

Hildegard Scherer

# Königsvolk und Gotteskinder

Bonn University Press

V&R Academic

# Bonner Biblische Beiträge

Band 180

herausgegeben von

Ulrich Berges und Martin Ebner

Hildegard Scherer

# **Königsvolk und Gotteskinder**

Der Entwurf der sozialen Welt im Material der  
Traditio duplex

V&R unipress

Bonn University Press

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISSN 0520-5670

ISBN 978-3-8470-0584-1

Weitere Ausgaben und Online-Angebote sind erhältlich unter: [www.v-r.de](http://www.v-r.de)

**Veröffentlichungen der Bonn University Press  
erscheinen im Verlag V&R unipress GmbH.**

© 2016, V&R unipress GmbH, Robert-Bosch-Breite 6, D-37079 Göttingen / [www.v-r.de](http://www.v-r.de)  
Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.  
Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

---

# Inhalt

Vorwort . . . . .	13
I. Einführung – Fragestellung – Methode . . . . .	15
1. Einleitung . . . . .	15
2. Fragestellung und methodisches Vorgehen . . . . .	17
II. Hintergründe: Zwei-Quellen-Theorie – Kollektive und soziale Welt – Aktuelle Forschung . . . . .	19
1. Die Zwei-Quellen-Theorie – Anfragen an die Existenz der »Quelle« . . . . .	19
1.1 Die Situation nach dem Jahr 2000: die »Critical Edition of Q« . . . . .	19
1.2 Die schärfste Konkurrenz: »Farrer-Goulder-Hypothese«/»Mark without Q« . . . . .	27
1.2.1 Beschreibung . . . . .	30
1.2.2 Kritik . . . . .	36
1.3 Markion und die Synoptische Frage . . . . .	50
1.3.1 Voraussetzungen und Textrekonstruktion: Die Zuverlässigkeit der häresiologischen Zitate . . . . .	52
1.3.2 Die These vom »ältesten« Evangelium . . . . .	55
1.3.3 Priorität vor Mk? . . . . .	59
1.3.4 Befund im Material der Traditio duplex . . . . .	64
1.3.5 Fazit . . . . .	68
1.4 Eine Mehrzahl an Quellen? . . . . .	69
1.4.1 Die Vorlage der Traditio duplex: griechisch und schriftlich . . . . .	69
1.4.2 Die Einheitlichkeit des Dokuments . . . . .	70

2. Anfragen an die Rekonstruierbarkeit einer Vorlage der <i>Traditio duplex</i> . . . . .	83
2.1 Der Umfang der Vorlage: das Fragment als »Critical minimum« . . . . .	84
2.2 Die Rekonstruktion des Wortlauts – und die »Arbeitsrekonstruktion« . . . . .	86
2.3 Probleme der Textüberlieferung . . . . .	88
2.4 Die Feuerprobe: Ließe sich das Mk aus Mt und Lk rekonstruieren? . . . . .	91
2.5 Problemanzeige: Erzähl- und Redetradition . . . . .	92
2.6 Die Überlieferungstreue von Mt und Lk – überprüft an den sozialen Kategorien . . . . .	93
2.6.1 Zur Methode der Überprüfung . . . . .	93
2.6.2 Befund . . . . .	94
2.6.3 Auswertung und Fazit . . . . .	101
2.7 Das Knotenpunktmodell . . . . .	102
2.8 Flankierende Beobachtungen zum Charakter der Jesusrede von Mk und der <i>Traditio duplex</i> . . . . .	103
3. Kollektive – Überlegungen auf sozialwissenschaftlichem Hintergrund . . . . .	104
3.1 Kollektive und die Struktur der sozialen Welt . . . . .	105
3.2 Soziale Kategorisierung . . . . .	106
3.3 Soziale Identität und Identifikation . . . . .	109
3.4 Das Innenleben von Kollektiven: Normen, Rolle, Status, Transformation . . . . .	113
3.5 Ein Text mit Identifikationsangeboten: sozialer Weltentwurf und Positionsbestimmungen in der Vorlage der <i>Traditio duplex</i> . . . . .	117
4. Strukturen der sozialen Welt in Q: forschungsgeschichtliches Panorama . . . . .	118
4.1 »Wandercharismatiker« – Quellensprache . . . . .	119
4.2 Die Realien hinter Q: ein Text von Schreibkundigen in den Dörfern . . . . .	123
4.3 Forschungen zu Kollektivstrukturen im Material der <i>Traditio duplex</i> . . . . .	127
5. Weitere Vorklärungen . . . . .	134
III. Der Horizont: Israel . . . . .	137
1. Vorüberlegungen: Konstruktion von Kohäsion in einem Ethnos . . . . .	138
2. Der soziokulturelle Horizont im Material der <i>Traditio duplex</i> : »Israel« . . . . .	140

IV.	Genealogische Zuschreibungen – und ihre Problematisierung . . .	143
1.	»Wir haben Abraham zum Vater« – eine gewagte Behauptung (Q 3,8) . . . . .	143
1.1	Die Täuferpredigt . . . . .	143
1.2	Informationen über die impliziten Adressaten . . . . .	146
1.2.1	Die Situation der Adressaten (V. 7) . . . . .	146
1.2.2	Die Korrektur des Johannes (V. 8) . . . . .	147
1.3	Abraham als »Vater« . . . . .	148
1.3.1	Abrahamskindschaft als Schutzbehauptung im Endgericht? . . . . .	148
1.3.2	Die Sitze im Leben der Abrahamsgenealogie . . . . .	153
1.4	Fazit: Q 3,8 auf dem Hintergrund des Stammvaterideals . .	158
2.	Der Hundertschaftsführer von Kafarnaum: Glaube in Israel (Q 7,9) . . . . .	159
2.1	Text . . . . .	159
2.2	Der Hundertschaftsführer als Angehöriger einer Outgroup Israels . . . . .	161
2.3	Glaube in Israel – der Hundertschaftsführer als Abrahamskind . . . . .	162
3.	Das Mahl mit Abraham, Isaak und Jakob – in bester Gesellschaft (Q 13,28f.) . . . . .	165
3.1	Text . . . . .	165
3.2	Ehrengäste, Mahlgemeinschaft und ihre Statusimplikationen . . . . .	165
4.	Exkurs: »Diese Generation« – eine Problemanzeige . . . . .	168
4.1	Sprachlicher Befund . . . . .	169
4.2	Die Stellen der Traditio duplex: generalisierende Zeitdiagnose . . . . .	170
5.	Die Stämme Israels (Q 22,28.30) . . . . .	171
5.1	Eine Utopie . . . . .	171
5.2	Friedliche Herrschaft oder schneidendes Gericht? Israels Zukunft . . . . .	174
6.	Im Zentrum: Jerusalem und sein Widerstand (Q 13,34f.) . . . .	176
6.1	Die Strahlkraft Jerusalems . . . . .	176
6.2	Text . . . . .	177
6.3	Traditionskritische Klärungen . . . . .	178
6.4	Kommunikationssituation und implizite Adressaten . . . .	180
7.	Die Alternative: Kinder Gottes . . . . .	182
8.	Fazit . . . . .	187



V.	»Geschrieben ist«: Diskurs um »Schrift« und normative Grundoptionen . . . . .	189
	1. Jedes »Häkchen«: Gesetz in Q 16,17 und Rekurse auf das Geschriebene . . . . .	189
	2. »Identity marker«? – Auflösungstendenzen in Sachen Reinheitsfrage . . . . .	191
	2.1 Ausblick: Essensregeln und Leichenunreinheit (Q 11,39.44). . . . .	193
	2.2 Provokativ: »Raben« (Q 12,24) und »Geier« (Q 17,37) . . . . .	193
	2.3 Praktisch: Reinheit und Barfuß-Mission . . . . .	195
	2.4 Unbefangen: Essen am fremden Tisch im Missionhaus . . . . .	196
	2.5 Die Praxis Jesu: »ein Freund von Zöllnern und Sündern« . . . . .	196
	2.6 Fazit . . . . .	197
VI.	Auftrag für Gottes Volk: Propheten und Gesandte . . . . .	201
	1. Die pragmatische Funktion der Prophetenbezeichnung: Legitimation . . . . .	201
	1.1 Das prophetische Kommunikationsmodell . . . . .	202
	1.2 »Prophet« als Anspruch . . . . .	203
	2. Der Prophetenanspruch im Material der Traditio duplex . . . . .	209
	2.1 Das kommunikative Grundmodell der Traditio duplex: Jesus spricht . . . . .	209
	2.2 Das Problem: der Widerspruch gegen Jesus . . . . .	211
	2.3 Lösung I: Jesus in Analogie und Überbietung zu Johannes als akzeptiertem Propheten . . . . .	218
	2.4 Lösung II: Die Anwendung der Prophetenmord-Tradition . . . . .	227
	2.4.1 Die Texte: Mord und Repression gegen Propheten – und ihre legitimierende Funktion . . . . .	227
	2.4.2 Die Traditionen . . . . .	234
	2.5 Fazit: die Prophetenzuschreibungen im Material der Traditio duplex . . . . .	241
	3. Der Auftrag der Missionare: Gesandte in Q 9/10 als Propheten zweiter Ordnung . . . . .	242
	3.1 Die Konstituierung des Schülerkreises (Q 9,57–60) . . . . .	242
	3.2 Im Umbruch: Sendung durch Jesus oder durch Gott? . . . . .	244
	3.3 »Gegeben-Sein« von Rede im Prozess und Sünde gegen »den Heiligen Geist« (Q 12,10–12) . . . . .	248
	3.4 Fazit: unterwegs zum Prophetenstatus . . . . .	249
VII.	Städte und Ortschaften . . . . .	251
	1. Die Begegnung der Gesandten mit »den Städten« . . . . .	251
	1.1 Eine allgemeine Norm: die »Stadtmission« (Q 10,8–12) . . . . .	251

1.2 Sozialgeschichtlicher Hintergrund . . . . .	254
1.2.1 Städte als Siedlungsstrukturen: verschiedene Typen zwischen klassischer Polis und galiläischer Realität . . .	254
1.2.2 Kontaktflächen: Orte der Stadt im Bild der Traditio duplex . . . . .	260
1.2.3 Die Synagoge als entscheidendes Forum . . . . .	262
2. Das Gericht über die Städte – und seine biblischen Modelle . . .	268
2.1 Die galiläischen Städte (Q 10,12–15) . . . . .	268
2.2 Das Vorbild Ninive (Q 11,32) . . . . .	273
2.3 Fazit: die Gerichtsankündigung erreicht die Provinzstädte .	274
VIII. Binnengruppen in Israel im Fokus der Kritik: die Weherufe (Q 11,39–52) und ihre sozialen Implikationen . . . . .	
1. Der Text . . . . .	275
Exkurs: Zur Rekonstruktion von Wortlaut und Reihenfolge der ersten sechs Weherufe . . . . .	275
2. Zusammenschau: die Reihe der Weherufe in Q 11 . . . . .	282
2.1 Die Weherufe Q 11,42.39.41.44: Reinheitsstatus und Güterverteilung . . . . .	282
2.1.1 Die Weherufe Q 11,43.46.52: Prestige und halachische Autorität . . . . .	289
2.1.2 Cluster in Spannung: strenge Praxis vs. strenge Halacha . . . . .	291
2.1.3 Der summarische Abschluss (Q 11,47–51) . . . . .	292
2.2 Reinheits- und Zehnthalacha – Gruppenmerkmale der Pharisäer? . . . . .	297
2.3 Das analoge Problem: Gruppenzugehörigkeit halachischer Lehrer? . . . . .	304
2.4 Fazit: soziale Konfiguration als Problempunkt? . . . . .	306
3. Reflex: die Weherufe als Spiegelbild der Werte der Jesusbewegung . . . . .	308
IX. Die Programmatische Rede: Vision für Israel (Q 6,20–49) . . . . .	
1. Problemstellung: gattungskritischer Befund und »Tora«-Optik .	312
2. Der Redetext (Q 6,20–49) . . . . .	316
2.1 Aufriss . . . . .	316
Exkurs: Zur Reihenfolge der Stoffe . . . . .	316
2.2. Die Makarismen als Verortung im Horizont Israels . . . . .	324
2.3 Plausibilitätsmuster, implizite Adressaten und rhetorische Ziele der einzelnen Abschnitte . . . . .	335
2.3.1 Sozioökonomische Spannungen (Q 6,29f.) . . . . .	335

2.3.2 Die »Goldene Regel« (Q 6,31) . . . . .	341
2.3.3 Die Weisungen zur Feindesliebe – und das göttliche Exempel (Q 6,27.35.32f.36) . . . . .	343
2.3.4 Die Sprüche vom Richten und vom Maß (Q 6,37f.) . . . . .	349
2.3.5 Lehrer-Paränese (Q 6,39–42) . . . . .	351
2.3.6 Von der Menschenkenntnis (Q 6,43f.) . . . . .	353
2.4 Die abschließende Synkrisis im Horizont von Tora und Israel . . . . .	355
3. Fazit . . . . .	359
3.1 Verschiedene Situationen . . . . .	359
3.2 Der Subtext: Israel – und seine sozialen Identitätsmerkmale	360
3.3 Identitätstransformation: Entgrenzung »Israels« . . . . .	361
4. Die Einbindung der Rede in den Kontext . . . . .	361
5. Bilanz: der übergreifende Horizont »Israel« . . . . .	362
X. Haus und Familie . . . . .	365
1. »Haus« und <i>familia</i> im 1. Jh.: der kulturelle Horizont . . . . .	365
1.1 Der Diskurs um den patriarchalen Haushalt . . . . .	365
1.2. Soziale Kohäsion in der Familie – und ihre materielle Basis .	374
2. Bestehende Familienverhältnisse im Spiegel der <i>Traditio duplex</i> . .	376
2.1 Der Riss durch das Haus: Generationenkonflikte . . . . .	377
2.1.1 Haus, Familie und Nachfolge (Q 9,57–60) . . . . .	377
2.1.2 Der offene Bruch – und die Suche nach seiner Legitimation (Q 12,51.53) . . . . .	381
2.1.3 Q 14,26f. oder: wer setzt die Normen? . . . . .	383
2.2 Mann, Frau, Ehe . . . . .	385
2.3 Fazit . . . . .	390
3. Die Alternative: das »Haus« des »Vaters« und seine soziale Regeln . . . . .	391
3.1 Der Auftakt: Erwartungen an den Gott-Vater und ihre Grenzen in Q 4,3.9 . . . . .	392
3.2 Der Schöpfer-Vater (Q 6,35f.) . . . . .	395
3.3 Gott als der Versorger (Q 11,2–13) . . . . .	396
3.4 Ein zweites Mal Versorgung und Königreich (Q 12,22–31) .	406
3.5 Das Material der <i>Traditio duplex</i> auf dem Hintergrund der Tradition von Gott als Vater . . . . .	408
3.5.1 Überblick . . . . .	408
3.5.2 Gott als Vater und Versorger: Entfernung vom »Haus«, Konversion und Familienkonflikt . . . . .	410
3.5.3 Zwischenfazit . . . . .	413

3.6	Die Frage nach der Rolle Jesu im »Haus des Vaters« (Q 10,21 f.) . . . . .	413
3.7	Fazit: Verortung, Struktur und soziale Option der Trägergruppe ad extram . . . . .	416
4.	Der Herr und seine Sklaven . . . . .	417
4.1	Zum kulturellen Hintergrund . . . . .	417
4.2	Die Texte . . . . .	420
4.2.1	Zwei Herren dienen (Q 16,13) . . . . .	420
4.2.2	Der Haushüter (Q 12,42–46) . . . . .	421
4.2.3	Der Einlader (Q 14,16–23) . . . . .	426
4.2.4	Die Finanzverwalter (Q 19,12–26) . . . . .	429
Exkurs	zur Rekonstruktion . . . . .	429
4.3	Fazit . . . . .	437
5.	Haus und Familie: Bilanz . . . . .	438
XI.	Basileia . . . . .	441
1.	»Basileia« und ihr Rollenmodell: sozialgeschichtliche Rekonstruktionen . . . . .	442
1.1	Das monarchische Herrschaftsmodell . . . . .	442
1.2	Die Kompetenzen des Basileus: eine Übersicht . . . . .	444
1.3	Basileia im Palästina des 1. Jh.: Modifikationen im jüdischen Kontext . . . . .	451
1.3.1	Hasmonäische Weichenstellungen . . . . .	451
1.3.2	Das herodianische Königtum: der <i>rex socius et amicus populi Romani</i> . . . . .	455
1.4	Zwischenfazit . . . . .	470
2.	Spiegelungen irdischer Basileia im Material der Traditio duplex .	471
2.1	Herrschaftsübergabe (Q 4,5–8) . . . . .	472
2.2	In den Palästen der Könige (Q 7,24–28) . . . . .	476
2.2.1	Schilfrohr und Königtum . . . . .	476
2.2.2	»Weiche« Kleidung, Transgender-Symbolik und die Dekadenz der Höfe . . . . .	478
2.2.3	Die »Häuser der Könige« . . . . .	479
2.2.4	Bewertungen: König – Johannes – »Kleinster im Himmelreich« . . . . .	479
2.2.5	Fazit: Kritik der Statusrepräsentation . . . . .	481
2.3	Q 7,1–9 als Genrebild: Begegnungsmöglichkeit mit Basileia in der Kleinstadt . . . . .	481
2.4	Königliche Finanzen: »Banker« und »Zöllner« . . . . .	485
2.5	Fazit: Basileia Gottes und Koordinaten irdischer Herrschaft	485
3.	Die alternative Basileia Gottes . . . . .	486

4. Die Basileia Gottes im Material der Traditio duplex . . . . .	492
4.1 Politik I: Kampf gegen die »Feinde« der Basileia – präsentische Epiphanie . . . . .	493
4.2 Politik II: Q 13,18–29 als Prozess der Grenzziehung und Eschatologisierung . . . . .	498
4.2.1 Gewaltlose Bilder der Gegenwart: ein wachsender »Baum« (Q 13,18f.) . . . . .	498
4.2.2 Ein analoges Bild: ein Trog Sauerteig (Q 13,21) . . . . .	503
4.2.3 Das Gottesreich als geschlossener Palast – für die Zukunft . . . . .	506
Exkurs zur Rekonstruktion . . . . .	507
4.3 Jetziges Recht und zukünftiges Gericht . . . . .	514
4.4 Ökonomie: die Profiteure der Gottesherrschaft . . . . .	521
4.5 Der machtlose Mandatar: Jesu Rolle in der Basileia und sein Verzicht auf Statusrepräsentation . . . . .	522
4.5.1 Rückschau: die Basileia-Rolle Jesu als Erbe (Q 10,21f.) und Menschensohn . . . . .	522
4.5.2 Die »Boteninstruktion« (Q 9,57–10,16) im Fokus des Statusverzichts . . . . .	523
5. Bilanz: Basileia . . . . .	530
 XII. Schluss . . . . .	 533
1. Rückblick und Zusammenschau . . . . .	533
2. Kohärenz und Eigenprofil: ein Votum zugunsten der Q-Hypothese . . . . .	539
2.1 Eigenprofil gegenüber mk Jesusrede . . . . .	539
2.2 Eigenprofil gegenüber mt und lk Sondergut . . . . .	543
3. Ausblick . . . . .	546
 XIII. Literatur . . . . .	 549
 Stichwortregister . . . . .	 587
 Stellenregister . . . . .	 591

---

## Vorwort

Diese Arbeit wurde im Wintersemester 2014/15 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn als Habilitationsschrift angenommen. Für den Druck habe ich sie redigiert und um neue Literatur ergänzt.

Sie wäre kaum entstanden, hätte nicht Herr Prof. Dr. Martin Ebner mich dazu ermutigt und mir als seiner Assistentin in Münster und Bonn die Möglichkeit gegeben, ganz in die neutestamentliche Wissenschaft einzutauchen. Ihm danke ich von Herzen für diese Jahre und seine weise, engagierte Begleitung. Herrn Prof. Dr. Michael Reichardt, Bonn, danke ich für das ernsthafte und gründliche Zweitgutachten – und ihm zusammen mit dem Team des Bonner Neutestamentlichen Seminars für die bereichernde Zusammenarbeit. Unter all den wunderbaren Kolleginnen und Kollegen in Münster, Bonn und nun auch Chur seien noch Frau Angelika van Dillen und Frau Britta Fernandes besonders hervorgehoben.

Durch die Förderung des Maria-von-Linden-Programms für Nachwuchswissenschaftlerinnen der Universität Bonn konnte ich in der Schlussphase der Arbeit fest auf die Unterstützung von Frau Barbara Karkowski als studentischer Mitarbeiterin bauen. Ihr danke ich für ihre Engageduld ebenso wie Frau Andrea-Ilona Debes M. A., die das Korrektorat übernommen hat. Schließlich gilt mein Dank Herrn Prof. Dr. Ulrich Berges und nochmals Herrn Prof. Dr. Martin Ebner, die diese Studie in die Reihe der Bonner Biblischen Beiträge aufgenommen haben, sowie Herrn Oliver Kätsch und Frau Anke Moseberg vom Verlag V&R unipress. Ich widme die Arbeit in Dankbarkeit meiner Familie.

Chur, Mai 2016

Hildegard Scherer



---

# I. Einführung – Fragestellung – Methode

## 1. Einleitung

»Denn Stückwerk ist unser Erkennen ...« (1 Kor 13,9).<sup>1</sup> In 1 Kor bringt Paulus auf den Punkt, was allen begegnet, die sich auf Wissenschaft einlassen: Perspektivierte Zugänge, Lücken, Fragen, Fragmente. Das Bedürfnis, in all diesem Stückwerk einen Sinn zu finden, schafft die Logiken, Hypothesen, Brücken und Konstrukte.

Die neutestamentliche Exegese trifft besonders dann auf sehr unhandliches und frei flottierendes Stückwerk, wenn sie sich die Frage nach den Jesustraditionen stellt, die den kanonischen Evangelien vorangehen: Stückwerk, so verteilt, dass verschiedenste Gesamtbilder entworfen werden, die dieses Stückwerk zu überbrücken versuchen. Auch diese Arbeit widmet sich diesem Stückwerk. Sie greift dazu ein spezielles Textkorpus heraus, das Material der *Traditio duplex*, das, so hoffe ich zeigen zu können, einen Entwurf dieser Jesustraditionen greifbar machen kann.

Die *Traditio duplex* ist zunächst einmal ein Textkorpus, das sich formal aus der synoptischen Beobachtung der Evangelien nach Markus, Matthäus und Lukas ergibt.<sup>2</sup> Diese drei stimmen – bei allen Unterschieden – zu einem Teil wörtlich überein, bis hinein in die dreifache Kolportation von Fehlern;<sup>3</sup> zudem wird der Stoff in weiten Teilen in gleicher Reihenfolge angeordnet (»Akolu-

---

1 Übersetzung: Einheitsübersetzung.

2 Im Folgenden abgekürzt als Mk, Mt, Lk – entsprechend mk für »markinisch«, mt für »matthäisch« und lk für »lukianisch«. Der Einfachheit halber wird im Folgenden für den Endredaktor oder die Gruppe der Endredaktoren dieser Schriften der Name verwendet, der diesen Evangelien in der Tradition zugeschrieben wurde. Zum Stellenwert als »Textkorpus« vgl. M. EBNER, Spruchquelle 85.

3 Vgl. die beiden bei M. EBNER, Frage 69, angeführten Stellen Mk 2,10 par; Mk 1,3 par. Vgl. auch N. SIFFER/D. FRICKER, Q 35, mit Verweis auf seltene Ausdrücke in Mk 2,21.23 par. Vgl. auch die Beobachtungen zu AT-Zitaten, die zwar untereinander, nicht aber mit LXX oder MT übereinstimmen, bei M. F. BIRD, Church 137f.



thie«).<sup>4</sup> Der Stoff, bei dem sich nun Übereinstimmungen parallel in allen drei Evangelien finden, wird als *Traditio triplex* bezeichnet, die Stoffe dagegen, die Mt und Lk über Mk hinaus parallel darbieten, als *Traditio duplex*.

Man kann sich solche Übereinstimmungen kaum vorstellen, ohne dass die Schriften literarisch voneinander abhingen. Verschiedene Modelle wurden daher als Antwort auf die »Synoptische Frage« entwickelt, wie eine solche Abhängigkeit zustande gekommen sein könnte: Die Endredaktoren der drei Schriften (»Evangelisten«) könnten auf gemeinsame mündliche Traditionen zurückgegriffen haben, sie könnten gemeinsame Textvorlagen gekannt haben (»Traditionshypothesen«), sie könnten sich gegenseitig gekannt haben (»Benutzungshypothesen«), wobei unterschiedliche Konstellationen möglich sind, je nachdem, welchem Evangelium die zeitliche Priorität eingeräumt wird; möglich sind aber auch Kombinationen aus alledem.<sup>5</sup>

Eine der Antworten auf die Synoptische Frage hat in der Forschungsgeschichte breite Anhängerschaft gefunden: Die sogenannte Zwei-Quellen-Theorie.<sup>6</sup> Sie geht von der Priorität des Mk aus, das Mt und Lk rezipiert hätten – so wäre die *Traditio triplex* entstanden. Die *Traditio duplex* führt diese Theorie auf eine Mt und Lk gemeinsame Textvorlage zurück, ein Dokument, für das sich die Bezeichnung »Spruch-/Logienquelle«, abgekürzt als »Q«/»Quelle«, eingebürgert hat. Eines der Probleme dieser Theorie: Dieses Dokument bleibt hypothetisch – es ist bislang weder als eigenständiges Dokument überliefert noch sicher extern bezeugt.<sup>7</sup> Entsprechend regen sich kritische Anfragen, Alternativtheorien werden entgegengesetzt. Der wissenschaftliche Diskurs ist nicht zu einem alle überzeugenden Ergebnis gekommen.<sup>8</sup>

In diesen Diskurs stellt sich die folgende Arbeit, allerdings im Zusammenhang mit einer thematischen Analyse: Welche soziale Welt bildet sich im Material der *Traditio duplex* ab – und ergibt sich in ihr ein konsistenter Entwurf, der sich gegenüber anderen Jesustraditionen inhaltlich profilieren lässt? Eine positive Antwort stützte nicht nur die Zwei-Quellen-Theorie, sondern ermöglichte

4 Vgl. überblickend und stellvertretend für viele Beschreibungen der »Synoptischen Frage« M. EBNER, Frage 68–72, zu Gemeinsamkeiten und Unterschieden.

5 Vgl. die Übersicht über solche Modelle z. B. in M. EBNER, Frage 72–82.

6 So auch die Einschätzung von C. M. TUCKETT, State 9f., ebd. 10: »though again it is probably fair to say that some form of Q theory, or at least a theory that Matthew-Luke agreements which are not due to common dependence on Mark are due to use of some kind of common tradition(s), still commands widespread (but again not universal) acceptance«. M. EBNER, Frage 83, entscheidet wie u. a. U. SCHNELLE, Einleitung 242, für die Zwei-Quellen-Theorie als beste der Alternativen. Vgl. auch N. SIFFER/D. FRICKER, Q 45; A. LINDEMANN, Logienquelle 3.

7 Vgl. z. B. M. GOODACRE, Text 121.

8 Vgl. C. M. TUCKETT, State 19: Dies hält das Bewusstsein offen, dass es sich hier um Theorien handelt. Vgl. auch ebd. 21 f.: Diskutiert wird die Plausibilität von Hypothesen, Argumente aus Kohärenz und Konsistenz sind keine Letztbeweise. Zur Hypothesenhaftigkeit vgl. auch J.-P. MICHAUD, Effervescence 172; A. LINDEMANN, Logienquelle 3.

zudem einen Einblick, welche soziale Option ein früher Strang der Jesusbewegung vertreten hätte, indem er sich und andere identifizierte, eine glaubende Weltdeutung und daraus schließlich Handlungsperspektiven entwickelt hätte.

## 2. Fragestellung und methodisches Vorgehen

Die folgende Arbeit untersucht also das Textkorpus der *Traditio duplex* mit der Frage, welche sozialen Strukturen sich in diesem Material abbilden, und umfasst folgende Elemente:

- (1) *Bestandsaufnahme*: Welche sozialen Gefüge («Kollektive») werden in der rekonstruierten Vorlage der *Traditio duplex* thematisiert? Dieser Bestand wird aufgrund einer semantischen Analyse erhoben, die entsprechende Begriffe für Kollektive ortet. Diese werden zu zusammenhängenden Clustern gruppiert und dabei auf Über- und Nebenordnung oder Oppositionen befragt. Diese Cluster ergeben sich einmal aus dem übergreifenden kulturellen Horizont »Israel«, dann aus dem Komplex an Rollen in Haus und Familie, schließlich aus dem sozialen Leitkonzept der Basileia/Königsherrschaft.
- (2) *Gestaltung der Informationen über diese Kollektive*: Wenn diese Kollektivbegriffe thematisiert werden, werden sie auch mit weiteren Informationen verbunden und gewinnen dadurch Profil. Dieser Charakter der Kollektive wird aus der Textumgebung herausgearbeitet entsprechend der Komponenten, die menschliche Kollektive kennzeichnen wie Normen, Rollen und Status.
- (3) *Diskurs*: Die Texte beziehen mit ihrer Gestaltung sozialer Kategorien Position in einem Diskurs. Kulturelle Koordinaten werden verändert, bestätigt, angefragt oder ergänzt. Diese kulturellen Basiskoordinaten werden erhoben und die Position der Texte aus der Vorlage der *Traditio duplex* darin eingetragen.
- (4) *Pragmatik*: Pragmatisch ist zu fragen, in welchen Konstellationen solche Kategorien zur Deutung der sozialen Welt überhaupt bedeutsam werden, welche Möglichkeiten die Übernahme dieser sozialen Muster eröffnet und welches Identifikationspotential freigesetzt wird.

Diese Fragen werden in den Kapiteln behandelt, die sich den jeweiligen Clustern widmen. Am Beginn eines jeden Kapitels wird ein Überblick über relevante Punkte des zeitgenössischen sozialen Diskurses geboten. Anschließend werden die Texte der *Traditio duplex*, die Aufschluss über entsprechende soziale Muster geben, thematisch angeordnet und analysiert.

- (5) *Gesamtblick*: Schließlich bleibt festzuhalten, welche Kohärenz dieser sozialen Muster sich für ein Gesamtkorpus der *Traditio duplex* ergibt, und weiter,

ob sich ein spezielles Profil gegenüber dem mk Spruchgut bzw. dem mt und lk Sondergut als analogen Korpora abzeichnet. Dies trägt zur Klärung der Frage bei, ob es sich beim Material der *Traditio duplex* in der Tat um ein Dokument gehandelt haben kann – um ein Dokument, in dem sich eine Option der sozialen Weltgestaltung in einer frühen Zeit der Jesusbewegung niedergeschlagen hat.

Um dieses Ziel zu erreichen, wird sich die Arbeit einleitend mit den Grenzen und Möglichkeiten der Zwei-Quellen-Theorie auseinandersetzen – zum einen mit Anfragen an die Existenz der Spruchquelle, zum anderen mit den Bedingungen ihrer Rekonstruierbarkeit. Zudem wird der Hintergrund der sozialen Kategorisierung und der Beschreibung von Kollektiven aus den Sozialwissenschaften in einigen Grundstrukturen dargestellt, ebenso wie einige Schlaglichter aus der Q-Forschung zu Kollektiven.

---

## II. Hintergründe: Zwei-Quellen-Theorie – Kollektive und soziale Welt – Aktuelle Forschung

### 1. Die Zwei-Quellen-Theorie – Anfragen an die Existenz der »Quelle«

#### 1.1 Die Situation nach dem Jahr 2000: die »Critical Edition of Q«

Um die Jahrtausendwende hat die hypothetische Komponente der Zwei-Quellen-Theorie, die Spruchquelle Q, eine fassbare Gestalt angenommen: Eine »Critical Edition of Q« (CE)<sup>9</sup> erschien, die jahrzehntelange Vorarbeiten des International Q Project (IQP) an einer Textrekonstruktion der Spruchquelle zum Ziel brachte.<sup>10</sup> Ein solcher Text lag nun in Bibliotheken und auf unzähligen Schreibtischen nicht nur Theolog/innen vor. Diese Rekonstruktion ist, wenn auch mit dem Vorbehalt ihres hypothetischen Charakters, als sichere Ausgangsbasis für weitere Forschungen verwendet worden.<sup>11</sup>

Und es formierte sich Kritik:<sup>12</sup> Eine kommentierte Handausgabe der Spruchquelle, die sich textkritisch gibt, erzeuge beim Leser die Illusion, den Text selbst in Händen zu halten.<sup>13</sup> Diese Kritik ist allein schon deshalb berechtigt, weil selbst die drei Herausgeber der CE Textphänomene nicht immer einheitlich bewerten.<sup>14</sup> Darüber hinaus weisen die Herausgeber den Rekonstruktionen an zweifelhaften Stellen eine gestufte Wahrscheinlichkeit »A« bis »D« zu – dies lässt

---

9 Im Folgenden abgekürzt als CE.

10 Zur Vorgeschichte und Anlage des International Q Projects, aus der diese Critical Edition hervorgegangen ist, vgl. C. HEIL, Q-Rekonstruktion.

11 Z. B. R. ZIMMERMANN, Kompendium.

12 Zur Bedeutung der CE und der darauf folgenden Kritik vgl. kurz M. EBNER, Spruchquelle 85.

13 Vgl. z. B. M. GOODACRE, Impressions 6–9; N. PERRIN, Introduction 8f.; P. M. HEAD/P. J. WILLIAMS, Review 122–126: der Titel sei provokativ, es werde keine Existenzdiskussion geführt, die Gründe für Entscheidungen seien dort nicht genannt. Deshalb ist es hilfreich, dass dieses Projekt von der Reihe »Documenta Q« flankiert wird, die den gesamten Pro- und Contra-Diskurs über die Textentscheidungen minutiös nachzeichnet. Zur Vorsicht mahnt auch E.-P. MICHAUD, Effervescence 179–182.

14 Vgl. die Anmerkungen in P. HOFFMANN/C. HEIL, Spruchquelle 115–143.

immer Spielraum für Interpretationen.<sup>15</sup> Schließlich kommen weitere Rekonstruktionsversuche bei gleicher Datenlage zu unterschiedlichen Ergebnissen: Z. B. weichen selbst die vorlaufenden Rekonstruktionen des IQP von CE ab;<sup>16</sup> wieder anders votieren einzelne Untersuchungen wie z. B. der Kommentar von H. T. Fleddermann.<sup>17</sup> Freilich besteht auch häufig Konsens in wesentlichen Punkten, und freilich hat nicht jede Entscheidung dieselbe inhaltliche Tragweite, doch bedarf es auch einer Critical Edition gegenüber eines kritischen Bewusstseins. Diesem kommt das Projekt insofern entgegen, als es mit der Reihe »Documenta Q« die Forschungsgeschichte wie auch die Entscheidungslage zu den einzelnen Perikopen ausführlich darbietet.

Flankiert wurde das Projekt der CE durch Veröffentlichungen, die die Zwei-Quellen-Theorie zu stützen suchten<sup>18</sup> – und ebenso rief es heftigen Widerstreit auf den Plan. Selbst seit einer solchen Zäsur ist die Literatur zur Synoptischen Frage ins Unerschöpfliche angewachsen, zumal fast alle neutestamentlichen Exeget/innen sich in irgendeiner Weise dazu positionieren müssen. Sie hier zu diskutieren ist allerdings auch nicht nötig, nachdem die ältere Forschungsgeschichte wie überhaupt die Problematik der Synoptischen Frage gut aufgearbeitet sind – zu nennen wären hier Forschungsüberblicke,<sup>19</sup> Einleitungen,<sup>20</sup> Einführungen von Monographien<sup>21</sup> oder der 2005 erschienene ausführliche wissenschaftliche Kommentar über Q von H. T. Fleddermann.<sup>22</sup> Deshalb soll im Folgenden zunächst eine aktuell verstärkt vertretene,<sup>23</sup> und m. E. die schärfste, Konkurrenzhypothese gezielt behandelt werden: die sogenannte »Farrer-Goulder-Hypothese«, auch »Mark without Q«-Hypothese genannt.<sup>24</sup> Mit Sicherheit wird diese Auseinandersetzung keine wesentlich neuen Argumente mehr zu

15 Kritisch z. B. P. M. HEAD, Criticism 148f.: Zwischen A und B werde letztlich doch nicht unterschieden; die Argumente für die Bewertungen würden nicht kommuniziert; auch stütze sich die CE auf den NA-Text, ohne die Textüberlieferung ernsthaft zu berücksichtigen.

16 Vgl. F. NEIRYNCK, Reconstruction.

17 H. T. FLEDDERMANN, Q.

18 Prominent: J. S. KLOPPENBORG VERBIN, Excavating; vgl. auch die Sammelbände von A. LINDEMANN, Jesus, oder J. M. ASGEIRSSON/K. DE TROYER/M. W. MEYER, Quest.

19 P. M. HEAD/P. J. WILLIAMS, Review; J. RADEMAKERS, Jésus (neuere französischsprachige Werke); A. LINDEMANN, Literatur und Literatur II.

20 Z. B. M. EBNER, Frage; DERS., Spruchquelle; U. SCHNELLE, Einleitung; A. DETTWILER/D. MARGUERAT, Source; vgl. auch J.-P. MICHAUD, Effervescence.

21 Z. B. B. ADAMCZESKI, Q; M. LABAHN, Gekommene.

22 An wissenschaftlichen Kommentaren ist m. W. H. T. FLEDDERMANN, Q, der einzige neueren Datums; daneben als Kommentare für ein breiteres Publikum: R. VALANTASIS, Q, und J.-M. BABUT, Q (sie werden im Folgenden kaum Berücksichtigung finden, da sie den Anschluss an die wissenschaftliche Diskussion nicht explizieren).

23 Vgl. die Beiträge von M. GOODACRE, Case, oder die Sammelbände von M. GOODACRE/N. PERRIN, Questioning, und J. C. POIRIER/J. PETERSON, Priority.

24 Zur Nomenklatur vgl. J. S. KLOPPENBORG, Dispensing 212f., der letztere Bezeichnung vorschlägt.

Tage fördern können. Auch diese sind seit Jahrzehnten ausgetauscht. Der Zweck des Folgenden sei deshalb lediglich, dem Leser die Diskussion auf der Basis einiger neuralgischer Textbeispiele vor Augen zu führen.<sup>25</sup>

Selbstverständlich ist die Farrer-Goulder-Hypothese nicht die einzige Gegenthese zur Zwei-Quellen-Theorie, die gegenwärtig vertreten wird. Neben den älteren Vorschlägen aus der synoptischen Forschung, die wieder aufleben,<sup>26</sup> entwickeln sich, soweit ich sehe, neue

- 25 In der Literatur zum Thema ist es üblich, die Theorie darzustellen und dann an einem Textausschnitt darzulegen. Klassisch geworden ist inzwischen die Reflexion über das Verhältnis von Bergpredigt (Mt) und Feldrede (Lk), an dem besonders die Benutzungshypothese Mk – Mt – Lk zu erproben und zu widerlegen versucht wird; vgl. z. B. M. GOODACRE, *Poor; DERS.*, Luke; *DERS.*, Egg; M. A. MATSON, *Rewriting*; W. KAHL, *Übereinstimmungen* 41–44, ebd. 43 auch zur Reihenfolge Jüngerberufung – Heilungssummarium – Rede Mt par Lk gegen Mk; H. M. GORMAN, *Crank*, mit Rückgriff auf antike rhetorische Prinzipien »clarity, brevity, and plausibility«, ebd. 80; auch F. WATSON, *Perspective*, zeigt detailliert den Vorgang auf, mit welchem Lk die Bergpredigt aufgenommen habe. Mt und Lk hätten Bergpredigt bzw. Feldrede am gleichen mk Platz eingesetzt (ebd. 148–155.174); dies kann man im Gesamtaufriß aber auch anders beurteilen, vgl. die Differenzierungen bei R. K. MACEWEN, *Posteriority* 146–148. Anschließend legt Watson dar, auf welche Weise Lk die Bergpredigt verarbeitet haben kann – für die Feldrede habe er eine interpretierende Auswahl aus der Bergpredigt getroffen und 13 Passagen für spätere, dann meist paarweise arrangierte Verarbeitung mittels »notebook« (ebd. 170) aufgehoben (ebd. 158–173); er führt das lk Vorgehen schließlich auch für Lk 11,33–18,14 aus, wo Lk eine aus Mt selbst extrahierte und mit Sondergut angereicherte »Sayings Collection« (ebd. 185–188) verwende (ebd. 189–215); zuvor hielte sich Lk an die mk Akoluthie und extrahierte weiteres Material (ebd. 174–184). Dass Lk plausibel zu erklärende Sequenzen arrangiert, ist auch für die Zwei-Quellen-Theorie nicht strittig; diese entscheiden jedoch nicht darüber, ob das Material aus Mt oder aus Q stammt. Dabei weist Watson das Argument der Alternating primitivity als beliebig zurück und verweist auf mögliche Alternativtraditionen (ebd. 162). Er setzt voll auf »a simple and intelligible compositional procedure« (ebd. 163). Doch ließe sich m. E. auch für das Vorgehen des Mt mit einer Lk-ähnlichen Q-Vorlage ein Verfahren beschreiben, das ebenso nachvollziehbar ist. Vgl. zur mt Nutzung der lk Feldrede R. K. MACEWEN, *Posteriority* 145–164 (in Auseinandersetzung v. a. mit M. A. Matson ebd. 154–164). Nach diesen ersten Eindrücken wird dieses Problem hier bewusst nicht eingehend diskutiert, sondern stattdessen der Blick zu weiten versucht. Angezielt ist keine umfassende Bestandsaufnahme, sondern eine Konzentration auf möglichst eingängige Textbeispiele. Diese mögen bisweilen in der Literatur bereits genannt worden sein, ergeben sich jedoch unabhängig davon aus der Arbeit mit der Synopse und sollen deshalb nicht umfassend in ihrer Forschungsgeschichte verfolgt werden.
- 26 M. F. BIRD, *Church* 154–187, optiert unter Beibehaltung der Mk-Priorität und einer modifizierten Q-Hypothese für die Kenntnis des Mt durch Lk (»Holtzmann-Gundry hypothesis«, ebd. 156): Er sieht u. a. aufgrund des Dubletten-Befunds und der Alternating primitivity eine gemeinsame Quelle vor Lk und Mt, weist dieser allerdings nicht die gesamte *Traditio duplex* zu, sondern gliedert (»For a rule of thumb«, ebd. 187) das Erzählmateriale aus; zudem ließen sich die Minor agreements wie die Overlaps dadurch erklären, dass Lk Mt benutzt habe. M. KRÄMER, *Entstehungsgeschichte*, platziert in einem Anhang (ebd. 265–283) seine Lösung, die eine Urevangeliumstheorie wieder aufleben lässt und die Passung zur altkirchlichen Überlieferung betont: Ein matthäisches Urevangelium stehe am Anfang; es werde ins Griechische übersetzt, »apologetisch-paränetisch« und »torarigoristisch« erweitert bis hin zur Endgestalt des Mt; eine für Heiden überarbeitete Fassung des Urevangeliums (»H«) bilde unabhängig die Grundlage für Mk und Lk. Lk sei aus H, »auf dem das Markusevangelium fast

Lösungstendenzen, die vor allem auf die intertextuelle Freiheit der Evangelisten bei der Bearbeitung ihrer Quellen setzen. Dies ist zu beobachten z. B. bei der unten im Anschluss an 1.2.1 vorgestellten Theorie B. Adamczewskis zur »Hypertextualität« oder auch in den Vorschlägen von T. L. Brodie und D. R. MacDonald:

Thomas L. Brodie legte 2004 eine These vor,<sup>27</sup> die die Entstehung der neutestamentlichen Evangelien und Briefe als einen komplexen intertextuellen Prozess betrachtet, nicht nur in gegenseitigen Bezugnahmen, sondern auch in Bezugnahmen auf die Schriften des Alten Testaments (LXX). Ausgehend von antiken und biblischen Vorbildern fasst er die Möglichkeiten literarischer Abhängigkeit auch für die synoptischen Evangelien weit:

The fact that the evangelists sometimes used sources in a way that retained a considerable amount of obvious verbal similarity does not mean that they did not also use methods that were complex and subtle, ways that removed almost all verbal similarities, ways that correspond to the degree of transformation implied in the descriptions and metaphors that are used concerning imitation: inspection, contemplation, following a light, pioneering, wrestling, impregnation, honey-making, chorus-making, digestion, generation, emulation and contamination.<sup>28</sup>

Als Dokumente, von denen die synoptische Entwicklung ihren Ausgang nahm, macht er »Proto-Luke« und ein kurzes »Logia«-Dokument aus. »Proto-Luke«, ein Dokument, über das bereits in der älteren Forschungsgeschichte spekuliert wurde,<sup>29</sup> umfasst Brodie zufolge acht Abschnitte aus Lk und Apg, die jeweils als Diptychon aufgebaut seien; dieses Dokument sei systematisch nach dem Modell der Elija-Elischa-Erzählung gestaltet (v. a. bzgl. der Form), ebenso wie nach Ri und in Lk 1,1–4,27 auch nach den stark komprimierten 1–2 Chr, Esra und Neh.<sup>30</sup> Dieser literarisch planvolle Aufbau zusammen mit seinem Bezug zu den alttestamentlichen Vorlagen gibt für Brodie den Ausschlag, das Textkorpus überhaupt als eigenständiges Dokument zu postulieren:<sup>31</sup> Gleiches gilt für ein »Logia«-Dokument,

ohne ergänzende Zutaten aufbaut«, »durch zusätzliche Ergänzungen mit gesammelten authentischen apostolischen Traditionen« entstanden (ebd. 250): durch Einfügung der Blöcke Lk 1,1–2,52; 6,17–8,3; 9,51–19,27 und einer Passion. Damit kann diese Theorie einen zentralen Aspekt der Synoptischen Frage gerade nicht lösen: woher nämlich die Übereinstimmungen zwischen diesen Lk-Blöcken und den – nach Krämer – mit Erweiterungen rührenden; da Krämer die mit Erweiterungen, soweit ich sehe, als Aufnahme von Traditionen beurteilt (ebd. 277 f.), sind wir wieder bei der alten Ausgangsfrage angelangt: Woher die griechischen Wortlautübereinstimmungen, wenn keine schriftliche Quelle für diese »Traditionen« vorgelegen war?

27 T. L. BRODIE, *Birthing*.

28 T. L. BRODIE, *Birthing* 20. Vgl. zur Kriteriologie ebd. 43–49 (»Criteria for Judging Literary Dependence«).

29 Zur Forschungsgeschichte vgl. T. L. BRODIE, *Birthing* 541–544.

30 Das Dokument umfasst: (1) Lk 1–2; (2) Lk 3,1–4,22a (ohne 3,7–9; 4,1–13) mit 7,1–8,3; (3) 9,51–10,20; 16,1–9,19–31; 17,11–18,8; 19,1–10; (4) Lk 22–24 (ohne 22,31–65); (5) Apg 1,1–2,42; (6) Apg 2,43–5,42; (7) 6,1–9,30; (8) 9,31–15,35; zu Umfang und Struktur dieses »Proto-Luke« vgl. T. L. BRODIE, *Birthing* 84–106; ausführliche Ausarbeitung der intertextuellen Abhängigkeiten des »Proto-Luke« ebd. 283–537.

31 Vgl. T. L. BRODIE, *Birthing* 274, in der Zusammenfassung: »There are solid arguments for Proto-Luke: 1. It has a distinctive systematic dependence on the Old Testament [...]. 2. It is thoroughly unified [...]. 3. It is very effective. More than any other hypothesis, it provides a

das Brodie in Mt 5 und 11 ausmacht und für kompatibel mit den bei Papias erwähnten »Logia« hält.<sup>32</sup>

Abgesehen davon, wie man die Plausibilität der aufgezeigten intertextuellen Bezugnahmen beurteilt,<sup>33</sup> greift hier das Hauptproblem einer Proto-Lukas-Hypothese, das J. Verheyden u. a. mit Blick auf deren lange und differenzierte Forschungsgeschichte nennt:<sup>34</sup> Die Quelle ist, anders als Q, nur auf der Textgrundlage des Lk rekonstruiert.<sup>35</sup> Kohärenz und literarische Gestalt, die in der Q-Forschung als *flankierende* Argumente zugunsten eines Textkorpus herangezogen werden, das durch synoptische Beobachtung definiert und literarkritisch reflektiert wird, haben sich hier verselbständigt.<sup>36</sup>

Eine neue Begründungsstrategie für die Kenntnis des Mt durch Lk schlägt D. R. MacDonald<sup>37</sup> vor: Er betrachtet Papias als externe Evidenz für die »Logoi of Jesus« als frühestes Evangelium. Papias präsentiere seine Lösung des »Synoptischen Problems«<sup>38</sup> im Fragment, das in Eus., Hist Eccl III 39,15f.<sup>39</sup> überliefert ist: Mk hätte Petrus' Überlieferung zuverlässig übersetzt, aber nicht in der richtigen Reihenfolge; Matthäus hätte Logia in einer hebräischen Fassung in der richtigen Reihenfolge präsentiert; diese wären aber nicht adäquat ins Griechische übertragen worden, und zwar von mindestens zwei verschiedenen Werken – dem griechischen Mt und einem weiteren Werk, nach MacDonald einem verloren gegangenen Text<sup>40</sup>, den er mit den Logoi/Q+ identifiziert. Den hebräischen »Ur-Mt« hält auch MacDonald für ein Konstrukt, das den Zusammenhang zwischen den beiden

---

verifiable entry to the development of the canonical gospels and to the way they built on one another, first Mark, then Matthew, next John, and finally canonical Luke-Acts [...].«

32 Eine Auswahl von fünf mt Seligpreisungen (Mt 5,5–9) – die sich ihren deuteronomischen Anspielungen verdankt (»distillations of Deuteronomy 1; 7.1–10.11«, T. L. BRODIE, Birthing 113, i. O. kursiv) – wäre mit fünf mt Antithesen (aus Mt 5,17–48) und einem Weisheitslied (Mt 11,25b–30) kombiniert gewesen und hätte seine Analogie in den Qumran-Makarismen 4Q 525, vgl. T. L. BRODIE, Birthing 109–124.

33 Vgl. zur Anschauung z. B. die Übersichten in T. L. BRODIE, Birthing 94–96 (»Proto-Luke«); 112.120f. (»Logia«); 159–161 (mk Benutzung des »Proto-Luke«).

34 Zur Forschungsgeschichte vgl. z. B. J. VERHEYDEN, Proto-Luke 617–629: Im Laufe der Zeit wurden allerdings unterschiedliche Korpora als »Proto-Luke« bestimmt.

35 »... unlike with Q [...] those putting their hand to this daunting task of reconstruction face the immense and notorious problem that they only have one leg to stand on!«, J. VERHEYDEN, Proto-Luke, 653. Zu seiner Besprechung speziell Brodies vgl. ebd. 630–633: Problematisch sei, dass Lk eine solche vollendete Komposition zerschlagen hätte.

36 Vgl. J. VERHEYDEN, Proto-Luke 631: »... it may not be too much to conclude that internal unity is a nice extra, but that it is not the *nec plus ultra* (kursiv i. O.) for an [sic] hypothetical source to become a plausible entity.«

37 Gospels.

38 D. R. MACDONALD, Gospels 14.

39 In dieser Arbeit beziehe ich mich für den Text der Papiasfragmente auf U. H. J. KÖRTNER, Papiasfragmente.

40 Vgl. aber D. R. MACDONALD, Gospels 15: Hier geht er von einem griechischen »Gospel« aus »that resembled our Matthew but whose sequential differences required a creative solution« (vgl. auch ebd. 56). Eigentlich müssten sich nach der vorgetragenen Theorie doch die beiden Texte gerade in der Reihenfolge gleichen (gleicher hebr. Grundtext in »richtiger« Anordnung), dafür aber dem Wortlaut nach unterscheiden (jeweils bedingt treffende griechische Übersetzung).



umlaufenden, Mt zugeschriebenen Texten erklären sollte (ebd. 12–15) – dass in der Umgebung von Papias ein Werk neben Mt bekannt gewesen ist, ist nach dieser Deutung unstrittig. MacDonald versteht nun das Werk des Papias als »a running commentary on three earlier Gospels«: Mk, Mt und besagte Logoi of Jesus (Q+) (ebd. ix), die er nachfolgend rekonstruiert.<sup>41</sup>

Dass Mk und Mt Q benutzten, analysiert der Autor ausgehend von den mt Dubletten – eine Version stamme dabei i. d. R. aus der mk Vorlage, die andere aus einer früheren, die auch Mk zugrunde gelegen haben könnte; darüber hinaus hat Mt »nondoublets« – Texte, in denen er eine frühere Version als die parallele mk Version überliefert (»inverted priority«).<sup>42</sup> Diesem Korpus gesellen sich noch weitere Teile des Mt hinzu:<sup>43</sup> (1) Mt überliefert eine ältere Version zu mk Inhalt (z. B. Mt 3,11 zu Mk 1,7f.; Mt 9,9–13 zu Mk 2,13–17); (2) Mk arbeitet radikal um: Unter der Voraussetzung eines »more plastic rewriting of sources« (»secondary redaction«) wird dann auch Mt 4,1–11 zur Vorlage für Mk 14,32–42;<sup>44</sup> Mt 5,39–41 für Mk 15,21; Mt 6,9–13 für Mk 14,35–38 oder Mt 7,6 für Mk 7,24–30 u. ö.<sup>45</sup> Insgesamt in Logoi wird über 40 mal auf eine solche »secondary redaction« hingewiesen.<sup>46</sup> (3) Mk lässt aus, was Mt aus den Logoi überliefert (z. B. Mt 5,22; 5,34f.37; Mt 23,16–22).

Lk benutze schließlich Papias, Mt, Mk und die Logoi of Jesus. Spezifische Gemeinsamkeiten von Lk und dem, was aus dem Werk des Papias auf uns gekommen ist,<sup>47</sup> interpretiert MacDonald als Hinweise darauf, dass Lk Papias benutzt hätte: Eusebius erwähne keine Lk-Vorlage für Papias, seine Expositio sei um 110 zu datieren,<sup>48</sup> Lk/Apg dagegen ab 115<sup>49</sup> – dies würde durch den Textbefund bestätigt: Er rekonstruiert (spekulativ) einen Titel der beiden Bände des Lk Doppelwerks, der dem des Papias entsprochen haben soll, und versucht anschließend den Nachweis, das Lk Präskript greife auf das des Papias zurück – eine

41 Auch zum Werk des Papias konstruiert er aus den Fragmenten eine Reihenfolge (entsprechend Mt; ebd. 4–7 im Bewusstsein, dies sei »heuristic« [7] und aufgrund der Quellenlage unsicher) und erwägt »content that is missing in the gaps between them« (ix). Ebd. 9–42 bieten Rekonstruktion und Kommentar. Zur Wahrscheinlichkeit mt Reihenfolge vgl. auch ebd. 12–17: Die bei Eus., Hist III 39.3f.15f. überlieferten Fragmente gäben einen hebräischen Ur-Mt als Träger der richtigen Anordnung aus (im Gegensatz zu Mk), Papias machte es sich zur Aufgabe, die richtige Anordnung der Ereignisse entsprechend dem Leben Jesu zu präzisieren.

42 D. R. MACDONALD, *Gospels* 95, Kriterien ebd. 96f., Texte 97–115.

43 Vgl. D. R. MACDONALD, *Gospels* 115f., zur Begründung, 116–170 zu den Texten.

44 D. R. MACDONALD, *Gospels* 125.

45 Vgl. D. R. MACDONALD, *Gospels* 131–134.

46 Vgl. D. R. MACDONALD, *Gospels* 655–663.

47 D. R. MACDONALD, *Gospels* 43, verweist auf Papias-Parallelen zu einer Erzählung über eine Sünderin (Lk 7,36–50), zum Martyrium des Jakobus Zebedäus (Apg 12,1f.), zur Darstellung des Judastodes als Strafe, nicht Suizid (Apg 1,18f.), zum Satansfall (Lk 10,18f.), zur Nennung des Barsabbas Justus (Apg 1,23) und der Töchter des Philippus (Apg 21,8f.), besonders auf das Präskript (Lk 1,1–4) sowie auf das Anliegen der beiden, ein mehrbändiges Werk über das Leben Jesu in Chronologie zu schreiben, wobei der zweite Band die Nachgeschichte Jesu (nach seinem Tod) beinhaltet.

48 D. R. MACDONALD, *Gospels* 47.

49 Mit Spätdatierung der Apg D. R. MACDONALD, *Gospels* 47f.

angesichts der stark konventionalisierten Sprache im Lk Präskript m. E. schwierige These.<sup>50</sup> Dass Lk sekundär sei, ergebe sich auch aus seinem pseudepigraphen Zugang und aus der Tatsache, dass Lk, anders als Papias, nur noch schriftliche Dokumente zur Verfügung gehabt hätte.<sup>51</sup> Der Durchgang durch die übrigen Stellen sucht diese These zu bekräftigen.<sup>52</sup>

Problematisch sind allerdings folgende Voraussetzungen zu den Lk Quellen: Zum einen: »Papias's running commentary compared the content of Mark, Matthew, and a lost Gospel that sufficiently resembled Matthew that he took it to be a second Greek translation of Matthew's original.« – Woher kennen wir den Inhalt und das Vorgehen des Papias? Zum anderen:

Luke consulted Papias for his preface, Matthew for the infancy narrative, Mark for Jesus' ministry in Galilee, the lost Gospel for Jesus' teachings [...], Mark again for the passion narrative, Matthew again for Jesus' postresurrection appearances, and Papias for a few episodes in the Acts of the Apostles.<sup>53</sup>

Dafür datiert MacDonald Lk und Apg, die er als gemeinsames Projekt in zeitlicher Nähe betrachtet, spät (ca. 120), Papias dagegen nach ca. 110. Eine umgekehrte Abhängigkeit scheitert s. E. vor allem daran, dass Eusebius Lk/Apg nicht unter den Quellen des Papias nennt, Mt, Mk und ein anderes Evangelium dagegen schon.

50 D. R. MACDONALD, Gospels 49–58. Zu den Sprachkonventionen in Lk 1,1–4 vgl. M. WOLTER, Lk 58–68. Zudem konstruiert MacDonald ein Problem mit der Reihenfolge des Stoffs: nach Papias habe Mk keine richtige Ordnung in seinen Aufzeichnungen, Ur-Mt habe sie dagegen, und Papias wolle alles in der richtigen Ordnung wiedergeben. Auf dieses »Ordnungsproblem« beziehe sich nun auch Lk, der sich 1,1,3 von der »falschen« mk Ordnung absetze – und »in exakter Ordnung« (1,3) schreibe, was m. E. sprachlich nicht naheliegt. M. Wolter dagegen arbeitet heraus, dass Lk gerade die Kontinuität zu seinen Quellen darzustellen suche und sich an alle »gehalten« habe und deren Richtigkeit bestätigen wolle. Wenn Lk doch Mk gekannt hat ebenso wie das Urteil des Papias über die Akoluthie des Mk, dann wäre der einzige Grund, weshalb er dann dem mk Aufriss folgt, wie D. R. MACDONALD, Gospels 73, selbst feststellt: er wolle absichtlich das Gegenteil behaupten (so evtl. D. R. MACDONALD, Gospels 58).

51 D. R. MACDONALD, Gospels 57 f.

52 Vgl. D. R. MACDONALD, Gospels 58–66. M. E. gibt es aber erhebliche Unterschiede zwischen den Texten zu bewältigen. Ein Beispiel für die Abhängigkeit der Judasepisode des Lk von der des Papias: »Therefore, one most elegantly accounts for the connections between the two stories by thinking that Luke knew Papias [...]. He saw the grotesquerie in the *Exposition* and replaced it with a stereotypical punishment of a Homeric coward and an imitation of the selection of a hero by lot« (ebd. 62); ebenso: Lk hätte den Namen Justus Barsabbas bei Papias gelesen und ihm den Namen Joseph Barsabbas Justus gegeben (Apg 1,23) – Joseph wegen des jüdischen Eindrucks, Justus als Eigenschaftsbegriff (»sobriquet«) (ebd. 63) – das erscheint mir angesichts der Namenstradition jüdischer Diasporajuden sehr unwahrscheinlich. Vgl. auch ebd. 66: »Whereas the bishop of Hierapolis admitted that he himself was not a participant in the origins of the church in the Levant, pseudo-Luke locates the voice of his narrator in the Pauline circle and thus trumps Papias by assuming a voice earlier than that of the *Exposition* by half a century. In this way he also occults his literary dependence on it.«

53 D. R. MACDONALD, Gospels 88.

Dass Lk auch Mt wie Mk gekannt hat, begründet MacDonald mit Beobachtungen zum Tod des Judas in Apg sowie mit Übereinstimmungen in Kindheitsgeschichte und Passions-/Ostererzählungen.<sup>54</sup>

Nach dem Vergleich von Mt und Mk (s. o.) rekonstruiert MacDonald schließlich den Text seiner Logoi endgültig, indem nun auch Lk zu Rate gezogen und auf älteste Traditionen überprüft wird.<sup>55</sup> Auf diese Weise werden Stoffe ergänzt (z. B. Lk 6,20–25; Lk 14,16–21.23; 15,8–10; 16,1–12) und Wortlaut justiert. Zusätzlich werden Bezugstexte (»antetexts«) aufgezeigt. Das so entstandene Textkorpus sei »a rewriting of the book of Deuteronomy«.<sup>56</sup>

In einem dritten Schritt untersucht MacDonald das Textkorpus von Q+ nochmals im Hinblick auf Lk: Da es Lk s. E. direkt vorgelegen hätte, könne auch Lk ursprüngliche Traditionen enthalten, denen gegenüber sich wiederum Mt als Überarbeitung herausstellt (z. B. Teile der Bergpredigt/Feldrede; Weherufe Lk 11,39–52). Auch fänden sich bei Lk noch Traditionen, die sowohl Mk als auch Mt ausgelassen haben (z. B. Weherufe Lk 6,24–26). Im Vergleich der Versionen wird der ursprüngliche Wortlaut entschieden – meist ist es Mt, der den ursprünglichen Wortlaut beibehält – entsprechend der äußeren Evidenz, die Papias, Mt und die »Logoi« in Nähe zueinander rückt.

Die Gründe, warum diese Logoi (ebenso wie Papias' Exposition) verloren gegangen seien, eruiert er: v. a. deswegen, weil die Logoi Zukunftsvoraussagen enthalten hätten, die sich als falsch erwiesen hätten, dies sei in der Überarbeitung durch die Evangelisten ausgeglichen worden.<sup>57</sup>

Die vorgelegte These ist implikationsreich: Sie muss viele redaktionelle Einzelentscheidungen der Evangelisten voraussetzen, die häufig im Text selbst mit einem »probably« als denkbar, aber nicht zwingend gekennzeichnet werden. Dies gilt besonders für die »secondary redactions«. Die These steht darüber hinaus vor den Anfragen, die sowohl gegen eine Kenntnis von Q durch Mk als auch gegen eine Abhängigkeit des Lk von Mt vorgebracht wurden. Letztere werden noch ausführlich verhandelt; dass Mk Q im von MacDonald rekonstruierten Umfang gekannt hat, setzt gute Gründe voraus, weshalb er auf der einen Seite teils recht stringent, teils aber so frei (»secondary redactions«) mit seiner Vorlage umgegangen sei, und weshalb er auf der Seite einen Stoff wie die Täuferpredigt oder die Feldrede weitgehend ausgelassen hat: MacDonald begründet dies z. B. im Fall der Bergpredigt damit, Mk hätte weniger Interesse an der Spruchtradition gehabt.<sup>58</sup>

Der Ansatz weist darauf hin, dass es in der Tat keine harten Evidenzen für Redaktionsprozesse gibt: Eine Ähnlichkeit ließe sich bisweilen in der einen wie in der anderen

54 Vgl. D. R. MACDONALD, *Gospels* 76–87. Die Unterschiedlichkeit der Kindheits- sowie Erscheinungserzählungen hebt hervor M. EBNER, *Frage* 70.

55 Vgl. D. R. MACDONALD, *Gospels* 171–409; *Synopse* 412–504.

56 D. R. MACDONALD, *Gospels* 505, *Begründung* 505–512.

57 Vgl. D. R. MACDONALD, *Gospels* 555–560; bes. 556–558.

58 D. R. MACDONALD, *Gospels* 212f.: »... his alternative discourse is the Parable Sermon in chapter 4. Mark was less interested than Matthew and Luke in Jesus' sayings and more interested in his deeds as evidence of his identity as the Son of God.« Im Übrigen reduzierte sich durch die Annahme der secondary redactions die Menge an Stoff, die Mk ausgelassen hätte.

Richtung auslegen – Redaktionen sind kreative Prozesse, deren Regelmäßigkeit man nur für plausibel halten, nicht aber weiter beweisen kann. So lassen sich für alle Übereinstimmungen Gründe in verschiedener Richtung anführen – man vergleiche nur die These der Mt- oder Lk-Priorität, die stärker oder schwächer vertreten werden. Der Ansatz macht deutlich, dass für die Synoptische Frage theoretisch unendlich viele Möglichkeiten denkbar sind, da die Redaktoren nicht mehr befragt werden können. Für die Kompatibilität mit der externen Evidenz durch Papias wird hier der hohe Preis einer sehr freien, kaum mehr kontrollierbaren Redaktionstätigkeit der Evangelisten gezahlt. Ebenso macht diese These einmal mehr deutlich, dass der Umfang von Q theoretisch nach oben offen gedacht werden kann.

Mir erscheinen die beiden vorgetragenen Thesen allesamt noch spekulativer und voraussetzungsreicher als die Möglichkeit, die *Traditio duplex* des Mt und Lk anhand ihrer wörtlichen Übereinstimmungen und literarkritischer Plausibilitäten auf ihre Vorlage hin zu prüfen und das sich so ergebende Textkorpus bezüglich der Kohärenz seiner sozialen Welt auszuwerten.

## 1.2 Die schärfste Konkurrenz: »Farrer-Goulder-Hypothese«/»Mark without Q«

Die Q-Forschung, die hinter dem Material der *Traditio duplex* ein eigenes Dokument sieht, steht vor zwei substantiellen Vorwürfen: zum einen, Q sei ein quasi-real gewordenes Postulat, das sich der Vorliebe des historischen Denkens im 19. Jh. für möglichst frühe Quellen verdanke;<sup>59</sup> zum anderen, Q sei mehr durch soziale Bestätigung sich gegenseitig stützender Forscher denn durch akribisches Textstudium zu einer fixen Idee der neutestamentlichen Exegese geworden.<sup>60</sup> Sie sei »the most successful fallacy in the history of scholarship«<sup>61</sup>: Q sei nicht bezeugt,<sup>62</sup> nicht greifbar definiert und nicht in eine Gattung einzuordnen,<sup>63</sup> mangels einer Passions- und Auferstehungsthematik theologisch zweifelhaft.<sup>64</sup>

Aus den Theorien zur Synoptischen Frage<sup>65</sup> kristallisiert sich eine Alternative als schärfste Konkurrenz heraus,<sup>66</sup> die die Textdaten erklären will, ohne dafür

59 Vgl. J. C. POIRIER, *Hypothesis*; vgl. auch N. PERRIN, *Introduction* 1–7; C. M. TUCKETT, *State* 25, zur Kritik W. R. Farmers.

60 Vgl. M. GOODACRE, *Impression* 16.

61 M. MOSSE, *Gospels* 91.

62 Vgl. M. MOSSE, *Gospels* 94f.

63 Vgl. M. MOSSE, *Gospels* 91–94.98–100.

64 Vgl. M. MOSSE, *Gospels* 100.

65 Zu komplexen Lösungsansätzen (M.-É. Boismard, D. Burkett) vgl. C. M. TUCKETT, *State* 10f.; zum Überblick z. B. auch J.-P. MICHAUD, *Effervescence* 146–172.

66 C. M. TUCKETT, *State* 12f., nennt als Hauptalternativen die Benutzungshypothesen Mt > Mk > Lk (Augustinus-Hypothese), Mt > Lk > Mk (»Two Gospel«-/Griesbach-Hypothese) und

eine hypothetische Quelle annehmen zu müssen:<sup>67</sup> durch die Tatsache, dass Lk neben Mk auch Mt gekannt hätte.

Mk > Mt > Lk (Farrer-Goulder-Hypothese) und diskutiert ebd. 22–45 die beiden letztgenannten als »main alternatives today« (ebd. 22). Ich konzentriere mich im Folgenden jedoch auf die Farrer-Goulder-Hypothese, aus dem sachlichen Grund, dass diese allein die Mk-Priorität voraussetzt, für die es m. E. entscheidende Gründe gibt. Darüber hinaus wird sie in der aktuellen Diskussion auch häufiger vertreten als die Griesbach-Hypothese, während mit der Augustinus-Hypothese m. W. kaum mehr gearbeitet wird. Auch D. L. MEALAND, *Evidence*, F. WATSON, *Hypothesis* (ebd. 398: »most significant rival«), und DERS., *Writing*, widmen sich dem Verhältnis von Zwei-Quellen-Theorie und Farrer-Goulder-Hypothese. Vgl. dagegen aber I. BROER/H.-U. WEIDEMANN, Einleitung 58, die darauf nur ganz am Rande eingehen und sich stattdessen mit der Neo-Griesbach-Hypothese auseinandersetzen (ebd. 51–57). N. SIFFER/D. FRICKER, Q 38–40, nehmen sie nicht in den Blick.

67 Dies unterscheidet sie von der Deutero-Markus-Hypothese (vertreten v. a. von A. Fuchs): Diese geht davon aus, dass Mt und Lk eine überarbeitete und erweiterte Fassung des Mk vorliegen hatten. Diese wäre verantwortlich für die kleinen wie die großen Übereinstimmungen (Overlaps) von Mt und Lk gegen unseren heutigen kanonischen Mk im Mk-Stoff. Evtl. sei darin, zumindest teilweise, Stoff der *Traditio duplex* erhalten gewesen (vgl. A. FUCHS, Defizite 7f.56–62). Jedoch wäre hinter den teils marginalen, teils massiven Eingriffen des Mk-Überarbeiters kein schlüssiges Konzept erkennbar (vgl. C. M. TUCKETT, *State* 34f. – dies postuliert dagegen A. FUCHS, Defizite 23). In dieser Theorie spielt »Deutero-Mk« die Rolle der hypothetischen Quelle: Wie und wo sollte diese verbreitet worden sein, weshalb wäre aber dann die stilistisch schlechtere (Minor agreements) und stoffärmere Version in den Kanon eingegangen? Nun kann man die Hypothese modifizieren: Mt und Lk hätten nicht eine spätere, sondern eine frühere Fassung des Mk gekannt (Proto-Mk), die entsprechende Übereinstimmungen erklären könne. Diese sei später überarbeitet und als solche in den Kanon aufgenommen worden. Dies ist durchaus denkbar, da sich handgeschriebene Texte über die Jahrhunderte bis zur ersten vollständigen Bezeugung verändert haben können. Doch kann ein solcher Proto-Mk weder einen größeren Stoffumfang gehabt haben – weshalb hätte ihn ein Mk-Redaktor später gestrichen? – noch stilistische Verbesserungen im Sinne der Minor agreements enthalten haben: Weshalb hätte ein späterer Redaktor das Sprachniveau senken sollen? In Einzelheiten ist wohl durchaus damit zu rechnen, dass einige Textphänomene auf den Überlieferungsprozess des Mk zurückzuführen sein könnten – für den Gesamtbefund scheint dies m. E. jedoch unwahrscheinlich. Zur Problematik einer externen Evidenz für einen Ur-Mk-Text vgl. C. M. TUCKETT, *State* 35f.; zur Kritik der Deutero-Mk-Hypothese vgl. J.-P. MICHAUD, *Effervescence* 156–158, oder G. HÄFNER, *Matthäusevangelium*: Er diskutiert dabei zwei Spielarten, zunächst im Sinne einer »minimalen« Theorie, die nur die Minor agreements in den Blick nimmt (ebd. 31f.). Fazit: »Es müsste zumindest ein Plan erkennbar werden, der das Projekt einer solchen Überarbeitung des MkEv erklären könnte« (ebd. 32). Im Sinne der Deutero-Mk-Hypothese von A. Fuchs, der auch die Major agreements in seine Theorie einbezieht, hält er fest (ebd. 32–39), dieser Deutero-Mk sei weder umfassend rekonstruiert noch lasse sich seine Kohärenz erweisen; neben anderem weist Häfner auch auf das Problem hin, dass sich der »alte« Mk in der Textüberlieferung durchgesetzt, der Deutero-Mk dagegen verschwunden sei. Das Gegenargument von A. FUCHS, Defizite 43, überzeugt m. E. nicht: »dass in dem Augenblick, als mit dem MtEv und dem LkEv zwei Entwicklungsstufen vorlagen, in denen Deuteromarkus unabhängig voneinander weiterentwickelt und jeweils mit zusätzlichem Stoff angereichert war, die frühchristlichen Gemeinden nicht eine sprachlich und inhaltlich überholte Schrift weiter abschreiben ließen, was auch nicht geringe finanzielle Kosten verursachte«. Dann hätte auch das kanonische Mk nicht überliefert werden können.

Die Idee einer vollständigen Benutzungshypothese ist nicht neu. Sie reicht weit zurück in die Anfänge der Theoriebildung im 19. Jh.<sup>68</sup> Neuen Auftrieb hat sie in ihrer Spielart mit Lk als spätestem synoptischen Evangelisten allerdings durch einen Beitrag A. M. Farrers aus dem Jahr 1955 erhalten.<sup>69</sup> Weiterentwickelt wurde die Theorie schließlich u. a. von M. D. Goulder, der eine gesamte Lukas-Kommentierung unter diesem Vorzeichen durchführt,<sup>70</sup> und M. Goodacre.<sup>71</sup> Die Stärke der Theorie: Sie teilt eine entscheidende Grundannahme mit der Zwei-Quellen-Theorie, nämlich die Priorität des Mk – danach aber trennen sich die Wege.

68 Vgl. zur Theorie von C. G. Wilke (1838), der voraussetzt, Mt habe Lk gekannt, M. EBNER, Frage 75.

69 Zu diesem Anfangspunkt, aber auch zwei Vorläufern vgl. z. B. P. FOSTER, Q 313f.; E. C. S. EVE, Problem 552f., mit Verweis auch auf Vorgänger und Nachfolger. Zu Vorläufern vgl. auch M. EBNER, Frage 81.

70 M. D. GOULDER, Lk I und II; zur Mt-Priorität: DERS., Lk I 3–26.

71 Auch F. WATSON, Perspective, vertritt sie jüngst. Er sieht im Lk Prolog auf das Mt angespielt, denn: »In favour of the Matthean possibility is the fact that Luke attributes to his predecessors accounts of *events*, rather than collections of sayings« (ebd. 130, kursiv i. O.) – m. E. ist diese Engführung nicht zwingend, da auch Q bereits mehr bietet als eine Spruchsammlung, nämlich teils sogar situierte Reden und Erzählelemente; der Weg hin zur biographischen Form ist beschritten. Lk versuche, die Diskrepanzen zwischen Mk und Mt bezüglich der Anordnung auszugleichen (ebd. 129). Sollte Lk tatsächlich »prolonged and painstaking investigation« (ebd. 129) betrieben haben, um den Stoff richtig anzuordnen, dann ist damit gerade nicht ausgeschlossen, dass er dabei auch auf eine Vorlage des Mt gestoßen ist und diese – wie die Zwei-Quellen-Theorie behauptet – stärker noch in ihrer originären Reihenfolge abbildet. Zur Argumentation bezüglich Kindheitsgeschichten und Bergpredigt s. u. Anm. 25 bzw. 127. Watson führt dies alles im Rahmen eines umfangreicheren Vorhabens aus. Als Vorstufe der Evangelien will er Exemplare der Gattung »primitive Christian Sayings Collection« nachweisen, wie sie sich z. B. im (späteren: ebd. 249) Thomasevangelium noch niederschlägt (ebd. 221.250f.284f.; speziell für Mk: 271–284). In jedem Fall bleibt festzuhalten, dass auch Watson somit von fixierten Traditionen ausgeht: Auch die Überschüsse des Mt über Mk hinaus könnten ihm zufolge auf eine oder mehrere solcher Spruchsammlungen zurückgeführt werden; Lk hätte seine eigene Spruchsammlung aus Mt extrahiert (ebd. 284) – damit wären wir wieder beim Ausgangsproblem, nämlich die *Traditio duplex* auf ihre entsprechende Qualität und Kohärenz hin zu prüfen. Eine Spielart des Ansatzes bietet auch die Position von M. MOSSE, Gospels, der sich allerdings von M. D. Goulder absetzt (ebd. 136–142). Er orientiert sich an den neutestamentlichen und frühkirchlichen Überlieferungen und kommt daher zu einer extremen Frühdatierung: aramäische Logien des Mt und ein griechischer Mk wären bereits 44/45 entstanden, Lk und Apg 60–62 in Kenntnis des kanonischen Mt, eine Verbindung aus Mk und den übersetzten Logia (ebd. 257–273; Übersicht 274).

### 1.2.1 Beschreibung

#### (1) *Gemeinsame Basis: Mk-Priorität*

Die Priorität des Mk wird weithin als plausibel anerkannt. Zwar hat sie altkirchliche Traditionen gegen sich<sup>72</sup> und wird auch in der neueren synoptischen Forschung bestritten (Neo-Griesbach-Hypothese<sup>73</sup>), doch lassen Textphänomene es wenig wahrscheinlich erscheinen, dass Mk nach und in Kenntnis von Mt (und Lk) entstanden sein sollte: Mt und Lk bieten z. B. im Stoff der *Triditio triplex* stilistische wie inhaltliche Verbesserungen gegenüber Mk;<sup>74</sup> beide enthalten umfangreiche, wichtige Traditionen vor allem aus dem Munde Jesu, z. B. die Bergpredigt/Feldrede oder das Vaterunser etc., deren Fehlen bei Mk plausibel zu erklären wäre.<sup>75</sup> Auch eine Analyse der häufigen mk Doppelungen

72 Eine Übersicht bietet z. B. D. B. PEABODY, *Mark 182–185*; skeptisch: C. M. TUCKETT, *State 26f.*

73 Zur Übersicht über neuere Entwicklung, Argumente und Kritik vgl. C. M. TUCKETT, *State 25–33*; zur Hypothese und Kritik vgl. auch J.-P. MICHAUD, *Effervescence 147f.*; E. C. S. EVE, *Problem 553–556*; Argumente zugunsten der Mk-Priorität z. B. auch bei U. SCHNELLE, *Einleitung 210–213*. Die Hypothese vertritt jüngst z. B. D. B. PEABODY, *Mark, bes. ebd. 159*. Er argumentiert v. a. mit *Minor agreements* in Mt 27,54/Lk 23,47f. und der Tradition der Kirchenväter; er gibt Erklärungen für eine mk Auslassung der Kindheitsgeschichten und zeigt Entwicklungslinien vom mt/lk zum mk Bild von Jesu Familie und Jüngern auf. Als größtes Problem der Hypothese führt er die Auslassungen an, die Mk an Mt und Lk vorgenommen hätte – das aber »may actually be more of a problem for the piety of later critics of the gospels than it is a problem to be explained by literary and/or historical criticism« (ebd. 174) – dies sei mk Technik, die theologische Agenda dahinter bliebe ohnehin spekulativ (ebd. 175).

74 Besonders einen Teil der *Minor agreements* müsste Mk rückgängig gemacht haben, vgl. C. M. TUCKETT, *State 32f.* A. DAMM, *Rhetoric*, nähert sich der Frage, indem er antike rhetorische Techniken und Prinzipien für die Bearbeitung von Chrien v. a. aus *Progymnasmata*-Literatur erhebt und dann an zwei Stichproben (Mk 2,18–22 par; Mk 3,20–35/Q 11,14–36 par) überprüft, ob eine Bearbeitung entsprechend der Griesbach-, der Zwei-Quellen- oder der Farrer-Goulder-Hypothese auf diesem Hintergrund plausibler erscheine. Damit präzisiert Damm das Argument, das in der Forschungsgeschichte bisher als »stilistische« Verbesserung erfasst wurde (Einblicke in die Forschungsgeschichte vgl. ebd. XIX–XXIII). Er kommt dabei für seine Perikopen zum Ergebnis, die Annahme der Mk-Priorität sei rhetorisch plausibler als die einer Mt-Priorität, v. a. weil Mk nach der Annahme der Mt-Priorität wenig plausible Auslassungen vorgenommen hätte (vgl. zusammenfassend ebd. 281f.). Eine rhetorische Entscheidung hinsichtlich der Plausibilität von Zwei-Quellen-Theorie oder Farrer-Goulder-Hypothese kann er aus seinen Perikopen nicht erheben, verweist jedoch kurz auf Lk 11,37–54, die die Benutzung von Mt durch Lk wegen der Auslassung relevanten Materials wenig plausibel erscheinen lasse (ebd. 273).

75 Erklärungsversuche aus der Editionstechnik des Mk heraus haben wenig für sich und lassen die Frage offen, weshalb Mk so vorgegangen sein sollte, vgl. C. M. TUCKETT, *State 29f.* Die Technik, mit der Mk seine Vorlagen bearbeitet, scheint ungewöhnlich, vgl. ebd. 30f. mit Verweis auf die Ergebnisse von R. A. DERRENBACHER, *Practices*. Doch scheint mir hier Vorsicht geboten, vgl. u. 1.2.2 (6) zur Kompositionstechnik und C. M. TUCKETT, *State 31*

(»duality«) spricht gegen die Annahme der Griesbach-Hypothese.<sup>76</sup> *In cumulo* widerrät dies der Annahme, Mk sei von Mt und Lk literarisch abhängig.<sup>77</sup> Soweit der Konsens zwischen Zwei-Quellen- und Farrer-Goulder/Mark-without-Q-Theorie.

(2) *Unterschied: Lk kennt Mt und Mk*

Der entscheidende Unterschied: Anders als die Zwei-Quellen-Theorie erklärt sich die Farrer-Goulder/Mark-without-Q-Theorie die Übereinstimmungen der *Traditio duplex*, also von Mt und Lk über Mt hinaus, nicht mit einer gemeinsamen Vorlage. Sie nimmt an, Lk hätte Mt, neben Mk, unmittelbar gekannt<sup>78</sup> – er sei im Wesentlichen Mk gefolgt und hätte den Stoff, den Mt über Mk hinaus bot, zusätzlich in sein Evangelium aufgenommen.

Der Stein des Anstoßes, der die Vertreter der These zu solch einem »Paradigmenwechsel«<sup>79</sup> motiviert, ist mit wenigen Worten beschrieben: Es ist die Tatsache, dass Q nur hypothetisch existiert. Nach Farrer liegt es nicht nahe, eine Vorlage Q anzunehmen, da keine Rekonstruktion besonders überzeuge, da es dem Material an »shapeliness« und Vergleichsgrößen mangle und da sich das Material nicht anders als durch »Luke-pleasingness« von Mt abhebe:<sup>80</sup> »To postulate Q is to postulate the unevicenced and unique.«<sup>81</sup> Dieses Manko soll vermieden werden, indem man ein Modell aufgrund der Texte entwickelt, die vorliegen – die *Minor agreements* bestätigten die Lk Kenntnis von Mt.<sup>82</sup>

Dieses Abhängigkeitsverhältnis durchgehend zu demonstrieren, hat sich bereits A. M. Farrer zur Aufgabe gemacht.<sup>83</sup> Er widerlegt zunächst die Einwände, die gegen die Benutzung vorgebracht wurden: dass Lk bestimmte Texte nicht ausgelassen hätte, dass er teilweise den ursprünglicheren Wortlaut biete, dass er

Anm. 54: Ob die Evangelisten selbst Schreiber der Evangelien waren, ist lediglich eine Annahme.

76 Vgl. R. H. STEIN, *Duality*, der die Doppelungen bei Mk und ihr Vorkommen bei Mt und Lk kategorisiert und katalogisiert: Die Doppelungen lassen sich zum einen nicht aus einer Zusammenfügung von Mt und Lk erklären, sie sind selbst vielmehr häufig Schöpfungen des Mk; zum anderen aber ergibt sich z. B. für die Termini εὐθύς/εὐθέως, dass sie häufiger dort vorkommen, wo Mk parallel geht, als andernorts, wo klassischerweise Q oder M-Stoff angenommen wird (vgl. ebd. 276–279).

77 Vgl. den Verweis auf die Lk und Mt »Regie- und Kompositionsfehler«, die sich aus der Benutzung des Mk erklären würden, bei M. EBNER, *Frage 76–78*, Zitat ebd. 76.

78 Vgl. A. M. FARRER, *Dispensing* 56.

79 Vgl. den vollen Titel von M. D. GOULDER, *Lk I und II: »Luke. A New Paradigm«*.

80 Vgl. A. M. FARRER, *Dispensing* 57 f.; Zitate ebd. 57.

81 A. M. FARRER, *Dispensing* 58.

82 Vgl. A. M. FARRER, *Dispensing* 61 f.

83 A. M. FARRER, *Dispensing* 62: »The Q hypothesis is not, of itself, a probable hypothesis. It is simply the sole alternative to the supposition that St. Luke had read St. Matthew (or *vice versa*). It needs no refutation except the demonstration that its alternative is possible. It hangs on a single thread; cut that, and it falls by its own weight.« Vgl. auch ebd. 66.



Mt anders als Mk benutzt hätte, dass seine Abfolge gegenüber Mt schwieriger sei, dass er das Material in andere Zusammenhänge als Mt einfüge.<sup>84</sup> Dagegen argumentiert Farrer mit der Eigenständigkeit des Lk Entwurfs, mit der mangelnden Tragkraft der Überlegungen zur Ursprünglichkeit,<sup>85</sup> seiner Orientierung am mk Aufriss und der Neuordnung des Materials außerhalb des mk Settings. Schließlich versucht er, ein planvolles Lk Vorgehen nachzuzeichnen.<sup>86</sup>

M. D. Goulder kleidet das Problem in wissenschaftstheoretische Überlegungen: Liegt Q nicht vor, dann kann eine Theorie mit dieser »unbekannten Variable«, die sich nicht auf Manuskript-Evidenzen berufen kann, ebenso theoretisch falsifiziert werden.<sup>87</sup> Ein einziges unerklärbares Minor agreement brächte das Gedankengebäude zum Einsturz.<sup>88</sup> M. E. trifft diese Richtig-falsch-Dichotomie aber nicht die wissenschaftstheoretische Problematik der Textarbeit: Kulturwissenschaftliche, historische wie textbezogene Rekonstruktionsversuche arbeiten in den Bewertungskategorien von größerer oder kleinerer Plausibilität.<sup>89</sup> Anders als bei der beispielhaft angeführten Farbe von Schwänen entzieht es sich unseren Möglichkeiten, die Entstehung der Evangelientexte als ein Geschehen der Vergangenheit empirisch zu überprüfen.<sup>90</sup> Deshalb soll es im folgenden Durchgang um Evidenzen und Plausibilitäten gehen, die nicht zuletzt unserem Vorstellungsvermögen davon geschuldet sind, was jemand mehr oder weniger naheliegenderweise tut, wenn er/sie einen kohärenten und planvollen Text verfasst. Damit sind wir schon bei der kritischen Begutachtung der These angekommen.<sup>91</sup>

84 Vgl. A. M. FARRER, *Dispensing* 63 (Nennung der Einwände).63–66 (Widerlegung).

85 Die Beispiele von A. M. FARRER, *Dispensing* 64f. (Q 11,20; Q 16,16; Seligpreisungen, Vaterunser), sind in der Tat nicht aussagekräftig genug.

86 Vgl. A. M. FARRER, *Dispensing* 66–86; dabei 66–73: Umwandlung der mt Reden in kürzere Lehr-Episoden (vgl. ebd. 68: »And inspiration works in such a field as this by novelty of combination«). Vgl. zu neueren Überlegungen bezüglich der Gründe z. B. auch J. PETERSON, *Ending* 158f.

87 M. D. GOULDER, Lk I 3f., beruft sich auf die Wissenschaftstheorie von K. Popper: »Only one error needs to come to light – one black swan – and we are better off because this hypothesis has now been falsified«.

88 Vgl. M. D. GOULDER, Lk I 6–11, mit Ausführungen zu Mt 26,67f. par Lk 22,63f.

89 So auch J. S. KLOPPENBORG, *Hypothesis* 226.230.

90 Auch diese Kritik wurde bereits geäußert, vgl. J.-P. MICHAUD, *Effervescence* 162, der ebd. auch eine Modifikation Goulders diesbezüglich erwähnt (ebd. 160).

91 An dieser Stelle zumindest ein kurzer Hinweis auf einen äußeren Grund für eine Abhängigkeit des Lk von Mt, den jüngst D. LANDRY, *Date*, vorgetragen hat: Abzüglich der Voreingenommenheiten und Zirkelschlüsse aufgrund der Zwei-Quellen-Theorie spräche der Befund für eine Spätdatierung des Lk, die die These seiner Mt-Kenntnis unterstütze: Lk habe u. a. Joh und Jos., Ant, benutzt (ebd. 172–176); zudem sei eine Benutzung des Lk vor 125 n. Chr. nicht nachzuweisen, er würde vielmehr bei Ignatius, Papias und in der Didache als fehlend vermisst (ebd. 180–190) – zumindest die Benutzungsthese sind umstritten. Selbst wenn diese Gründe zutreffen sollten, benennen sie nur einen flankierenden Umstand –

An dieser Stelle könnte man nun die berechtigte Frage stellen, weshalb hier die Theorie, Lk hätte Mt gekannt, ausführlich verhandelt werden soll – nicht aber die Möglichkeit, dass Mt an letzter Stelle der Evangelienüberlieferung stünde und seinerseits Lk und Mk vorliegen gehabt hätte. Diese These findet man selten<sup>92</sup> – in jüngster Zeit haben sie jedoch M. Hengel in einem Beitrag und B. Adamczewski in monographischer Form vertreten.

M. Hengel<sup>93</sup> widmet sich ausführlich der synoptischen Frage und mahnt dabei nicht nur an, die Logientradition müsse mit einem Plural von »Logienquellen« rechnen. Er eröffnet auch die Möglichkeit, Mt hätte neben seinen Quellen auch Lk konsultiert, allerdings mit einem geringeren Interesse als Mk.<sup>94</sup> Dass Mt Lk gekannt habe, beruht auf einer Frühdatierung des Lk um 75–80.<sup>95</sup> Für die Benutzung des Lk durch Mt sprächen (1) Perikopen, an denen man Nicht-Übernahmen bzw. mt Redaktion von lk Texten plausibel machen könne;<sup>96</sup> (2) die überzufälligen Minor agreements, besonders in den Passions- und Kindheitsgeschichten<sup>97</sup>.

Kritisch setzt sich z. B. G. Häfner mit der These Hengels auseinander:<sup>98</sup> Der Ausfall von lk Sondergut, der sich weder aufgrund des mt Umgangs mit Mk noch aus inhaltlichen Gründen plausibel machen ließe, wie auch die Unabhängigkeit der Kindheits- und Ostergeschichten blieben erklärungsbedürftig. Die Berührungspunkte der Kindheitsgeschichten von Mt 1f. und Lk 1f. »kommt über den Charakter theologischer Motive oder allgemeiner Überlieferung nicht hinaus.«<sup>99</sup> Zur Reihenfolge fragt er an: »Warum gibt es keinen einzigen Fall, in dem Mt die lk Abfolge übernommen hätte?«<sup>100</sup>; auch das lk Erzählprofil bliebe unberücksichtigt; ebenso müsse »Mt den Abschnitt Lk 9,51–18,14 nur

---

damit ist zum einen eine Benutzung von Q nicht ausgeschlossen; zum anderen wäre nun erst die Datierung des Mt erneut zu prüfen: »Später« kann Lk schließlich nur dann sein, wenn für Mt die klassische Datierung beibehalten wird; Landry selbst geht von einem Terminus *a quo* mit der Benutzung des Mt durch Ignatius Anfang 110 n. Chr. aus (ebd. 169). Die Plausibilität der Bearbeitungsrichtung lässt sich dem gegenüber nur aus den Textbeobachtungen an der *Traditio duplex* selbst erheben.

92 Zur Forschungsgeschichte vgl. M. HENGEL, *Evangelien* 275–277.

93 M. HENGEL, *Evangelien* 274–353.

94 Vgl. M. HENGEL, *Evangelien* 300f.

95 Vgl. M. HENGEL, *Evangelien* 172–181.320–350, beruhend auf einer Identifikation des Lk-Autors mit dem Reisebegleiter des Paulus (Kol 4,14; Wir-Berichte der Apg), auf lk Kenntnis und Betroffenheit von palästinischen bzw. Jerusalemer Verhältnissen, die Hengel aufzeigen will, und auf dem nicht-apostolischen Verfasseramen, der auf eine Entstehung vor den Evangelien mit apostolischen Verfasseramen hindeute.

96 Vgl. M. HENGEL, *Evangelien* 295–299. Hengel bestreitet z. B. ebd. 287f. vehement eine Entwicklung von der Bergpredigt zur Feldrede. Beides wird uns später noch bei der Diskussion der Mt-Priorität beschäftigen, wo genau entgegengesetzt argumentiert wird. M. E. stützt dies vielmehr ein entscheidendes Argument zugunsten der Zwei-Quellen-Theorie, nämlich das der »alternating primitivity«, s. u. 1.2.2 (1).

97 Vgl. M. HENGEL, *Evangelien* 301–320; 302f., Ablehnung der Deutero-Mk-Hypothese.

98 G. HÄFNER, *Matthäus-Evangelium* 39–55. Vgl. auch P. FOSTER, Q 333–336, zu Hengel und einem weiteren Vertreter der Position, R. V. Huggins; G. HARB, *Rede* 12f.

99 G. HÄFNER, *Matthäus-Evangelium* 44.

100 G. HÄFNER, *Matthäus-Evangelium* 45f.; vgl. 46 Anm. 73: Der Befund diesbezüglich und bzgl. Kindheits- und Ostergeschichten gilt auch umgekehrt.

als Spruchsammlung ausgewertet« haben<sup>101</sup>. Es folgt eine kritische Auseinandersetzung mit dem Argument der *Minor agreements*: Das Problem sei deren Auftreten »aber immer nur in substantiell unbedeutenden Fällen«<sup>102</sup>.

B. Adamczewski<sup>103</sup> hat eine Monographie zum Thema verfasst, die die Reihenfolge der Benutzung am »Testcase« Mk 1,14–2,28 veranschaulicht.<sup>104</sup> Unter Beibehaltung der Mk-Priorität hätte erst Lk die Schrift ausgeweitet, die anschließend zusammen mit Mk von Mt rezipiert worden wäre. Hoch problematisch sind dabei allerdings zwei Thesen:<sup>105</sup> (1) Adamczewski verabschiedet sich bei seiner Rekonstruktion des Entstehungsprozesses radikal von der Annahme, in den Evangelien seien eigene Jesustraditionen verarbeitet worden – stattdessen nimmt er an, Mk hätte u. a. die Paulusbriefe im Sinne einer Hypertext-Beziehung kreativ und eigenständig in eine Narration umgewandelt, in der sich ein Konglomerat von paulinischen Motiven in sehr freien semantischen Assoziationen spiegeln würde.<sup>106</sup> Beispielsweise sei also Mk 7,24–37 eine Anspielung auf Gal 4,13f.; das hellenistische »Betsaida« mit seinem Hafen in Mk 8,22–26 eine Anspielung auf Korinth/Kenchreae (Röm 16,1f.) oder Mk 10,41–45 eine Illustration von 1 Kor 12,14–27.<sup>107</sup> Lukas wäre dann bei der Schaffung des über Mk hinausgehenden Materials ebenso vorgegangen.<sup>108</sup> (2) Für Mt verfiert er anschließend eine Benutzung von Mk, Lk, Apg, Jak und 1 Petr,<sup>109</sup> die zu einer Spätdatierung auf 130–140 führen.<sup>110</sup> Wie sollte man sich nun aber erklären, dass Mt und Lk einerseits so wörtlich aus ihren Vorlagen übernehmen, andererseits aber so frei kreieren? Mit dem Verweis auf die Freiheit der Evangelisten sind schließlich alle nur denkbaren Szenarien ausmalbar. M. E. wird hier aus einem vagen

101 G. HÄFNER, Matthäus-Evangelium 47; vgl. die Übersicht 48f.

102 G. HÄFNER, Matthäus-Evangelium 52. Ebd. 52–54, kritische Auseinandersetzung mit der Argumentation anhand neuralgischer Beispiele (Lk 20,32/Mt 22,27; Lk 5,17–26; Mt 26,67f./Lk 22,64). Zu den *Minor agreements* insgesamt ebd. 50–55.

103 B. ADAMCZEWSKI, Q.

104 B. ADAMCZEWSKI, Q 204–224. Wohlgermerkt handelt es sich hierbei um einen Text der *Traditio triplex*, womit ein großer Teil der Analysen schon darauf entfällt, die – für unsere Belange unstrittige – Abhängigkeit des Lk von Mk aufzuzeigen. Wie sähen aber die Ergebnisse aus, wenn ein solcher Nachweis an der *Traditio duplex* mit ihrer häufigen Mt-Ursprünglichkeit zu erweisen wäre? Dies löst B. ADAMCZEWSKI, Q 401–405, indem er nur die Texte heranzieht, in denen eine solche Ursprünglichkeit nur für die Texte angenommen wird, die in den vorliegenden Documenta Q-Bänden von allen Evaluatoren mit »A« bewertet worden waren. Damit verbleiben Q 4,5f.; Q 11,3f.; 12,9 als Texte, die der Autor sofort widerlegt.

105 Diese Punkte benennt auch P. FOSTER, *Attempt* 178–180.

106 Vgl. B. ADAMCZEWSKI, Q 443: »Contrary to the widespread assumption, which is based mainly on the so-called (in fact post-Lukan) ›testimony of Papias‹, the Gospel of Mark is not directly dependent on early Christian oral or written traditions originating from Palestine. As the detailed analysis of the origin of the literary structure of Mk revealed, this Gospel was in fact a result of systematic, sequential, hypertextual reworking of the main letters of Paul the Apostle, namely Gal, 1 Cor, Rom, an 1 Thes [sic] (in this particular order).« Zu weiteren Beispielen vgl. auch P. FOSTER, *Attempt* 179.

107 Vgl. B. ADAMCZEWSKI, Q 248f.256.

108 Vgl. B. ADAMCZEWSKI, Q 444.

109 Vgl. B. ADAMCZEWSKI, Q 444.

110 Vgl. B. ADAMCZEWSKI, Q 438, dazu P. FOSTER, *Attempt* 179f.

intertextuellen Spiel ein Redaktionsprozess abgeleitet, der wesentliche Einsichten der literarkritischen, überlieferungsgeschichtlichen und gattungskritischen Forschung sowie Textstrukturen übergeht und deshalb nicht weiter zu verfolgen ist.<sup>111</sup>

Dem Problem der Matthäus-Lukas-Reihenfolge widmet sich nun in monographischer Form R. K. MACEWEN, *Posteriority*. Er gewichtet die bisherigen Argumente der Forschungsgeschichte zur These, Mt habe Mk und Lk benutzt<sup>112</sup> und diskutiert weitere Pro- und Contra-Argumente. Dazu sichtet er einerseits diskussionswürdige Textbeispiele, die zeigten, »that Matthew may very well have been familiar with Lukan contexts for the DT material, yet preferred his own editing and recontextualization of this material.«<sup>113</sup> Er wertet auch<sup>114</sup> die Statistik zu Abfolgen von wörtlicher Übereinstimmung in mehr als vier Worten aus.<sup>115</sup> Andererseits setzt er sich aber mit den Einwänden auseinander: Bezüglich der Alternating primitivity (bei ihm: »primitiveness«) diskutiert MacEwen lediglich vier mt Beispiele, die er bei R. H. Stein zusammengestellt findet (Mt 6,12/Lk 11,4; Mt 7,11/Lk 11,13; Mt 8,22/Lk 9,60; Mt 10,34/Lk 12,51). Davon schätzt er nur das zweite Beispiel als einigermaßen überzeugend ein, weist auf mündliche Tradition hin, allerdings scheine bei der statistischen Gesamtauswertung der CE aber die Alternating primitiveness auf.<sup>116</sup> Für mt Auslassung lk Gleichnisse ließen sich Gründe finden;<sup>117</sup> bezüglich der Kindheits- und Ostererzählung und der Bergpredigt/Feldrede als stark abweichenden Texten kehrt MacEwen die Gemeinsamkeiten stärker hervor bzw. findet Gründe für die Differenzen<sup>118</sup> sowie die mt Benutzung einer lk Vorlage, besonders bei der Auswertung von Agreements oder der Kompositionstechnik der Bergpredigt.<sup>119</sup> Was die von den gängigen Hypothesen vorausgesetzten Kompositionsvorgänge angeht, sieht er leichte Vorteile der Zwei-Quellen-Theorie: Sie erkläre die Divergenzen der Passionsgeschichten besser; das lk und auch das mt Vorgehen wäre damit einfacher nachzuvollziehen als in den Benutzungshypothesen.<sup>120</sup>

111 Die Rezension von P. FOSTER, *Attempt*, fällt sehr harsch aus.

112 Vgl. R. K. MACEWEN, *Posteriority* 26: v. a. höhere Übereinstimmungen zwischen Mt und Mk/Lk als zwischen Lk und Mk; einfachere Erklärung der Anordnung; Mt »generally more developed« als Mk und Lk.

113 R. K. MACEWEN, *Posteriority* 30; Ausführung zu Mt 6,24/Lk 16,13: Auffällige Benutzung des aramäischen Lehnworts Mammon in Lk 16,9.11 ließe auf lk Quellennutzung schließen; Mt 6,19–21/Lk 12,21.33f.; Mt 5,18; 11,13/Lk 16,16f. mit Mt 5,20/Lk 16,14f.: Auflösung eines Widerspruchs und gemeinsamer Pharisäerbezug; Mt 10,11–13/Lk 10,4–6: Gruß; Mt 10,25; 12,24/Lk 6,40: auch mit Zwei-Quellen-Theorie erklärbar; Mt 12,11f./Lk 13,15f.;14,5; Mt 10,9f./Mk 6,8f./Lk 9,3: mt Konflation ebd. 31–50.

114 Vorsichtig, vgl. R. K. MACEWEN, *Posteriority* 6.

115 Vgl. R. K. MACEWEN, *Posteriority* 51–73: Befund zugunsten der Mk-Priorität; hohe Anzahl von 54/32,9 % Fällen, die ein MA beinhalten und sich nicht als Overlaps erklären lassen, davon 7 mit 10–18 Wörtern Länge; höhere Übereinstimmung von Mt und Lk in der *Traditio duplex* als in der *Traditio triplex* spräche für direkte Benutzung.

116 Vgl. R. K. MACEWEN, *Posteriority* 75–99.

117 Vgl. R. K. MACEWEN, *Posteriority* 99–117.

118 Z. B. weitere Traditionen, vgl. R. K. MACEWEN, *Posteriority* 164.

119 Vgl. R. K. MACEWEN, *Posteriority* 118–166; bezüglich der Bergpredigt allerdings auch Zwei-Quellen-Theorie denkbar.

120 Vgl. R. K. MACEWEN, *Posteriority* 166–185.

Nach seinen Analysen hält er die Frage der direkten Abhängigkeit von Lk und Mt für »unresolved«, jedoch ggf. die Reihenfolge Lk > Mt für besser begründet.<sup>121</sup>

### 1.2.2 Kritik

Mit dieser Benutzungshypothese in ihrer ursprünglichen Form böten sich Chancen für die Lösung der Synoptischen Frage: Es ließe sich nicht nur eine hypothetische Quelle vermeiden; vielmehr lieferte sie vielleicht auch eine Erklärung für die andere Crux der Zwei-Quellen-Theorie, nämlich kleinere Übereinstimmungen im Wortlaut des Mk-Stoffes, die Mt und Lk gegen ihre Mk-Vorlage bieten (positive »Minor agreements«).<sup>122</sup> Für die Theorie lässt sich auch die Beobachtung veranschlagen, dass Mt und Lk den Stoff der *Traditio duplex* i. d. R. in derselben relativen, teils sogar in derselben absoluten Reihenfolge anordnen. Den Chancen stehen jedoch auch die Grenzen der Theorie gegenüber:<sup>123</sup>

121 R. K. MACEWEN, *Posteriority* 193f.; Zitat ebd. 193.

122 Diese Schwachstelle der Zwei-Quellen-Theorie ist hinlänglich bekannt. Vgl. z. B. C. M. TUCKETT, *State* 22–24 (Minor agreements), 45–48 (Diskussion Minor agreements). In Zusammenschau mit den sogenannten »overlap texts«, in denen nach der Zwei-Quellen-Theorie eine Q- und eine Mk-Tradition parallel liefen, erwiesen sie nach M. GOODACRE, *Agreements*, die Abhängigkeit des Lk von Mt. W. KAHL, *Übereinstimmungen*, wendet sich ebenfalls gegen eine solche Differenzierung in »kleine« Agreements und Overlaps und wendet sich deshalb einem »neutralen« Textvergleich zu, mit dem Ergebnis: »In vielen Perikopen der Triple-Tradition weist das LkEv insgesamt mehr Übereinstimmungen mit dem MtEv als mit dem MkEv auf.« Er stellt dabei einen wortstatistischen Befund auf, dem zufolge es 637 Agreements in 110 Clustern (aber inklusive der Overlap texts, vgl. ebd. 26–28) gäbe (außerhalb des Wortmaterials, das dreifach identisch belegt ist). Als Crux eines solchen Vorgehens erscheint mir nicht nur, dass die Möglichkeit der Overlaps ausgeblendet wird, sondern dass hier alle »Wörter« gleich behandelt werden – ob es nun Präpositionen, Nomen oder Verben sind. Für das Thema und den Sinn einer Aussage sind aber häufig die letzteren beiden entscheidend. Mit Wortstatistik allein lässt sich daher m. E. das Phänomen nicht bewerten. Es wäre jeweils auch qualitativ festzuhalten, worin das Agreement besteht und ob es sich nicht vielleicht einfach stilistisch erklärt (vgl. auch A. ABAKUKS, *Approach* 138, der solche Erklärungen aufgrund des statistischen Befunds herausfordert; seine Beobachtung: »... that there is a very significant statistical dependence between whether a word in Mark is retained unchanged by Matthew and whether it is retained unchanged by Luke.«). Zudem: Wie sähe ein entsprechender Redaktionsvorgang aus, bei dem sich Lk wortweise für seine Vorlage aus Mt oder Mk entscheiden müsste, und zwar in erheblich größerem Umfang, als er Q-Mk-Overlaps kombinieren muss? Wie bewertet man, ob ein Agreement »kaum zufällig« sein kann, zumal bei diesem Vergleich auch »Wörter mit ähnlicher Aussage« und Auslassungen (ebd. 30.31) zum Zuge kommen? Nur ein zufälliges Beispiel: Ebd. 34 wird Mk 13,3–8 als Perikope mit »mehreren, kaum zufälligen« Agreements (ebd. 31) klassifiziert: In V. 7 und 8 sind die Redeeinleitungen verändert, in V. 8 und 9 ist ein »nämlich« eingefügt, in V. 10 ist in einer von Lk völlig umorganisierten Aufzählung ein weiteres »und« gedoppelt. Anbetrachts der erheblichen inhaltlichen Differenzen kann ich hier kein Anzeichen von literarischer Abhängigkeit erkennen.

123 Einige der genannten Gründe, die G. HÄFNER, *Matthäus-Evangelium*, gegen die Lk-Prio-

(1) Gründe für die höhere Ursprünglichkeit des Lk-Textes gegenüber Mt in der *Traditio duplex* (»Alternating primitivity«)

M. D. Goulder hält die Beobachtungen, dass einem Lk Wortlaut mehr Ursprünglichkeit zuzutrauen sei als dem Mt, für nicht begründbar und versucht, solche Fälle in seinem Kommentar zu entkräften.<sup>124</sup> Deshalb kommt hier m. E. alles auf Plausibilität und die *lectio difficilior* an: Ist es einem sprachkompetenten, planvollen Schreiber tatsächlich zuzutrauen, eine geschmeidigere, unkompliziertere Formulierung gegen eine sperrigere auszutauschen? Ein Einzelfall wird hier sicher nicht überzeugen, denn Redaktoren sind nicht bis ins Letzte ergründbar – wenn, dann kann nur eine Kumulation von Fällen Zugkraft entwickeln, an denen eine Bearbeitung des Lk oder dritten Textes (nicht auszuschließen ist, dass Lk ein noch weniger passendes Wort »verbessert« hat) durch Mt plausibler erscheint als eine Lk Bearbeitung der uns zugänglichen Mt Vorlage.<sup>125</sup>

Bei einer etwas großflächigeren Textarbeit an der *Traditio duplex* stößt man allenthalben auf dieses Phänomen.<sup>126</sup> Diese Fälle werden i. d. R. nicht durch

---

rität angeführt hat, gelten hier spiegelbildlich. Auch sie sind immer wieder vorgetragen und diskutiert, so dass die Zusammenstellung hier keine Neuigkeit beansprucht, sondern lediglich in groben Zügen entscheidende Kritikpunkte darstellen will. Zur Argumentation vgl. auch D. MARGUERAT, *Source 25–27* (Herkunft der Mt-Stoffe; Redaktion und Akoluthie; Alternating primitivity; Dubletten); P. FOSTER, Q (Hypothetisches auch an diesem Ansatz; Negierung aller vorkanonischen Quellen/Problem von Goodacres Annahme mündlicher Tradition; Kompositionstechnik; keine plausible Motivation des Lk für eine Überarbeitung des Mt erkennbar; keine Lk Kenntnis mt Zusätze; »editorial fatigue«; Alternating primitivity; Refutatio der Zwei-Quellen-Theorie bzgl. des Gattungsproblems, der Minor agreements, der Overlap-These); D. BURKETT, *Sources 10–19* (Akoluthie).20–22 (Alternating primitivity).24–26 (overlaps und Dubletten).26f. (Geburts-/Ostererzählungen); S. J. JOSEPH, *Jesus 34–37* (Auslassungen des Lk; Alternating primitivity, Herkunft des Materials); J. S. KLOPPENBORG, *Dispensing* (mt Zusätze/Sondergut; Alternating primitivity; Profil von Q); G. HARB, *Rede 14–17* (Lk Auslassungen von mt Sondergut, besonders Petrus-tradition; Redaktionsvorgang; Alternating primitivity; Kindheitsgeschichten; Dubletten; Akoluthie).

124 Die in seinen theoretischen Ausführungen in M. D. GOULDER, *Lk I 15–17*, gewählten Beispiele, Mt 24,51 par; Lk 6,20 par; Mt 4,5 par sind m. E. in der Tat nicht die stärksten. Möglicherweise wehrt sich Goulder auch gegen ein zu mechanisches Verständnis von zeitgenössischer Redaktionskritik (vgl. ebd. 18–22), das zu sehr auf die Vokabelstatistik setzt, um den Evangelisten »ihr« Vokabular zuzuordnen – was aber noch nicht den Wert einer ausgewogenen Redaktionskritik mindert. Interessanterweise kommt Goulder beim Thema Lk »poetic clumsiness« (ebd. 111f.) indirekt auf dieses Thema zu sprechen: Er geht davon aus, dass Lk in seinen »passages of dominical poetry« stilistisch gegenüber Mt schlecht abschneide, obwohl er ansonsten auch gute Texte zuwege brächte (ebd. 112). Beispiele dafür sind zunächst die Wiedergabe von Jes 61,1f. in Lk 4,18 und Mk 8,36 in Lk 9,25 – bevor er ausnahmslos weitere Beispiele anführt, die zur *Traditio duplex* gehören: Lk 13,30; 11,35f.; 12,26; vgl. auch ebd. 113 den Verweis auf Lk 6,29f. Sollte man, statt Lk eine Verschlechterung der Herrenworte zu unterstellen, hier nicht besser an die Alternating primitivity denken, in der Mk einfach die stilistisch verbesserte Variante hat?

125 Vgl. auch E. C. S. EVE, *Problem 561*, zur Bedeutung der Kumulation von Fällen.

126 Vgl. dazu die Rekonstruktion zu den Textstellen; auch die Aufzählung von Fällen bei D. BURKETT, *Sources 21*; J. S. KLOPPENBORG, *Dispensing 224f.* Auf Burkett's Problematisie-

Vokabelstatistik oder Stilüberlegungen entschieden, sondern mit einer ganzen Bandbreite an literarkritischen Instrumenten, die auf sichtbare Spannungen und Kohärenzbrüche achten.

Einige Beispiele: Lk 19,11–27 hat gegenüber Mt 25,14–30 einen Gattungswechsel vollzogen und Widersprüchlichkeiten eliminiert – wäre diese Möglichkeit ohne eine externe Quelle, nur auf Grundlage des Mt-Textes möglich gewesen?

Die kleine Pharisäerrede in Lk 11,39–52 übernimmt nur Stoff, der auch in Mt 23 vorkommt. Wenn Lk aber wirklich selbständig thematische Cluster bilden wollte, wäre hier zu klären, weshalb er (a) den Pharisäerstoff nicht wie Mt im Mk-Aufriss bei Mk 12,37–40 par Lk 20,45–47 eingebracht oder (b) den Pharisäerstoff nicht bei Lk 15,1; 16,14f. integriert hat, sondern ein eigenes Pharisäermahl mit unvermittelt anwesendem Gesetzeslehrer kreierte. Zudem wäre zu klären, warum gerade in dieser Rede der Schritt der Ortsbeschreibung von Lk 11,51 (»Haus«) nach Mt 23,35 (»Tempel«) plausibler scheint als umgekehrt.

Lk 17,23f.: Warum sollte Lk die Passagen der Rede Lk 17,22–37 aus einer ihm vorliegenden Mt-Parousierede par Mk 13 gelöst haben und ihnen einen recht unvermittelten Anlass in Lk 17 gegeben haben (vgl. den nicht weiterführenden Neubeginn V. 18,1)? Warum verwendet er in der Parousierede Mk 13 par Mt 24 par Lk 21 dann nur Mk-Stoff? Warum streicht er die eschatologisch ohnehin schwierigen Passagen nicht einfach wie auch Mt 25?

Lk 12,8f.: Hier hat Lk die Rede vom Menschensohn und den Engeln Gottes gegen Mt. Bei einer anzunehmenden Tendenz, das eschatologische Engel-Konzept des Mt zu streichen (Mt 13,24–30), wäre dieser Eingriff in den vermeintlich geschmeidigeren Mt-Text nicht sinnvoll.

Lk 10,5–12 hat eine differenziertere Struktur als Mt 10,11–15, die ursprünglicher erscheint. Mt scheint daher eher eine Zusammenfassung von Haus und Stadt zu sein als Lk eine Entfaltung der beiden Bereiche mit Doppelungen und Ergänzungen (Lk 10,7.8: Essen und Trinken).

## (2) *Abweichungen in den Kindheits- und Ostererzählungen*

Wenn Lk Mt gekannt hätte, so wären ihm auch die Kindheits- und Ostererzählungen vorgelegen, die Mt über Mk hinaus bietet. Jedoch beschränkt sich die

---

rung des Jona-Zeichens (Q 11,30) antwortet J. C. POIRIER, *Defense* 213f., Lk hätte die mt Bearbeitungen rückgängig gemacht: »Matthew's tendentious change was just too clumsy to pass muster, and one can hardly fault Luke for wanting to restore sense to the pericope« (ebd. 214). Doch warum sollte sich Lk die Mühe machen und die Tradition nicht einfach auslassen? Kann man davon ausgehen, dass Lk tatsächlich »obvious glosses« (ebd. 214) aufgefallen sind, wenn man die Lk Version nicht kennt? Und weshalb schafft Lk dabei nicht eine einseitige Interpretation und damit Klarheit? Zu Burkett's anderem Beispiel Q 11,20 bemerkt Poirier, die mt Geist-Konzeption passe nicht zu der des Lk, der »never attributes *miracle-working power to the spirit*« (ebd. 214, kursiv i. O.) – doch was ist mit dem geistgewirkten Befreiungshandeln in Lk 4,18f., an die die Stelle m. E. nahtlos anschließen würde?

Traditio duplex wesentlich auf Spruchgut, während die Kindheits- und Ostergeschichten in Mt und Lk stark voneinander abweichen. Dafür könnte ein Lk Respekt vor den Herrenworten verantwortlich sein, die Lk hätte getreuer überliefert und weniger frei redigieren wollen als erzählende Passagen, die er nur bei Mt vorgefunden hätte. Es wurden ebenso Versuche unternommen, anhand der gemeinsamen Züge der mt und lk Kindheitsgeschichte, also des Geburtsorts Betlehem oder der Notiz über die Jungfrauschaft Mariens, eine Benutzung des Mt durch Lk zu plausibel zu machen.<sup>127</sup> Ein gewisses Paradox ergibt sich, wenn man die lk Kindheits- und Ostergeschichten<sup>128</sup> für eine freie Wiedergabe mit minimalen Berührungspunkten hält: Wie lässt es sich dann erklären, dass Lk an vielen Stellen eine hohe Treue zur mk (und im Farrer-Goulder-Paradigma auch mt) Tradition zeigt und gleichzeitig eine so kreative, elaborierende Freiheit? Auch bleibt die Frage offen, wie die sachlichen Unterschiede, die Lk in den Kindheits- und Ostergeschichten bringt, verstanden werden sollen: So weicht z. B. das Geschlechtsregister Jesu in Lk 3,23–38 offen-

127 Vgl. z. B. M. GOODACRE, *Reasons* 56–58, zur Geburtsgeschichte; ebd. 58 auch zur Abhängigkeit von Mt 28 und Lk 24 über Mt 28,19; Lk 24,47. Vgl. auch J. C. POIRIER, *Composition* 223: »It is easier to imagine Luke taking from Matthew the idea of including a birth narrative (and resurrection account, etc.), but rejecting Matthew's narrative in favor of a quite different one, than to imagine that Luke happened to parallel Matthew's decision to enlarge the gospel story in precisely the same way.« Neben Entstehungszeit und -vorgang sieht auch F. WATSON, *Perspective*, in den Kindheitsgeschichten überzufällig viele Übereinstimmungen – Lk könne auch auf Mt reagiert haben, besonders die Verkündigung ginge über traditionell zu erwartende Motive hinaus, wobei Lk eine absichtsvolle Inversion der Rollen und Verbesserungen gegenüber Mt zeige (ebd. 131–135); auch beim Stammbaum sieht Watson eine Reaktion auf Mt (ebd. 142f.). Die überzufälligen Übereinstimmungen und erzählerischen Verbesserungen dehnten sich auf Lk 3f. aus, insbesondere in den Overlaps; z. B. reagiere die lk Nazaret-Perikope ordnend auf Mt 4,13–16 (ebd. 136–148) – gerade diese Perikope stellt aber bekanntermaßen selbst die Erzählreihenfolge des Lk in Frage. Vgl. auch schon A. M. FARRER, *Dispensing* 80: »But now we shall say: ›St. Matthew's early chapters define a task, which St. Luke takes up and deals with from his own resources and with his own improvements. It is most unlikely that he had not read St. Matthew's.« Dagegen: D. BURKETT, *Sources* 26f.; G. HÄFNER, *Matthäus-Evangelium* (s. o. 33).

128 Mit überzufälligen Übereinstimmungen argumentiert J. PETERSON, *Ending*, bezüglich der Evangelienchlüsse Mt 28,16–20/Lk 24,33.37.41.44–52; gemeinsame Motive seien: die Erwähnung der »Elf«, obwohl Lk den Judastod noch nicht genannt habe und vorherige Erscheinungen anderen gelten; Zweifel bzw. Unglaube sowie Proskynese der Jünger; die universale Autorität und der Lehr-/Zeugenauftrag Jesu; die bleibende Gegenwart (ebd. 151–156); Lk kläre insbesondere bei den beiden letzten Motiven offene mt Fragen (ebd. 154f.); die Apg sei Auserzählung des bei Mt am Schluss nur Angedeuteten (ebd. 158f.). Hier bleibt allerdings zu fragen, ob Lk damit zwingend auf Mt reagiert oder nicht vielmehr auf gemeinsame Fragestellungen, die die christliche Tradition Mt wie Lk gleichermaßen zugeht hat: die nach einer Vorstellung von Präsenz und Wirken des Auferstandenen und einem weitergehenden Auftrag, der sich historisch schon in der Völkermission manifestiert hatte. Die wörtlichen Übereinstimmungen, die für Quellenbenutzung sprechen, sind sehr gering; die inhaltlichen Lösungen differieren und passen zum jeweiligen Evangelienkonzept.



sichtlich von dem in Mt 1,1–17 ab, sogar beim Großvater Jesu. Lk »verbessert« nicht den mt Stammbaum, indem er Namen hinzufügt, sondern er entwickelt eine eigene theologische Konzeption von Siebener-Wochen-Reihen, vom Beginn bei Gott, von der Rückführung der davidischen Abstammung Jesu auf die Nathan-, nicht die Davidlinie.<sup>129</sup> Geschieht dies im Angesicht von Mt, dann wird dabei das mt Konstrukt entwertet: Würde dies nicht als Affront wahrgenommen?<sup>130</sup>

### (3) Inkonsistenzen im Lk Redaktionsprozess und *Minor agreements*

Wenn Lk die Texte, die nach der Zwei-Quellen-Theorie mt »Sondergut« sind, oder aber mt Zufügungen zu Mk bewusst und mit Gründen ausgelassen hätte,<sup>131</sup> dann ergeben sich Inkonsistenzen. Denn dann hätten aus dem übrigen Stoff, den Mt über Mk hinaus bietet, sowie aus den Lk Zusatztraditionen auch andere Texte betroffen sein müssen:<sup>132</sup>

<i>Sondergut Mt-Textgruppe</i>	<i>Vermutlicher Auslassungsgrund</i>	<i>Dennoch aufgenommene Texte (teils tendenzwidrig)</i>
Mt 12,5–7; Teile Mt 23	Interner jüdischer Bezug?	Lk 5,14; Lk 16,17
Mt 12,36; Mt 13,24–30.36–43.47–50; 25,31–46	Eschatologisches Konzept »Endgericht«?	Lk 12,8f. (Engel/Menschensohn) Lk 17,24.26–36; Lk 19,11–27 (starke Umarbeitung des Stoffs statt kompletter Streichung wie Mt 25,31–46); Lk 22,30

129 Zur Unterschiedlichkeit der Geschlechtsregister und zur Lk Anlage vgl. z. B. M. WOLTER, Lk 174–176, der die Liste für eine Lk Schöpfung hält; W. RADL, Lk 212–217; F. BOVON, Lk I 186–191. Bereits A. M. FARRER, *Dispensing* 79, hält fest: »the Lucan genealogy develops the symbolic architecture of the Matthean to a further pitch of elaboration«; die beiden mt Fehler einer künstlichen Doppelung von Namen und einer Auslassung von Generationen nach David würden von Lk verbessert (ebd. 87). M. D. GOULDER, Lk I 289, beschreibt die Beziehung zwischen der mt und der Lk Version als »development«: Lk »knew that Matthew's genealogy was in part the evangelist's own creation, and he wanted to follow the same idea on a larger scale, and to a more ambitious plan«.

130 Geht man davon aus, dass evtl. auch die Leser des Lk Mt gekannt haben, oder Lk zumindest prospektiv von einem Nebeneinander der beiden Werke ausgehen musste, wären, folgt man Jos., Ap I 15f., gerade differierende Stammbäume ein Zeichen schlechter historiographischer Qualität gewesen. Allerdings stehen im biblischen Kanon diese Texte auch unharmonisiert nebeneinander.

131 C. M. TUCKETT, *State* 40, nennt Mt 3,15; 12,5–7; 14,28–31; 16,17–19; 27,19.24.

132 Dies spricht gegen den Erklärungsversuch der »Luke-pleasingness« (A. M. Farrer), vgl. C. M. TUCKETT, *State* 40f. Anders allerdings M. GOODACRE, *Reasons* 59 (vgl. auch 71): »There is scarcely a pericope there [im Sondergut Mt, HS] that one could imagine Luke finding congenial to his interests«. Zur Nicht-Kenntnis oder vermeintlichen Auslassung von mt Text vgl. auch kurz P. FOSTER, Q 326f.

(Fortsetzung)

<i>Sondergut Mt-Textgruppe</i>	<i>Vermutlicher Auslassungsgrund</i>	<i>Dennoch aufgenommene Texte (teils tendenzwidrig)</i>
Mt 14,28–31 (Sündenerkenntnis) <sup>133</sup> ; 16,17–19 <sup>134</sup> (Primat); Mt 18,21 (Nachfrage des Petrus)	Prominente (ambivalente) Petrus-tradition?	Lk 5,4–10 (Seewandelproblem); Lk 12,41 (Nachfrage des Petrus); Lk 22,31 f. (Heraushebung des Simon gg. Brüdern); 24,34 (Ersterscheinung)
Mt 4,14–16; 8,17 u. ö.	Erfüllungszitate?	Lk 18,31 (Einfügung gg. Mt: »und es wird vollendet werden alles Geschriebene durch die Propheten«); Lk 24,25–27 (Emmusaugespräch); Lk 24,44; 1,70; 4,17.21 (Selbstgestaltetes Erfüllungszitat) <sup>135</sup>
Mt 5,7: »Barmherzigkeit« Mt 5,10: Verfolgte	Dem Redaktionsinteresse des Lk zuwider, Spiritualisierung?	Lk 11,41; 12,33; Apg 3,2 f.; 9,36; 10,2 Apg 6,8–8,3 (Stephanus/Verfolgung der Urgemeinde)

Nicht bei Lk aufgenommen sind darüber hinaus Texte, die Lk nicht nur hätte beibehalten können, sondern die seine redaktionellen Interessen sogar gut unterstützt hätten:

In Mt 10,8 wird gefordert, die Jünger sollten ohne Entlohnung heilen – dies passte zum Lk Besitzethos. Ebenso Mt 13,44–46 (»verkaufte alles, was er hatte«) oder die Rede vom »Schatz« Mt 6,16, analog Lk 12,33 f.

Mt 18,23–35 hat eine ähnliche Szenerie wie Lk 19,11–27, wäre auch sozialkritisch deutbar und entspräche der Vaterunser-Bitte Lk 11,4. Auch in Mt 25,31–46 liegt das Thema des Besitzethos auf der Hand.<sup>136</sup>

133 Hier lässt Lk allerdings auch die Mk-Vorlage aus, vgl. C. M. TUCKETT, State 41 Anm. 82.

134 Vgl. hierzu auch J. S. KLOPPENBORG, Dispensing 220–222; ebenso ebd. 214–223 mit Verweis auf: Mt 3,15; 12,5–7; 13,14–17; 18,23–35; 20,1–16; 25,31–46; 27,19.24; vgl. auch C. M. TUCKETT, State 40f.

135 J. C. POIRIER, Defense 223, erklärt die Auslassung mit unterschiedlichem Verständnis von Schrifterfüllung: »Luke's claims to Scripture fulfillment are always based upon a deeper, historically sensitive hermeneutic, while Matthew's are at times almost whimsical – a sort of divinatory connect-the-dots.« M. E. ein zu starkes Werturteil, und selbst wenn dem so wäre, weshalb verbessert oder vertiefte Lk nicht auch, was er lt. Farrer-Goulder-Hypothese in seiner Vorlage gesehen hätte?

136 Zu den Gleichnissen äußert M. D. GOULDER, Lk I 101 f., die These, die Mt und Lk Gleichnisse hätten unterschiedlichen Charakter: die Mt seien »indicative« bzw. »expository«, die Lk »imperative« bzw. »hortatory«. Wieso sollte Lk allerdings nicht in der Lage sein, den Stoff seinen Bedürfnissen anzupassen? Schließlich gibt es doppelt überlieferter Gleichnisse; in Lk 19,12–22 ist die Anpassung mit Händen zu greifen.

Aus der anderen Richtung betrachtet: In Lk 15,8–10 fügt Lk in die *Traditio duplex* Stoff ein, den Mt nicht hat, der aber den mt Teil bestens weiterführt und sich im lk Kontext nicht zwingend nahelegt.

Dagegen lässt sich allerdings, ähnlich wie bei der Griesbach-Hypothese, einwenden: Die Ratio, mit der die Evangelisten Stoff auslassen, bleibt immer hypothetisch und offen für Unnachvollziehbares – dies wird besonders deutlich, wenn man die Frage der Abhängigkeit des Joh von den Synoptikern betrachtet.<sup>137</sup> Was Lk angeht, so könne man oft Gründe für sein Vorgehen gegenüber Mt finden.<sup>138</sup>

Schließlich stellt sich die Frage nach den *Minor agreements*, denen hohes Gewicht für eine Entscheidung beigemessen wird: Mit den Worten von R. Vinson, »is it actually possible for two human beings independently to make as many identical changes as Matthew and Luke were supposed to have made?«<sup>139</sup> Die Übereinstimmungen von Mt und Lk gegen Mk führen jedoch auch in eine Aporie, »simply because they are so minor«: Weshalb sollte Lk viele winzige, meist unwichtige Details im Mk-Stoff aus Mt übernommen haben?<sup>140</sup> Ebenso ist das Vorgehen bei den *Overlap-Texten* fragwürdig: Dort müsste Lk gezielt übernommen haben, was Mt nicht mit Mk teilt,<sup>141</sup> so im Basileia-Gleichnis Lk 13,18f., wo Lk gerade das isoliert, was Mt an Mk verändert.

#### (4) *Der Umgang mit Dubletten*

Auch mit Hilfe der Farrer-Goulder/Mark-without-Q-Hypothese ließen sich die lk Dubletten erklären: Lk hätte den Stoff das eine Mal aus dem Mk-Evangelium, das andere Mal aus dem Mt-Evangelium übernommen. Die mt Dubletten dagegen verdankten sich nicht zwingend einer zweiten Quelle, sondern vielmehr

137 Vgl. J. C. POIRIER, *Composition 219* Anm. 32, auch mit Verweis auf EvThom und Auslassungen im Mk-Stoff durch Mt.

138 Vgl. J. C. POIRIER, *Composition 222*: Mt 16,16b–19 könne z. B. mit Apg 2,14–40 kompensiert worden sein; Mt-Material in seiner »secondariness« hätte eher ausgelassen werden können. Ähnliches könnte man auch auf das Argument von P. FOSTER, Q 327, antworten: »Luke parallels the Markan account at a number of points without showing knowledge of the following Matthean redactional additions«. Vgl. z. B. M. GOODACRE, *Reasons 51f.*, der Gründe gegeben sieht, warum Lk jeweils Mk bevorzuge – und die *Overlap texts* als Gegenbeispiele anführt, die eine Benutzung zeigten.

139 R. VINSON, *Significance 163*. Er berichtet von seinem Dissertationsprojekt, in dem er die unabhängige Redaktion von Texten auf ihre Gemeinsamkeiten hin prüft. Kontrollgruppe zur *Traditio triplex* sind Texte von vier christlichen Apologeten. Das Ergebnis: Die Anzahl der *Minor agreements* sei in der *Traditio triplex* signifikant höher (ebd. 161). Er weist aber ebd. 163f. bereits auf das Problem der Definition und Zählung der *Minor agreements* hin.

140 Vgl. C. M. TUCKETT, *State 43f.*, Zitat 43.

141 Vgl. C. M. TUCKETT, *State 44f.* Vgl. auch ebd. 41.

seiner Eigenart, Material auch doppelt zu verwenden, was sich aus seinen selbst gestalteten Dubletten aus dem Mk-Stoff erweisen ließe.<sup>142</sup>

Wertet man jedoch die Dubletten von Mt und Lk insgesamt aus,<sup>143</sup> so ergibt sich: Wo Mt eine Dublette hat, übernimmt Lk sie i. d. R. nicht (weiß unterlegte Felder). Dies kann jedoch nicht daran liegen, dass Lk generell Dubletten aufspüren und vermeiden wollte, denn in einer ganzen Reihe von Fällen schafft Lk Dubletten, wo Mt den Stoff nur einmal präsentiert (hellgrau unterlegte Felder). In fünf Fällen haben Mt und Lk gemeinsame Dubletten – allerdings: Im Fall von Mt 20,27 par 23,11 und Lk 9,48 par 22,49 liegt der Stoff bereits bei Mk als Dublette vor; in Mt 18,4 par 23,12 unterscheidet sich der Wortlaut – ihm korrespondiert das Lk Paar Lk 14,11 par 18,14, jeweils im Sondergut und wörtlich identisch. Mt 18,4 steht im Anschluss an eine mk Passage, die auch Lk rezipiert – allerdings ohne Mt 18,4; Mt 23,12 steht in der Pharisäerrede, die auch Lk teilweise rezipiert – allerdings ohne Mt 23,12. Lk hätte also den Spruch beide Male aus dem Kontext gerissen und in seinem Sondergut platziert. Ein solcher Riss begegnet auch in den Sprüchen von der Kreuzesnachfolge und vom Leben verlieren. Die Sprüche stehen bei Mk nacheinander. Wo Mt und Lk Mk folgen, rezipieren sie die beiden Sprüche ebenfalls unmittelbar nacheinander. Mt bietet auch in seiner Dublette Mt 10,38f. die Sprüche nacheinander – Lk platziert zwar den ersten Teil seiner Parallele, Lk 14,25, wie Mt nach einem Spruch, der den Riss durch die Familie beschreibt (Mt 10,37 par Lk 14,26) – den zweiten Teil aber verlegt er in seine Endzeitrede Lk 17,33. Nur Mt 13,12 par 25,29 und Lk 8,18 par 19,26 wären relativ unauffällig übernommene Dubletten, die Lk sowohl bei Mt als auch bei Mk gefunden hätte. Diese Beobachtungen können selbstverständlich die Farrer-Goulder/Mark-without-Q-Hypothese nicht entkräften: Lk hat als Redaktor theoretisch freie Hand im Schaffen oder Auflösen von Dubletten. Allerdings vermag dieser Befund die These auch nicht zu erhärten. Die Wahrscheinlichkeit, dass Lk Mt gekannt hat, wüchse, je mehr doppelte Dubletten zu finden wären.<sup>144</sup> Der vorliegende Befund allerdings ließe sich, was das Auftreten von Dubletten angeht, ebenso gut mit der Zwei-Quellen-Theorie erklären.

142 Vgl. M. D. GOULDER, Lk I 34f., mit Verweis z. B. auf Mt 10,22/24,9; 10,22/24,13; 9,13/12,7 u. ö.

143 Knapp tut dies auch M. F. BIRD, Church 166–188, aufgrund einer Zusammenstellung von 14 Logien: »... if Luke used Matthew, then we are left wondering why Luke kept four of these Matthean doublets, eliminated five by dropping the Marcan version, and then created five more by augmenting units he had inherited from Matthew and Mark.«

144 Allein der Verweis auf die Anzahl der mt Dubletten, wie M. HENGEL, Evangelien 286 Anm. 842, anführt, ist m. E. noch nicht aussagekräftig genug.

## Übersicht der Dubletten in Mt und Lk (nach: J. SCHMID, Synopse 1–10)

<i>Mt</i>	<i>Thema</i>	<i>Lk</i>
5,29f. – 18,8f.	Ausreißen von Auge/Hand	–
5,31f. (par Lk) – 19,9 (par Mk)	Ehebruch	16,18
7,16 – 7,20 – 12,33	Erkennen des Baums an Früchten	6,44
7,18 – 12,33	Baum und Früchte/gut oder schlecht	6,43
7,19 – 3,10	Schlechter Baum	3,9
9,27 (S) – 20,30 (par Mk)	Ausruf der zwei Blinden	18,38 (par Mk)
9,30 – 8,4	Schweigegebot Jesu	5,14 (par Mk)
9,32–34 (S) – 12,22–24 (par Lk)	Heilung des stummen Besessenen, Vorwurf der Pharisäer	11,14f.
9,35 (S) – 4,23 (teils par Mk)	Missionssummarium	(4,44 par Mk)
10,22 (S) – 24,12 (par Mk)	Hass aller	21,17 (par Mk)
10,22 (S) – 24,13 (par Mk)	Rettung am Ende	(21,19 par Mk)
10,38 – 16,24 (par Mk)	Kreuz/Nachfolge	14,27 – 9,23 (par Mk)
10,39 – 16,25 (par Mk)	Leben verlieren und finden	17,33 (!) – 9,24 (par Mk)
10,40 (par Lk)	Sendungsformel	10,16 – 9,48 (par Mk)
11,24 – 10,15 (par Lk)	Sodom/Gericht	10,12
12,7 – 9,13	Zitat Hos 6,6	–
12,15 (kurz, par Mk) – 4,24f.	Summar Nachfolge und Heilung	6,17–19 (par Mk)
12,30	Gegen/für mich	11,23 (par Mt) – 9,50 (par Mk, invers)
12,38f. (par Lk) – 16,1 f.4 (par Mk)	Zeichenforderung/Zeichen des Jona	11,16.29
Mt 5,15	Verborgenes Licht	8,16 (par Mk) – 11,33
10,26	Verborgen/bekannt	8,17 (par Mk) – 12,2 (par Mt)
10,1	Aussendung: Heilung und Verkündigung	9,1f. – 10,9
10,4	Ausstattung	9,3 (par Mk) – 10,4 (par Mt)
10,11	Kein Hauswechsel	9,4 – 10,7
10,14	Staub an den Füßen	9,5 (par Mk) – 10,10f.
14,14 (par Mk) – 9,36	Von Mitleid ergriffen	–
14,13–21 (par Mk) – 15,32–39 (par Mk)	Speisung der 5000/4000	9,10–17
Mt 16,19 – 18,18	Im Himmel und auf Erden gelöst	–
10,30	Haare gezählt	12,7 (par Mt) – 21,18

((Fortsetzung))

<i>Mt</i>	<i>Thema</i>	<i>Lk</i>
10,33	Vor den Menschen verleugnen	12,8f. (par Mt) – 9,26 (par Mk)
17,20 (par Lk) – 21,21 (par Mk)	Berge versetzen	17,6
18,4 – 23,12 (verschieden)	Erniedrigen/erhöhen	14,11 – 18,14 (identisch)
20,26 (par Mk) – 23,11	Größter /Diener	22,26
23,6f.	Erster Platz/Gruß auf den Märkten/Plätzen	11,43 (par Mt) – 20,46 (par Mk)
10,19f. (par Mk)	Verteidigung eingegeben	12,11 – 21,14f.
16,21	Leiden und verworfen/getötet werden	17,25 – 9,22 (par Mk)
20,27 (par Mk) – 23,11	Paradox klein/groß o. ä. <b>Grund: Mk-Dublette!</b>	9,48 (par Mk) – 22,46 (par Mk)
Mt 10,21 (par Mk) – 24,10	Einander ausliefern	21,16
13,12 (par Mk) – 25,29 (par Lk)	Wer hat, dem wird gegeben ...	8,18 – 19,26

#### (5) Akoluthie Mt und Lk gegen Mk?

Es fällt auf, »that Matthew and Luke never agree against Mark in their ordering of common material.«<sup>145</sup> Desgleichen füge Lk nach Lk 4 einen Text der *Traditio duplex* nie in den gleichen Zusammenhang ein wie Mt.<sup>146</sup> Unter der Voraussetzung der Mk-Priorität bedeutet dies zwar keinen zwingenden Schluss gegen die Farrer-Goulder-Hypothese:<sup>147</sup> Man kann schließlich annehmen, Lk hätte Mk deutlich bevorzugt. Allerdings würde eine solche Angleichung an die Akoluthie des Mt die Farrer-Goulder-Hypothese plausibler machen. So kann der Befund auch als Argument dafür herangezogen werden, dass Lk Mt anscheinend doch nicht gekannt hat.

#### (6) Kompositionstechnik

Geht man davon aus, dass Lk Mk als seine primäre Quelle betrachtet und die mt Überhänge darin einordnet, dann müsste er in einer Art »synoptischem Vergleich« den Mk-vom Mt-Stoff getrennt<sup>148</sup> und anschließend entschieden haben,

145 C. M. TUCKETT, *State* 20. Er weist ebd. 20 allerdings darauf hin, dass dies keineswegs die Mk-Priorität belege. Vgl. auch ebd. 27f.

146 Vgl. D. MARGUERAT, *Source* 26.

147 Vgl. E. C. S. EVE, *Problem* 565, der die *Overlap texts* dagegen hält und vor subjektiven Schlüssen warnt.

148 Vgl. C. M. TUCKETT, *State* 44, der diesen Vorgang als schwer vorstellbar einschätzt. Desgleichen P. FOSTER, *Q* 317.319. Vgl. dagegen den Versuch eines Gegenbeweises durch K.

wie er den Mt-Überhang verwendet. Die *Traditio duplex*, die bei Mt häufig mit Mk-Stoff zu Redekomplexen komponiert ist, hätte Lk also isoliert und in zwei großen Blöcken angeordnet (»kleine« und »große« Einschaltung), wobei das Spruchgut in kleineren Clustern in Erzählungen und Dialoge eingegangen wäre. Dies ist prinzipiell kein unmöglicher Vorgang<sup>149</sup> – jedoch führt gerade die hier relativ ungewöhnliche blockweise Verarbeitung des Stoffs der *Traditio duplex* durch Lk auf die Spur der Zwei-Quellen-Theorie.<sup>150</sup>

Dieses Prozedere wird jüngst im Licht antiker Textverarbeitungspraktiken<sup>151</sup> reflektiert und beurteilt: Da ein Autor ohne Tisch oder Schreibunterlage arbeitete, waren seine Möglichkeiten, schriftliche Texte, v. a. Rollen, als Vorlage zu benutzen, eingeschränkt. Zum Schreiben von Notizen standen allerdings Wachs- oder Holztäfelchen zur Verfügung, auf denen vor der Reinschrift erst ein Entwurf gefertigt werden konnte. Daneben lassen sich an antiken Schriften auch inhaltliche Konventionen ablesen: Quellen wurden aufgrund von Augenzeugenschaft oder Plausibilität bevorzugt, schriftliche und mündliche Quellen wurden nebeneinander herangezogen, verändert, ergänzt oder gekürzt. Dabei folgt der Autor wohl meist einer Quelle für eine Episode, eine weitere Quelle wird am Ende erwähnt oder für die nächste Episode herangezogen. Folgt ein Autor einer Quelle im Aufbau, dann auch im Wortlaut – größere Umstellungen finden i. d. R. nicht statt.

Übertragen auf die Synoptische Frage ergibt sich aber, dass sowohl nach der Farrer-Goulder- als auch nach der Zwei-Quellen-Hypothese von dieser Praxis abgewichen worden sein muss<sup>152</sup>. Im ersten Fall wäre Lk Mk gefolgt, hätte aber

---

OLSON, Theory (unter Rückgriff auf ältere Diskussion), anhand von Beelzebulgespräch, Taufe und Versuchung, Aussendung und apokalyptischem Material in Mk 13.

- 149 Die Frage, ob es Lk zuzutrauen sei, die mit Redekompositionen zu zerstören, findet sich relativ häufig, vgl. P. FOSTER, Q 318; M. EBNER, Frage 82; I. BROER/H.-U. WEIDEMANN, Einleitung 58. Deshalb argumentieren die Verfechter der Mk-without-Q-These entsprechend dagegen. Die Tendenz des Lk, Redestoffe aufzubrechen, zeige sich nicht nur gegenüber den Mt-Reden, sondern auch an Mk 4 und Mk 9, vgl. J. C. POIRIER, Composition 219.
- 150 Zum Problem der Akoluthie vgl. C. M. TUCKETT, State 38–40. Dagegen J. C. POIRIER, Composition 220f.: Lk wollte lt. seinem Präskript das Material anders ordnen als seine Quellen; evtl. tat er dies bisweilen nur, um sich von den anderen abzusetzen; J. PETERSON, Order 38–40: auch Lk hätte mit dem Reisetmotiv einen antiken Topos bedient und darin das Mt Material einordnen können.
- 151 Vgl. z. B. Mt 23; zu den im Folgenden benannten Textverarbeitungspraktiken vgl. R. A. DERRENBACKER, Conditions, hier bes. 436–441, der damit seine Ergebnisse aus R. A. DERRENBACKER, Practices, zusammenfasst und weiterführt (vgl. DERS., Conditions 436).
- 152 Ganz abgesehen von der Diskussion um ein johanneisches »Spiel mit den Synoptikern« (so die Hermeneutik von H. THYEN, Joh 4), dem man große Komplexität zutraut, und das auf sehr differenzierte Redaktions- und Kompositionspraktiken zurückgeführt werden müsste. Vgl. auch E. C. S. EVE, Problem 567, der auf Tatian verweist (Rückgriff auf ältere Forschung).

Mt-Stoff diffizil einarbeiten müssen, im zweiten Fall müsste aber auch Mt ein Q-Dokument »zerpflückt« und nach thematischen Clustern mit Sondergut und Mk-Stoff zusammengefügt haben. Für ein solches Vorgehen werden zwei Szenarien vorgeschlagen: zum einen, Mt habe Mk in Form eines Codex vorliegen gehabt – zum anderen, Mt könnte auf sein geschultes Gedächtnis zurückgegriffen haben, das ihm erlaubte, frei mit dem aus einer schriftlichen Vorlage auswendig beherrschten Text umzugehen.<sup>153</sup> Für die Erinnerungs-These spricht weiterhin, dass Mt dann stärker vom Wortlaut von Q abweicht, wenn er auch die entsprechende Reihenfolge verlässt.<sup>154</sup> Wird aber diese Möglichkeit ins Spiel gebracht, so erklärt sich damit nicht nur das mt Vorgehen gegenüber Q, sondern auch z. B. das des Lk gegenüber Mt.<sup>155</sup> Einzig die Annahme, das mt Vorgehen nach der Zwei-Quellen-Theorie sei weniger problematisch als die anderen Szenarien, entscheidet über deren Plausibilität.<sup>156</sup>

Da uns keine Daten über die Erinnerungsfähigkeiten, Möglichkeiten und technischen Medien der Evangelien-Autoren zur Verfügung stehen<sup>157</sup> – zumal man sicher nicht von einem einzigen kreativen Autor eines Evangeliums ausgehen kann, der als Einzelperson agiert hätte, sondern an einen komplexen Prozess über Gruppen und Zeit hinweg denken muss – bleibt eine solche Argumentation relativ. Aussagekräftiger sind dagegen Textbeispiele, in denen Lk eine kompositorische *lectio difficilior* bietet, an denen also ein Redaktionsweg von einem (glatten) Mt-Text zu einem (schwierigen) Lk-Text weniger plausibel scheint als die Annahme, beide hätten eine Vorlage bearbeitet. Solche finden sich in der Tat z. B. in Lk 16,17 und Lk 22,30.<sup>158</sup>

## (7) Fazit

Es kann theoretisch ein Redaktionsprozess von Mt nach Lk unter Kenntnis von Mk erarbeitet werden: Viele Phänomene lassen sich auch dann integrieren.<sup>159</sup>

153 Vgl. C. M. TUCKETT, State 46–48; A. KIRK, Memory 472f.; A. GREGORY, Dependence 101f.; R. A. DERRENBACHER, Conditions 444.452f. Zur Rolle von erinnerten Textquellen bei der antiken Textproduktion vgl. ebd. 446–451; A. GREGORY, Dependence 96–102; A. KIRK, Memory 460–466.

154 Vgl. R. A. DERRENBACHER, Conditions 444.452.

155 So J. C. POIRIER, Composition 224–226; A. GREGORY, Dependence 101; A. KIRK, Memory 473–477, mit Referat der diesbezüglichen Position von M. D. Goulder und Problematisierung der Vorlagenverwendung im Reisebericht, der Unregelmäßigkeit der Minor agreements als Erinnerungen an Mt, der Trennung von Mt/Sondergut- und Mk-Vorlage im Mt-Stoff, der Heraustrennung von Sprüchen aus mt Erzählzusammenhängen und der Rückwärtsbewegungen im Stoff, die angenommen werden müssten.

156 So R. A. DERRENBACHER, Conditions 444; vgl. auch DERS., Practices 257f.; C. M. TUCKETT, State 48f.

157 E. C. S. EVE, Problem 568, bringt z. B. die Möglichkeit eines Mt-Codex für Lk ins Spiel.

158 Vgl. auch die Übersicht bei D. BURKETT, Source 11–13.

159 Vgl. A. GREGORY, Dependence 113: Viele Daten lassen sich auf verschiedene Weise inter-



Die Schwierigkeit diachroner Theoriebildungen bleibt bestehen: Redaktionen sind kreative Prozesse, die zwar evtl. in Tendenzen, jedoch nie in zwingenden Gesetzmäßigkeiten eingefangen werden können.<sup>160</sup>

Die Hoffnung, mit dieser Theorie allerdings das Problem der Minor agreements umfassend lösen zu können, erfüllt sich nicht. Hier wie in der Zwei-Quellen-Theorie geht die Suche weiter: Denn zum einen ist die Definition und damit die Anzahl ebenso wie die Bewertung der Minor agreements hoch umstritten: Sie bewegen sich zwischen einer maximalen Anzahl von 2354 Minor agreements und einem Minimum von wenigen »wirklich relevanten« Phänomenen.<sup>161</sup> Zum anderen werden auch auf Seiten der Zwei-Quellen-Theorie Erklärungsversuche vorgetragen.<sup>162</sup> Vor allem bleibt eine große Anfrage an die »kleinen« Übereinstimmungen.<sup>163</sup>

Wie aufgezeigt, kann die Farrer-Goulder-Hypothese in ihrer ursprünglichen Gestalt aber einige Textphänomene auch weniger gut plausibel machen als die Zwei-Quellen-Theorie. Gerade vor der Herausforderung der Alternating primitivity ist auch die Farrer-Goulder-/Mark-without-Q-Hypothese nachjustiert worden: In Erwägung gezogen werden (wenige) mündliche und schriftliche Traditionen, zu denen Lk zusätzlich noch Zugang gehabt hätte und die seinen Wortlaut erklären – zu ihnen sei uns allerdings der Zugang versperrt.<sup>164</sup>

---

pretieren. F. WATSON, Hypothesis, fordert deshalb, die Möglichkeit der Rekonstruktionsprozesse nicht nur hypothetisch nachzuzeichnen, sondern auch zu bewerten, wie plausibel diese gegenüber der jeweils anderen These sind. Seine Analysen zeigen, dass viel davon abhängt, wie diese Rekonstruktionsprozesse bewertet werden.

160 Vgl. auch D. BURKETT, Sources 31.

161 Vgl. M. E. BORING, Agreements 234–237, zum Problem der Definition ebd. 227–233, vgl. auch C. M. TUCKETT, State 45f. J. S. KLOPPENBORG, Gospel 37, lässt lediglich drei wirklich problematische Fälle übrig: Mk 4,11, 9,19; 14,65; J.-P. MICHAUD, Effervescence 168, zwei Fälle.

162 Vgl. M. E. BORING, Agreements 240–250, mit einer Übersicht der Erklärungsmuster. Für die Zwei-Quellen-Theorie können davon angewandt werden: gemeinsame Anliegen von Mt und Lk: sprachliche Verbesserung, theologische Interessen; mündliche und schriftliche Nebenquellen; Veränderungen im Zuge der Textgeschichte.

163 Vgl. auch U. SCHNELLE, Einleitung 239f.

164 Vgl. M. GOODACRE, Reasons 63–66: Annahme mündlicher Quellen; vgl. auch bereits das Zugeständnis von M. D. GOULDER, Lk I 23: Es stehe dem Leser offen »to think that in both Q and M material Matthew was re-writing earlier tradition in his own style«. Vgl. C. M. TUCKETT, State 42 (mit Verweis auf M. Goodacre). Explizit J. C. POIRIER, Composition 210: »The FH [Farrer-Hypothese, HS] disowns the Q hypothesis *only* [kursiv i. O., HS] with respect to the idea of Q's independent use by Matthew and Luke, and *not* [kursiv i. O., HS] with respect to the notion that the sayings in the double tradition ultimately derive from a (written) pre-Synoptic sayings source.« – Deren Umfang könne nicht bestimmt werden (ebd. 211). Den hypothetischen Einschlag kritisiert auch P. FOSTER, Q 321f. A. LINDEMANN, Fathers, setzt ebenfalls bei den außerkanonischen Jesustraditionen der Kirchenväter an, allerdings mit einem Argument zugunsten der Zwei-Quellen-Theorie: Er untersucht die Zitate und Anspielungen dieser Texte auf die Anspielungen hin, die auf eine Vorstufe der kanonischen Evangelien hinweisen könnten. Mit diesem Verfahren kann zwar eine litera-

Damit erreichen wir bereits den Bereich der Hypothese. Zwar postuliert die Farrer-Goulder/Mark-without-Q-Hypothese kein Dokument Q – mit der Erwähnung von mündlichen und schriftlichen Traditionen wird jedoch deutlich, dass weitere Quellenstufen und Quellen vor und neben Mt und Mk als möglich gedacht werden.<sup>165</sup> Dies hat Auswirkungen auf das gesamte Konzept der synoptischen Tradition: Alle Vorstufen zu Mk oder Mt, mündlich oder schriftlich, sind nicht als Texte auf uns gekommen – sollten aber die Erzählungen über Jesus ein *fundamentum in re* haben, sollten sie tradierte Erinnerungen und nicht Schöpfungen der Evangelisten sein<sup>166</sup> – wogegen allein die literarkritischen Auffälligkeiten sprechen –, dann muss es sie dennoch gegeben haben.<sup>167</sup> Als Zweites muss die Farrer-Goulder-/Mark-without-Q-Hypothese schließlich hypothetisch voraussetzen, Lk habe Mk bevorzugt und seine Integrität höher bewertet, wenn er dem mk Aufriss folgt, den mt Zusatzstoff aber freier redigiert.<sup>168</sup>

Auch der Farrer-Goulder-/Mark-without-Q-Theorie liegt letztlich eine Scheidung zwischen den (mk) Texten der *Traditio triplex* und den weiteren Texten des Mt zugrunde. Aus Sicht der Theorie war Mk für Mt wie für Lk eine feste Größe und hatte neben sich weitere Traditionen, die in den mt Überhang eingeflossen sind. Wie ist nun die Herkunft dieses Stoffes zu erklären?<sup>169</sup> Ist all das »almost entirely his [mt, HS] elaboration of Mk«?<sup>170</sup> Wie ließe sich eine so weitreichende Produktion von Jesus-Stoff auch vor dem Publikum rechtfertigen, und wie ließe sie sich begründen anhand der literarkritischen Auffälligkeiten, die auch in diesem Textkorpus immer wieder spannungsreiches Wachstum anzeigen?<sup>171</sup> Und wenn nicht: Ist es dann nicht wissenschaftlicher Neugier ge-

---

rische Vorstufe bestimmter Traditionen plausibel gemacht werden, jedoch ist der Umfang der zitierten Texte so gering, dass daraus weder auf eine Sammlung noch auf Kohärenz oder Konsistenz geschlossen werden kann. Auch kann dadurch die Frage nicht entschieden werden, wie solche Traditionen in die Evangelien gelangt sein könnten. Gleiches gilt für den Bezug, den J. S. KLOPPENBORG, *Gospel 112–114*, von Q 11.9f. zu Jak 1,5 herstellt.

165 Vgl. auch C. M. TUCKETT, *State 15–18*. Er verweist weiterhin noch auf die Problematik der Textüberlieferung und die damit verbundenen hypothetischen Rekonstruktionen sowie darauf, dass auch für das redaktionelle Vorgehen des jeweiligen Evangelisten Hypothesen gebildet werden müssen.

166 Vgl. C. M. TUCKETT, *State 17*.

167 Zum Argument vgl. auch P. FOSTER, Q 315f.321f.

168 Vgl. P. FOSTER, Q 318. Ebd. 315 merkt er zudem an, dass auch eine Verbreitung des Mt und der Lk Kontakt damit hypothetisch bleiben. Ebenso J. S. KLOPPENBORG, *Gospel 29*; ebd. 30 fügt er hinzu, eine Fixierung des Mk auf Q sei zudem unwahrscheinlich, da Lk selbst Mk verändere. Zur Hypothesenhaftigkeit vgl. auch U. SCHNELLE, *Einleitung 241*.

169 Dazu z. B. W. KAHL, *Übereinstimmungen 44*: Das Material sei »weithin mt Kreation, auch wenn grundsätzlich davon auszugehen ist, dass Matthäus stellenweise Traditionen verarbeitet hat«. Vgl. P. FOSTER, Q 326: selbst bei einer Abhängigkeit des Lk von Mt sei Q noch nicht ausgeschlossen.

170 M. D. Goulder, *Lk I 22*.

171 Vgl. J. M. ASGERSSON, *Complex*, der sich kritisch mit der Position Goodacres auseinandersetzt und eine Ablehnung von Q mangels überliefertem Dokument für nicht vertretbar

schuldet, mehr über das Traditionsmaterial in Erfahrung bringen zu wollen? Kritisch zu prüfen ist zudem die These, ob das Material der *Traditio duplex* und das Sondergut des Mt tatsächlich miteinander verschmelzen.<sup>172</sup>

Für die Problematik der Herkunft des Stoffes bietet gerade die Zwei-Quellen-Theorie ein hohes Erklärungspotential, und betrachtet man die oben aufgeführten Argumente *in cumulo*, so hat die Zwei-Quellen-Theorie so große Stärken gegenüber der Farrer-Goulder-/Mark-without-Q-Theorie, dass sie weiter in Betracht gezogen werden kann.

### 1.3 Markion und die Synoptische Frage

Auf dem Radar der Synoptischen Frage erscheint jüngst verstärkt die Diskussion um ein vorkanonisches Evangelium, das Markion benutzt habe: Über die Proto-

---

hält (ebd. 120); Hauptproblem für ihn ist aber eine »attribution of the Jesus tradition more or less to St. Matthew's innovative thinking«. Er hält fest, »[...] it becomes highly questionable how his [Mt, HS] audience is to be perceived of as having understood his supposedly fabricated material« (ebd. 121). Zu den Entwicklungsprozessen der Jesusüberlieferung in diesen Stoffen vgl. z. B. M. EBNER, Weisheitslehrer. Auch R. ROONEY/D. E. OAKMAN, Origins, halten die Q-Traditionen für schriftliche Ausarbeitungen von aramäischen Jesussprüchen durch Schriftgelehrte, teils mit hellenistisch-rhetorischer Bildung.

- 172 Vgl. M. GOODACRE, Reasons 67–74, der ein Eigenprofil des Q-Materials bezweifelt: vielmehr entspräche die *Traditio duplex* lk Interessen, so dass ein mt »Sondergut« übrig bliebe, das nicht zu diesem passt; vgl. auch DERS., Epilogue 189, aber auch mit einem Forschungsauftrag: »Perhaps it will be seen to be significant that other early Christian documents like the Epistle of James or the Gospel of Thomas apparently interact extensively with Q and M but less so with L.« Vgl. auch M. D. GOULDER, Lk I 11–15, zur Problematik einer redaktionskritischen Unterscheidung von »matthäischem« und Q-Vokabular; ebd. 52–71 zum Inhalt: Er versucht, die Einpassung des Q-Materials in Mt anhand von fünf Themenkomplexen aufzuzeigen: Die Täuferpredigt zeige die gleichen Interessen wie das Sondergut bzw. die Redaktion; Mt ergänze Informationen über Kleidung und Diät des Johannes, die in Q vorausgesetzt seien; auf dieses »ghost narrative« (ebd. 55) kommt Goulder häufiger zu sprechen: es finde sich auch bei der Bergpredigt. Sowohl die Lokalisierung als auch die Menge und die Jünger seien dort in Q vorausgesetzt, in Mt aber erzählt (m. E. ist dies besonders hinsichtlich der Jünger problematisch: Mt hat bis dahin nur von den beiden Brüderpaaren erzählt); dieselben Erzähl-Ergänzungen benennt Goulder auch für die Verhaftung des Johannes und die Worte über Chorazin und Betsaida; für die in Q nicht fortgesetzte Exodus-Typologie der Versuchung; für die Wunder von Q 7,22; für die Passion und Kreuzigung; auch hätten die Q-Stoffe und Mt die gleiche Einstellung u. a. gegenüber der Mission, dem Gesetz, der Verdammung der untreuen Christen und der Parousie. D. L. MEALAND, Evidence, untersucht die Frage wortschatzstatistisch und kommt ebd. 502 zu dem Ergebnis einer »cautious preference for the 2ST [Zweiquellentheorie, HS], against its main rival FGT [Farrer-Goulder-Hypothese, HS]«. Mir sind weder Überprüfung noch Beurteilung der statistischen Verfahren möglich, doch in jedem Fall ist daraus soweit ich sehe noch keine inhaltliche Charakteristik von Q bzw. mt Sondergut abzulesen. Auch diese wäre mit Sicherheit aussagekräftig – und soll im Folgenden mit Blick auf die sozialen Kategorien untersucht werden.

Lk-Hypothesen geht dieser Ansatz in dem Moment hinaus, wo das von Markion benutzte und in den Kirchenväterzitaten referierte Evangelium als ältestes und Grundlage aller kanonischen Evangelien betrachtet wird.

Diese These hat M. Vinzent 2014 in monographischer Form vorgelegt und ihr auch einen knappen Ausblick auf den synoptischen Befund angeschlossen.<sup>173</sup> M. Klinghardt<sup>174</sup> hat dieselbe These anders begründet und zusammen mit einer Rekonstruktion dieses von Markion verwendeten Evangeliums (im Folgenden, der Einfachheit halber, mit Klinghardt als Mcn bezeichnet) umfangreich ausgearbeitet. Er verbindet mit ihr explizit seine Lösung der Synoptischen Frage. Während Vinzent sich auf einen Durchgang durch patristische Belege stützt, geht Klinghardt von einer komplexen Faktenlage aus, die auch textkritische Überlegungen zur Bezeugung eines älteren Evangeliums in den Lesarten v. a. des D-Textes und der Vetus Latina und Syra sowie die These einer kanonischen Endredaktion der Evangelien umfasst. Auch wenn an beiden Ausformungen viel zu diskutieren wäre,<sup>175</sup> beschränke ich mich hier auf Anmerkungen, die für die

173 M. VINZENT, Marcion; zu seinem synoptischen Befund s. u. 1.1.4.

174 M. KLINGHARDT, Evangelium I und II.

175 Zu M. VINZENT, Marcion, liegt mit D. T. ROTH, Marcion, eine v. a. aus wissenschaftsmethodischen Gründen zur Skepsis ratende Rezension vor; vgl., ebenfalls nicht überzeugt, die Rezension von S. KRAUTER, Marcion. Vinzent hält Markion für den Autor des ersten Evangeliums überhaupt, eine These, die auch M. KLINGHARDT, Evangelium I 384–388, nicht uneingeschränkt teilen will. Da sich meine Argumentation v. a. auf den Textbefund konzentriert, wird Vinzents Grundthese hier nicht weiter diskutiert; sonstige für die Synoptische Frage relevante Ausführungen werden in den Anmerkungen mit behandelt. Zu M. KLINGHARDT, Evangelium, liegt m. W. noch keine Evaluation vor. En passant, ohne Anspruch auf Vollständigkeit, an dieser Stelle einige einzelne Anfragen, die Expert/innen aus Textkritik und Patristik sicher treffender verhandeln können: (1) Textkritik: Wie soll man sich die postulierte Überarbeitung der älteren Texte aufgrund einer kanonischen Vorlage vorstellen, in der lt. Klinghardt immer wieder die ältere Lesart durchdringt? Weshalb bringen die textkritischen Ausgaben lt. Klinghardt immer wieder diese ältere Lesart, bannen sie an anderer Stelle aber unter die *varia lectiones* in den Apparat? Weshalb sollten in D, it, syr, immer wieder in kleinen Bereichen alte Spuren zu finden sein, wo doch die entscheidenden Änderungen übernommen wurden: In den Überschriften zeigt D klar die kanonische Redaktion, die Kindheitsgeschichten sind in D und it klar bezeugt, das Vaterunser zeigt klar »kanonischen« Paralleleinfluss, aber immer gegen Markion; auch in der prominenten fehlenden Stelle Lk 15,11–32 zeigen D und die lateinische Überlieferung gemeinsam abweichende Lesarten (V. 17.29 D, lat; vgl. z. B. auch Lk 13,2.8 D, it; 13,9 D lat). D alleine steht noch viel häufiger gegen den Ausgangstext, exemplarisch auch in Mk 13,1–9. (2) Die Narrative zur Entstehung und Sammlung der Evangelien sind bekanntlich i. d. R. interessengeleitet und historisch zu kritisieren. Doch hätte sich ein bis Mitte des 2. Jh. verbreitetes und genutztes Ur-Evangelium tatsächlich so spurlos aus dem Diskurs und der Erinnerung des 2. Jh. drängen lassen (vgl. auch die Einlassungen Klinghardts zu Tatian und Origenes, M. KLINGHARDT, Evangelium I 78–80; zum Bestehen des Textes bei nur allmählicher Verdrängung ebd. 367)? Anders als die regional begrenzte, literarisch und theologisch aus späterer Perspektive schwächere, durch Absorption in Mt und Lk obsolet gewordene Tradito duplex (zur Begründung vgl. P. LUOMANEN, Mark) müssten wir es hier

zu untersuchende *Traditio duplex* m. E. relevant sind. Vor allem aber seien die rekonstruierten Textdaten dieses »ältesten Evangeliums« im synoptischen Vergleich<sup>176</sup> ausgewertet.

### 1.3.1 Voraussetzungen und Textrekonstruktion: Die Zuverlässigkeit der häresiologischen Zitate

Ausgangspunkt der Textrekonstruktion eines von Markion benutzten Textes sind Kirchenväterpassagen, die diesen Text zitieren wollen, um aus ihm selbst heraus die theologischen Thesen Markions zu widerlegen.<sup>177</sup> Der erste Zeuge dafür, Tertullian, referiert den Text des Mcn in einer lateinischen Ad-hoc-Übersetzung;<sup>178</sup> der zweite Hauptzeuge, Epiphanius, hat im 4. Jh aus einem Exemplar des Mcn eine griechische Exzerptsammlung der seinem Zweck dienlichen Passagen angelegt.<sup>179</sup>

Klinghardt hält die bei den Kirchenvätern überkommenen Texte für sehr zuverlässig: V. a. Tertullian hätte notwendig korrekt zitieren müssen, um sein Anliegen selbst nicht zu desavouieren;<sup>180</sup> er geht davon aus, dass Tertullian unter seinen

---

mit einem umfassend verbreiteten, prototypischen Evangelium zu tun haben. Ich kann den patristischen Diskurs nicht überblicken, deswegen diese Fragen nur am Rande und unter Vorbehalt.

176 Eine Crux der These Klinghardts besteht in seiner Annahme einer kanonischen Redaktion, die zwar über alle Evangelien gelaufen sei (M. KLINGHARDT, *Evangelium I* 347), die jedoch aufgrund der Datenlage zu Mcn nur noch bei Lk direkt nachvollziehbar, sonst aus der handschriftlichen Überlieferung mit großer Unsicherheit zu eruieren sei (ebd. 311f.). Wie auch Klinghardt selbst verwende ich für den synoptischen Vergleich den Text von NA<sup>28</sup>: Wenn die allgemeinen Regeln der Textkritik imstande sind, einen ältest erreichbaren Ausgangstext zu Tage zu fördern, dann müsste theoretisch dieser ältest erreichbare Text sich als Bearbeitung von Mcn nachweisen lassen – vgl. aber Klinghardts Nachweise der Redaktion im Mk, wo er anders urteilt als NA und Textvarianten zu Reflexen der Vorstufe erhebt (ebd. 317–321): Dies führt zu einem fundamentalen Dissens um die Gültigkeit von Regeln der Textkritik und die Leistungsfähigkeit von NA überhaupt, der hier nicht gelöst werden kann. Ich halte es deshalb mit dem lange bewährten und weitgehend konsensfähigen NA als Textbasis.

177 Vgl. dazu M. KLINGHARDT, *Evangelium I* 38f.; J. M. LIEU, *Marcion 187*, mit Belegen.

178 Vgl. M. KLINGHARDT, *Evangelium I* 67–71 (vgl. auch 42); D. T. ROTH, *Text* 85f.; J. M. LIEU, *Marcion 193*.

179 Zur hohen Zuverlässigkeit vgl. M. KLINGHARDT, *Evangelium I* 49. Ebd. 50–55 begründet Klinghardt auch die Zuverlässigkeit der griechischen Teile des Adamantius-Dialogs. Allerdings ist D. T. ROTH, *Text* 272–283, bzgl. Epiphanius skeptisch und erachtet sogar Tertullian als zuverlässiger (ebd. 281); auch beim Adamantius-Dialog mahnt er ebd. 354.358 zur Skepsis. Vgl. auch J. M. LIEU, *Marcion 196*, zu Ungereimtheiten in den Epiphanius-Listen.

180 M. KLINGHARDT, *Evangelium I* 39: »Denn im Unterschied zu den polemischen Verzerrungen in der Darstellung von Marcions Theologie, und anders auch als bei der mit böserartigen Unterstellungen üppig angereicherten Schilderung seines Lebenswandels, konnten die Häresiologen es sich kaum leisten, in der Besprechung des marcionitischen Bibeltextes

Adressaten Markioniten hatte, die Textverfälschungen bemerkt hätten.<sup>181</sup> Dies lässt sich m. E. begründet anzweifeln<sup>182</sup> – und sobald sich Tertullian in seinem Binnenbereich befindet, lässt ihm die Rhetorik freie Hand – der rhetorisch trainierte Anwalt<sup>183</sup> bettet die Passagen in den Kontext ein; er greift zu Zitaten und Anspielungen gleichermaßen;<sup>184</sup> und schließlich müsste bei einer Ad-hoc-Übersetzung Tertullians eigene Textgewohnheit in Anschlag gebracht werden.

Für Skepsis gegenüber den Textbezeugungen besteht insofern auch Anlass, als sich auch das Lehrsystem der Markioniten über die Lehrer- und Schülergenerationen hinweg wandelt.<sup>185</sup> All das trägt zusätzlich zu einer regulären Veränderung der Abschrift eines Texttyps zu Unsicherheiten bei. In der Tat wird erwogen, dass Epiphanius' Textvorlage sich von der des Tertullian unterschied.<sup>186</sup>

D. T. Roth hat parallel zu Klinghardt eine Rekonstruktion des mit Markion in Verbindung gebrachten Textes vorgelegt, in der er solcherlei Vorbehalte stärker einbezieht:<sup>187</sup> Er benennt als methodische Voraussetzung die Berücksichtigung

---

bewusst falsche Angaben zu machen, ohne dadurch ihr eigenes Beweisverfahren von vornherein zu desavouieren: Weil der marcionitische Bibeltext die Basis ihrer Argumentation liefert, sind sie zur korrekten Wiedergabe genötigt.«

- 181 M. KLINGHARDT, *Evangelium I* 56: »Will Tertullian sein argumentatives Ziel nicht verfehlen, kann ihm der Nachweis [...] nur dann gelingen, wenn er den Wortlaut dieses Evangelium [sic] so akkurat wiedergibt, dass ihn auch seine marcionitischen Kontrahenten als den ihren anerkennen können.«
- 182 Vgl. V. LUKAS, *Einleitung*, 21 f.: Markion/Markioniten als fiktive, die Großkirche als reale Adressaten.
- 183 Vgl. V. LUKAS, *Einleitung* 32; ebd. 32–36 zu rhetorischen Mitteln Tertullians.
- 184 Vgl. M. KLINGHARDT, *Evangelium I*, 42–45, zur Problematik der Rekonstruktion aus Tertullian. Vgl. aber ebd. 55 f. das Plädoyer für Tertullians Zuverlässigkeit! Die Problematik, dass Tertullian ins Lateinische übersetzte und sich in diesem gewichtigen Schritt allerlei Unwägbarkeiten ergeben, müsste m. E. hervorgehoben werden – v. a., wenn Tertullian mit seinem eigenen lateinischen Lk »im Ohr« übersetzt. Vgl. daneben J. M. LIEU, *Marcion* 189.191, zur Tertullian'schen Rhetorik – sie sieht Schwierigkeiten für die Rekonstruktion und verweist auf auch sonst unzuverlässiges Zitieren, vgl. ebd. 191 f.
- 185 Vgl. zur Schulentwicklung W. LÖHR, *Markion* 155.166–173; zur entsprechenden Geschichte des markionitischen Textes vgl. J. M. LIEU, *Marcion* 196.
- 186 Vgl. M. KLINGHARDT, *Evangelium I* 24.29. Zum hohen Prozentsatz an widersprüchlichen Bezeugungen, die hochgerechnet sogar die Zuverlässigkeit der Rekonstruktion in Frage stellen könnten, vgl. ebd. 56–60 (Befund) und 80–83 (Erklärung): »Für die Mehrzahl dieser widersprüchlichen Bezeugungen gibt es allerdings Entsprechungen innerhalb der kanonischen Textüberlieferung« (80) – Klinghardt erklärt dies mit »Interferenzen« (ebd. 80) im Zuge eines »lange anhaltenden Prozess[es] der Konformierung des mcn Evangeliums an den kanonischen Text des Lk« (ebd. 83, kursiv i. O.) Doch weshalb sollte eine solche stattgefunden haben, wenn eine wie auch immer geartete konfliktive Trennung der Markioniten vorliegt? Vgl. dazu auch unten, 1.1.2 (2).
- 187 Der Text findet sich in D. T. ROTH, *Text* 412–436. Auf eine Diskussion der Voraussetzungen und Rekonstruktion von J. D. BEDUHN, *Testament*, wird verzichtet, da diese nur in englischer Übersetzung vorliegt und ohne Kategorisierung von sicheren und unsicheren Lesarten arbeitet. Ich beschränke mich im Übrigen auch auf das Ergebnis der Rekonstruktionen von Klinghardt und Roth; die detaillierte Überprüfung ihrer jeweiligen Argumen-

der Zitiergewohnheiten der Quelle; die Neutralität gegenüber Überlegungen zur theologischen Tendenz und auch den Einbezug der Textvarianten.<sup>188</sup>

Nach Roth wie Klinghardt umfasst das Mcn im Anschluss an Lk 4 das Gros des Lk Stoffes, was sich aus der breiten Streuung der bezeugten Passagen folgern lässt. Explizit als fehlend vermerkt oder schlichtweg nicht in der Überlieferung bezeugt sind danach nicht mehr als einzelne Perikopen – eine umfangreichere Lücke lässt sich nicht feststellen. Von Passagen, die Roth als »not attested« kennzeichnet, vermutet Klinghardt in seiner Rekonstruktion einen erheblichen Teil als im Evangelium enthalten.

Sowohl Klinghardt als auch Roth gewichten nun die Textbezeugung nach ihrer Sicherheit. Roth<sup>189</sup> kennzeichnet folgende Kategorien: *secure – very likely – probable* (»slight confidence«) – *possible* (»ultimately no confidence«), daneben Einzelelemente, unsichere Wortstellung, Ellipsen. M. Klinghardt<sup>190</sup> kennzeichnet »[w]örtlich genau gesicherte Passagen«; »[b]ezeugte, aber nicht wörtlich zitierte Passagen oder Lemmata« und »[u]nbezeugte Passagen, die sehr wahrscheinlich in Mcn enthalten waren« gegenüber den wahrscheinlich oder sicher fehlenden sowie nicht sicher beurteilbaren Textabschnitten. Was die sicher bezeugten Worte oder Passagen angeht, urteilt Klinghardt optimistischer über die Bezeugungslage und geht von einer größeren gesicherten Textbasis aus.

---

tationen an den häresiologischen Quellen wäre, wie an BeDuhn, Klinghardt und Roth zu sehen, Stoff für eine eigene Monographie. An dieser Stelle nur kurz die Implikation von BeDuhns Position bezüglich der Zwei-Quellen-Theorie (vgl. Index zu »Q«, ebd. 386): Als Folgerungen aus der These, der Text des Markion sei »a possible independent witness to gospel traditions« im 1. Jh. (ebd. 92; Begründung: 86–92; auch er rechnet mit einer Benutzung und Sanktionierung durch Markion ohne »substantial editing«, ebd. 87) hält er fest: Das Mcn spreche für die Erklärung der *Minor agreements* als »scribal harmonization subsequent to the original composition« von Lk und Mt: »*The Evangelion has substantially fewer (one third) of the <minor agreements> accepted in the current critical text of Luke, drastically reducing the significance of this sort of textual evidence for the literary relationship among the gospels*« (ebd. 93, kursiv i. O.; ebd. 354f. Anm. 88, Befund ausgehend von 52 MA; ebd. 93, zur Gültigkeit des Befundes auch bei anderen Abhängigkeitskonstellationen zwischen Lk und Mcn). Ebd. 94–96: Der Stoffumfang von Q könnte sich ändern, besonders die Probleme des Anfangs, Q würde erst mit »Nazara«, dann der Programmatischen Rede einsetzen. An eine Revision der Mk-Priorität denkt er, soweit ich sehe, nicht.

188 Vgl. D. T. ROTH, Text 79–82.

189 Vgl. D. T. ROTH, Text 410–412.

190 M. KLINGHARDT, Evangelium II 450f.

### 1.3.2 Die These vom »ältesten« Evangelium

#### (1) *Mc n vor Lk*

Ein notorischer Forschungsstreit kreist um das Verhältnis des mit Markion verbundenen Evangeliums zum kanonischen Lk.<sup>191</sup> Während Irenäus und Tertullian bezeugen, Markion hätte Lk verändert, speisen sich die Zweifel an dieser These aus der Tatsache, dass Markion dabei so viel Widersinniges stehen gelassen hätte.<sup>192</sup> Genau diese Texte schöpften nun die Kirchenväter für ihre Gegenthesen aus.

Aktuell wird das Verhältnis wieder offen diskutiert.<sup>193</sup> Während für Roth die Rekonstruktion des mit Markion verbundenen Textes erst den Ausgangspunkt bildet, um das Verhältnis zum kanonischen Lk näher zu beschreiben,<sup>194</sup> hat sich Klinghardt bereits dafür entschieden, dass dieser Text dem kanonischen Lk vorausgeht.<sup>195</sup>

191 Zur Forschungsgeschichte vgl. z. B. M. KLINGHARDT, *Evangelium I* 11–17.

192 Zu den Ausgangspositionen vgl. M. KLINGHARDT, *Evangelium I* 12.

193 Auch J. M. LIEU, *Marcion 201–203*, erwägt die Möglichkeit. Vgl. auch DIES., *Problem 739–751*, zu offenen Flanken in den Versuchen, sowohl Markion als Kürzung des Lk als auch Lk als Ausbau von Mc n zu verstehen. Sie neigt einer »mediating position« zu (»has its attractions«), nach der »Marcion did redact an earlier Gospel but not one identical to canonical Luke« (ebd. 748).

194 Vgl. D. T. ROTH, *Text 1*.

195 Vgl. M. KLINGHARDT, *Evangelium I* 29–41: Kritik der Kirchenväter-Referate; Argumente für Mc n-Priorität seien Titellosigkeit des Mc n und Trennung von Apg; inkonsequente theologische Redaktion und daher Möglichkeit der Widerlegung aufgrund von Selbstwiderspruch; Gegenseitigkeit des Fälschungsvorwurfs. Vgl. nochmals ebd. 117–141, v. a. zur Redaktionsproblematik und zum Verhältnis von Mc n und Apg; ebd. 142–174 mit Versuch eines positiven Aufweises der Konsistenz lk Redaktion von Lk und Apg anhand von Beginn und Ende des Textes. Zwei weitere Problematiken dieser These: Da wir keine O-Töne Markions vor uns haben, sondern Spiegelungen seiner Theologie zu späteren Zeiten, als evtl. schon Lehrverschiebungen eingesetzt hatten, können wir auch die Konsequenz seiner Redaktion schwer einschätzen; zum anderen: Auch die Auslegungspraxis kann irgendeinen – selektiven, kreativen – Weg gefunden haben, Schrift und System miteinander zu vereinbaren, vgl. J. M. LIEU, *Marcion 192.210f.*, zu Markion als Exeget bei Tertullian, und ebd. 195 bei Epiphanius; zur Notwendigkeit und Möglichkeit der Interpretation ebd. 209.212; ebd. 221–233 thematischer Durchgang mit weiteren Beispielen zu einer markionitischen Textauslegung; vgl. auch das Referat zu den Ergebnissen der Untersuchung von U. Schmid zum Apostolos in W. LÖHR, *Markion 151*. Zudem: Wir kennen die Schriftauslegung der Markioniten nur in minimalen Fragmenten; wir kennen zwar die Polemik des Tertullian und Epiphanius, wissen allerdings nicht, wie eine markionitische Replik darauf ausgesehen hätte. Dass sie schweigend ihren Irrtum eingesehen hat, ist in keinster Weise anzunehmen. Die implizite Erklärung Tertullians, *Marc IV 43,4*, für die inkonsistente Bearbeitung Markions, er hätte einige Stellen gestrichen, andere neu interpretiert, akzeptiert M. KLINGHARDT, *Evangelium I* 40f., nicht: Es sei nicht nachvollziehbar, weshalb es eine Redaktion gegeben haben soll, wenn das Problem durch Exegese habe gelöst werden können. Darauf könnte man antworten: Alles hat sich eben nicht durch Exegese lösen lassen. Darüber hinaus, gleiches müsste sich aber auch die These bezüglich der lk Redaktion fragen



(2) *Mc n vor Mk, Mt, Lk*

Klinghardt weitet die These allerdings aus: Zunächst nimmt er an, dass Mcn einen älteren Text strikt bewahrt, also nicht verändert hat. Das von den Kirchenvätern mit Markion in Verbindung gebrachte Evangelium sei identisch mit seiner Vorlage, eine wie auch immer geartete Bearbeitung durch Markion wird grundsätzlich ausgeschlossen.<sup>196</sup> Die These, dass Markion mit solch einem reinen und ursprünglichen Evangelium operiert hätte und dieses aus den häre-

---

lassen: Weshalb eine »antimarkionitische« Redaktion, wenn doch ohnehin so viele antimarkionitische Passagen enthalten waren? Zu Anfragen vgl. auch P.-G. KLUMBIES, Marcion 116f.: Herkunft und Trägerkreise des Mcn – textgeschichtlicher Nachweis – unveränderte Übernahme – Fortleben des Mcn.

- 196 Vgl. M. KLINGHARDT, Evangelium I 388: »überhaupt nicht schriftstellerisch oder redigierend tätig geworden«; vgl. auch ebd. 22. Vgl. dagegen J. M. LIEU, Marcion 203: »Recovering the precise form and contents of the Gospel he encountered and took as his basis may prove unattainable«, auch wenn die Nähe zu Lk sich schwer bestreiten ließe; ebenso sei es nicht möglich, seine Veränderungen nachzuvollziehen. Vgl. nochmals ebd. 206 und 208f. zur Skepsis gegenüber Lösung der synoptischen Verwandtschaft und des Marikon-Problems unter Voraussetzung von »relatively fixed and stable written texts, edited through a careful process of comparison, excision, or addition, and reorganisation«. Ein Textbeispiel: M. EBNER, Spruchquelle 77f., erwähnt unter den »Regie- und Kompositionsfehlern« (ebd. 78) des Lk die Problematik von Lk 4,23: Jesus verweist bereits in Nazareth auf Wunder in Kafarnaum, von denen noch nicht die Rede war. In Mcn ist die Nazareth-Perikope auch nach Roth nach einer Kafarnaum-Heilungserzählung 4,31–35 platziert. Wie sollte nun die Lk Schlussredaktion auf die Idee kommen, diese schwierige Umstellung kommentarlos vorzunehmen, wenn sie doch einen sinnvollen Aufriss vorfand? Wäre die umgekehrte Richtung nicht zumindest zu überdenken? M. KLINGHARDT, Evangelium I 148, findet eine Erklärung: »Wenn Lk 4,16–30 programmatisch Jesu erstes öffentliches Auftreten erzählen sollte, hätte sich der narrative Bruch nur durch Streichung von \*4,23 wirklich vermeiden lassen; aber diese Aussage ist für die Intention der Nazarethperikope in Lk unverzichtbar, der narrative Widerspruch folglich systembedingt und unvermeidbar. Dass Lk hier die Perikopenfolge um der programmatischen Herausstellung der Nazarethperikope willen redaktionell verändert und dafür eine schwere Beeinträchtigung der narrativen Kohärenz in Kauf genommen hat, ist schon immer gesehen worden.« D.h.: Auch die herkömmliche Erklärung muss diese Schwierigkeit in Kauf nehmen. Das bedeutet aber doch gleichzeitig: Lk hat die *lectio difficilior*, Mcn die bessere Variante. Warum ist dann nicht wenigstens die Möglichkeit zu erwägen, Mcn hätte Lk in die richtige Folge gebracht? Es ist eine Frage der Gewichtung, ob die Einlassungen von ebd. 159–162, die die Bearbeitungsrichtung aufgrund des Wortlauts plausibilisieren wollen, verfangen: Immerhin muss Klinghardt dafür eine Redaktion annehmen, die Lk unter Vergleich mit Apg bearbeitet hat – »zwei unabhängige Werke [...]«, die »erst durch eine tief greifende Redaktion miteinander verbunden wurden« (ebd. 162). Lt. Klinghardt müsste man, wenn Mcn Lk bearbeitet haben sollte, annehmen, »dass Marcion peinlich genau all diejenigen Elemente aus Lk gestrichen hätte, die eine konzeptuelle Fortsetzung in Act besitzen und so die beiden Bücher als ein Doppelwerk in zwei Bänden konstituieren« – »völlig unwahrscheinlich« (ebd. 160). Zum Vergleich die Rekonstruktion von Roth: In den V. 16–30 ist nicht ein einziges Wort mit der Sicherheit von Kategorie A oder B bezeugt; V. 24–26 und V. 28 sind »unattested«, V. 27 ins Kapitel 17 verschoben; allein V. 17–22 sind lt. Roth unbezeugt »and possibly not present« (D. T. ROTH, Text 412). Das entspricht passgenau dem Schriftbezug, an dem sich auch markionitische Theologie stören könnte.

siologischen Bezeugungen im Verbund mit textkritischen Varianten zu rekonstruieren wäre, wirft bereits eine Frage auf: Die Kirchenväter bezeugen neben dem marikonitischen Evangelientext auch eine Sammlung von zehn Paulusbriefen, die Markion verwendete – und in die er auch eingegriffen habe. Soll man nun davon ausgehen, dass Markion auch die Texte der Paulusbriefe unverändert bewahrt habe und die von den Kirchenvätern deklarierten »Eingriffe« tatsächlich von einem frühen Text zeugen, der später ebenfalls kanonisch überschrieben wurde? Dies ist m.E. bei eindeutig auf markionitische Theologie getrimmten Textvarianten nicht plausibel zu machen.<sup>197</sup> Wenn Markion nachweislich – in welchem Umfang auch immer – in die Paulusbriefe eingegriffen hat, wie sollte dies dann für sein Evangelium auszuschließen sein?<sup>198</sup>

Dennoch geht Klinghardt davon aus, es ließe sich ein Evangelium rekonstruieren, das nicht spezifisch markionitisch geprägt ist, sondern so weit verbreitet und genutzt war, dass es auf verschiedenste Textüberlieferungen Einfluss nehmen konnte. Dieser textkritische Befund ist nun Klinghardts Hauptargument in der Altersfrage.<sup>199</sup>

Zu Beginn steht die Feststellung, dass ca. 2/3 der Varianten des (nach Klinghardt) bezeugten Mcn-Textes Entsprechungen in D it sy aufweisen, weitere Varianten (ca. 13 %) ließen sich v. a. in koptischen und äthiopischen Versionen finden. Klinghardt spielt den Befund nun unter den Vorzeichen seiner These vom vorkanonischen Mcn durch: »Seine *textliche Gestalt* scheint in den Varianten der Handschriften (vor allem, aber nicht nur) des ›Westlichen Textes‹ noch durch.«<sup>200</sup> Das Verfahren erklärt Klinghardt folgendermaßen: Mit den Vorwürfen der Häresiologen, die Markioniten würden ihr Evangelium verändern,

bezeugen sie einen lange anhaltenden Prozess der *Konformierung des mcn Evangeliums an den kanonischen Text* des Lk. Auf der anderen Seite sind die Handschriften des vorkanonischen Evangeliums mit dem Aufkommen der Kanonischen Ausgabe [sic] und ihres redaktionell gestalteten Vier-Evangelienbuchs nicht einfach verschwunden, sondern haben – offensichtlich: noch eine lange Zeit – im Raum der entstehenden katholischen Kirche weiter existiert. Bei der Produktion von Kopien des kanonischen [sic] Vier-Evangelienbuches sind dann die Handschriften des vorkanonischen Evangeliums genutzt, aber nicht immer konsequent nach dem kanonischen Text korrigiert worden.<sup>201</sup>

Es mögen Expertinnen und Experten der Textkritik beurteilen, inwieweit ein solches Wiederbenutzungs- und Korrekturverfahren eines vorliegenden Evan-

197 Vgl. dazu J. M. LIEU, Marcion 238f. mit Belegen.

198 M. KLINGHARDT, Evangelium I 112, sieht in der Überprüfung seiner These am Apostolos eine weitere Aufgabe der Textkritik.

199 Vgl. M. KLINGHARDT, Evangelium I 72–113.190.195.

200 M. KLINGHARDT, Evangelium I 78, kursiv i. O.

201 M. KLINGHARDT, Evangelium I 83, kursiv i. O.

geliums plausibel erscheint, zumal doch auch einige Verse und Perikopen nachzutragen waren: Hat man Zusatzblätter in den Kodex geklebt, klein zwischen die Zeilen geschrieben, Randnotizen gemacht? Wie schlagen sich die Korrekturspuren im tatsächlich vorhandenen Manuskriptbefund nieder?<sup>202</sup> Wer hat diese kanonische Korrektur überhaupt veranlasst? Und wenn das Ur-Evangelium noch lange benutzt und korrigiert wurde, wie lässt sich dann das Schweigen des patristischen Diskurses bzw. die sehr impertinente Falsch-Narration bezüglich des Verhältnis von Lk und Mcn erklären?

Zur Überprüfung dient nun Klinghardt eine Gegenprobe:

Wenn die Differenzen zwischen Mcn und Lk einerseits und die Varianten innerhalb der kanonischen Textüberlieferung andererseits in diesem Sinn als Interferenzen zwischen der Textüberlieferung zweier Ausgaben interpretiert werden, dann dürfte es für diejenigen Passagen, die aufgrund der häresiologischen Angaben in Mcn eindeutig gefehlt haben und nach diesem Modell sekundär durch die Lk Redaktion eingefügt wurden, eigentlich keine nennenswerten Lesarten innerhalb der kanonischen Evangelien geben. Dies ist, aufs Ganze gesehen, auch der Fall, wie schon eine kursorische Durchsicht der Varianten zu denjenigen größeren Passagen zeigt, die in Lk gefehlt haben.<sup>203</sup>

Klinghardt verweist dabei auf Lk 1,1–2,52; 3,1b–4,15; 13,29–35; 15,11–32; 18,31–34; 19,29–35.41–46; 20,9–37(38).<sup>204</sup> Ich finde allerdings bereits in Lk 1 in über einem Drittel der Verse Abweichungen von D gegen den Ausgangstext, teils im Verein mit it/lat/t und/oder sy<sup>205</sup> (V. 28.47.50.56.63 f.66.70.76.78).

Die zweite Gegenprobe besteht im Nachweis der Kyrios-Titulatur für Jesus in der Erzählstimme des Lk,<sup>206</sup> die Klinghardt aufgrund der fehlenden Bezeugung in Mcn für ein originäres Element der Lk Redaktion hält; er findet nun im sogenannten westlichen Text »die typischen Spuren der uneinheitlichen und inkonsequenten Korrekturen des vorkanonischen nach dem kanonischen Text«. <sup>207</sup> Bei diesen sind nach Roth – und teils nach Auskunft von Klinghardt selbst, der hilfsweise zu Tertullian-Rekonstruktionen greift – die gesamten Verse oder aber die entsprechende Phrase in allen Fällen nicht, nicht einmal als »possible reading«, bezeugt. Klinghardt kann keine einzige Stelle aufweisen, an der tatsächlich in Mcn ein »Jesus« gestanden hätte, das redaktionell zu »Kyrios« verbessert worden wäre. Die Argumente erfolgen aus dem Negativbefund; den

202 Besonders schwer nachvollziehbar halte ich die These einer sukzessiven Beeinflussung der it und Altsyrer durch ein bereits übersetztes Ur-Evangelium, bevor diese von einer vom kanonischen Text ausgehenden Übersetzung verdrängt wurden, vgl. M. KLINGHARDT, Evangelium I 96.

203 M. KLINGHARDT, Evangelium I 85, kursiv i. O.

204 M. KLINGHARDT, Evangelium I 85 Anm. 35.

205 Vgl. exemplarisch auch 15,17.29; 13,2.8.9; D alleine noch viel öfter.

206 M. KLINGHARDT, Evangelium I 85–93.

207 M. KLINGHARDT, Evangelium I 86, mit 15 Belegen ebd. 86–89. Alle weiteren Einlassungen und Schlussfolgerungen der S. 89–93 werde ich nicht mehr diskutieren.

Gegenbeleg Lk 12,42, wo Tertullian auch für Mcn *dominus* bezeugt (für Roth übrigens unbezeugt), ist für ihn »einer der Fälle [...], in denen Tertullians Mcn-Exemplar nicht den ursprünglichen, sondern bereits den nach der kanonischen Fassung korrigierten Text enthielt«<sup>208</sup>. Bleibt sein Argument, 16,8 und 24,34 hätten wohl in Mcn gefehlt, wären also insgesamt der Lk-Redaktion zuzurechnen, weshalb auch die Handschriften einheitlich »Kyrios« bezeugen würden.<sup>209</sup> Dies kann m. E. die Beweislast nicht tragen.

M. E. wäre diese These und v. a. die Gegenthese eines von Textvarianten beeinflussten Evangeliums, das Markion benutzte und vor allem selbst bearbeitete<sup>210</sup>, eingehend an den konkreten Wortlauten der Varianten zu überprüfen, unter Berücksichtigung von v. a. Übersetzungsinterferenzen – und zwar an einer unabhängigen Rekonstruktion bzw. einem kritisch gesicherten Mcn-Text.<sup>211</sup> Zudem müsste sie an der Paulusbriefsammlung erwiesen werden.<sup>212</sup> Solange bleiben alle weiterreichenden Implikationen zur Textrekonstruktion u. ä. unverbindlich.

### 1.3.3 Priorität vor Mk?

Mit dem Nachweis von Mcn als ältestem Evangelium werden nun die synoptischen Beziehungen neu justiert: Mk ist eine Bearbeitung von Mcn; Mt kennt beide; die Lk-Redaktion bedient sich des Mcn und des Mt.<sup>213</sup> Klinghardts Anliegen ist es nun, auf Grundlage dieser Arbeitshypothese die redaktionellen Entwicklungen von Mk, Mt und kanonischem Lk aus diesem Kern heraus plausibel zu machen.<sup>214</sup>

208 M. KLINGHARDT, *Evangelium I* 87.

209 Vgl. M. KLINGHARDT, *Evangelium I* 87f.; Lk 24,34 ist übrigens zumindest indirekte Figurenrede i. S. eines frühen Osterbekenntnisses!

210 Also die klassische Marcion-These.

211 J. M. LIEU, *Marcion 203–206*, setzt sich ebenfalls in einschlägigen Beispielen mit dem Phänomen der Parallelbezeugung in D, it und sy auseinander, ebenso mit dem Phänomen der Paralleleinflüsse. Allerdings kommt sie ebd. 206 zu dem Ergebnis: »All these examples, and others given elsewhere, admit of no single explanation: In many cases it is probable that Marcion was following the text already available to him; on the other hand it would not be surprising if he did make textual changes or choices, for accidental or conscious changes are a widespread feature of scribal transmission in this period.« Auch Rücklauf von mcn Lesarten in die Texttradition sei nicht ausgeschlossen.

212 Vgl. M. KLINGHARDT, *Evangelium I* 112.

213 So M. KLINGHARDT, *Evangelium I* 190–192. Die Überlegungen zum Verhältnis zu Joh (ebd. 192f.) übergehe ich.

214 Auch M. VINZENT, *Marcion*, versucht eine kurze Darstellung der Mcn-Priorität, verweist aber auf ein Folgerwerk (ebd. 275). Seine bisherige Beobachtung verfängt m. E. nicht: Er glaubt bezüglich der Detailanalysen, »we will discover a general rule that can be supported by a series of examples: more clearly than here with Luke very often where Marcion is missing, our three Synoptics are at variance, either entirely, or almost entirely as in the

Entscheidend für die Frage der *Traditio duplex* ist dabei, ob sich das Mk als Bearbeitung des Mcn ausweisen lässt. Wäre dies der Fall, wäre die *Traditio duplex* nichts weiter als eine Restkategorie, ihr inhaltliches Profil würde bestenfalls darüber Auskunft geben, was Mk missfallen hätte. Blicke allerdings die Priorität des Mk vor Mcn plausibel, so stellte sich, wie bei der oben besprochenen Farrer-Goulder-These, weiterhin die Frage nach dem überhängigen Stoff und damit dem Zusammenfluss von Traditionsströmen.

In der Tat wird die Mk-Priorität einer der großen Diskussionspunkte der These bleiben, ist von ihr die Forschung doch weitenteils überzeugt. Allerdings: Die bisherigen Argumente zugunsten der Mk-Priorität sind in Auseinandersetzung mit der (Neo-)Griesbach-Hypothese geschärft worden; diese ging noch davon aus, dass Mk Mt und Lk gekannt hätte. Mit der Hypothese von der Priorität des Mcn ändert sich die Sachlage – und eines der gewichtigsten Argumente fällt aus: wie nämlich die umfangreichen Auslassungen von Stoffen zu erklären wären, die Mk in Mt und Lk gelesen hätte.<sup>215</sup> In der neu vorgeschlagenen Optik müsste zwar auch ein umfangreicher Ausfall erklärt werden, doch hätte Mk dafür nur eine Quelle reduziert – was immerhin leichter denkbar ist als die Auslassung von Stoff, den zwei Quellen übereinstimmend bieten.<sup>216</sup>

Aufgrund der veränderten Sachlage seien also die Argumente Klinghardts wie auch offene Punkte andiskutiert:

(1) *Die Argumentation Klinghardts*<sup>217</sup>

Klinghardt wählt als s. E. eindeutige Argumente für die Bearbeitungsrichtung zunächst zwei aus dem Bereich der Perikopenanordnung, schließlich Beob-

---

birthstories, but as soon as we know of verses which are attested for in Marcion, the Synoptics not only start getting closer, but they are often literally identical – following Marcion word by word, sometimes only with minimal, theological corrections. As soon as Marcion's texts end, however, our Synoptics begin to diverge again« (ebd. 263). Schon an seinem Beispiel, das vom Textumfang Lk 3,1–6.4,16–37 entspricht, kann ich den Befund lediglich an seiner mcn Version von Lk 7,27 wiederfinden – einem als Zitat verstandenen Vers, der wahrscheinlich auch in allen anderen Konstellationen weitgehend identisch wiedergegeben worden wäre. Abgesehen davon reiht Roths Rekonstruktion den Vers nicht in diesem Textabschnitt ein, was zuerst einmal eine Diskussion über die generelle Möglichkeit der Bestimmung der Akoluthie des Mcn nach sich zieht. Die Behauptung Vinzents bzgl. Lk 5,1–11 par, ebd. 272, »[t]he only elements which all three Synoptics have in common are those found in Marcion«, ist in dem Moment zirkelschlüssig, wo die Nähe zwischen Lk und Mcn ins Spiel kommt: Ist Lk eine Bearbeitung des Mcn oder umgekehrt, und ist die Übereinstimmung zwischen Lk und den übrigen Synoptikern bereits ein Auswahlkriterium der Stellen, so ist es nicht verwunderlich, dass diese mit den Mcn-Stellen übereinstimmen.

215 Vgl. z. B. M. EBNER, Spruchquelle 75.

216 Dies wird m. E. nicht berücksichtigt, wenn S. KRAUTER, Marcion 248, die Mk-Priorität in die Waagschale wirft: Sie muss neu auf ihre Zugkraft überprüft werden.

217 M. KLINGHARDT, Evangelium I 195–231.

achtungen an einer Auswahl von Overlap-Texten. (1) Die »große Einschaltung« (Lk 9,51–18,14) sei in kleinen Spuren in Mk enthalten, das Übrige fehle, weil Mk dieses schlecht strukturierte Stück in seinem stringent komponierten Abschnitt »auf dem Weg« nicht haben brauchen können. Zu fragen bleibt in dieser Optik aber, weshalb das Mcn dem Mk zuvor (Mk 8,27–9,41 par Mcn 9,18–50) und im Anschluss (Mk 10,13–34.46–52 par Mcn 18,15–43 usw.) aber eine solch gute Vorlage lieferte, dass Mk die Perikopenfolge fast unverändert übernehmen konnte. (2) Die »große Lücke« (Mk 6,45–8,26) fehlt im Mcn (wie auch in Lk). Nach Klinghardt kann Markion sie nicht gekannt haben: Hätte er sie ausgelassen, wäre er barbarisch mit der mk Kompositionsstruktur umgegangen und hätte sich damit als der in der synoptischen Frage seit B. H. Streeter gern zitierte »crank« erwiesen: einem vernünftigen Redaktor wäre also eine solche Beseitigung der mk Kompositionsmerkmale nicht zuzutrauen, wenn er nicht etwas Adäquates an deren Stelle setzte. Zum einen ist in der Forschung die Problematik solcher ästhetischer Werturteile v. a. bezüglich der mt Bergpredigt bereits diskutiert worden<sup>218</sup> – zum anderen hätte der Markion/Lk-Redaktor – im Gegensatz zum Streeter'schen »crank«, der das Material der mt Bergpredigt über das ganze Lk verstreut hätte – lediglich eine zusammenhängende Passage ausgeschnitten, was Klinghardt unter Punkt (1) auch dem Mk problemlos zutraut, und zwar exakt zwischen Gliederungspunkten des Mk (Seefahrt – Petrusbekenntnis »auf dem Weg«). Außerdem müssten wir mit diesem Argument auch die Zurechnungsfähigkeit eines Mt anzweifeln, der sehenden Auges die mk Struktur sabotiert: Der Stoff von Mk 4,35–6,30f. (par Lk/Mcn!) geht bei ihm nicht parallel, erst in Mk 6,32 par Mt 14,13 folgt er wieder der Akoluthie, lässt aber die strukturell so geschickt platzierte Blindenheilung Mk 8,22–26 vor der Weg-Sequenz aus. (3) Sodann führt Klinghardt exemplarisch »Mk-Q-Overlaps« an: Für Mk 9,50 par Mt 5,13 par Lk 14,34f. kann ich keinen Vorteil der Klinghardtschen These gegenüber der klassischen Overlap-Theorie erkennen. Darüber hinaus ist die gesamte Perikope für Markion nicht bezeugt, beruht also nur auf Klinghardts Rekonstruktionsüberlegungen. Beim Ehescheidungs-Logion versucht Klinghardt, Mk 10,11f. als Replatzierung von Lk 16,18 auszuweisen: es richte sich auf dem Weg unerwartet an Pharisäer; der Vorspann Mk 10,2–10 löse das Problem des Widerspruchs zwischen Lk 16,17 und 16,18. Auch in der Overlap-Sicht kann Lk 16,17f. als problematischer Zusammenhang gelten; dass Lk ihn aus der Mk-Vorlage heraus geschaffen haben sollte, liegt in der Tat nicht nahe. Doch kann die Overlap-Theorie die mt Dublette damit begründen, dass das Logion noch in Q umlief. Hier kommt es entscheidend auf die Rekonstruktion einer ursprünglichen Fassung an: Es lässt sich ebenso begründen, dass diese in Mt 5,32 vorliegt und Lk 16,18 eben doch vom Wortlaut bzw. Sachgehalt von Mk 10,12

218 Vgl. zur Diskussion u. Anm. 25.

beeinflusst ist: Die Wiederheirats-Klausel ist das Zünglein an der Waage.<sup>219</sup> Der Skandalon-Spruch Lk 17,1 f. par Mt 18,6 f. par Mk 9,42 kann m. E. ebenso gut als Overlap erklärt werden, bei dem Lk die mk Selbstverstümmelungs-Passage umschiffte, später aber seine Q-Vorlage mit Mk verbessert hat (das Verb ist für Mcn übrigens lt. Roth nicht sicher bezeugt); dass Mcn/Lk die mk Komposition aufgesprengt haben müssten, trifft in der Optik der Zwei-Quellen-Theorie beim Overlap aber gerade nicht zu – Lk hätte unter dieser Voraussetzung die gesamte Mk-Passage gestrichen, den Text aber im Spruchgut nochmals gefunden.

### (2) *Dubletten*

Bislang hat Klinghardt meistens aus redaktionskritischen Überlegungen heraus argumentiert. Was diese Überlegungen angeht, bräuchte es m. E. aber auch eine schlüssige Erklärung der Dubletten,<sup>220</sup> die bereits im Mcn enthalten sind, und deren Erklärung bisher eine der Stärken der Zwei-Quellen-Theorie ausmachte: Das Mcn hat z. B. bereits zwei Aussendungsreden.<sup>221</sup> Selbstverständlich könnte Mk die Dubletten getilgt haben, doch weshalb sollte es diese unausgeglichene Wiederholungen überhaupt in einem ursprünglichen Werk geben? Klinghardt benennt das Phänomen der Dubletten und urteilt:

Welchen Aufschluss diese Dubletten zu geben vermögen, bleibt unklar. Auf der einen Seite könnten sie als Hinweise darauf verstanden werden, dass bereits Mcn auf eine literarische Wachstumsgeschichte zurückblickt [...]. Allerdings müsste sich ein solches Urteil auf sehr viel konkretere Hinweise stützen können als die bloße Existenz von Dubletten. Denn andererseits ist es ohne weiteres möglich, dass diese Dubletten Ausdruck des literarischen Gestaltungswillens von Mcn sind.<sup>222</sup>

Die Erklärung aus dem Zusammenfluss zweier sich bisweilen tangierender Traditionsströme hat hier durchaus Potential.<sup>223</sup>

### (3) *Wortlaut*

Darüber hinaus: Was geschieht, wenn man den als sicher angenommenen Text einmal mit dem kanonischen Mk vergleicht? Allein in den Textpassagen, die von Roth und Klinghardt übereinstimmend als sicher bezeugt angenommen werden, finden sich eine Reihe von Beispielen, an denen Mk eine *lectio difficilior* ge-

219 Zur Rekonstruktion s. u. 386–388.

220 Vgl. z. B. M. EBNER, Spruchquelle 78.

221 M. KLINGHARDT, Evangelium I 361 nennt: Lk 6,6–10 par 14,1–6; 8,16 par 11,33; 8,21 par 11,27; 9,3 par 10,4; 9,24 par 17,33; 9,26 par 12,28 f.; 9,56 par 19,10; 12,11 par 21,12 ff. [sic]; 16,16 par 21,33.

222 M. KLINGHARDT, Evangelium I, 361.

223 Die Überprüfung des Befunds von R. H. STEIN, Duality, unter den neuen Vorzeichen stelle ich an dieser Stelle zurück, zumal sie aufgrund der geringen sicheren Textbasis des Mcn m. E. gegenüber den hier angeführten Grundproblemen nur Einzelheiten beitragen könnte.

gegenüber Markion verursacht haben müsste: In Mcn 5,21 ist das Adjektiv μόνος/allein treffender als das Zahlwort εἷς/der eine (Mk 2,7); Mcn 5,31 spricht korrekt im medizinischen Wortfeld von ὑγιαίνοντες/Gesunden, Mk 2,17 dagegen von ἰσχύοντες/Starken; gegenüber Mcn 6,16.19; 8,46 hat Mk die umständlicheren Formulierungen; Mcn 9,44 gibt korrekt eine futurische Perspektive an, Mk hat Präsens. Auch in Mk 13,29 steht ein rätselhaft objektloser Satz, wohingegen Mcn 21,31 ein sinnvolles Objekt beinhaltet. Desgleichen bietet Mk 14,62 eine offenzwiespältige Formulierung, Mcn 22,69f. dem gegenüber eine Verbesserung, indem sie die Identität von Jesus und Menschensohn vereindeutigt.<sup>224</sup>

Diesen Verderbungen eines besseren Textes stehen zwei Fälle gegenüber, wo die Mcn-Rekonstruktion gegen Lk mit Mk geht (9,22.35; Roth: 18,22); sollte es sich um eine Vorstufe des Lk Text handeln, dann kann hier unter Voraussetzung der Mk-Priorität auch noch mk Text stehen, der dann für die Endfassung nochmals stilistisch korrigiert wurde; es findet sich dagegen in den sicheren Mcn-Zitaten, soweit ich sehe, keine auf Anheb ersichtliche *lectio difficilior*, die Mk im Wortlaut klar *verbessert* hätte.

Gelten solche Beobachtungen für die übereinstimmend als sicher überlieferte beurteilten Texte, vermehren sie sich innerhalb der nur von Klinghardt als sicher beurteilten Rekonstruktionen (Kategorie A):<sup>225</sup> Stilistisch auffällig sind Mcn 4,42 par Mk 1,35 (Beseitigung einer Verbwiederholung); Mcn 8,25 (korrekter Plural gg. Singular bei Mk); Mcn 9,6; Mcn 9,40; Mc 13,19; 18,40; 20,44; 22,14; 22,47: semantisch präzisere Nomina/Verben; Mcn 20,19: korrektes Tempus. Narrativ fallen auf die bessere Erzählreihenfolge in Mcn 8,23; 23,2; 23,46 in Vergleich zu den Mk-Parallelen; die Komplexität von Mk gegenüber Mcn 18,35; die gattungsmäßig angezeigte Ergänzung von Wunderwort, Heilung und Wunderschluss in Mcn 18,42f. gegenüber Mk;<sup>226</sup> unmotiviert erscheinen die von Mk nachgetragenen Hebraismen in Mk 10,51; 15,22; schließlich sind inhaltlich

224 An dieser Stelle findet sich eine Anmerkung zum Problem in M. KLINGHARDT, Evangelium II 1007: Die Umstellung stünde schon in Mcn: »Angesichts dieser Überlieferungslage ist es nicht ratsam, bei der Interpretation des Lk Verhörberichtes den Unterschieden gegenüber der mk-mt Fassung als gezielten redaktionellen Änderungen viel Gewicht beizumessen«.

225 In diesen Texten gibt es weitere Formulierungen, in denen Markion mit Mk gegen Lk geht (z. B. 5,24.33); nur in diesen Texten finden sich nun auch Gegenbeispiele mit Mischformulierungen (z. B. Lk 7,20; 5,36–38; 6,3); mit Mk 9,4 auch ein Beispiel für eine gegenüber Markion/Lk verbesserte Erzählreihenfolge. Ich überlasse es der weiteren Markion-Forschung, hier die Rekonstruktionen Klinghardts auf ihre Wahrscheinlichkeit hin zu überprüfen, und beschränke mich auf die Beispiele mit mk *lectio difficilior*. Solange es diese in so großer Anzahl gibt, ist die Diskussion ohnehin nicht beendet.

226 Hier argumentiert M. KLINGHARDT, Evangelium II 935, mit dem mk symbolischen Wunderverständnis im Zuge seiner Gesamtkonzeption, die, anders als Mk 8,26, die Nachfolgenotiz sinnvoll mache – dies allerdings erfordert die Streichung des Chorschlusses nicht zwingend, zumal auch in Mk 10,46 diesmal die Volksmenge anwesend ist; den Austausch eines passenden Heilungsworts erfordert es nicht.



verdunkelt: Mk 3,2 gegenüber Mcn 6,7 (Tilgung des Subjekts); Mcn 10,27 bietet ein dreigliedriges Liebesgebot (Herz – Seele – Kraft), das bei Mk über den biblischen Text hinaus mit einem viertem Glied (Denken) ausgestattet worden wäre; vom kanonischen Lk wäre das überhängige Glied sogar noch nachgetragen worden; das eindeutige »heilige« Pneuma aus Mcn 12,8 verwandeln Mk (und Mt) zurück in ein offenes Passiv (*divinum*). Schließlich ist die Naherwartungs-Crux aus Mk 13,30 in Mcn 21,32 aufgelöst, indem der Vers sinnvoll und kontextangemessen formuliert ist. Mk hätte das Problem der Zeitbestimmung eines Geschehens »in dieser Generation« eingeführt und schließlich hätte die Lk-Redaktion den Vers nach Mk korrigiert.

### 1.3.4 Befund im Material der *Traditio duplex*

Auch im Material der *Traditio duplex* setzt sich bei Betrachtung der konkreten Wortlaute der Befund von oben fort: Die Texte, die nach Klinghardts Theorie Mt aus dem Mcn übernommen haben soll, können bisweilen eine ursprünglichere Formulierung aufweisen. Dies ist umso bemerkenswerter, als Klinghardt selbst das Argument der *Alternating primitivity* gegen die Benutzungshypothesen und zugunsten der Zwei-Quellen-Theorie ins Feld führt und zu seiner Fundierung auf die *Documenta-Q*-Bände verweist.<sup>227</sup> Die *Alternating primitivity* impliziert in der klassischen Zwei-Quellen-Theorie gerade den unabhängigen Zugang von Mt und Lk zu ihrem *Traditio-duplex*-Stoff. Klinghardt dürfte es nicht anführen, wenn er nicht nachweisen könnte, dass (1) sein Markion-Evangelium den *jeweils* ursprünglichen Wortlaut und die ursprüngliche Akoluthie bieten kann, sofern Mt sie benutzt hat und dass (2) die Lk-Redaktion, sofern sie Material aus Mt nachgetragen hat, *keinen* ursprünglicher erscheinenden Text bietet.<sup>228</sup> Im Bezug auf die Akoluthie fällt dies leichter, da sich auch die herkömmliche Forschung weitgehend darüber einig ist, dass Lk die ursprüngliche Akoluthie in seinen Einschaltungen besser bewahrt hätte als Mt. Da das rekonstruierte Mcn der Lk-Akoluthie entspricht, besteht hier tatsächlich Potential gegenüber einer Mt-Priorität. Doch bezüglich des Wortlauts stellen sich Zweifel ein:

227 Vgl. M. KLINGHARDT, *Evangelium I* 20 mit Anm. 2; er relativiert das Argument allerdings mit den *Minor agreements*; vgl. auch ebd. 185f.

228 In der Tat ist auch in der Q-Forschung die Rekonstruktion der ursprünglicheren Textfassung bisweilen ambivalent; dies zeigen meine eigenen Rekonstruktionsentscheidungen. Deshalb gilt es, sich auf die einschlägigen, substantiellen Beispiele zu beschränken, in denen gewichtige Gründe für die jeweilige Rekonstruktion vorgebracht werden und die weithin akzeptiert sind.

(1) *Überlieferungslücken in Mcn*

Zunächst ein Blick auf die Überlieferungslücken, die für Mcn ausgewiesen sind.<sup>229</sup> An diesen Stellen müsste gemäß (2) Lk sekundär sein. In der Tat könnte die Überlieferungslage von Q 13,28f. in beide Richtungen diskutiert werden, da V. 29 bei Markion fehlt und V. 28 textlich verändert ist; allein für Q 12,6 und Q 13,34f. lässt sich die Lk-Bearbeitung des mt-Textes mit CE klar nachweisen.

Ebenso ist aller Traditio-duplex-Stoff vor 4,13, also die Johannespredigt (Q 3,7–9.16f.) und die Versuchung Jesu (4,1–13), für Mcn als fehlend bezeugt und wird in der Tat nach dem mt-Text rekonstruiert; der kanonische Lk verändert sie. Dies passt zu Klinghardts Theorie. Weshalb sich diese Texte der Traditio duplex aber mit der Feldrede, dem Hekatontarchos-Apophthegma und der Johannesrede Jesu (Q 6–8) nach Herauslösung aus ihren jeweiligen Kontexten zu einer kompositorisch wie narrativ sinnvollen Ringkomposition ergänzen, bleibt in dieser Optik ein Rätsel: Mt hat die Texte schließlich bis Kap. 11 aufgesprengt.

Die Auslassung des Jona-Zeichens im Mcn stellt ein gravierendes Problem für die Benutzungstheorie dar: CE hält in diesem Fall den kanonischen Lk-Text klar für den ursprünglicheren, da kryptischeren. Die mt-Zufügung der Zeichen-deutung zur Vorlage ließe sich leichter erklären als deren Lk-Streichung;<sup>230</sup> nichts spräche dagegen, dass Lk unabhängig von Mt eine Kurzfassung in seinem Text gefunden hat.

Den in Mcn als fehlend deklarierten Abschnitt Q 11,49–51 rekonstruiert die CE vollständig nach Lk, Mt wird also die sekundäre Fassung zugewiesen. Da der Inhalt der markionitischen Theologie gegen den Strich gehen muss, wäre hier m. E. sinnvoller an eine Streichung Markions zu denken als an den Nachtrag einer Lk-Redaktion, die nicht nur einen ursprünglicher wirkenden Text kreiert haben müsste, sondern diesen auch noch aus der langen Pharisäerrede Mt 23 exzerpiert und strukturstörend in eine Reihe von sieben Weherufen eingebaut

229 Vgl. die Zusammenstellung in D. T. ROTH, Text 75f.

230 Vgl. aber M. KLINGHARDT, Evangelium II 751: »Die Lk-Redaktion hat demnach als Fortsetzung der Abweisung der Zeichenforderung die aus Mt 12,39b–42 stammenden Vv. 29b–32 hier eingefügt, sie dabei aber geringfügig verändert.« Dass sich u. a. im D-Text eine Erklärung entsprechend Mt 12,40 findet, erwägt er (ebd. 750f.): Der D-Text könnte der ursprüngliche sein, den Mt dann verändert; doch: »Die nächstliegende Erklärung« wäre, der Vers hätte »im vorkanonischen Text [...] gefehlt [...]. Diese Lücke ist dann von einigen Handschriften – ungenau, unvollständig und im Verfahren inkonsequent – korrigiert worden. Im Zuge dieser Korrektur ist auch die aus Mt 12,40 stammende Bemerkung [...] in den Text gekommen«. Die textkritische Regel der *lectio difficilior* taucht m. E. hier nicht in einer Spur auf. Wieso sollte D nicht hier mit Mt eine schwierige Lk-Passage plausibilisiert haben? Zumal der Text von D, wenn ich den Apparat richtig verstehe, an den Lk-Wortlaut von V. 30 angehängt ist!

haben müsste.<sup>231</sup> Die Lösung, Lk habe die sieben Weherufe vorgefunden und gestaltet, Mt seinerseits auch, scheint hier die einfachere zu sein.

## (2) *In Mcn bezeugte Texte*

Die Traditio-duplex-Texte, die (nach Roth) bei Mcn sicher bezeugt sind, sind m. E. so fragmentarisch, dass sie kaum ergiebig auszuwerten sind – in den meisten Versen, in denen teils nur einzelne Wörter sicher sind, sind die Textbestandteile alle nach Lk formuliert, und zwar unabhängig davon, ob sie sich auch in der Rekonstruktion der Vorlage der Traditio duplex als ältere Formulierungen ausweisen lassen. Ausnahmen: In 10,21 hat Mcn einen Zusatz gegenüber Mt und Lk; in 11,3 ein gegenüber beiden abweichendes Personalpronomen (»dein« Brot); in 12,5 hat Lk über Mcn hinaus eine Vorsilbe am Verb und einen Artikel; in 12,31 ist das bei Mt und Lk stehende Personalpronomen »sein« durch das Substantiv »Gottes« ersetzt; in 13,28 hat Mcn gegenüber Mt und Lk veränderte Personenkonstellation und ein klareres Verb. In allen Fällen außer 12,5 müsste die Lk Redaktion hier die Mcn-Vorlage nach Mt korrigiert haben. I. d. R. handelt es sich bei den Stellen, in denen die ursprüngliche Version Mt und

231 Man kann tatsächlich, wie oft geschehen, einwenden, methodisch argumentierten die Positionen »Streichung des Markion aus theologischen Gründen« und »Zufügung der Lk Redaktion aus antimarkionitischen Gründen« identisch. M. KLINGHARDT, *Evangelium II* 768, behauptet einen Nachtrag. Textkritisch stellt er in Handschriften-Varianten (u. a. D) Merkmale fest, »die ansonsten auf eine Interferenz zwischen vorkanonischer und kanonischer Textüberlieferung hinweisen« und reagiert mit explizitem Verweis auf die Parallelität zu 11,30: »Die auffälligen Lesarten verdanken sich dem Einfluss von Mt 23,34–46« – dass hier nun, entgegen sonstiger Praxis, mit Paralleleinfluss argumentiert wird, klassifiziert Klinghardt selbst als Ausnahme von der Regel (ebd. 768). Klinghardt (ebd. 768f.) sieht im Wortlaut ein Lk Redaktionsinteresse an der Weisheit (mit Verweis auf 7,35; insgesamt zum Redaktionsinteresse Anführung der Parallelen 7,29–35; 11,30–32: »Diese wechselseitigen Beziehungen zwischen den drei Texten bringen sehr gut das gemeinsame theologische Profil der Lk Redaktion zum Ausdruck«, ebd. 769 – wobei Klinghardt selbst bemerkt, für 7,29–35 gäbe es gar keinen expliziten Auslassungsvermerk! Auch nach D. T. ROTH, *Text 77*, ist der Text schlicht »unattested«. Aufgrund dessen erlaube ich mir, dem Literaturverweis zur Begründung des Ganzen auf einen von Klinghardts eigenen Beiträge nicht weiter nachzugehen, sondern die Annahme für hypothetisch zu halten); weiterhin entstünde durch die Einfügung der Verse eine Doppelung und Spannung zu V. 48, die in Mt nicht aufträte: M. E. ein Argument für mt Glättung einer Schwierigkeit. Weshalb die Lk Redaktion allerdings V. 50 verschlechtert (lt. ebd. 769f. hatte die Lk Redaktion die mt Identifikation des Sacharja Barachja aus Mt vor Augen gehabt und passend gefunden – warum dann aber in wichtigen Textzeugen außer D gestrichen und die Rede vom »Haus« statt des »Tempelgebäudes« eingeführt?) und v. a. ohne Not eine solch merkwürdige Position für diesen Vers auswählt, bleibt bei Klinghardt unerklärt. Mindestens ebenso plausibel kann dies alles mit der Zwei-Quellen-Theorie erklärt werden.

nicht Mcn zugewiesen kann, nicht um sonderlich aussagekräftige Passagen mit eher stilistischen oder ggf. bestreitbaren Eingriffen.<sup>232</sup>

Die Stellen mit weiteren Primitivity-Konfliktfällen häufen sich zu Beginn der Programmatischen Rede (6,21b.22.23.30).<sup>233</sup> Was die Diskussion dieser Stellen zumindest im Moment erschwert, ist die unterschiedliche Einschätzung bezüglich der Rekonstruktionssicherheit: Während Klinghardt fast die gesamten V. 20–31 für sicher hält, beschränkt sich Roth auf einzelne Satzteile bzw. Worte; gerade in der für Klinghardt sicheren und weitreichend ausgefalteten Frage, ob die Makarismen mit Mt in der 3. Person standen, vergibt Roth in V. 21 die Kategorie »possible«, allerdings für das Gegenteil.

Dies führt ins Feld der »Matthäismen«, die Klinghardt in seiner Rekonstruktion gefunden haben will: In 6,20 nennt er dafür mit Kategorie A das »Himmelreich«, während Roth ebenfalls mit Kategorie A das Lk »Reich Gottes« rekonstruiert. Klinghardts Matthäismus Kategorie A in 6,27, das Zitat der Talionsregel, erscheint bei Roth nicht; die Matthäismen 13,18f. und 18,16f., auf die Klinghardt verweist, sind bei Roth nur »possible« bzw. im Fall von 13,18 und 18,17 »unattested«; Letzteres gilt auch für Klinghardts Mcn 19,27.<sup>234</sup>

Solange diese Diskrepanzen in der Mcn-Rekonstruktion nicht ausgeräumt sind, kann keine weitere Evaluation stattfinden;<sup>235</sup> der nächster Schritt wäre,

232 Mcn 9,60 und 12,8 haben einen sonst Lk qualifizierten Zusatz über Mt hinaus; 11,3 Konjunktiv Aorist statt Präsens; vgl. auch 10,22; 11,21f.; 12,4f.

233 V. 29: Im einzigen Fall, wo man mit Roth durch die vertauschte Reihenfolge von »Mantel« und »Hemd« einen winzigen Hinweis auf mt Wortlaut in Mcn erkennen könnte, rekonstruiert gerade Klinghardt nach Lk; auch Roth hat die Möglichkeit umgestellter Reihenfolge durch geschweifte Klammern angezeigt.

234 Vgl. auch M. KLINGHARDT, *Evangelium I* 101f. zur »Himmelreich«-Lesart. Zu den weiteren Beispielen von ebd. 100–102 zunächst zur Mcn-Ursprünglichkeit in 9,35 (100f.): Mcn hat auch nach Roth sicher »geliebter« Sohn (mit Mt und Mk), Lk »erwählter«; Klinghardt führt dies auf Lk Redaktion der Mcn Vorlage zurück; anders als in NA ausgewiesen handle es sich bei den entsprechenden Alternativlesarten um Rückfälle hinter die Lk Redaktion, nicht um Paralleleinfluss aus Mt und Mk. Dies begründet er mit dem textkritischen Befund zu 23,35 (für Mcn nicht bezeugt!) – allerdings ist auch in NA das Adjektiv »erwählt« nicht von textkritischen Varianten betroffen! Ebenso gut ließe sich das alles auch erklären, wenn Mcn ein dem westlichen Text nahestehendes Exemplar vor sich hatte. Der vermeintliche Matthäismus in 12,51 wird von Roth gegenläufig rekonstruiert.

235 M. KLINGHARDT, *Evangelium I* 103, bietet eine Liste zu synoptischen Paralleleinflüssen: In Mcn 5,24; 8,21; 9,41 findet sich tatsächlich Mk gegen Lk (Roth: Kategorie A oder B); alle übrigen Belege sind nach Roth nicht erhärtet oder erschließen sich mir nicht: Die relativ sicher rekonstruierbaren Passagen entsprechen Lk. Wenn ich ebd. 106f. richtig verstehe, so ist Paralleleinfluss auf der kanonischen Ebene aber doch nicht auszuschließen: Er käme auch in den für Mcn sicher ausgeschlossenen Passagen vor. Wie ist dieser allerdings vom anderen methodisch zu trennen? Ebd. 123f. führt Klinghardt eine Reihe von Zusätzen gegenüber Lk an, vgl. zu den beiden letzten M. KLINGHARDT, *Evangelium I* 128–131, wo er sie gegen die Bearbeitungsrichtung Lk-Mcn ins Feld führt. Bis auf 8,21; 23,2 und evtl. 18,19 bietet Roth dafür keine sichere Rekonstruktion.

gesicherte Daten über den tatsächlichen Text Markions und die Chancen und Grenzen einer methodisch transparenten Rekonstruktion zu erhalten. Sollten sich darin eventuelle Nachweise für nicht-lk Primitivity finden, dann müsste man daraus aber noch lange nicht folgern, dass Mcn am Anfang stand, sondern dass ggf. eine Vorstufe des Lk vorliegt, in dem später noch Formulierungen verbessert wurden.<sup>236</sup>

### 1.3.5 Fazit

Die Argumente zugunsten einer Priorität des rekonstruierten Mcn gegenüber dem kanonischen Mk finden ihr Widerlager; die konkreten Textbefunde im synoptischen Vergleich lassen sich gegenteilig interpretieren. Die These Klinghardts fordert einen hohen Preis: die Aufgabe nicht weniger Textentscheidungen des Nestle-Aland-Textes; die Aufgabe der Mk-Priorität gegenüber Mcn/Lk. Sie setzt des Weiteren komplexe Annahmen voraus: die Annahme einer kanonischen Redaktion, die methodisch sicher nur an Lk zu erweisen wäre und die zu einem textvergleichenden Abschreibeprozess geführt hätte; die Annahme einer unbearbeiteten Übernahme eines Ausgangstextes und die absichtsvolle Falschinformation der Kirchenväter über die Existenz eines verbreiteten Ur-Evangeliums; die Annahme einer umfassenden Rekonstruktionsmöglichkeit aus z.T. lateinischen häresiologischen Zitaten und Anspielungen<sup>237</sup>. Ohne Zweifel kann gerade ein Textbefund durchaus ambivalent nach dem einen oder anderen postulierten Paradigma interpretiert werden; will man einen Redaktionsvorgang in eine bestimmte Richtung nachzeichnen, so lassen sich dafür immer Gründe konstruieren – und diese Konstruktionsleistung ist Teil einer jeden Antwort auf das synoptische Problem, da uns die Redaktoren der Schriften keine Aussagen über ihre Bearbeitungsstrategie hinterlassen haben. Der Preis für das »älteste Evangelium« ist jedoch so hoch, dass seine Grundlagen von Seiten der Textkritik, Kanongeschichte und Markionforschung m. E. erst noch einmal eingehend geprüft werden müssen.<sup>238</sup> Eine weitere Überprüfung der

236 M. KLINGHARDT, *Evangelium I 353*, sieht »die Zwei-Quellentheorie von der traditionellen Lk-Priorität vor Mcn abhängig« – m. E. ist dies nicht der Fall; entscheidend ist allein der Zeitpunkt des Zusammenflusses von Mk und der *Traditio duplex*; weitere Nacharbeiten an Lk sind damit nicht ausgeschlossen.

237 Hier wäre eine Rekonstruktion überzeugender, die sich zunächst nüchtern dem Textbestand widmet, ohne dass dies schon unter der Voraussetzung der Mcn-Priorität geschieht. Ansonsten wird es für den Leser, zumal ohne Synopse, mühsam, permanent die argumentativen Prämissen als einen Mix aus textkritischen, kanontheoretischen und textvergleichenden Elementen zu sondieren.

238 V. a. unter Berücksichtigung der Möglichkeit, dass eine lk Rohfassung im Umlauf war – doch diese nach dem Zusammenfluss von *Traditio duplex* und Mk.

Zwei-Quellen-Theorie bzw. der Frage nach zwei Traditionsströmen in Mk und der *Traditio duplex* hat sich damit noch nicht erübrigt.

## 1.4 Eine Mehrzahl an Quellen?

### 1.4.1 Die Vorlage der *Traditio duplex*: griechisch und schriftlich

Bislang war in der Zwei-Quellen-Theorie wie selbstverständlich davon die Rede, es habe sich um ein griechisches *schriftliches Dokument* gehandelt. Dies bedarf der Begründung, besonders angesichts der Möglichkeit mündlicher Jesustraditionen. In der Tat sind nicht nur die frappierenden Übereinstimmungen im griechischen Wortlaut am ehesten durch eine schriftliche Vorlage zu erklären.<sup>239</sup> Vielmehr noch: Lk und besonders Mt geben diese Traditionen nicht nur wieder, sie redigieren sie auch und unterbrechen ihre Reihenfolge; bisweilen werden Texte auch versetzt.<sup>240</sup> Dass dies mit einem schriftlichen Dokument leichter fällt, ist unbestritten: Zudem zeigt sich schon innerhalb der *Traditio duplex*, wie sie Mt und Lk rezipieren, Struktur und Komposition – in einem solchen Umfang, dass man auch hier mit schriftstellerischer Tätigkeit rechnen muss.<sup>241</sup>

Wer mit mündlicher Tradition argumentiert,<sup>242</sup> muss postulieren, dass diese auch über längere Zeit und verschiedene Tradenten hinweg stabil geblieben sei, bis sie zu Mt und Lk gelangte – diese Annahme erscheint problematischer als die Annahme, ein schriftlicher Text sei gleichermaßen weitergeben worden.<sup>243</sup>

239 Vgl. z. B. M. EBNER, Spruchquelle 93, auch mit Verweis auf die griechischen Schriftzitate; J.-P. MICHAUD, *Effervescence* 173, zur Schriftlichkeit, allerdings ebd. 173–175 mit Verweis auf sekundäre Oralität, ebd. 177 zur Sprache; G. HARB, Rede 21–23, mit Verweis auf seltene Wendungen, Dubletten und gemeinsame Akoluthie.

240 M. E. ist auch dieses Phänomen der unterbrochenen Reihenfolge zur berücksichtigen, nicht nur das Argument der gemeinsamen Reihenfolge in *Traditio triplex* wie *duplex* (z. B. A. KIRK, *Orality* 11; DERS., *Memory* 471).

241 Vgl. M. EBNER, Spruchquelle 92, bezüglich der »großen Redekompositionen«.

242 Vgl. z. B. die Forschungsstimmen bei M. EBNER, Frage 82.

243 Vgl. A. GREGORY, *Dependence* 92; ebd. 92–95 zur Problematik beider Annahmen: Der Erweis der Stabilität mündlicher Tradition im 1. Jh. steht vor erheblichen Problemen der kulturellen Differenz und des Mangels an einschlägigen Belegen. Die »primary orality«, die nur mündlich weitergibt, ist von einer »secondary orality« zu unterscheiden, die einen schriftlich vorliegenden Text aus dem Gedächtnis mündlich wiedergibt (vgl. A. GREGORY, *Dependence* 90–92, zu dieser Terminologie von W. Ong); eine Wiedergabe schriftlicher Quellen aus dem Gedächtnis ist für die Antike belegt, u. a. beim Zusammenfügen von Texten, wobei nicht unterschiedslos frei oder wörtlich zitiert wurde, aber wohl eine große Souveränität in der genauen Wiedergabe des Textes, auch gegen die Reihenfolge, erreicht werden konnte, vgl. A. GREGORY, *Dependence* 96–101. Eine solche sekundäre Oralität wäre kompatibel mit einer »performance« von Texten, von der R. A. HORSLEY, *Studies*, ausgeht, der allerdings ganz geringfügigen Textgebrauch veranschlagt (vgl. DERS., *Communication*). Vgl. auch A. GREGORY, *Dependence* 107.

Allerdings setzt hier bereits eine Differenzierung ein: Die Texte haben einen unterschiedlich hohen Anteil an Übereinstimmungen, so dass z. B. nur die Texte mit hoher Übereinstimmung einer schriftlichen Quellen zugerechnet werden könnten, die mit geringerer dagegen (auch) mündlicher Tradition.<sup>244</sup> Doch ist es nicht zwingend, mündliche Tradition heranzuziehen, um große Unterschiede in der Überlieferung zu erklären: Die Unterschiede können durch die antike Praxis erklärt werden, die Autoren – je nach aktueller Situation – Eingriffe in ihre Quelle ermöglicht.<sup>245</sup>

Je größere Kohärenz und Konsistenz sich nun im Material der *Traditio duplex* zeigt, desto wahrscheinlicher wird damit überdies, dass es sich um eine verschriftlichte Komposition gehandelt hat. Dies führt uns zur nächsten, fast ebenso selbstverständlich eingeführten Hypothese, wir hätten es bei der Vorlage der *Traditio duplex* mit nur *einer* Quelle zu tun. Wäre es nicht denkbar, dass der Stoff auf eine Mehrzahl von Dokumenten verteilt gewesen wäre?

#### 1.4.2 Die Einheitlichkeit des Dokuments

##### (1) *Problematik*

Die Frage, ob sich das Material der *Traditio duplex* als einheitliches Dokument verstehen ließe, ist angesichts einer ohnehin hypothetischen Quelle berechtigt; sie wird verschärft durch die Tatsache, dass die Diskussion um die Gattung eines Q-Dokuments noch nicht zur Ruhe gekommen ist: Von einem Textkorpus der Antike als literarischem Produkt kann man mit Recht erwarten, dass es zumindest das Spiel mit einer Gattung erkennen lässt und zumindest einige gattungskonstitutive Merkmale zeigt, wenn auch mit individuellen Modifikationen.

Wenn auch M. Sato's Vorschlag, Q als »Prophetenbuch« zu klassifizieren,<sup>246</sup> sich nicht durchsetzen konnte, so bergen m. E. jedoch neue Ansätze bezüglich der alttestamentlichen Prophetenbücher Chancen: E. Ben Zvi benutzt einen sehr weiten Begriff von »prophetischem Buch«, der Berührungspunkte, aber auch Differenzen zum Material der *Traditio duplex* aufweist. Als prophetisches Buch gilt ihm

a self-contained written text that was produced within ancient Israel, and characterized by a clear beginning and conclusion, by a substantial level of textual coherence and of

244 So fasst C. M. TUCKETT, *State* 38 Anm. 71, die Position von J. D. G. DUNN und T. MOURNET zusammen, vgl. auch A. GREGORY, *Dependence*, 104–107; A. KIRK, *Memory* 469; DERS., *Orality* 2f. und 22: »much variation arises because scribal transmission of the tradition occurs not in isolation but in reciprocal contact with the social, historical, and theological realities of particular tradent communities«. Ebd. 3–11 auch kritische Besprechung der These A. BAUMS, die allein von mündlichen Überlieferungen ausgehe (»oral gospel hypothesis«, ebd. 4).

245 Vgl. A. GREGORY, *Dependence* 103.

246 Vgl. M. SATO, *Q* 70–95.

textually inscribed distinctiveness vis-à-vis other books, and that, accordingly, leads its intended and primary readers (and rereaders) to approach it in a manner that takes into account this distinctiveness.<sup>247</sup>

Zudem seien es prophetische Bücher

that claim an association with a prophetic personage of the past [...] and that are presented to their intended and primary readership as YHWH's word and, accordingly, as such books, claim to convey legitimate and authoritative knowledge about YHWH.<sup>248</sup>

Gattungsmerkmal des Buchkorpus sei eine »series of ›prophetic readings‹«, die für den Vortrag gedacht waren.<sup>249</sup> Als »brokers of what was considered divine teaching« hätten die Bücher einen Beitrag zu Identitätsbildung und gesellschaftlicher Kohäsion geleistet.<sup>250</sup> Formal lassen sich im Material der *Traditio duplex* die Kriterien Ben Zvis wohl erkennen, gerade was die auffälligen Kompositionen der Jesus-Worte zu kleinen Rede angeht. Ein signifikanter Unterschied zeigt sich jedoch im stark biographischen Interesse der *Traditio duplex*, die die Rolle des »Propheten« Jesus erst legitimieren muss; darüber hinaus fehlt es an Gottesrede.

Das formale Definitionsproblem hat dennoch einen plausiblen Grund: Das Material der *Traditio duplex* ist selbst ein Material in ständiger Bewegung. Seine Ursprünge lassen sich in den Worten Jesu ausmachen, die fortlaufend Kompositionsprozessen und »Gattungsverschiebungen« ausgesetzt sind; am Schluss zeigt sich eine Tendenz, den Worten und Reden auch Ort und Kontext zu geben: Ein Schritt zur Biographisierung.<sup>251</sup> Das Ideal der Biographie wird jedoch nicht erreicht, was nicht zuletzt der Treue zur Tradition geschuldet ist, die nun einmal vornehmlich aus Rede bestand, ebenso wie wohl einem Sitz im Leben, der noch nicht mit den Biographien der griechisch-römischen Bildungselite konkurrieren musste.

Neben der Gattungsproblematik zeigt sich eine weitere: Immer wieder wurden auch Spannungen im Material der *Traditio duplex* beobachtet. Sie wurden diachron erklärt; dies verwundert nicht, denn bei gewachsener Traditionsliteratur wie der Jesusüberlieferung ist mit internen Spannungen und einem komplexen Redaktionsprozess zu rechnen – doch könnte eine Anfrage an

247 E. BEN ZVI, Book 279f.

248 E. BEN ZVI, Book 280.

249 E. BEN ZVI, Book 286.

250 E. BEN ZVI, Book 295. Vgl. ebd. 296 dazu: sie stellten die dauerhafte Verbindung zu Gott, aber auch eine Verbindung zu Israels Vergangenheit her.

251 Dazu M. EBNER, Spruchquelle 94f.; Zitat ebd. 94, kursiv i. O. Vgl. auch N. SIFFER/D. FRICKER, Q 78: »document de travail«; zum Entwicklungsprozess in Richtung Evangelien A. BORK, Raumsemantik 45f. Vgl. D. C. ALLISON, History 42: Q 3 als Schritt in Richtung Biographie; »mixes genres« – wie andere jüdische Bücher.



die Kohärenz des Textes sich auch zur Anfrage an die Anzahl der Vorlagen ausweiten.<sup>252</sup>

## (2) Lösungsvorschläge

In der Forschung ist das gesamte Spektrum der Antwortmöglichkeiten auf die Frage nach der Einheitlichkeit der *Traditio duplex* bzw. von Q geboten – von einer nicht mehr eruierbaren Quellsituation<sup>253</sup> bis hin zum durchkomponierten Werk eines einzigen Autors.<sup>254</sup>

Ein Paradigmenwechsel, der das Material der *Traditio duplex* nicht mehr als Spruchkonglomerat, sondern als theologischen Entwurf betrachtete, wird mit dem Namen H. E. Tödt verbunden,<sup>255</sup> der eine Christologie der Logienquelle anhand der Menschensohn-Texte untersucht.<sup>256</sup> Einmal als theologischer Zusammenhang wahrgenommen, wurden mit der Zeit zu Komposition und Redaktion des Materials verschiedene Modelle entwickelt, die von einem allmählichen Wachstum, von Zwischenredaktionen oder einer einmaligen Schlussredaktion ausgehen<sup>257</sup> – in jedem Falle bieten sie Modelle an, wie man sich das diachrone Zusammenwachsen des Materials zu einem Dokument erklären könne.

Aus der Vielzahl von Erklärungsmodellen für das diachrone Wachstum der Endgestalt von Q seien zwei Beispiele herausgegriffen: Häufig rezipiert ist das Redaktionsmodell J. S. Kloppenborgs: Er geht von einem Grundbestand (»formative stratum«) an »hortatory instructions« aus, die von der »main redaction« mit »Deuteronomistic materials« überarbeitet und am Ende schließlich durch »Torah-centered glosses« ergänzt worden

252 So M. HENGEL, *Evangelien* 281: Bei diesen Versuchen »zerfließt die Einheitlichkeit der ›Quelle Q‹ unter den Händen«.

253 Z. B. nimmt M. HENGEL, *Evangelien* 277–301, mehrere Quellen von Logientraditionen an, die nicht mehr rekonstruierbar seien. Er bestreitet damit den Sinn der Q-Forschung an sich – und geht von komplexeren Entwicklungen aus, zumal von einer Abhängigkeit des Mt von Lk. Zwar verbinde alle Stoffe ihre Herkunft und das Thema Jesus, doch gebe es »keine literarisch nachweisbare Einheit« (ebd. 285). Ebenso kritisch A. FUCHS, *Defizite* 8.60.83. S. HULTGREN, *Influence*, hat dagegen einen Versuch begonnen, die Herkunft und Anordnung von Material der *Traditio duplex* aus Jerusalemer Traditionen heraus zu erklären; soweit ich sehe, ist die ebd. 191 angekündigte abschließende Ausarbeitung dieses Ansatzes aber noch nicht erschienen. Zu weiteren Forschungspositionen, die aufgrund der unterschiedlichen Grade an wörtlichen Übereinstimmungen mit mehreren Dokumenten oder mündlichen Traditionen rechnen, vgl. D. BURKETT, *Sources* 39–48.

254 Forschungsüberblick: D. BURKETT, *Sources* 33–45.

255 Rekurs darauf z. B. bei D. MARGUERAT, *Source* 30f.; J. SCHLOSSER, *Composition* 128; C. HEIL, *Q-Rekonstruktion* 130; G. HARB, *Rede* 18.

256 H. E. TÖDT, *Menschensohn*; vgl. ebd. 215–224 zu älteren Forschungen, die bereits den Charakter des Q-Stoffs diskutieren.

257 Vgl. hierzu die Überblicke von J. SCHLOSSER, *Composition*, oder M. EBNER, *Spruchquelle* 91–93.

wären.<sup>258</sup> Kritisch daran wurde gesehen, dass sich »weisheitliche« und »apokalyptische« Texte nicht aufgrund eines solchen inhaltlichen Kriteriums scharf trennen lassen.<sup>259</sup>

Ein alternatives Modell schlägt D. C. Allison<sup>260</sup> vor – er differenziert nach dem Wachstum der Adressatengruppen. Ein Grundbestand an Texten, die den wandermissionarischen Lebenswandel thematisieren (9,57–11,13; 12,2–32<sup>261</sup>), sei durch ein Konglomerat gemeindetheologischer Paränesen (Q 12,33–22,20) ergänzt worden. Schließlich seien den wandermissionarischen Passagen Textblöcke vor- und zwischengeschaltet worden: An den Beginn wäre eine durchkomponierte Einheit Q 3,7–7,35 gesetzt worden, zwischen Q 9,57–11,13 und Q 12,2–32 (sowie evtl. bereits Q 22,28.30<sup>262</sup>) sei schließlich eine Sequenz zum Konflikt um Jesus getreten (Q 11,14–52 mit Q 13,34f.<sup>263</sup> und ggf. 10,13–15<sup>264</sup>). Diese Konzeption zieht insofern Aufmerksamkeit auf sich, als Allison distinktive Sprache und Themen der einzelnen Blöcke herausarbeitet: Q 3,7–7,35 und Q 11,14–52 gehörten einer Schicht an, da sich in ihnen alle Wunder-, Weisheits- und dämonologischen Bezüge, alle Sprüche gegen »diese Generation«, alle bis auf eine Verwendung von »böse«, die Rede vom genealogischen Vater und (bei Zuordnung von Q 16,16) alle Täuferbezüge fänden; stilistisch fielen die Häufung von dreifachen Wiederholungen (neun von zehn insgesamt) auf; unter Einbezug von Q 13,34f. enthielten beide Sequenzen auch alle Schriftzitate, Anreden an die Outgroup in der 2. Person, Bezüge auf den Kommenden und »plainly deuteronomic declarations« – und schließlich seien beide chiasmisch gebaut.<sup>265</sup> Die Schlusssequenz Q 12,33–22,30 enthielte sodann die langen Gerichtsgleichnisse und Aussagen zu den letzten Tagen und dem Tag des Menschensohnes, Parousieverzögerung, Versöhnungsforderungen, Gefahren der Familienbindung und »counsels that were relatively commonplace in the early church«<sup>266</sup> – dagegen fehlten Bezüge zu den Wandermissionaren und

258 Darstellung: J. S. KLOPPENBORG VERBIN, *Excavating* 143–153, Begriffe ebd. 153.

259 So z. B. D. C. ALLISON, *History* 4–6. Er sieht zudem »literary patterns and editorial techniques that cut across his [Kloppenborgs, HS] proposed layers« (ebd. 6f.; Zitat 6). Vgl. auch R. A. HORSLEY, *Contours* 62–83, der für eine »collection of speeches« (ebd. 83) votiert. J. S. KLOPPENBORG VERBIN, *Excavating* 151f., wehrt sich gegen diesen Vorwurf: Er habe nicht theologisch, sondern literarisch argumentiert und die Begriffe so nicht verwendet. Dennoch kritisch: z. B. J.-P. MICHAUD, *Efferescence* 183f.

260 D. C. ALLISON, *History* 7–37; er greift dabei auf den Grundvorschlag D. Zellers zurück, Mission und Gemeinde als Sitze im Leben zu unterscheiden (vgl. ebd. 7f.). Auch wenn Allison von einem Blockmodell ausgeht, verwehrt er sich nicht grundsätzlich gegen kleinere Texteingriffe der späteren Redaktoren an der jeweiligen Vorstufe, vgl. ebd. 40.

261 D. C. ALLISON, *History* 21–23, grenzt sich von einer Lesart ab, die die Passage bereits gemeindetheologisch liest: Im Text sei dies festzumachen an Q 12,2f. und Q 12,4.8f.11: Unsere Kenntnis von Verfolgten und ggf. Getöteten betreffe »in every instance leaders or missionaries« (ebd. 21).

262 Zu dessen evtl. Position als Abschluss der wandermissionarischen Sequenz vgl. D. C. ALLISON, *History* 35f.

263 D. C. ALLISON, *History* 19, geht hier von der Ursprünglichkeit der mt Reihenfolge aus.

264 Dies sei evtl. Interpolation in die ältere Sequenz, D. C. ALLISON, *History* 35.

265 Zusammenstellung D. C. ALLISON, *History* 17–21.33. Vgl. auch 34f.: Diese Schicht zeige christologisches Interesse, »apologetical interest in the Scriptures« (Zitat ebd. 34) unter Verwendung der LXX, was auf Verschriftlichung in Griechisch hinweise, und auch geographisches Interesse in Sachen Ortsnamen.

266 D. C. ALLISON, *History* 28.

Polemik; zusammengehalten werde die Einheit funktional und teilweise durch Stichwortbezüge.<sup>267</sup> Dieses Modell wird nun wiederum seitens Kloppenborg kritisiert: es verwechsle Sozial- und Kompositionsgeschichte.<sup>268</sup>

Eine planvolle Komposition auf einer Endstufe suchen schließlich auch die Ansätze zu erweisen, die in Q eine narrative Einheit erblicken.<sup>269</sup> M. Labahn<sup>270</sup> sieht im Material eine Struktur mit einem erzählerischen Spannungsbogen, narrativen Elementen und Techniken, die den Adressaten in ihrer geschichtlichen Situation Orientierung und Sinn gibt. Auch H. T. Fleddermann sieht die Elemente einer Narration gegeben<sup>271</sup> – er erweitert jedoch die Argumente insofern, als er zusätzlich eine solch geschlossene Struktur,<sup>272</sup> theologische Aussage<sup>273</sup> und sprachliche Gestaltung<sup>274</sup> nachzuweisen versucht, dass diese letztlich auf einen einzigen Autor des Materials schließen ließen.<sup>275</sup>

An dieser Stelle sei noch der Entwurf von D. Burkett<sup>276</sup> zu nennen, der mit thematischen und stilistischen Verbindungen im Material der *Traditio duplex* arbeitet. Allerdings entwickelt Burkett daraus ein eigenes Rekonstruktionsverfahren: Er wählt zunächst als »core«<sup>277</sup> die Perikopen aus der *Traditio duplex* aus, die in der Reihenfolge übereinstimmen. Bei ihnen beobachtet er eine Anordnung nach thematischen Clustern und erhebt stilistische und thematische Charakteristika, aufgrund derer er dann über die Zugehörigkeit von weniger übereinstimmenden Texten aus der *Traditio duplex* sowie von Texten

267 Zusammenstellung: D. C. ALLISON, *History* 27–30.

268 Vgl. J. S. KLOPPENBORG, *Sagesse* 82f.

269 Kritisch dazu allerdings M. GOODACRE, *Sequence*: Er sieht die narrative Struktur von Q nur am Anfang gegeben, mit Q 7,35 verschwinde sie – deshalb sei es plausibler, von einer Restrukturierung des Mk auszugehen; zudem bezöge sich der Q-Text auf Ereignisse, die aber dort nicht auserzählt seien; dieses Problem löse sich, wenn man von der Mark-without-Q-Theorie ausginge.

270 Gekommene. Zum Folgenden vgl. 575–577.

271 Vgl. H. T. FLEDDERMANN, Q 105–109. Vgl. auch, m. E. sehr voraussetzungsreich, DERS., *Plot*.

272 Vgl. H. T. FLEDDERMANN, Q 110–119.

273 Vgl. H. T. FLEDDERMANN, Q 129–154.

274 Vgl. H. T. FLEDDERMANN, Q 79–100.119–124. Aus der Vorgeschichte mag man auch A. D. JACOBSON, *Unity*, nennen, der nach literarischen Charakteristika des Q-Materials geforscht hat, die gegenüber Mk distinktiv sind, z. B. die Formen von Seligpreisungen (Q: 7; Mk: 2) oder Weherufen (Q: 9; Mk: 0) (ebd. 373f.) oder das Wort *κρίσις κτλ.* (ebd. 375 mit Anm. 44). Zudem vergleicht er Overlaps nach ihren unterschiedlichen Ausprägungen in Q und Mk und zieht daraus den Schluss, in Q dominierten die Themen von Ablehnung und Gericht (ebd. 378–383). Er betrachtet die deuteronomistische Tradition als theologischen Rahmen (ebd. 383–388).

275 Vgl. H. T. FLEDDERMANN, Q 124: »an original work written by a single author following a unified artistic and theological conception«. Dies versucht er im Fortlauf seines Kommentars immer wieder nachzuweisen.

276 D. BURKETT, *Sources*. Vgl. zum Folgenden die Zusammenfassung ebd. 213–216 und die kritische Besprechung von A. KIRK, *Sources* 16–22, bes. 18, und J.-P. MICHAUD, *Efferescence* 153f.

277 Vgl. D. BURKETT, *Sources* 51–59.

aus dem lk und mt Sondergut entscheidet.<sup>278</sup> Bei der Rekonstruktion des Wortlauts schließt Burkett aus den stark übereinstimmenden Texten, dass die Evangelisten hauptsächlich als Kompilatoren gearbeitet hätten, nicht als freie Redaktoren.<sup>279</sup> Um sich die stärkeren Abweichungen der Texte erklären zu können, nimmt Burkett daher umfassende Parallelen zur *Traditio duplex* im mt und lk Sondergut an,<sup>280</sup> die Mt und Lk an entsprechender Stelle einbrächten. Damit muss s. E. häufig nur entschieden werden, ob der Wortlaut von Mt und Lk nun aus Sondergut oder aus der jeweiligen dem Evangelisten vorliegenden Version von Q stammt.

Die These, Q sei en bloc verfasst worden, scheint mir zu weit gegriffen. Am Material der *Traditio duplex* lassen sich m. E. durchaus diachrone Entwicklungen festmachen, sei es in der Anordnung, sei es in Kombination der Texte, sei es in der Weiterentwicklung von Ideen. Methodisch schwierig erscheint es aber, aufgrund der Vorbehalte bei Rekonstruktion und Umfang einzelne Stufen als Quellen trennscharf zu benennen.<sup>281</sup> Deshalb wird im Folgenden von einer Gesamtsicht ausgegangen, die zwar Traditionen und planvolle Komposition erkennen kann, sich aber davor zurückhält, festzustellen, zu welcher Zeit diese von wem vorgenommen wurden.<sup>282</sup>

### (3) *Textsequenzen im Material der Traditio duplex – eine konsensfähige Grundlage*

Als weitgehend konsensfähig dürfte bestehen bleiben, dass sich im Material der *Traditio duplex* bereits Textsequenzen finden, die aus verschiedenen kleineren Einheiten zusammengestellt wurden.<sup>283</sup> Mit solchen Textsequenzen als Endergebnis arbeiten schließlich alle der oben kurz genannten Redaktionsmodelle – unterschiedlich ist lediglich die Art und Weise, wie man sich ihr Zustandekommen

278 Auf diese Weise schließt er z. B. die Passage »On confession« (Q 6,40; 12,2–9; 14,25–27; 17,33) als eigenständige Überlieferungseinheit aus Q aus, vgl. D. BURKETT, *Sources* 64–68; vgl. ebd. 63 weitere Ausschlüsse.

279 Vgl. D. BURKETT, *Sources* 111: »compilers and editors«.

280 Vgl. die Übersichten in D. BURKETT, *Sources* 231–244.

281 Vgl. z. B. P. M. HEAD/P. J. WILLIAMS, *Review* 130; P. HOFFMANN, *Mutmaßungen* 258–288, mit Kritik der These Kloppenborgs, vgl. ebd. 271: »Weisheitliche Mahnungen und prophetisch-apokalyptische Gerichtsrede lassen sich in Q daher nicht isolieren und gegeneinander ausspielen. Beide gehören zusammen und sind zuinnerst aufeinander bezogen.«

282 Mit P. HOFFMANN, *Mutmaßungen* 263: »Grundsätzlich ist davon auszugehen, dass literarkritische Analysen zwar erkennen lassen, dass von einem Autor unterschiedliche Traditionen rezipiert und in seinem Text sekundär miteinander verbunden wurden. Dass aber ein Teil dieser Traditionen vorher bereits durch eine Redaktion in einer Schrift zusammengefasst war, lässt sich durch Literarkritik nicht erweisen. Literarkritik führt nicht per se zur Rekonstruktion von Quellen. Dazu bedarf es zusätzlicher Kriterien.«

283 P. HOFFMANN, *Mutmaßungen* 271–285, wendet sich nach seiner Kritik an Kloppenborg eben solchen Textsequenzen zu. Einleuchtend darüber hinaus die Beobachtung von G. HARB, Rede 19, die gemeinsame Akoluthie in Mt und Lk spreche für die Einheit des Materials.

erklärt. Solche Sequenzen lassen sich zum einen daran erkennen, dass Stoffe bei Mt und Lk, wenn auch an verschiedenen Stellen, im Markusstoff platziert, nach ihrer Herauslösung in derselben Reihenfolge stehen, was auf ein ursprüngliches Aufeinanderfolgen hindeutet.<sup>284</sup> Zum anderen weisen sie v.a. durch Stichwort- und Themenbezüge zumindest ein gewisses Maß an textlinguistischer Kohärenz auf, meist kann auch ein plausibler Aufbauplan eruiert werden.

Der Stoff von Q ist in der Forschung unterschiedlich kleinteilig gegliedert worden,<sup>285</sup> jedoch folgen auch in den feinen Gliederungen die einzelnen Abschnitte i. d. R. planvoll aufeinander. Für unsere Zwecke ist es angebracht, von möglichst großräumigen Sequenzen auszugehen, deren Kohärenz sich über eine feinere Untergliederung hinaus zeigt. Über die ersten drei dieser Blöcke herrscht dabei in der Forschung wiederum weitgehend Konsens.<sup>286</sup> Sie seien zunächst vorgestellt, zusammen mit einigen Beobachtungen zu ihrer Kohärenz.<sup>287</sup>

284 Dies kann, zusammen mit den Gründen für die gewählte Reihenfolge, an dieser Stelle nicht ausführlich erörtert werden – und muss es auch nicht: Entsprechende Übersichten finden sich bereits in U. SCHNELLE, Einleitung 246–249; M. EBNER, Spruchquelle 86f.; die hier gewählte Reihenfolge der CE ist auch ansonsten weitgehend Konsens, abgesehen von einzelnen Umstellungen. Sie folgt konsequent der Lk-Reihenfolge, bis auf Q 11,16; die Weherufe Q 11,39–52; Q 15,4–19; Q 17,33.37.

285 Vgl. die Übersicht entsprechender Modelle in H. T. FLEDDERMANN, Q 110f. Vgl. auch U. SCHNELLE, Einleitung 246–249; I. BROER/H.-U. WEIDEMANN, Einleitung 63.

286 Vgl. die Übersichten in M. EBNER, Spruchquelle 89: Von den fünf dargestellten Modellen stimmen bezüglich Q 3,1–7,35 alle überein, in den folgenden beiden Clustern gibt es nur je einen modifizierenden Vorschlag. Auch M. EBNER, Spruchquelle 89f., und P. HOFFMANN, Mutmaßungen 286 (= P. HOFFMANN/C. HEIL, Spruchquelle), die die Textkohärenz und Aufbau ausführlicher in den Blick nehmen, arbeiten mit diesen Clustern.

287 Die Beobachtungen beschränken sich auf das Nötigste und sollten schnell am Text verifizierbar sein. Solche Beobachtungen sind mehr oder weniger ausführlich immer wieder vorgetragen worden. Eine Diskussion und Aufarbeitung der Forschungsliteratur ist hier weder leistbar noch beabsichtigt, wirklich innovative Beobachtungen dürften ausgeschlossen sein, da sich die Textdaten jedem einfach erschließen – wie auch bei den Textrekonstruktionen geht es nur darum, dem Leser die Sequenzierung zu veranschaulichen. Schließlich ist auch zu berücksichtigen, dass wir es mit einem rekonstruierten, u. U. fragmentarischen Text zu tun haben. Von diesem kann man kein vollständiges Repertoire an Gliederungs- und Kohärenzmerkmalen mehr erwarten.

## Johannes und Jesus (Q 3–7)

3,7–9.16f.	Rede des Johannes	»Der Kommende«
4,1–13	Versuchung Jesu	<i>Apophthegmatische Situierung</i> Präsentation Jesu
6,20–49	Programmatische Rede	
7,1–9	Der Hundertschaftsführer von Kafarnaum	<i>Erzählelement</i> <i>Apophthegmatische Situierung</i> Fremdcharakterisierung Jesu
7,18–35	Jesus und Johannes	<i>Apophthegmatische Situierung</i> »Der Kommende«

Die konzentrische Struktur, die sich um die Programmatische Rede aufbaut, ist häufig beobachtet worden:<sup>288</sup> Im äußeren Rahmen tritt Johannes in Aktion, wird zu Jesus ins Verhältnis gesetzt und bringt schließlich die christologische Reflexion über Jesus als »den Kommenden« in Gang (vgl. auch Q 13,35; vgl. Q 17,23–27). Jesuspräsentationen bieten schließlich die inneren Rahmenteile, in denen Jesus jeweils mit einem Gegenüber in Interaktion tritt, allerdings nur, um seine Rede platzieren zu können. Aufschluss über die Loyalität Jesu gegenüber Gott geben die drei Apophthegmen der Versuchungsgeschichte, Aufschluss über die rechte Loyalität gegenüber Jesus dagegen die Begegnung mit dem Hundertschaftsführer in Kafarnaum. Im Zentrum steht eine Rede Jesu, in der er seine charakteristische Option für ein Verhältnis zwischen Gott und Menschen formuliert.

## Die Boten Jesu (Q 9,57–11,13)

9,57–60	Eintritt in die Nachfolge	<i>Apophthegmatische Situierung</i> Hauslosigkeit und irdischer Statusverlust Aufgabe der familialen Vater-Solidarität
10,2–16	Boteninstruktion	<i>Rede Jesu</i> Aufnahme in Haus und Stadt
10,21–24	Jesus als Sohn Gottes und Offenbarer	<i>Rede Jesu: Gebet</i> Wahrer Status Jesu und seiner Boten
11,2–13	Beten zum »Vater«	<i>Rede Jesu: Weisung zum Gebet</i> Versorgung durch den himmlischen Vater

288 Zu diesem Abschnitt liegt mit E. SEVENICH-BAX, Konfrontation 258–267, eine ausführliche textlinguistische Analyse vor. Sie beobachtet ebd. 266 auch, dass im inneren Rahmen zwei »Idealfiguren« (i. O. gefettet) von Gehorsam stehen: Jesus als idealer Sohn, der Hauptmann als idealer Israelit – wie noch zu erläutern sein wird, betrachte ich beide als Israel-Modelle. Vgl. auch H. T. FLEDDERMANN, Q 112f., der auf den christologischen Charakter der Rahmenteile eingeht (der Kommende, Glaube Jesu – Glaube an Jesus) und darüber hinaus die genealogische Thematik den Abschnitt durchziehen sieht. Alternativ zieht E. RAU, Boteninstruktion 39–42, eine Zäsur nach 7,10 ein, nach welchem sein »Hauptteil« beginnt, der nun alle »Worte gegen dieses Geschlecht« enthielte.

In diesem Block stehen die Nachfolger Jesu im Vordergrund, die seine Lebensweise teilen wollen. Sie werden schließlich als Jesu Boten ausgesandt. Überlagert ist dies alles von der Problematik des Bruchs mit dem familialen Haus: In den beiden Nachfolgeapophthegmata wird Jesus selbst als hauslos dargestellt, ein Statusverzicht. Dieser irdische Statusverzicht wird allerdings mit dem Status Jesu »hinter den Kulissen« kontrastiert, wenn Jesus sich in Q 10,21f. als »Sohn« des »Vaters« zeigt, dem »alles übergeben« wurde,<sup>289</sup> und der dadurch auch seine Boten an diesem wahren Status teilhaben lässt. Daneben steht das Problem der materiellen Versorgung, das sich ergibt, wenn die Nachfolger die Loyalität zum Vater aufkündigen: Die Boteninstruktion gibt Weisungen für die Situation der Versorgung durch fremde Häuser, das Vaterunser schließlich installiert das Vertrauen in Gott als neuen Vater, der diese Versorgung garantiert. Mag man auch eine Zäsur zwischen »Botenteil« (Q 9,57–10,16) und »Gebetsteil« (Q 10,21–11,13) sehen,<sup>290</sup> so wird diese dadurch überlagert, dass die beiden Teile einander durch übergreifende Linien stärker zugeordnet sind, als dies jeweils zu anderen Teilen möglich wäre.

#### Gegner Jesu (Q 11,14–52)

Q 11,14–22	Auseinandersetzung Jesu mit dem Vorwurf der Besessenheit	<i>Apophthegmatische Situierung</i>
Q 11,24–26	Von der Rückkehr des Dämons	<i>Rede Jesu</i>
Q 11,16.29–32	Auseinandersetzung mit der Zeichenforderung	<i>Apophthegmatische Situierung Gericht</i>
Q 11,33–35	Sprüche von Lampe und Auge	<i>Rede Jesu</i>
Q 11,39–52	Weherufe und Gerichtsankündigung	<i>Rede Jesu Gericht</i>

Diese Sequenz zeigt nun Jesus in Konfrontation und Grenzziehung.<sup>291</sup> In zwei apophthegmatischen Szenen stellen Gegner seine Legitimation als im Auftrag Gottes Handelnder in Frage; die in sich komponierten Weherufe zeigen eine inhaltliche Konfrontation mit einer Außengruppe, die schließlich zu einem

289 Vgl. ähnlich P. HOFFMANN, *Mutmaßungen* 277. Vgl. zum Abschnitt insgesamt ebd. 276f.: Hoffmann arbeitet den Zusammenhang heraus, der sich aus der Komposition ursprünglicher Traditionsstücke um einen Kern der Aussendungsrede Q 10,4–11 ergebe. Neben der eben genannten Korrespondenz sieht er auch einen Bezug zwischen Q 10,8 und dem Vaterunser (Basileia) und einen Kontrast zwischen Q 10,13–15 und 10,22f. Vgl. auch ebd. zur Vernetzung im Gesamt zu Q 7,22; 7,31–34; 11,49–51; 13,34f.

290 Vgl. H. T. FLEDDERMANN, Q 114: vorher sei von »demands« und »task« der Schüler die Rede, dann von »privileges and rewards«. Er betrachtet »Vater« und »Sohn« als »catchwords« und das Gebetsmotiv als Klammer der letzten drei Perikopen.

291 Vgl. H. T. FLEDDERMANN, Q 114f.; kurz P. HOFFMANN, *Mutmaßungen* 286f.

Gerichtswort über »diese Generation« aufsteigt. Der Ausblick auf ein »Gericht« über »diese Generation« war bereits in Q 11,29–32 Abschluss der apophthegmatischen Szenen. In dieser Sequenz finden sich allerdings bereits an zwei Stellen Materialien, die in die Gesamtkohärenz nur schwer zu integrieren sind: Die Information über die Rückkehr des Dämons greift zwar das Stichwort des Exorzismusvorwurfs auf, trägt jedoch auf den ersten Blick nichts zur Gegnerabgrenzung bei. Gleiches gilt für die Sprüche von Lampe und Auge: Im Kontext wären eigenständige metaphorische Operationen nötig, um so eine Verbindung herstellen zu wollen – von selbst ergibt sie sich ungleich schwieriger als beim übrigen bisher behandelten Material.<sup>292</sup>

Komplexer wird die Frage nach der Kohärenz des Materials für alles, was nun folgt.<sup>293</sup> Für dieses Material lässt sich keine eigene apophthegmatische Situierung eruieren, die bisher für eine Kontextualisierung hilfreich war. War es bisher immer möglich, die Blöcke einer Personenkonstellation zuzuordnen, so scheidet diese Möglichkeit nun aus: Das Material geht i. d. R. an die Adresse der Jünger – jedoch schafft dies nur einen schwachen Zusammenhalt. Es lassen sich allerdings auch hier Cluster und Fortläufe aufzeigen, deren Zusammenstellung jedoch schwerer zu begründen ist:

Ein erstes Cluster lässt sich in Q 12,2–31 orten.<sup>294</sup>

292 Vgl. dagegen H. T. FLEDDERMANN, Q 114f., der Q 11,33–35 als Zentrum einer Ringkomposition betrachtet.

293 Dies zeigen auch die oben genannten Gliederungsvorschläge: Sowohl Überschriften als auch Umfang bzw. Unterteilungen differieren. Auch M. EBNER, Spruchquelle 90, gibt der Text ab 12,2 den Anlass, einen Alternativvorschlag zu unterbreiten, der konsequent nach Zeitstufen und konzentrischen Blöcken einteilt; kritisch dazu: G. HARB, Rede 26.

294 M. EBNER, Spruchquelle 89f., setzt eine Zäsur nach 12,34 und ordnet den Text ab 12,39 bis einschließlich Kap. 13 den »Endzeitgleichnissen« zu. Dies ist ohne Zweifel plausibel, dominiert doch ab hier in der Tat die Gattung des Gleichnisses; da jedoch dieses Gleichnis noch im Kontext des Hauses und der Versorgung spielt, die übrigen dann im Raum der Basileia, sei die Zäsur hier anders vorgeschlagen. Dass sich Gliederungsmerkmale überschneiden, spricht nur für einen Verzahnungsversuch im Sinn einer gewollten Kohärenz. Der Einschätzung, dass sich diese Passage auf die gegenwärtige Situation bezieht, stimme ich zu. P. HOFFMANN, Mutmaßungen 278–282, setzt die Zäsur für diesen Abschnitt erst nach 13,21, wo stärker Israel als die Jünger angesprochen sei (vgl. auch ebd. 282 den Hinweis auf den Basileia-Bezug zu Q 12,31). Auch er betrachtet V. 4–7 als »Zentrum« (ebd. 278). 12,39–59 fasst er als »kompositorische Einheit« auf, ohne dies jedoch an Textsignalen näher zu entfalten. Vgl. auch ebd. zur Vernetzung im Gesamttext (Fortführung von Q 11,49–51; Q 13,18–21 als Scharnier zum Folgenden). H. T. FLEDDERMANN, Q 115f., setzt die gleiche Zäsur wie Hoffmann, findet aber eine konzentrische Struktur um die Gleichnisse 12,39–46 vor. Der Teil zeige »the disciples and the adversaries interacting in the present« (ebd. 115) und reflektiere die Parousieverzögerung. Verkündigung und Wachstum des Gottesreiches korrespondierten miteinander.



## Furcht, Sorge und Versorgung

12,2	Aufruf zur Verkündigung	Verhaltensanweisung
12,4-7	Themenangabe: Aufruf zur Furchtlosigkeit bei Widerstand (V. 4f) und Schutzlosigkeit (V. 6f.)	»Fürchtet euch nicht« Himmlisches Gericht Tierexempel: Spatzen
12,8-12	Problem: Widerstand	»Sorgt euch nicht« Himmlisches Gericht
12,33f.22-31	Problem: Versorgung	»Sorgt euch nicht« Tierexempel: Raben Nahrung
12,32	Aufruf zur Suche nach dem Reich Gottes	Verhaltensanweisung
12,39f.42-46	Metapher: Wiederkehr des Hausherrn – Ideal der versorgenden Sklaven	Nahrung

Es beginnt mit einer positiven Aufforderung zu Verkündigung, schwenkt dann aber von V. 4-7 in einen Aufruf zur Furchtlosigkeit angesichts von Widerstand (V. 4f.) und Schutzlosigkeit (V. 6f.) um. V. 8-12 behandelt die Quelle des Widerstands: Konfrontationen mit anderen Menschen, die die Verkündiger dazu bringen wollen, ihre Überzeugung aufzugeben. Mit V. 4f. verbindet V. 8-10 der Ausblick auf ein himmlisches Gericht. In V. 12 wird der Aufruf zur Furchtlosigkeit nun bereits überleitend abgewandelt in einen Aufruf zur Sorglosigkeit. Dieser wird dominant in Q 13,33f.22-32, wo das Thema aus V. 6f. modifiziert wird: Die Adressaten sollen sich nicht um materielle Dinge sorgen. Positiv formuliert beinhaltet das auch V. 33f., die Mahnung, Schätze im Himmel zu sammeln. Mit V. 6f. verbindet V. 24 das Exempel aus der Welt der Vögel. Der Kreis zu V. 2 schließt sich, wenn in V. 32 wiederum eine positive Verhaltensanweisung gegeben wird: die Sorge um das »Reich Gottes«. Dieser Begriff ist bisher im Abschnitt nicht gefallen – er bildet jedoch eine Stichwortverbindung zum folgenden Cluster.

Auch wenn sich hier zunächst eine geschlossene Struktur zeigt und sich damit eine Unterzäsur ergibt, setzen auch die folgenden Stoffe die Thematik noch fort. V. 12,39f. leitet die Metapher von der Rückkehr des Hausherrn ein, die schließlich in V. 42-46 voll ausgebaut wird. Dort wird das Idealverhalten eines Sklaven modelliert, der bis zur Wiederkehr des Herrn gewissenhaft die Versorgung seine Mitsklaven mit Nahrung übernehmen soll. Damit wird die Thematik der Sorge um Nahrung weiterentwickelt. Man kann die Metapher als Antwort auf die Frage lesen, wie denn eine solche Versorgung durch Gott garantiert werden soll – mit der Metapher gesprochen: durch eine gewissenhafte, gottgemäße Verteilung derer, die an den Quellen der Nahrung sitzen.

Schwer zu integrieren ist das nun folgende Cluster 12,51-53.58f., das zwar

von Spaltung im Haus, aber Versöhnung vor Gericht handelt. Erst dann ergibt sich wieder eine längere Sequenz, diesmal über die Basileia Gottes.<sup>295</sup>

### Gottesherrschaft

13,18–21	Gleichnisse von Senfkorn und Sauerteig	Gleichnis Organische Ausbreitung der Gottesherrschaft Präsentisch
13,24–29	Vor und hinter der Tür zum Gottesreich	Grenzziehung mit Eintrittsbedingung Futurisch Gastmahl
13,34f.	Ablehnung der Sendung Jesu	»Kinder« sammeln
14,16–23	Begründung der Sendung Jesu: Gleichnis vom Gastmahl	Gleichnis »draußen an den Straßen« sammeln Gastmahl

Das Thema der Basileia wird mit den (wahrscheinlich als Jesustradition bekannten) beiden kurzen Reich-Gottes-Gleichnissen eingeleitet, die von universalem Wachstum und Kontamination des »ganzen Teiges« sprechen.<sup>296</sup> Angefügt wird ein Cluster von Traditionen, die dieses Thema unter den Leitworten »Haus – Mahl – Gäste« weiterspinnen. Diesen kommt es vor allem auf eine Scheidung zwischen »denen draußen« und »denen drinnen« an: Draußen bleibt, wer die enge Tür nicht (rechtzeitig) findet; draußen bleibt, wer an bereits verschlossener Tür klopft – hinausgeworfen werden die, die sich als »geborene Teilnehmer« des Mahles verstehen, zu Tisch gebeten dagegen wird eine amorphe Masse von Menschen, die von weit her kommen.

Die Konstellation einer Einladung in ein Haus wird auch in Q 14,23–26 nochmals durchgeführt, wo sich der konkrete Vorfall eines Normbruchs in der Ablehnung – Q 13,34f. – ebenso wie das Thema der unerwarteten Gäste nochmals auf metaphorischer Ebene fokussieren.

Wiederum schwerer integrierbar sind die Sprüche von Familientrennung und Kreuzesnachfolge Q 14,26f.; 17,33. Schließlich folgt einiges Material, dessen

295 M. EBNER, Spruchquelle 90, setzt bereits vor Kapitel 14 eine Zäsur bis 17,6 um den Abschnitt »Vom Leben der Jünger«, das Vorausgehende fasst er unter »Endzeitgleichnisse«. H. T. FLEDDERMANN, Q 116f., setzt mit 13,24 zum letzten Abschnitt »The Future Kingdom« ein, der sich bis zum Schluss erstreckt; er setzt eine Unterzäsur nach 14,23 nach einem Abschnitt »The Adversaries«, zu dem er aber auch Q 14,5; 6,39; 14,11; 18,14 rechnet. P. HOFFMANN, Mutmaßungen 282–284, setzt die Zäsur um den Abschnitt ebenfalls nach 14,23, allerdings unter der Überschrift »Das Gericht über das zeitgenössische Israel«. Fleddermann wie Hoffmann betrachten als Adressaten dieser Sequenz die »Anderen« – m. E. lässt sich dieser Komplex, wie im Kapitel XI zu zeigen sein wird, jedoch genauso gut *ad intram* lesen.

296 Anders interpretiert P. HOFFMANN, Mutmaßungen 282, die Aufeinanderfolge der Texte: Er sieht in Q 13,18–20 einen Trost für die verfolgten Missionare und vor V. 24 eine Zäsur. Allerdings fällt auch ihm die »Scharnierfunktion« auf. M. E. überwiegt die Kohärenz des Reich-Gottes-Themas diese Zäsur vor V. 24.

Kohärenz sich nicht offen zeigt und dessen Position sich auch in den Evangelien streut:<sup>297</sup> Der Spruch vom Salz (Q 14,43f.); Gott oder Mammon (Q 16,13); vom Gesetz (Q 16,16–18); von den Verführern (Q 17,1f.); vom verlorenen Schaf und der verlorenen Drachme (Q 15,4–10); von der Vergebung (Q 17,3f.); vom Glauben (Q 17,6).

Erst mit Q 17,23 lässt sich wieder eine deutlichere Sequenz verfolgen, die sich diesmal um das Gericht dreht:<sup>298</sup>

### Gericht

17,23–37	Scheidung am Tag des Menschensohns	Gericht Kommen des Menschensohnes
19,12–26	Gleichnis vom anvertrauten Geld	»Hausgericht« Kommen des Hausherrn Ausschluss des passiven »Sklaven«
22,30	Auf Thronen sitzen	Statuserhöhung der (aktiven) Nachfolger in der Basileia

Ob und wie nun wiederum diese drei Cluster und die Zwischenmaterialien miteinander in einer ähnlichen Verbindung stehen wie die ersten drei Einheiten, scheidet die Geister: In der Forschung werden Bezüge vorgeschlagen, aber auch zugestanden, dass sich Materialien der Gliederung entziehen. Im Gesamtaufriß kann man insofern einen Plan erkennen, als die durchlaufende Thematik von »Gericht« und »Kommen des Menschensohnes« im letzten Gerichts-Cluster eingelöst wird;<sup>299</sup> das Sklavengleichnis dort ist besonders mit dem Sklavengleichnis Q 12,42–46 vernetzt; ebenso wird in Q 22,30 die »Israel«-Perspektive aus Q 3,8; 7,9 aufgegriffen. Das Basileia-Cluster zeigt in Q 13,28f. ebenfalls Anklänge an die genealogische Thematik seit Q 3,8; das Thema von Herrschaft und Gottesherrschaft ist ebenfalls bereits in den ersten beiden Clustern angelegt, ebenso aber in Q 12,32. Das Cluster von Furcht, Sorge und Versorgung führt die Problematik der Freisetzung aus der Familie aus dem zweiten Cluster weiter, ebenso wie die der Ablehnung Jesu und seiner Boten, die sich durch Q 6,22f.; 7,23.31–35; 10,3.5–15 und Q 11,14–52 zieht. Das Einzelmaterial zwischendurch zeigt wiederum teilweise Bezüge zu Vorausgehendem. All dies scheint überzufällig, doch lässt sich keine so stringente Gestaltung mehr ausmachen wie in den ersten drei Teilen.

297 So M. EBNER, Spruchquelle 87; H. T. FLEDDERMANN, Q 116f., sieht eine Komposition von zehn Jüngerperikopen; P. HOFFMANN, Mutmaßungen 284, stellt sie mit Q 17,23–22,30 zusammen und sieht in ihnen das Thema »gruppeninterne Gefährdungen in der Zeit bis zum Ende« (ebd. 287) aufgegriffen.

298 M. EBNER, Spruchquelle 90, und H. T. FLEDDERMANN, Q 116, fassen die drei Abschnitte als »Endzeitrede« bzw. »Eschatology« zusammen.

299 Vgl. M. EBNER, Spruchquelle 90.

#### (4) *Kohärenz des sozialen Entwurfs?*

Die textlinguistische Forschung hat festgehalten, dass »Kohärenz« in einem Text, anders als die linguistisch erudierbare »Kohäsion«, durch einen Eigenanteil des Rezipienten entsteht: Nur aufgrund seiner »Inferenz«, seiner konstruktiven Mitarbeit aufgrund seines eigenen Denkens und Wissens, nimmt der Leser einen Text als kohärent wahr.<sup>300</sup> Damit ist Kohärenz eine Frage von kultureller Bedingtheit<sup>301</sup> und vor allem von Bewertung<sup>302</sup>.

Aus der Diskussion um die Einheitlichkeit des Materials der *Traditio duplex* ergibt sich ein Beobachtungsauftrag für die Untersuchung: Die Frage nach der inhaltlichen Kohärenz ist also im Auge zu behalten, gerade was den sozialen Weltentwurf betrifft. Spannungsfreiheit ist zwar auch in dieser Hinsicht bei Traditionsmaterial nicht zu erwarten, doch können sich durchlaufende Linien zeigen, die die Sequenzen überbrücken.

Solche Beobachtungen lassen sich fundieren, auch wenn manchmal im Einzelnen der ursprüngliche Platz eines Textes nicht eindeutig bestimmbar ist. Sind also bestimmte Muster über mehrere Textsequenzen gestreut und lassen so ihre Zusammengehörigkeit erkennen, sind diese Muster vielleicht sogar distinktiv gegenüber einer Spruchtradition, wie sie ins Mk eingegangen ist?

Bevor diese Arbeit beginnen kann, muss jedoch eine weitere grundsätzliche Frage bedacht sein: Inwieweit lässt sich nämlich eine Vorlage der *Traditio duplex* überhaupt textlich rekonstruieren?

## 2. **Anfragen an die Rekonstruierbarkeit einer Vorlage der *Traditio duplex***

Das Material der *Traditio duplex* liegt uns nur in zwei unterschiedlichen Ausgestaltungen vor. Lässt sich von diesen Ausgestaltungen aus nun ein früherer, zugrunde liegender Text eruieren? Drei Problembereiche ergeben sich: (1) Da wir nur bereits bearbeitete, selektierte Texte vor uns haben, können wir den ursprünglichen Umfang der Vorlage nicht mehr erschließen: Mit hoher Wahrscheinlichkeit haben Mt und Lk nicht alle Texte ihrer Vorlage, und erst recht nicht alle gemeinsam, überliefert, vielleicht ist zudem Material der *Traditio duplex* in der *Traditio triplex* aufgegangen. (2) Auch der abweichende Wortlaut erfordert einen Rückschlussprozess, dessen Ergebnis nicht mit empirischer Sicherheit überprüft werden kann. (3) Schließlich steht über alledem die Frage nach den Wegen der neutestamentlichen

---

300 Vgl. zum textlinguistischen Hintergrund und der Begrifflichkeit z. B. E.-M. BECKER, Kohärenz, bes. 103–106.109–113.119–121.

301 Vgl. E.-M. BECKER, Kohärenz 120f.

302 Vgl. E.-M. BECKER, Kohärenz 104–106.

Textüberlieferung und möglichen gegenseitigen Einflüssen, zumal uns schlichtweg so gut wie keine textliche Überlieferung aus den ersten 100 Jahren vorliegt, in denen die Texte im Gebrauch waren.

## 2.1 Der Umfang der Vorlage: das Fragment als »Critical minimum«

Rekonstruiert man eine Vorlage der *Traditio duplex*, und nimmt man an, dass sie aus einem einzigen Dokument stamme, so kann diese Rekonstruktion keine Gewähr für den Umfang eines ursprünglichen Dokuments bieten:<sup>303</sup> Mt und Lk könnten Stoffe daraus gemeinsam ausgelassen haben, wie sie das auch bei ihrer Mk-Vorlage tun;<sup>304</sup> lässt nur ein Evangelium den Stoff aus, das andere aber bringt ihn, so wird der Stoff nicht zur *Traditio duplex*, sondern zum Sondergut gerechnet – falls nicht stichhaltige Gründe dagegen stehen. Darüber hinaus könnte Q weitere Stoffe enthalten haben, die mit Mk so stark übereingehen, dass sie in der *Traditio triplex* aufgegangen sind, ohne Spuren von Overlaps zu hinterlassen. Mit den Worten von N. Perrin:<sup>305</sup> Das Korpus des »warranted« Q, der gesicherten Rekonstruktion, muss also nicht zwingend mit »actual« Q, dem tatsächlichen Dokument, übereinstimmen. Das bedeutet: Das aus der *Traditio duplex* rekonstruierte Material stellt nur ein »critical minimum« dar.<sup>306</sup>

Ein solches *Critical minimum* hat aber, so die These dieser Arbeit, Aussagekraft:<sup>307</sup> An diesem *Critical minimum* als einem Teil eines Gesamtdokuments

303 Vgl. zum Problem des Umfangs auch D. MARGUERAT, *Source* 38f.; J. S. KLOPPENBORG, *Introduction* 41–51; M. WOLTER, *Q* 115–117, der auch auf die Mk-Analogie hinweist: aus Mt und Lk wären nur 50 % zu rekonstruieren.

304 A. LINDEMANN, *Logienquelle* 4–9, wirft auch das umgekehrte Problem auf, Q könne erst mit Q 6,20 begonnen haben, zuvor seien andere Traditionen verarbeitet worden.

305 N. PERRIN, *Limits* 76.79.

306 N. PERRIN, *Limits* 86, weist auch darauf hin, dass das Dokument auch kleiner gewesen sein könnte als die *Traditio duplex*; vgl. ebd. 78 entsprechende Implikationen der Ur-Mk- oder Benutzungshypothesen. Dies ist mittels der Kohärenzanalyse gegenzuprüfen. Der Gegenstand ist zunächst einmal heuristisch auf »das Material der *Traditio duplex*« festzulegen.

307 C. TUCKETT, *Search* 294, argumentiert ebenso, ist aber m.E. zu optimistisch: »... if we believe that we have the greater part of Q (perhaps 90 per cent?), then a focus on what *is* (kursiv i. O.) there is unlikely to be violently misleading in trying to delineate the leading ideas and concerns of the text and its author(s)/editor(s). A document, 90 per cent of which pointed in one direction theologically, and 10 per cent of which then forced the material in a quite different direction, would be a distinct oddity in literary and theological terms.« Auch P. FOSTER, *Defence* 297, geht davon aus, dass 80–90 % des Q-Materials zugänglich wären, und bringt zudem ebd. 299 ein, dass auch im Bereich des AT mit Quellen, in der Qumranforschung mit Fragmenten und im NT mit einer kritischen Edition gearbeitet würde. Vgl. auch den Schluss von M. WOLTER, *Q* 118f.: Aussagen über eine Theologie von Q könnten auch aus den Fragmenten gewonnen werden, allerdings mit wesentlich geringerer Wahrscheinlichkeit als aus den kanonischen Evangelien. In der Rekonstruktion des

lassen sich Strukturen ablesen. Erweisen sich diese Strukturen bereits innerhalb des *Critical minimums* als planvoll, mehrfach auftretend und sogar distinktiv, so darf darauf geschlossen werden, dass sich diese Strukturen auch im Rest des Dokuments ähnlich fortsetzen, vor allem aber, dass sie nicht in ihr Gegenteil verkehrt werden – und dies ist eine nahezu intuitive Voraussetzung für einen antiken Gebrauchstext: Liegt ein Dokument vor, so ist dieses mit hoher Wahrscheinlichkeit bewusst zusammengestellt und so komponiert, dass dem Rezipienten eine Gesamtkohärenz und -konsistenz deutlich wird, die evtl. traditionsbedingte Kohärenzstörungen überlagert und aufwiegt. Im *Critical minimum* sind also Grundstrukturen des Gesamtdokuments bereits repräsentiert. Somit können aus den Beobachtungen am *Critical minimum* der *Traditio duplex* Aussagen über die Grundstrukturen der gesamten Vorlage gewonnen werden.<sup>308</sup>

Im Folgenden wird die *Traditio duplex*, also die bei Mt wie Lk gemeinsam überlieferten, über Mk hinausgehenden Stoffe, als *Critical minimum* betrachtet. Strittige Texte, die bisweilen zu Q gerechnet werden, obwohl sie nur bei einem der Evangelisten vorkommen oder obwohl sie nur geringfügig übereinstimmen, werden i. d. R. nicht beachtet. Nur in Ausnahmefällen werden solche Texte herangezogen und bei der Rekonstruktion begründet.

---

Mk aus Mt und Lk würden entscheidende Texte fehlen. Aus diesem Grunde soll im Folgenden auch nicht der Versuch einer umfassenden Rekonstruktion der »Theologie« unternommen werden, die doch auch subtile Beobachtungen voraussetzen würde. Mit der methodisch kontrollierten Frage nach den Kollektiven kann m. E. ein wesentlich bescheideneres, dennoch nicht weniger informatives Ziel erreicht werden.

- 308 Vgl. hierzu die Überlegungen von J. SCHRÖTER, *Bedeutung, zur Traditio duplex*. Er hält fest, dass das Textkorpus der *Traditio duplex* zunächst einmal negativ bestimmt sei, es handle sich um Übereinstimmungen über Mk hinaus, und das sei von einem positiven Verständnis als »Dokument« zunächst zu differenzieren (ebd. 39.55; zum Desiderat der Forschung vgl. ebd. 41); zwar seien Charakteristika des Materials erwiesen, »Umfang und Wortlaut eines einheitlichen Dokumentes« jedoch noch nicht (ebd. 42f.). So sei es heuristisch nötig, »nach sprachlichen und kompositorischen Eigenschaften« und »inhaltlichen Merkmalen« und damit schließlich nach »übergreifenden Strukturen« zu suchen, »die möglicherweise grössere [sic] literarische Einheiten des Q-Stoffes zu erkennen geben« (ebd. 55). Er hält es für denkbar, dass dabei »andere Akzente« als im Mk-Stoff zu Tage träten (ebd. 63; Beispiele: ebd. 66 Johannes und Jesus; Jesus in der Rolle des »vollmächtigen Repräsentanten Gottes«, Nachfolgeforderung), jedoch kein »Widerspruch« (ebd. 66; vgl. auch ebd. 56), da Mt und Lk »die beiden Entwürfe [Mk und Q, HS] miteinander vereinbar betrachteten« (ebd. 66; auch 65). Vgl. auch A. LINDEMANN, *Logienquelle 26: »Theologische und literarische Tendenzen (kursiv i. O.) der Q-Texte lassen sich benennen und auch systematisch beschreiben«*, eine Analyse wie die der anderen Evangelien sei aber nicht möglich.

## 2.2 Die Rekonstruktion des Wortlauts – und die »Arbeitsrekonstruktion«

Was den Wortlaut der Rekonstruktion betrifft, stehen wir nur dort auf sehr zuverlässigem Boden,<sup>309</sup> wo Mt und Lk miteinander übereinstimmen.<sup>310</sup> Dies trifft doch auf einen Gutteil des Textes zu. Um diese Übereinstimmungen sofort augenfällig zu machen, werden sie bei der Präsentation des Materials der *Traditio duplex* im Folgenden durch Fettdruck abgesetzt.<sup>311</sup> Relative Sicherheit ist dort zu erlangen, wo Mt und Mk synonyme Formulierungen verwenden, von denen eine eindeutig stilistisch verbessert, oder aber wo gewichtige literarkritische Gründe bei einem der Evangelisten eine selbständige Formulierung unwahrscheinlich machen. Ansonsten besteht bei Abweichungen grundsätzlich die Möglichkeit, dass beide Evangelisten ihre Vorlage verlassen haben, diese also weder aus dem mt noch dem lk Wortlaut erhoben werden kann.<sup>312</sup>

Aufgrund dieser Beobachtungen muss eine inhaltliche Auswertung der *Traditio duplex* zunächst einmal vom gemeinsam überlieferten Wortlaut ausge-

309 Analog zum Mk-Stoff wäre auch hier an *Minor agreements* von Mt und Lk gegen Mk zu denken; wie bei Mk zu beobachten, sind diese jedoch inhaltlich geringfügig. M. E. ist damit eine Skepsis wie die von P. M. HEAD/P. J. WILLIAMS, *Review 125* (»*the wording of Q can never be reconstructed with any certainty*« [kursiv i. O.]), nicht berechtigt.

310 Wie umstritten eine Entscheidung im Fall einer Nicht-Übereinstimmung sein kann, demonstriert S. C. CARLSON, *Problems*, am Beispiel von Q 11,2: Er kritisiert umfassend, dass und wie die CE mit Sicherheit (Rating A) die mt Langfassung der Anrede ausschließt. Als »showcase example« dafür, dass Lk Mt nicht gekannt haben könnte (ebd. 44), kann Q 11,2 nach Carlsons Analysen nicht mehr herangezogen werden. Auch wenn man ihm darin folgt, bleibt m. E. doch festzuhalten, dass es sich dabei um zumindest für meine Analyse nicht sinntragende Satzbestandteile handelt. Diese kann sich m. E. ohne nennenswerte Abstriche mit der Auswertung der identisch überlieferten und von Carlson auch nicht in Frage gestellten »Vater«-Anrede (vgl. die Problembeschreibung ebd. 48) begnügen: Da eine Gruppe Gott so anredet, ist impliziert, dass sie ihn als Vater betrachtet – das Possessivpronomen formuliert dies aus, doch auch ohne Possessivpronomen steht die Beziehung nicht in Frage; der Aufenthaltsort »im Himmel« wäre höchstens bei einer Analyse der Raumkategorien relevant, dann aber ohnehin nicht belastbar, da nicht doppelt bezeugt. Carlson (ebd. 60 Anm. 50; vgl. ebd. 45) schließt sich darüber hinaus auch der eben zitierten Position von P. M. Head/P. J. Williams an. Grund ist die textkritische Unsicherheit des Ausgangstextes. Allerdings widerspricht ein solches Argument jeglicher Weiterarbeit an der Synoptischen Frage, die nun einmal die wörtlichen Gemeinsamkeiten bei allen Unterschieden zur Kenntnis nimmt: Wenn neutestamentliche Textkritik auch nur annähernd funktioniert, dann können diese Übereinstimmungen nicht alle auf das Konto von Abschreibern gebucht werden; wenn wir nicht zu belastbaren kritischen Ausgangstexten zurückgelangen können, muss sich die Exegese neu aufstellen. Wenn seine weitere Skepsis gegen den doppelt überlieferten Text von den *Minor agreements* herrührt (ebd. 45f.), so meine ich, dass die Übereinstimmungen, wie im Fettdruck der Rekonstruktion ersichtlich, so substantiell sind, dass sie die Kategorie der *Minor agreements* sprengen. Allein auf deren Zahl zu verweisen (ebd. 46) erspart m. E. nicht eine qualitative Auswertung der gesamten Gemeinsamkeiten der *Traditio duplex*.

311 Auch G. HARB, *Rede*, verwendet diese Unterscheidung.

312 Vgl. M. WOLTER, Q 118.

hen.<sup>313</sup> Dennoch ist es unumgänglich, zumindest in wesentlichen Fragen den plausibelsten Wortlaut hypothetisch zu rekonstruieren. Eine umfassende Rekonstruktion kann im Rahmen der Arbeit nicht begründet werden: zum einen, weil sich die Rekonstruktionsvorschläge über Unmengen von Literatur streuen. Zum anderen ist dies auch nicht nötig, da mit der Reihe »Documenta Q« bereits das einschlägige Hilfsmittel zur Aufarbeitung der Forschungsgeschichte vorliegt. Die Reihe ist allerdings noch nicht vollständig erschienen. Darüber hinaus wird bei einer so komplexen Entscheidungsfindung ohnehin kein umfassender Konsens zu erzielen sein. Im Folgenden werden grundlegende Rekonstruktionsentscheidungen bei der Textpräsentation vermerkt, sofern dies erforderlich ist, um die Frage nach der Konstruktion sozialer Identität zu beantworten.<sup>314</sup>

Für die Analyse der sozialen Kategorien sind dabei häufig bestimmte grammatische Fragen oder auch die Wortstellung nicht von Belang. Dies trifft vor allem zu, wenn die Varianten stilistischer Natur sind, z. B. bei abweichenden Redeeinleitungen; bei Einfügungen von Konnektiven, die den Sinn nicht we-

313 Hier sei nochmals betont, dass der zweite Schritt der Auswertung, die Frage nach distinktem Profil und Kohärenz des Materials, unerlässlich ist: Wie M. GOODACRE, *Good*, betont, könnten gerade hohe wörtliche Übereinstimmungen – auch bei Jesusworten relativ höher als in der *Traditio triplex* – darauf hindeuten, dass Lk Mt direkt nutzte. Allerdings bliebe dabei zu erklären, weshalb Lk Mt so stark gefolgt sein sollte, wenn er sich gegenüber seiner lt. Farrer/Goulder bindenden Hauptquelle Mk freier verhält: Hier geht man sicher von direkter Übernahme aus, und dennoch zeigen sich keine so hohen Übereinstimmungen wie im *Traditio-duplex*-Stoff: Ein geeigneter Vergleichsparameter wären die Übereinstimmungen Lk-Mk, die lt. Tabelle ebd. 91 (ohne Aufschlüsselung nach Erzählung/Spruchgut; der Wert fehlt in der Statistik ebd. 92) 36,66 % des Wortlauts beträgt (diff. Mt: 43,56 %; diff. *Traditio duplex*: 39,08 %; vgl. auch den ebd. 95 zitierten Befund, dass von den 38 Beispielen größter Übereinstimmung nur vier Lk-Mk-Parallelen sind, aber 18 Lk-Mt-Paare, ebenso einen weiteren Befund ebd. Anm. 95: aus 23 Beispielen drei Lk-Mk gegenüber elf Lk-Mt; weiterhin R. M. MACEWEN, *Posteriority* 54). Damit entfällt der positive Nachweis, dass direktes Abschreiben bei Lk mit höheren Übereinstimmungen einhergeht; der Vergleich mit dem Mk-Stoff hinkt insofern, als sich Lk in jedem Fall gegenüber Mk anomal verhält, ob er nun überdurchschnittlich wörtlich aus Mt oder aus Q zitierte. Dieser Befund wird schließlich auch zugunsten der These ausgewertet, Mt benutze Lk – und bliebe seiner Quelle ähnlich treu wie Mk, vgl. R. E. MACEWEN, *Posteriority* 26.62–73.

314 Auf eine umfassende Literaturdokumentation wird verzichtet, da die *Documenta Q*-Bände sich der entsprechenden Aufgabe bereits gestellt haben: Die Argumente, die zu einer Rekonstruktionsentscheidung führen, schöpfen ihre Überzeugungskraft aus literarkritischen, sprachlichen und inhaltlichen Textbeobachtungen, bei denen allein Plausibilität zählt – sie sind von forschungsgeschichtlichen Entwicklungen wenig tangiert. Deshalb kann sich die Diskussion auf wenige Gesprächspartner beschränken: Wo vorhanden, auf die *Documenta Q*-Sammlungen, auf ausführlichere Rekonstruktionsüberlegungen, die zu einzelnen Stellen angestellt wurden, sowie auf die maßgeblichen rekonstruierenden Q-Kommentare, H. T. FLEDDERMANN, Q, und S. SCHULZ, Q. Auf die Argumente aus Mt- und Lk-Kommentaren wird dabei nur in Ausnahmefällen eingegangen, da diese i. d. R. relativ kurz rekonstruieren, was auch nicht ihre primäre Aufgabe ist. Dass der Pool der Argumente begrenzt ist, zeigt bereits der Durchgang durch in Auswahl herbeigezogene Sekundärliteratur, die häufig aufeinander aufbaut.



sentlich verändern; bei Tempusangleichungen oder Verwendung von Partizipalkonstruktionen anstelle des finiten Verbs. Für die Rekonstruktion dieser Phänomene wird von CE ausgegangen oder nach Möglichkeit auf entsprechende Vorarbeiten verwiesen, die eine detaillierte, plausible und transparente Begründung bieten. In einzelnen Fällen wird auch ein gemeinsamer Grundgedanke hinter den unterschiedlichen Formulierungen paraphrasiert. In Texten wird der Wortlaut mit der höchsten Wahrscheinlichkeit angeführt – für die inhaltliche Analyse ist jedoch bisweilen sogar nur der Grundgedanke beider Perikopen ausschlaggebend, so dass die Analyse selbst dann Bestand hat, wenn man die Rekonstruktion des Wortlauts nicht teilen sollte.

### 2.3 Probleme der Textüberlieferung

Immer wieder muss die Exegese auf einen ernüchternden Befund zurückblicken: Die Textbasis, mit der sie arbeitet, beruht bereits auf Rekonstruktion – sie ist Produkt textkritischer Entscheidungen und in der heute nahezu standardisierten Fassung des Nestle-Aland-Textes<sup>315</sup> ein Kind der Neuzeit. Bisweilen liest man plakativ, die Textversion, die wir heute als Ausgangstext voraussetzen, hätten Mk, Mt und Lk selbst weder gekannt noch verfasst.<sup>316</sup> Zwischen ihrem Wirken und den ältesten uns vorliegenden Textversionen klafft eine Lücke, in der sich die Textüberlieferung kaum nachvollziehen lässt: Papyri und Väterzitate geben nur Einzelheiten frei,<sup>317</sup> alte Übersetzungen stehen unter dem Vorbehalt, dass mit der Übertragung in die Zielsprache Eingriffe in den Text unausweichlich sind.<sup>318</sup> Wie belastbar ist also ein bereits rekonstruierter Text für die Rekonstruktion eines noch davor liegenden Textes aufgrund von Übereinstimmungen der Evangelien?

315 Vgl. P. M. HEAD, *Criticism* 139 (»the emergence of a virtual monopoly«).155; the »main scholarly alternative« (ebd. 141) sei die Synopse von A. Huck/H. Greeven; vgl. dazu P. M. HEAD, *Criticism* 141 f.: Sie enthalte weniger Harmonisierungen als der NA-Text. Vgl. auch ebd. 155.

316 Vgl. auch C. M. TUCKETT, *State* 18.

317 Vgl. P. M. HEAD, *Criticism* 152–154: Die Mt-Papyri des 2./3. Jh. sind zwar zahlreich, enthalten aber wenig Text; von Mk gibt es vor den Majuskeln schließlich nur einen einzigen Papyrus von 155 Versen bzw. einem Viertel des Textes; in den Oxyrhynchus-Papyri ist Mk nicht enthalten; bei den Kirchenvätern wird er nicht zitiert; allein der Lk Text ist in den Papyri umfangreicher erhalten. Neben der Möglichkeit von Textvarianten, die für Minor agreements verantwortlich sein könnten, hält Head es angesichts dieses Befunds auch für möglich, »that the utilisation of the vast bulk of Mark (and certainly all the most »useful material) by Matthew and Luke explains the relative neglect of Mark in the next two centuries«; Mk wäre »in some respects more fortunate than Q in that it survived at all.«

318 Für die Beachtung der alten lateinischen und syrischen Übersetzungen: P. M. HEAD, *Criticism* 130 (C. H. Turner).154.

Besonders beim Problem der *Minor agreements* wird die Textgeschichte erwo- gen: Sowohl in der Proto- als auch in der Deutero-Mk-Hypothese rechnet man mit einer alternativen Textfassung des Mk<sup>319</sup> – umso mehr, als der griechische Mk-Text zu Beginn der Textüberlieferung am schlechtesten bezeugt ist; bis zu den Majus- kelhandschriften lässt sich eine Textgeschichte kaum verifizieren, und das bietet den Spielraum, auch alternative Textfassungen für möglich zu halten.<sup>320</sup> Aber auch un- abhängig von einer Proto- oder Deutero-Mk-These gibt es textkritische Erklä- rungsmodelle für zumindest einen Teil der *Minor agreements*: sie seien aufgrund von Angleichungsbestrebungen, v. a. die Angleichung von Lk an das populäre Mt,<sup>321</sup> in die Handschriften aufgenommen worden.<sup>322</sup>

Dass es in der Textgeschichte der Evangelien die Tendenz gegeben hat, Texte untereinander zu harmonisieren,<sup>323</sup> ist leicht zu verifizieren. Der textkritische Apparat von NA bietet immer wieder alternative Lesarten, in dem in einem – oder einer ganzen Anzahl von – Manuskripten der Wortlaut aus einem anderen Evangelium eingeflossen ist.

So plausibel das Argument der Angleichung der *Minor agreements* im einen oder anderen Fall erscheint: Es rüttelt an der Grundannahme der Zwei-Quellen- Theorie. Sie leitet gerade aus den überzufälligen wörtlichen Übereinstimmun- gen von Mt und Lk die These ab, hier müsse eine griechische schriftliche Quelle vorgelegen haben. Und: Je größer die wörtlichen Übereinstimmungen zwischen Mt und Lk, desto sicherer scheint die Vorlage zu rekonstruieren zu sein. Was aber, wenn auch diese Übereinstimmungen ein Produkt der Abschreiber sind, die besonders Herrenworte<sup>324</sup> über die Evangelien hinweg im selben Wortlaut lesen wollten?

Zunächst: An einer Stelle, an der harmonisiert wird, muss ein (Teil-)Text stehen, der dafür Anlass bietet, d. h., der zumindest eine inhaltliche Assoziation, wenn nicht bereits eine sehr ähnliche Textvorlage bietet. Eine massive Über- nahme von ganzen Textblöcken ist auf der Ebene der Abschreiber unwahr- scheinlich. Somit kann man davon ausgehen, dass in den meisten Fällen ähn-

319 Zu Stimmen aus der älteren Forschungsgeschichte P. M. HEAD, *Criticism* 150f.; ebd. 151 auch der Hinweis, dass die *Minor agreements* nach dem Text von H. Greeven/A. Huck, *Synopse*, sich von denen nach dem Text von NA unterscheiden.

320 Vgl. P. M. HEAD, *Criticism* 154.

321 Vgl. P. M. HEAD, *Criticism* 115.143 (These von G. D. Fee).153 (Textverbreitung des Mt zumindest in Ägypten).

322 Vgl. P. M. HEAD, *Criticism* 128f. (Referat der Position von B. H. Streeter); ebd. 130–133 (C. H. Turner).

323 P. M. HEAD, *Criticism* 115, verweist darauf, »that many of the most important manuscripts of the gospels contain the Ammonian Sections and the Eusebian Canon Numbers – offering a system for the comparison of parallel passages to all readers of the Gospels«, ebenso auf die entsprechenden Harmonisierungstendenzen im byzantinischen *textus receptus*; vgl. auch ebd. 143f. (G. D. Fee).145f. (J. K. Elliott).

324 Vgl. P. M. HEAD, *Criticism* 143.

licher Stoff bereits dort vorlag, wo die Harmonisierung vorgenommen wurde – und dass im Gegenzug auch dort meist keine Angleichung vorgenommen wurde, wo kein entsprechender Stoff vorlag. Sonst wäre zu vermuten, dass auch das Mk im Zuge der Textgeschichte zu einem ähnlichen Umfang gelangt wäre wie Mt und Lk, oder aber, dass bei Lk wesentlich mehr Mt-Stoffe ergänzt worden wären, als dies in den Manuskripten der Fall ist.

Schließlich wäre zu fragen, weshalb eine solche Harmonisierung nur rudimentär und bruchstückhaft durchgeführt worden wäre: Immerhin haben wir auch unter Berücksichtigung der uns zugänglichen Texttraditionen Evangelientexte vor uns, die maßgeblich voneinander abweichen. Auch wenn es eine Reihe identischer Herrenworte gibt – die Anzahl derer, die in den Evangelien unterschiedlich formuliert sind, ist nicht zu übersehen. Wie wäre ein solcher Eklektizismus zu erklären, der einige der Worte und Texte angleicht, andere aber in ihrer Verschiedenheit bestehen lässt?

Es kann davon ausgegangen werden, dass seit dem 2. Jh. die Evangelientexte in ihrer Viergestalt verbreitet waren und als autoritative Schriften zur Kenntnis genommen wurden:<sup>325</sup> Damit sind auch der Variabilität des Textes Grenzen gesetzt. Das Ethos der Kopisten zumindest scheint es gewesen zu sein, ein Original möglichst getreu abzubilden.<sup>326</sup> Wer den Abgleich anstrebt, der wählt dafür eine neue Gattung: die Evangelienharmonie; wer dagegen theologisch neu konzipieren will, verfasst ein neues Evangelium.<sup>327</sup>

Zurecht sei allerdings angemahnt, dass auch NA nur einen vorläufigen Text bieten kann – eine gründliche Überarbeitung in der *Editio critica maior* wird wohl noch Jahrzehnte auf sich warten lassen.<sup>328</sup> An der Arbeit mit NA, der sowohl der CE als auch Hilfsmitteln wie der *Synoptic Concordance* zugrunde liegt,<sup>329</sup>

325 Vgl. M. EBNER, Kanon 33–35.

326 Davon geben die neutestamentlichen Abschriften Zeugnis. Zu differenzieren ist hier allerdings die Rolle von »Schreibern« als Autoren und als Kopisten (vgl. R. A. DERRENB-ACKER, *Conditions* 446f.; J. S. KLOPPENBORG, *Variation* 77f.; A. KIRK, *Memory* 469–471). In jeder Rolle gelten andere Normen bezüglich des Originals, doch vereinen antike Schreiber die beiden Rollen durchaus in einer Person. A. KIRK, *Memory* 465, billigt daher den Veränderungen im Schreibprozess einen hohen Stellenwert zu, allerdings wirke die schriftliche Fixierung auch stabilisierend (ebd. 465f.).

327 So das Votum von B. Aland, ausgewiesene Expertin der Textkritik. Sie trennt die Rollen: Kopisten hätten das Ziel, den Text möglichst originalgetreu wiederzugeben und besserten höchstens kleine vermeintliche Fehler aus – dies zeige bereits die Textüberlieferung der Papyri, die bis auf identifizierbare Einzelfälle so angelegt war: »Wer zur Zeit der handschriftlichen Überlieferung theologisch gestalten und umgestalten wollte, schrieb ein Apokryphon«, vgl. B. ALAND, *Abschreiben* 64–68.75f., Zitat ebd. 76.

328 Vgl. P. M. HEAD, *Criticism* 155.

329 Vgl. P. M. HEAD, *Criticism* 139f., zu abhängigen Hilfsmitteln; ebd. 140.155 problematisiert er, NA werde nicht als »working text« behandelt.

führt im Moment zumindest kein Weg vorbei – und schließlich bewegt sich die Textrekonstruktion des NA schon auf einem hohen Niveau.

## 2.4 Die Feuerprobe: Liefse sich das Mk aus Mt und Lk rekonstruieren?

Wenn sich laut der Zwei-Quellen-Theorie die zweite Quelle aus dem Vergleich von Mt und Lk rekonstruieren ließe, so müsste sich folglich auch das Mk aus dem synoptischen Vergleich von Mt und Lk rekonstruieren lassen: Diese Überlegung stellt die Rekonstruktionsmöglichkeiten von Q vor die Feuerprobe. Hier hätten wir nämlich laut der Zwei-Quellen-Theorie mit dem kanonischen Mk den Text weitgehend vorliegen, der auch bei der Rekonstruktion zu Tage treten sollte. Vergleicht man das Ergebnis eines solchen Rekonstruktionsversuchs mit dem tatsächlichen Mk, erschließen sich Möglichkeiten und Bedingungen der Rekonstruktion, die auch im Blick auf Q zu berücksichtigen sind.<sup>330</sup>

Solcherlei Rekonstruktionsüberlegungen haben C. A. Evans<sup>331</sup>, C. S. Rodd<sup>332</sup> und E. Eve<sup>333</sup> vorgenommen. C. A. Evans orientiert sich dabei an den Perikopen-Stoffen und fragt sich: »From this reconstructed Mark would we be able to discern Mark's christology? Could we infer from reconstructed Mark the situation and the interests of the Markan community?«<sup>334</sup> Mit dem Fehlen von Mk 1,1; 15,39 und der Verfremdung von Mt 14,61f. kann Evans die Frage nur offen stehen lassen.<sup>335</sup> Ebenso fehlten z. B. die Ablehnung der Familie Jesu und negative Charakterisierungen der Jünger, wohingegen evtl. Ostererscheinungen rekonstruiert würden – unter solchen Voraussetzungen müssten auch Überlegungen zu Theologie und Gemeinde von Q oder der johanneischen Zeichenquelle Vorsicht walten lassen.<sup>336</sup>

Auch C. S. Rodd sucht im rekonstruierten Mk eine Analogie zu Q, besonders, was die Aussagen über eine Theologie von Q angeht. Der rekonstruierte Mk sei kürzer und in seinem Umfang oft schwer zu bestimmen.<sup>337</sup> Beispielhaft analysiert Rodd die Heilung des Gelähmten Mk 2,1–12 par Lk 5,17–36/Mt 9,1–8, die der knapperen mt Version folgen würde, und die Parabel von den bösen Winzern Mk 12,1–12 par Lk 20,9–19/Mt 21,33–46, wobei unter den Prämissen einer analogen Rekonstruktion Differenzen entstünden und *Minor agreements* sich auswirkten.<sup>338</sup> Berücksichtigend, dass die Worte Jesu besser überliefert würden als die Erzählungen, wendet er sich Anfang und Schluss des Mk zu: Die Täufer- und Versuchungstraditionen würden z. B. beinahe ausfallen, ebenso wie die Be-

330 M. HENGEL, *Evangelien* 280 Anm. 826, hält das Unterfangen für »unmöglich«.

331 C. A. EVANS, *Authenticating*.

332 C. S. RODD, *End*.

333 E. EVE, *Reconstructing*.

334 C. A. EVANS, *Authenticating* 9.

335 Vgl. C. A. EVANS, *Authenticating* 9.

336 Vgl. C. A. EVANS, *Authenticating* 9f.

337 Vgl. C. S. RODD, *End* 6.

338 Vgl. C. S. RODD, *End* 6f.

rufung der Brüderpaare; Passion und Schluss würden anders aussehen.<sup>339</sup> Zudem würden eine Reihe von Perikopen, wie das Gleichnis von der selbstwachsenden Saat, der Tod des Täufers oder das Gesamt von Mk 6,45–8,26 u. v. m. entfallen.<sup>340</sup> Dadurch würde die Theologie beeinflusst: Nicht nur Anfang und Schluss wirkten sich aus, z. B. würde auch das Leiden weniger gewichtet, das Messiasgeheimnis ausfallen, die Jüngerschaft anders gezeichnet und der Tod Jesu neu interpretiert.<sup>341</sup> Entsprechend seien Aussagen über die Theologie von Q nicht belastbar.<sup>342</sup>

E. Eve greift schließlich die Frage nochmals auf. Über das von Rodd und Evans Erarbeitete hinaus weist er noch darauf hin, dass die mk »Sandwich«-Strukturen bis auf Mk 5,21–43 nicht sichtbar wären oder das symbolische Verständnis der Wundergeschichten beeinträchtigt würde.<sup>343</sup> Bezüglich der Rolle der Jünger kommt er nach einer ausführlicheren Untersuchung zu dem Schluss: »Clearly RcMk [das rekonstruierte Mk, HS] intends his disciples to be straightforward role models for the believers of his own day. This is hardly the case in canonical Mark.«<sup>344</sup> Ebenso bleibt er bei Zweifeln an den Aussagen über eine Theologie von Q.<sup>345</sup>

## 2.5 Problemanzeige: Erzähl- und Redetradition

Diese Rekonstruktionsversuche weisen in der Tat die Schwierigkeit auf, dass theologische Linien des Mk verdunkelt werden oder verschwinden, ebenso bestimmte typische Kompositionsweisen und Thematiken. Allerdings lässt sich diese Problematik nicht ohne Weiteres auf Q übertragen: Die Probleme nämlich, die die oben genannten Rekonstruktionen aufgeworfen haben, sind hochgradig dadurch bedingt, dass die Seitenreferenten in das *Erzählkonzept* des Mk eingegriffen haben: Anfang, Schluss, Figurenrede und -zeichnung, Kompositionsstrukturen – all dies fällt in den Bereich der narrativen Gestaltung. Das Material der *Traditio duplex* besteht dem gegenüber weitgehend aus Spruchgut. Nun könnte es aber sein, dass Mt und Lk diese beiden Textkorpora unterschiedlich behandelt haben: Worte aus dem Mund Jesu als Grundpfeiler der Jesustradition könnten besser bewahrt worden sein als erzählerische Kompositionen, bei denen sich jeder Evangelist die Freiheit nahm, sie seinem narrativen Gesamtentwurf entsprechend anzupassen und anzuordnen.<sup>346</sup> Die bisherigen

339 Vgl. C. S. RODD, End 7–9.

340 Vgl. C. S. RODD, End 9.

341 Vgl. C. S. RODD, End 10.

342 Vgl. C. S. RODD, End 11f. Repliken darauf bieten C. TUCKETT, Search, und P. FOSTER, Defence, beide optimistischer, was den methodisch kontrolliert rekonstruierbaren Umfang von Q angeht.

343 Vgl. E. EVE, Reconstructing 99–101.

344 E. EVE, Reconstructing 110.

345 Vgl. E. EVE, Reconstructing 113.

346 Nur am Rande kann hier erwähnt werden, dass auch die stylometrischen wortstatistischen

Beobachtungen zur Mk-Rekonstruktion aus Mt und Lk differenzieren hier nicht. Deshalb sei im Folgenden der Versuch unternommen, Worte Jesu und Erzähltgut einmal getrennt voneinander auf ihre Überlieferungstreue zu untersuchen.

## 2.6 Die Überlieferungstreue von Mt und Lk – überprüft an den sozialen Kategorien

### 2.6.1 Zur Methode der Überprüfung

Ein weiterer Punkt ist zu differenzieren, wenn man nach der Überlieferungstreue fragt: Nicht jede Veränderung im Wortlaut hat gleiches Gewicht. Manche Veränderungen sind rein stilistischer Natur, wenn z. B. die Wortstellung variiert oder eine Partikel zum Satzanschluss eingefügt wird. Die Aussage des Textes wird häufig auch dort nicht angetastet, wo Wortwurzeln beibehalten, Wortformen oder Wortarten aber ggf. verändert werden. Der Sinn eines Textes kann sogar dort beibehalten werden, wo Begriffe in metonymischer Verbindung stehen oder im vorliegenden Kontext nahezu synonym verwendet werden können.

Um dies zu berücksichtigen, wird eine Analyse zur Überlieferungstreue an einer semantischen Gruppe durchgeführt, die in beiden Texten breit gestreut und für das Thema der Arbeit essentiell ist: an den sozialen Kategorien. Die sozialwissenschaftlichen Implikationen dieses Begriffs werden später noch diskutiert werden – für den Moment soll es genügen, »soziale Kategorien« semantisch zu erfassen: Dazu zähle ich im Folgenden jene Nomen und nominalisierten Adjektive, mit denen sich Menschen gruppieren lassen, die also ein wie auch immer geartetes Kollektiv bezeichnen. Eingeschlossen sind soziale Räume, die *pars pro toto* für ihre Bewohner stehen (z. B. Polis, Israel).

Als Korpus herangezogen werden alle Worte, die Jesus spricht. Auf eine weitere Differenzierung i. S. von »Spruchgut« wird bewusst verzichtet: Hinter dieser Differenzierung steht eine Forschungsfrage nach der Traditionsentwicklung zusammen mit einer Hypothese darüber, ob man sich dieses Spruchgut als eigenständige Tradition vorstellen könne. Es kann nicht voraus-

---

Untersuchungen von D. L. MEALAND, *Evidence*, Erzähl-, Rede- und Mischtexte unterscheiden, vgl. ebd. 486.489.501 (»Genre effects are in almost every case more significant than source effects in these samples«); vgl. auch A. ABAKUKS, *Approach* 123, die Tabelle in M. GOODACRE, *Good* 92; R. K. MAC EWEN, *Posteriority* 53.55; in MacEwens Tabellen ebd. 219–239 ist m. E. die Kategorie »Qt/Quotation« – obwohl bei ihm nicht auf Jesusworte beschränkt, sondern auch Rede anderer Figuren oder AT-Zitate umfassend – mit ihrer Häufung von Abfolgen wörtlicher Übereinstimmung beachtenswert. Eine nähere Auseinandersetzung mit diesen statistischen Ergebnissen ist mir allerdings nicht möglich. Vgl. aber auch P. FOSTER, *Defence* 298, und J. S. KLOPPENBORG, *Introduction* 45, die ebenfalls auf den unterschiedlichen Überlieferungsgrad von Erzähl- und Spruchtradition hinweisen.

gesetzt werden, dass auch die Evangelisten die Worte, die Jesus spricht, auf diese Weise klassifiziert haben sollten. Vielmehr sollen umfassend alle Worte, die Jesus im Mk und der *Traditio duplex* spricht, die den Evangelisten also als Originalton Jesu erschienen sein könnten, beachtet werden.

### 2.6.2 Befund

Eine Durchsicht der sozialen Kategorien, die im Mk und der *Traditio duplex* zu finden sind, ergibt bereits erste Gruppierungen: (1) Bezeichnungen, die Menschen bestimmten geographischen Räumen zuordnen; (2) Kollektive, die auf einen kulturellen Raum »Israel« bezogen sind und i. d. R. in unseren Kontexten in diesem Zusammenhang vorkommen; (3) Institutionen und Größen, die allgemein in politischen Zusammenhängen auftreten; (4) allgemeine gesellschaftliche Positionen, die innerhalb aller möglicher kultureller Kontexte und Gruppierungen vergeben werden können; (5) Kategorien, mit denen eine Kultur besondere körperliche oder seelische Kennzeichen oder Eigenschaften kennzeichnet, die eine Gruppe stigmatisieren; (6) Bezeichnungen, die den Rollen in der Familie bzw. im antiken Haus entsprechen.<sup>347</sup>

In der ersten Spalte der folgenden Aufstellung sind die Belege gezählt, die sich allgemein über den Text des Mk streuen; in der zweiten Spalte ist die Zahl der Belege aufgeführt, die davon bei Mt und Lk übereinstimmend überliefert werden, die also in einem hypothetisch »rekonstruierten Mk« als Critical minimum sichtbar wären. Dieselbe Zählung wird in den darauffolgenden beiden Spalten speziell für die Jesusrede im Mk durchgeführt. Dann folgt die Auszählung der Belege, die sich im Critical minimum der Jesusrede in der *Traditio duplex* finden. Diese Zahlen, die jeweils das Critical minimum der Jesusrede in Mk und *Traditio duplex* erfassen, sind die eigentlichen Vergleichsgrößen. Sie werden deshalb durch graue Unterlegung hervorgehoben. In der letzten Spalte schließlich findet sich, weniger relevant, aber dennoch zur Vervollständigung, die Anzahl der jeweiligen Belege im Gesamt der *Traditio duplex* (Jesusrede und

<sup>347</sup> Eine interessante Beobachtung aus der Sozialpsychologie: K. DEAUX u. a., Parameters, haben die Erstellung von Clustern sozialer Beziehungen untersucht. Dabei ergeben sich »five basic clusters of identity«: »(a) personal relationships (e. g. wife, friend), (b) vocations and avocations (e. g., musician, scientist), (c) political affiliation (e. g., Democrat, pacifist), (d) stigmatized groups (e. g., alcoholic, homeless person), and (e) ethnic or religious groups (e. g., Catholic, Asian American)« (ebd. 282; Diagramm 283). Dies lässt sich z. T. in Analogie zu den hier vorgestellten Kategorien setzen: »relationships« entsprechen dem Haus, »religious/ethnic groups« dem Cluster »Israel«, »vocations« wären hier im Cluster der allgemeinen gesellschaftlichen Positionen zusammengefasst.

Erzählstoff) nach den sicher angenommenen Perikopen<sup>348</sup> in der Rekonstruktion der CE.

Statistische Zahlen vermitteln in der Exegese zunächst nur grobe Eindrücke. Sie können und sollen die Textinterpretation nicht ersetzen. Umfassende Schlüsse sind also erst nach einer solchen möglich. Ebenso wenig ist hier eine vollständig durchgerechnete Statistik möglich. Ziel der Analysen ist es, sich unter allem Vorbehalt einen ersten Eindruck über die Überlieferungstreue bezüglich sozialer Kategorien anhand der Kontrollgröße *Mk* zu verschaffen. Damit lässt sich ein zweites Ziel verbinden: In der Zusammenstellung lassen sich auch inhaltliche Auffälligkeiten auswerten, sofern in den beiden Korpora bestimmte Kategorien oder Cluster nicht oder in unterschiedlicher Dichte auftreten. Auf dieser Spur kann eine inhaltliche Analyse weiterschreiten.

### (1) Gruppierungen nach geographischen Räumen

Kategorie	Mk gesamt		Jesusrede Mk		Traditio duplex	
	Mk	Mt+Lk	Mk	Mt+Lk	Mt+Lk	CE ges.
ἀγροί	3					
Ἄριμαθαία	1	1				
Βηθανία	4					
Βηθσαϊδά	2				1	1
Βηθφαγή	1	1				
Γαλιλαία\Γαλιλαῖος	13	2	1			
Γεννησαρέτ	1					
Γερασηνοί	1					
Δαλμανουθά	1					
Δεκάπολις	2					
Ἑλληνίς	1					
Ἰδομαία	1					
Ἰεριχώ	2	1				
Ἱεροσόλυμα\λήμλυμίται	11	3	1	1	2	3
Ἰουδαία\ος	10	4	1	1		
Καισαρεία	1					
Καφαναούμ	3	1			1	2
Κυρηνάιος	1	1				
κόσμος	2	1	2	1		2
κώμη	7	2	2	1		
κωμοπόλεις	1		1			
Μαγδαληνή	3	1				
μέρη	1					

348 Einbezogen sind jedoch die Perikopen, deren Zugehörigkeit zur *Traditio duplex* trotz Zweifeln der CE im Folgenden extra begründet sind.



(Fortsetzung)

Kategorie	Mk gesamt		Jesusrede Mk		Traditio duplex	
	Mk	Mt+Lk	Mk	Mt+Lk	Mt+Lk	CE ges.
Ναζαρέτ\Ναζαρινός	5					
Νινευίται					1	2
πατρίς	2	1	1	1		
πέραν τοῦ Ἰορδάνου	2					
περίχωρος	1					1
πόλις	8	2	1	1	2	3
Σιδών	2				2	2
Σοδόμα					1	1
Συροφονίκισσα	1					
τόπος	1		1			
Τύρος	3				2	2
Χοραζίν					1	1
χώρα	4	1				
<b>Gesamt</b>	<b>102</b>	<b>22</b>	<b>11</b>	<b>6</b>	<b>13</b>	<b>20</b>

Nach dieser ersten Zusammenstellung wird ein Phänomen deutlich, das auch in den übrigen Gruppen auftreten wird: Von den Gesamtbelegen des Mk ist nur ein sehr geringer Teil sowohl bei Mt als auch bei Lk gemeinsam überliefert. Würde man also versuchen, das Mk in dieser Hinsicht aus Mt und Lk zu rekonstruieren, würde sich der Befund zu den sozialen Kategorien immens verändern. Aus dem vielfältigen und differenzierten Kategorien-Pool kämen nur wenige Beispiele auf uns.

Ebenso zeigt sich allerdings, wie stark Erzählstoff und Jesusrede voneinander abweichen. In der Jesusrede werden diese geographisch-sozialen Kategorien kaum besprochen. Dort aber, wo sie besprochen werden, werden sie um Vieles zuverlässiger von Mt und Lk überliefert.

Auch wenn die Anzahl der Belege insgesamt so klein ist, dass sich keine weitreichenden Schlüsse darauf bauen lassen – außer, dass die Jesusrede kaum Interesse an solchen Kategorien hat –, fällt zweierlei auf: (1) Im Critical minimum der Traditio duplex wird, anders als in der Jesusrede des Mk, nur die Stadtebene besprochen. Andere Siedlungsformen, Regionen o. Ä. kommen nicht vor. (2) Anders als in der Traditio duplex tauchen in der Jesusrede des Mk keine Städte aus der biblischen Tradition wie Ninive, Gomorrah, Sidon oder Tyros auf.

(2) *Israel-bezogene Kategorien*

Kategorie	Mk gesamt		Jesusrede Mk		Traditio duplex	
	Mk	Mt+Lk	Mk	Mt+Lk	Mt+Lk	CE ges.
Ἀβραάμ, Ἰσαάκ, Ἰακώβ	1	1	1	1	1	1
ἀπόστολοι	1					
ἀρχιερεὺς	22	6	3	1		
ἀρχισυνάγωγος	4					
γενεά	5	3	5	3	5	8
γένος	1					
γραμματεῖς	21	4	4	2		
δώδεκα	10	5	1			
δώδεκα φυλαί					1	1
ἔθνος	6	4	6	4	1	1
Ἑβραῖοι	2					
ἱερεὺς\ιερεῖς	2	2	2	2		
Ἰσραήλ	2		1		2	2
μαθηταί (alle)/allg.	46	10	1	1	1	6
ὀλιγόπιστος					1	1
ὀφειλέτης						1
πρεσβύτεροι	7	2	1	1		
προφήτης\ψευδοπ.	7	4	2	1	8	9
ῥαββι\ῥαββουნი	4					
Σαδδουκαῖοι	1	1				
συναγωγή	8	5	2	2	1	2
συνέδριον	3		1			
Φαρισαῖοι	12	4	1	1	2	3
χριστός\ψευδοχ.	6	3	3	1		
<b>Gesamt</b>	<b>171</b>	<b>54</b>	<b>34</b>	<b>20</b>	<b>23</b>	<b>35</b>

Wie aufgrund des gemeinsamen Ursprungsmilieus zu erwarten, kennen Mk und die Traditio duplex eine Reihe von sozialen Kategorien, die im kulturellen Raum »Israel« verortet sind. Hier mag man bei Mk einige Belege für tempelbezogene Institutionen feststellen, die in der Traditio duplex ausfallen. Signifikant ist allerdings das Phänomen »Propheten«: Sie kommen im Vergleich mit Mk überproportional häufig in der Jesusrede der Traditio duplex vor.

(3) *Allgemeine politische Institutionen*

Kategorie	Mk gesamt		Jesusrede Mk		Traditio duplex	
	Mk	Mt + Lk	Mk	Mt + Lk	Mt + Lk	CE ges.
ἄρχωνοὶ δοκοῦντες ἄρχειν	2	1	1			1
βασιλεία	20	11	17	11	12	14
βασιλεύς/-ισσα	12	3	1	1	1	3
βουλευτής	1					
ἐκατόνταρχος		1				2
ἡγεμών	1	1	1	1		
Καῖσαρ	4	4	2	2		
κεντυρίων	3					
λεγιών	2					
μεγιστάν	1					
σπεῖρα	1					
στασιαστής	1					
στρατιῶται	1					1
τελώναι	3	2			1	2
χιλιάρχου	1					
<b>Gesamt</b>	<b>53</b>	<b>23</b>	<b>22</b>	<b>15</b>	<b>14</b>	<b>23</b>

Hier zeigt sich lediglich eine auffällige Konvergenz: Das Kollektiv, das durch eine »Basileia« zusammengehalten wird, ist unangefochtener Spitzenreiter innerhalb der politischen Kategorien.

(4) *Allgemeine gesellschaftliche Positionen*

Kategorie	Mk gesamt		Jesusrede Mk		Traditio duplex	
	Mk	Mt + Lk	Mk	Mt + Lk	Mt + Lk	CE ges.
ἄγγελος (Mensch)	1	1			1	
ἄλιεύς	2	1	1			
ἁμαρτωλός (nom.)	5	2	2	1	1	
ἄνθρωπος (allg.)	2	1			1	
ἄνθρωπος (ohne Menschensohn)	42	10	32	8	14	17
ἀντίδικος					1	1
ἄρσεν	1		1			
γεννητοί					1	2
γεωργοί	5	3	5	3		
γναφεύς	1					
γυνή (allg.)	6	3			2	2
διάκονος/-ων	2	1	2	1		
διδάσκαλος	12	4	1	1	2	2
δίκαιοι	1	1	1	1		

(Fortsetzung)

Kategorie	Mk gesamt		Jesusrede Mk		Traditio duplex	
	Mk	Mt + Lk	Mk	Mt + Lk	Mt + Lk	CE ges.
ἐκλεκτοί	3		3			
ἐργάται					3	3
ἔσχατος	3	2	3	2		
ἐχθροί	1	1	1	1	1	1
θῆλυς	1		1			
θυρωρός	1		1			
ἰατρός	2	1	1	1		
κληρονόμος	1	1	1	1		
κοράσιον	5					
κολλυβιστοί	1					
κριταί					3	3
λαός	2	1	1			
μεγάλοι/μέγας	2	1	2	1		
μισθωτός	1					
νηπίοι					1	1
ὄχλος	38	6	1			
παιδίον	12	4	4	3		1
πληθός	2					
πλησίον	2	1	1	1		
πλούσιος	2	1	1	1		
ποιμὴν	2		1			
πονηροί					2	2
πρασιαί	2					
προσαίτης	1					
πρώτοι	5		4	2		
πτωχοί	3	1	2	1	2	2
οἰνοπότης					1	1
συμποσία	2					
συνετοί					1	1
σοφοί					1	2
ταλιθά	1		1			
τέκτων	1					
ὑπηρέτης	2					
ὑποκριταί	1		1		1	1
φάγος					1	1
φίλος					1	1
χίρα	3		2			
χρήματα ἔχοντες	1		1			
<b>Gesamt</b>	<b>183</b>	<b>47</b>	<b>78</b>	<b>29</b>	<b>41</b>	<b>44</b>

Abgesehen von der allgemeinsten Kategorie »Mensch« finden sich hier in der Jesusrede nur sehr kleine Zahlen von Belegen für jede Kategorie. Es lässt sich allerdings ein Wechselspiel beobachten: Was Mk hat, fehlt häufig in der *Traditio duplex*, und umgekehrt.

(5) *Besondere Kennzeichnungen und Marginalisierungsfaktoren*

Kategorie	Mk gesamt		Jesusrede Mk		Traditio duplex	
	Mk	Mt + Lk	Mk	Mt + Lk	Mt + Lk	CE ges.
ἄρρωστος	2					
ἀσθένουντες	1					
δαιμονιζόμενος\ δαιμονισθείς	4	1				
δέσμιος	1					
ἐν γαστρὶ ἔχουσαι	1	1	1	1		
ζῶν	1	1	1	1		
θηλαζούσαι	1	1	1	1		
ἰσχύοντες	1		1			
ἰσχυρός	3	3	3	3		1
κακῶς ἔχοντες	4	1	1	1		
κυλλοί	1		1			
κωφός	2				1	2
λεπρός	2	1			1	1
ληστής	3	2	2	2		
μικρός	1	1	1	1	2	2
μογιλάλος\ἄλαλος	2					
μόνοφθαλμος	1		1			
νεανισκός	2					
νεκροί	7	2	3	2	3	3
ὅσοι εἶχον μάστιγας	1					
παραλυτικός	5		1			
τυφλός	5	1			3	3
χωλός	1		1		1	1
<b>Gesamt</b>	<b>52</b>	<b>15</b>	<b>18</b>	<b>12</b>	<b>11</b>	<b>13</b>

Was für die allgemeinen gesellschaftlichen Positionen zu beobachten ist, gilt auch hier: Wenige Belege, dafür ein Wechselspiel innerhalb der Jesusrede. Ein auffälliges Muster zeigt sich ansonsten allerdings nicht.

## (6) Rollen in Haus und Familie

Kategorie	Mk gesamt		Jesusrede Mk		Traditio duplex	
	Mk	Mt + Lk	Mk	Mt + Lk	Mt + Lk	CE ges.
Ἀββα	1		1			
ἀδελφή	4		3			
ἀδελφός/οί	20	9	7	3	4	4
άνηρ (Ehemann)	2		1			
γονεύς	1	1	1	1		
γυνή (Ehefrau)	10	6	1	1	1	1
δούλος	5	4	4	3	9	11
θυγάτριον/θυγάτηρ	7	2	2	1	1	2
κύριος	16	9	13	7	15	19
μήτηρ	17	4	11	2	2	2
νυμφή					1	1
νυμφίος	3	2	3	2		
οἰκία/οἶκος (sozial)	27	8	17	4	3	5
οἰκοδεσπότης	1		1		1	2
παιδίσκη	2	1				
παῖς						2
πατήρ	18	3	12	3	13	16
πενθερά	1	1			1	1
συγγενεῖς	1		1			
τέκνα (allg.)	9	1	8	1	2	4
υἱός (ohne Menschensohn)	19	12	6	3	6	12
<b>Gesamt</b>	<b>164</b>	<b>53</b>	<b>92</b>	<b>31</b>	<b>59</b>	<b>82</b>

Betrachtet man die Gesamtzahlen der hier verwendeten Kategorien, dann sind familiäre Zusammenhänge das Hauptthema der Jesusrede. Hier ist leider die mk Überlieferungstreue am schwächsten. Leicht auffällig ist die hohe Anzahl von Belegen für »Sklave« im Material der Traditio duplex. Insgesamt, sowohl in der mk Jesusrede als auch in der Traditio duplex, entfallen die meisten Kategorien auf die männlichen Autoritätsverhältnisse Vater/Sohn und Herr/Sklave.

## 2.6.3 Auswertung und Fazit

Der Befund, dass auch innerhalb der Worte Jesu der Wortlaut verändert wird, entspricht auch den antiken rhetorischen Konventionen: Die rhetorischen Vorübungen der Progymnasmata regen zu Variationen auch im Spruchgut an.<sup>349</sup>

349 Vgl. die Übersichten zu Bearbeitungstechniken und -prinzipien von Chrien bei A. DAMM, Rhetoric 38–80: Chrien können z. B. durch Erweiterung, Kürzung, Elaboration oder Paraphrase »verbessert« werden – wobei jedoch die ursprüngliche Aussageidee beibehalten

Dennoch: Im Bereich der Worte Jesu kann man die wörtlichen Übereinstimmungen als *Critical minimum* heranziehen, um zwar nicht theologische Details, zumindest aber Grundstrukturen und einzelne Auffälligkeiten positiv zu beschreiben.

Die erste Sichtung ergibt Themenkomplexe, denen sich weitere Analysen im Material der *Traditio duplex* zuwenden können: (1) Die Israel-bezogenen Institutionen, besonders mit ihrer auffälligen Prophetenrede, und einschließlich der Städte, die auch alle mit dem kulturellen Horizont Israels verbunden werden können. Da als einziges übergreifendes Kollektiv in der *Traditio duplex* »Israel« benannt wird, sind auch Überlegungen hilfreich, die nach der – im zeitgenössischen Diskurs sehr umstrittenen – Konstruktion dieses übergreifenden Horizonts fragen. (2) Auf einer kleinräumigeren Ebene interessiert das Spitzenthema der Jesusrede, die Rede von Haus und Familie, und schließlich (3) das Thema der von Jesus ebenfalls häufig besprochenen Basileia. Die weiteren, eher unauffälligen und für sich weniger aussagekräftigen Kategorien werden im Zuge der Textanalysen mitberücksichtigt, wo sie sich als relevant erweisen. Als positiver Befund lässt sich darüber hinaus verzeichnen, dass es im Bereich der Kollektive in der Jesusrede keine substantiellen positiven *Minor agreements* von Mt und Lk gegenüber Mk gibt.<sup>350</sup>

## 2.7 Das Knotenpunktmodell

Betrachtet man das Material der *Traditio duplex* kritisch, mit allen Rekonstruktions- und Umfangs-Vorbehalten, dann bleibt die Frage zu klären, ob denn in der Tat über Zufallsfunde hinaus aussagekräftige Strukturen erhoben werden können. In der Tat lässt sich über möglicherweise fehlende Textteile keine positive Aussage treffen. Dennoch votiere ich für ein Ja: Berücksichtigt man das Prinzip des *Critical minimum*, dann lassen sich durchaus positive Aussagen über den Inhalt der *Traditio duplex* treffen. Dies zumindest, was uns in gemeinsamer Überlieferung vor Augen steht, stand, so können wir annehmen, in der Vorlage der *Traditio duplex*. Damit haben wir einen Minimalkonsens an möglichen Aussagen vorliegen. Zeigen sich in diesem Minimalkonsens sinnvolle Strukturen, dann werden dabei Knotenpunkte der sozialen Matrix sichtbar. Diese Knotenpunkte sind u. U. nicht vollständig. Doch sie geben m. E. eine klare Tendenz vor. Sind diese Knotenpunkte einmal angelegt, lässt sich das Muster unter Zuhilfenahme kulturellen Wissens weiter auffüllen, vor allem aber, es lässt

---

werden soll (vgl. ebd. 41.49). Anhaltspunkte seien dabei die Leitlinien für die einzelnen Teile oder das Gesamt einer Rede und v. a. die Prinzipien von Klarheit und Angemessenheit.  
350 Vgl. Mk 4,10; 10,51; 15,39.

sich kaum in sein Gegenteil verkehren. Gehen wir einmal davon aus, dass wir es mit konsistenten Texten zu tun haben, die eine kommunikative Option verfolgen, so kann die Richtung, die das Fragment einschlägt, auch von möglichen fehlenden Teilen nicht mehr umgekehrt werden. Legt sich z. B. die *Traditio duplex* auf eine fürsorgende göttliche Vaterrolle mehrfach fest, dann besteht kaum Wahrscheinlichkeit, dass dies durch ein Mehr an Text revidiert würde. Möglicherweise entgehen uns Differenzierungen und Details – die Grundaussage bleibt jedoch bestehen. Positioniert sich das Material der *Traditio duplex* z. B. wertend gegenüber irdischer Basileia und zeigt dieses Denkmuster bisweilen, dann ist keine Umkehr dieser Position zu erwarten. Auch wenn bei der Arbeit mit der *Traditio duplex* nicht jedes Detail und jeder Aspekt eingefangen werden kann: Wichtige Knotenpunkte der sozialen Matrix lassen sich positiv beschreiben.

## 2.8 Flankierende Beobachtungen zum Charakter der Jesusrede von Mk und der *Traditio duplex*

Bisher haben die meisten Betrachtungen zum Verhältnis von Mk und Q entweder eine gegenseitige Abhängigkeit postuliert<sup>351</sup> oder aber nach der gemeinsamen Grundlage beider geforscht<sup>352</sup>. Ergänzt man dies durch eine gezielte Frage nach den Unterschieden bzw. dem Eigenprofil des Materials, so kann man den Blick neben dem sozialen Profil auch auf weitere formale oder inhaltliche Beobachtungen richten. Ergibt sich dort ein Befund, so unterstützt dies die Möglichkeit, dass auch beim sozialen Profil ein eigenständiger Entwurf vorliegt.

Bereits A. D. Jacobson hat einige solcher Beobachtungen zu Gattungen zusammengetragen, deren markanteste das Fehlen der Seligpreisungen sowie die geringe Zahl der Weherufe in Mk und das Fehlen von *κρίσις κτλ.* bei Mk sind.<sup>353</sup> Inhaltlich hat er auf eine deuteronomistische Gesamtsicht verwiesen. Auf einige weitere Auffälligkeiten, die sich beim bloßen Vergleich ergeben, sei flankierend und ohne Anspruch auf Vollständigkeit verwiesen: Wenn Mk allgemeine Aussagen formuliert, greift er dafür i. d. R. auf einen konditionalen Relativsatz zurück<sup>354</sup> – das Material der *Traditio duplex* dagegen verwendet »jeder« mit Pronomen<sup>355</sup> oder auch ein Partizip als Subjekt<sup>356</sup>. Beides kommt bei Mk nicht vor. Explizite Schriftzitate finden sich im Spruchgut der *Traditio duplex* viermal,

351 Vgl. H. T. FLEDDERMANN, Q 180–184, unter Rückgriff auf vorige Forschung.

352 Z. B. J. SCHRÖTER, Erinnerung; M. EBNER, Weisheitslehrer.

353 Vgl. o. Anm. 274; thematisch auch A. D. JACOBSON, Family.

354 Mk 3,35; 8,35.38; 9,37.41.42; 10,11.15; 10,43f.; 11,23; vgl. auch 9,39.40; 10,29f.; 13,15f.

355 Q 6,47; 11,10; 12,8.

356 Q 6,49; 11,23; 16,18; dagegen 12,(9).10; 14,27.



davon dreimal in der Versuchungserzählung<sup>357</sup> – bei Mk dagegen neunmal<sup>358</sup>. Tritt Jesus den religiösen Institutionen bei Mk kritisch gegenüber, so beruft er sich auf die Schrift – in der Traditio duplex dagegen spricht er Weherufe aus (Q 11,39–52). Ein Qal-wa-homer-Schluss findet sich bei Mk gar nicht, im Material der Traditio duplex dagegen dreimal<sup>359</sup>. Auffällig ist im Material der Traditio duplex auch die Häufung der Rede von Tieren: Sie kennt Füchse (Q 9,58) und Vögel (Q 9,58; 13,19); Schafe (Q 10,2; 15,4) und Wölfe (Q 10,2); Spatzen (Q 12,6); Raben (Q 12,24f.) und Geier (Q 17,27), während in Mk 10,25 nur ein Kamel auftritt.

Schon allein aus diesen Beobachtungen zum jeweiligen Spruchgut ergibt sich die Feststellung, dass die – auf welchem Wege auch immer überlieferten – von Mk rezipierten Sprüche und das Q-Material auch inhaltlich-theologisch spezifisch profiliert sind. Dies lässt eine Weiterarbeit an den jeweiligen Kollektivkonstellationen ebenso sinnvoll erscheinen.

### 3. Kollektive – Überlegungen auf sozialwissenschaftlichem Hintergrund

Bisher war schon häufiger von Kollektiven die Rede: Nach solchen Kollektiven wurden das Material der Traditio duplex und das Mk abgesehen, sie wurden ausgezählt und verglichen. Dass es sich bei Kollektiven dabei um Bezeichnungen gehandelt hat, mit denen man Menschen zueinander gruppiert, wurde ungefragt vorausgesetzt. Nun ist es an der Zeit, sich genauer zu vergegenwärtigen, wie Menschen mit Kollektiven und sozialen Kategorien umgehen, wie man Kollektive analysieren und in ihren Eigenarten beschreiben kann und wie schließlich ein Text mittels solcher sozialer Kategorien Identifikationsangebote zu gestalten und Menschen zu prägen versucht. Dabei kommt eine sozialpsychologische<sup>360</sup> Beschreibungssprache zum Zuge.<sup>361</sup>

357 Q 4,4.8.12; 7,27.

358 Mk 7,6f.10; 11,17; 12,10f.; 12,26f.; 12,29–31; 12,36; 14,21.27; vgl. auch 9,12 (Paraphrase mit Einleitung).

359 Q 11,13; 12,6.24.

360 Hier stellt sich die Frage nach dem Verhältnis zur Soziologie. Vgl. dazu K.-H. HILLMANN, Wörterbuch 827: Mikrosoziologie und Sozialpsychologie überschneiden sich in der Erforschung »sozial bedingter Verhaltensweisen« und »sozial orientierter Handlungen«, z. B. in Kleingruppenforschung und Rollentheorie, haben jedoch auch verschiedene Zugangsweisen (vgl. ebd. 827f.). Die Erforschung der »Kognition sozialer Sachverhalte« ordnet er der Sozialpsychologie zu (ebd. 828). Vgl. O. DIMBATH, Einführung 150: Die Beziehung zwischen Einzelnen und Gruppen/Gruppensoziologie »war lange Zeit mehr oder weniger identisch mit dem Arbeitsgebiet der Sozialpsychologie.«

361 Wegweisend für das Folgende sind die jeweiligen Kapitel in R. BROWN, Processes.

### 3.1 Kollektive und die Struktur der sozialen Welt

In unserer Welterfahrung werden Menschen in Gruppen zusammengefasst und diese Gruppen sprachlich deklariert. Solche Gruppen von Menschen werden hier in einer möglichst offenen, umfassenden Form als Kollektive bezeichnet:<sup>362</sup> Die Bezeichnung wird verwendet unabhängig davon, wie diese Kollektive zustande kommen – z. B. durch Selbst- oder Fremdidentifikation<sup>363</sup> – und ebenso unabhängig davon, ob sie Binnenstrukturen, Kontakt, gemeinsame Ziele oder Ähnliches ausbilden. Ein Kollektiv ist also die Menge aller Menschen, die von einer Person oder Personen mit der gleichen sozialen Kategorie bezeichnet werden. Der Begriff Kollektiv wird vor allem verwendet, um diese zunächst einmal kognitive soziale Kategorie von einer *in vivo* agierenden Face-to-face-Gruppe abzugrenzen.<sup>364</sup>

Um das Zustandekommen und die Phänomenologie von Kollektiven zu beschreiben, werden Begriffe gewählt, mit denen auch die Sozialpsychologie arbeitet. Es sollen hier basale Beobachtungsfelder genügen, mit denen sich eine

362 Laut K.-H. HILLMANN, Wörterbuch 430, wird der Begriff im weiten Sinn für »Gemeinschaft, Gruppe« verwendet. Die ebd. s. v. (430f.) angeführte enge Bedeutung als Lebensform nach kommunistischer Theorie wird hiermit ausgeschlossen. Vgl. R. JENKINS, Identity 103: »a collectivity is a plurality of individuals who either see themselves as similar or have in common similar behaviour and circumstances«. Diese Definition aus Soziologie/Sozialanthropologie umfasst zwei Aspekte, die analytisch zu trennen sind: Selbst-Identifikation (Gruppen-Identifikation) und Identifikation durch einen Beobachter von außen (Kategorisierung) (ebd. 103–105); diese stehen jedoch meist, bis auf Sonderfälle der Fremd-Kategorisierung, in dialektischem Verhältnis (ebd. 108–111) zueinander. Darüber hinaus: Je nachdem, welche Kategorien wie angewandt werden, entstehen wiederum Grenzen und Gruppen (ebd. 109).

363 Zur Unterscheidung vgl. z. B. R. JENKINS, Identity 105f.

364 Für eine solche Menschengruppe schlägt R. Brown eine einfache Definition vor, die sie vom Individuum abhebt: Ein Gruppe besteht dann, wenn zwei oder mehr Menschen sich als ihre Mitglieder definieren und ihre Existenz von mindestens einer anderen Person wahrgenommen wird (R. BROWN, Processes 3). Vgl. auch K.-H. HILLMANN, Wörterbuch 318f. mit Kennzeichen für den soziologischen Grundbegriff: »1) eine Mehrzahl von Personen, die eine für die G.nmitglieder und für Außenstehende überschaubare, von anderen sozialen Gebilden abhebbare soziale Einheit ergeben; 2) gemeinsame Sprache, die g.nspezifische Züge annehmen kann [...]; 3) gemeinsame Wertorientierungen, Ziele, Interessen und Auffassungen; 4) [...] Normen [...] ; 5) [...] (Rang- und Statusordnung, Positions- und Rollenstruktur) [...]; 6) dauerhafte soziale Beziehungen und Interaktionen zwischen den G.nmitgliedern sowie ein räumlich, zeitlich und kooperativ gemeinsames Handeln zur Erreichung der G.nziele und zur Bewältigung von Aufgaben und Problemen; 7) [...] (G.nsolidarität) [...]; 8) [...] (Kohäsion, G.nintegration) [...] und dadurch erreichte Widerstandskraft gegenüber desintegrativ wirkenden Binnenstörungen [...] und Fremdeinflüssen.« Ebd. 319 zur Unterscheidung Ingroup/Outgroup (W. G. Sumner); R. JENKINS, Identity 10, verbindet Normen (Normen – Sitten – Regeln – Prozeduren – Zugangsregelungen), Arbeitsteilung (Hierarchie – Kontrolle – Autorität) und gemeinsame Ziele mit Organisationen als »the most substantial kind of group«.

Struktur der sozialen Welt, die der Text der *Traditio duplex* abbildet, erfassen lässt. Damit soll nicht zugleich einer Theorie über die Gründe und Auswirkungen sozialer Identifikation Vorschub geleistet werden, vor allem nicht, wenn sozial- und individualpsychologische Theorien gegeneinander stehen.<sup>365</sup> Solche empirisch erforschten sozialpsychologischen Ergebnisse versuchen i. d. R., spontane Identifikationsprozesse zu analysieren und zu prognostizieren, die sich in Begegnungen ereignen. Wir haben es dagegen mit einem Text zu tun, der Kategorien anwendet und zu füllen versucht und damit in einen Diskurs *über* Kategorien und Kollektive eintritt. Deshalb wird der sozialwissenschaftliche Hintergrund nur genutzt, um diesen Diskursbeitrag etwas differenzierter beschreiben zu können.

### 3.2 Soziale Kategorisierung

Bei der Beobachtung, wie Menschen mit ihren Mitmenschen umgehen, stoßen wir auf den Vorgang der sozialen Kategorisierung, mittels der versucht wird, kognitive Schneisen durch das uns umgebende Chaos zu schlagen: Bestimmte Phänomene werden aufgrund bestimmter gemeinsamer Merkmale zu Gruppen bzw. »Kategorien«<sup>366</sup> zusammengeordnet, eine bestimmte Bezeichnung dient

365 Zu diesem Problem vgl. D. ABRAMS, *Identity* 268f.

366 Kategorie dient hier als umfassender Begriff, der auch die herkömmlichen »Gruppen« als Interaktionsgemeinschaften umschließt. Definition von K.-H. HILLMANN, Wörterbuch 814: »Bezeichnung für eine Vielheit von Personen, die durch ein oder mehrere gemeinsame, zugleich gesellschaftl. bedeutsame Merkmale (z. B. Geschlecht, Lebensalter, Bildungsgrad, Beschäftigungsart) [Bsp. im Original] gekennzeichnet sind. Im Gegensatz zur Gruppe und zum Aggregat sind keine sozialen Beziehungen, Struktur und räumliche Nähe erforderlich.« Dies entspricht der Definition von »Gruppe« i. S. der sozialen Identität: »a group is primarily a psychological construct that comes into being when, for whatever reason, two or more people share the same social self-definition – the same social identity« (D. ABRAMS, *Identity* 271); vgl. R. JENKINS, *Identity* 9: »a group is a human collectivity the members of which recognise its existence and their membership of it.« Diese Gruppendifinition umfasst, im Unterschied zu der von Hillmann, nur den kognitiven Prozess. Wichtig: Die Kategorie ist eine gesellschaftliche Konvention, die alle anwenden – die, die nicht zur Kategorie gehören ebenso wie die Betroffenen – und zwar auf einer rein kognitiven Ebene. Wie die Kategorie von welcher Seite gefüllt oder bewertet wird, ist eigens zu analysieren. Eine Gruppe dagegen ist selbst aktiv, sich zu identifizieren und zu definieren: »a distinction can be made between a collectivity which identifies and defines itself (a group *for* itself) and a collectivity which is identified and defined by others (a category *in* itself)« – beide stehen allerdings in dialektischer Verbindung, R. JENKINS, *Identity* 43.46.106–111. Vgl. O. DIMBATH, *Einführung* 150, zum Alltagsverständnis von »Gruppen« auch über den sozialen Bereich hinaus: »recht unterschiedliche Dinge, denen gemeinsam ist, dass ihre Elemente nach bestimmten Merkmalen zusammengefasst sind« – erst im 18. Jh. wurde der Begriff im sozialen Bereich verwendet. Dimbath (ebd. 151–153) grenzt allerdings das Kollektiv von einem spezifischeren sozialwissenschaftlichen Gruppenbegriff (beispielhaft: B. Schäfer)

dazu, sich ihrer habhaft zu machen.<sup>367</sup> Dieser Vorgang ist aus unserem Alltag nicht wegzudenken: Auf diese Weise ordnen wir die Welt, greifen auf Erlebnisse zurück, schaffen Sinn. In »sozialer Kategorisierung« betrifft dieser Gruppierungsvorgang die Menschen: Werden Menschen einer Gruppe zugewiesen, so prognostizieren wir und entscheiden uns für ein Verhalten ihnen gegenüber.<sup>368</sup>

Kategorienbildung kann aus einer Beobachterrolle heraus erfolgen: In der Perspektive des Betrachters gehören bestimmte Personen zu seiner Kategorie, unabhängig davon, ob sie sich selbst dieser zuordnen würden. Der Betrachter benutzt die Kategorie und das dazugehörige Wissen. Charakteristisch für eine Menschengruppe, die wir gedanklich klassifizieren, ist eine Zuordnung aufgrund von gemeinsamen Merkmalen, die wir den Gruppenmitgliedern beimessen. Die Mitglieder dieser Gruppe sind einander ähnlicher als den Nicht-Mitgliedern. Dies ist ein kognitionspsychologisches Phänomen: Innerhalb einer Gruppe sehen wir verstärkt die Gemeinsamkeiten der Gruppe und nivellieren individuelle Unterschiede.<sup>369</sup> Es kommt so zur Bildung von Stereotypen,<sup>370</sup> zur

---

ab, der u. a. noch Ziel, Interaktion und Rollenverteilung beinhaltet; zu differenzieren seien noch Kleingruppe, Großgruppe, Menge, Masse, Dyade oder Netzwerk. Zu weiteren Differenzierungen (Primär-/Sekundärgruppe, formelle/informelle Gruppe, Ingroup/Outgroup, positive/negative Bezugsgruppe [bzgl. Werten, Normen, Handlungsmustern, ebd. 158f.] aus der Personen-/Gruppenperspektive [Repräsentanten]) ebd. 153–159. In Gruppen ist noch das Phänomen der Kohäsion zu berücksichtigen, die durch soziale Beziehungen, gemeinsame Aufgaben, Wahrnehmung oder Gefühle hergestellt wird, vgl. D. R. FORSYTH, *Dynamics* 119–123; R. BROWN, *Processes*, 44–53.

367 Vgl. R. BROWN, *Processes* 65f.

368 Vgl. z. B. J. F. DOVIDIO/S. L. GAERTNER/E. L. THOMAS, *Relations* 324: »Social categorization forms an essential basis for human perception, cognition, and functioning because human survival depends on the ability to make sense of complex environments. In order to do this efficiently, people abstract meaning from their perceptions and develop heuristics to simplify the elements of their surroundings. Categorizing these elements is a fundamental and necessary process for deriving meaning from the world.« – Diesem automatischen Prozess liegen oft Ähnlichkeit, Nähe oder »shared fate« zugrunde; der Mensch wendet sein Wissen über die Kategorie auf den individuellen Reiz an, was Zeit spart und kognitive Ressourcen schont, vgl. ebd. 324. Dabei wird die Ähnlichkeit innerhalb der gleichen Kategorie sowie die Unterschiedlichkeit der anderen Kategorien besonders bei sozialen Kategorien übertrieben wahrgenommen (ebd. 324). Ähnlich z. B. R. JENKINS, *Identity* 105; R. BROWN, *Processes* 165–173.297–305 (Verhalten und Stereotypen). Die Erforschung der Prozesse, die bei sozialer Kategorisierung ablaufen, wird auf J. C. Turner zurückgeführt, der sie mit der sozialen Identitäts-Theorie verband, vgl. dazu z. B. die Darstellung von C. STRECKER, *Identität* 131–133 (Kategorisierung – In-/Outgroup – Proto-/Stereotyp – Hervortreten).

369 Je größer der Unterschied zum eigenen Referenzsystem, desto einheitlicher wirkt die Gruppe (»enhancement of contrast«, R. BROWN, *Processes* 266).

370 K.-H. HILLMANN, *Wörterbuch* 660f.: »schematisierte, auf relativ wenige Orientierungspunkte reduzierte, längerfristig unveränderte und trotz neuer oder sogar gegenteiliger Erfahrungen starre, verfestigte Vorstellung über spezifische Wesens- und Verhaltensmerkmale anderer Menschen oder Menschengruppen, Organisations- und sonstiger sozialer Beziehungsformen, Zusammenhänge oder Verursachungsfaktoren« – mit »Funktion

Bindung von bestimmten Informationen an die jeweilige Kategorie.<sup>371</sup> In unserer sozialen Wahrnehmung verbinden wir mit bestimmten Gruppen also bestimmte Erfahrungen und bestimmtes Vorwissen, die unsere Vermutungen über die uns aktuell begegnende Gruppe steuern. Wenn wir kategorisieren, verwenden wir dabei zunächst kulturell ansozialisierte und individuell geprägte Stereotypen – die sich zwar kognitiv bearbeiten und hinterfragen lassen, also nicht automatisch unser Verhalten steuern müssen, die aber dennoch zunächst einmal assoziativ auftreten.<sup>372</sup> Solche Stereotypen kommen z. B. zustande, wenn Mitglieder einer wahrgenommenen Gruppe in bestimmten sozialen Rollen überrepräsentiert sind.<sup>373</sup> Dies prägt verallgemeinernd das Bild dieser Gruppe. Verstärkt werden sie durch sozialen Konsens<sup>374</sup> und durch die Tendenz, das einmal gefasste Stereotyp bestätigen zu wollen<sup>375</sup>.

Sowohl das Repertoire an Kategorien selbst als auch die Stereotypen sind kontextabhängig.<sup>376</sup> Damit sind sie auch wandel- und verhandelbar. Über sie wird im Alltag und im speziellen Diskurs laufend kommuniziert, sie werden konstruiert, getestet, bestätigt und verworfen. Soziale Kategorien sind also auch jeweils Kinder ihrer Zeit und damit unter historischen Bedingungen zu hinterfragen. In solch einen Diskurs um Kategorien und Stereotypen können nun die Träger eines Textes einzugreifen versuchen.

---

psychischer Entlastung« als »anschauliche und einprägende Beurteilungshilfe« (ebd. 661) – aber auch mit der Entwicklung von »scharfe[n] Gegensätzlichkeiten meist zu sozial schwächeren Randgruppen oder Minoritäten der Gesellschaft«. Vgl. auch R. BROWN, *Processes* 291–305.

371 Vgl. L.-E. PETERSEN, *Stereotype* 235: *Stereotype als »kognitive Struktur oder mentale Repräsentation«.*

372 Vgl. die »Priming«-Versuche, bei denen die automatische, unbewusste Reaktion auf einen Stimulus getestet wird: Wird Probanden das Bild eines Professors gezeigt, der mit dem Stereotyp »intelligent« verbunden ist, fallen die Leistungen bei einer Denksportaufgabe besser aus (Versuch von A. DIJKSTERHUIS/A. VAN KNIPPENBERG, *Relation*); vgl. L. PENDRY, *Kognition*, mit vielen weiteren Beispielen und Differenzierungen. Vgl. auch L.-E. PETERSEN, *Stereotype* 237–239; R. BROWN, *Processes* 273, zum automatischen und kontrollierten Prozess.

373 Vgl. R. BROWN, *Processes* 294.

374 Vgl. R. BROWN, *Processes* 293.

375 Vgl. L.-E. PETERSEN, *Stereotype* 235: Daneben gibt es den Mechanismus der »Substereotypisierung«: Passen Informationen nicht zum Gruppenstereotyp, wird eine eigene Untergruppe eingerichtet, die diese dissonanten Eigenschaften auf sich vereinigt. Vgl. auch R. BROWN, *Processes* 297–305.

376 Vgl. R. J. CRISP/A. T. MAITNER, *Categorization* 234f.; zum »situated cognition approach« ebd. 241f.: Stereotypen werden kontextbedingt produziert; sie haben Teil an der »socially shared nature of cognition« (ebd. 241). Die Autoren arbeiten die These aus, dass »chronic changes in social environments are likely to impact fundamental categorization tendencies«; die Veränderungen zeigten sich in der Art und Weise, wie Kategorisierung vorgenommen wird, nicht nur inhaltlich (ebd. 243; vgl. insgesamt ebd. 242–245). Vgl. auch R. BROWN, *Processes* 273.292.368.

### 3.3 Soziale Identität und Identifikation

In die eben umrissenen sozialen Kategorien ordnen Menschen nun sich selbst und andere ein – will heißen, mit diesen Kategorien identifizieren sie sich oder grenzen sich von ihnen ab.<sup>377</sup> Durch solche Selbst-Kategorisierung, »Selbstverortung einer Person im System gegebener sozialer Kategorien« entsteht »soziale Identität«<sup>378</sup>. Von »Identität« wird hier, abseits anderer fruchtbarer Diskurse,<sup>379</sup> im Sinne der Sozialpsychologie gesprochen. Dort wird Identität vor allen Dingen kognitiv<sup>380</sup>, im Sinne des Selbstkonzepts, verstanden – Identität ist die Summe aller Antworten eines Individuums auf die Frage »Wer bin ich?«.<sup>381</sup> Soziale Identität sind in diesem Sinne alle Antworten, die eine soziale Kategorie ent-

377 J. F. DOVIDIO/S. L. GAERTNER/E. L. THOMAS, *Relations* 325: »People first put themselves and others into labeled categories. They then associate (i. e., identify) with certain groups (i. e., ingroups) and compare ingroups with other groups to attempt to distinguish themselves from and positively compare themselves to those outgroups.« – Dies führt zu Voreingenommenheit und Stereotypenbildung, besonders bezüglich der Outgroup (ebd. 325).

378 C. STRECKER, *Identität* 133. Definition von K.-H. HILLMANN, *Wörterbuch* 431: »gefühlsgeladenes Empfinden oder Bewusstsein von Individuen, gemeinsam einer bestimmten kollektiven Einheit oder sozialen Lebensgemeinschaft (soziale Gebilde, Kategorien und Bezugssysteme unterschiedlicher Art und Größe) anzugehören, die in unverwechselbarer Weise durch bestimmte Merkmale (spezifische Kultur, Sprache, Geschichte, ggf. auch Religion und Rasse) gekennzeichnet ist und sich dadurch von anderen Kollektiven unterscheidet.« Diese Definition hat in den Beispielen evtl. die nationale Identität vor Augen, die ebd. als »[e]ine besondere, in der neueren Geschichte einflussstarke« kollektive Identität aufgeführt wird (vgl. auch ausführlich ebd. 432f.). In unserer Untersuchung wird insofern modifiziert, als dass der kognitive Aspekt betrachtet, der emotionale dagegen vernachlässigt wird, und insofern als allgemein die Zugehörigkeit zu Kategorien untersucht wird, unabhängig von ihrer Größe und von der Möglichkeit ihrer Interaktion als »Gruppe« im herkömmlichen Sinn. Daher können die Merkmale der Gruppen verschiedener Natur sein.

379 Vgl. dazu z. B. C. STRECKER, *Identität* 115–142; O. DIMBATH, *Einführung* 187–194.

380 Vgl. D. ABRAMS, *Identity* 270.

381 Vgl. R. BROWN, *Processes* 311; für die Soziologie K.-H. HILLMANN, *Wörterbuch* 355: »das mit unterschiedlichen Graden der Bewusstheit und Gefühlsgeladenheit verbundene Selbstverständnis (Selbstgewissheit) von Personen im Hinblick auf die eigene Individualität, Lebenssituation und soziale Zugehörigkeit«. Klassisch für die Sozialpsychologie ist die Definition von H. Tajfel (1972) »the individual's knowledge that he [sic] belongs to certain social groups together with some emotional and value significance to him of his group membership« (zit. nach D. ABRAMS, *Identity* 268); R. JENKINS, *Identity* 5: »... identity is the human capacity – rooted in language – to know ›who's who‹ (and hence ›what's what‹). This involves knowing who we are, knowing who others are, them knowing who we are, us knowing who they think we are, and so on: a multidimensional classification or mapping of the human world and our places in it, as individuals and as members of collectivities«. Vgl. allgemein O. DIMBATH, *Einführung* 186f., zum soziologischen Verständnis von Identität: »eine Identität [beschreibt] ›nur‹ einen vorübergehenden Zustand [...], in dem ein Individuum zu wissen glaubt, wer es in einem gegebenen gesellschaftlichen Zusammenhang eigentlich ist.« Ausgeblendet bleiben für unseren Zusammenhang Theorien zur individuellen Identität.

halten. Diese Identität wird situativ erhoben: In bestimmten Situationen bzw. Gruppenkonstellationen wird eine dieser möglichen Antworten relevant (»salient«).<sup>382</sup> Je nachdem, mit welcher anderen Gruppe man es zu tun hat, verändert sich der »ingroup prototype«, der das Gleiche der Ingroup dem Anderen der Outgroup möglichst stark entgegengesetzt; die Mitglieder der Ingroup nehmen sich und andere dann über die entsprechenden Stereotypen wahr.<sup>383</sup> Aufgrund dieser Veränderbarkeit kann Identität auch als permanenter Prozess des Identifizierens verstanden werden.<sup>384</sup> Wir haben es mit »Identifikation« zu tun. Präpariert man zu Versuchszwecken auch häufig eine bestimmte Identifikation heraus, so sind doch im realen Leben die Identifikationsprozesse hochkomplex. Identifikationen werden sehr differenziert wahrgenommen, in mehreren Hierarchieebenen oder in Kombinationen von Kategorien.<sup>385</sup>

Scheinen solche Identifikationen als alltäglicher und notwendiger Vorgang, so ist er dennoch implikationsreich. Er mag für das Individuum wünschenswerte Konsequenzen hervorbringen: Selbst-Kategorisierung stillt u. a. das Bedürfnis nach Sicherheit, indem Gruppengrenzen und Normen klare Anhaltspunkte verschaffen.<sup>386</sup> Doch hat die empirische Sozialpsychologie auch andere Konsequenzen der Selbst- und Fremdentifikation mit Gruppen nachgewiesen: In den klassischen »minimal group«-Studien hat H. Tajfel aufgezeigt, dass das bloße Wissen um eine Gruppenzugehörigkeit, selbst wenn diese völlig willkürlich und spontan ist, Menschen dazu bringt, die eigene Gruppe zu bevorzugen und in eine Vorteilsposition zu bringen, die Mitglieder von »anderen« Gruppen dagegen zu benachteiligen; leitend ist das Interesse, die eigene Gruppe – und damit die eigene soziale Identität – positiv zu erleben.<sup>387</sup> Die Bevorzugung der Ingroup lässt sich an vielfältigem Verhalten wie Nähe, Hilfe oder Vertrauen ablesen.<sup>388</sup> Wenn solcherlei Prozesse unbewusst ablaufen, ist damit bereits eine

382 Vgl. D. ABRAMS, *Identity* 270; J. F. DOVIDIO/S. L. GAERTNER/E. L. THOMAS, *Relations* 327; ebenso kann auch das individuelle Selbst-Konzept relevant sein, vgl. ebd. 273; J. F. DOVIDIO/S. L. GAERTNER/E. L. THOMAS, *Relations* 323.326f.

383 Vgl. D. ABRAMS, *Identity* 271.

384 Darauf legt Wert R. JENKINS, *Identity* 5.9.15.17 u. ö.; vgl. D. ABRAMS, *Identity* 271.

385 Die kognitive Klassifikation bewegt sich auf verschiedenen Ebenen und ist hierarchisch organisiert, vgl. R. JENKINS, *Identity* 6. K.-H. HILLMANN, *Wörterbuch* 432, spricht von der »multiplen« Identität.

386 Vgl. zur »Subjective uncertainty reduction theory« K. SCHMID/M. HEWSTONE/A. AL RAMIHAH, *Self-Categorization* 220f.

387 Die Darstellung der Forschungen Tajfels entnehme ich der umfangreichen Sekundärliteratur: vgl. z. B. D. ABRAMS, *Identity* 269f.; L.-E. PETERSEN, *Stereotype* 249f. (soziale Diskriminierung); R. JENKINS, *Identity* 112f., kritisch v. a. zur Versuchsanordnung und zur Differenzierung von persönlicher und sozialer Identität ebd. 113–115; C. STRECKER, *Identität* 129–134; R. BROWN, *Processes* 312.

388 Vgl. J. F. DOVIDIO/S. L. GAERTNER/E. L. THOMAS, *Relations* 325f. Komplementär zur

Wert- und Normebene berührt: Ein solches Verhalten mag dem eigenen Wertebild widersprechen und kontraintuitiv sein. C. Strecker hat es gar veranlasst, eine Arbeit mit der Theorie sozialer Identität an neutestamentlichen Texten mit folgenden Kritikpunkten grundsätzlich in Zweifel zu ziehen:<sup>389</sup>

(f) Schließlich gilt es ein theologisches Problem zu nennen. Es liegt darin begründet, dass sich die Konstitution von Gruppenidentität im *social identity approach* [kursiv i. O., HS] zwangsläufig über die Diskriminierung und Ausgrenzung von Fremdgruppen vollzieht. »Die Mitglieder (mindestens) einer anderen Gruppe werden als ›Andere‹ oder ›Fremde‹ nicht nur vom Eigenen unterschieden, sondern dabei abgewertet und (jedenfalls symbolisch) als Objekt legitimer Aggression und Gewalt kategorisiert.«<sup>390</sup> Die SIT/SCT-Forschung [Social Identity Theory/Social Categorisation Theory, HS] ist insofern voll und ganz auf ein Verhaltensmodell fokussiert, das aus der Perspektive der in den ntl. Schriften bezeugenden Theologien den Strukturen des alten Äons bzw. der sündigen Existenz zugehört und eigentlich überwunden sein sollte. Auch wenn man die ntl. Autoren und Schriften selbstredend nicht rundweg von Diskriminierungen freisprechen kann (s. besonders die Offb), wird die besagte Diskrepanz in der ntl. SIT/SCT-Forschung doch kaum beachtet, sodass sie Erklärungen bietet, die in Spannung zur theologischen Perspektive der frühchristlichen Bewegung stehen.

Nun ist sicher zuerst zu fragen, wie eine Forschungsarbeit jeweils mit der Theorie umgeht, welches Erklärungspotential sie ihr zutraut, welche Rückschlüsse sie daraus zieht. M. E. spricht jedoch nichts dagegen, den bisher beschrittenen Weg weiterzugehen. Die Gründe: (1) Soziale Kategorisierung und soziale Identifikation sind Phänomene aus dem Alltagsleben. Sie gibt es unzweifelhaft. Sobald in neutestamentlichen Texten eine soziale Kategorie auftaucht, zeigt sich darin ein Prozess der Kategorisierung und Identifizierung und wird ein solcher bei den Rezipienten in Gang gesetzt. Dieses Phänomen kann man nicht umgehen. (2) Die empirischen Forschungen weisen m. E. eine Tendenz nach, dass ein unbewusster Automatismus auftreten kann, dies aber gerade mit dem Ziel, ihn bewusst zu machen und ihm entgegensteuern zu können. M. E. können Menschen solche Prozesse, sobald sie durchschaut sind, auch willentlich kontrollieren.<sup>391</sup> (3) Der erforschte Ingroup bias bewegt sich bisher lediglich auf dem Niveau relativ geringfügiger Bevorzugung: Legitimierte Gewaltanwendung

---

Theorie der sozialen Identität ist bei den Beziehungen zwischen Gruppen auch eine Wettbewerbssituation zu berücksichtigen, die verstärkend wirkt (ebd. 328–330).

389 C. STRECKER, Identität 157f. Vgl. darüber hinaus weitere Kritikpunkte ebd. 156f.: »(a) Die SIT/SCT [Social Identity Theory/Social Categorisation Theory, HS] impliziert ein deterministisches Menschenbild, insofern sie die Prozesse der sozialen Identitätsbildung hier ja deterministisch ›naturalisiert‹, wird doch unterstellt, diese würden sich im Sinne einer sozialen Mechanik zwangsläufig immer auf die gleiche Weise vollziehen. [...] (c) Bei der SIT/SIC handelt es sich um ein positivistisches, im Kern experimentell begründetes und individualistisch ausgerichtetes Deutungsmodell psychosozialer Prozesse. [...]«.

390 C. STRECKER zitiert hier J. STRAUB, Identität 296 (dort: »Objekte«).

391 Vgl. R. BROWN, Processes: »force of the individual«.



ist nicht nachgewiesen.<sup>392</sup> (4) Ebenso erforscht die Sozialpsychologie auch, wie der Ingroup bias verringert wird: z. B. kann eine höhere oder zweite Identitätsstufe eingeführt werden, die gerade das Anderssein des Anderen aufhebt und ihn in die gleiche Ingroup aufnimmt. Damit entfallen auch die benachteiligenden Verhaltensweisen.<sup>393</sup> (5) Wenn es möglich ist, soziale Kognition zu verändern, dann bestünde genau die Forschungsaufgabe an neutestamentlichen Texten darin, aufzuzeigen, inwieweit diese dazu beitragen, bei ihren Adressaten eine Einstellung des Neuen Äons zu schaffen: Inwiefern werden also schädliche Kategorien hinterfragt, inwiefern werden Verhaltensnormen gegenüber den Anderen massiv eingefordert, die dem Ingroup bias effektiv entgegenwirken? M. E. bietet gerade das Material der *Traditio duplex* dafür zwei Präzedenzfälle: »Liebet eure Feinde« (Q 6,27) – und die »Goldene Regel« (Q 6,31), die die Adressaten mit »allen Menschen« im größtmöglichen menschlichen Kollektiv überhaupt auf eine Stufe stellt.

Gerade aufgrund der Brisanz sozialer Kategorisierung ist die Erforschung der sozialen Kategorisierung und Identifikationen in neutestamentlichen Texten kritisch angeraten. Nur so kommen wir auf die Spuren einer »theologischen Perspektive der frühchristlichen Bewegung«, wollen wir nicht zuvor unsere eigenen Wertmaßstäbe in sie hineinprojizieren. Nichts spricht dagegen, auch an – sich sicher nicht ohne Grund immer wieder aneinander reibenden, teils unsystematisch und fragmentarisch bleibenden – Optionen frühchristlicher

392 Vgl. dazu K. SCHMID/M. HEWSTONE/A. AL RAMIAH, *Self-Categorization* 217: »Whether or not social identification predicts ingroup favoritism, one needs to be clear that this is a relatively mild form of intergroup attitudes and thus may not necessarily reflect prejudicial attitudes or discriminatory behavior [...] ingroup-favoring tendencies are not typically observed [...] when asked to give punishments [...]«. Es zeige sich »preferential treatment of ingroup members, and not necessarily hostility toward outgroup members«. Soziale Identifikation könne sogar negative Spannungen zwischen Gruppen mildern.

393 Vgl. dazu z. B. J. F. DOVIDIO/S. L. GAERTNER/E. L. THOMAS, *Relations* 330 f. 337–339. Ist die Situation für die Mitglieder nicht zufriedenstellend, so kann es entweder zu Wettbewerb oder aber zu sozialer Kreativität kommen: Umwertungen werden vorgenommen, andere Vergleiche aufgebaut (vgl. auch R. BROWN, *Processes* 328 f., zu Strategien und Implikationen vgl. K. SCHMID/M. HEWSTONE/A. AL RAMIAH, *Self-Categorization* 218–220). Zum positiven Einfluss von »multiple categorization« auf Beziehungen zwischen Gruppen vgl. auch K. SCHMID/M. HEWSTONE/A. AL RAMIAH, *Self-Categorization* 221–226, mit Verweis auf u. a. »crossed categorization«, die mehrere Kategorisierungen gleichzeitig anwendet und ihnen dadurch die Schärfe nimmt; das »common ingroup identity model«, das eine übergeordnete gemeinsame Kategorie einführt; das »dual identity model«, das unter- und übergeordnete Kategorien gleichzeitig bedient; der »social identity complexity approach«, bei dem erhöhte Komplexität sich positiv auswirkt. Vgl. ebd. 226 zum Forschungsanliegen, Gruppenbeziehungen nicht nur zu verstehen, sondern zu verbessern. Zur multiple categorization vgl. auch R. J. CRISP/A. T. MAITNER, *Categorization* 238–241. Vgl. auch R. BROWN, *Processes* 342–354.

Zeugnisse gegebenenfalls auch Sachkritik zu üben bzw. auch deren Kontingenz einzugestehen.<sup>394</sup>

### 3.4 Das Innenleben von Kollektiven: Normen, Rolle, Status, Transformation

Die oben beschriebenen Kollektive, die mit sozialen Kategorien bezeichnet werden, können ein differenziertes Innenleben aufweisen: Sie können auf komplexen Verhaltenserwartungen beruhen, unterschiedliche Rollen und Bewertungen ausbilden und sich auch permanent verändern. Einige Möglichkeiten, diese zu beschreiben, seien kurz aufgezeigt, um Kollektive in ihrem Profil besser charakterisieren zu können.

#### (1) *Normen als gemeinsame Basis*

Normen<sup>395</sup> sind kulturell entwickelte, in einem Kollektiv akzeptierte oder eingeforderte Verhaltensregeln, die das Akzeptable vom Unakzeptablen unter-

394 C. STRECKER, Identität 167, hat in seinen kritischen Reflexionen zur Forschung über Identität im frühen Christentum auch angemahnt, auf die »Transformationsprozesse« im frühen Christentum zu blicken – diese »sprengen nun aber Identitätsfixierungen« auf. Nur zu berechtigt ist die Kritik an einengenden »Identitätsfixierungen«, die im Hintergrund dessen steht. Dennoch ist es Fakt, dass das Material der *Traditio duplex*, wie die übrigen biblischen Texte auch, seinerseits wiederum mit Identifikationsmodellen arbeitet, diese sogar als die bessere Alternative zum Vorgefundenen bewirbt. Dass das Material der *Traditio duplex* nicht eigenständig weitergetragen wurde, zeigt, dass auch ihre Optionen wieder weiter transformiert wurden. »Identifikationsangebote« sollten m. E. jedoch nicht mit pauschaler Skepsis betrachtet werden – möglicherweise gibt es auch hilfreiche, dem Zusammenleben und der individuellen Entfaltung förderliche »Identitäten«. Da dieser alltägliche Prozess des Kategorisierens, bei aller kritischer Analyse, nicht vollständig aufgehoben werden kann, lassen sich dessen Risiken und Gefahren vielleicht am ehesten dadurch mindern, dass ein Set an alternativen, tragfähigeren Kategorien angeboten wird. Dies war vielleicht die Absicht der Träger der *Traditio duplex*, die selbst unter den Nachteilen sozialer Kategorisierung und Stigmatisierung zu leiden hatten. Dennoch steht vor aller Bewertung die sachliche Darstellung – diese zu leisten ist die erste Aufgabe.

395 Soziologisch: K.-H. HILLMANN, Wörterbuch 629: »allg. sozial gültige Regeln des Handelns [...] Verhaltensforderungen der jeweiligen sozialen Umwelt bzw. von Interaktionspartnern an die Inhaber sozialer Positionen und Rollen.« Normen »konstituieren [...] überhaupt erst die sozialen Gebilde«. Sie liefern »eine konkrete, im Handeln umsetzbare Interpretation der moralisch geltenden und bindenden Werte« der sozialen Umwelt; er unterscheidet nach Sanktionsgrad Muss-, Soll- und Kann-Normen bzw. Gesetze, Sitten und Bräuche/Gewohnheiten (zur Muss-, Soll- und Kann-Erwartungen i. S. der sozialen Rollen vgl. O. DIMBATH, Einführung 165f.). Vgl. auch O. DIMBATH, Einführung 208–211: Eine Norm »regelt in spezifischen Situationen, wie sich Individuen zueinander zu verhalten haben.« (ebd. 211) und ist sozialwissenschaftlich betrachtet »eine auf Werten beruhende, sanktionsgeleitete und allgemeingültige Verhaltensregel, deren Einhaltung von einem Rollenträger in spezifischen Situationen erwartet wird«. Sie hat Bedeutung für die soziale Kohäsion (ebd. 219f.).

scheiden<sup>396</sup> und damit Werte operationalisieren. Im Folgenden soll ein möglichst weiter Begriff von Normen Anwendung finden, wenn solcherlei Regeln sich nicht nur auf die Praxis, sondern auch auf die Ebene der Einstellungen – deren Äußerung bereits eine »Praxis« darstellt – beziehen. Im weitesten Sinne unter die Normen zu fassen sind somit auch Rituale oder Symbole, mit denen sich eine Gruppe identifiziert und von außen identifiziert werden möchte.<sup>397</sup>

Sie dienen nicht nur der sozialen Ordnung und Vorhersehbarkeit, sondern auch der Ausprägung einer distinguierenden Gruppenidentität, wenn die Gruppe sich gerade durch ihr Normengefüge von anderen unterscheidet.<sup>398</sup>

## (2) *Rollen und Status*

Innerhalb eines Kollektivs kann eine Binnendifferenzierung auftreten: Soziale Position<sup>399</sup> und Rollen<sup>400</sup> werden zugewiesen und eingenommen. Verschiedene Rollen sind mit verschiedenen Aufgaben und ggf. verschiedenen Normen belegt, wodurch, sollten mehrere Personen diese Rolle einnehmen, ein Subsystem entstehen kann. Eine besondere Rolle in einem Kollektiv ist die der Leitung, die mehr Einfluss auf das Verhalten anderer ausübt, als selbst auf sie wirkt.<sup>401</sup> Leitung meint dabei den Einfluss auf die Gruppe, ohne dass es dabei zu Anpassung (compliance, conformity) oder einer Macht-Gehorsam-Reaktion kommt.<sup>402</sup> »the

396 Vgl. R. BROWN, *Processes* 56; insgesamt 56–60.

397 Vgl. O. DIMBATH, Einführung 203–207: Er unterscheidet Brauch (Gewohnheit innerhalb eines Kollektivs); Sitte (nach Weber: ein lang eingeschliffener, verpflichtender Brauch, aber ohne gesetzliche/äußere Einforderung); Ritual als »kulturell standardisierte Handlungsabfolge mit symbolischem Charakter, die regelmäßig in bestimmten Situationen mit immer gleichem Ablauf von einer oder mehreren Personen ins Werk gesetzt wird« (ebd. 206), besonders in unsicheren Situationen. Eine Sonderform des Gruppenverhaltens stellen solche Rituale dar, mit denen Eintritt in die und Austritt aus der Gruppe markiert werden (vgl. R. BROWN, *Processes* 29–32): Durch sie werden die Gruppengrenzen definierbar gezogen, die Eintrittsrituale stellen bereits einen ersten Loyalitätsbeweis an die Gruppe dar. Sie sind besonders der Außenwahrnehmung zugänglich und helfen zu gewährleisten, dass die soziale Identität mit der äußeren Kategorisierung in Übereinstimmung kommt.

398 Vgl. R. BROWN, *Processes* 59f.

399 K.-H. HILLMANN, Wörterbuch 691: »Platz in einem Gefüge sozialer Beziehungen« – »Gesamtheit der Verhaltenserwartungen«, 692: Rolle ist dessen »dynamischer Aspekt« (R. Linton).

400 K.-H. HILLMANN, Wörterbuch 756: »Summe der Erwartungen und Ansprüche [...] an das Verhalten und das äußere Erscheinungsbild (R.nattribute) des Inhabers einer sozialen Position«. Ebd. 757 Unterschied zwischen vorgefundenen »zugeschriebenen« und durch Leistung »erworbenen« Rollen (R. Linton), vgl. auch O. DIMBATH, Einführung 166f. und 164: Die Rolle ist nach R. Linton definiert »als die Summe der kulturellen Muster, die mit einem Status verbunden sind: Haltungen, Werte und Verhalten, die einer einen bestimmten Status innehabenden Person zugeschrieben werden«; die Position ist das Gesamt der Statuszuschreibungen (vgl. ebd. 163). Vgl. auch R. BROWN, *Processes* 72.

401 Vgl. R. BROWN, *Processes* 91; insgesamt 91–116.

402 M. A. HOGG, *Leadership* 243f.

development and communication of an idea (vision, norm, etc.) that is positively received, freely accepted, internalized, and adhered to by the group.« Leiter »play a critical role in defining collective goals«: »Effective leaders are successful in setting new goals, whatever they might be, and influencing others to achieve them.«<sup>403</sup> Daraus ergibt sich eine Unterscheidung zwischen formeller und informeller Leitung. Diese Rolle kann sich nach bestimmten Mechanismen und Faktoren selbst ausbilden.<sup>404</sup> Allerdings können solche Rollen auch durch Konvention oder Definition vorgegeben sein.

Soziale Positionen und Rollen werden unterschiedlich bewertet: Es erfolgt eine Zuschreibung von Prestige, d.h. eine Statuszuschreibung.<sup>405</sup> Besonders für die Leitungsrolle ist ein hoher Status erforderlich, d.h. eine hohe Wertzumessung innerhalb der Gruppe.<sup>406</sup> Die Bewertung eines Leiters hängt ab von seinem Verhalten, von den Mitteln, mit denen er agiert, und von den Zielen, die er anstrebt.<sup>407</sup>

(3) *Veränderungsprozesse: »Transformational leadership«, »Minority influence« und Bruch*

Gruppen können sich permanent in Bewegung befinden. Gerät eine Gruppe in eine Krise, in der sie sich neu orientieren muss, so ist eine besondere Art der Leitung gefordert, »transformational leadership«.<sup>408</sup> Sie setzt ein Vertrauen der Gruppe in die Fähigkeiten und die Glaubwürdigkeit des Leiters voraus, ebenso wie in entsprechende Vorstellungen.<sup>409</sup> Von ihm erwartet man

reliable information about group norms – what the group stands for and what it means to be, and how one should behave as, a group member. Thus, leadership has an important identity function within and between groups. It is therefore not surprising that leaders who are viewed as ›one of us‹, selflessly acting in the best interests of the group, earn the group's trust and are thus able to be effective innovators.<sup>410</sup>

403 M. A. HOGG, Leadership 244.

404 Vgl. auch R. BROWN, Processes 112–115.

405 K.-H. HILLMANN, Wörterbuch 857f.: mit der Position verbundene soziale Wertschätzung; vgl. ebd. 858: Eine Person hat mehrere Positionen und Statuszuweisungen – bei Korrelation: Statuskristallisation oder Statuskonsistenz. Sozialer Aufstieg und Abstieg bedeuten Statusgewinn oder Statusverlust.

406 Vgl. R. BROWN, Processes 91.

407 Vgl. M. A. HOGG, Leadership 244.

408 Vgl. M. A. HOGG, Leadership 242: Wenn eine Gruppe »is doing badly or needs to adapt to changed circumstances«. Vgl. auch R. BROWN, Processes 97.

409 Vgl. M. A. HOGG, Leadership 242, und ebd. 252f.: »Leader categorization theory«: Ein vorhandenes (situativ veränderliches) Schema über effektive Leitung wird mit den Eigenschaften des Leiters abgeglichen; das Schema übersteigt Gruppengrenzen, es gilt für den entsprechenden Funktionsträger in jeder Gruppe; weiter ausdifferenzieren lässt sich diese Vorstellung: Status wird nach einem gruppenspezifischen Maß vergeben, aber auch nach den gesellschaftlichen Statusstereotypen, z. B. bezüglich des Gender (vgl. ebd. 253f.).

410 M. A. HOGG, Leadership 242.

»[T]ransformational leaders inspire followers to adopt a vision that involves more than individual self-interest« – dazu gehören »individualized consideration (the leader is sensitive to followers and attempts to raise their aspirations, improve their abilities, and satisfy their needs)«, »intellectual stimulation (the leader challenges and attempts to improve followers' mind-sets and practices)«, »charismatic/inspiring leadership (the leader provides the energy, reasoning, and sense of urgency that transforms followers)«<sup>411</sup>. Der Prozess kann auf verschiedene Weise ablaufen, durch Identifikation mit dem Leiter, den Werten oder der Gruppe, wobei der Leiter als prototypisches Gruppenmitglied steht, dessen Normdefinitionen man vertrauen kann.<sup>412</sup>

Tritt in Gruppen eine Meinungsverschiedenheit zwischen der Mehrheit und einer Minderheit auf, so kann sich dies in zwei Richtungen entwickeln: zur Veränderung innerhalb der Gruppe (Kompromiss, Anpassung der Minderheit an die Mehrheit, Innovation durch die Minderheit) – oder zur Neudefinition der Gruppengrenzen (Abweisung/Ausstieg oder Zugewinn von Gruppenmitgliedern).<sup>413</sup> S. Moscovici<sup>414</sup> hat die Theorie aufgestellt: Damit eine Minorität Innovation erzeugen kann, ist ihre Aktivität gefordert, ihren Standpunkt zu entfalten und aktiv einzubringen.<sup>415</sup> Da sie den Gruppenkonsens in Frage stellen und kognitiven Konflikt erzeugen<sup>416</sup>, laufen Minderheiten Gefahr, an den Rand gedrängt oder ignoriert zu werden: »To counteract being marginalized and ignored, minorities possess but one tool – vigorous advocacy of their position« – dies jedoch auf eine u. a. engagierte, stabile, faire und undogmatische Art.<sup>417</sup> Gelingt die normative Innovation, so haben sich die anderen Gruppenmitglieder zunächst als Einzelne überzeugen lassen und dies allmählich öffentlich ge-

411 M. A. HOGG, *Leadership* 251. Charisma sei kein Persönlichkeitsmerkmal, sondern Zuschreibung der Mitglieder an einen prototypischen Leiter, so M. A. HOGG, *Leadership* 252. Vgl. kritischer D. ABRAMS, *Identity* 278 f.

412 M. A. HOGG, *Leadership* 251; zur entsprechenden Social Identity Theory of Leadership vgl. ebd. 254–257: Leiter vermitteln Information über die soziale Identität der Gruppe an die Mitglieder; durch ihre prototypische Gruppenzugehörigkeit gewinnen sie Vertrauen, das ihnen Innovationspotential ermöglicht. Wichtig ist auch die Aktivität der Gruppenmitglieder, die dem Leiter Macht und Charisma zuschreiben. Zu berücksichtigen ist weiterhin die Leitung in differenzierten Gruppen: Leitung wird ineffektiv, wenn der Leiter als Teil einer Untergruppe und deshalb von anderen als Outgroup wahrgenommen wird, wenn die übergeordnete Identität also verloren geht. Vgl. auch D. ABRAMS, *Identity* 278 f.

413 Vgl. J. M. LEVINE/R. PRISLIN, *Majority* 136.

414 Die Ausführungen basieren auf dem Referat von M. LEVINE/R. PRISLIN, *Majority* 146 f.

415 Hier mag man an die Träger der *Traditio duplex* denken.

416 Zu diesem Aspekt vgl. J. M. LEVINE/R. PRISLIN, *Majority* 147.

417 Vgl. J. M. LEVINE/R. PRISLIN, *Majority* 146, die Position von S. Moscovici wiedergebend; Zitat ebd.

macht.<sup>418</sup> Gelingt diese Überzeugungsstrategie und Transformation nicht und wird die Minderheit als deviant betrachtet,<sup>419</sup> dann zerbricht die Einheit.

### 3.5 Ein Text mit Identifikationsangeboten: sozialer Weltentwurf und Positionsbestimmungen in der Vorlage der *Traditio duplex*

Ein Text, der im weitesten Sinn von menschlichen Gruppen handelt und soziale Kategorien zuweist, will in Gruppenprozesse eingreifen: um zu bestätigen oder zur Transformation anzuregen. Betrachten wir das Material der *Traditio duplex* als einen solchen Text,<sup>420</sup> dann finden wir folgende Konstellation vor: Als unangefochtener Leiter gilt der Gott Israels.<sup>421</sup> Das Material der *Traditio duplex* stellt nun Jesus als einen »transformational leader« dar, der sich an seine Mitmenschen wendet und sie dazu bewegen will, seine Position in einem Normendiskurs einzunehmen. Dazu entwickelt der Text Strategien, um Jesus in einem möglichst hohen Status und in möglichst hoher Prototypen-Entsprechung zu den Adressaten darzustellen.<sup>422</sup> Mit seinen Normen umreißt Jesus verschiedene gesellschaftliche Rollen: Es gibt Normen für das gesellschaftliche Zusammenleben allgemein, für das Verhalten in der Familie und für Funktionen innerhalb der Gruppen derer, die Jesus bereits als ihren Leiter akzeptiert haben.

Wenn Jesus als »transformational leader« Einfluss ausübt, so sind nicht nur seine Normen charakteristisch. Vielmehr laden die Träger des Textes<sup>423</sup> mittels einer Zusammenstellung seiner Reden die Rezipienten dazu ein, auch seine Struktur sozialer Kategorien zu übernehmen und sich selbst in entsprechende Rollen zu begeben. Der Text will Identifikationsprozesse auslösen und mittels dieser Identifikationen bestimmte Verhaltensweisen plausibel machen.

Wenn also die Struktur der sozialen Kategorien im Material der *Traditio duplex* untersucht wird, so werden damit die Optionen zur Selbst- und Fremdentifikation erhoben, die maßgeblich auf ein entsprechendes Verhalten einwirken sollen. Diese Optionen sind im kulturellen Diskurs der Zeit zu platzieren: Hieraus ergibt sich ihr kritisches, innovatives oder konservatives Po-

---

418 Vgl. J. M. LEVINE/R. PRISLIN, *Majority* 147.

419 Vgl. D. ABRAMS, *Identity* 282f.: Devianz von Mitgliedern wird von Gruppen fokussiert und negativ bewertet, besonders wenn es um Normen geht, anhand derer sich die Gruppe von anderen unterscheidet.

420 Wobei das Gesagte selbstverständlich auch für die übrigen Evangelien gilt.

421 Vgl. Kapitel III; XI.

422 Vgl. Kapitel VI.

423 Von »Trägergruppe« ist im Folgenden in diesem Sinn die Rede: Es sind diejenigen, die diesen Text bejahen, verantworten und weitertragen.

tential – und vor allem die Möglichkeit, einzuschätzen, was das eigene Gruppenprofil der Jesusnachfolger ausmachen soll.

Für die folgende Arbeit wird die Frage leitend sein, welche stereotypen Muster unsere Trägergruppe (und die impliziten Adressaten) mit bestimmten Gruppen verbanden, woher diese stammen und wie sie vielleicht verändert werden. Zudem bleibt zu fragen, ob die Trägergruppe nicht selbst gegen ein Stereotyp ankämpft, das andere sich von ihr gebildet haben.<sup>424</sup>

#### 4. Strukturen der sozialen Welt in Q: forschungsgeschichtliches Panorama

Mit den eben dargestellten Analysekatégorien von Gruppen wird in sozialgeschichtlich orientierter Exegese sicher nicht selten gearbeitet, besonders die Theorie der sozialen Identität liegt neuen Forschungen aus dem Bereich des Neuen Testaments und des antiken Judentums zugrunde.<sup>425</sup>

Eine umfassende Analyse der Konstellation und Charakterisierung von Kollektiven im Material der *Traditio duplex* ist m. W. bisher noch nicht erfolgt. Dies hängt sicherlich auch damit zusammen, dass die Analysen an Q-Texten in der Forschung oft nur Zwischenstufen zu anderen Fragestellungen bilden: der Frage nach dem historischen Jesus auf der einen Seite,<sup>426</sup> der Frage nach dem Werden der Endgestalt der kanonischen Evangelientexte auf der anderen.<sup>427</sup> Zwar ist in der Diskussion um Q ein Bewusstsein dafür entstanden, dass in der *Traditio duplex* ein Korpus *sui generis* vorliegt, dessen v. a. theologisches Profil man zu ergründen suchte. Dennoch: Wer sich an diese Zwischenstufe wagt, trägt die Hypothek der Hypothese. Er muss sich zur Synoptischen Frage positionieren und sich einem bisweilen polemischen Diskurs aussetzen. Im Bewusstsein all dessen kann die Arbeit nicht einfach von einem gegebenen Text ausgehen, sondern muss immer gleichzeitig kritisch nach Überlieferungstreue und Kohärenzspuren fragen. Damit wird die Frage nach der Struktur der sozialen Welt im Material der *Traditio duplex* immer automatisch eine Frage danach bleiben müssen, ob es sich überhaupt um eine kohärente und profilierte Struktur han-

424 Vgl. L.-E. PETERSEN, *Stereotype* 236f., zu den Bedingungen solcher Veränderungen von Seiten der Betroffenen: Erfolgreicher sind Veränderungen von nur einem eher weniger gewichtigen Aspekt unter der Beteiligung »einer größeren Anzahl nicht einzugrenzender Fremdgruppenmitglieder« (ebd. 237).

425 z. B. R. HAKOLA, *Identity*; J. JOKIRANTA, *Identity*; vgl. auch den Überblick bei C. STRECKER, *Identität* 153–156.

426 Vgl. z. B. M. EBNER, *Weisheitslehrer*; J. SCHRÖTER, *Erinnerung*.

427 So klassisch in den Kommentaren zu Mt und Lk, sofern sie überhaupt (noch) diachrone Gegebenheiten bei einer ohne Zweifel angebrachten synchronen Analyse berücksichtigen.

delt – und nicht nur um eine amorphe Ansammlung von Informationen, die in den wirren Läufen der urchristlichen Überlieferungsgeschichte in die kanonischen Evangelien gespült wurden, ohne jemals zu einer Zwischenstufe gefügt worden zu sein.

Nichtsdestotrotz wird jedoch aktuell vor allem zum Thema »Q und Israel« geforscht, was das entsprechende Kapitel zur Übersicht bringen soll.<sup>428</sup> Zunächst soll jedoch eine Verhältnisbestimmung gegenüber dem soziologischen Zugang erfolgen, der den Diskurs um die Strukturen und Dynamiken der Jesusbewegung geprägt – und sich dabei maßgeblich auf Material der *Traditio duplex* gestützt hat: Die These vom »Wandercharismatiker«, verbunden mit dem Namen G. Theißen, schließlich konsequent bezüglich Q entfaltet von M. Tiwald. Ist diese Theorie geprägt vom soziologischen Instrumentarium der Charisma-These Max Webers und damit von der »Fremdidentifikation« mit einem analytischen Begriff, so soll die folgende Arbeit diesem ohne Zweifel fruchtbaren und erhellenden Ansatz einen Versuch an die Seite stellen, soziale Strukturen in ihrer quellsprachlichen Begrifflichkeit zu erheben – was durch den Ausgangspunkt von sozialer Identität möglich wird. Ein solches Vorgehen ermöglicht es somit, die Träger des Textes (von Jesus an) bei der Tradierung ihres sozialen Weltentwurfs analytisch zu beobachten.

#### 4.1 »Wandercharismatiker« – Quellensprache

Die Diskussion um die sozialen Strukturen der Jesusbewegung dominiert ein Modell, das bahnbrechend G. Theißen in die Forschung eingebracht hat.<sup>429</sup> Er umreißt eine Dynamik, die von einem »wanderradikalen« Jesus aus ihre Kreise zog und eine Bewegung in Gang setzte.<sup>430</sup>

Theißen<sup>431</sup> bestimmt Jesus als »primären Charismatiker«, der mit einem ganz

428 Auf Einzelstudien wird an entsprechender Stelle eingegangen werden, sie sind erstaunlich selten, vgl. v. a. B. HEININGER, NT; G. BAZZANA, Kingdom; ein umfassender älterer Beitrag von H. SCHÜRMAN, Zeugnis, arbeitet nicht konzeptionell, sondern traditionsgeschichtlich.

429 Selbstverständlich gibt es auch hier Vordenker, im Bereich von Q z. B. P. HOFFMANN, Studien 329–331, der – wiederum mit Rückgriff auf ältere Forschung – die »Q-Boten« wie die »Q-Gruppe« als charismatisch-enthusiastisch interpretiert. Zum Vorlauf von Theißens These vgl. auch W. STEGEMANN, Horizont 78f.; T. SCHMELLER, Réflexions 151.

430 Aktualisierung und Zusammenfassung der Forschungen: G. THEISSEN, Jesusbewegung (2004).

431 Vgl. die Kurzzusammenfassung in G. THEISSEN, Jesusbewegung 33–36, mit entsprechender Terminologie; Bezeichnungen und Entfaltung der Rollen: G. THEISSEN, Jesusbewegung 33–90. Ähnliche Zusammenfassungen finden sich mit Sicherheit zuhauf, vgl. z. B. W. STEGEMANN, Horizont 80–83; T. SCHMELLER, Réflexions 150f.



eigenen Profil<sup>432</sup> innerhalb des »Volkes« soziale Akzente setzt. Seine unmittelbaren Nachfolger, die seinen Lebensstil und seine Botschaft zuerst teilen, nach seinem Tod schließlich weiterführen, sind wandernde »Sekundärcharismatiker«. Unter ihnen<sup>433</sup> pflegt man einen radikal devianten und selbststigmatisierenden Lebensstil (»Wanderradikalismus«), den Theißen anhand von vier »-losigkeiten« negativ definiert: als Besitz-, Familien-, Wohnsitz- und Schutzlosigkeit.<sup>434</sup> Diese Kerntruppe benötigt und beeinflusst einen dritten Kreis von sesshaften »Tertiärcharismatikern« bzw. »Sympathisanten« in »Ortsgemeinden«<sup>435</sup>, die den Wanderradikalen Anlaufstellen bieten und ihnen Autorität zubilligen.

Eine solche Konstellation, aus Texten quer durch die Evangelien zu erschließen, bildeten Beginn und Modell der Jesusbewegung. Sie hätte ihre sozioökonomischen Gründe in der politischen und sozialen Konfliktsituation im Palästina bzw. Galiläa des 1. Jh. und hätte von dort aus neue, revolutionäre Bewertungsmaßstäbe verbreitet.

Da sich dieses Modell, v. a. was das Phänomen der »Sekundärcharismatiker« und den »Wanderradikalismus« betrifft, besonders auf Texte aus der *Traditio duplex* gründet,<sup>436</sup> liegt der Schluss nicht weit, gerade dieses Korpus mit den »Sekundärcharismatikern« oder »Wanderradikalen« in Verbindung zu bringen.<sup>437</sup> Sie kommen ins Visier, wenn die Frage nach der Trägergruppe der Texte diskutiert wird, aber auch wenn versucht wird, das soziale Geschehen hinter diesen Texten phänomenologisch zu greifen. Für die Q-Forschung ausbuchstabiert hat M. Tiwald diesen Diskurs mit Blick auf die Aussendungsrede als

432 Vgl. die Grunddefinition von Charisma bei G. THEISSEN, *Jesusbewegung* 33, als »die Gabe, Autorität auszuüben, ohne sich auf vorgegebene Institutionen und Rollen zu stützen«. Die Eigenständigkeit komme in der für Jesus typischen, sonst aber »keiner traditionellen Rollenerwartung« entsprechenden Bezeichnung als Menschensohn zum Ausdruck; vgl. ebd. 45f.91–98. Zum charismatischen Charakter auch der wandernden Nachfolger vgl. G. THEISSEN, *Sayings Source* 98f. Vgl. zur Kritik des Charisma-Modells aber J. A. DRAPER, *Charismatics* 34–45.

433 Zur Differenzierung vgl. G. THEISSEN, *Jesusbewegung* 65, in Reaktion auf den Einwand von T. SCHMELLER, *Brechungen* (vgl. dort bes. den Typisierungsvorschlag, 76–103).

434 Vgl. hierzu G. THEISSEN, *Jesusbewegung* 64–76.

435 Kurze Problematisierung des Begriffs: G. THEISSEN, *Jesusbewegung* 80.

436 Klassische Texte: Q 6,22f.; Q 9,57–60; Q 10,2–12; Q 12,8–12; Q 12,21–34; Q 12,52; Q 14,26; Q 16,13 (vgl. z. B. G. THEISSEN, *Jesusbewegung* 66–74). Neben diesen führt Theißen allerdings eine Reihe von Texten aus anderen Traditionen an.

437 So schon G. THEISSEN, *Jesusbewegung* 64: Wandercharismatiker »bilden den sozialen Hintergrund für einen großen Teil der synoptischen Überlieferung, besonders für die Logien.« Ein »Ethos« des »Wanderradikalismus« trete »[s]ehr klar [...] in den Texten hervor, die in der Logienquelle gesammelt sind.« Vgl. auch G. THEISSEN, *Sayings Source* 100–105: Pragmatische Interpretation der Traditionen als Werbung für wanderradikalen Lebensstil; Möglichkeit wanderradikaler Urheberschaft für Q; Erklärung des Verschwindens des Textes zusammen mit der Trägergruppe.

»Magna Charta« der wanderradikalen Lebensweise.<sup>438</sup> Folgt man der Einschätzung von T. Schmeller, so ist die Diskussion um eine soziale Verortung von Q bis heute auf diesen Diskurs fokussiert.<sup>439</sup> Sie partizipiert dabei an den Forschungsfragen zum Wanderradikalismus, die das Modell Theißens ausgeworfen hat, treffend zusammengefasst von W. Stegemann:

Ging es beim Wandern Jesu und seiner Jünger um einen radikal anderen Lebensstil, oder diente das Reisen vor allem dem Zweck der Kommunikation ihrer Botschaft, die in einer Welt ohne moderne Kommunikationsmedien einfach nötig waren [sic], wenn man Menschen erreichen wollte? War die wandernde Lebensweise Jesu und seiner Jünger eine Daueroxistenz, oder sind sie nur vorübergehend gewandert und immer wieder nach Hause zurückgekehrt? Welchem größeren ethischen Ideal sollte das vierfache radikale Ethos der Heimat-, Besitz-, Familien- und Schutzlosigkeit dienen? Oder bleibt es dabei: Als »Formen von Askese« hatten diese ethischen Forderungen keinen »Wert in sich«. Vielmehr dienten sie einer »Wanderexistenz im Dienst der Botschaft« ...<sup>440</sup>

So bestechend und fruchtbar dieser Entwurf Theißens von der Dynamik der Jesusbewegung auch ist, so wertvoll die Forschungen, die sich hieran entzündet haben, so unterliegt dieser Diskurs m.E. doch zwei gewichtigen Einschränkungen:

Zum einen, G. Theißen arbeitet mit analytischen Begriffen, die von außen an die Quellen herangetragen werden. Als soziologische Begriffe beanspruchen diese Gültigkeit über verschiedene kulturelle Konstellationen hinweg.<sup>441</sup> In der

438 M. TIWALD, Wanderradikalismus 98; kurz auch Y.-M. LEE, Grenzüberschreitungen 126–132. Vgl. z.B. auch T. SCHMELLER, Brechungen 93–98, zum Wandercharismatikertum: Gegenposition zur These von der »Trägergruppe von Q«; Q-Traditionen inkl. der Missionsinstruktion als Dokument von Gemeinden, die Boten aussenden; er identifiziert verschiedene Ausprägungen von Wandern im Urchristentum. Einen forschungsgeschichtlichen Überblick bietet T. SCHMELLER, Réflexions 153–156.

439 Vgl. T. SCHMELLER, Réflexions 149. Zur Wirkungsgeschichte von und Auseinandersetzung mit Theißens Modell vgl. z.B. die Überblicke in W. STEGEMANN, Horizont 83–94.

440 W. STEGEMANN, Horizont 95. Vgl. dazu die Thesen Theißens bezüglich Q in G. THEISSEN, Sayings Source: Der breitere christliche Diskurs um die Versorgungsregeln zeige die reale Existenz von Menschen, die unter diesen Bedingungen unterwegs waren; deren Wanderungen erstreckten sich über längere Zeit, deswegen die Probleme mit der »Aufnahme«; im Lebensstil zeige sich eine Analogie zum Kynismus insofern, als auch auch die Wandercharismatiker kulturelle Werte radikal umsetzten.

441 G. THEISSEN, Jesusbewegung 30f., setzt sich mit dem Problem soziologischer Begrifflichkeit auseinander und verweist darauf, dass »mit Begriffen wie Status und Rolle, Konflikt und Konsens, Gesellschaft und Gemeinschaft« wir auch unsere Alltagswelt deuteten und dass auch die Antike schon »reflektierte Gesellschaftsanalysen« (ebd. 31) z.B. von Aristoteles kenne. Das sei unbestritten; auch ich verwende »soziologische« Kategorien, wie eben ausgeführt. Doch Theißen geht m.E. den entscheidenden Schritt, wenn er nicht nur nach der »Rolle« fragt, sondern dieser Rolle auch einen Namen gibt – und dieser ist nicht quellsprachlich. Zum modernen Diskurs im Gegenüber zur Kultur des 1. Jh. vgl. z.B.

Identitätstheorie würden die von Theißen verwendeten Begriffe als Fremdzuschreibung gewichtet werden – die nicht notwendig den eigenen Identifikationen der Betroffenen entsprechen. Wer allerdings die Option für die Jesusbewegung, gerade im Gefolge der Träger der *Traditio duplex* teilt, zeigt dagegen Bereitschaft, sich in deren sozialen Entwurf einzuschreiben, der eine spezifische Eigenbegrifflichkeit aufweist. Diese Eigenbegrifflichkeit steht in einem zeit- und kulturbedingten Diskurs. Diesen sozialen Entwurf, den die Träger der *Traditio duplex* im Namen Jesu den Adressaten anboten, indem sie ihre eigene Rolle spielten und die anderen aufforderten, eine solche selbst anzunehmen, will diese Arbeit umreißen.<sup>442</sup>

Mit dem Stichwort »Rolle« ist der zweite Vorbehalt gegenüber dem Theißen'schen Modell schon angeklungen: Theißen arbeitet in der Tat mit einem soziologischen Rollenmodell. Dies unterstreichen die Überschriften der Kapitel, in denen er die einzelnen Stufen der »Charismatiker« behandelt: »Primär«-, »Sekundär«- oder »Tertiärcharismatiker« zu sein, betrachtet Theißen als gesellschaftliche Rolle. Die *Crux* ist nun, dass in Theißens Modell *nur diese drei* Rollen zur Verfügung stehen. Damit ist der Rollendiskurs in ein Prokrustesbett gezwungen; dass die unzähligen forschungsgeschichtlichen Versuche, diese Rollen adäquat zu besetzen, keinen Konsens erzielten, mag den Ausbruchversuch aus dieser Lage illustrieren. Wie sich dagegen m. E. im Material der *Traditio duplex* zeigen lässt, reichen die Rollenangebote dieses Weltentwurfs über diese pragmatische und binäre Zuordnung von »Verkündigern« versus »Zuhörern«, »Wanderern« versus »Sesshaften« oder »Radikalen« versus »Gemäßigten« hin-

---

auch W. STEGEMANN, *Horizont* 79f. Ablehnend J. A. DRAPER, *Charismatics* 45: »modern scholarly construct, not an identifiable historical type of behaviour«.

442 Deshalb sei auch nur am Rande die Diskussion um eine »Präventivzensur« erwähnt, die z. B. T. SCHMELLER, *Réflexions* 156–160 (die Neuausrichtung von G. THEISSEN, Jesusbewegung, gegenüber einer früheren These konstatierend), problematisiert. G. THEISSEN, Jesusbewegung 79f., geht kurz und bereits unter Berücksichtigung von T. Schmeller und M. Tiwald darauf ein: er nimmt an, »dass sich bei *ethischen* Traditionen im *mündlichen* Medium über längere Zeit nichts erhalten kann, was nicht ansatzweise praktiziert wird«, hält aber im gleichen Atemzug fest: »Erst die Verschriftlichung von Traditionen macht diese vom Lebensvollzug relativ unabhängig« (ebd. 81, kursiv i. O.). Da wir uns bereits auf der schriftlichen Ebene befinden, können wir von Letzterem ausgehen. Für uns ist relevant, dass eine Vielzahl von Traditionen und damit auch Rollen und Normen in der *Traditio duplex* in einen größeren Kontext eingeordnet werden. In ihrer Pragmatik merkt man ihnen bisweilen an, auf welche Lebensform sie am ehesten einmal zugeschnitten waren – aber auch, worauf hin sie die Träger der *Traditio duplex* durch die Neukontextualisierung neu zugeschnitten haben. Solcherlei implizite Adressaten zu eruieren, und zwar vor allem auf der Stufe der Vorlage der *Traditio duplex*, ist m. E. möglich und gibt Aufschluss über *Rollenangebote* innerhalb des beworbenen Weltenwurfs. Bei diesen Angeboten, also beim »Sollen«, hat meine Analyse ihr Ziel erreicht – ob die Angebote angenommen und ins »Sein« überführt, bleibe dahingestellt: Dies ist Entscheidung eines jeden einzelnen Rezipienten.

aus.<sup>443</sup> Deren Zusammenspiel ist schon aus lebenspraktischen Gründen selbstverständlich. Bereits die Boten von Q 10 brauchen Haus oder Stadt, die sie aufnehmen.

Die Rollen der *Traditio duplex* sind dagegen vielfältig: Man mag ihrem Angebot folgen, sich und andere als Propheten, Gesetzeslehrer, Ehemänner, Sklaven, Söhne, Könige zu verstehen – all solche Rollen werden gefüllt, und zwar auf der kulturellen Bühne der biblisch-jüdischen Traditionen. Sie stehen in größeren Zusammenhängen: der Basileia Gottes über sein Königsvolk, der *familia* unter dem Dach des »Vaters«. <sup>444</sup> All dies hat eine differenzierte Gesellschaft vor sich, und inmitten derer wird es *auch* mobile Boten geben – m. E. ist damit jedoch nicht ausgemacht, dass sie alleine »Radikalität« für sich beanspruchen könnten, oder dass sie die einzigen wären, die eine Freisetzung aus der angestammten Familie existentiell träfe.

#### 4.2 Die Realien hinter Q: ein Text von Schreibkundigen in den Dörfern

Unzufrieden mit der These von den hypothetischen Wandercharismatikern stellte ein Zweig der Q-Forschung sich die Frage, wie ein realistischeres Szenario für die Entstehung eines Textes wie Q ausgesehen haben könnte.<sup>445</sup> Die geographischen Koordinaten führten ins Galiläa des 1. Jh. – die kulturellen Rahmenbedingungen ließen es plausibel erscheinen, dass für einen schriftlich fixierten Q-Text am ehesten Schreibkundige in den Dörfern Galiläas verantwortlich zeichnen – Dorfschreiber ebenso wie Schreibkundige in anderen Verwaltungstätigkeiten.<sup>446</sup> Für diesen Alternativentwurf stehen aktuell die Arbeiten von G. B. Bazzana<sup>447</sup> und S. E. Rollens.<sup>448</sup>

443 Auch Theißen setzt sich mit einer Rollenvielfalt auseinander, wenn er probenhalber Jesus in verschiedene gesellschaftliche Rollen einordnet (G. THEIßEN, *Jesusbewegung* 41–46). Er kommt zum negativen Befund: alle vorgegebenen Rollen passten nicht; er sei also ein originärer Charismatiker. Das Problem dieses Ansatzes besteht m. E. darin, dass auch die zum Abgleich herangezogenen gesellschaftlichen Rollen Theißens bereits abstrahierende Konstrukte sind. Zu fragen wäre m. E. vielmehr, welche Rolle sich Jesus selbst gegeben hätte bzw. welche seine Anhänger ihm zuschrieben.

444 Solche größeren Zusammenhänge sieht selbstverständlich auch G. Theißen – er behandelt sie als »soziale Vision« in einer »Ideenanalyse« als eigenes Kapitel: Die Vision der Gotesherrschaft bewirke einen Transfer von Oberschichtwerten auf die Unterschicht, eine kontrafaktische Statuszuteilung, einen Verzicht auf Gewaltstrategien (G. THEIßEN, *Jesusbewegung* 243–305). Wird das soziale Profil der Rollen in der Basileia nicht genauer gefasst, besteht allerdings die Gefahr, dass damit der Konnex zwischen sozialem Verhalten i. S. der »Rolle« und sozialen Entwürfen als »Ideen« gelöst wird.

445 Vgl. G. BAZZANA, *Kingdom* 5–9.

446 Diese Ausweitung betont G. BAZZANA, *Kingdom* 9f.85, gegenüber einer möglichen/herkömmlichen Engführung auf »village scribes«.

Bazzana gelingt es, Parallelen zwischen einem Verwaltungs-Soziolekt, dokumentiert in Verwaltungspapyri,<sup>449</sup> sowie sprachlichen Wendungen in Q nachzuweisen.<sup>450</sup> Näher untersucht er dann die Rede von der Basileia Gottes in Q und arbeitet darin ebenfalls die Parallelen zu einem zeitgenössischen Basileia-Diskurs um die ideologische Aufwertung des Königs heraus.<sup>451</sup> Beides spricht ihm zufolge dafür, hinter der Abfassung des Q-Dokuments örtliche Verwaltungstätige zu sehen, die mit entsprechendem Sprachgebrauch und entsprechender Ideenwelt vertraut waren. Diese entwürfen nun, auf griechischer Sprachstufe und in schriftlicher Form, eine politische Theologie, die ihnen selbst bzw. den Jüngern die Vermittlung der und Partizipation an der Königsherrschaft Gottes anträgt.<sup>452</sup>

Mit erhellenden Erkenntnissen zur Situation und Funktion der Dorfschreiber bzw. Verwaltungsmitarbeiter sowie Reflexionen zu einem analytischen Begriff von politischer Theologie ausgestattet,<sup>453</sup> gibt die These aber m. E. doch Anlass zur Frage: (1) Die soziolinguistischen Beobachtungen geben interessanten Aufschluss über den Sprachgebrauch von Q; dass für die Übersetzung der Jesustraditionen und auch für ihre Komposition Schriftkundige aus dem Bereich des Ursprungsmilieus (mit-)verantwortlich gewesen sind, ist m. E. überaus plausibel.<sup>454</sup> Doch wie weit geht deren theologische Eigenleistung, und wie weit

447 G. B. BAZZANA, Kingdom, sowie DERS., Village Scribes.

448 S. E. ROLLENS, Criticism. Zur Forschungsgeschichte (Kloppenborg, Arnal) vgl. z. B. M. TIWALD, Freedom 120f.

449 Zur Begründung der Heranziehung auch ptolemäischer Quellen vgl. G. B. BAZZANA, Kingdom 9–16.

450 Vgl. G. B. BAZZANA, Kingdom 85–117.208–210; darüber hinaus zu Themen, die nach Bazzana typisch für die Administration sind, ebd. 62–66.

451 Vgl. G. B. BAZZANA, Kingdom 21; ebd. 165–202: Analyse des Vaterunser in einer Königsoptik und unter der Annahme, die Vater-Anrede sei eine konventionalisierte Anrede für den König (ebd. 206 u. ö.); Analogie von Schuldvergebung und königlichen Amnestien – Brotgabe und euergistischer Versorgung – Versuchung und Loyalitätstest. M. E. ist, wie unten zu zeigen ist, die Vater-Anrede und damit die Haushaltsthematik stärker zu gewichten, v. a. da es sich um die Bitte um eine tägliche Brotgabe handelt, nicht um einen Getreidekauf in Notzeiten, die dem Euergeten entspricht (vgl. ebd. 187–190; die ebd. 191f. genannte Referenz deutet m. E. auch auf eine *tägliche* Brotgabe im Haushaltskontext eher als auf eine politische Ebene hin, wo man wohl einmalig eine größere Menge verteilt hätte). Wenn ebd. 202–210 kurz weitere Basileia-Stellen angesprochen werden, geschieht dies bereits unter dem beim Vaterunser herausgestellten Fokus eines Königsdiskurses, der den König als Wohltäter legitimieren soll (ebd. 205; Illustration des Diskurses an Papyri u. a. ebd. 213–226).

452 Zum Hervortreten von Vermittlungstätigkeit und Partizipation u. a. in den Sklavengleichnissen Q 12,42–46; Q 19 oder Q 10,21 f. vgl. G. BAZZANA, Kingdom 23f.272–279.302–313.

453 Vgl. G. B. BAZZANA, Kingdom 29–83.119–163 sowie 22–25.263–272.283–301.

454 Vgl. z. B. vermittelnd M. TIWALD, Freedom 122: Zusammenarbeit von wandernden Propheten als Autoritäten mit Schreibern, v. a. aufgrund des starken prophetischen Elements.

ist diese tatsächlich von ihrer beruflichen Identität beeinflusst<sup>455</sup>? Lässt sich der Ursprungsimpuls auch einer Basileia-Botschaft tatsächlich auf Jesus von Nazaret zurückführen<sup>456</sup> – und dafür sprechen neben gutem Glauben und Kriteriologie historischer Rückfrage auch die Berührungen mit der mk Tradition –, dann müsste auch der soziokulturelle Horizont über die Dorfliteraten hinaus geweitet werden; schließlich: Auch Dorfliteraten könnten ihre Möglichkeiten eingesetzt haben, um zu einem Diskurs beizutragen, der weiter reicht als verwaltungs-analoge Vorstellungen und weitere soziale Identitäten berührt. Wenn Bazzana die Basileia-Konzeption auswertet, sind in der Tat die größten Parallelen zu erwarten; doch ist, wie unten zu zeigen sein wird, die Basileia Gottes nur eines von mehreren Feldern sozialer Identifikation im Material der *Traditio duplex*. Bazzana ist es hoch anzurechnen, den Basileia-Diskurs konsequent auf die Lebenswelt des Ursprungsmilieus zu beziehen; allerdings schöpft er m. E. nicht alle Referenzmöglichkeiten aus, wenn er sich auf die ideologische Rollenlegitimation des Königs als Euerget und Rechtsschützer beschränkt. Dies ist sicher ein bedeutender Teil seines Aktivitätsfelds, das unten unter »Repräsentation« eingeordnet werden wird – doch ist es zu ergänzen um die innen- und außenpolitische Dimension, die ökonomischen wie rechtlichen Kompetenzen des Basileus sowie um andere Repräsentationsfelder wie die Statusrepräsentation, die allesamt auch im Material der *Traditio duplex* Anklänge finden. Schließlich stellt sich noch als Problem: Was hier als »idiosyncratic«<sup>457</sup> für Q reklamiert wird, müsste noch gegen weitere urchristliche Traditionen geprüft werden, besonders gegen den Stoff, der ins Mk eingeflossen ist. Und zu klären bliebe letztlich auch, wozu und für welches Publikum eine Abfassung auf Griechisch, die Bazzana zu recht für möglich hält,<sup>458</sup> in Galiläa gedient haben sollte, wenn dort im Alltag hauptsächlich Aramäisch gesprochen wird.<sup>459</sup>

Auch Rolles stößt auf die »village scribes« als »middling figures« im ge-

---

455 Zur Kritik in diesem Sinne vgl. auch I. PARK, *Children* 79, mit Rückgriff auf A. J. Saldarini.

456 Vgl. aber G. B. BAZZANA, *Kingdom 21*: Er spricht von »oversimplification of those reconstructions that try to explain the entirety of the New Testament occurrences of βασιλεία τοῦ θεοῦ either out of an idiosyncratic preference of the historical Jesus for this phrase or through a facile analogy with the acclamation of God as king that is indeed very common in the Jewish scriptures«; ebd. 22: »The hypothesis that circles of Galilean village scribes stood behind the Sayings Gospel provides the most apt context for the emergence of a phrase like βασιλεία τοῦ θεοῦ«, da diese an der Schnittstelle von biblischen Traditionen und hellenistischem Basileia-Diskurs stünden.

457 G. B. BAZZANA, *Kingdom* 279.

458 Vgl. G. B. BAZZANA, *Kingdom* 119–146.

459 Aus diesem Grund kritisiert S. E. ROLLES, *Criticism* 120, die Vorstellung R. A. Horsleys, bei Q handle es sich um verschriftlichte Reden – doch gilt der gleiche Einwand auch für die Dorfschreiber-These, sofern der Text für Zuhörerschaft gedacht ist. Wirklich plausibel wird m. E. die griechische Textfassung erst, wie unten gezeigt, im Anwendungsmilieu der Traditionen, sobald also der aramäische Sprachraum verlassen wird.

sellschaftlichen Gefüge zwischen Elite und Bevölkerung,<sup>460</sup> wenn sie nach den »authors« von Q fragt, nach ihrer Motivation, ein solches Dokument zu verfassen, ebenso wie nach ihrem sozioökonomischen Ort.<sup>461</sup> In ausführlichen komparativen Analysen beschreibt Rollens Kompetenzen und Funktion von »middling figures ... who have identifiable and directive roles in social movements«.<sup>462</sup> Als Projekt der Q-»authors«, die sich selbst als marginal verstehen<sup>463</sup> und gegenüber den kulturellen Traditionen und sozialen Gegebenheiten kreativ werden<sup>464</sup>, macht sie nun aus: »creation and promotion of an identity centered on Jesus« mit Einflussnahme auf eine Gruppe.<sup>465</sup> Dafür gerierten sie sich als Sprecher der Jesusgruppe; das (imaginierte) Zielpublikum sei sozioökonomisch heterogen, es solle durch Bezug auf die Königsherrschaft Gottes geeint werden:<sup>466</sup>

Perhaps the clearest example of Q's authors' creative and innovative capacity is found in their generating, shaping, and deploying of the concept ›the kingdom of God‹ [...]. Through this semantic matrix, there develops a new social configuration which aligns people in the same relationship to each other vis-à-vis God, downplaying (although not necessarily leveling or extinguishing) their socio-economic differences.<sup>467</sup>

Somit sei die Königsherrschaft für eine neue Gruppe identitätsstiftend; den Gedanken, dies sei das »»cardinal concept««,<sup>468</sup> übernimmt Rollens allerdings ohne Textanalysen aus der Literatur. Sie definiert es nicht als Symbol mit Referent, sondern

it is the concept itself that is the authoritative and rhetorically unifying device for a range of socio-political commentary. [...] That is, it has no content outside of that with which the authors imbue it.<sup>469</sup>

Dabei wird eine marginale Gruppe in starker Abgrenzung gegen den Mainstream positioniert.<sup>470</sup>

Was die Basileia-Konzeption angeht, treffen auf sie die oben bereits erwähnten Einwände zu; m.E. lässt sie sich auf Grundlage der lebensweltlichen

460 Entsprechend der Thesen von J. S. Kloppenborg; W. E. Arnal; G. Bazzana, vgl. S. E. ROLLENS, *Criticism* 125–141; in Ablehnung der These G. Theißens zu den Wanderradikalen (ebd. 106–110; ebd. 111 auch der Kyniker-These) sowie der These R. A. Horsleys zu »prophetic performers« mit einem Reformprogramm für Kommunen (ebd. 112–124).

461 Vgl. S. E. ROLLENS, *Criticism* 3.

462 S. E. ROLLENS, *Criticism* 51; Analysen: ebd. 44–79.

463 Vgl. S. E. ROLLENS, *Criticism* 158–167.

464 Vgl. S. E. ROLLENS, *Criticism* 168–175; Umdeutung von Status und Werten: ebd. 171.

465 S. E. ROLLENS, *Criticism* 175.

466 Vgl. S. E. ROLLENS, *Criticism* 176–178.

467 S. E. ROLLENS, *Criticism* 178.

468 S. E. ROLLENS, *Criticism* 178f.

469 S. E. ROLLENS, *Criticism* 160; 160f. dann Referat von G. BAZZANA, *Kingdom*.

470 Vgl. S. E. ROLLENS, *Criticism* 185–189.

Referenzen schärfer fassen. Auch bezüglich der Grundthese bleiben die oben schon genannten Zweifel: Die Q-»authors« sind m. E. viel stärker als Tradenten zu verstehen, die ihre Stoffe nicht selbst geschaffen haben, sondern sie dem Projekt des Jesus von Nazaret verdanken; auch Rollens sieht die mündlichen Ursprünge des Materials, die Endgestalt als Produkt von Schreibkundigen.<sup>471</sup> Wie aber lassen sich die Interessen – und vor allem das kreative Potential – dieser beiden Akteure in ihren mit Sicherheit unterschiedlichen sozialen Positionen auseinanderhalten?

Trotz dieser Einwände ruft der Beitrag von Rollens ins Bewusstsein, dass mit Q eine konstruktive Leistung erfolgte und diese zumindest zu einer Identitätsbildung intendiert war.

#### 4.3 Forschungen zu Kollektivstrukturen im Material der Traditio duplex

Zu den sozialen Strukturen und Identifikationsgrößen im Material der Traditio duplex liegen – im Zuge der Q-Forschung – Entwürfe vor, umfassendere oder gezieltere, letztere besonders auf die Frage nach dem Kollektiv »Israel« ausgerichtet.

##### (1) *Gruppen unter dem Vorzeichen von Narrativität und Figuration*

M. Labahn (2010) legt eine umfassende Analyse zu Q vor: Er versteht Q in seiner Endgestalt als »eigenständigen christologischen und theologischen Sinnentwurf«. <sup>472</sup> Seine Analyse steht allerdings unter der Leitfrage nach einem *narrativen* Charakter von Q<sup>473</sup>. M. Labahn behandelt in diesem Zusammenhang als Elemente einer Erzählung: Text (story/plot), Chronologie, Charaktere, Geographie/Topographie, Erzählperspektive sowie Erzähler und Adressat. Als »Charaktere« beschreibt er alle Figuren – und auch alle Figurengruppen –, die in Q vorkommen und ordnet diese den Aktantenklassen von »positiven«, »neutralen« und »negativen« Figuren zu. Wertvoll für unsere Belange sind seine Charakterisierungen besonders der Kollektive, die auch außertextliches Weltwissen einbeziehen. Etwas problematisch an Labahns Vorgehen erscheint mir, dass er in seiner Analyse nicht zwischen der Rahmenerzählung und der Figurenrede oder metaphorischer Rede differenziert. Das Grundmuster von Opposition und Neutralität, das Labahn dabei entsprechend der Erzähltheorie anwendet, schöpft m. E. das Potential der sozialen Identifikationsangebote, die

---

471 Vgl. S. E. ROLLENS, *Criticism* 2.8 u. ö.

472 M. LABAHN, *Gekommene* 15, kursiv i. O.

473 Selbstverständlich begründet auch er eingangs die Q-These.



Neukonstellation in Bezug auf etablierte gesellschaftliche Muster in der Frage des sozialen Weltentwurfs von Q, noch nicht aus.

Anders als Labahn entscheidet dagegen die vorliegende Arbeit bezüglich »Städten« und »Königreich Gottes«: Labahn ordnet diese unter Geographie/Topographie ein und wertet somit ihren räumlichen Charakter aus. Allerdings weiß er z. B. auch von den galiläischen Städten als Adressaten zu sprechen und betont den Handlungsaspekt im Gottesreich wie die identitätsbildende Funktion von Raummetaphern.<sup>474</sup> Im Folgenden werden »Städte« und »Gottesherrschaft« dagegen unter einem sozialen Aspekt betrachtet: als Kollektive mit Rollen und Beziehungen – ebenso wie Haus und Familie. In alledem soll die Vielfalt der Identifikationsangebote in einem solchen pragmatisch orientierenden<sup>475</sup> »Sinnentwurf« innerhalb des Materials der *Traditio duplex* ausgeleuchtet werden.

Wie Labahn behandelt auch A. Bork (2015)<sup>476</sup> in seiner narrativ<sup>477</sup> angelegten Studie zu Raum- und Figurensemantik u. a. die Städte, das Basilea-Konzept von Q sowie Texte, die auf das Haus Bezug nehmen,<sup>478</sup> im Rahmen der Raumanalysen. Was die Figuren betrifft, bespricht er neben den Einzelfiguren Jesus, Johannes (positiv) und Diabolos/Satan/Beelzebul (negativ) auch die Gruppen von Anhängern und Gegnern Jesu, letztere untergliedert in »diese Generation«, »Jerusalem, die galiläischen Ortschaften, Pharisäer, Schriftgelehrte und die Verfolger der Anhängerschaft Jesu« in Bezug auf ihre Bewegungen und ihr »Sein und Handeln [...] im erzählten Raum von Q«.<sup>479</sup> Im Fazit weist er schließlich anhand der Figuren Handlungsrollen auf. Damit schließt sich sein Anliegen, Q als identitätsstiftende Erzählung auszuweisen und »anhand der für einen narrativen Text konstitutiven Elemente von Raum, Zeit und Bewegung« aufzuzeigen, »inwiefern es innerhalb des Q-Textes gelingt, eine Gruppenidentität narrativ zu entfalten und diese mit Handlungsaufforderungen für die Rezipienten zu versehen«.<sup>480</sup>

Vielversprechend erscheint mir dabei der Ansatz, die Textbelege zu clustern,

474 Vgl. M. LABAHN, *Gekommene*, z. B. 487.520.530.

475 Vgl. M. LABAHN, *Gekommene* 16, sowie seine abschließenden Überlegungen zu Pragmatik und Sinnangebot des Textes (ebd. 570–587).

476 A. BORK, *Raumsemantik*. Diese Arbeit erschien erst, als die Abgabefassung meiner Arbeit bereits abgeschlossen war.

477 Er benennt jedoch als »gewichtiges Charakteristikum der erzählten Welt von Q«, »dass sie zum Großteil über ein Sprecher vermittelt wird, der mit Jesus identifiziert werden kann«, A. BORK, *Raumsemantik* 66.

478 Den Haushalt versteht er bisweilen als Metapher für die Basilea, vgl. A. BORK, *Raumsemantik* 124.130f.153 (»Königreich als Haushalt Gottes«); mir erscheint es angemessener, beide Konzepte analytisch zu trennen, da dies sonst ggf. der Basilea als selbst charakteristisch strukturiertem Kollektiv den Eigenwert nimmt.

479 Vgl. die entsprechenden Kapitelüberschriften und A. BORK, *Raumsemantik* 68f.

480 A. BORK, *Raumsemantik* 2.

z. B. in »Ortsangaben«, <sup>481</sup> »Orte des Zusammenlebens«<sup>482</sup> oder Figurenbewegungen, und dabei auch Abstand von zwingender Reihenfolge zu gewinnen.<sup>483</sup> Dadurch kann ein Blick auf Tiefenstrukturen des Textes frei werden, aus denen sich ggf. ein Profil des Materials erheben lässt.<sup>484</sup> Weiterführend erscheinen mir hier besonders die Beobachtungen zu In- und Outgroup; zum Menschen als »Container-Raum«; zu unerwarteten Umwertungen im literarischen Hier und Dort, zur Bedeutung der Schwellen oder des »Himmels«-Raums im Raumkonstrukt von Q oder der Analyse von »Chronotopoi«.<sup>485</sup> Ein Abgleich mit den übrigen synoptischen Materialkomplexen bleibt allerdings bei Bork aus, besonders im Gespräch mit den mk Traditionen<sup>486</sup> bliebe somit zu klären, ob es sich bei diesen Konstrukten um ein Q-spezifisches Profil handelt.

Methodisch allerdings optiere ich v. a. in zweierlei Hinsicht anders als Bork: (1) Mit dem »Mainz Approach«<sup>487</sup> verabschiedet sich Bork von einer rekonstruierten Fassung des Q-Textes.<sup>488</sup> Doch scheint mir anstelle dessen die deutsche Textparaphrase in vielen Fällen kein Mittel der Wahl, um das Material der Traditio duplex darzustellen. Zu groß ist dabei die Gefahr, die tatsächlich vorhandenen Daten mit unbewussten narrativen Eintragungen anzureichern<sup>489</sup> und

481 Darunter auch Israel als »topographische Größe« in Q 7,9 (A. BORK, Raumsemantik 78) und biblische Ortsnamen »metonymisch für ein Ereignis der Vergangenheit« (ebd. 84).

482 Gesellschaftlich, religiös, rural, im Haus.

483 Vgl. Kapitelüberschriften und A. BORK, Raumsemantik 2.25f.

484 Allerdings geht Bork bei seiner »Sinnerhebung« der Texte m. E. über die Analyse der Raumkonzepte hinaus, wenn er immer wieder auf soziale Rollenkonzepte zurückgreift: Stehen diese im Fokus, wird der Raum doch wieder nur zum »Setting«, wogegen sich die Raumtheorien sperren.

485 Vgl. A. BORK, Raumsemantik 55 Anm. 237.182–188.285–287.289.164–176.295–301.

486 Hier liegt bereits eine Monographie zum Thema von B. BOSENIUS, Raum, vor.

487 Kursiv i. O.; A. BORK, Raumsemantik 26.

488 A. BORK, Raumsemantik 23f., problematisiert v. a., dass, wie bei Mk ersichtlich, sowohl Mt als auch Lk von der Vorlage abwichen, diese also im Fall von Q nicht aus einem Entweder-Oder von Lk und Mt Wortlaut erschlossen werden könne. Ebd. 24f.: »In jedem Fall kann die Wahrscheinlichkeit dafür, bei einem Rekonstruktionsversuch den ursprünglichen Wortlaut von Q zu erarbeiten, als ausgesprochen gering angesehen werden, wodurch die Sinnhaftigkeit eines Rekonstruktionsversuchs im Ganzen in Frage gestellt werden muss«. M. E. kommt man jedoch mit der hohen Anzahl unisono überlieferter Textfragmente einer aussagekräftigen Textvorlage auf die Spur. Ebenso skeptisch ist Bork auch in Sachen Reihenfolge (ebd. 25f.). Positiv gewendet sei ersichtlich, »dass durch die bloße Nebeneinanderstellung der matthäischen und lukanischen Version eines Q-Logions dessen Sinn ausreichend ermittel- und rekonstruierbar ist« (ebd. 26f.). Die Ausgangsbasis des bei Mt und Lk gemeinsam Überlieferten (ebd. 28; zum Thema 67) teile ich.

489 Z. B. lässt sich m. E. aus den bei Mt und Lk vorliegenden Texten nicht erheben, dass der Menschensohn eines irdischen Obdachs nicht bedürfte (A. BORK, Raumsemantik 189) – die Texte besagen nur, dass er es nicht hat; auch über die »Parabel von den Talenten« lassen sich aufgrund der Textanalysen differenziertere Schlüsse ziehen als das bei Bork (ebd. 94) geschieht; eine Sohn-Gottes-Christologie baut Bork unbefangen auf Lk/Mt 4 auf (ebd. 241).

so den gesuchten »Sinn« der Texte schnell zu justieren.<sup>490</sup> Zudem wird bei einer Textparaphrase auch nicht deutlich, wo und in welchem Umfang identische Textsegmente vorliegen, deren Rekonstruktion aufgrund der Übereinstimmung wenig strittig ist. (2) Bork distanziert sich von einer den kulturellen Kontext berücksichtigenden Herangehensweise an die Texte zugunsten einer narrativen, die in der Textwelt verbleibt.<sup>491</sup> Problematisch dabei: Das Material der *Traditio duplex* distanziert sich selbst kaum von seiner erlebten Umwelt; es unternimmt zu wenig narrative Anstrengungen, um ein in sich stehendes Bild der Textwelt zu zeichnen. Oft stellt es Chiffren in den Raum, die unverständlich blieben, wenn man nicht kulturelles Wissen ins Textverständnis mit einbezieht. Welche Gefahr dabei lauert, zeigt sich, wenn in Borks Analysen quasi-selbstverständliche Eintragungen vorgenommen werden, die sich jedoch gegen eine historische Rekonstruktion des Entstehungsmilieus sperren: So empfiehlt sich Vorsicht bei der Interpretation von »Synagogen« als religiöse Gebäude,<sup>492</sup> bei einer quasi-historisierenden Übernahme der Kategorie Pharisäer<sup>493</sup> oder einer Rede von der »jüdische[n] Heilsgewissheit«<sup>494</sup> sowie von Jesus als einer »messianischen Heilsgestalt«<sup>495</sup>. M. E. ist der kulturelle Kontext des ersten Entstehungs- und Anwendungsmilieus immer noch der geeignetste Informationsspendeur, um die Inferenzen der Texte aufzufüllen. In diesem Sinne halte ich die sozial- und kulturgeschichtliche Hintergrundanalyse nicht nur für sinnproduktiv, sondern auch für angezeigt, um unbewussten Eintragungen vorzubeugen und v. a. ein spezifisches Textmuster von einer alltäglich weit verbreiteten Redeweise abzuheben. Auch inhaltlich komme ich bisweilen zu anderen Schlüssen als Bork.<sup>496</sup>

490 A. BORK, *Raumsemantik* 26. Zudem lauert m. E. eine Gefahr für die Begründungslogik des Unterfangens: Bork setzt die Existenz eines Q-Dokuments mit Verweis auf Sekundärliteratur voraus (ebd. 29 Anm. 104) – dies ist legitim, doch lassen sich wichtige dort vorgebrachte Argumente zugunsten von Q – wie die *Alternating primitivity* (so im von Bork empfohlenen Beitrag von C. M. TUCKETT, *Existence* 57 [hier zitiert nach der 2014 herausgegebenen Aufsatzsammlung] oder die Reihenfolge zur Begründung der Einheit des Textes [ebd. 74f.] – m. E. nur schwer und nur unter Erläuterung mit der Rekonstruktionsagnostik des Mainz Approach vereinbaren.

491 A. BORK, *Raumsemantik* 316; vgl. aber ebd. 110f. die Ausführungen zum Haus im Galiläa des 1. Jh. oder Texte zur Eschatologie ebd. 142f.

492 Impliziert: A. BORK, *Raumsemantik* 92; »Charakter als heiliger Ort« ebd. 98; »das jüdische Gotteshaus« ebd. 99.

493 Vgl. z. B. A. BORK, *Raumsemantik* 87–89.

494 A. BORK, *Raumsemantik* 102.

495 A. BORK, *Raumsemantik* 245.

496 Beispielsweise bei einer christologischen Evaluation des Sohn-Gottes-Begriffs, vgl. A. BORK, *Raumsemantik* 240f. – das dafür auch angeführte Wunderwirken in Q 11,14–20 übersieht die Praxis der anderen in Q 11,19; bei der Interpretation des Senfgleichnisses (ebd. 144f.); bei der Interpretation von Q 13,35: »Haus« sei »explizit auf das Volk Israel bezogen« (ebd. 112); bei der Interpretation der Programmatischen Rede als »ethische

(2) *Q und »Israel«*

Eine Frage, die die Forschung aktuell besonders umtreibt, betrifft das Verhältnis von Q zu einem Kollektiv »Israel« bzw. zu einem übergreifenden kulturellen Horizont. Dem nähert sich M. Cromhout aus der Richtung der Ethnizitätsforschung, die ihm ein Inventar an Merkmalen liefert, über die sich ein (antikes) Ethnos identifizieren kann. Anhand dessen beschreibt er unter den Überbegriffen »Habitus« und »Sacred Canopy« eine »Judean Ethnicity«, die den Eindruck eines Minimalkonsenses unter »Judäern« erweckt. Zu dieser »Judean Ethnicity« setzt er zunächst einen galiläischen Kontext, schließlich die Informationen aus Q in Beziehung, Letztere in zwei Durchgängen entsprechend des Kloppenborg'schen Schichtenmodells: Zuerst behandelt er die von diesem Modell als später ausgewiesenen Texte (Q2), dann die früheren (Q1) und schließlich die spätesten (Q3). Nach Auswertung einer entsprechenden diachronen Entwicklung kommt er zu einer Antwort auf die Frage, wie die Q-Gemeinschaft zur Judean Ethnicity steht: Sie sei eine Randgruppe, deren symbolisches Universum sich gerade im Umbau befand – im Gegensatz dazu hätten die übrigen jüdischen Bewegungen »the renewal of traditional covenantal nomism« erwartet.<sup>497</sup> Abgesehen davon, dass dieses Vorgehen von der redaktionskritischen These Kloppenborgs abhängt, die zwar verbreitet, aber doch nicht unumstritten ist, sehe ich ein Problem in der Art und Weise, wie aus den antiken Quellen eine »Judean Ethnicity« rekonstruiert wird: M.E. ist es angebracht, die Diskurse und Differenzen hinter dem dargestellten gemeinsamen Nenner stärker wahrzunehmen.

Innerhalb seines Ethnicity-Konzepts behandelt Cromhout auch die Familienstrukturen, innerhalb des »Sacred Canopy« auch das Basileia-Konzept. Zumal seine und auch diese Arbeit von dem Phänomen eines übergreifenden kulturellen Horizonts ausgehen, streifen sich damit eine Vielzahl an Themen. Bisweilen kommen wir zu gleichen,<sup>498</sup> bisweilen zu recht unterschiedlichen<sup>499</sup> Ergebnissen,<sup>500</sup> bisweilen stehen auch Themenbereiche über. Damit bleibt

---

Bestimmung des Jüngerseins« (ebd. 255); bei der Interpretation von Q 13,28 als Ausschluss des Volkes Israel (ebd. 147; vgl. aber ebd. 148: teilweise »Heilsgewissheit«).

497 M. CROMHOUT, Jesus 380.

498 Z. B. beim neuen Haushalt des Vaters oder dem Phänomen des übergreifenden kulturellen Horizonts überhaupt.

499 Z. B. bezüglich der Rolle von Sklaven in der Familie, der Boten, des Basileia-Konzepts.

500 Dennoch unterscheidet sich die Anlage: Cromhout geht von einem Set von Gruppenmerkmalen aus, ich von einem Inventar von quellsprachlichen Kollektiv-Begriffen; Cromhout neigt zu einem normativ relativ stabilen Covenantal nomism, ich zu einem Diskursmodell, Cromhout fragt nach Schnittmenge und Abweichung in Bezug auf »jüdische« Gruppenmerkmale, ich nach der Struktur unter den Identitätsangeboten; Cromhout nimmt weder Rekonstruktionen, ausführliche Textanalysen noch Zuordnungen zu Sequenzen vor, Letzteres bereits präfiguriert in seiner redaktionskritischen These.

Cromhout ein Gesprächspartner besonders zu den kulturellen Diskursfeldern, jedoch in kritischer Diskussion.

Die Frage nach Israel versieht M. Johnson-DeBaufre mit einer hermeneutisch-dekonstruktivistischen Note, wenn sie eine Auswahl an Q-Texten kritisch sichtet, die herkömmlich auf eine Grenzziehung zwischen einer Jesusbewegung und einer Outgroup hin gelesen werden.<sup>501</sup> Allem voran steht bei ihr eine hermeneutische Vorentscheidung: Sie arbeitet darauf hin, im Sinne einer ethisch verantworteten<sup>502</sup> Exegese die Texte als Ausweis eines Plädoyers für Solidarität zu lesen. Jesus wird zum Protagonisten dieser Solidarität, die hinter der *Basileia* steht; Grenzziehungen in den Texten werden ebenso dekonstruiert wie eine christologische Sonderrolle Jesu.<sup>503</sup> Johnson-DeBaufre wählt für ihre Interpretation vier Texte aus Q. Plausibel erscheint mir, dass Johnson-DeBaufre sich für eine Interpretation der Täuferpredigt in Q 3 stark macht,<sup>504</sup> die auch *ad intram* gilt; ebenso, dass Jesus seine Exorzismen mit Q 11,19f. in die anderer Exorzisten einreihet, ohne dabei einen qualitativen Unterschied zu beanspruchen;<sup>505</sup> ähnlich ordnet sie auch Q 11,16.29–32 in ein nicht Jesus-zentriertes Verständnis ein.<sup>506</sup> Johnson-DeBaufre liest darüber hinaus Q 7,31–35 als Zeitdiagnose<sup>507</sup> in Beobachtung der Vorgänge in »dieser Generation« und somit als Ermahnung, innerhalb dieser Generation die Solidarität nicht durch gegenseitige Bewertungen zu gefährden.<sup>508</sup> So reizvoll die teils alternativen Lesarten zu den Texten sind: Sie sind mit einer hermeneutischen Absicht verfasst und behandeln nur eine Textauswahl – deshalb stellt sich die Frage, wie sich ein solcher Leseversuch

501 Vgl. das Eingangsstatement von M. JOHNSON-DEBAUFRE, Jesus 2: »Where is the basis of solidarity and common ground to be found? Is it with those who hold the same views of Jesus or with those who hold the same values of the *basileia* of God? This question resonates with a common historical question: did the audience of Q understand itself as similar to or different from other first century Jews. [sic] If so, based on what – its views of Jesus, its self-understanding, its values and commitments? These are the questions that inspired and infuse this book. Rather than reading Q as being *about* Jesus and his eschatological uniqueness, we will examine Q as using Jesus to *think about* the communal vision of the *basileia* of God and the collective identity of the people as children of *Sophia*.«

502 Vgl. M. JOHNSON-DEBAUFRE, Jesus 10–14.

503 Vgl. M. JOHNSON-DEBAUFRE, Jesus 8.15.201.

504 Vgl. M. JOHNSON-DEBAUFRE, Jesus 106–108. Auch ebd. 197: Mit Q 7,18–26 zusammen würde hier »the vision of the *basileia* of God as an alternative to the prevailing systems of the day« entwickelt und göttlich autorisiert werden.

505 Vgl. M. JOHNSON-DEBAUFRE, Jesus 131–168, mit Interpretation der gesamten Perikope unter diesem Vorzeichen, auch Q 11,23. Auch ebd. 196: »a sustained critique of divisiveness and a plea for solidarity in the face of a common enemy«.

506 Vgl. M. JOHNSON-DEBAUFRE, Jesus 169–194. Vgl. ebd. 197.

507 Vgl. M. JOHNSON-DEBAUFRE, Jesus 80.

508 Vgl. M. JOHNSON-DEBAUFRE, Jesus 43–62. Vgl. ebd. 196 und 198 mit Ausweitung auf die Rede von »dieser Generation« insgesamt: »rhetoric of self-blame and community exhortation«.

zu den Texten in Q verhält, in denen mit der Person Jesu empfindliche Konflikte verbunden werden: Die Basileia-Boten werden abgewiesen, Familien verlassen, schließlich andere unter die Prophetenmörder eingereiht. Auf der Ebene von Q ist m. E. in der Tat eine Situation gespiegelt, in der Solidarität von der einen oder anderen Seite aufgekündigt wird. Diese Komponente des Konflikts wird m. E. bei Johnson-DeBaufre nicht genügend berücksichtigt. Das christologische Interesse des Traditio-duplex-Materials besteht m. E. vor allem darin, Jesus überhaupt erst einen Platz in Israel zuzuweisen, von dem aus seine ohne Zweifel auf universale Solidarität gegründete Basileia-Botschaft wirken kann.

Ebenfalls hat sich ein Sammelband unter der Regie von M. Tiwald<sup>509</sup> die Aufgabe gestellt, das »Gesetzesverständnis der Logienquelle vor dem Hintergrund frühjüdischer Theologie« zu erforschen, so der Untertitel des Bandes. Neben den darin enthaltenen aufschlussreichen Studien ist m. E. der Beitrag von M. Tiwald programmatisch, insofern er gezielt die Texte entschärft, in denen häufig ein Bruch mit dem Judentum gelesen wurde,<sup>510</sup> und die »Israelzentriertheit« von Q herausstellt.<sup>511</sup> Diesen Weg setzt Tiwald in späteren Beiträgen fort, wenn er die Strategien von Polemik, Protreptik und Selbstlegitimation in frühjüdischen Gruppen auswertet.<sup>512</sup>

Als Spezialfall der Frage nach dem Verhältnis von Q und Israel mag man hier noch die These von S. J. Joseph anführen, der Bezüge zwischen Texten der Traditio duplex und Qumran-Schriften anhand dreier Texte (4QInstruction; 4Q525/Beatitudes; 4Q521) herstellt. Er sieht Kontakte der Jesusbewegung zur weiteren essenischen Bewegung.<sup>513</sup>

Auch die Arbeit von P. Di Luccio<sup>514</sup> rechne ich unter die Spezialfälle. Er entwickelt die These, das Material der Traditio duplex hätte sich in den Lk und Mt vorliegenden Formen durch theologische Auseinandersetzung in der Synagoge formiert. Doch hat der Ansatz mehrere Probleme: Zur Erhärtung seiner These arbeitet der Autor mit dem kanonischen Lk-Text, ohne ihn auf die Übereinstimmungen mit Mt zu befragen und ggf. zuerst Lk Redaktion abzuheben.<sup>515</sup> Darüber hinaus scheinen mir die Bezüge zum Targum besonders zu Gen 4,7f. sehr weitläufig, abgesehen davon, dass auch die Targume eine jahrhundertelange Entwicklungsgeschichte durchlaufen haben. Dass entsprechende Traditionen

509 M. TIWALD, Jota.

510 Vgl. M. TIWALD, Gott 66.

511 M. TIWALD, Gott 85.

512 M. TIWALD, Valeur; vgl. auch DERS., Weisheit, zur Scheidung zwischen Gerechten und Ungerechten innerhalb Israels i. S. eines apokalyptischen »stehende[n] rhetorische[n] Muster[s]« (ebd. 105); im selben Sammelband C. TUCKETT, Apocalyptic, zur Veränderungsabsicht der Texte.

513 Vgl. S. J. JOSEPH, Jesus 188. Damit will er sich auch von der These absetzen, Q sei in Galiläa entstanden, vgl. ebd. 81: »It is a serious mistake to confuse the literary *setting* of Q in Galilee for its place of composition«.

514 P. DI LUCCIO, Quelle.

515 Vgl. für die Seligpreisungen P. DI LUCCIO, Quelle 51.

bereits im 1. Jh. umliefen, muss Hypothese bleiben, solange nicht auf sicher so früh datierbare Texte wie die Qumran-Schriften zurückgegriffen wird.

## 5. Weitere Vorklärungen

(1) *Zum Umgang mit Texten des Alten Testaments: »biblisch-jüdische« Tradition*  
Da zur Entstehungszeit des Materials der Traditio duplex der kanonische Entstehungsprozess der »Bibel« noch nicht abgeschlossen war, also auch »außerkanonische« Schriften rezipiert und hoch gewichtet wurden, wird im Folgenden allgemein von »biblisch-jüdischer« Tradition gesprochen, wenn Texte diesem Entstehungsbereich zugeordnet werden sollen. Sie dienen als Quellen für mögliche Denkmuster und Optionen. Deshalb werden sie, entsprechend der Perspektive der Leser im 1. Jh., in erster Linie in synchroner Draufsicht betrachtet. Selbstverständlich soll dadurch die komplexe Entstehungsgeschichte der Texte nicht nivelliert werden; bisweilen gibt gerade diese wertvolle Einsichten in das Zusammenspiel und Profil bestimmter Optionen frei (z. B. bezüglich der Abrahamsfigur). Dies kann jedoch für unsere Fragestellung nicht umfassend berücksichtigt werden.

(2) *»Ursprungsmilieu« und »Anwendungsmilieu«*

Große Probleme bereiten die Datierung und die Lokalisierung<sup>516</sup> eines Q-Dokuments bzw. der Vorlage der Traditio duplex. Alle Anhaltspunkte dafür müssen aus dem Text selbst erhoben werden, die entsprechenden Schlüsse sind voraussetzungsreich und umstritten. Besonders schwierig gestaltet sich die Einordnung, insofern wir hier von Traditionsmaterial ausgehen müssen, das verschiedenen Überarbeitungen ausgesetzt war. Deswegen scheint es mir das Sinnvollste, die beiden Pole dieses Überlieferungsprozesses in den Blick zu nehmen, die sich eindeutig aus den Textdaten erheben lassen: Ausgehend davon, dass es sich um Jesus-Überlieferung handelt, kennen wir das »Ursprungsmilieu« bestimmter Texte, das ländliche Milieu Galiläas in den ersten Jahrzehnten des 1. Jh., einschließlich seiner Ausrichtung auf das Zentrum Jerusalem hin.<sup>517</sup> Was in diesem Milieu entstand und wirkte, wurde dann einem Überlieferungsprozess ausgesetzt, dessen Ende wir erst greifen können, wenn Mt und Lk das Material

516 Zur Problematik einer »Q-Gruppe« als eigenem Zweig des Christentums in Galiläa vgl. z. B. A. PEARSON, *Community* 486–494; N. TAYLOR, Q; A. LINDEMANN, *Logienquelle* 18 (ablehnend). Zu einer eigenständigen Theologie vgl. z. B. J. S. KLOPPENBORG VERBIN, *Excavating* 353–379; J. S. KLOPPENBORG, *Introduction* 62–97. D. C. ALLISON, *History* 43–46: es gebe keinen Vollständigkeitsanspruch; die Autoren/Redaktoren »took up traditions which furthered their immediate agendas, nothing more« (ebd. 46).

517 Vgl. N. TAYLOR, Q 301f.

der *Traditio duplex* in ihren Evangelien verarbeiten. Dieses Anwendungsmilieu kommuniziert in flüssigem Griechisch, ist also in der römisch-hellenistischen Stadtkultur des Mittelmeerraums zu suchen. Bis zu diesem Punkt ist eine Adaption des Materials der *Traditio duplex* nicht auszuschließen.<sup>518</sup> Wo ein Milieubezug für die Interpretation der Texte im Folgenden relevant sein wird, beschränkt sich dieser auf Überlegungen zum Ursprungs- und Anwendungsmilieu der *Traditio duplex*, ohne weitere Zwischenstufen fixieren zu wollen.

### (3) Terminologie: »Gleichnisse«

Im Verlauf der *Traditio duplex* stoßen wir auf Texte der umstrittenen Gattung »Gleichnisse«. Die klassischen Kategorien »Gleichnis« – »Parabel« – »Beispielgeschichte«, die auch unter dem Oberbegriff »Gleichnisse« firmieren, sind jüngst in Frage gestellt worden zugunsten einer einheitlichen Bezeichnung als »Parabel«.<sup>519</sup> Für unsere Lektüre relevant wird die Gattung der »Beispielerszählung« für Q 19. In der entsprechenden Analyse wird begründet und veranschaulicht, welcher Unterschied zwischen der metaphorischen und exemplarischen Gattung m. E. besteht, und weshalb es konstruktiv ist, sich dies bewusst zu machen. Die Unterscheidung von »Parabel« und »Gleichnis« im engeren Sinn kann für unsere Zwecke zurückgestellt werden. Für beides werde ich im Folgenden den Begriff »Gleichnis« verwenden.

Was die Beschreibungen eines »Gleichnisses« im Sinne der metaphorischen Rede angeht, greife ich auf die einfache Überlegung zurück, dass ein Realitätsbereich von einem Bildkonzept überblendet wird. Der Realitätsbereich wird im Folgenden »Rahmenkonzept« genannt, auf den dann das »Bildkonzept« trifft, um die angezielte Sichtweise auf das Rahmenkonzept plausibel zu machen.<sup>520</sup>

518 Vgl. zum Entwicklungsprozess M. EBNER, Spruchquelle 102. Vgl. N. TAYLOR, Q, der gegen eine Verortung von Q in Galiläa argumentiert: Er unterscheidet Galiläa als Ort des Wirkens Jesu von den Orten der Überlieferung und Verschriftlichung der Q-Tradition (ebd. 296); gerade erst auf längeren Reisen über Galiläa hinaus wäre eine schriftliche Fassung erforderlich (ebd. 292–295.300); die griechische Abfassung weise über Galiläa hinaus (ebd. 288–292). Die jüngst von M. MORELAND, *Studies*, aufgezeigten Argumente zu Galiläa als Abfassungsort von Q scheitern m. E. genau an diesem Punkt: Selbst wenn dort die entsprechende Sprachkompetenz für mögliche Verfasser nachweisbar ist – für wen sollten sie den Text verfassen, wenn »the majority of the Galilean population spoke Aramaic« (ebd. 52)? Die genannten Bezüge zu Galiläa lassen sich aus dem Ursprungsmilieu der Texte erklären, schließen aber eine Weiterentwicklung nicht aus. Vgl. auch die kritischen Anmerkungen von R. ZIMMERMANN, *Metaphorology* 22–25, zu Versuchen, aus den Ortsnennungen im Material der *Traditio duplex* unmittelbar auf Lokalbezüge der Traditionen schließen zu können. Die vorgeschlagene Beschränkung auf die beiden Pole und ihre Milieus hilft auch aus den Unsicherheiten zur Datierung und Lokalisierung, die G. HARB, Rede 34–38, schildert.

519 Vgl. R. ZIMMERMANN, *Gleichnisse* 17–23.

520 Vgl. R. ZIMMERMANN, *Gleichnisse* 27, zum Vorgang »semantischer Bedeutungstransfer zwischen verschiedenen Sinnbezirken«; ebd. auch zum Phänomen von »internen oder



---

externen Transersignalen«; ebd. 39–41 zur »Bildfeldtradition«, innerhalb derer eine Metapher durch Konvention vorgeprägt ist. Die Anregungen zur Terminologie entnehme ich der Vorlesung zu Gottesbildern in neutestamentlichen Gleichnissen von Prof. Dr. Martin Ebner, Bonn, im Sommersemester 2012.

---

### III. Der Horizont: Israel

Das umfassendste Kollektiv, das die *Traditio duplex* kennt, sind »die Menschen« – alle Menschen, ohne weitere Unterscheidung.<sup>521</sup> Am anderen Ende der Skala, auf der Ebene der Face-to-face-Beziehungen, stehen die Häuser und Wohnorte. Diese sozialen Gruppen sind zumindest im alltäglichen Umgang klar und einfach definiert: die antike *familia* durch Verwandtschafts- und formalisierte Besitz-Beziehungen, die Stadt oder das Dorf durch den sichtbaren Wohnraum.

Doch welche Kollektive liegen zwischen diesen beiden Polen? »Die Menschen« können in unterschiedlichste Kategorien zerfallen: Sie können über politische Organisationsstrukturen wahrgenommen werden – als Bewohner einer Verwaltungseinheit wie Judäa oder Galiläa, als Bewohner einer Provinz oder Untertanen eines Königs bzw. eines Imperiums – dies sind konventionalisierte Grenzen, die mit Macht gezogen und erhalten werden.

Schwieriger lässt sich dagegen eine übergeordnete soziale Größe identifizieren, die sich dem kulturellen Diskurs verdankt. Einer der Diskurse, der einen umfangreichen verbindenden Sozialraum absteckt, wird in der Antike mit dem Begriff *Ethnos*/»Volk« etikettiert. Da der Begriff des *Ethnos* sowohl quellen-sprachlich im Material der *Traditio duplex* als auch in heutiger Wissenschafts-sprache beheimatet ist, soll er im Folgenden – unter allem Vorbehalt – verwendet werden. So schwierig dieser Diskurs um den übergreifenden kulturellen Horizont auch verläuft,<sup>522</sup> er soll uns als erstes beschäftigen, steckt er doch eine

---

521 Vgl. Q 4,4; 6,31; 12,8.9; vgl. auch allgemeine Aussagen über einen Menschen im Singular: 6,45; 7,8; 7,25.34; 11,24.26; 13,19; 15,4. Q 11,46 spricht zwar von »Menschen«, meint jedoch speziell diejenigen, denen die Weisungen der Gesetzgeber gelten. Typisch für das Material der *Traditio duplex* ist auch die Formulierung »jeder, der« (Q 6,47; 11,10; 12,8; 16,18).

522 Die Diskussion um Ethnizität (vgl. z. B. R. JENKINS, *Identity* 124) hat gezeigt, dass solche kulturellen Merkmale immer wieder verhandelt werden. Sie sind je nach Kontext veränderlich, nehmen an Relevanz zu oder ab, so B. ECKHARDT, *Ethnos*, zur *Ethnos*-Figuration Judäas von der seleukidischen bis zur römischen Zeit: Mit den Herrschaftskonstellationen verändern sich auch die Merkmale, die als jeweils distinktiv und bedeutsam ausgegeben werden (vgl. das Fazit ebd. 149–151). Eckhardt bezeichnet dies mit dem Begriff der »Fi-

kulturelle Matrix<sup>523</sup> ab: Über deren Knotenpunkte müssen sich diejenigen verständigen, die – vielleicht auch konkurrierend – die Zugehörigkeit zu dieser Größe beanspruchen; sie gibt also die Themen des Diskurses vor. Und finden sich hier spezielle Muster, dann beeinflussen diese, so ist zu vermuten, das Gros der Lebensbereiche dieses Ethnos.<sup>524</sup>

Am Anfang stehen Überlegungen zu den Möglichkeiten, wie Menschen solche übergreifenden Horizonte konstruieren können, worauf man sich also gemeinsam verständigen müsste, um zum Ethnos zu gehören. Dem folgt eine Auseinandersetzung mit der Bezeichnung dieser sozialen Größe in der *Traditio duplex*, näherhin: »Israel«. Zwei der kulturellen Merkmale, auf die ein Ethnos sich verständigen kann, sollen schließlich im Material der *Traditio duplex* verfolgt werden: Die in ihr erfassten Traditionen durchziehen Diskurse beteiligen sich an den Diskursion um Genealogie und um verbindliche Normen und Praktiken, welche Kohäsion untereinander und Absetzung von anderen ermöglichen sollen. Aus Gründen des Umfangs und der Komplexität seien ihnen eigene Kapitel gewidmet.

## 1. Vorüberlegungen: Konstruktion von Kohäsion in einem Ethnos

Was bewirkt nun, dass sich Menschen, Familien, Orte zu einem übergreifenden Horizont i. S. eines Ethnos zugehörig fühlen – oder von anderen als solches wahrgenommen werden? Im kulturellen Vergleich finden sich dafür einige *Topoi*, die sicher nicht umfassend sind, auch nicht alle konstitutiv für die Identifikation, aber dennoch ein zuerst einmal heuristisches Werkzeug bilden, um auf ein entsprechendes Diskursfeld aufmerksam zu werden. M. Cromhout hat eine Liste solcher *Topoi* zusammengestellt.<sup>525</sup> Ich gebe sie in freier und deutender Übersetzung wieder:

---

guration« von Ethnos (vgl. ebd. 11f.). Besonders die Hasmonäerzeit ist prägend, insofern sie die Praxis von Sabbat, Beschneidung und Speisegeboten zu Ethnos-Merkmalen erhebt (ebd. 87–91). Vgl. auch C. ULF, *Development*, bezüglich entsprechender genealogischer Konstruktionen und Kohäsionsbildungen, mit ethnologischen Beispielen und Beispielen aus der griechischen Antike.

523 Das hier m. E. sehr hilfreiche Bild der »Matrix« entstammt M. EBNER, Spruchquelle 98.

524 Dies wird deutlich in den Analysen von M. CROMHOUT, *Jesus*. Unsere Beschäftigung mit dem Ethnos soll hier allerdings auf die tatsächlichen Verhandlungen um die Familie, Stadt und Funktionsträger übergreifenden Gruppen beschränkt bleiben: Sie bringen m. E. eigene Diskursfelder hervor, die es sich genauer zu betrachten lohnt. Dies wird in den folgenden Kapiteln in analytischer Trennung geschehen.

525 Im Rückgriff auf andere sozialwissenschaftliche Forschungen: M. CROMHOUT, *Jesus* 10.

- (1) Gemeinsame Gruppenbezeichnung
- (2) Mythen um eine gemeinsame Abstammung
- (3) Bezug auf Personen und Ereignisse einer gemeinsamen Geschichte
- (4) Bezug zu einem Land (der Vorfahren)
- (5) Sprache/Dialekt
- (6) Aufbau von Solidarität ausgehend von Familien über regionale Verbände bis zum Ethnos
- (7) Gruppenspezifische Praktiken
- (8) Religion
- (9) Phänotypische Merkmale, die ggf. mit einem Abstammungs-Konstrukt in Verbindung gebracht werden können.

Angewendet auf das Material der *Traditio duplex* werden wir beim Gruppennamen fündig: Zweimal ist ausdrücklich von »Israel« die Rede – dem gilt das unmittelbar folgende Kapitel, in dem auch auf »Religion« im Sinne eines Gottesbezugs und »die gemeinsame Geschichte« einzugehen ist, die sich in der »Schrift« niederschlägt.

Auch wenn sich der Name Israel titular so weit verselbständigt hat, dass man seine Herkunft keineswegs mehr bei jeder Verwendung mitdenkt: Allein dieser Name verweist bereits auf eine genealogische Konstruktion.<sup>526</sup> »Israel« wird als Zweitname mit dem Ahnvater des Volkes, Jakob, verbunden, und dieser Ahnvater steht wiederum in Verbund mit seinen Vorfahren Abraham und Isaak. Um deren persönliches und familiäres Geschick rankt sich eine ganze Vätergeschichte des Buchs Genesis. In der *Traditio duplex* wird das Thema Genealogie auffällig häufig verhandelt: Wir erfahren nicht nur gleich zu Anfang von Abrahamskindern (Q 3,8), sondern auch am Schluss von den »Zwölf Stämmen Israels«, die aus den Jakobssöhnen hervorgegangen sind (Q 22,30). Dazwischen treffen wir die Erzväter noch einmal beim eschatologischen Mahl an (Q 13,28f.) und hören vor allem Jesus häufig von einem »Geschlecht« bzw. einer »Generation« reden. Hinzu tritt – auf einer metonymischen Ebene – noch die »Mutter Jerusalem« mit ihren widerspenstigen Kindern (Q 13,34f.).<sup>527</sup>

Da im Material der *Traditio duplex* fast durchgehend zu einem Tun aufgefordert wird (vgl. z. B. Q 3,9; Q 11,42; Q 13,25), legt es sich nahe, das Material auf den Diskurs um ein gruppenspezifisches Tun zu befragen. Dabei stoßen wir auf einen der klassischen Identity marker biblisch-jüdischer Tradition, den Diskurs

526 Zum griechischen Hintergrund der Vorstellung vom gemeinsamen heroischen Ahnvater vgl. auch C. P. JONES, *Diplomacy* 6–16.

527 Für Q wird häufig ein spezieller Galiläa-Bezug angenommen. Mir erscheint es unwahrscheinlich, dass in der *Traditio duplex* eine spezifisch galiläische Subidentität aufgerufen werden sollte oder vorausgesetzt wird. Darauf deutet im Text nichts hin. Vielmehr steht im Zentrum des Diskurses »Israel«, um dessen Gestalt gerungen wird.

um Reinheit beim Essen (Q 10,7f.; 11,29–42; 12,4; 7,34) – leider meist an Stellen, an denen der Wortlaut der mt und lk Versionen abweicht und wir deshalb auf literarkritische Plausibilitäten angewiesen sind.

Für unsere Belange völlig zu vernachlässigen ist der Topos der »phänotypischen Merkmale«, der wohl in der Antike unbefangen gebraucht werden konnte.<sup>528</sup> Auch ein Diskurs um Land im Sinne geographischer Regionen spielt für das übergreifende Identitätskonstrukt der *Traditio duplex* keine Rolle, ebenso wenig wie der um die Sprache. Das Thema der Solidarität muss dagegen differenziert behandelt werden: Eine Solidarität für einen übergreifenden Horizont wird im Material der *Traditio duplex* zwar stark gemacht, jedoch nicht ausgespielt, um eine Grenze um ein Ethnos zu ziehen. Auf der anderen Seite wird gerade klassische familiäre Solidarität im Material der *Traditio duplex* kritisch hinterfragt, während neue Solidaritätsmodelle aufgebaut werden. Nähere Analysen folgen besonders in den Kapiteln zur Programmatischen Rede und den familialen Konzepten.

## 2. Der soziokulturelle Horizont im Material der *Traditio duplex*: »Israel«

Was die geographischen Koordinaten angeht, bleibt die *Traditio duplex* sehr vage: Sie kennt »die Wüste« (Q 7,24; ggf. 4,1) und »die Gegend des Jordan« (Q 3,3) in erster Linie als Handlungsorte, weniger als Kollektive. Darüber hinaus nennt sie nicht Regionen, sondern nur noch Himmelsrichtungen. Es tritt eine Königin »des Südens« (Q 11,31) auf, es kommen Menschen »von Osten und Westen« (Q 13,29). Wer solche relativen Himmelsrichtungen benennt, der benötigt dazu einen Standpunkt, von dem aus die Richtungen angepeilt werden.<sup>529</sup> In der *Traditio duplex* ist es nun Jesus als literarische Figur, aus dessen Munde diese Zuordnungen fallen – und Jesus hat seine Standorte, so weiß es das kulturelle Gedächtnis, in der Regel im Bewegungsradius der Regionen Galiläa oder Judäa/Jerusalem, innerhalb der politischen Strukturen der herodianischen Tetrarchien und der römischen Provinz Judäa. Zwar werden Städte aus Galiläa und Jerusalem direkt angesprochen, wo sich Jesus aber geographisch aufhält, erfahren wir – mit einer Ausnahme, Kafarnaum (Q 7,1–9) – aus dem Material der *Traditio duplex* nicht.

528 Der jedoch in einer Zeit, die mit Entsetzen auf die unbegreiflichen Folgen einer national-sozialistischen »Rassenlehre« zurückblickt, schlimmste Assoziationen hervorrufen kann. Angesichtes dieser Belastungen kann es nur angehen, die antiken Diskurspartner nüchtern und mit kritischem Abstand bei ihren jeweiligen Konstruktionen zu beobachten.

529 Vgl. zur Zentrierung kurz M. LABAHN, *Gekommene* 496f.

Dafür kennen wir seinen kulturellen Standort: Es ist das einzige übergreifende Kollektiv jenseits der Städte und unterhalb der »Menschen«, das in der Traditio duplex mit Namen benannt wird: Israel (7,9; 22,30). Israel ist in der biblisch-jüdischen Tradition ein Volk – ein besonderes Volk, das sich aus den übrigen Völkern heraushebt, indem es in enger Verbindung zu dem Einen Gott steht.<sup>530</sup> In hebräischer Terminologie ist Israel »Volk Gottes« im Gegenüber zu »den Völkern«. Im Griechischen steht für dieses undifferenzierte Völkergemisch – das faktisch alle Menschen außer Israel bezeichnet – τὰ ἔθνη, wie es auch in Q 12,30 verallgemeinernd heißt.

Politisch erlebte der Begriff »Israel« eine turbulente Geschichte: Mit der Reichsteilung nach Salomos Tod (1 Kön 12,16–20) steht er für das Gesamt des Nordreichs Israel im Gegenüber zum Südreich Juda, das jedoch mit der assyrischen Eroberung 722 v. Chr. untergeht. Damit geht der gesamte Israel-Anspruch auf Juda als den einzigen Träger der Kontinuität über – als politisches Gebilde entsteht nach dem Exil die persische Provinz Yehud, später die römische Provinz Judäa, so dass der Begriff »Israel« aus der internationalen Sprachkonvention verschwindet und mit der politischen Größe »Judäa« identifiziert wird. Jerusalem ist zwar auch die Hauptstadt Judäas, zentriert aber darüber hinaus alle diejenigen, die sich zu Israel gehörig fühlen, auch wenn sie in anderen politischen Gebilden leben. Diese kulturelle Rolle hat Jerusalem auch im Horizont der Traditio duplex, wie Q 13,34f. zeigt. Damit bestätigt sich ein weiteres Mal, dass »Israel« mit seinen historischen, religiösen und praktischen Dimensionen die Identifikationsgröße ist, in deren Horizont sich das Material der Traditio duplex stellt.

Im Horizont des 1. Jh. bestehen keinerlei Probleme, »Israel« in seinem umfassenden Sinn unabhängig von der politischen Konstellation zu verstehen. »Israel« ist ein Begriff, unter dem die Zugehörigkeit zu einer traditionell-biblischen Größe, dem »Volk Gottes« verhandelt wurde – mit welchen Implikationen diese Identifizierung auch immer einherging. Hier greifen die Topoi »Abstammungsmythos«, »gemeinsame Geschichte« und »Gottesbezug« ineinander: Der Diskurs um Israel bedient sich besonders der Vorstellungen und Kategorien, die in den »Schriften«, v. a. der Tora und den Propheten,<sup>531</sup> niedergelegt sind. Sie alle stehen unter dem Vorzeichen des biblisch-jüdischen Glaubens an den Einen Gott und sein Wirken in Welt und Geschichte. Auch die Traditio duplex tut dies: Sie knüpft in eigenständiger Weise an Vorstellungen an, die in biblisch-jüdischer Tradition (aber auch in anderen) bereit liegen, z. B. in

---

530 Wirkungsgeschichtlich relevant: Dtn 6,4: »Höre, Israel ...«.

531 Diese existierten im 1. Jh. als Korpora (s. u. Anm. 693), denen, soweit mir bekannt ist, von keiner Gruppierung, die sich als »Israel« klassifizieren würde, die besondere autoritative Stellung abgesprochen würde.

der Rede von Gott als Vater oder als König, in der Form der Weherufe, im Rückgriff auf »Geschriebenes« – dies wird im Durchgang aufzuzeigen sein. Auch damit stellt sie sich in den kulturellen Bezugsrahmen »Israel«.

Beachtenswert ist noch, dass diese Kollektivbezeichnung »Israel« i. d. R. nur von Menschen verwendet wird, die sich selbst zu Israel zugehörig fühlen.<sup>532</sup> Wenn griechisch-römische Beobachter aus der Fremdperspektive sprechen, verwenden sie die Begriffe der politischen Organisationsstruktur: Sie sprechen von »Judäern« als Bewohnern des Landstrichs, der seit persischer Zeit »Yehud« heißt, und übertragen diesen Terminus auch auf alle, die sie, unabhängig vom Wohnort, für kulturell zu dieser Gruppe zugehörig halten. Wenn Jesus also von »Israel« spricht, lässt dies in hohem Maße darauf schließen, dass er sich selbst – und damit auch seine Nachfolger – als Teil Israels betrachtet. Was jedoch als Identitätsmerkmal für die Zugehörigkeit zu Israel, zum Volk Gottes, gelten soll, das muss erst verhandelt werden.

---

532 »Israel« wird bevorzugt als Selbstbezeichnung verwendet, aber nie als Fremdbezeichnung, vgl. B. ECKHARDT, *Ethnos* 62; D. M. MILLER, *Meaning* 109.122; M. CROMHOUT, *Jesus* 288; ausführlich: D. GOLDBLATT, *Varieties: In hebräischen Texten dominierte die Bezeichnung »Israel«, Nicht-Zugehörige verwendeten sie nie (ebd. 17f.); die Bezeichnung Israel/Judäer hätte in jedem Fall einen gemeinsamen Nenner: »It involved belief in a common descent and shared culture« (ebd. 27).*

---

## IV. Genealogische Zuschreibungen – und ihre Problematisierung

### 1. »Wir haben Abraham zum Vater« – eine gewagte Behauptung (Q 3,8)

Als erstes Kollektiv im Material der *Traditio duplex* tritt uns die Gruppe gegenüber, an die sich Johannes wendet. Ihr wirft er vor, sich als diejenigen zu identifizieren, die »Abraham zum Vater« haben – und will diese Identifikation für nichtig erklären. Wir treten damit in ein komplexes Feld der genealogischen Zuschreibungen ein. Da gerade dieser erste Text die Perspektive auf solcherlei genealogische Zusammenhänge justiert, und da gerade dieser erste Text eine ziemlich festgefahrene Forschungsgeschichte mit sich trägt, bedarf es bei ihm etwas ausführlicherer Überlegungen.

#### 1.1 Die Täuferpredigt

- 7a εἶπεν τοῖς ἐρχομένοις<sup>533</sup> βαπτισθῆναι Er sprach zu denen, die kamen, um getauft zu werden:  
b γεννήματα ἐχιδῶν, Brut von Schlangen,

---

533 Im Sinn des kleinsten gemeinsamen Nenners diff. CE. Aus beiden Versionen lässt sich in unterschiedlichem Wortlaut nur entnehmen, dass Johannes zu Menschen spricht (εἶπεν/ἔλεγεν), die ihn anlässlich der Taufe aufsuchen (ἐρχομένους ἐπὶ τὸ βάπτισμα αὐτοῦ/τοῖς ἐκπορευομένοις ὄχλοις βαπτισθῆναι ὑπ’ αὐτοῦ). Letzteres hält H. T. FLEDDERMANN, Q 213–215, für eine jeweilige Überarbeitung von Mk 1,5 und entscheidet sich für die Minimallösung, die nur den Namen Johannes und das Verb εἶπεν enthielt. M. E. spricht aber die doppelte Erwähnung der Taufe in Mt 3,6a und Lk 3,7a dafür, dass sie auch in der Rede-einleitung enthalten war. Auch S. SCHULZ, Q 367, und CE rekonstruieren dieselben Elemente. Mt identifiziert die Adressaten als »viele der Pharisäer und Sadduzäer« – mit dieser Einschränkung verhindert er den Eindruck, dass die johanneische Kritik ein noch größeres Kollektiv betrifft. Diese Zuordnung ist sekundär – so votieren auch H. T. FLEDDERMANN, Q 214; E. SEVENICH-BAX, *Konfrontation* 28f., und P. HOFFMANN, *Studien* 17, die aber beide eine Rekonstruktionsmöglichkeit der Einleitung anzweifeln. Sichere Informationen über die Adressaten der Rede können wir also nur aus der Rede selbst erschließen: CE rekon-



- |  |  |
|--|--|
| <p>c τίς ὑπέδειξεν ὑμῖν φυγεῖν ἀπὸ τῆς<br/>μελλούσης ὀργῆς;</p> <p>8a ποιήσατε οὖν καρπὸν ἄξιον τῆς μετανοίας·</p> <p>b καὶ μὴ δόξητε λέγειν ἐν ἑαυτοῖς.<br/>c πατέρα ἔχομεν τὸν Ἀβραάμ.<br/>d λέγω γὰρ ὑμῖν<br/>e ὅτι δύναται ὁ θεὸς ἐκ τῶν λίθων τούτων<br/>ἐγεῖραι τέκνα τῷ Ἀβραάμ.</p> <p>9a ἥδη δὲ ἡ ἀξίνη πρὸς τὴν ρίζαν τῶν δένδρων<br/>κεῖται·<br/>b πᾶν οὖν δένδρον μὴ ποιοῦν καρπὸν καλὸν<br/>ἐκκόπτεται<br/>c καὶ εἰς πῦρ βάλλεται.</p> <p>16a ἐγὼ μὲν ὑμᾶς βαπτίζω ἐν ὕδατι<sup>535</sup><br/>b ὁ δὲ ὀπίσω μου ἐρχόμενος ἰσχυρότερός<br/>μου ἐστίν,<br/>c οὐδ' οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς τὰ ὑποδήματα<br/>βαστάσαι·<br/>d αὐτὸς ὑμᾶς βαπτίσει ἐν πυρὶ<sup>536</sup>.</p> | <p>wer hat euch aufgezeigt, vor dem<br/>kommenden Zorn zu fliehen?<br/>Bringt also Frucht, des Sinneswandels<br/>würdig;<sup>534</sup><br/>und glaubt nicht, untereinander zu sagen:<br/>Zum Vater haben wir den Abraham.<br/>Ich sage euch nämlich,<br/>dass Gott aus diesen Steinen dem<br/>Abraham Kinder zu erwecken vermag.<br/>Jetzt liegt aber die Axt an der Wurzel der<br/>Bäume;<br/>jeder Baum also, der nicht gute Frucht<br/>bringt, wird herausgehauen<br/>und in Feuer geworfen.<br/>Ich taufe euch mit Wasser,<br/>der nach mir Kommende aber ist stärker<br/>als ich,<br/>dessen ich nicht wert bin die<br/>(Schnür)Schuhe zu tragen.<br/>Er wird euch taufen in Feuer,</p> |
|--|--|

struiert aus Mt 3,5 und Lk 3,3 noch die Ortsangabe *πάσα ἡ περίχωρος τοῦ Ἰορδάνου* (vgl. Gen 13,10f. LXX; 2 Chr 4,17 LXX), gegen H. T. FLEDDERMANN, Q 210–213, der gegen eine Einheit argumentiert, die das Auftreten des Johannes thematisiert hätte; tendenziell für eine vorausgehende erzählerische Einführung des Johannes: E. SEVENICH-BAX, Konfrontation 28 Anm. 1. Bei Lk ist die Bezeichnung in der Tat regional verwendet, Mt macht aus ihr eine Kollektivbezeichnung in Adaption von Mk 1,5: »Dann ging hinaus zu ihm Jerusalem und die ganze Judaia und die ganze Umgegend des Jordan ...«. M. E. ist die Bezeichnung rein geographisch gedacht. Dass die Bezeichnung in der Traditio duplex wie in Mt mit einem Kollektivbegriff verbunden war, ist aufgrund der mk Prägung des mt Ausdrucks unwahrscheinlich.

- 534 Rein sprachlich könnte man auch meinen, es ginge um die Frucht, die aus dem Sinneswandel besteht (»bringt würdige Frucht des Sinneswandels« als Genitivus appositivus, vgl. BDR § 167,2; zum Problem vgl. W. RADL, Lk 168). Die Metapher des »Fruchtbringens« im ethischen Sinn ist jedoch m. E. so auf ein dauerhaftes Hervorbringen von guten Taten geprägt (zur Metaphorik: M. WOLTER, Lk 159; W. D. DAVIES/D. C. ALLISON, Mt I 305), dass mir die Forderung nach einer einmaligen »Frucht« der Umkehr (bisweilen gar als Metonymie für die Taufe gelesen, vgl. M. WOLTER, Lk 159; E. SEVENICH-BAX, Konfrontation 302; W. RADL, Lk 171, mit Verweis auf die »gewissermaßen augenblicklich zu erbringende Frucht«, der auf die Spannungen zum lk-ethischen Verständnis hinweist) im Horizont der Traditio duplex als weniger naheliegend erscheint – zumal sich auch diese in fortlaufender Praxis bewähren müsste.
- 535 Bei Passagen mit Übereinstimmungen zwischen Mk, Mt und Lk sind nur solche Stellen durch Fettdruck gekennzeichnet, in denen Mt und Lk gegen Mk stehen.
- 536 In V. 16e ist darüber hinaus umstritten, ob ἐν πνεύματι ἀγίῳ in der Vorlage der Traditio duplex enthalten war: Es könnte sich hier um ein durch Mk 1,8 induziertes Minor agreement gegen die Vorlage handeln (vgl. P. HOFFMANN/C. HEIL, Spruchquelle 117f.; S. SCHULZ, Q 367). Für Beibehaltung votiert CE; dafür spräche allein die Tatsache, dass es beide Male vorkommt – theologisch allerdings scheint es einer späteren Reflexionsstufe anzugehören, so überzeugend P. HOFFMANN, Studien 29–31: Die beiden Adverbialen sind mit »und« verbunden – dass das »Pneuma« ein Aspekt des Feuergerichts sei, passt nicht zu

- 17a οὐ τὸ πτύον ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ      dessen Getreideschaukel in seiner Hand ist,  
 b καὶ διακαθαριεῖ τὴν ἄλωνα αὐτοῦ      und er wird seinen Dreschplatz reinigen  
 c καὶ συνάξει τὸν σίτον εἰς τὴν ἀποθήκην αὐτοῦ,      und den Weizen in seinen Speicher versammeln,  
 d τὸ δὲ ἄχυρον κατακαύσει πυρὶ ἀσβέστω.      das Stroh aber wird er verbrennen mit unauslöschlichem Feuer.<sup>537</sup>

Die Oberflächenstruktur des Textes ist komplex und nicht spannungsfrei. Das traditionell eher großflächige Zorn-Gericht Gottes richtet sich z. B. in der biblischen Tradition meist undifferenziert gegen ein ganzes Kollektiv<sup>538</sup> – in V. 9bc und V. 10cd wird dagegen mit landwirtschaftlicher Rationalität unterschieden, erhalten oder vernichtet;<sup>539</sup> für dieses Gericht werden aber nun zwei verschiedene landwirtschaftliche Bilder gebraucht: eines aus dem Obstanbau, das andere von der Getreideernte. Dazwischen werden im Stakkato Einstellungen oder Positionen benannt, wobei die semantischen Felder ständig springen: von den fliehenden<sup>540</sup> Schlangen zur Frucht der Umkehr, von der Abrahamskindschaft in den Obstanbau, von dort zur Taufe, zum sandalentragenden Diener<sup>541</sup> und zurück auf die Tenne.<sup>542</sup> In der Vorlage der *Traditio duplex* ist dieses Konglomerat jedoch als Block enthalten, der am Stück gelesen werden will und Kohärenz beansprucht: Die Stichwörter »Frucht« und »Feuer« kehren wieder, und als

---

seiner Bezeichnung als »heilig«. Dennoch unentschieden: E. SEVENICH-BAX, Konfrontation 32 Anm. 4. CE setzt das Adjektiv »heilig« in Wahrscheinlichkeitsstufe C.

- 537 In diesem Vers kann die Übersetzung abweichen, je nachdem, von welchen Realien man ausgeht: Steht »Tenne« metonymisch für den Ausdrusch (so M. WOLTER, Lk 165; U. LUZ, Mt I 208; F. BOVON, Lk I 177)? Ist das Endprodukt »Spreu« (so U. LUZ, Mt I 208 Anm. 49, aus sprachlichen Gründen; L. BOVON, Lk I 177) oder »Stroh« (so M. WOLTER, Lk 165, mit dem Verweis, die Spreu würde »vom Winde verweht«; vgl. auch die ausführliche Diskussion bei W. D. DAVIES/D. C. ALLISON, Mt I 319)? Weder kann die Frage hier entschieden werden – noch ist sie von sachlichem Gewicht für uns, so dass ich mich an die Lösung von W. RADL, Lk 191, halte, die für mich am plausibelsten klingt: es ginge hier um das Reinigen der Tenne vom (bereits geworfelten) Weizen und zerkleinerten Stroh (»Häcksel«), während die Spreu verweht ist; vgl. ebenso J. B. GREEN, Lk 182.
- 538 In den meisten Fällen das eigene Volk (z. B. Jos 7,1; Jes 5,25; 9,18) oder die militärischen Feinde des Volkes (z. B. Ex 15,7; Jes 10,25; bisweilen richtet sich der Zorn gegen einen einzelnen Menschen aufgrund seines Verhaltens, z. B. Dtn 29,19; Num 12,9).
- 539 Vgl. zur Beobachtung auch W. RADL, Lk 171. Zum Gericht des Einzelnen nach Taten vgl. z. B. Sir 16,12. Zur metaphorischen Überblendung von »Baumfällen« und »Gericht« vgl. M. WOLTER, Lk 160, u. a. mit Verweis auf Dan 4,14.23 LXX. R. T. FRANCE, Mt 112, bemerkt darüber hinaus, dass die Metapher sonst andere Völker treffe, hier aber auf Israel angewandt werde.
- 540 So R. T. FRANCE, Mt 110, mit Verweis auf Apg 28,3.
- 541 Zum Statusgefälle vgl. W. D. DAVIES/D. C. ALLISON, Mt I 315; R. T. FRANCE, Mt 113; D. ZELLER, Q 20: »Sklavendienste«; ebenso J. B. GREEN, Lk 180.
- 542 Auch scheint in V. 9 eine Erweiterung vorzuliegen: V. 9a ähnelt mit seiner Rede von der einsatzbereiten Axt dem V. 17a, wo die Schaukel gebraucht wird. V. 9a ergänzt eine Zeitangabe (»schon«) zu einem Spruch, der eine Alltagsweisheit präsentisch beschreibt.

Horizont legt sich vom Stichwort »Zorn« über die geprägten Bildfelder aus der Landwirtschaft bis zum abschließenden, eindeutig konnotierten<sup>543</sup> »unauslöschlichen Feuer« das Thema »Gericht Gottes«. Der Leser soll also die Spannungen in seiner Rezeption ausblenden. Darüber hinaus soll er zwischen den Zeilen die Leerstellen füllen, die der semantische Wechsel der kurzen Bausteine hinterlässt.

Auf der Textoberfläche entsteht folgende Struktur für den Redeinhalt:<sup>544</sup>

V. 7bc	Situation	Direkte Konfrontation (2. Person): Verhalten der Adressaten
V. 8	Appell a) Befehl (V. 8a) b) Verbot (V. 8b–e)	
V. 9a	Zeitpunkt	Erläuterung: Umstände des Gerichts
V. 9bc	Vorgehen	
V. 16f.	Akteure	
	a) Handlung des Johannes (V. 16a) b) Positionierung (V. 16cd) und Handlung (V. 16e–17) des Kommenden	

Für unsere Frage nach dem Kollektiv der impliziten Adressaten sind nun die V. 7 und 8 relevant. In ihnen wird im Mund des Johannes ein Bild vom Denken und Tun dieser Zuhörer gezeichnet. Folgende Informationen lassen sich dem entnehmen:

## 1.2 Informationen über die impliziten Adressaten

### 1.2.1 Die Situation der Adressaten (V. 7)

In V. 7 finden wir in der Beschreibung der Adressaten den Auftakt des Genealogie-Themas.<sup>545</sup> Die Angesprochenen werden als Nachkommen von Gift-

543 Vgl. W. D. DAVIES/D. C. ALLISON, Mt I 319; M. WOLTER, Lk 166; W. RADL, Lk 192; J. NOLLAND, Mt 148f. R. T. FRANCE, Mt 116, verweist auf die permanenten Feuer der Müllhalden im Jerusalemer Hinnomtal. Er sieht bereits in der »Reinigung« als Ziel des göttlichen Gerichts den metaphorischen Hintergrund (ebd. 115, aber auch ebd. 202, mit der Bemerkung, die Information über die dortigen Müllhalden sei später und werde auch angezweifelt).

544 Im Unterschied zur ausführlichen Strukturanalyse von E. SEVENICH-BAX, Konfrontation 277–285, die die Hauptzäsur zwischen V. 9 und V. 16 setzt. M. E. wiegt das Kriterium der Sprechrichtung sowie die Kohärenz zwischen den landwirtschaftlichen Bildern höher.

545 Vgl. die Beobachtung von H. T. FLEDDERMANN, Q 225, zu einer Sinnlinie durch den ersten Teil von Q unter der Frage »Who is whose child?«; ebd. 227 mit Deutung als Aufbruch von »religious particularism«. Vgl. auch I. PARK, Children 89f., mit Bezug auf das Gesamt von Q, v. a. zur Bedeutung der Taten im Vater-Kind-Verhältnis.

schlangen<sup>546</sup> bezeichnet. Über diese Tiere werden sie von Johannes negativ charakterisiert; gezielt wird aber auch das Thema eines generationenübergreifenden Stammbaums eingespielt: Die Eigenschaften sind über Eltern und Vorfahren vererbt – aus Schlangen entstehen wieder Schlangen.<sup>547</sup> Als solche sind die Adressaten von einem »kommenden Zorn« bedroht. Im Kontext der Rede steht Zorn als Metonymie für ein göttliches Gericht, bei dem es zu Vernichtung<sup>548</sup> – Zerstörung, Zerstreung, Verfolgung, »Feuer« – kommen wird. Gegenüber der Bezeichnung »Gericht« hat die Metonymie »Zorn« allerdings einen Mehrwert, der sich der traditionellen Vorprägung verdankt: Zum einen, der Begriff ist in biblischer, besonders prophetischer Tradition aufgeladen. Der künftige Zorn ist also ein bekanntes Ereignis, das immer wieder angedroht wurde<sup>549</sup> – und als eingetroffen galt.<sup>550</sup> Daher ist auch bekannt, wie der Zorn entsteht und was er bewirkt: Mit Zorn reagiert Gott in biblischer Tradition auf das Fehlverhalten von Menschen, seien es die Feinde Israels oder aber Israel selbst.<sup>551</sup> Der Zorn ist also absehbar, wenn Menschen sich gegen Gottes Weisungen verhalten.

Die Adressaten glauben allerdings, dass der Zorn sie nicht treffen wird. Ihnen ist plausibel gemacht worden, dass sie »entfliehen« könnten. Johannes fragt nach dem Urheber dieser Ansicht und stellt damit diesen wie auch dessen These in Frage. Johannes macht sich daran, die Fehlinformation zu korrigieren: Die Adressaten müssen sich noch verändern, um im Gericht bestehen zu können, und er gibt ihnen die Weisung, wie das geschehen soll:

### 1.2.2 Die Korrektur des Johannes (V. 8)

Die Korrektur des Johannes umfasst Aufforderung und Verbot. Johannes fordert Aktivität: Die Adressaten sollen »Frucht hervorbringen«, die »der Umkehr würdig« ist – Umkehr ist in biblischer Diktion eine angemessene Reaktion auf den Zorn.<sup>552</sup> An der Frucht, d. h. am Verhalten, zeigt sich der Sinneswandel. Vor der Umkehr allerdings, das impliziert die Aufforderung, wurden also entweder schlechte oder keine Frucht gebracht. Auch im Verbot des Johannes wird Be-

546 Vgl. W. RADL, Lk 165: das Wort bezeichne »speziell die Giftschlange«.

547 W. D. DAVIES/D. C. ALLISON, Mt I 304, oder H. T. FLEDDERMANN, Q 225, sehen die Opposition zur Abrahamskindschaft.

548 Vgl. W. RADL, Lk 167.

549 Vgl. z. B. Jer 7,16–20; Ez 5,13–17; Zeph 1,14–16.

550 Als Ätiologie zerstörerischer Ereignisse: der Zerstörung Jerusalems und des Exils (z. B. Klgl 2,1; Jes 42,25), der Zerstreung unter die Völker (Sach 7,12), der hellenistischen Religionsverfolgung (1 Makk 1,64).

551 So entbrennt Gottes Zorn gegen das Volk in der Wüstenzeit nach dem Exodus anschaulich bei der Anbetung des Goldenen Kalbes (Ex 32,10) oder bei der Klage des Volkes (Num 11,1.10).

552 Vgl. ähnlich Jon 3,8f.; Sir 5,5–7.

stehendes kritisiert und verändert: Ein eingebürgertes Verständnis von Abrahamsgenealogie wird mit einem neuen konfrontiert: In der Behauptung »Abraham haben wir zum Vater« wird laut Johannes ein falscher Anspruch auf Abrahamskindschaft geäußert. Korrekt wäre für ihn die Vorstellung, Gott als denjenigen zu sehen, der Abrahamskindschaft ermöglicht.

Was haben nun diese beiden Veränderungen mit Gottes Gerichtsurteil zu tun? Schlüssig ins Gerichtsbild von V. 9bc passt die Aufforderung, »Frucht« zu bringen, d.h. ein bestimmtes Verhalten zu zeigen. Dass ein Gerichtsurteil ein bestimmtes Verhalten bewertet, ist ohne Weiteres plausibel. Johannes will eine Verhaltensänderung erreichen: Das bisherige Verhalten steht unter dem Zorn, nur ein verändertes Verhalten hilft durchs Gericht.

Schwerer fällt es allerdings, »Gericht« und »Anspruch auf Abrahamskindschaft« miteinander in Verbindung zu bringen. Was impliziert in diesem Kontext die falsche Gewissheit, Abraham zum Vater zu haben? – Weshalb sollten die Adressaten diese Sicht nicht aufrechterhalten? Weshalb sollten die Adressaten sich auf die neue Sicht einlassen, dass alle möglichen anderen – sogar Steine<sup>553</sup> – den berechtigten Anspruch haben, sich zu den Abrahamskindern zu zählen, wenn Gott sie »verwandelt«? Um dies auszuleuchten, ist ein Blick in den kulturellen Hintergrund der Abrahamskindschaft notwendig.

### 1.3 Abraham als »Vater«

#### 1.3.1 Abrahamskindschaft als Schutzbehauptung im Endgericht?

Häufig liest man Interpretationen nach folgendem Muster: Die Adressaten seien wohl der Ansicht, ihre familiäre Verbindung zu Abraham – will heißen, ihre

---

553 Zu verweisen wäre hier z.B. mit M. WOLTER, Lk 160, auf ein Wortspiel: Die aramäischen bzw. hebräischen Wörter für »Steine« und »Söhne«/»Kinder« unterscheiden sich nur in dem – für europäische Sprecher nur schwer nachzuahmenden – Kehlkopflaut  $\text{ʾ}$  und einem Vokal; zur Phonetik: H. IRSIGLER, Einführung 12.17; vgl. F. BOVON, Lk I 172; R. T. FRANCE, Mt 111; auch W. D. DAVIES/D. C. ALLISON, Mt I 308, allerdings mit anderer aramäischer Vokalisierung. Der ebd. (und in D. C. ALLISON, Scripture 101–104) vorgebrachte Bezug zu Jes 51,1f. scheint mir allerdings nicht zuzutreffen: Es werden nicht *aus dem Felsen Abraham* Kinder erweckt, sondern aus den herumliegenden Steinen am Boden, die hier auch nicht, anders als dort, metaphorisch gemeint sind. Ein Berührungspunkt liegt höchstens darin, dass auch die Elternschaft von Abraham und Sarah auf einem mächtigen Eingreifen beruhte – dieser Bezug wird ebd. benannt, aber m.E. zu stark gemacht, denn dieser Konnex funktioniert auch ohne Jes 51,1f. Weitere Beispiele für vorgeschlagene biblische Bezüge und Ablehnung zugunsten des Wortspiels: W. RADL, Lk 169f. H. KLEIN, Lk 165, bringt eine semantische Komponente ein: Gott ziehe »harte[n] Stein« den »starrten Menschen« vor; J. B. GREEN, Lk 177, denkt an die göttliche Macht, der es möglich ist »to bring forth life from the lifeless«, R. T. FRANCE, Mt 112, an die Brückierung der Adressaten: »even stones have more chance of being God's true people than they have [...]«.«

genealogische Abstammung aus Israel – schütze sie automatisch vor dem Gericht Gottes. Ein solches treffe also nur die Heiden. Sie folgerten daraus, dass von ihnen kein besonders Tun mehr gefordert sei, doch dies gerade würde Johannes ihnen deutlich machen wollen: Im Gericht zählt das Tun, nicht das Sein. Eine solche Einstellung glaubte man im zeitgenössischen Judentum festmachen zu können: Durch die Täuferrede würde also der Glaube an ein Privileg vor Gott kritisiert, der sich auf die familiäre Genealogie gründet.<sup>554</sup>

Geht man davon aus, dass die Johannespredigt eine wirklich von Menschen vertretene Behauptung aufgreift, dann steht diese Interpretation vor dem Problem, dass sich in den zeitgenössischen jüdischen Quellen eine solche Sicht kaum belegen lässt, die Errettung im Endgericht explizit mit Abrahamskindschaft in Verbindung brächte.<sup>555</sup> Beachtenswert ist hier der Einwand von W. Radl, der das Problem deutlich sieht:

Wer kann sich vor Gott auf Abraham berufen? Nach dem traditionellen Verständnis sind das seine biblischen Nachkommen. Gottes Bund mit dem Stammvater sichert ihnen Gottes Treue, Hilfe und Rettung (vgl. Jos Ant XI 5,7 § 169; 4Esr 3,15; Test Lev 15,4; Test Ass 7,7; Philo Praem 166; Test Abr A 14), mag das angesichts ihrer Sünden auch ein ›Wunder‹ sein (Ps.-Philo 30,7). Diese Vorstellung spiegelt sich auch in den Lk 3,8 ähnlichen Warnungen, auf die Fürbitte der Väter im Gericht zu bauen (vgl.

554 Vgl. z. B. M. WOLTER, Lk 159f.: »mit der Erwählung Israels argumentierend«; W. D. DAVIES/D. C. ALLISON, Mt I 307: »Abrahamic descent was not only a necessary condition for salvation but a sufficient condition« mit Verweis auf Test L 15,4 und spätere Belege und ebd. 308 auf »[t]he merit of the fathers«; W. RADL, Lk 169: »Es ist sinnlos, sich angesichts des hereinbrechenden Gerichts auf die Abrahamskindschaft zu berufen« bzw. »in der Abstammung von Abraham Schutz und Sicherheit zu suchen«; H. T. FLEDDERMANN, Q 227: »On the one hand he [Johannes, HS] challenges religious particularism [...] On the other hand he attacks any claim based on religious privilege«; vgl. auch R. T. FRANCE, Mt 111; J. NOLLAND, Mt 144; vgl. auch E. SEVENICH-BAX, Konfrontation 302; M. CROMHOUT, Jesus 331–334. Vgl. auch P. F. ESLER, Contestation, zu Gal 3: »It is quite clear that first-century Judeans were immensely proud of being the descendants of Abraham and regarded themselves as superior to other groups by virtue of this lineage« (ebd. 27), belegt mit Q 3,8 und Joh 8,33. Er verkennt m. E. die Diskurslagen der beiden Texte. So schreibt er zu Q 3,8: »Here John is presuming in his Judean audience an ethnic pride focused on Abraham that highlights the ethical superiority of Judeans over other people ...« (ebd. 27). Vgl. dagegen J. E. TAYLOR, Immerser 127f.: »seems to refer to a religious ideal, not to Jews as a racial group connected biologically with Abraham«.

555 Innerhalb der biblisch-jüdischen Schriften legt das Jubiläenbuch Wert auf eine genealogische Grenzziehung um »Israel«; Sitz im Leben dafür könnten die hasmonäische Expansion und eine bewusste Abgrenzung von Reduktionen auf einen Kern des »wahren Israels« sein; allerdings geht dieses genealogische Konzept bereits von einer Engführung auf die Jakobslinie (vgl. Jub 19,18.23; 20,11; 22,10–24 u. ö.) und zudem von einer Auserwählung Israels seit der Schöpfung aus, vgl. insgesamt M. HIMMELFARB, Kingdom 53–84; eine Berufung gerade und ausschließlich auf Abraham im hier geäußerten Sinne wäre für diesen Kontext weniger zutreffend. Die eschatologische Szene Jub 23,11–32 kennt sie nicht: Die Plage bzw. Strafe trifft das Volk in V. 13f. aufgrund von Werken; in V. 30 gilt die ewige Freude den »Gerechten«.

syrApkBar 85,12; 4Esr 7,102–115; slavHen 53,1: »Saget nicht, meine Kinder: Unser Vater ist bei Gott ...«; Ps.-Philo 33,5: »Hoffet deshalb nicht auf eure Väter! Sie nützen euch nichts, wenn ihr ihnen nicht gleicht«). Dies führt zu einem anderen Verständnis: Danach ist wahres Kind Abrahams nur, wer ihm im Lebenswandel ähnlich ist (vgl. Test Abr B 9; Just Dial 44,1; 119,5). Das ist auch die Überzeugung des Johannes ...<sup>556</sup>

W. Radl ist es anzurechnen, dass er sich in seiner Argumentation nicht auf rabbinische Dokumente stützen muss – informativ sind deshalb v. a. seine angeführten Belege. Er stellt die Verweise auf die Fürbitte der Väter gegenüber, die jedoch zunächst die Geschichte des Volkes im Blick haben, gerade angesichts seiner Sünden.<sup>557</sup> In Test Abr A 14 sieht Abraham das göttliche Gericht über die Seelen nach ihren Werken. Als eine Seele einen Gleichstand zwischen guten und bösen Taten aufweist, ist Abrahams Gebet das Zünglein an der Waage, um sie zu erretten. Sein Gebet ist ohne Zweifel wirkmächtig, doch einerseits wird hier als erstes Kriterium des Gerichts das Tun des Menschen dargestellt, zum Zweiten wird die »Seele« in keine offensichtliche genealogische Verbindung zu Abraham gestellt. Eine Schutzbehauptung, die mittels Abstammung argumentiert, ist in den aufgeführten Beispielen nicht positiv belegt. Vor solchem Verhalten wird in der biblisch-jüdischen Tradition also bereits intensiv gewarnt.<sup>558</sup>

Ohne Zweifel gibt es in der biblisch-jüdischen Tradition ein Gericht,<sup>559</sup> in dem Israel gegenüber seinen Feinden abgesetzt wird. Doch z. B. in Ass Mos ist dies mit paränetischen Interessen verbunden: Israel ist in der Ass Mos zwar »Erstling« der Schöpfung (*inceptionem creaturae*) und hat eine Sonderstellung gegenüber den Heiden (1,12f.) – dennoch ist es ebenso den Katastrophen von Tempelzerstörung und grausamer Unterdrückung unterworfen, die auf sein Fehlverhalten zurückzuführen sind. In alledem wird zwar ein für Israel guter

556 W. RADL, Lk 170. Auch J. B. GREEN, Lk 175, verbindet kurz die Abrahamskindschaft mit einem idealen Tun: »For John, the crowds may claim to be children of Abraham but their behavior deviates radically from that of Abraham«; vgl. aber ebd. 176, wo Abrahamskindschaft doch nur mit Abstammung korreliert wird.

557 Insgesamt zu späteren rabbinischen Reflexionen über die »Verdienste der Väter« vgl. E. PHILIPS, Patriarchs; ebd. 219f. Verweis auf Röm 11,28.

558 Vgl. auch Am 3,2; 9,7–10, Verweis bei C. STETTLER, Gericht 68.

559 PsSal 17,3 und 18,3 sprechen zwar auch von einem »Gericht« über die Heiden. Ihre Konzeption gehört allerdings nicht hierher: Es wird zwar auch ein göttliches »Gericht« über »die Völker« erwartet, jedoch als dauerhafte Institution, nicht im Sinne eines Vernichtungsgerichts: »Gericht« zu halten und damit Recht zu schaffen ist Aufgabe der Herrschers, somit gestaltet das »ewige Gericht« in 17,3 die Gottesherrschaft metonymisch aus (... ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἡμῶν εἰς τὸν αἰῶνα ἐπὶ τὰ ἔθνη ἐν κρίσει; vgl. auch V. 29). Das gleiche gilt für die »Liebe« Gottes, die »dem Samen Abrahams, den Söhnen Israels« gilt, und die »Gerichte« »über die ganze Erde« (PsSal 18,3). Darüber hinaus kennen PsSal 2,33–35; 3,1–12 (vgl. 4,24; 15,12f.) Gerichte nach den Taten über den Gerechten (δικαίος) und den Sünder (ἀμαρτωλός) und auch innerhalb Israels (8,7–26; 14,3–9).

Ausgang prophezeit<sup>560</sup> – dies jedoch dient als Motivation, dem infrage gestellten Bund treu zu bleiben. Dieses Vorbild verkörpert der gerechte Taxo in 9,1–7. Die Vision von der Bestrafung der Völker hat ihren Sitz im Leben in der Bewältigung einer Katastrophe, die nach Gottes ausgleichender Gerechtigkeit für »sein Volk« schreit<sup>561</sup> – vernichtet werden »die Heiden« nicht aufgrund einer kulturellen Andersartigkeit oder genealogischen Konstruktion. Sie werden vielmehr als aggressive Feinde Israels besiegt und bestraft. Die pauschalisierende Plural-Konstruktion »die Völker« verdankt sich nicht zuletzt der Tatsache, dass sich das Israel der Ass Mos im 1. Jh. einem weltumspannenden Imperium gegenüber sah.

Eine solche Konstellation, dass Israel gerettet, die Völker aber *als Feinde* gerichtet werden, findet sich auch in 4 Esr 13: Esra träumt vom Sohn Gottes, gegen den sich die Völker zusammenrotten, um ihn zu bekämpfen (4 Esr 13,34). Ihnen stehen Qualen und Vernichtung bevor (4 Esr 13,37f.). Schließlich: »Dann also, wenn er die Menge der versammelten Völker vertilgen wird, wird er das Volk, das übriggeblieben ist, beschützen« (4 Esr 13,49).<sup>562</sup> Es sammelt sich aus den zehn Stämmen und den Übriggebliebenen im »heiligen Gebiet« (4 Esr 13,39–48). Auch hier ist der Auslöser der Vernichtung ein Kampf, diesmal gegen den Mandatar Gottes.

Auch die Verherrlichung Sems und die Vernichtung der (kriegerischen)

560 Vgl. Ass Mos 10,8–10, aber v. a. 10,3, wo der Zorn Gottes »wegen seiner Kinder« (*propter filios suos*) entbrennt – nicht wegen der Abrahamskinder!

561 In den Kontext der Katastrophenbewältigung gehören auch die Belege aus Sib III und V. In Sib III 652f.702–795 wird eine Friedenszeit für die »Söhne des großen Gottes« (nicht Abrahams!) um den Tempel herum verheißt; die feindlichen Könige und Völker sind zuvor geschlagen worden. Im weiteren Kontext zeigt Sib III aber, dass der Gehorsam Gott gegenüber bzw. Frömmigkeit als Maßstab gilt (573f.; 767f.). Ebenso Sib V 225–227: Dort wird das »Volk« nach einer Reihe vernichtender Fremdvölkersprüche (60–219) besonders herausgehoben, wegen dem die Völker gestraft werden: *πάσι γὰρ ἀνθρώποισι φόνος καὶ δέιματα κέῖται εἴνεκα τῆς μεγάλης πόλεως λαοῦ τε δικαίου σωζομένου διὰ παντός, ὃν ἕξοχον εἶχε Πρόνοια* (225–227), eine Anspielung auf die Tradition des auserwählten Volkes. Nach V 247–285 wird das »göttliche und himmlische Geschlecht der seligen Juden« (*Ἰουδαίων μακάρων θεῖον γένος οὐράνιον τε*, 249) um das erneuerte Jerusalem herum in Frieden wohnen. Über die übrigen Sterblichen aber ergeht ein Feuerregen (274), bis sie Gott erkennen (276f.). Sib V kennt aber durchaus die Scheidung von Gerechten, die in Bedrängnis aushalten (*δίκαιοι*, 269f.), und gesetzlosen Bösen, die sich vergeblich zu verstecken suchen (*κακοί*, 271–273). Somit wird den standhaften Gerechten und denen, die ihren Glauben bewahren, ein Hoffnungsbild vor Augen gestellt; vgl. auch 380–385; 414–427; 501–510, wo das Kriterium der Gottesverehrung eingelöst wird. Relativiert wird eine exklusive Sicht auch durch V 328–332, einer Bitte um Gnade für Judäa, die gerade eine Bedrohung voraussetzt.

562 4 Esr 7,45–48 zeigt allerdings, dass hier die Völker nicht in Abgrenzung zum »einen Volk« gedacht sind: Vielmehr stehen sie als Bezeichnung für alle »Lebenden«, zu denen Esra sich und sein »Volk« auch zählt. Auch auf sie trifft die Übertretung des Bundes zu, auch sie sehen sich mit den Alternativen von ewiger Strafe und ewigem Lohn konfrontiert. Vgl. ebenso 14,34f.



Fremdvölker in Test S 6,3–5 steht nicht kontextlos: Ihr geht die Bemerkung voraus, dass der Krieg beendet wäre; zudem wird gleichzeitig »Adam« gerettet, in 7,8 schließlich »alle Völker und das Geschlecht Israel«.

Diese wenigen Beispiel mögen bereits davor warnen, bei Q 3,8 an solche Szenarien zu denken: Das Gericht ist in einem solchen Zustand eine Hoffnungsvision. Gott wird Unrecht strafen und Israel retten. Gestraft werden die Anderen im Gericht allerdings nicht, weil sie »Heiden«/Nicht-Israel wären – sondern weil sie militärische Feinde sind. Neben diesem Gerichtsbild ist die Vorstellung breit belegt, dass Gott Gute und Schlechte, Gerechte und Ungerechte im Gericht unterschiedlich behandelt.<sup>563</sup> In diesen Traditionen kommt es allein auf das Tun an: Bisweilen wird ausdrücklich gesagt, dass auch innerhalb Israels eine Linie läuft. Eine solche Tradition müssten die Vertreter unserer Adressatenposition bewusst ignorieren wollen. Ebenso müssten sie die prophetischen Warnungen ausblenden, die gerade Israel als Auserwählte unter Anspruch und Strafe stellt.<sup>564</sup> Oder aber sie hätten ihre Situation und den Charakter des Gerichts falsch eingeschätzt: Konzentriert auf eine Unterdrückungssituation hätte sich der Wunsch nach Strafe für die Feinde durchgesetzt, so dass Johannes sie erst auf weitere Implikationen des Gerichts hinweisen muss. In jedem Fall müsste es sich um eine eklektische Popularphilosophie gehandelt haben.

Ein letztes Beispiel: Nicht einmal in Apk Abr, wo man eine solche Konfiguration der Abrahamskindschaft gut erwarten könnte, wird sie gebraucht. Zwar wird die Nachkommenschaft Abrahams in der Schrift hervorgehoben,<sup>565</sup> doch kann auch er durch sein Fehlverhalten Gottes Zorn erregen (Apk Abr 25,6); zwar trifft die »Heiden« Gottes Gericht,<sup>566</sup> doch Israel wird daraus keineswegs automatisch unbehelligt hervorgehen (Apk Abr 31,1f.)

1 ... Und dieser [der Auserwählte] wird mein von den Heiden unterworfenen Volk rufen. 2 (Und) durch das Feuer werde ich die verbrennen, die sie verspottet haben und die unter ihnen im Äon geherrscht haben, und jene, die mich mit Beschimpfungen beworfen haben, werde ich der Strafe des kommenden Äons ausliefern.<sup>567</sup>

563 Vgl. zur Individualisierung des Gerichts in der Schriftprophetie C. STETTLER, Gericht 95f.; zur Scheidung innerhalb Israels ebd. 171–179 (mit Besprechung weiterer Literatur). Er findet keine Belege für »nationale[n] Eschatologie« (ebd. 171; vgl. auch ebd. 184). Dennoch hält er Q 3,8 für eine mögliche Meinung, die sich vom Abrahamsbund ewiges Heil verspricht (ebd. 177; ebd. 186).

564 Vgl. den Hinweis bei H. T. FLEDDERMANN, Q 227, auf die prägnante Stelle Am 3,1f.

565 z. B. Apk Abr 10,16; 20,4; 22,6; 25,5; 26,5.

566 Über die »Heiden« ergeht bereits die Vernichtung laut Apk Abr 30. Vgl. auch Apk Abr 22,5f., wobei aber auch einige von den Heiden nach dem Gericht gerettet werden.

567 Vgl. auch den Abfall einiger aus dem Volk in 29,11 oder die Einschränkung auf die Gerechten in 29,15: »Dann werden die gerechten Männer aus deinem Samen, deren Zahl in mir heimlich gehalten worden ist, bleiben ...« Da der Text slawisch überliefert ist, ist es mir nicht möglich, eventuelle grammatische Interpretationsmöglichkeiten zu prüfen.

Somit ist m. E. die Rede von einem genealogischen Sicherheitsdenken der Abrahamskinder schwer haltbar. In der Selbstidentifikation mit ausgerechnet *Abraham*, die den Adressaten unterstellt wird, ist impliziert: Wer sich so bezeichnet, dem geht es nicht allein um ein rein »familiäres« genealogisches Konstrukt, sondern um ein genealogisches Konstrukt, das bereits paradigmatisch aufgeladen ist. Mehr als die übrigen Väter ist schließlich Abraham der *ideale* Stammvater, auf den sich beruft, wer bereits den Anspruch erhebt, seinem Ideal auch zu folgen. Dies zeigt ein Blick auf die Sitze im Leben der Abrahamsgenealogie.

### 1.3.2 Die Sitze im Leben der Abrahamsgenealogie

#### (1) *Exklusive und inklusive Abrahamskindschaft*<sup>568</sup>

In den biblischen Schriften und den Zeugnissen des 1. Jh. berufen sich Gruppen mit unterschiedlicher Intention auf Abrahamskindschaft. Wie variabel und interessengeleitet das genealogische Konstrukt eingesetzt wird, zeigt sich bereits an einem grundsätzlichen Unterschied: In einer exklusiven Abrahamsgenealogie wird der Stammvater Abraham ganz von der Abstammungslinie Isaak-Jakob vereinnahmt. Das Volk Israel bzw. die »Söhne Israels«<sup>569</sup> berufen sich auf ihn und beanspruchen für sich, legitime Nachfolger und »Erbe« des »Bundes« zu sein. Diese Engführung wird bereits auf der Textoberfläche der Genesis-Komposition deutlich.<sup>570</sup> Charakteristischen Ausdruck findet sie im formelhaften Gebrauch

568 Zu dieser Perspektive sowie insgesamt zu Abraham in der biblisch-jüdischen Tradition vgl. A. MÜHLING, Abraham, mit umfassender Zusammenstellung der Quellen: ebd. 355–358 Näheres zum »exklusivistisch-partikularistische[n]« und »inklusive[n]-universalistische[n]« Zug«. Vgl. auch B. VAN DER LANS, Kin 308–312, die zusätzlich darauf verweist, dass Abrahamskindschaft direkt mit Gesetzesgehorsam in Verbindung gebracht (z. B. Jos., Ant V 113) und somit auch verloren werden konnte.

569 So die Bezeichnung fast in der gesamten Exodus-Tradition Ex–Num; vgl. z. B. auch syr Bar 4,5: Volk als »Gedächtnis Israel«; PsSal 7,8: »Israels Geschlecht«.

570 Das Phänomen lässt sich auch diachron betrachten: Nach der m. W. etablierten These (vgl. zu diesem Zugang A. MÜHLING, Abraham 30–76) streuen sich die Abraham-Traditionen über einen breiten Entstehungszeitraum. Sie wurden den Jakob-Traditionen vorgeschaltet – mit dem bewussten Ziel, eine paradigmatische Gestalt an den Beginn der »Geschichte« des Volkes Israel zu setzen. Mit der Zeit wurde die Abrahamsfigur bereits in der Genesis entsprechend zeitbedingten Optionen ausgestaltet: zum ersten Monotheisten, zum Inhaber des Beschneidungsbundes, zum standhaften Gerechten. Wie A. MÜHLING, Abraham, in einer Durchsicht der Quellen aufzeigt, setzt sich diese paradigmatische Ausgestaltung auch in den außerbiblischen Schriften fort, vgl. in ihrem Resümee v. a. die Beobachtungen zu Abraham als »Identifikationsfigur«, näherhin als Monotheist und Gotteserkenner, Gelehrter, »Paradigma des Glaubens« (ebd. 343–355). Die spätere Tradition baut z. B. Abrahams Abwendung von der Idolatrie hin zur Verehrung des Einen Gottes aus, vgl. dazu J. T. A. G. M. VAN RUITEN, Abraham 113: In Jub verlässt Abraham »the impure world of idolatry« – entsprechend dem Anliegen des Buches, der Trennung von den Heiden

der Erzvätertrias »Abraham, Isaak und Jakob«. <sup>571</sup> Eine strikte Grenzziehung um dieses Volk Israel, die Genealogie konkret versteht, wird z. B. in Jub ins Bewusstsein gerufen. <sup>572</sup> Abraham erhält zwar die Verheißung, jedoch wird im nächsten Atemzug einschränkend erwähnt, dass die Erwählung dem Jakob gilt. <sup>573</sup>

Nun gilt aber demgegenüber der biblische Abraham auch als »Vater vieler Völker«: Gen 16; 21,8–21 erzählt von Ismael, dem Sohn der Hagar, Gen 25,1–6 von den späteren Söhnen, die nach dem Tod Saras von Ketura geboren wurden, und von den Söhnen der Nebenfrauen. Die exklusive Abraham-Sicht bringt sie in Distanz zur Isaak-Jakob-Linie, indem sie Isaak (wie auch Jakob gegenüber Esau) gezielt als legitimen Nachfolger profiliert. Daneben finden sich aber Traditionen, die bewusst den großen Kreis der erweiterten Nachkommenschaft in den Blick nehmen wollen – um damit Beziehungen zwischen Israel und anderen Völkern zu konstruieren. Dies folgt bisweilen den Gepflogenheiten der (hellenistischen) »kinship diplomacy«: <sup>574</sup> Man appelliert an gemeinsame Vorfahren, um sich Bündnisse und Wohlwollen anderer Gruppen zu sichern. Paradebeispiel für eine solche Verwendung der Abrahamskindschaft ist der (gefälschte) <sup>575</sup> Briefwechsel zwischen Onias und dem Spartanerkönig Areus: <sup>576</sup> Der will aus einer Schrift erfahren haben will, dass Juden wie Spartaner aus dem Genos Abrahams stammen (1 Makk 12,21). <sup>577</sup>

---

(J. T. A. G. M. VAN RUITEN, Abraham 115). Vgl. zur prototypischen Lesart von Abrahamstraditionen auch N. CALVERT-KOYZIS, Paul.

571 Vgl. A. MÜHLING, Abraham 79–84.

572 Vgl. auch B. ECKHARDT, Ethnos 259.325f.330. Ebd. 259f. zur Ordnungsfunktion von Genealogien in der Welt und besonders des Zwölf-Stämme-Systems innerhalb des eigenen Volkes; der Diskurs um die genealogischen Voraussetzungen der Zugehörigkeit flammt seit hasmonäischer Zeit auf: vgl. ebd. 261f.306–331 zur Beschneidung als (hasmonäische) Eintrittsmöglichkeit, die eine genealogische Fixierung durchbricht, und zur gegenteiligen Sicht, die in Jub und 4QMMT vertreten wird. Statuswechsel genealogisch »Fremder« finden sich in Jdt 14,9f. (durch Beschneidung) und Rut (vgl. B. ECKHARDT, Ethnos 331–333).

573 Jub 15,29f.; 16,7; 19,18; ebenso 4 Esr 3,16; zuvor schon Gen 17,19–21: Bund mit Isaak, Segen für Ismael; vgl. A. MÜHLING, Abraham 205–207 (Jub); M. POPOVIĆ, Abraham, auch mit Verweis auf weitere Belege, zum inklusiven Abrahamsverständnis. Er untersucht die Rezeption von Gen 12,3 in den Qumrantexten (4Q225; 1Q20; 4Q252). Trotz des fragmentarischen Charakters der Texte sieht er Indizien, dass das Fehlen einer Rezeptionsgeschichte »not a coincidence« sei – »as almost no early Jewish texts give evidence of its reception history« (ebd. 78). Vgl. auch A. FLURY-SCHÖLCH, Segen 169.184, zur Übertragung der Abrahamsverheißung auf Isaak und seine Nachkommen bzw. Jakob.

574 Vgl. hierzu C. P. JONES, Diplomacy 6–16.72–79.

575 Zur Begründung vgl. J. N. BREMMER, Abraham 51–56.

576 Brief des spartanischen Königs Areus an Onias: 1 Makk 12,20–23; Antwort Jonathans im Namen des ganzen Volkes darauf an die Spartaner: 1 Makk 12,6–18; die Spartaner an den Hohepriester Simeon und das ganze Volk: 1 Makk 14,20–23.

577 Auch wenn dieser Briefwechsel sich als Fälschung erwiesen hat, scheint dahinter eine ältere Tradition zu stehen, die Juden mit Spartanern in Verbindung bringt, vgl. J. N. BREMMER,

Auch über Abraham schrieben sich Juden in internationale Verbindungen hinein – und erhöhten zudem die Bedeutung des Stammvaters.<sup>578</sup> Letzteres ist wohl auch der Grund, weshalb Josephus in Ant I 238–242<sup>579</sup> auf eine solche inklusive Abrahamsgenealogie zurückgreift: Wenn er anführt, was andere Schriftsteller über die weite Verbreitung der Abrahamskinder berichten, dann geht es ihm vor allem darum, die internationale Bedeutsamkeit und den weitreichenden kulturellen Einfluss Abrahams zu betonen.

Für die Analyse von Q 3,8 ergibt eine inklusive Abrahamsgenealogie wenig Sinn: Weder sind internationale Beziehungen im Spiel noch steht die Prominenz Abrahams zur Debatte. Vielmehr geht es um eine Selbstidentifikation einer Gruppe, die etwas über ihren besonderen religiösen Status aussagen soll. Damit liegt die exklusive Traditionslinie näher. Zwischenmenschlich<sup>580</sup> wird sie zum einen gegenüber Außenstehenden geäußert, exemplarisch, wie eben erwähnt, bei Josephus. *Ad intram* kann sie zum anderen sowohl mit einem Nachahmungsappell verbunden werden, wie z. B. in 1 Makk 2,52 – und schließlich wird sie, wie in Q 3,8, im Indikativ konstatiert. Da sich die Traditionen gegenseitig erhellen, macht es Sinn, sich sowohl die Verwendung *ad extram* wie *ad intram* vor Augen zu führen.

## (2) Abraham – idealer Stammvater und paradigmatische Figur

Josephus beruft sich auf den »Vater Abraham« in den Antiquitates, die die Geschichte und Verfassung der Juden (Ant I 4f.) einer Außengruppe schmackhaft machen soll. In diesem Zusammenhang gestaltet er die Abrahamsfigur aus:<sup>581</sup> Er ist der erste in der Reihe der Ahnen, mit denen nach der universalen Urgeschichte die biblische Stammväter-Geschichte und damit die Konzentration auf »das Volk« einsetzt. Dadurch ist Abraham stärker als der Gesetzgeber Mose<sup>582</sup> mit Genealogie behaftet. Nachdem Josephus in Ant die Ursprünge der Welt und

Abraham 48–50, mit Verweis auf Hecataeus von Abdera in Diod. S. XL 3,6 (M. STERN, Authors, Nr. 11: Anklänge an spartanische Ideale) und 2 Makk 5,9.

578 Vgl. dazu J. N. BREMMER, Abraham 57–59. Zu weiteren jüdischen Belegen für die inklusive Abraham-Genealogie vgl. P. W. VAN DER HORST, Gentiles 69–71.

579 Vgl. hierzu M. GOODMAN, Josephus 181–183.

580 Daneben tritt eine Gebetstradition, die an Gottes Loyalität zur »Abrahamsfamilie« appelliert, z. B. in PsSal 9,9: ὅτι σὸ ἡρετίσω τὸ σπέρμα Ἀβρααμ παρὰ πάντα τὰ ἔθνη καὶ ἔθου τὸ ὄνομά σου ἐφ' ἡμᾶς, κύριε, καὶ οὐκ ἀπόση εἰς τὸν αἰῶνα; vgl. auch 4 Esr 3,15.

581 Nach M. GOODMAN, Josephus 179–183, nimmt sich die Schilderung Abrahams in Ant bescheiden aus: So deutete Josephus eine Vertreibung aus Chaldäa an; die Rekurse auf externe Quellen gingen am Ziel vorbei, eine international bedeutende Persönlichkeit darzustellen; in Ägypten wendete er seine neue Gotteserkenntnis nicht an; großes Gewicht liege auf den Söhnen der Hagar und Keturah; die abschließende Würdigung Abrahams in Ant I 256 falle kurz aus.

582 Diese zweite prominente Gestalt setzt z. B. Strabo, XVI 2,35f., an den Beginn. Dabei scheint sich ein Topos, der in den jüdischen oder hellenistischen Abraham-Erzählungen auftaucht, einzuschleichen: die Position gegen Kultbilder (35).

der internationalen Gemeinschaft verhandelt und die Absicht erklärt hat, nun über die Hebräer zu schreiben (I 148), ist Abraham der erste Protagonist der folgenden Erzählung (I 148–256). In I 148–157 wird er vorgestellt, wobei der Autor die eigene Erzählstimme einschaltet, um Abraham auch als den gegenwärtigen Vater der Gruppe, zu der sich Josephus zählt, darzustellen (τοῦ πατρὸς ἡμῶν Ἀβραάμου, I 158). Wenn Josephus den Stammvater der »Hebräer« als besonders weise, tugendhaft und gebildet darstellt (z. B. I 167.256), folgt er damit bereits einer älteren hellenistischen Tradition.<sup>583</sup>

Josephus flicht die Abraham-Genealogie nach seiner ersten Schilderung erneut ein, wenn er Mose z. B. explizit den Nachfahren Abrahams zuordnet (Ant II 229)<sup>584</sup> oder einen entsprechenden Diskurs über die biblischen Vorlagen hinaus im Wüstenaufstand (Ant IV 4) oder der Absetzung von Ruben und Gad (Ant V 113) verortet. Josephus ruft dabei immer wieder Abraham als einen Stammvater in Erinnerung, der sich durch hoch bewertete Eigenschaften – Weisheit, Bildung, Gottesfurcht – auszeichnet. Der Stammvater ist also Brennpunkt der eigenen Normen und Werte, die Josephus nach außen transportieren will.<sup>585</sup> Der Schluss liegt nahe: Je herausragender der Stammvater, desto tugendhafter diejenigen, die sich in seine Genealogie stellen.

Eine solche Kausalität hat zeitgenössische Analogien in den griechisch-römischen Zeugnissen. Auf familiärer Ebene wird die Genealogie der Imperatoren verhandelt: Augustus hat mit niederer Herkunft zu kämpfen (Suet., Aug 4,2) – und reiht sich als *divi filius* in die *genus* Julius Caesars ein, deren Qualitäten sich aus seiner (konstruierten) Herkunft aus Aeneas und Venus ableiten.<sup>586</sup> »Es ist also im Geschlecht sowohl die Heiligkeit (*sanctitas*) der Könige [...] als auch die heilige Verehrung (*caerimonia*) der Götter« (Suet., Caes 6,1).<sup>587</sup>

583 P. W. VAN DER HORST, *Gentiles*, 75, notiert als »striking observation that, unlike in the case of Moses, by and large both the well-informed and the less well-informed authors held Abraham in high regard.« Zur Charakterisierung von Abraham hier in Ant vgl. auch N. CALVERT-COYZIS, Paul 58: »superior theologian and philosopher«, der hellenistisch kompatibel ist (ebd. 58–60 unter Ausarbeitung eines Gegensatzes zum Abrahambild in Jub; ebd. 62–65).

584 Z. B. Ant XI 169; II 269.318; III 87; V 97; VII 67; XIV 255: ὡς καὶ ἐν τοῖς κατὰ Ἀβραάμου καιροῖς, ὃς ἦν πάντων Ἑβραίων πατήρ; Bell IV 531; V 380.

585 Bezeichnenderweise wird Abraham von antiken Autoren nicht mit der Beschneidung in Verbindung gebracht, vgl. J. S. SIKER, *Abraham* 199f.

586 K.-J. HÖLKESKAMP, *Genealogien*, weist nach, dass bis zur Kaiserzeit hauptsächlich auf republikanische Genealogien Wert gelegt wurde, die z. B. durch die Ahnenmasken in der *pompa funebris* zur Schau gestellt wurden. Caesars Rekurs auf seine Aeneas- und Venus-Genealogie stellt in diesem Kontext eine Notlösung in Ermangelung prominenter Amtsträger im Stammbaum dar (ebd. 19f.). Vgl. zur Stelle und zur Aeneas-Typologie für Augustus in Vergils Aeneis auch G. BINDER, *Held* 317–321: Der zunächst allgemein römische Mythos werde nun legitimierend an eine Familie geknüpft.

587 Zur Verbindung von Charakter und Genos vgl. auch S. S. MASON, *Life* 3.

Damit wird deutlich: Wenn Josephus sich gegenüber einer Außengruppe auf den »Vater Abraham« beruft, verfolgt er das Interesse, das jüdische Ethnos mit einem repräsentativen Stammvater zu versehen,<sup>588</sup> der als Idealfigur dient. Eine solche ideale genealogische Zuschreibung kann auch *ad intram* wirksam eingesetzt werden: Der Stammvater wird, je nach Option einer Gruppe, zum Paradigma stilisiert, dem sich die Mitglieder qua Genealogie verpflichtet fühlen sollen. Exemplarisch geschieht dies im Stammbaum von 1 Makk 2,52, der Abraham als zuverlässig in der Versuchung vor Augen stellt. Der Stammbaum überspringt Isaak und Jakob, um dann mit dem Gebotstreuen Josef und dem Eiferer Pinhas die Reihe fortzusetzen (1 Makk 2,53 f.).<sup>589</sup>

Auf diese Weise können verschiedene Tugenden des Abraham hervorgehoben werden, die seine »Kinder« sich aneignen sollen: Abraham steht z. B. als Paradigma »gesetzestreuen« Lebens<sup>590</sup> oder für Standhaftigkeit in der »Versuchung«<sup>591</sup>. Für die *Traditio duplex* relevant sein wird der »Glaube« Abrahams,

588 Sowohl die Untersuchungen von P. VAN DER HORST, Gentiles, und J. S. SIKER, Abraham, zu den griechisch-römischen Verweisen auf Abraham kommen zu dem Schluss, dass Abraham in römisch-hellenistischen Bereichen keine prominente literarische Persönlichkeit gewesen sei und die Kenntnis sich auf wenige Intellektuelle beschränkte. Umso mehr ist also dieser genealogische Diskurs in einem – literarisch wenig repräsentierten – Umfeld anzusetzen, das in Kontakt mit den Schriften des Judentums, also auch mit der Synagoge, stand. Vgl. dennoch die Beobachtung von A. MÜHLING, Abraham 17, Abraham werde in jüdisch-hellenistisch/römischen Schriften am häufigsten erwähnt, Jakob dagegen in der Bibel.

589 Vgl. B. ECKHARDT, Ethnos 261.276. Zu den genealogischen Legitimationen der Oniaden über Pinhas und der Überführung der hasmonäischen Verdienstlegitimation in eine dynastische in 1 Makk vgl. B. ECKHARDT, Ethnos 263–280.

590 Dies zeigt die ausführliche Schilderung der Abkehr Abrahams von der Götzenverehrung (Apk Abr 1–8), die dieses Verhalten auf eine aktuelle Konfliktsituation überträgt, oder die Vorbildfunktion Abrahams in CD 3,2, der den Geboten, nicht seinem eigenen Willen, folgt. Ihm wird die eigene Halacha in den Mund gelegt (Jub 21,6–20; 22,16–19; N. CALVERT-KOYZIS, Paul 15f.).

591 In diesem Sinne transportieren die »Abrahamskinder« in 4 Makk eine Botschaft *ad intram*, wenn beispielhafte Martyrien der Makkabäerzeit als Paradigmen für die Beherrschung der Leidenschaften (1,1) gedeutet werden. Vorgestellt werden dabei der Priester Eleazar sowie eine anonyme Mutter mit ihren sieben Söhnen. Deren Genealogie steht überhaupt nicht zur Debatte, sie stammen aus dem »Volk« Israel. Dennoch identifiziert sich der Priester Eleazar während seines Martyriums mit den Kindern Abrahams (Ἀβρααμ παῖδες, 6,17.22 u. ö.), für ihn ein Ansporn gegen Verweichlichung und zur Standhaftigkeit bis in den Tod. Auch der älteste Bruder, der erste von sieben, die unter Qualen sterben, wird als »abrahamischer« Junge bezeichnet (Ἀβραμαῖος νεανίας, 9,21; vgl. auch 18,20; 18,23), ebenso ist die Mutter der Sieben Tochter des standhaften Abraham (15,28; vgl. auch 17,6). Im Schlusskapitel spricht der Autor auch sein Lesepublikum als »geboren aus Abrahams Samen« (Ἰσραηλῶν Ἀβρααμῶν σπερμάτων ἀπόγονοι, 18,1) an – jedoch ebenso als »Kinder Israels« (παῖδες Ἰσραηλῆται). Schon die eigenartigen Morphem-Konstruktionen zeigen, dass hier über eine rein leibliche Nachkommenschaft hinausgedacht ist: Vielmehr geht es darum, Abraham in seiner Standhaftigkeit und damit als Vorbild für die Beherrschung der Leidenschaften nachzuahmen. Dafür gilt er als prädestiniert, sofern man Gen 22 unter diesem Aspekt liest und die Bereitschaft, seinen Sohn als Opfer zu bringen, unter dieser Hinsicht auswertet.

wie er neben Gen 15,6 oder 1 Makk in Sir 44,20; Neh 9,7f. oder Jak 2,23 zur Sprache kommt.<sup>592</sup>

Ist Abraham also wie dargestellt als Tugendideal aufgeladen, dann beanspruchen diejenigen, die sich als seine Kinder bezeichnen, dem zu entsprechen – stünden sie dazu in Dissonanz, bekäme diese Selbstidentifikation einen ironischen Unterton, der dabei nicht angezielt ist. Abrahamskindschaft wird damit zum Ehrentitel.<sup>593</sup>

#### 1.4 Fazit: Q 3,8 auf dem Hintergrund des Stammvaterideals

Wer sich auf Abraham als seinen Vater beruft, ruft damit ein Verhaltensparadigma auf und beansprucht, diesem zu entsprechen. Abrahamsvaterschaft wird gegenüber Außenstehenden zur Prestigesteigerung benutzt. Der Stammvater verkörpert nach innen die relevanten Einstellungen und Normen, die ein kulturelles Kollektiv sich zuschreiben möchte.

Wenn die Adressaten also behaupten: »Zum Vater haben wir Abraham«, so impliziert dies: »Abraham ist unser Ideal«. Sie beanspruchen, nach seinem Modell und damit, gottgefällig zu leben.

Im Blick auf das Modell der paradigmatischen Genealogie wird auch die

---

Diese entscheidende Verbindung nimmt auch der Text vor, wenn er in 16,20 festhält, dass Abraham eilte, um den Isaak zu opfern. Abraham erweist sich im Text als moralisches Vorbild, während für Isaak (τὸν ἐθνοπάτορα, 16,20) oder Israel die ethnisch-genealogische Abstammung in Anspruch genommen wird. Ein weiteres Beispiel aus dem NT bietet der »Abrahamssohn« (υἱὸς Ἀβραάμ) Zachäus in Lk 19,1–10. Wenn Jesus die Wandlung des Zachäus mit dem Vermerk kommentiert, er sei »Sohn Abrahams«, greift er dieses Paradigma auf. Diesen Hintergrund von Lk 19,1–10 hat A. E. ARTERBURY, *Zacchaeus*, herausgearbeitet. Daran schließt sich allerdings analog die Frage an, woher das Prädikat »Tochter Abrahams« für die verkrümmte Frau in Lk 13,16 stammt. Wenn hier wie oben der Ansatz einer externen Charakterisierung zutrifft, dann könnte sich dies auf die lange Leidenszeit der Frau beziehen, entsprechend der Erfüllung des Kinderwunsches von Abraham erst im hohen Alter. Allerdings steht hier »Tochter Abrahams« in Opposition zu den Tieren, die auch am Sabbat losgebunden werden, was eher darauf hindeutet, dass damit gesagt sein soll, die Frau gehöre als Mensch zur eigenen Familie derer, die ihre Heilung am Sabbat kritisieren.

592 Vgl. insgesamt auch M. OEMING, Glaube, mit weiteren Belegen und dem Nachvollzug einer »rélecture« (ebd. 32), die den Inhalt dieses Glaubens immer wieder anpasst.

593 Dies kann man auch dem paulinischen Sprachgebrauch ablesen: Die Gegner in 2 Kor 10–13 rühmen sich Paulus zufolge mit ihrer Identifikation als Hebräer, Israeliten und Nachkommen Abrahams (σπέρμα Ἀβραάμ, 11,22). Ebenso weist Paulus sich selbst aus (καὶ γὰρ ἐγὼ Ἰσραηλίτης εἰμί, ἐκ σπέρματος Ἀβραάμ, φυλῆς Βενιαμιν, Röm 11,1). Zur genealogisch ausreichenden, da spezifischeren Zuordnung zu Israel bzw. dem Stamm wird noch die Stammvaterschaft durch Abraham hinzugefügt, wenn es darum geht, eine positive Besonderheit zu betonen (»rühmen«). Vgl. auch Phil 3,4–6, wo die Abraham-Genealogie fehlt, aber Israel genannt ist. Auf die komplexen Argumente, die Paulus in Gal und Röm mit Abraham verbindet, kann im Rahmen dieser Arbeit nicht eingegangen werden.

Kritik des Johannes deutlich: Bislang beanspruchen die Adressaten den Ehrentitel der Abrahamskinderschaft und sind überzeugt, dass sie auch dem Paradigma Abrahams entsprechen. Johannes sieht allerdings eine Diskrepanz zwischen diesem Anspruch und den wirklichen »Früchten«. Bislang täuschen sich die Adressaten darüber, modellhaft und gottgefällig zu leben – erst nach der Umkehr wird ihr Verhalten entsprechende Früchte zeigen, die im Gericht Bestand haben. Dagegen werden sich plötzlich andere – sogar Steine – als »echte« Abrahamskinder erweisen, wenn Gott sie verwandelt.

Manches trifft sich mit der anfangs vorgestellten Interpretation von Q 3,8 – markant ist jedoch der Unterschied: Laut Johannes täuschen sich die Adressaten nicht darüber, dass sie als Israel privilegiert wären – sie täuschen sich darüber, dass sie bereits dem richtigen Verhaltensparadigma folgen und beanspruchen, in der Linie Abrahams zu stehen.

In der Täuferpredigt wird damit der Diskurs um ein übergreifendes kulturelles Kollektiv eingeleitet, das sich über eine Vaterfigur definiert. Dieser wird in der *Traditio duplex* in zwei Linien weitergeführt: (1) Mit der Versuchung Jesu in der Wüste und mit der Programmatischen Rede werden wir auf eine alternative Spur gesetzt: Hier wird nicht mehr Abraham als Vater und Verhaltensmodell herangezogen – sondern Gott selbst. Jesus zeigt beispielhaft, wie sich ein »Sohn Gottes« verhält; in der Programmatischen Rede werden die Adressaten allesamt aufgefordert, »Söhne des Vaters« zu werden – in beiden Zusammenhängen sind Vateranspruch und Verhalten miteinander verschränkt, was die hier vorgeschlagene Lesart bestätigt. (2) Wie wir zu Anfang schon gesehen haben, wird der Erzväter-Diskurs in Q 13,28f. wieder eingebracht; am Ende stoßen wir in Q 22,30 schließlich auf Israel. Dazwischen begegnet noch einmal explizit das Kollektiv Israel – und eine Erfüllung der Johannes-Prophetie, echte Abrahamskinder könnten auch unerwartet auftauchen, außerhalb derer, die sich selbst als solche identifizieren: Als ein solches erweist sich der Hundertschaftsführer von Kafarnaum.

## 2. Der Hundertschaftsführer von Kafarnaum: Glaube in Israel (Q 7,9)

### 2.1 Text

Q 7,1–9 zeigt eine Begegnung zwischen Jesus und einem Hundertschaftsführer<sup>594</sup> in Kafarnaum.<sup>595</sup> Wie die Begegnung zu Stande kommt, wird von Mt und Lk

---

594 Die Übersetzung des Begriffs problematisiert U. WEGNER, Hauptmann, 271 f.: Sie sei unpräzise, da ein Truppenteil nicht immer aus 100 Mann bestand (vgl. zu den Einheitsstärken



unterschiedlich inszeniert. Sie treffen sich jedoch im Anliegen des Hundertschaftsführers, Jesus möge seinen Sklaven<sup>596</sup> heilen, sowie in dem für unsere Belange entscheidenden Wortwechsel zwischen dem Hundertschaftsführer und Jesus, der weitgehend übereinstimmt.<sup>597</sup>

6a	Κύριε,	Herr,
b	οὐκ εἰμι ἱκανός	nicht bin ich würdig,
c	ἵνα ὑπὸ τὴν στέγην μου εἰσέλθῃς·	dass du unter mein Dach eintrittst.
7a	ἀλλὰ εἰπέ λόγῳ,	Aber sprich durch ein Wort
b	καὶ ἰαθήσεται ὁ παῖς μου.	und mein Bursche wird geheilt werden.
8a	καὶ γὰρ ἐγὼ ἄνθρωπός εἰμι ὑπὸ ἐξουσίαν	Denn auch ich bin ein Mensch unter Vollmacht
b	ἔχων ὑπ' ἐμαυτὸν στρατιώτας,	haltend unter mir Soldaten
c	καὶ λέγω τούτῳ·	und ich sage diesem:
d	πορεύθητι,	Geh,

- auch ebd. 60f.). Dem gegenüber wird sie aber im Folgenden bewusst beibehalten, da die Bezeichnung, wie ihr lateinisches Äquivalent *cent-urio*, diese runde Zahl implizieren will.
- 595 Identisch ist in beiden Versionen der Ort – Kafarnaum – sowie der (Haupt-)Interaktionspartner, ein ἑκατόνταρχος/ης; hier sind beide Endungen möglich, vgl. Mt 8,8 gegenüber Mt 8,13 und U. WEGNER, Hauptmann 129, der sich für -ης entscheidet.
- 596 Der Hundertschaftsführer bittet bei Mt direkt, bei Lk vermittels jüdischer Ältester um eine Heilung für seinen παῖς (Mt) bzw. δοῦλος (Lk) – bei Mt könnte mit παῖς theoretisch auch ein »Kind« gemeint sein, wahrscheinlicher handelt es sich jedoch auch um einen Sklaven, denn sonst wäre vermutlich von »Sohn« oder »Tochter« die Rede (vgl. U. WEGNER, Hauptmann 41–46: In LXX und NT würde παῖς selten für »Sohn« stehen, in Mt und Lk nie: sie hätten für einen Sohn υἱός verwendet). Lk hat den eindeutigeren, Mt daher wohl den ursprünglicheren Begriff, so auch die Evaluation von Johnson in S. R. JOHNSON, Documenta Q 7:1–10, 183. Zum Verständnis als Sklave, nicht Kind vgl. auch H. GIESEN, Jesus, 61 f.; sowie J. BYRON, Metaphors 22; 29 f., zum überlappenden Sprachgebrauch in LXX und frühjüdischen Schriften. Bei aller Unterschiedlichkeit von Charakterisierung und Umständen treffen sich Mt und Lk im Anliegen des Hundertschaftsführers – diese Gemeinsamkeiten genügen für die weiteren Erläuterungen: Bei unterschiedlichen Entscheidungen bezüglich des Wortlauts gehen die Rekonstruktionen von U. WEGNER, Hauptmann 270 f.; E. SEVENICH-BAX, Konfrontation 238; CE mit S. R. JOHNSON, Documenta Q 7:1–10; und H. T. FLEDDERMANN, Q 346, in folgenden Erzählmotiven überein: (Anbindung an die programmatische Rede) – Ankunft Jesu in Kafarnaum – Bitte des Hundertschaftsführers für seinen Sklaven – Antwort Jesu (als Frage oder Aussage) – Antwort Hundertschaftsführers und Fortgang des Gesprächs Q 7,6–9.
- 597 Über den Grundbestand jenseits der Lk und Mt Zusätze herrscht Einigkeit in den Rekonstruktionen von CE, U. Wegner, E. Sevenich-Bax und H. T. Fleddermann. Einzig die Wortstellung in V. 6c und 9d, die Form von ἰάομαι (Lk: ἰαθήτω; so auch CE) in V. 7b, die Hinzufügung von Amen in V. 9c und die Alternative οὐδέ (Lk)/παρ' οὐδενὶ (Mt) in V. 9d zeigen Differenzen. Alle Differenzen sind inhaltlich für unsere Belange nicht erheblich; in V. 9c hat Mt eine personalisierte Adverbiale, Lk eine schlichte Verneinung (»nicht einmal«), die den räumlichen Aspekt von »in Israel« in den Vordergrund rückt und damit m. E. die *lectio difficilior*. Dem gegenüber präzisiert die mt Personalisierung. Eine Abwertung eines ungläubigen Israels ist dagegen auch bei Mt nicht impliziert (gegen die Evaluation von Robinson in S. R. JOHNSON, Documenta Q 7:1–10 348: Der mt Ausdruck »seems to suggest there are no Jews at all who have faith in Jesse's [sic] word«): Jesus hat lediglich *ein solches Maß* oder *eine solche Beschaffenheit* an Glauben bei keinem dort gefunden.

e	καὶ πορεύεται,	und er geht,
f	καὶ ἄλλω·	und einem anderen:
g	ἔρχου,	Komm,
h	καὶ ἔρχεται,	und er kommt,
i	καὶ τῷ δούλῳ μου·	und meinem Sklaven:
j	ποίησον τοῦτο,	Tu dies,
k	καὶ ποιεῖ.	und er tut (es).
9a	ἀκούσας δὲ ὁ Ἰησοῦς ἐθαύμασεν	Als er aber (das) gehört hatte, erstaunte Jesus
b	καὶ εἶπεν τοῖς ἀκολουθοῦσιν,	und sagte den Nachfolgenden:
c	λέγω ὑμῖν,	Ich sage euch,
d	οὐδὲ ἐν τῷ Ἰσραὴλ τοσαύτην πίστιν εὑρον.	auch in Israel habe ich einen solchen Glauben nicht gefunden.

## 2.2 Der Hundertschaftsführer als Angehöriger einer Outgroup Israels

Die kulturelle Identität des »Hundertschaftsführers« lässt der Erzählrahmen im Dunkeln. Möglich ist zunächst einmal alles: Vielfach wurde von der Institution des Hundertschaftsführers mit seiner lateinischen Analogie »Centurio« darauf geschlossen, dass es sich um einen »Römer« handle.<sup>598</sup> Dem widerspricht allerdings die historische Situation: Zu Lebzeiten Jesu, also in der Zeit der Ursprungsmilieus, das hier zunächst auch erzählerisch abgebildet wird, war Kafarnaum Teil des Gebiets von Herodes Antipas, der eigene Truppen befehligte. Dass ihnen Römer angehört haben sollen, ist unwahrscheinlich – dass Juden in diesem Heer dienten, keineswegs. Allerdings umfasst sein Heer mit Sicherheit auch nicht-jüdische Söldner.<sup>599</sup> Aus der Funktionsbezeichnung ergibt sich also nur eine Wahrscheinlichkeit, dass es sich hier um einen Nicht-Juden handeln könnte – oder zumindest einen, der von manchen Gruppen als nicht zu Israel gehörig betrachtet wird: Die Grenzen zwischen Israel-ingroup und -outgroup sind gruppenspezifisch und fließend.

Dass der Hundertschaftsführer als Mitglied einer Outgroup, wie Jesus sie definiert, auftreten soll, zeigt sich deutlich erst in V. 9d, wo Jesus ihn Israel gegenüberstellt.<sup>600</sup> Dabei übertrumpft jedoch ein Angehöriger der Outgroup die

598 Vgl. zu älteren Forschungspositionen U. WEGNER, Hauptmann 372; vgl. auch W. D. DAVIES/ D. C. ALLISON, Mt II 18f.; D. ZELLER, Q 38; R. VALANTASIS, Q 81.

599 Vgl. U. WEGNER, Hauptmann 70.373f., z. B. könnte ein syrischer Soldat gemeint sein, vgl. ebd. mit älteren Forschungspositionen. Für einen heidnischen herodianischen Hundertschaftsführer votieren: U. LUZ, Mt II 14; F. BOVON, Lk I 348; R. T. FRANCE, Mt 311; H. GIESEN, Jesus 56.60; J. NOLLAND, Mt 354; D. DORMEYER, Hauptmann 190.

600 Zur Relevanz von Q 7,9 diesbezüglich vgl. U. WEGNER, Hauptmann 57; H. T. FLEDDER-MANN, Q 352. Die Selbsterniedrigung des Hundertschaftsführers, er sei »nicht würdig«, dass Jesus sein Haus betrete, kann, aber muss nicht auf ein Tabu anspielen, dem zufolge »Israel«-Gruppen sich streng von der Outgroup der »anderen Völker« abgrenzen, indem sie sich separieren, den Kontakt mit ihnen meiden und ihre Häuser nicht betreten, vgl. z. B. Apg

gesamte Ingroup in einer Tugend, die, wie die Antwort Jesu vermuten lässt, zu allererst in Israel zu suchen gewesen wäre: in der πίστις/dem Glauben.

### 2.3 Glaube in Israel – der Hundertschaftsführer als Abrahamskind

Im Kontext könnte man den Glauben des Hundertschaftsführers beziehen auf die Fähigkeiten Jesu – oder aber, wie der absolute Gebrauch nahelegt, auf den Gott Israels, und folglich auf die Identität Jesu als dessen Mandatar.<sup>601</sup> Gleichzeitig füllt das »Glaubensbekenntnis« des Hundertschaftsführers in V. 7f. den Inhalt dessen, was Jesus unter dem wahren Glauben Israels verstanden haben will. Der Hauptmann spricht von Befehlsgewalt, die in seiner Welt im Großen der Herrscher über das Heer und seine Hierarchiestufen ausübt, so wie der Hausherr gegenüber dem Sklaven. Er vertraut darauf, dass Jesus solche Befehlsgewalt über die Krankheit seines Sohnes ausüben kann – dahinter steht das mythische Bild vom Krankheitsdämon.<sup>602</sup> Wer Macht über Krankheiten hat, der muss diese von höchster Stelle, von Gott selbst, übertragen bekommen haben. Der Hundertschaftsführer hat also ein Machtgefüge erkannt, in dem Jesus steht: Nach seinen Worten agiert Jesus mit der Befehlsgewalt Gottes.

Doch wenn der Hundertschaftsführer hier dafür belobigt würde, dass er ein christologisches Faktum getroffen und in einer Analogie – gut weisheitlich – verbalisiert hat, könnte ihn Jesus dann nicht vielmehr für seine *Einsicht* loben? Zwar kann πίστις für ein solches Für-Wahr-Halten von Informationen stehen,

10, auch etwas gemildert Jos As 7,1: Joseph erhält einen eigenen Tisch im Haus des ägyptischen Priesters Pentephres, da das Essen am gleichen Tisch ihm ein »Gräuel« wäre. Vgl. zu dieser Interpretation U. WEGNER, Hauptmann 383f. mit älteren Forschungspositionen. Ebenso kann es sich um eine Geste der Bescheidenheit gegenüber einem Statushöheren handeln, vgl. Jos As 3,2f., wo der ägyptische Priester Pentephres sich bei der Ankunft des »Kyrios« Joseph entsprechend erniedrigt. Für eine Anerkennung von Macht *ad personam* Jesu spricht sich auch aus U. WEGNER, Hauptmann 384f. (ebd. auch ältere Positionen); H. T. FLEDDERMANN, Q 351; vgl. auch W. D. DAVIES/D. C. ALLISON, Mt II 23: »fixed expression«; J. NOLLAND, Mt 355; E. SEVENICH-BAX, Konfrontation 455 Anm. 4.; H. GIESEN, Jesus 63. Als jüdisch-heidnisches Tabu interpretieren dagegen: U. LUZ, Mt II 14; D. ZELLER, Q 38; R. T. FRANCE, Mt 314, nach Abwägung der Alternative.

601 Vgl. hierzu U. WEGNER, Hauptmann 393–395, u. a. mit Verweis auf die endzeitlichen Heilungen (ebd. 394) und Jesus als »von Gott gesandten Heilsbringer« (ebd. 395); vgl. auch H. T. FLEDDERMANN, Q 351–353: Glaube an die Autorität Jesu; schön J. NOLLAND, Mt 355: »the authority of Jesus as the capacity to dictate what is to happen«. W. D. DAVIES/D. C. ALLISON, Mt II 25, differenzieren Glaube im Sinne der Loyalität vom Wunderglauben; als Wunderglaube an die Macht Jesu interpretieren dagegen auf der Ebene von Q H. GIESEN, Jesus 64f.; E. SEVENICH-BAX, Konfrontation 456–458; sie sieht ebd. 458 auch den Vorbildcharakter des Glaubens für Israel, stellt jedoch keinen Bezug zu Abraham her; ähnlich H. T. FLEDDERMANN, Q 352; vgl. auch R. T. FRANCE, Mt 315f., der den Bezug zu Abraham und damit einen eher paulinischen Glaubensbegriff durch Mt 8,11f. aufgerufen sieht.

602 Zum dämonologischen Kontext vgl. D. DORMEYER, Hauptmann 193.

doch gerade im Kontext eines Militärs ruft dieser Begriff eine weitere Assoziation hervor: πίστις als zwischenmenschliches Geschehen, im Sinne der Loyalität und Treue, die sich dem anderen sogar existentiell überantwortet.<sup>603</sup> Nicht umsonst ist das lateinische Äquivalent *fides* im römischen Kontext gerade auch in militärischen Kontexten häufig gefragt. Mit der Anerkennung der überragenden Macht Jesu und mit seiner Selbsterniedrigung unterstellt sich der Militär dem Mächtigeren, akzeptiert die Gewalt seiner Worte – und bietet ihm damit seine Gefolgschaft an. Der Militär hat also seinen höchsten Befehlsgeber anerkannt.

Solche Treue im zwischenmenschlichen Sinn bezeichnet Jesus nun als Leitugend Israels. Damit wird der in Q 3,8 begonnene paradigmatische Genealogie-Diskurs weitergeführt: Jesus findet ein echtes »Abrahamskind«, das sich aufgrund seines Glaubens mehr als alle anderen in Israel auf ihn berufen könnte, in einer Person, die weder in der Selbst- noch in der Fremdwahrnehmung mit Israel identifiziert würde. Mit Q 3,8 gesprochen hat hier Gott zwar keinen Stein zum echten Abrahamskind erweckt, sondern einen »heidnischen« Offizier.<sup>604</sup>

Wäre die Episode von Jesus und dem Hundertschaftsführer als Wundergeschichte erzählt worden,<sup>605</sup> wäre sie mit der Pragmatik an ihr Ende gekommen,

603 Vgl. zum interpersonalen Verständnis die Analysen von T. SCHUMACHER, Entstehung 232–246, zum hebräischen Kontext von »Glauben«. Ebd. 255 notiert er eine auffällig häufige Verwendung des Begriffs »im militärischen und politischen Bereich« für Josephus. Zum häufigen politischen-militärischen Hintergrund des lateinischen Äquivalents vgl. ebd. 275f.; 274–280 zum Stellenwert in der römischen Kultur.

604 Dass die erweckten Steine in Q 3,9 auf Heiden anspielten, wird in der Literatur häufig beobachtet.

605 Die Rekonstruktion des Perikopenendes ist entscheidend für die Gattungsfrage, vgl. die Evaluationen von Johnson und Kloppenborg in S. R. JOHNSON, Q 7,1 10 332f. Nach Q 7,9 fügt Mt noch Jesusrede ein, die bei Lk in 13,28f. zu stehen kommt – und dort wohl auch ihren ursprünglichen Platz in der Traditio duplex hat. Mt schließt danach mit einer Aufforderung Jesu, zu gehen, und der Feststellung des Erzählers, dass die Heilung geschehen sei – bei Lk wird auch über die erfolgreiche Heilung informiert, allerdings in anderem Wortlaut und in Weiterführung der lk Mittelmänner-Konstellation. Dies hat zur These geführt, die Szene schließe ursprünglich mit dem Jesuswort Q 7,9, ein Heilungserfolg werde nicht erzählt: H. T. FLEDDERMANN, Q 344–346, zeigt die Parallelen auf, die zwischen Lk 7,10; Mt 8,13 und dem Abschluss der mk Fernheilung der Tochter der Syrophönizierin in Mk 7,29f. bestehen: Lk 7,10 gleicht unmittelbar an; Mt 8,13 zeigt große Ähnlichkeit zur mt Bearbeitung von Mk 7,29f. in Mt 15,28. Seine Schlussfolgerung: Da Mt und Lk sich einer mk Vorlage bedienen, um die Fernheilung abzuschließen, fehlt ein entsprechender Text in der Q-Vorlage. In CE wird eine (textlich nicht definierbare) Heilungsnotiz von den Herausgebern als unterschiedlich wahrscheinlich bzw. die Frage als unentscheidbar beurteilt, vgl. P. HOFFMANN/C. HEIL, Q 123; Robinson votiert gegen den Schluss, aus Mangel an Übereinstimmung, gattungskritischen Gründen und aufgrund der Formelhaftigkeit der mt Formulierung, vgl. S. R. JOHNSON, Documenta Q 7:1–10 362–365. M. E. sticht das Argument Fleddermanns, demzufolge das Jesuswort die Szene schließt. Damit überwiegen die Gattungsmerkmale des Apophthegmas, das abschließende Jesuswort bildet den Schwerpunkt, das Problem der Heilung nur den szenischen Hintergrund. R. BULTMANN, Ge-

dass in Jesus die Macht Gottes wirkt – eine Vorbereitung auf den Beelzebul-Vorwurf in Q 11,14–20, der dies anzweifelt. Durch die apophthegmatische Zuspitzung auf die Schlussbewertung Jesu gewinnt auch die Pragmatik eine neue Richtung: Nicht die Jesuscharakterisierung als Wundertäter wird eingeschärft, sondern die Charakterisierung des Hauptmanns als Glaubensvorbild, das auch die Adressaten des Traditio-duplex-Dokuments beachten sollten: Sein Glaube stünde Israel gut an und würde wahre Abrahamskinder auszeichnen – man mag im Blick auf die Täuferpredigt ergänzen: und nicht der Glaube, auf den sich die nominellen Abrahamskinder der Umgebung berufen: Sie haben ihr Ideal nicht wirklich erreicht.

Nach Jesus bleiben die Normen und Ideale der Väter gültig und sind entscheidendes Bewertungskriterium. Die Täuschung wird denen vorgeworfen, die sie vermeintlich befolgen, aber hier eines Besseren belehrt werden sollen. Dies ist nicht schlechthin ganz Israel, sondern vielmehr eine Gruppe, die ihre Kon-

---

schichte 38f., führt den Text (einschließlich Mt 8,13 und Lk 7,10) zusammen mit Mk 7,24–31 (»Varianten«, ebd. 39) als Anhang zu den biographischen Apophthegmata an, konzediert allerdings die Grenzwertigkeit dieser Texte: Mk 7,24–31 sei eine Komposition, »die zwar nicht einen Anspruch Jesu zur Pointe hat, aber doch unter die Apophthegmata gehört. Das Wunder wird hier nicht um seiner selbst willen erzählt, sondern Jesu im Gespräch sich entwickelndes Verhalten ist die Hauptsache.« Vgl. ebd. 38 zu Mk 7,24–31, was analog auch für unseren Text gilt, vgl. ebd. 39. Bultmann klassifiziert aber auch eine Reihe von Texten als Streit- und Schulgespräche, deren Anlass Heilungen Jesu sind, z. B. Mk 3,1–6 (vgl. ebd. 9–14.223): Dort sei »das Wunder ganz der apophthegmatischen Pointe dienstbar gemacht« (ebd. 223). Andere Stimmen halten es jedoch für wahrscheinlicher, dass die Geschichte mit einer Erzähler-Bemerkung über die erfolgte Heilung schließt – und damit eher das Gattungsschema der Wundergeschichte erfüllt würde: E. SEVENICH-BAX, Konfrontation 238, votiert aufgrund der »traditionelle[n] Motivik« (ebd. 192): Text von Mt 8,13 mangels besserer Alternative; U. WEGNER, Hauptmann 271: mit Hilfe einer Konjektur, Begründung ebd. 221–236; Johnson entscheidet gegen das Formel-Argument und hält fest: »It would be natural for Jesus, after commenting about the centurion's faith to those following him, to then turn to the centurion for one last word – one that confirms Jesus' help in that matter«, so Johnson in S. R. Johnson, Documenta Q 7:1–10, 366. Die eingehende gattungskritische Analyse bei E. SEVENICH-BAX, Konfrontation 454–457, stellt schließlich fest, dass der Text »in allen Teilen dem typischen Handlungsmuster von Heilungserzählungen entspricht« (ebd. 454), und sieht ebd. 455–457 die Abweichungen von diesem Muster im zweiten Teil der Erzählung, führt dies jedoch u. a. auf die Vertauschung von Rollen zurück: Der Bittende übernimmt Motive des Wundertäters, der Wundertäter die Motivik des Chorschlusses – auch sie folgert daraus, dass der Skopus der Geschichte der Glaube als eigentliches Wunder ist. Ohne Zweifel wird in dieser Erzählung mit Motivik aus den Wunder- bzw. Heilungserzählungen gespielt: M. E. liegt in einer Erzählung, in der die autoritative Hauptperson das »letzte Wort« hat (vgl. zur Motivik M. EBNER/B. HEININGER, Exegese 73–75), ein Umbruch hin zum Apophthegma näher. Der Effekt ist der gleiche: Im Vordergrund steht das Phänomen des Glaubens. Auch U. WEGNER, Hauptmann 343, konzediert eine Mischform als »apophthegmatische[n] Wundergeschichte« aufgrund der »Hervorhebung des Dialogs bzw. des pointierten Worts Jesu«; ebenso D. DORMEYER, Hauptmann 194: »Mischgattung von einer Wundergeschichte mit einer Chrie und einem Gleichnis«.

gruenz mit den Erzväter-Idealen und ggf. eschatologischen Ansprüchen daraus offensiv propagiert – und damit u. U. andere degradiert und ausgrenzt.

### 3. Das Mahl mit Abraham, Isaak und Jakob – in bester Gesellschaft (Q 13,28f.)

In Q 13,28f. wird uns eine Mahlszene mit besonderen Gästen vor Augen gerufen:

#### 3.1 Text

- 13,28a **ἀπὸ ἀνατολῶν καὶ δυσμῶν ἦξουσιν**<sup>606</sup> Von Osten und Westen werden sie kommen  
 b **καὶ ἀνακλιθήσονται** und zu Tisch liegen  
 c **μετὰ Ἀβραάμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ** mit Abraham und Isaak und Jakob in der Gottesherrschaft.  
 29a **οἱ δὲ υἱοὶ τῆς βασιλείας ἐκβληθήσονται** Die Söhne der Gottesherrschaft aber werden hinausgeworfen werden.  
 b **ἐκεῖ ἔσται ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων.** Dort wird sein das Heulen und das Zähneknirschen.

#### 3.2 Ehrengäste, Mahlgemeinschaft und ihre Statusimplikationen

Nicht genug, dass hier Menschen zu einem Mahl »in der Basileia Gottes« zusammenkommen:<sup>607</sup> Es werden hier eigens drei Ehrengäste<sup>608</sup> herausgehoben, von deren Beisein offensichtlich also der Charakter des Mahles bestimmt wird. Dies entspricht römisch-hellenistischer Mahltradition: Dort kommt es bei der

606 Bei den Überlegungen zur Rekonstruktion nur ein Wort zur Personenkonstellation: Im Festsaal anwesend sind lt. V. 28b in jedem Falle die Erzväter. Lk hat dagegen »alle Propheten« ergänzt. Neu hinzukommen bei Mt Gäste aus zwei, bei Lk aus allen vier Himmelsrichtungen; Evtl. hat Lk die Himmelsrichtungen Nord und Süd ergänzt (vgl. H. T. FLEDDERMANN, Q 688f.). Außen vor bleiben bei Lk die Adressaten, angesprochen im Personalpronomen; bei Mt sind es die »Söhne der Basileia«. Diese ungewöhnliche Formulierung ist die schwierigere Lesart, die sich in Mt erhalten hat (mit H. T. FLEDDERMANN, Q 688f.; diff. CE). Die Erzählreihenfolge (Mt diff Lk) ist mit CE rekonstruiert; in V. 29a ist abweichend von CE die Ortsadverbiale hier knapp gehalten; dies muss hier aber nicht entschieden werden; wichtig ist nur, dass die Angesprochenen sich an einem Punkt außerhalb befinden.

607 Diese Vorstellung hat Tradition bes. in Jes 25,6; auch äth Hen 62,14; slav Hen 42,5, vgl. U. LUZ, Mt II 13 Anm. 12; M. WOLTER, Lk 493, noch mit Verweis auf 1QS*a* ii 11–22.

608 W. D. DAVIES/D. C. ALLISON, Mt II 30, werfen die Frage auf, ob die Erzväter vielleicht die Gastgeber wären.

erlesenen Tischgesellschaft darauf an, mit welchen Persönlichkeiten man speist.<sup>609</sup> Je prominenter die Gäste, desto höher die Ehre.

Die hier genannten höchsten Gäste erhalten ihre Prominenz durch die Erzählungen der Genesis: Sie gelten, in dieser Trias, als die Stammväter Israels. Wenn sie als »erste Gäste« anwesend sind, dann bedeutet dies, dass das Mahl in der Basilea generationenübergreifend stattfindet: Dort steht Israel als diachrones Konstrukt im Zentrum, von seinen Anfängen bis zur letzten Generation. Die Erzväter stehen für dessen gemeinsamen Ursprung, für die virtuellen »Familienbande«. Damit sind sie Integrationsfiguren, gemeinsames Merkmal für ein umfangreiches Kollektiv.

Dass die Erzväter in Gottes Nähe eingegangen sind und dort weiter leben, dass sie dort mit verdienten Personen in Kontakt treten, beruht auf Traditionen, nach denen die Märtyrer wie in 4 Makk 13,17 von den Erzvätern empfangen werden.<sup>610</sup>

Nach der Logik des Mahles gilt: Wer nun mit den Erzvätern speist, der partizipiert an ihrer Prominenz und ihrer Würde,<sup>611</sup> der ist voll aufgenommen in den großen Familienverband, als der Israel konstruiert wird – dies ist Ansporn, sich v. a. in den Anfechtungen so zu verhalten, dass man mit dieser Anerkennung belohnt wird.

Das Neue an der Zukunftsperspektive ist der Austausch der Gäste: Solche, die erwartungsgemäß hätten teilnehmen sollen, werden nach draußen versetzt, dafür kommen andere »von Osten und Westen«. Kommen die Weitgereisten nun aus einer Gruppe, die sich dem Israel-Diskurs anschließt bzw. von sich oder anderen als solche wahrgenommen wird – namentlich: aus der Diaspora – oder aber von jenseits der Grenzen Israels, die keine kulturellen Berührungen mit Israel beabsichtigt, sich vielleicht sogar im Gegenüber definiert – namentlich: aus den »Völkern« bzw. »Heiden«? Ob hier an die provokativere Konfiguration von Heiden und Stammvatern gedacht ist, wird kontrovers diskutiert. Wer sich dafür ausspricht, beruft sich i. d. R. auf die Traditionen der »Völkerwallfahrt«,<sup>612</sup> wer sich dagegen ausspricht, auf die Traditionen von der Rückführung der

609 Zu den Statusimplikationen vgl. M. EBNER, Stadt 184; zum Phänomen ungewöhnlicher Gäste und genauer Auswahl am Königs-/Kaisertisch K. VÖSSING, Mensa 92f.290–310 (Kaiser vor 70 n. Chr).

610 Vgl. A. MÜHLING, Abraham 147f., auch mit Verweis auf 4 Makk 7,19; 16,25; W. D. DAVIES/D. C. ALLISON, Mt II 30 Anm. 84, mit Verweis auch auf Lk 16,22; Test Abr A 20,14.

611 Vgl. Od 12,8, wo von der Sündlosigkeit der Erzväter die Rede ist (A. MÜHLING, Abraham 167).

612 J. DUPONT, Beaucoup 574f.; D. ZELLER, Q 87; U. LUZ, Mt II 13f.; H. KLEIN, Lk 489; H. T. FLEDDERMANN, Q 698f.; zur Diskussion M. TIWALD, Gott 68f. M. F. BIRD, East 452–457, geht von einer gemischten Gruppe aus: Zu einer Gruppe innerhalb Israels kämen Heiden hinzu, eine Entscheidung der Angehörigen Israels wäre gefordert.

Diaspora, und, gestützt von Q 22,30, auf die Vision von der Restitution des Zwölf-Stämme-Volkes<sup>613</sup>.

Klar ist, dass die Pragmatik des Spruchs auf Differenzen im religiösen Status abhebt: Die einen gelten als würdig, am Tisch zu liegen, und werden dennoch hinaus geworfen; die anderen gelten als unwürdig. Bisweilen wird ein solches Statusgefälle sicher auch zwischen den palästinischen Juden und der Diaspora konstruiert<sup>614</sup> – i. d. R. definieren sich aber die Konkurrenten um den Anspruch auf die Erfüllung des Israel-Ideals nicht in erster Linie über den Raum, sondern über die Praxis. Wie die Texte vom Toten Meer zeigen, ist eine Abgrenzung auch in Erreichbarkeit des Jerusalemer Kultzentrums praktiziert worden.

Wahrscheinlicher ist m. E. die Anspielung auf die Zulassen von Heiden, da bei ihnen zum einen das Statusgefälle augenfälliger und einschneidender ist als bei Diaspora-Juden, zum anderen, da schon in der Tradition von Jes 25,6–8 dieses Mahl ein internationales war<sup>615</sup> – doch zeigt gerade diese rein geographische Beschreibung unter Verzicht auf ein weiteres Gruppenmerkmal i. S. von »Juden« oder »Heiden«, dass es letztlich auf solcherlei Unterscheidungen bei diesem Mahl nicht mehr ankommen wird. Es ist gleich, ob aus Ost und West laxe Diaspora-Juden oder Heiden kommen. Wichtig ist nur, dass solche, die von den impliziten Adressaten als religiöse »Nobodies« betrachtet werden,<sup>616</sup> unerwartet die Ehrenplätze neben den ranghöchsten, da verdienstreichsten und maßgeblichsten Gästen erhalten.

In diesem Zusammenhang ist auch die Bezeichnung der impliziten Adressaten zu diskutieren. Leider weichen die Versionen von Lk und Mt ab, so dass wir nur eine Rekonstruktion aufgrund von *lectio difficilior* vor uns haben. Trifft die Bezeichnung »Söhne der Basileia« nach Mt, so ist damit noch lange nicht ausgemacht, dass diese Gruppe mit Israel deckungsgleich wäre: M. W. gibt es keinen Beleg dafür, dass diese beiden Gruppen miteinander identifiziert würden. Der Begriff besagt alleine, dass die impliziten Adressaten mit einem Anspruch verbunden werden, dem Basileus besonders nahe zu stehen bzw. die Qualitäten der

613 Vgl. W. DAVIES/D. C. ALLISON, Mt II 27f., ebd. 28 mit Verweis auf die jesuanische Option für die »underprivileged«; M. WOLTER, Lk 493; M. CROMHOUT, Jesus 300f.: Gute Zukunftsperspektive für die Diasporajuden, Strafe und Ausschluss für die widerständigen einheimischen Juden.

614 Dies mag im Hintergrund der beiden Diaspora-Briefe in 2 Makk stehen, die versuchen, die Diaspora an Jerusalem zu orientieren. Auch für die Umkehrung des Gefälles werden Belege erbracht: W. D. DAVIES/D. C. ALLISON, Mt II 28 Anm. 79, mit Verweis bes. auf Jer 24; Ez 11.

615 Hinweis bei R. T. FRANCE, Mt 317, der jedoch in der Rezeption eine Einschränkung auf Israel am Werke sieht: »Jewish tradition soon made it [das Mahl, HS] a blessing specifically for Israel.« Vgl. auch den Hinweis bei G. VANONI, Testament 23, der hier bereits eine Anspielung auf Ex 24,11 als »Essen im Angesicht Gottes« sieht.

616 W. D. DAVIES/D. C. ALLISON, Mt II 28f., sehen Ähnliches auf mt Ebene: Es ginge um diejenigen »who fail to welcome the Messiah«, die Gegengruppe »would serve primarily as a foil«.



Basileia zu tragen.<sup>617</sup> Wenn es unter den Israel-Prätendenten nun aber eine Gruppe gibt, die sich besonders über die *Basileia* Gottes definiert, dann ist das: die Jesusbewegung. Somit ist m. E. eine binnenkritische Spitze dieses Textes nicht von der Hand zu weisen. Kriterium ist mit Q 13,27 allein das Tun, nicht die Selbst- oder Fremdentifikation mit einer Gruppe, und sei es die Jesusbewegung.<sup>618</sup> Allein das Tun erweist, wer würdig ist, mit den idealen Größen Israels in Beziehung gesetzt zu werden.

Die Erzväter-Genealogie bildet eine in weiten Kreisen unumstrittene Basis für die Konstruktion Israels. In unserer Stelle wird sie nicht diskutiert oder kritisiert – vielmehr zielt die Pragmatik des Spruchs auf die »Söhne der Basileia« ab, die nicht eingelassen werden, sowie auf diejenigen, die stattdessen mit den Erzvätern speisen dürfen. Was hier als kulturelles Wissen über die Israel-Genealogie jedoch eingebledet wird – dass nämlich herausgehobene Erzväter Identifikationsfiguren eines ganzen Kollektives sind, und dass sie von besonderer Würde sind –, das führt am Beginn der *Traditio duplex* (Q 3,8) allerdings zu Verwerfungen, die den Erzväter-Diskurs in ein neues Licht stellen.

#### 4. Exkurs: »Diese Generation« – eine Problemanzeige

Ein in der *Traditio duplex* begegnendes Kollektiv verführt geradezu dazu, in einen Diskurs über Genealogie eingeordnet zu werden: das Kollektiv, das im Munde Jesus als »diese Generation« bezeichnet wird. In der Q-Forschung ist diese Redeweise auf deuteronomistischer Folie als Äquivalent für Israel gelesen worden, speziell in Anspielung auf seine biblisch-jüdische Tradition.<sup>619</sup> Dieser

617 Zum Idiom »Sohn des ...« »in the sense of ›belonging to ...« (vgl. z. B. R. T. FRANCE, Mt 318 Anm. 46; J. JOKIRANTA/C. WASSEN, *Brotherhood* 188–190 (Kennzeichnung von Qualität, spirituelle Herkunft); W. D. DAVIES/D. C. ALLISON, Mt II 30, lesen: »natural or rightful heirs of the kingdom«, jedoch ohne Beleg; ebenso verweisen sie auf Mt 13,28 mit christlichen Adressaten. W. RADL führt dagegen als einzigen Beleg für das Idiom *Historia Rechabitorum* 10,2 an: Dort bezieht sich der Ausdruck allerdings auf das Königreich, das in Spannung steht zum Lebensideal der gottesfürchtigen Rechabiten. Für die mt Ebene differenziert R. T. FRANCE, Mt 318f.: Es handle sich wohl um jüdische Gruppen, doch nicht zwingend ganz Israel. Vielmehr: »... we are to think of a reconstitution of the true people of God which is no longer on the basis of racial ancestry, but, as symbolized by the Gentile centurion, on the basis of faith in Jesus. The words of John the Baptist on the uselessness of an appeal to Abrahamic ancestry (3:9) have prepared the way for this radical rethinking of what it means to be the people of God.« Hier wird zwar ein ähnlicher Konnex der drei bisher besprochenen Texte hergestellt. Wie oben bereits aufgezeigt, geht es aber bereits in der Position der impliziten Adressaten von 3,9 nicht um »racial ancestry«! Vielmehr werden an allen drei Stellen *Ansprüche auf religiöse Verhaltensideale* verhandelt.

618 Ähnlich H. T. FLEDDERMAN, Q 699: Der vage Ausdruck sei absichtlich gewählt, um Juden und Christen gleichermaßen zu erfassen.

619 Vgl. M. LABAHN, *Gekommene* 413: »zu Negativverhaltensmodellen in Relation gesetzt«. Er

Konnex ist m. E. jedoch zu problematisieren, die Kollektivbezeichnung damit aber auch neu auf ihre Referenz und vor allem auf ihre Pragmatik zu befragen.

#### 4.1 Sprachlicher Befund

Bereits ein grober Überblick über die Verwendung des Begriffs in der LXX fördert verschiedene Bedeutungsmöglichkeiten zu Tage:<sup>620</sup> (1) eine diachrone Bedeutung i. S. einer Gruppe gemeinsamen Ursprungs. In diesem Sinne ist »Geschlecht« ein Synonym für »Familie« oder »Clan«, deutlich so als Untergliederung der »Stämme«<sup>621</sup>, aber auch in einer rhetorisch übertragenden Verwendung, die dieser Familie generalisierend eine Eigenschaft, positiv<sup>622</sup> wie negativ<sup>623</sup>, zuschreibt. Soweit ich sehe, ist dieser Gebrauch selten – und auch für die *Traditio duplex* auszuschließen, denn Abraham ist als idealer Stammvater vollständig akzeptiert, es wird allein in Frage gestellt, wer diese Ideale umsetzt und ob dies mit dem Konstrukt der impliziten Adressaten übereinstimmt. Viel häufiger steht *γενεά* (2) dagegen für eine »Generation« im Sinne der Menschen, die ihre begrenzte Lebensspanne gleichzeitig auf dieser Welt verbringen. Aus dieser Bedeutung speist sich die Formel »von Geschlecht zu Geschlecht«.<sup>624</sup> Ob diese Kohorte nun auf ein bestimmtes Kollektiv bezogen ist oder nicht, entscheidet allein der Kontext: Im Kleinen werden »Generationen« ausgehend von einer Kernfamilie benannt,<sup>625</sup> im umfassenden Sinn sind es »Menschengeschlechter«, d. h. Generationen von Menschen an sich. »Geschlecht« ist hier in erster Linie im Sinne einer begrenzten Zeitspanne verstanden.<sup>626</sup> Es gibt Gene-

---

stellt aber zur Einführung des Begriffs in Q 7,31–35 eine These auf, die m. E. nicht trägt (ebd. 414f.): Er bringt die Kinder/*τέκνα* aus Jes 57,4 mit den Kindern/*παιδιά* aus Q 7,32 in Zusammenhang – allerdings handelt es sich beim Begriff von Q 7,32 um soziale Kinder, nicht um genealogische, so dass die Parallele damit ebenso hinfällig wird wie ein negatives Charakterisierungs-Vorzeichen.

620 Vgl. zur grundsätzlichen Unterscheidung von »sens généalogique« und »sens temporel« z. B. auch N. SIFFER/D. FRICKER, Q 176, die allerdings ebd. 177 mit Q 7,35; 11,49–51 auch den genealogischen Sinn für angesprochen halten – insgesamt aber seien die Zeitgenossen Jesu gemeint. F. BÜCHSEL, Art. *γενεά*, 661, hält fest, der Begriff bedeute meist »*Zeitgenossenschaft*«. Es kann auch das »Geschlecht« als »die durch die gemeinsame Abkunft Verbundenen« meinen (ebd. 660). M. E. nicht konsequent verfolgt wird die Beobachtung, der Begriff sei »zunächst zeitlich zu verstehen«, wenn gleichzeitig ein »Bezug auf das Volksganze« attestiert und als »Geschlecht« übersetzt wird (ebd. 661).

621 1 Esr 5,5 LXX; Jer 10,25; Dan 9,1; vgl. auch Num 13,28.

622 Z. B. Weish 3,19; Psal 18,9.

623 Z. B. Jes 51,9; Jer 8,3.

624 Z. B. Ps 32,11; 48,12; 88,2.

625 Z. B. Num 13,22.28.

626 So Koh 1,4; Sir 14,18.

rationenwechsel i. S. von Abschluss und Neubeginn.<sup>627</sup> Damit geht einher, eine bestimmte Generation mit einer Zeitdiagnose zu verbinden: In bestimmten Geschichtsabschnitten werden »Generationen« eines Kollektivs zu Trägern von Eigenschaften. Hier ist der Ort der Rede von der »Wüstengeneration«. Diese Generation wird – im Konstrukt der Texte – mit den Ereignissen ihrer Zeit in Verbindung gebracht: Sie sind entsprechend Übeltäter, verkehrt oder rebellisch (Num 32,13; Dtn 32,5.20 mit Od 2,5.20; Ps 77,8 LXX) und entsprechend charakterisiert: durch direkte Zuschreibung oder durch Taten.<sup>628</sup> Wichtig ist, dass hier »diese« Generation gerade in Absetzung zu den vorausgehenden und nachfolgenden verstanden wird: Die »Noah-« (Gen 7,1) oder die böse »Wüstengeneration« (Dtn 1,35 MT) müssen sterben, nicht aber Noah oder die »Söhne« (vgl. z. B. Num 32,13).<sup>629</sup> Doch nicht nur negativ, auch lobend werden in diesem Sinne Generationen hervorgehoben, z. B. Ps 23,6; Ps 13,5.

Entscheidend für unsere weiteren Überlegungen sind zwei Dinge. Einmal: Ob sich die Generation allgemein auf Menschen oder auf ein näher umrissenes Kollektiv bezieht, muss zusätzlich angegeben werden; dann: Wann immer von einer bestimmten Generation und ihren Eigenschaften die Rede ist, wird generalisierend und damit stereotypenbildend (im Sinne der als Mehrheit wahrgenommenen Eigenschaften) gesprochen, und zwar im Sinne einer Zeitdiagnose. Man könnte paraphrasieren: Wer von »dieser Generation« spricht, meint erst einmal »alle meine Zeitgenossen«, (scheinbar) »alle Menschen, denen ich begegne«.

#### 4.2 Die Stellen der *Traditio duplex*: generalisierende Zeitdiagnose

Überblickt man die Stellen, an denen im Material der *Traditio duplex* von »dieser Generation« die Rede ist,<sup>630</sup> dann fällt auf, dass Jesus den Begriff immer dann verwendet, wenn er sich mit Ablehnung auseinandersetzt. In Q 7,31 ist »diese Generation« diejenige, die sowohl Jesus als auch Johannes verkennt. In Q 11,29.31f.50f. ist der Vorwurf an »diese Generation« zum einen durch eine Zeichenforderung nach dem Beelzebulvorwurf, zum anderen durch die Auseinandersetzung mit den Opponenten induziert. An beiden Stellen lässt sich

627 Z. B. Ex 1,6; Dtn 29,21; Ri 2,10; Ps 47,14.

628 Auch die bei M. TIWALD, *Valeur* 133–137, erläuterte Stelle äth Hen 93,9f. zeigt dieses Muster: Hier werden der »Generation« bereits apokalyptisch Auserwählte gegenübergestellt; ein legitimatorisches Muster, das auch die Texte der *Traditio duplex* aufgreifen.

629 Mit D. C. ALLISON, *Scripture* 57f., geben allein diese beiden Stellen im MT den Ausdruck »dieses Geschlecht« wieder, der im Hebraismus der *Traditio duplex*-Stellen nachgestellt wird.

630 Q 7,31; 11,29.31f.; 11,50f.

noch gut der Weg von einzelnen Gegnergruppen hin zur Generalisierung aufzeigen:<sup>631</sup> »Einige« sind es, die »ein Zeichen fordern«, auch den Gräberbau und Prophetenmord verantwortet eine bestimmte Anzahl von Menschen – doch die Replik Jesu macht diese zu Prototypen des Ganzen und kündigt die Konsequenzen der ganzen Generation an.

Dass damit im speziellen Israel als Kollektiv gemeint sei, kann ich nicht unterstützen. Sucht man im Kontext der Rede von »dieser Generation« nach einer Bezugsgröße, so ist diese nicht explizit. Allein die Sachpunkte der Auseinandersetzung deuten darauf hin, dass Gegner und Jesus sich in einem gemeinsamen kulturellen Horizont bewegen und um Bewertungen ringen, denen allerdings ein gemeinsames Werteraster zugrunde liegt – sonst könnten sie sich nicht gegenseitig kritisieren. Wenn Jesus gegen »diese« Generation steht, drückt dies somit einen Konflikt innerhalb Israels, unter dem Dach des Diskurses um Ansprüche auf israelgemäßes Denken und Handeln, aus. Jesus steht keineswegs außerhalb Israels, vielmehr steht die Jesusbewegung als Gruppe in Israel scheinbar pauschal gegen »alle ihre momentan erlebbaren Zeitgenossen« und versucht, sich ihnen gegenüber zu legitimieren. Das Gegnerkollektiv<sup>632</sup> wird in der Regel allein durch seine Haltung definiert. Nur dort, wo sich dieses Gegnerkollektiv selbst auf seine biblisch-jüdische, genealogische Tradition beruft – beim Bau der Prophetengräber –, wendet sich auch die Replik Jesu gegen diese s. E. fälschliche Beanspruchung der Deutungshoheit über diese Tradition. Dass an dieser Stelle der Begriff »Generation« einen diachronen Touch erhält, ist kontextinduziert, steckt also nicht bereits in der Bezeichnung an sich.

Ende des Exkurses

## 5. Die Stämme Israels (Q 22,28.30)

### 5.1 Eine Utopie

Wie die erste Perikope mit der Abrahamskindschaft auf ein Israel-Konzept anspielt, so tut dies auch die letzte Perikope, die die *Traditio duplex* unseres Wissens nach umfasst. Sie setzt die biblisch-genealogischen Anklänge fort, wenn sie von den »Stämmen Israels« spricht:

---

631 Ebenso M. LABAHN, Gekommene 417, zur Zeichenforderung.

632 Vgl. auch M. LABAHN, Gekommene 424: »entscheidende Chiffre zur Kennzeichnung der Oppositionsgruppe«.

- 30b ...καθήσεσθε<sup>633</sup> ἐπὶ θρόνους<sup>634</sup> κρίνοντες ...Ihr werdet sitzen auf Thronen,  
τὰς δώδεκα φυλὰς τοῦ Ἰσραὴλ. richtend die Zwölf Stämme Israels.

Mit der Rede von den »Zwölf Stämmen Israels« ruft der Text eine Utopie wach, die einen früheren Idealzustand von Vollständigkeit wiederhergestellt sehen will. Laut der biblischen Geschichtskonstruktion steht am Ende der Vätergeschichte ein Volk aus zwölf Stämmen Israels. Sie gehen aus den zwölf Söhnen Jakobs hervor, der nach dem Kampf am Jabbok den Namen »Israel« trägt (Gen 32,29).<sup>635</sup> Lange Zeit, vornehmlich im Exodus, agierten sie als Gemeinschaft, wurden aber schließlich durch politische Einflüsse auseinandergerissen. Mit der Eroberung der Assyrer, so erzählt uns der Geschichtsrückblick 2 Kön 17,7–23, zeigt sich der Zorn des Herrn über Israel, »und er schaffte sie fort von seinem Angesicht. Nichts blieb übrig als allein der Stamm Juda« (2 Kön 17,18; ÜS: ELB). Das Bewusstsein bleibt vorhanden, dass damit ein Zustand der Unvollständigkeit eingetreten ist, der nicht zufrieden stellt: Die Hoffnung entsteht, dass die An-

633 Die Rekonstruktion der Adressatengruppe als Nachfolgende (Mt) oder mit Jesus Ausharrende (Lk) ist unsicher und daher nicht sonderlich belastbar; aufgrund der sinngemäßen Übereinstimmung haben die Adressaten über einen Zeitraum im Umfeld Jesu aufgehalten.

634 Die Problematik, dass sowohl Mt als auch Lk ihre Vorlage in redaktionellem Interesse abgeändert haben könnten, stellt sich nochmals scharf in V. 30, zur Frage, ob ursprünglich von »zwölf« Thronen oder nur von »Thronen« die Rede war (vgl. die Evaluation von Hoffmann in C. HEIL, Documenta Q 22:28, 30 422f.). So kommt eine Entscheidung aufgrund des Befunds im literarischen Kontext der Traditio duplex in den Blick: Dass dort weder Petrus noch »der Zwölferkreis [...] Erwähnung findet« und vielmehr sonst »Q den Kreis dieser spezifischen Jesuanhänger nicht näher festlegt«, sei auch an dieser Stelle mit mt Eintragung der Zwölf zu rechnen (so das Votum von Hoffmann in C. HEIL, Documenta Q 22:28, 30 423f.) Nun steht freilich eine solche Argumentation *ex negativo* vor der Hürde, auf ein fragmentarisches Textkorpus zurückgreifen zu müssen (so z. B. Meier in Hoffmann in C. HEIL, Documenta Q 22:28, 30 410f.) Wenn wir jedoch auf den Kontext der Traditio duplex verwiesen bleiben, dann gibt es m. E. darüber hinaus noch ein entscheidendes Argument, dass für die ursprüngliche Offenheit der Thron-Zahl spricht (es klingt nur kurz an bei Catchpole in Hoffmann in C. HEIL, Documenta Q 22:28, 30 414f.: »... the link between the Q saying and the preceding Q parable indicates that a promise to disciples in general is in mind«): Wenn in der Traditio duplex vom Gericht die Rede ist, dann trifft dieses Gericht auch die Jesus-Anhänger, so eindeutig Q 12,8f. Wenn zuvor in Q 19 bereits von einem »Sklaven« die Rede ist, dessen Werk vor dem (Haus-)gericht des »Herrn« nicht bestehe, so wird hier nochmals deutlich, dass im Gericht nicht Zugehörigkeit, sondern allein Verhalten zählt. Damit wäre es widersinnig, wenn Jesus einem »Zwölferkreis« eine eschatologische Belohnung in Aussicht stellt, die nur auf der Vollständigkeit eines »Zwölferkreises« beruht. Nach allem, was in der Traditio duplex gesagt wird, müsste sich auch ein »Zwölferkreis« an seinen Taten messen lassen und sich gegenüber dem wiederkommenden Herrn verantworten. Dass Jesus ihnen im Voraus qua Gremium eine Basileia-Position in Aussicht stellt, erscheint damit nicht plausibel, erst recht nicht eine, die sich über andere aus dem Volk Israel richtend erhebt. Die »Throne« sind somit eschatologische Belohnung für den offenen Kreis derjenigen, die sich durch Taten bewährt haben.

635 Im Pentateuch überwiegt in Gen, Ex, Lev und Num die Rede von den »Söhnen Israels«; im Dtn ist »ganz Israel« als Größe zu greifen (Dtn 1,1; 34,12 u. ö.) und bezeichnet das gesamte Volk (z. B. Dtn 21,8; 33,29).

gehörigen aller zwölf Stämme einmal wieder zusammengeführt werden – in ihrem Land.<sup>636</sup> Dahinter versinnbildlicht sich eine Sehnsucht nach Freizügigkeit, womit wiederum das Ende aller Fremdbestimmung – faktisch erlebbar als Fremdherrschaft – als utopisches Ziel herbeigesehnt wird. Damit konvergieren die Vorstellungen von der Basileia Gottes und der Restitution des Stämmevolkes: Wenn Gott die Herrschaft übernimmt und die Geschicke lenkt, wird der Wiedervereinigung nichts im Wege stehen.

Mit den Zwölf Stämmen wird Jesu Einsetzung des Zwölferkreises in Verbindung gebracht: er symbolisiere das Gesamt Israels.<sup>637</sup> Allerdings besteht ein charakteristischer Unterschied: Die zwölf eingesetzten Repräsentanten haben u. W. keinerlei Verbindung zu den einzelnen Stämmen der Tradition. Während Paulus uns beispielsweise davon Zeugnis gibt, dass Angehörige Israels sich ihrer Abstammung von einem bestimmten Stammvater bewusst waren (Phil 3,4–6), wählt Jesus beliebige zwölf seiner Nachfolger aus. Damit ist ein genealogischer Konnex gebrochen; dieses Zwölf-Stämme-Volk ist rein symbolisch gedacht. Es beginnt außerdem, ohne dass die Fremdmächte gestürzt worden wären, und ohne dass dafür Wanderungsbewegungen aus der »Zerstreuung« irgendeine Rolle spielten. Ob die Jesustradition hiermit von traditionellem Ballast freimachen und ausdrücken wollte, das Reich Gottes sei, und Israel sei vollständig »unter uns«?

Für unsere Überlegungen relevant wäre insofern besonders, ob mit diesem Logion der Zwölferkreis angesprochen ist und die Adressaten entsprechend auf zwölf Thronen saßen, wie Mt formuliert – leider im Unterschied zu Lk, so dass auch hier wieder die Rekonstruktion mit Hypothesen behaftet bleibt. Auffällig ist allerdings, dass bisher im Material der Traditio duplex weder bestimmte Jüngergruppen noch die Missionare als Zwölfergruppe identifiziert worden wären. Wenn sich der Spruch in der Traditio duplex an die Nachfolgenden richtet, ist der Kreis größer und unspezifisch, wie Q 7,1; 9,57f. zeigen. Dass es sich um zwölf Stämme handelt, muss nicht gleichzeitig implizieren, dass es sich auch um zwölf Richter handelt. Doch um weiterzukommen, ist es wichtig zu klären, welche Funktion sie gegenüber den Stämmen einnehmen.

---

636 Zu den Traditionen und der Relevanz des Landes vgl. z. B. M. CROMHOUT, Jesus 209–211.

637 Vgl. J. SCHLOSSER, Jesus 46; D.-A. KOCH, Origin 222; J. P. MEIER, Jesus 404, zuvor ausführliche Reflexionen über die Rückführung des Zwölferkreises auf den historischen Jesus; G. THEISSEN, Dimension 120, unter dem Stichwort »Symbolpolitik«.

## 5.2 Friedliche Herrschaft oder schneidendes Gericht? Israels Zukunft

Die für uns hier entscheidende Frage lautet: Was geschieht mit den Zwölf Stämmen Israels? Das griechische Verb ist ambivalent: Liest man PsSal 17,3,26, so tritt dort das »Richten« als Metonymie für die Ausübung von Herrschaft auf.<sup>638</sup> Richten ist eine Tätigkeit von Dauer, die den Untertanen ein Leben in Gerechtigkeit und Ordnung ermöglicht. In diesem Sinne »richtet« auch der Messias über die Völker.<sup>639</sup>

Aber das Verb kann ebenso im Sinne eines einmaligen Endgerichts verstanden werden.<sup>640</sup> Dann wird in diesem endgültigen Akt Gut und Böse beurteilt, denen jeweils ein getrenntes Schicksal beschieden ist – Verdammnis/Tod oder Leben. Ein solches Szenario legt sich besonders dann nahe, wenn man in den Thronen eine Anspielung auf Dan 7,9 liest.<sup>641</sup>

Bei allen offenen Möglichkeiten kann m.E. eine Deutung mit Sicherheit ausgeschlossen werden: das Richten verstanden als Schuldspruch und Verurteilung Israels in seiner Gesamtheit.<sup>642</sup> Dieser Gedanke ist nicht kompatibel mit dem des utopischen Zwölf-Stämme-Volkes.<sup>643</sup> Betrachtet man nämlich die zeitgenössische Situation Israels, dann bestehen seit dem Untergang des Nordreichs 722 nur zwei Stämme überhaupt kontinuierlich weiter. Den anderen Stämmen wissen sich einzelne wohl zugehörig, doch ist man sich ihrer Versprengung und Unterdrückung bewusst. Weshalb sollte nun die eschatologische

638 Zum kaum trennbaren Zusammenhang von »Herrschen« und »Richten« vgl. J. SCHLOSSER, Jesus 48; zu einer solchen Forschungsposition ebd. 49. Zum Problem J. DUPONT, Logion 721–743, der die Szenerie von Dan für die wahrscheinlichste hält; H. T. FLEDDERMANN, Q 870. G. BAZZANA, Judgment 177–179, versteht »richten« als eine der Grundfunktionen königlicher Souveränität; der Gebrauch in den Papyri zeige eine Bedeutung über den forensischen Kontext hinaus. Wenn er als »main theme« die Teilhabe der Jünger »in the exercise of divine sovereignty in the end-time« ausmacht (ebd. 183), die aber dennoch in die Nähe von Apokalyptik rückt, bleibt m. E. die Frage offen, ob es sich um ein Endgericht oder ein Regieren im anschließenden Endzustand handeln soll. U. LUZ, Mt III 129, hält die Bedeutung von »Herrschen« noch für ein »philologisches Märchen« und beruft sich ebd. Anm. 12 auf die Semantik des Verbs – m. E. löst das Verständnis als Metonymie das Problem.

639 Vgl. M. WOLTER, Lk 714f., mit weiteren Belegen.

640 Zur Forschungsposition vgl. J. SCHLOSSER, Jesus 49f.

641 Zum mt Bezug zu Dan 7 vgl. R. T. FRANCE, Mt 742–744, der für Mt zum forensischen Sinn tendiert.

642 Mit P. FIEDLER, Mt 316, der allerdings für Mt von einem bereits geschlossen »gerechten« Zwölf-Stämme-Volk ausgeht. Gegen z. B. M. LABAHN, Gekommene 411; H. T. FLEDDERMANN, Q 870, der vom bisherigen Wortgebrauch »richten« und vom übrigen Material in Q ausgeht (»... Q consistently calls down judgment on Israel«): »Q would make impossible demands on the reader if Israel appeared as a positive term at the end of the gospel after the negative portrayal up to this point«. Vgl. ebd. 871 auch den Hinweis auf die Spannung zu Q 6,37.

643 So präzise W. D. DAVIES/D. C. ALLISON, Mt III 565.

Anstrengung unternommen werden, Israel zu vervollständigen, nur um es im Gericht dann unterschiedslos wieder auszulöschen? Zudem widerspräche ein solches unbegründetes Vorgehen jeglichem Gerichtskriterium, das auch im Material der *Traditio duplex* ersichtlich wird: einer Haltung gegenüber Jesus und der daraus folgenden praktischen Umsetzung. Die Zwölf Stämme Israels sind insofern nicht vergleichbar mit der generalisierenden Formulierung von »dieser Generation«.

Das bedeutet: In jedem Fall hält der Text an der eschatologischen Utopie des befreiten Israel fest. Ein Gericht scheidet somit nur innerhalb Israels, nach den jeweiligen Taten und nach dem Maßstab, den Jesus verkündet hat. Gerecht wäre ein solches Gericht aber auch nur dann, wenn die Verstreuten je überhaupt die Möglichkeit bekommen hätten, diesen Maßstab kennenzulernen und sich entsprechend entscheiden zu können.

Damit schließt sich der Kreis: Wenn im Text explizit von den Zwölf Stämmen die Rede ist, dann legt sich ein Verständnis vom dauerhaften Richten und Für-Ordnung-Sorgen innerhalb der befreiten und in utopischer Weise zusammenlebenden Stämme nahe. Dies allein schon deshalb, weil ein »Endgericht« nur dann Sinn macht, wenn es zu einem neuen Zustand führt, zu einem Leben der nunmehr gerechtfertigten und belohnten Gerechten in der *Basileia Gottes*.<sup>644</sup> Wenn es nun Kennzeichen dieser *Basileia* ist, dass dort Gottes Wille und Gesellschaftsordnung herrscht, dann schließt sich daran die Idee an, dass es dort auch solche geben könnte, die im Zweifelsfall entscheiden, was diesem Willen mehr entspricht: die Richter auf ihren Thronen, die in diesem Sinne eine dauerhafte Leitungsaufgabe wahrnehmen. Beides schließt einander nicht aus: Wer beim initialen Endgericht Recht zu sprechen wusste, kann dies ohne weiteres auch in der Zeit, die danach kommt.<sup>645</sup>

Wenn man den Faden der *Traditio duplex* bis hierher verfolgt hat, so hat sich inzwischen ein Vorverständnis sowohl vom Gericht als auch von der Rolle eines Israel-Kollektivs darin herausgebildet: Die Selbstidentifikation mit Israel und seinen Idealen wird nicht genügen (Q 3,8); diejenigen, die einen Ehrenplatz bei Abraham, Isaak und Jakob in der *Basileia* erwartet haben, bleiben u. U. außen vor (Q 13,28f.). Ein Zwölf-Stämme-Volk, wie es selbst seine Genealogie konstruiert, bleibt nach dem Gericht, das die *Traditio duplex* zeichnet, nicht intakt: das

644 Zur Funktion eines Endgerichts, das auf die durchzusetzende *Basileia* ausgerichtet ist, s. u. XI 4.3.

645 Im Gesamt der *Traditio duplex* bleibt allerdings eine Ambivalenz, denn andernorts hat sie ein endgültiges Gericht vor Augen (z. B. Q 3,8; 12,8f.; 13,28f.). Im Kontext tritt dieser Aspekt hervor, während von der Zwölf-Stämme-Idee allein eher ein dauerhaftes Regieren zu erwarten ist. Wahrscheinlich kommt es also bei einer Zusammenstellung zu einer Neukontextualisierung.



Gericht wird eine Schneise schlagen unter denen, die sich selbst zu Israel gerechnet haben.

## 6. Im Zentrum: Jerusalem und sein Widerstand (Q 13,34f.)

Zu den eben besprochenen Texten gruppiert sich noch ein Unikum, das allerdings den genealogischen Faden in Variation aufgreift, wenn die Rolle Jerusalems für das Kollektiv Israel in Q 13,34f. beleuchtet wird. Dass Jerusalem hier hervorgehoben wird, hat mit seiner besonderen Stellung bezüglich einer Israel-Konstruktion zu tun.

### 6.1 Die Strahlkraft Jerusalems

Jerusalem als Stätte des Tempels ist seit der Kultzentralisation unter Josija<sup>646</sup> Kristallisationspunkt Israels. Die Tempelzerstörung durch die Babylonier und der Wiederaufbau in persischer Zeit sind einmalige Einschnitte mit Bewandnis für die ganze Region. In persischer Zeit wird Jerusalem wieder zum kultischen und theologischen Zentrum ausgebaut, indem der Opferkult betont, die Tempel-Infrastruktur ausgeweitet und die universale Reichweite Gottes hervorgehoben wird.<sup>647</sup> Auch von Seiten der Ptolemäer und Seleukiden waren Jerusalem und sein Tempel der Fokus Judäas.<sup>648</sup> Die Hasmonäer schließlich bauten die Stellung Jerusalems als Kristallisationspunkt des Judentums weiter aus.<sup>649</sup> Dies schlägt sich vor allem in 2 Makk nieder, das auf das Geschick Jerusalems zentriert ist – und dessen einleitende Briefe (2 Makk 1,1–9; 1,10–2,18) auch der Diaspora die einzigartige Bedeutung Jerusalems und des Tempels vor Augen führen.<sup>650</sup> Folglich zerstörte auch Hyrkanos I den Tempel der Samaritaner auf dem Garizim und wandte sich damit gegen die mögliche Konkurrenz durch ein zweites Zentrum, das sich auf israelitische Tradition berief.<sup>651</sup> Herodes schließlich baute den Jerusalemer Tempel in nie zuvor erreichter Pracht aus,<sup>652</sup> veränderte aber die

646 Vgl. dazu M. TILLY/W. ZWICKEL, Religionsgeschichte 103f.

647 Vgl. dazu M. TILLY/W. ZWICKEL, Religionsgeschichte 109f.

648 Vgl. dazu M. TILLY/W. ZWICKEL, Religionsgeschichte 113f. zum »Tempelstaat«. Vgl. auch den Brief Antiochos' III in Jos., Ant XII 138–144 und die Erläuterungen dazu bei B. ECKHARDT, Ethnos 42–44.

649 Vgl. dazu M. TILLY/W. ZWICKEL, Religionsgeschichte 115.

650 Vgl. hierzu B. ECKHARDT, Ethnos 79–82.

651 Ant XIII 254–256 mit B. ECKHARDT, Ethnos 85–87. Zum Fortbestand der samaritanischen Traditionen vgl. M. TILLY/W. ZWICKEL, Religionsgeschichte 139.

652 Vgl. zum herodianischen Tempel und dem dortigen Kult M. TILLY/W. ZWICKEL, Religionsgeschichte 122–124.

Tempelinstitution, indem er das Amt des Hohepriesters seinem Zugriff unterordnete.<sup>653</sup>

Als Beispiel für den Leitungsanspruch Jerusalems mag wieder Josephus dienen, der am Vorabend des Jüdisch-Römischen Krieges von Jerusalem aus als Oberbefehlshaber nach Galiläa geschickt wurde. In seiner Vita macht er zum einen seine priesterliche Abstammung deutlich (Vit 1f.), die ihn direkt im jüdischen Definitionszentrum verortet, zum anderen spricht eine seiner ersten Amtshandlungen in Galiläa Bände: Nachdem Josephus sich einen Überblick über die Lage in Galiläa verschafft hat, wendet er sich an den Rat und die Führer von Tiberias, um sie zu überzeugen, dass das Haus des Herodes wegen der gesetzeswidrigen Tierdarstellungen zerstört werden soll (Jos., Vit 65). Aus Jerusalem kommt also der Rechtspfleger, der zunächst die symbolische Ordnung nach dem Maßstab des Gesetzes errichtet und sich damit in eine autoritative Position bringt. Jerusalem demonstriert seine Definitionsmacht gegenüber Tiberias.

Auch die materielle Kultur bezeugt die Strahlkraft Jerusalems bzw. Judäas: Seit der hasmonäischen Zeit finden sich Identity marker, die sich im Land verbreiten, ihren Ursprung jedoch in Judäa/Jerusalem haben: Mikwen, Steingefäße, eine Öl- und Wein-Kultur oder Gebrauchskeramik, die auf eine vielleicht bewusste Verbundenheit hinweisen.<sup>654</sup>

Anders als Bethsaida, Chorazin und Kafarnaum ist Jerusalem im Material der *Traditio duplex* nicht als einzelne Stadt angesprochen, sondern als ein kulturelles Zentrum. Jerusalem ist Stadt des Tempels (vgl. auch Q 4,9) – und damit des religiösen Zentralsymbols Israels. Der Tempel ist Ort des einzigen Kultes und bindet durch Wallfahrt großräumig Menschen, die sich selbst als Israel verstehen. Er beherbergt aber auch religiöse Institutionen, die beanspruchen, das Kollektiv Israel aktiv gestalten zu können.

## 6.2 Text

34a	Ἱερουσαλήμ Ἱερουσαλήμ,	Jerusalem, Jerusalem,
b	ἡ ἀποκτείνουσα τοὺς προφῆτας	die Prophetentötende,
c	καὶ λιθοβολοῦσα τοὺς ἀπεσταλμένους πρὸς αὐτήν,	die Steinigende die, die zu ihr gesandt sind,

653 Vgl. B. ECKHARDT, *Ethnos* 129.133f. Jedoch erweiterte er seinen Herrschaftsbereich in zwei Richtungen: zum einen über nicht-jüdische Gebiete (Caesarea Maritima), zum anderen, indem er die Zugehörigkeit der Diaspora-»Judäer« stärkte, vgl. B. ECKHARDT, *Ethnos* 129.131–134.

654 Vgl. zum Befund A. M. BERLIN, *Life*: Sie weist zwar auf einheitliche Elemente im Land, jedoch eine abweichende Praxis der Jerusalemer Elite hin.

- |     |  |  |
|-----|--|--|
| d   | ποσάκις ἠθέλησα ἐπισυναγαγεῖν τὰ τέκνα σου                   | wie oft wollte ich deine Kinder versammeln,            |
| e   | ὄν τρόπον ὄρνις ἐπισυνάγει τὰ νοσσία αὐτῆς ὑπὸ τὰς πτέρυγας, | wie eine Henne ihre Brut versammelt unter den Flügeln, |
| f   | καὶ οὐκ ἠθελήσατε.   | und ihr wolltet nicht.                                 |
| 35a | ἰδοὺ ἀφίεται ὑμῖν ὁ οἶκος ὑμῶν                               | Sieh, euer Haus wird euch überlassen werden.           |
| b   | λέγω ὑμῖν,   | Ich sage euch,   |
| c   | οὐ μὴ με ἴδητε   | keinesfalls seht ihr mich,                             |
| d   | ἕως εἴπητε. <sup>655</sup>                                   | bis ihr sagt:  |
| e   | εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου.                   | Gesegnet der Kommende im Namen des Herrn.              |

### 6.3 Traditionskritische Klärungen

#### (1) Die Sammlung der »Kinder« (V. 34df)

Mit der Sammlung der »Kinder Jerusalems« wird nochmals paradigmatisch die Genealogie aufgegriffen: Die Kinder Jerusalems sind nicht nur Bewohner, sondern auch »Kinder im Geiste« – alle die, die sich Jerusalem zuordnen bzw. diejenigen, die »Jerusalem« sich selbst zuordnet. Dass dieser Horizont sich weitet, hat mit der übergreifenden Bedeutung Jerusalems für ein ganzes Kollektiv mit entsprechendem Israel-Verständnis zu tun.<sup>656</sup> Dessen Kinder haben sich offensichtlich zerstreut – sie müssen »gesammelt« werden, was der eigentlichen »Mutter« Jerusalem nicht zu gelingen scheint: Jesus<sup>657</sup> muss diese Sammlung übernehmen.<sup>658</sup>

655 In V. 35d wird von CE (mit C. HEIL, Lukas 68; den Evaluationen der Documenta Q in S. R. JOHNSON, Q 13:34–35 254–256; H. T. FLEDDERMANN, Q 703) die lk Version als *lectio difficilior* bevorzugt, obwohl der dortige Konjunktiv nach ὅτε eigentlich erst zeitlich später auftritt (vgl. BDR § 382,2 Anm. 3). Dies wiederum spräche dafür, dass solch ein Konjunktiv wie bei Mt mit ἕως verbunden gewesen wäre – dies ist mit BDR § 455,3 mit Anm. 6 zwar seltener, aber möglich und bedeutet ebenso die »Angabe des Endpunktes«. So ebenfalls die geläufigere mt Version. R. T. FRANCE, Mt 884 f., bes. 885 Anm. 11, geht m. E. zu weit, wenn er hier einen reinen Konditionalsatz im Eventualis liest, diesen aber doch mit der Zeitangabe verbinden will. Da der Sinn nicht stark verändert wird und zudem die lk Version textkritisch unsicher ist, kann m. E. mit dem Critical minimum gearbeitet werden. In den übrigen Entscheidungen folge ich H. T. FLEDDERMANN, Q 701–703, der mit CE übereinstimmt.

656 Vgl. M. WOLTER, Lk, 498, mit Verweis u. a. auf Jos., Bell VII 375: Jerusalem als »Metro-Polis« des ganzen Genos.

657 Beim prophetischen Scheltwort (Gattungsbestimmung: M. WOLTER, Lk 497) könnte man zunächst auch an Gottesrede denken – mit V. 35c und e wird aber eindeutig Jesus als Sprecher vorausgesetzt.

658 M. WOLTER, Lk 497, sieht darin die »endzeitliche Sammlung des Gottesvolkes« (mit Verweis auf Ps 146,2 LXX; Jes 52,12; 56,8 u. ö). Den Bezug zu Gottes schützenden Flügeln schließt er aus, da Sammlung, nicht Schutz im Zentrum steht. H. KLEIN, Lk 494 Anm. 40, verweist auf Dtn 32,11; Jes 31,5; Ps 36,8; weitere Belege bei U. LUZ, Mt III 379 Anm. 17.

(2) *Die erste Ankündigung: das verlassene Haus (V. 35a)*

Häufig wurde dieser Vers als Ankündigung verstanden, Gott würde das Haus, d. h. seinen Tempel, verlassen – im Anschluss an prominente Vorbilder wie Ez 9–11, aber auch Aufnahmen z. B. in Jos., Bell VI 299.300–309 oder Tac., Hist V 13,1, dort im Zusammenhang mit dem Jüdisch-Römischen Krieg.<sup>659</sup> Entgegen der klassischen Übersetzung optiert hier M. Wolter für eine Alternative, die m. E. viel für sich hat: aufgrund des doppelten Objekts lautete der Text: »Siehe, euer Haus wird euch überlassen«. <sup>660</sup> M. E. steckt das Potential eines solches Verständnisses vor allem darin, dass es nicht nur den sonst etwas überflüssigen Dativ, sondern auch das Präsens<sup>661</sup> verständlich macht. Während nämlich die gängige Übersetzung unterschwellig davon ausgeht, dass das Haus Gottes zu einem bestimmten Zeitpunkt in einem einmaligen Schritt verlassen wird, ermöglicht Wolters Übersetzung ein duratives Verständnis. Man könnte paraphrasieren: Siehe, die momentanen Zustände zeigen: Euer Haus wird euch von Gott überlassen, denn er selbst wird offensichtlich nicht aktiv – sonst sähe es anders aus. Damit wird auch nicht ausgesagt, dass Gott sein Volk verlassen hätte, sondern es wird gezielt das Tempelpersonal angesprochen – ihnen, die im Tempel ihre Gestaltungsmacht ausleben, ist das Haus »überlassen« worden. Damit wird eine momentane Praxis kritisiert, die nach Jesus eigenmächtig, nicht im Sinne Gottes vorgeht.

(3) *Die zweite Ankündigung: Wiederkunft (V. 35b–d)*

Nach der eben vorgeschlagenen Auslegung besteht auch keine Analogie, nach der Gott das Haus verlasse, sobald Jesus den Tempel verlässt. Die dieses implizierende Übersetzung »Ihr werdet mich nicht *mehr* sehen, bis ...«<sup>662</sup> scheint

659 Stellen bei U. LUZ, Mt III 382; M. WOLTER, Lk 498. Vgl. auch D. ZELLER, Q 86.

660 M. WOLTER, Lk 494; vgl. die Erklärung ebd. 498 im Sinne einer »unwiderrufliche[n] Trennung«, wie Jer 12,7; PsSal 7,1. H. KLEIN, Lk 494, deutet dies trotz klassischer Übersetzung in der Erläuterung an: »den Menschen überlassen und damit der Verwüstung preisgeben«. H. T. FLEDDERMANN, Q 703, hat (wie auch R. T. FRANCE, Mt 884) den Gedanken in englischer Übersetzung: »See, your house is left to you« – interpretiert dies allerdings ebd. 705 im Blick auf Q 14,23 wieder im klassischen Sinn – und sogar noch mit einer supersessionistischen Note: der Tempel »lies abandoned«, das Haus der Basilea dagegen fülle sich. Entscheidet man sich für diese Übersetzung, kommt eine alternative Deutung, nach der es beim »Haus« nicht um den Tempel, sondern um den »household« of Jerusalem« geht (vgl. J. B. GREEN, Lk 539), nicht mehr in Frage.

661 Vgl. dagegen z. B. F. BOVON, Lk II 456: Es handle sich um einen Dativus incommodi und das Präsens habe »die Bedeutung eines unmittelbar bevorstehenden Futurums« – m. E. ist die alternative Übersetzung schlüssiger, und ebd. 456 erwähnt Bovon sie auch. Als bereits bestehenden Zustand interpretiert die Stelle auch M. CROMHOUT, Jesus 306.

662 So z. B. D. ZELLER, Q 86; H. KLEIN, Lk 490, der allerdings ebd. 491 f. m. E. zu recht festhält, dass die Aussagen in V. 35 »nicht zusammengehören« (Zitat ebd. 492) – er geht von der Zusammenfügung von Traditionen aus.

auch in der 1k Version, die wohl die schwierigere *Traditio duplex*-Vorlage wiedergibt, vom *mt* »von jetzt an« inspiriert.<sup>663</sup> Der Versuch, auf diese Weise eine Kohärenz zwischen den beiden Aussagen zu schaffen, bleibt also auf der Strecke. Vielmehr müssen wir davon ausgehen, dass hier Traditionsstücke in der Tat mit Härte aufeinandertreffen. Hart ist auch, dass diese Ankündigung, vom irdischen Jesus gesprochen, nicht den Fakten entspricht: Jerusalem hat Jesus gesehen, und zwar als Verurteilten und Gekreuzigten.<sup>664</sup>

Zitiert wird dann ein Psalmvers aus Ps 117,26 LXX, der im Zusammenhang mit einer Begrüßung in Jerusalem bzw. im Tempel steht. Er wird geäußert von den Priestern, aber auch von der Menge (Mt 21,9; Lk 19,38).<sup>665</sup> In der Henoch-Tradition ist eine solche Akklamationsszene mit der Anerkennung des kommenden Menschensohns verknüpft.<sup>666</sup> Ihre Akklamation – die jedoch nichts über Verschonung im Gericht aussagt – entspricht allerdings nicht dem hier eingefügten Psalmzitat. Dieses ist somit bewusst gewählt, und zwar, um an eine Tempelszene denken zu lassen – und dies auch noch im Zusammenhang mit dem bereits gefüllten Begriff des »Kommenden«.<sup>667</sup>

#### 6.4 Kommunikationssituation und implizite Adressaten

In V. 34d–f blickt Jesus auf sein Wirken zurück: Er hat also *häufig* versucht, die Kinder Jerusalems zu sammeln, die ihrer eigentlichen Mutter abhanden gekommen waren. Das Bild der Henne beschreibt, auf welche Weise er dies tut: behutsam, wie eine erwachsenes Muttertier die Regie über die schutzbedürftigen Kleinen übernimmt. »Kinder« bezeichnet nicht nur Zugehörigkeit, sondern auch das Verhältnis zwischen reifen Eltern und ihren noch unselbständigen Kindern. Dass dies eigens erwähnt werden muss, legt offen, dass man sich also auch andere Vorgehensweisen bei der Sammlung vorstellen kann: solche, die die Kinder nicht behütet wachsen lassen, sondern sie mit harten Maßnahmen zur Zustimmung zwingen – etwa mit einer Gerichtsdrohung oder spürbarem Ausschluss. Dass Jesus seine Art der Sammlung »häufig« versucht, schaut wohl auf eine Praxis zurück, die viele individuelle Anläufe braucht. Dies steht quer zu

663 Vgl. BDR § 365: οὐ μή mit Konj. ist »die bestimmteste Form der verneinenden Aussage über Zukünftiges«; für »nicht mehr« gibt es das Lexem οὐκέτι.

664 D. ZELLER, Q 86, glaubt, das Wort setze den Tod Jesu voraus – traditionsgeschichtlich mag das sein, wie jedoch soll dies in der Situation der Reden der *Traditio duplex* möglich sein, die Jesus als Irdischem in den Mund gelegt werden?

665 Vgl. hierzu U. LUZ, Mt III 383; vgl. aber auch H. KLEIN, Lk 495, der sich an eine Interpretation als Lied der Pilger anschließt.

666 Verweise, auch auf die Gerichtsschicksale, bei M. WOLTER, Lk 499, und U. LUZ, Mt III 385.

667 Vgl. H. T. FLEDDERMANN, Q 706.

plastischen Vorstellungen der eschatologischen Sammlung Israels, die einmal und definitiv stattfindet – und außerdem mit voller Zustimmung der Beteiligten.

Der Vorwurf lautet: »Aber ihr habt nicht gewollt«. Direkt im Plural angesprochen sind diejenigen, die »Jerusalem« repräsentieren. Nicht angesprochen sind dagegen die »Kinder« – es geht also nicht darum, dass sich die Kinder einer Sammlung verweigert hätten, sondern es ist die Mutter: Jerusalem lehnt die Sammlungsbemühungen Jesu ab.<sup>668</sup> Mitgedacht ist also der Inhalt: »Ihr habt nicht gewollt, dass ich eure Kinder auf diese Weise sammle«. Das bedeutet also, dass »Jerusalem« hier metonymisch für die Entscheidungsinstanz steht, die im Zentrum alleinige Definitionshoheit darüber beansprucht, auf welche Weise und von wem die Kinder mit ihr in Verbindung gebracht werden dürfen. Was Jesus tut, zählt für sie nicht als Sammlung.

Dass sich eine solche Zentralinstanz um das Zentralsymbol des Tempels herum ansiedelt, liegt auf der Hand. Bestätigt wird es durch die Ankündigung: »Siehe, euer Haus wird euch überlassen werden«. Der Tempel wird also denen überlassen werden, die sich – so das Possessivpronomen – für ihn verantwortlich fühlen, dort wirken und Zugangsrechte ausüben. Diese werden mit ihrer Tempelinstitution alleine sein, dort schalten und walten dürfen – allerdings ohne dass dies für Gott noch von Belang wäre. Der wird sich der Prophezeiung zufolge von alledem distanzieren – und, so kann man weiterdenken, seinem »wahren Volk« auf andere Weise nahe sein. Der Jerusalem-Spruch fokussiert also keineswegs Israel im Allgemeinen, sondern das Jerusalemer Zentrum rund um den Tempel, das Definitionsmacht über die Zugehörigkeit ausübt und – so drastisch im Prophetenspruch – alternative Wege ausschaltet.

Dazu passt nun bestens die Begrüßung, die der wiederkommende Jesus aus dem Munde dieser Jerusalem-Repräsentanten erwartet: Er stammt aus einem Tempelpsalme. Mit ihm begrüßt das Tempelpersonal, also die Hausherren, willkommene Gäste<sup>669</sup> – dies hört jeder Tempelpilger bei der Wallfahrt. Nach der Vorstellung unseres Spruchs fallen die Adressaten auch angesichts der Parusie in diese lange geübte Rolle zurück – und werden darüber als Tempelzugehörige charakterisiert.

---

668 Vgl. H. T. FLEDDERMANN, Q 704, der die Aussage auf die Gegner Jesu bezieht. Gegen die Deutung von M. WOLTER, Lk 498; H. KLEIN, Lk 494 (»Verweigerung des Gottesvolkes«).

669 Zur positiven Deutung als Anerkennung aller für den Kommenden vgl. P. FIEDLER, Mt 358–360; eine positive Deutung der Ankündigung auch bei M. TIWALD, Gott 73–75: »Heilsverheißung der endzeitlichen Erlösung ganz Israels« (ebd. 73), da Gott in sein Haus zurückkehre.

## 7. Die Alternative: Kinder Gottes

Die bisher vorgestellten Genealogien sind nicht in erster Linie genetisch, sondern paradigmatisch aufgeladen: Genealogische Folge bildet sich hier ab als Anspruch, den mit den »Vätern« verbundenen Idealen gerecht zu werden. Bemerkenswert erscheint umso mehr, dass im Material der *Traditio duplex* auch eine alternative Genealogie aufgebaut wird, die dem gleichen Muster folgt. Sie gründet allerdings nicht in (partikularen) Ahnvätern, sondern in einer prinzipiell allen Menschen offenen Größe: Es ist die Genealogie der »Söhne Gottes«. Signifikant und klar paradigmatisch ist Q 6,35 f., wo die Adressaten aufgefordert werden, im Verhalten gegenüber ihren Nächsten Gottes gütigem Modell zu folgen. Unter diesem Vorzeichen können sich dann auch die »Kinder« verstehen, die Gott als ihren »Vater« ansprechen und sich von ihm versorgen lassen sollen. Doch auch schon unmittelbar in Q 3,8 wird eine Spur gelegt, die dem »Vater Abraham« den Schöpfer-Vater Gott gegenüberstellt: Wenn er es vermag, sogar aus Steinen Kinder zu schaffen, um wieviel mehr ist er die eigentliche Vaterfigur. Q 4 bringt weitere Klärungen zum Thema »Sohnschaft« Gottes, und diesmal ist Jesus der »Sohn Gottes«. Zunächst einmal ist zu eruieren, ob Jesus hier als ein prototypischer Sohn Gottes angesprochen ist – oder aber mit seinem christologischen Hoheitstitel.

### (1) *Jesus als paradigmatischer »Sohn Gottes« (Q 4)*

In der uns erhaltenen *Traditio duplex* folgt sofort auf die Täuferpredigt eine kleine erzählerisch gerahmte Apophthegmenreihe, in der Jesus sich gegenüber dem Teufel bewährt. In den ersten beiden<sup>670</sup> Versuchungsszenen Q 4,3f.9–12

670 Mt und Lk bieten die Versuchungsszenen in unterschiedlicher Reihenfolge. Bei Mt folgen die beiden Gottessohn-Anfragen aufeinander, bei Lk rahmen sie die dritte Versuchung. Die strukturell verwandten Texte stehen sich auch inhaltlich näher: Wird in ihnen jeweils ein Nachweis für eine Behauptung in Form eines »Naturwunders« gefordert, so geht es in der anderen Szene um einen Gabentausch, in dem der Teufel für die Ableistung einer Geste eine materielle Entlohnung verspricht. Lukas platziert die analogen Texte in einer chiasmischen Struktur. Bei Mt dagegen stehen sie beisammen und können als Steigerung gelesen werden. Aus diesen Beobachtungen ergibt sich die These, dass Lk die Reihenfolge des Textes, die er wie Mt vorgefunden hat, neu geordnet hat: Er legt die Strecke auf den genauen Jerusalemer Zielpunkt hin an, schafft eine Ringkomposition und schließt den Zyklus mit der ursprünglichen Inklusion von Versuchung und Versuchsungsverbot. Nach der Logik der *lectio difficilior* gibt Mt die Reihenfolge der Vorlage wieder. Zum gleichen Ergebnis kommt M. APEL, Anfang 227–230. Er fasst die Literatur einschließlich der Documenta-Q-Bände zusammen und kommt dabei zu dem Schluss, dass nur wenige Argumente zur Debatte stehen (vgl. ebd. 227). Das Hauptargument bildet die Geschlossenheit der mt Version (ebd. 228: »formal und inhaltlich geschlossenere Erzählung«), in denen die abweichende dritte Versuchung das »Achtergewicht[s]« hätte (ebd. 228). Sie stelle den Endpunkt der »dramatische[n] Klimax« (ebd. 230) dar, in der nach privatem und öffentlichem Wunder schließlich die »schwerwiegendste Versuchung« stünde (ebd. 229; Argumentation ebd. 228f.). Re-

wendet sich der Diabolos an Jesus und bringt ihn dabei in ein Sohnschaftsverhältnis zu Gott:<sup>671</sup>

- |  |  |
|--|--|
| <p>3a <b>καὶ εἶπεν αὐτῷ</b> ὁ διάβολος·<br/> b <b>εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ,</b><br/> c <b>εἰπέ</b><br/> d <b>ἵνα οἱ λίθοι οὗτοι ἄρτοι γένωνται.</b><br/> 4a καὶ ἀπεκρίθη ὁ Ἰησοῦς·<br/> b <b>γέγραπται·</b><br/> c <b>οὐκ ἐπ' ἄρτω μόνῳ ζήσεται ὁ ἄνθρωπος.</b></p> <p>9a Παραλαμβάνει αὐτὸν εἰς Ἱερουσαλήμ<br/> b <b>καὶ ἔστησεν αὐτὸν ἐπὶ τὸ πτερύγιον τοῦ ἱεροῦ</b><br/> c <b>καὶ εἶπεν αὐτῷ·</b><br/> d <b>εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ,</b><br/> e <b>βάλε σεαυτὸν κάτω·</b><br/> 10a <b>γέγραπται γὰρ</b><br/> b <b>ὅτι τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ ἐντελεῖται περὶ σοῦ</b><br/> 11a <b>καὶ ἐπὶ χειρῶν ἁρουσίν σε,</b><br/> b <b>μήποτε προσκόψῃς πρὸς λίθον τὸν πόδα σου.</b><br/> 12a Καὶ εἶπεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς·<br/> b <b>γέγραπται·</b><br/> c <b>οὐκ ἐκπειράσεις κύριον τὸν θεόν σου.</b></p> | <p>Es sprach aber zu ihm der Teufel:<br/> Wenn du ein Sohn bist von Gott,<br/> sage,<br/> dass diese Steine Brote werden sollen.<br/> Und Jesus antwortete:<br/> Geschrieben ist:<br/> Nicht vom Brot allein wird der Mensch leben.<br/> Er nahm ihn mit nach Jerusalem<br/> und stellte ihn auf die Zinne des Heiligtums<br/> und sagte ihm:<br/> Wenn du ein Sohn bist von Gott,<br/> wirf dich selbst herunter.<br/> Geschrieben ist nämlich:<br/> Seinen Engeln hat er befohlen wegen dir<br/> und auf Händen werden sie dich tragen,<br/> damit du nicht etwa an einen Stein deinen Fuß stößt.<br/> Und es sagte ihm Jesus:<br/> Geschrieben ist:<br/> Du sollst den Herrn, deinen Gott, nicht versuchen.</p> |
|--|--|

Die Forschung zur Frage, ob »Sohn Gottes« hier als Hoheitstitel Jesu oder in einem allgemeinen Sinn verwendet wird, ist kontrovers.<sup>672</sup> Wenn nicht ausschließlich der titulare Gebrauch in den Blick genommen wird,<sup>673</sup> dann wird

daktionell wäre des Lk Konzept von Jerusalem als »Ort der Offenbarung« (ebd. 230) ausschlaggebend. Versucht man, diese These zur Anordnung der Szenen auch mit dem Redaktionskonzept der jeweiligen Evangelisten zu begründen, so sticht ins Auge, dass Lk zu Beginn mehrere Wechselbewegungen zwischen Galiläa und Jerusalem inszeniert: Sind Maria und Joseph mit Jesus nach der Geburt und Station im Tempel nach Nazaret zurückgekehrt (Lk 2,22.39), wallfahrtet Jesus als nächstes mit seinen Eltern nach Jerusalem (2,41 f.51). Er taucht dann unter den Johannes-Täuflingen auf, und auf dem Heimweg bringt ihn nach der Lk Reihenfolge der Teufel aus der Wüste nach Jerusalem, von wo aus er seinen Weg nach Galiläa fortsetzt.

671 Die Rekonstruktion folgt weitgehend CE; lediglich die dort als unsicher deklarierten Sätze in V. 4a und 9a sowie das ὅτι zu Beginn von V. 4c sind ausgelassen; sie sind sprachlich nicht zwingend und für unsere Zwecke irrelevant. Da in V. 9a die »heilige Stadt« und »Jerusalem« referentiell identisch sind, kann hier ohne Kommentar das Votum der CE zugunsten Jerusalems übernommen werden.

672 Vgl. z. B. kurz N. SIFFER/D. FRICKER, Q 96f., mit Alternativmodellen.

673 Z. B. M. APEL, Anfang 281f. (ausschließlich christologisches Verständnis möglich, mit Verweis auf erste Versuchung), vgl. allerdings ebd. 288: »paradigmatische Dimension«; M. LABAHN, Gekommene 254.273; vgl. N. SIFFER/D. FRICKER, Q 97, mit Referat der Begründung des fehlenden Artikels und Einräumen der sprachlichen Möglichkeit, dennoch titular



i. d. R. neben dem titularen Gebrauch *auch* der allgemeine avisiert.<sup>674</sup> M. E. stößt aber eine Interpretation im Sinne des titularen Gebrauchs vor allen weiteren theologischen Überlegungen auf ein sprachliches Problem: den nachgestellten Genitiv. Die Phrase »Sohn Gottes« wird, wie bei Mt und Lk einstimmig bezeugt, unterbrochen durch die Kopula. Zudem ist »Sohn« auch nicht determiniert. Sollte hier der Titel des einzigen »Sohnes Gottes« verwendet werden, wäre ein bestimmter Artikel das Mittel der Wahl. Zwar lassen sich Gründe finden, warum er verzichtbar ist<sup>675</sup> – doch würde man eine solche signifikante Wortkombination mit der Kopula unterbrechen?<sup>676</sup>

Darüber hinaus reiht sich Jesus in V. 4c unter die Menschen ein, die sonst in Q als Gegenüber zu Gott gebraucht werden; auch der Zuspruch in V. 10b und 11/Ps 90,11 LXX gilt allen Menschen, nicht einem speziellen »Sohn« Gottes, der sich durch diese Rolle von anderen abheben würde.<sup>677</sup> In V. 12c wird auch festgehalten, dass Gott auch dem »Sohn« als Herr gilt<sup>678</sup> – anders als in 10,21f., wo vom »Vater« die Rede ist.

Damit treten gegen die christologische Lesart die Traditionen in den Vordergrund, die Israel als »Söhne Gottes« und speziell auch einen einzelnen Angehörigen Israels als »Sohn Gottes« bezeichnen können.<sup>679</sup> Ist mit der Täuferpredigt ein Diskurs um die rechte Praxis entbrannt, so steht nun zu erwarten, dass der Text ein Verhaltensmodell vorgibt. Der »Sohn Gottes«, als der sich Jesus

---

zu übersetzen, und schließlich Entscheidung zugunsten des titularen Verständnisses: es gehe um die Charakterisierung Jesu. Christologisch liest auch H. T. FLEDDERMANN, Q 258, mit Blick auf das Brotwunder, das Jesus an den »place of God« setze. Bei Mt und Lk ist das christologische Verständnis durch die vorangehende Täuferzählung präfiguriert – die Frage nach der Alternative stellt sich erst, wenn man die *Traditio duplex* separat betrachtet.

674 Z. B. A. MICHEL, Versuchung 74.78.80 (»dass mit dem Sohn-Gottes-Titel typologisch gespielt wird«), Letzteres ebd. 80–82 ausgefaltet für Mt; vgl. auch P. FIEDLER, Mt 89. R. VALANTASIS, Q 50, spricht vom Jünger-Paradigma. Ausnahme: E. RAU, Boteninstruktion 50: nicht-titulares Verständnis Jesu als »Repräsentant aller Söhne«; ebd. 52: »Anwalt der Sache des Gottes Israels«; ebd. 51f.: Bezug zwischen Vaterunser-Bitte, Q 12,22–31 und Brotversuchung.

675 Vgl. Röm 1,3f.

676 Unterbrechungen dieser Phrase gibt es lediglich in 2 Kor 1,19 (γάργ); Mt 27,40.43, sonst immer zusammengestellt. In Mt 27,40.43, der Verspottung Jesu am Kreuz, wird beide Mal die Kopula eingeschoben, in Mt 27,40 wird exakt die Formulierung aus Mt 4,3.6 in den Mk-Text eingefügt: Dies erhöht die Wahrscheinlichkeit, dass hier rahmend ein bewusster Anklang an die ungewöhnliche (!) Formulierung der Versuchungsszene geschaffen werden sollte. Zur Parallelität vgl. A. MICHEL, Versuchung 81f., ebd. Anm. 31 auch eine sachkritische Stellungnahme zu dieser Bezugnahme.

677 Vgl. z. B. W. RADL, Lk 236. Vgl. dagegen die Interpretation von T. HIEKE, Schriftgelehrsamkeit 53: es handle sich um einen Schluss *a minori ad maius*.

678 Vgl. auch Q 7,6–8: Dort wird kein Sohnschaftsverhältnis zwischen Jesus und Gott gezeichnet, sondern eine – für verschiedene Rollen offene – Exousia-Weitergabe.

679 Vgl. Weish 2,18; Jos As 6,3; vgl. 13,13 (6,5: mit Artikel für Joseph).

hier beweist, ist als Prototyp im Sinne einer alternativen paradigmatischen Genealogie dafür bestens geeignet.<sup>680</sup>

Jesus demonstriert mit seinen schlagenden Antworten aus Dtn,<sup>681</sup> dass er den Versuchungen Israels in der Wüste zu trotzen weiß. Damit zeigt Jesus, dass er – wie jeder, der den Pentateuch schätzt –, die Erfahrungen Israels mit seinem Gott verinnerlicht hat<sup>682</sup> und so in der Lage ist, die Weisung des Mose auch in seiner Situation zu befolgen.

Auf dem Hintergrund von Dtn 8,1–6 wird das Thema eingeblendet, »ob Jesus tatsächlich die Gebote Gottes achtet oder sich vom Teufel davon abbringen lässt«. <sup>683</sup> Schon allein die Tatsache, dass er versucht wird, erweist ihn als Idealmodell Israels, denn Versuchungen treffen nur die Gerechten, allen voran Abraham.<sup>684</sup>

(2) »Söhne des Vaters werden« (Q 6,35f.)

Was sich in den beiden eben besprochenen Versuchungsszenen so passend anbahnte, findet seine Fortsetzung in Q 6,35f. Deutlicher als in diesen Worten kann man eine paradigmatische Genealogie kaum anlegen:

680 Auf das unvermittelte Auftreten der Rede von Jesus als »Sohn« nach der Täuferpredigt hat die Forschung bisweilen mit der These reagiert, der Perikope sei wohl auch im Material der Traditio duplex eine Erzählung von der Taufe Jesu vorausgegangen, in der er wie bei Mk als Sohn Gottes bezeichnet worden wäre, so z. B. M. WOLTER, Lk 178; A. MICHEL, Versuchung 74; M. APEL, Anfang 275–280. Dies ist heftig umstritten, da eine weitgehende Überschneidung mit der mk Taufperikope vorausgesetzt werden müsste – die allerdings zeigt so wenig lk und mt Wortlaut gegen Mk, dass sich ein Profil der Traditio duplex nicht abzeichnet. Hier tritt die Rekonstruktion auf so unsicheren Boden, dass Argumente ausgehend von einer Tauftradition kaum belastbar sind. Zwar wird die Möglichkeit, dass es eine solche gegeben haben könnte, nicht verworfen. Der Rückschluss, eine Taufzerzählung sei nötig, um die Versuchungsgeschichte vorzubereiten, wird aber mit den Überlegungen zur nicht-titularen Rede vom Sohn Gottes hinfällig.

681 Zum Texthintergrund vgl. z. B. M. APEL, Anfang 262–264; A. MICHEL, Versuchung 76, weist darauf hin, dass das »Niederwerfen« aus dem ersten Dekaloggebot Dtn 5,9/Ex 20,5 eingefügt ist.

682 Vgl. T. HIEKE, Schriftgelehrsamkeit 49.66: »wahrer Israelit«. Er bringt ebd. 66f. die Passage in einen Zusammenhang mit dem »Legitimationsdruck« (ebd. 66) der Träger.

683 Zu Dtn 8,1–6 als Schlüsseltext für die gesamte Perikope vgl. A. MICHEL, Versuchung 77f., Zitat ebd. 77. Er führt die Überlegungen allerdings in eine christologische Richtung weiter, ob Jesus also »die göttliche, monotheistische Prärogative verletzt« (ebd. 80); er zieht den Schluss, der Titel werde »vor einer theologia gloriae geschützt« (ebd. 79).

684 Vgl. zu diesem Zusammenhang z. B. P. FIEDLER, Mt 88; M. WOLTER, Lk 178f. M. APEL, Anfang 130.268; ebd. 270 schlägt er die Brücke zur »Entmachtung des Bösen durch die Worte und Taten Jesu« – damit allerdings wieder zurück zur Christologie. Vgl. auch T. HIEKE, Schriftgelehrsamkeit 54, mit Verweis auf die Prüfung des Gottessohnes in Weish 2,17f. M. CROMHOUT, Jesus 309–311, sieht hier dagegen einen Propheten-Test in Analogie zu Mose am Werk (mit Verweis auch auf Q 11,20 und Rückgriff auf ältere Forschung und ebd. 311–313 zu prophetischen Analogien von Q 7,22; 6,20f.; Q 7,31–35; 11,49–51; 13,34f.; vgl. auch ebd. 316–318 zu eine Mose-Überbietung in Q 10,21f.).



Der Text will dazu ermuntern, sich die Position der »Gottessohnschaft« zu erwerben: durch konkretes Handeln sowie durch eine Haltung.<sup>687</sup> Tun und Einstellung entsprechen dabei jeweils der des Vaters: Ihm gilt es sich anzugleichen, sein Vorbild gilt es zu verwirklichen. Dieser paradigmatische Stammvater ist niemand anderes als Gott selbst, dessen Verhalten abgelesen wird. Ohne dass die Abrahamskindschaft entwertet wird – schließlich wird der Hauptmann an ihr gemessen; Johannes erhebt nur den Vorwurf, dass man sie sich fälschlich anmaßt – wird hier ein alternatives Paradigma eröffnet, das zwar biblisch-jüdisch verwurzelt ist, im aktuellen Diskurs um Abraham-Ansprüche und -Absprüche jedoch insofern weiterführt, als hier nicht im geringsten die Gefahr besteht, man könne daraus eine echte genealogisch-exklusive Folge konstruieren. Einer äußerlichen Beschränkung Israels ist damit Einhalt geboten: Die Kinder Gottes werden allein durch Tun, nicht durch Herkunft definiert.<sup>688</sup>

Dies ist implikationsreich: Damit ist nicht nur ein erster Schritt auf dem Weg zum handlungsorientierten »Königsvolk« beschritten. Anders als bei den Ahnvätern als (mythische) Figuren der Vergangenheit haben wir es hier darüber hinaus noch mit einer Genealogie zu tun, die im lebendigen und wirksamen Einen Gott gründet. Damit erhält die Rede von den »Söhnen Gottes« eine zweite, wesentliche Konnotation: Diese Kinder leben als Teil des bestehenden Haushalts ihres »Vaters« – zwischen beiden besteht eine aktive Beziehung. Dieses analytisch zu trennende Thema wird schließlich im Diskurs um die Strukturen von Familie und Haus virulent und dort eingehend behandelt.

## 8. Fazit

Bricht man die Beobachtungen auf die einzelnen Sequenzen im Material der *Traditio duplex* herunter, so fällt auf: Genealogische Volk-Gottes-Bezüge rahmen das Korpus, das uns, allerdings fragmentarisch, entgegentritt; besonders beschäftigt sich die erste Sequenz mit der genealogischen Frage: Hier gründet

---

kommt dabei z. T. zu anderen Ergebnissen bezüglich einer ursprünglichen Version: die mt Version sei »mistranslated into Greek« (ebd. 131). Da wir es allerdings hier mit einer griechischen Vorlage zu tun haben, sind solcherlei Schlüsse nur für die historische Jesusforschung von Belang.

687 In der *Traditio duplex* fällt hier die Vaterbezeichnung für Gott das erste Mal, und dies gleich in Bezug auf alle Adressaten, nicht ausschließlich auf Jesus. D. h., die weiteren Vater-Beziehungen werden durch diese Stelle vorbereitet. Anders bei Mt, wo Mt 5,16 vorausgeht, vgl. R. T. FRANCE, Mt 226, der deshalb für Mt nur von einem »proper outworking of that relationship« ausgeht. Dass es sich hier dagegen um eine »eschatologische[n] Verheißung« handeln sollte, ist für die *Traditio duplex* nicht auszumachen (U. LUZ, Mt I 405 mit Anm. 34 und Verweis für Mt auf Mt 5,9).

688 Vgl. so bereits Sir 4,1–10. Vgl. auch H. T. FLEDDERMANN, Q 330, der diesen Gottessohn-Titel vom Gottessohn Jesus absetzt – m. E. ist dies nicht hilfreich.

die kritische Distanz zur Stammväter-Genealogie, ebenso wird der Diskurs um die Gotteskindschaft eröffnet. Die *Traditio duplex* will hier offenere Wege gehen: nicht nur, indem sie einen Angehörigen einer Outgroup, die außerhalb des traditionellen Israel steht, als wahren ideellen Nachfahren Abrahams einführt,<sup>689</sup> sondern indem sie allen potentiellen Jesus-Adressaten einen Weg zu einem unübertroffenen genealogischen Status eröffnet: zur Gotteskindschaft. Diese beruht in der Linie der *Traditio duplex* allein auf den Taten, ohne jedwede sonstige kulturelle Vorbedingung.

Wie sich zeigen wird, geht sie allerdings ohne Taten auch wieder verloren: Auch die Jesus-Anhänger wird das Gericht treffen, wenn sie nicht entsprechende Taten vorweisen. Damit haben die Träger des Materials der *Traditio duplex* den religiösen Status vor Gott sauber von einer nominalen oder emotionalen Selbst- oder Fremdentifikation mit einer bestimmten Gruppe getrennt. Ohne Zweifel wird es ein »Gericht« über Israel geben – vor diesem stehen allerdings die Jesunachfolger genauso wie die übrigen, denen die Identifikation als »Israel« zukommt. Keineswegs ist ein eschatologischer Schnitt zwischen der Jesusbewegung und den »Anderen« namens »Israel« vorgezeichnet. Die Träger des Materials der *Traditio duplex* sind und bleiben, wie Jesus, Teil »Israels« – lediglich mit den Implikationen dieser Zugehörigkeit zum Volk Gottes wird gerungen.

---

689 Und in Q 11,42 den Pharisäern gerade den Mangel an »Glauben« vorwirft.

---

## V. »Geschrieben ist«: Diskurs um »Schrift« und normative Grundoptionen

### 1. Jedes »Häkchen«: Gesetz in Q 16,17 und Rekurse auf das Geschriebene

Wie eingangs erläutert, werden nicht nur genealogische Konstrukte genutzt, um ein Kollektiv jenseits der Face-to-face-Beziehungen zu begründen. Ebenso maßgeblich können gemeinsame distinktive Normen und Praktiken diese Kohäsion erzeugen. Befragen wir das Material der *Traditio duplex* nach einem solchen normativen Rahmen, so stoßen wir in Q 16,17 auf ein Bekenntnis zum »Gesetz«. Mt und Lk überliefern übereinstimmend den Text, dem zufolge kein Häkchen fallen bzw. vergehen könne.<sup>690</sup> »Häkchen« gibt es nur in verschrift-

---

690 Die Rekonstruktion des Spruches ist mit großen Unsicherheiten behaftet. Doch die für uns relevante Aussage ist im *Critical minimum* erfassbar: Die Aussage betrifft »ein Häkchen« des Gesetzes; die mt Zufügung des »Jota« trägt nichts bei, da das Häkchen die kleinere Einheit ist. Wenn dies nicht verändert wird, so erst recht nicht das Jota. Dieses Häkchen wird weder vergehen (Mt) noch fallen (Lk), d. h., es wird seine Gültigkeit behalten. Ob dies nun wie bei Mt im Zusammenhang der Ansage des »Weltuntergangs« oder wie bei Lk als weisheitliche Beobachtung formuliert war, ist für unsere Belange nicht entscheidend. Der Zusammenhang mit V. 16 ist komplex. Während Q 16,16 ein notorisches Interpretationsproblem bietet, auf das hier keine weiteren Schlüsse aufgebaut werden sollen, schafft Q 16,17 Klarheit und setzt neue Maßstäbe, die eher die von V. 16 korrigieren wollen als umgekehrt, so z. B. D. KOSCH, *Tora* 441: »bezüglich der Gesetzesauffassung [...] absicherndes Korrektiv«; C. HEIL, *Lukas* 129. Wahrscheinlich handelt es sich also in Q 16,16–18 mit Lk um eine Kombination sich gegenseitig interpretierender Sprüche: Für den ursprünglichen Zusammenhang von Lk 16,16–18 in der Vorlage der *Traditio duplex* greift die Beobachtung, dass eine redaktionelle Bildung dieser Sequenz durch Lk im Kontext seiner Armutsparänese wenig Sinn ergibt, ein Zusammenhang dagegen unter dem Stichwort »Gesetz« mit Q 16,18 als thematisch-halachischem Beispiel dagegen gut verständlich wäre (gegen C. HEIL, *Lukas* 136: Q 16,18 als »isoliertes Logion«). Doch unabhängig von der Position in Q: Die für uns relevante Aussage von V. 17, dass »kein Häkchen des Gesetzes« berührt werden solle, bleibt erhalten, wie auch die Norm von V. 18, auch wenn die Stellen verteilt waren. Im Horizont der *Traditio duplex* hatte beides seine Gültigkeit. Deshalb beschränke ich mich hier auf die Beobachtung von V. 17. Zur Stelle (Komposition, Problematik) vgl. auch z. B. N. SIFFER/D. FRICKER, Q 181 f.; D. MARGUERAT, *Règne* 116f. Leider hat auch der Beitrag von M. W. BATES, *Codes*, m. E. nicht die erhoffte Lösung zur Proble-

lichten Dokumenten.<sup>691</sup> Ein solches erklärt die in Q 16,17 erfasste Tradition für sakrosankt. Sie bejaht damit eine schriftlich zugängliche Gesetzesgrundlage. Im Kontext Israels liegt es auf der Hand, dabei an den Pentateuch zu denken, der auch »Gesetz« genannt wird. Dieser Pentateuch kann jedoch nicht unmittelbar und umfassend als Gesetzbuch angewandt werden. Er benötigt aktualisierende Ergänzung. Was ihre aktuellen Gesetze angeht, haben Gruppierungen innerhalb Israels keine Scheu, sich auch unabhängig vom Pentateuch zu bewegen. Ein Schriftbezug oder eine Schriftbegründung sind keineswegs immer erforderlich.<sup>692</sup> Dennoch scheint der Pentateuch, der immerhin einigermaßen stabil vorlag,<sup>693</sup> so etwas wie ein zumindest symbolischer gemeinsamer Bezugspunkt der halachischen Variationen gewesen zu sein.<sup>694</sup> Der Pentateuch gibt Diskursthemen vor, und m. W. gibt es keine halachischen Versuche, die sich explizit gegen einen Bezug auf Mose stellen: Welchen Inhalt die Gesetze auch haben, und ob sie sich sachlich mit dem im Pentateuch Niedergeschriebenen treffen – dass es sich um Gebote Gottes für sein Volk gleich denen des Mose handelt, ist für die jüdische Halacha klarer Fall. Unsystematisch, aber immerhin sind also auch die auf uns gekommenen halachischen Dokumente bisweilen mit Schriftzitaten gespickt – ein Anzeichen dafür, dass der Bezug keineswegs negiert, und wo passend, gerne hergestellt wurde.<sup>695</sup>

Dafür hat sich sogar eine Art Formel ausgeprägt, die solche Bezüge einleitet: »Geschrieben steht«. Wir treffen sie beispielsweise auch in CD v 1; vii 19; ix 5 und bei Paulus (Röm 1,17; 1 Kor 1,19 u. ö.) an – ebenso wie im Material der *Traditio duplex* (Q 4,4.8.10; 7,27). Jesus präsentiert sich damit auf einer Linie mit denen, die sich sicher an biblisch-jüdische Tradition in Form eines konventionalisierten Dokuments zurückbinden wollen.

Abgesehen von diesen metasprachlichen Rekursen finden sich zahlreiche

---

matik von V. 16–18 gebracht: Bates deutet den Komplex der Verse als codierte Kritik an Herodes Antipas, der gewaltsam gegen das Reich Gottes vorgehe, ohne dass jedoch ein Buchstabe des Gesetzes fiele, was die Sicht des Johannes bestätige, V. 18 beziehe sich auf die von Johannes kritisierte Heirat von Herodes und Herodias. Letzteres ist m. E. besonders problematisch, denn die Kritik des Johannes richtet sich laut Mk 6,18 gegen die Schwagerhe, nicht gegen die zweite Heirat nach der Scheidung.

691 Vgl. zum schriftlichen Hintergrund J. NOLLAND, Mt 220.

692 S. dazu ausführlicher u. IX 1.

693 Was wiederum nicht daran hinderte, ihn in verschiedenen Textfassungen nebeneinander stehen zu lassen und im Sinne der »rewritten bible« eigene Kreationen aus Pentateuchmotiven zu erschaffen – wie die Texte vom Toten Meer zeigen. Zum Pentateuch-Korpus seit der Perserzeit vgl. M. TILLY/W. ZWICKEL, Religionsgeschichte 124f.: Die anfängliche Vielfalt an Torot wurde erst in der Hasmonäerzeit mitsamt der »Prophetie des Mose« durch den Pentateuch abgelöst. Vgl. ebd. 126f. zur Problematik der Textüberlieferung und zur identitätsformierenden Funktion der LXX.

694 Vgl. auch M. TILLY/W. ZWICKEL, Religionsgeschichte 125.

695 Vgl. zum »Mischna«-Charakter (thematische Anordnung mit Schriftzitaten) A. SCHEMESH, Halacha 598–600, am Beispiel von CD.

bewusste Anspielungen auf biblische Traditionen, auch über den Pentateuch hinaus (z. B. Q 3,17; 6,27.36; 7,22; 12,53; 13,19.27.35; 16,18), als weiteres Zeichen dafür, dass sich der Jesus der Traditio duplex auf die gleichen Dokumente stützt wie das Gros seiner Gesprächspartner, die Wert auf ihre Israel-Identität legen.<sup>696</sup> Damit gibt es, bei allen unterschiedlichen Auslegungen, einen gemeinsamen Bezugspunkt und eine gemeinsame Diskussionsgrundlage, die einen weiteren Rahmen um die einzelnen Interessengruppen legt – und sie damit von all denen abgrenzt, denen ein solcher minimaler Nenner biblisch-jüdischer, schriftlich verfasster<sup>697</sup> Traditionen nicht im Bewusstsein ist.

Dieser gemeinsame Bezugspunkt ist aber u. U. weit entfernt von den wirklichen Normen, die eine Gruppe als konstituierende Merkmale vertrat: Hier ist alles möglich, von philonischen Allegorien bis zu den kleingliedrigen Regelungen einer »Gemeinschaft« nach IQS. Können wir dem gegenüber noch erschließen, wie sich die Vorlage der Traditio duplex Konkreteres vorstellt?

I. d. R. wird das Thema »Q und Gesetz« global und an einzelnen Präzedenztexten abgehandelt.<sup>698</sup> Hier soll ein anderer Weg beschritten werden: Eine Spurensuche in einem Diskurs um eine der typischen unterscheidenden Normen des Judentums, dem kontrovers diskutierten Reinheitsdiskurs, über den »Paradetext« Q 11,42 hinaus.

## 2. »Identity marker«? – Auflösungstendenzen in Sachen Reinheitsfrage

Ein fruchtbares Suchfeld für Normvorstellungen im Material der Traditio duplex bildet ein Thema, das der Pentateuch vorgibt, das unterschiedlichste Ausprägungen erfahren kann, und das vor allem auch in der Außenwahrnehmung als

696 Eine Maximalinterpretation der Anspielungen und Zitate bietet D. C. ALLISON, *Scripture*. Vgl. zum »collective memory« aus der Vergangenheit Israels auch S. GUIJARRO, *Memory*, der drei Typen von Rückgriffen auf die kulturelle Vergangenheit unterscheidet: Bezug auf Patriarchen, Propheten und »non-Judean groups« (ebd. 91); diese Bezüge würden durch bewusste Auswahl und Neudefinition nun zur eigenen Identitätsprofilierung eingesetzt, besonders in Konflikten nach außen.

697 Selbstverständlich soll dies nicht eine Praxis sekundärer Oralität ausschließen – doch ist diese eben sekundär, insofern sie doch von verschriftlichten Texten ausgeht.

698 Vgl. z. B. N. SIFFER/D. FRICKER, Q 181–183 (Q 16,16–18; 4,1–13; 11,42); M. CROMHOUT, *Gospel*, der in einem an Kloppenborg angelehnten Redaktionsmodell auf der ersten Stufe zunächst Spannungen zwischen Jesus und »der Tora« ortet und auf einer zweiten Stufe den Versuch, den Bezug zur »Tora« wieder herzustellen, u. a., indem Jesus als neuer Mose stilisiert würde. Ist schon die Stufenfolge anfragbar, so ist es hier m. E. auch ein Tora-Begriff, der die Spannungen innerhalb der Tora selbst nivelliert und den Stellenwert des Pentateuch als Rechtsgrundlage überschätzt.



ein typisch jüdisches Gruppenmerkmal<sup>699</sup> gilt: das Thema der Reinheitsvorstellungen rund um das Mahl. Solche Reinheitsvorstellungen betreffen einen der alltäglichsten Lebensvollzüge, das Essen. Das Essen findet zwar häufig in der Familie statt, ist jedoch mit einer Reihe weiterer sozialer Bezüge verbunden: Nahrungsmittel werden zumindest z. T. in einem öffentlichen Raum, z. B. auf dem Markt, erworben, ggf. auch in der Öffentlichkeit produziert: Man schlachtet, drischt oder bäckt u. U. gemeinsam im Dorf. Bisweilen speist man auch in weiteren Kontexten: sei es bei Einladungen im Freundeskreis, bei großen Festen im Dorf oder gar den Banketten römisch-hellenistischer Feste. Wer rund um das Essen spezielle Normen befolgen will, kommt nicht umhin, dies bei Kauf, Produktion oder Mählern auch in einer Öffentlichkeit zu zeigen, die den privaten Bestimmungsrahmen übersteigt: Dadurch können verschiedenste Normenansprüche aufeinander treffen und sichtbar werden – das Essen wird zum idealen Medium, um sich in der Öffentlichkeit zu Gruppenmerkmalen zu bekennen und sich diese jeden Tag aufs Neue zu vergegenwärtigen.

Dieses typische Feld der Demonstration von Gruppennormen wird auch im Material der *Traditio duplex* besprochen, während andere jüdische Identitätsdiskurse wie Beschneidung und evtl. Sabbat<sup>700</sup> im wahrsten Sinne des Wortes »unter den Tisch fallen«. Sie steht dabei in langer Tradition der Auseinandersetzung mit Nahrungsnormen, besonders seit spezifische Speisetabus in der Makkabäerzeit mit dem Konzept »Israel« verbunden wurden.<sup>701</sup>

699 Zu Beschneidung, Sabbat, Reinheit und Speisegeboten als Identitätsmerkmalen vgl. z. B. M. TILLY/W. ZWICKEL, *Religionsgeschichte* 106.109.128: Im und nach dem Exil werden Beschneidung und Mischehenverbot stark gewichtet, in persischer Zeit setzte bereits eine Abgrenzung gegenüber griechischen Idealen ein, dort sei auch die Ausprägung der Speisegesetze zu verorten; im Hellenismus schließlich dienen sie als alltägliche Distinktionsmerkmale.

700 Die Zugehörigkeit eines Sabbat-Textes Lk 14,5/Mt 12,11 f. zur *Traditio duplex* ist umstritten (genannt bei M. EBNER, *Spruchquelle* 87, unter »Unsystematische Fortgestaltungen und unsichere Texte«; nicht aufgenommen in CE; positives Votum: D. KOSCH, *Tora* 200–210; C. HEIL, *Lukas* 74–79, beide mit Hinweis auf die Problematik, dass sich das Logion in Q nicht in einem Kontext zeigt; für Zugehörigkeit: H. T. FLEDDERMANN, *Q*, 707–713). Wenn das Logion in die *Traditio duplex* gehört, dann ist es zum einen singular und zieht nicht wie die Reinheitslogien Linien; zum anderen bestätigt es die Position, die sich auch bezüglich der Reinheitsregeln ergibt: die Abwägung von Prioritäten bei Beibehaltung des Diskursthemas (vgl. C. HEIL, *Lukas* 79).

701 Vgl. B. ECKHARDT, *Ethnos* 87–91.324, mit erhellenden Erkenntnissen zur *situativen* Bedingtheit und Relevanz solcher Speiseregeln: So setzt sich z. B. 2 Makk intensiv mit dem Genuss von Schweinefleisch auseinander, während dies in der Identitätskonstruktion von 1 Makk eine untergeordnete Rolle spielt; dort ist die Beschneidung das wichtigere Merkmal. Man beachte auch die Befunde zur materiellen Tischkultur im Nachgang der Hasmonäerzeit (zusammengestellt bei A. M. BERLIN, *Life*): Die Verbreitung von Steingefäßen (neben Mikwen), die Verbreitung bestimmter Gefäßformen, die auf Speisegewohnheiten rückschließen lassen, die Bevorzugung von bestimmten einheimischen Macharten mit gleichzeitigem Verschwinden von Ware aus den syro-phönizischen Regionen, der

## 2.1 Ausblick: Essensregeln und Leichenunreinheit (Q 11,39.44)

Zwei Weherufe aus der Reihe Q 11,39–52 behandeln die Reinheitsthematik. Ihnen werden später noch ausführliche Überlegungen gewidmet,<sup>702</sup> doch soviel schon an dieser Stelle: Im Zuge einer Gegnerpolemik werden hier die Gruppenregeln der *Traditio duplex* gegenüber solchen abgegrenzt, die ihr (Stein-?)Geschirr aus Reinheitsgründen waschen und Kräuter verzehnten, darüber aber sozioökonomische Verpflichtungen vergessen. Deutlich wird dabei, dass die Träger der *Traditio duplex* zwar der Reinigungs- und Zehntpraxis nicht widersprachen, sie aber für weniger wichtig erachteten als die sozioökonomischen Belange. Dass die Tradenten sich zu Reinheitsregeln verpflichtet gesehen hätten, kann daraus nicht gefolgert werden. Eher scheint es sich um optionale Praktiken zu handeln, die dann erfüllt werden können – aber nicht müssen –, wenn die Güterverteilung stimmt. Diese ist ihr eigentliches konstitutives Gruppenmerkmal. Ob ein solcher Eindruck von optionaler, aber nicht verpflichtender Praxis gerechtfertigt ist, kann erst aufgrund weiterer Texte entschieden werden. M. E. zeigt sich gerade in dieser Tendenz zur Reinheitskulanzen eine Linie durch das Material der *Traditio duplex* – leider meist mit der Hypothek, dass die Texte sich nicht auf doppelte Bezeugung, sondern auf literarkritische Plausibilität stützen.

## 2.2 Provokativ: »Raben« (Q 12,24) und »Geier« (Q 17,37)

In Q 12,24 werden die Jünger aufgefordert, sich an den »Raben« ein Beispiel zu nehmen<sup>703</sup> – Gott selbst sorgt sich um ihre Ernährung.

24a	ἐμβλέψατε εἰς τοὺς κρόακας	Schaut auf die Raben,
b	<b>ὅτι οὐ σπείρουσιν</b>	denn sie säen nicht
c	<b>οὐδὲ θερίζουσιν</b>	noch ernten sie
d	<b>οὐδὲ</b> συνάγουσιν εἰς ἀποθήκας,	und sammeln auch nicht in Scheunen,
e	<b>καὶ ὁ</b> θεὸς <b>τρέφει αὐτούς.</b>	und doch ernährt sie Gott.

Das Beispiel hätte problemlos mit jeder beliebigen Art von Vögeln Sinn ergeben – Mt umgeht den Begriff und verallgemeinert zu »Vögel des Himmels«; einen ähnlichen Gedanken von der Sorge Gottes formuliert Q 12,6 im Hinblick auf »Spatzen«. Dass in Lk und damit wahrscheinlich auch in der Vorlage der *Traditio duplex* hier ausgerechnet »Raben« auftauchen, trägt eine besondere Note: Raben

---

schichtspezifische Einfluss typisch römischen Geschirrs: Am Esstisch scheint auch über die Reinheit hinaus Identität und vielleicht Mode (vgl. G. STEMBERGER, Pharisäer 68) konkret geworden zu sein.

702 Vgl. Kapitel VIII, dort auch Erwägungen zur Rekonstruktion.

703 Zur Rekonstruktion s. u. X 3.4.

gelten als unreine Tiere.<sup>704</sup> In der Tat kann man auch andere Gründe für die Auswahl anführen: ihre »Gefräßigkeit«,<sup>705</sup> ihre Lästigkeit,<sup>706</sup> ihre Funktion als Gottesboten,<sup>707</sup> ihr Betteln und Erhörtwerden durch Gott,<sup>708</sup> Gottes Sorge für sie,<sup>709</sup> auch ihre Schläue, mit der sie sich Nahrung sichern<sup>710</sup>.

Doch ein weiterer Blick in die Vogelkunde der *Traditio duplex*<sup>711</sup> führt uns in Q 17,37 nochmals aasfressende »Adler« vor Augen, die gemeinhin als »Geier« übersetzt werden.<sup>712</sup>

37a ὅπου τὸ πτώμα, Wo das Aas,  
b ἐκεῖ συναχθήσονται οἱ ἀετοί.<sup>713</sup> da werden die Adler versammelt werden.

Adler wie Geier gelten gleichermaßen als unrein (vgl. Lev 11,15; Dtn 14,14),<sup>714</sup> und angeführt werden sie hier wegen ihres Appetits auf Aas, den wir eher mit dem Begriff »Geier« verbinden. Es steht für »die Unübersehbarkeit der Parusie«<sup>715</sup>, die wohl die Menschen ähnlich instinktiv anzieht. In jedem Fall scheint

704 Vgl. M. EBNER, Jesus 275, mit Verweis auf Lev 11,15; Dtn 14,14; H. KLEIN, Lk 453 Anm. 26; H. T. FLEDDERMANN, Q 612 Anm. 138. Beide AT-Stellen verbieten, neben einer Reihe anderer Vögel Raben zu essen. Als Grund hierfür gibt Fleddermann an: »because they eat carrion«; vgl. ebenso C. HEIL, Vertrauen 146, mit Verweis auf Spr 30,17. Vgl. auch F. BOVON, Lk II 304: Assoziation zu »Abfall«.

705 Vgl. M. WOLTER, Lk 453, mit Verweis auf z. B. Ijob 38,41; Ps 147,9 u. ö.; vgl. auch H. KLEIN, Lk 453 Anm. 26.

706 Vgl. R. VALANTASIS, Q 164: »vexatious birds«.

707 Vgl. H. KLEIN, Lk 453 Anm. 26.

708 Vgl. H. KLEIN, Lk 453 Anm. 26, seinerseits mit Verweis auf Ijob 38,41.

709 Vgl. M. EBNER, Weisheitslehrer 275; H. T. FLEDDERMANN, Q 612, seinerseits mit Verweis auf Ijob 38,41; Ps 147,9 – dass es sich um »special care« handeln würde, scheint mir unwahrscheinlich: In Ijob 38,41 werden sie in einer ganzen Reihe von Tieren aufgezählt, die Gott versorgt; auch in Ps 147,9 steht die Sorge Gottes für sie neben der Sorge für das Vieh und nicht zuletzt für den Menschen.

710 Hinweis von Frau OStR Christine Krefß, Fuchsstadt.

711 Man beachte, dass in mk Jesus-Texten keinerlei Vögel genannt werden.

712 Vgl. wohl im Sinne einer dynamischen Übersetzung z. B. P. HOFFMANN/C. HEIL, Q 109; H. KLEIN, Lk 567; D. ZELLER, Q 89; H. T. FLEDDERMANN, Q 829; ausführlich G. HARB, Meaning 290–293; DIES., Rede 146–167; dagegen aber z. B. U. LUZ, Mt III 431, der den Fall problematisiert – es handelt sich wohl in diesem Fall um ornithologische Bezeichnungsvarianten, denn M. WOLTER, Lk 585, kann mehrere antike Beispiele (u. a. Ijob 39,27.30 MT) anführen, nach denen »Adler« »Aas« fressen.

713 Zur Rekonstruktion von V. 37 und auch V. 24: Aufgrund der für unsere Zwecke substantiellen Übereinstimmungen genügt es, bei den Abweichungen den Entscheidungen der CE zu folgen. Gleiches Ergebnis und Begründungen dafür bei G. HARB, Rede 83–88.105–121, s. auch dort zum Problem der Reihenfolge.

714 Vgl. F. BOVON, Lk III 179.

715 U. LUZ, Mt III 432; ähnlich H. T. FLEDDERMANN, Q 833; G. HARB, Meaning 290–293, die noch die Aspekte der Schnelligkeit und Brutalität erwähnt; ähnlich DIES., Rede 167; vgl. aber D. ZELLER, Q 90, der mit dem Aas den Zustand der Welt ins Bild gebracht sieht; H. T. FLEDDERMANN, Q 834: der Autor »dramatizes the destructive aspect of the judgment«; oder R. VALANTASIS, Q 216: »good will come from evil [d. h. Nahrung vom Aas, HS], good

der Spruch im Zusammenhang zu stehen mit dem weltweit sichtbaren Erscheinen des Menschensohnes in Q 17,24 – und deutet diesen trotz aller Alltagsplausibilität mit einem für biblisch-jüdisch geschulte Ohren unattraktiven und abschätzigen Bild aus:<sup>716</sup> Der Menschensohn wird mit etwas Wertlosem, Unreinen verglichen, das Aasfresser anzieht.

Zumindest rhetorische Berührungängste mit provokativen Bildern zeigt das Material der *Traditio duplex* also nicht. Damit wird zwar keineswegs Unreinheit aufgehoben, schon gar nicht bei Tisch – doch zumindest im Falle der Raben unterliegt dem Anschauungsobjekt die Implikation: Gott sorgt in jedem Fall für seine Geschöpfe – und sei es auch mit unreinen Nahrungsmitteln. Wer existentiell auf die Ernährung durch andere angewiesen ist, der kann in den Raben eine Möglichkeit sehen, sich mit dem versorgen zu lassen, was Gott bzw. sein Gastgeber ihm gerade zu bieten haben.<sup>717</sup>

### 2.3 Praktisch: Reinheit und Barfuß-Mission

Ein zweites Mal ist auf einer mittelbaren Ebene eine Reinheitsfrage berührt, die bei der Wanderschaft auftritt: Die sogenannte Ausrüstungsregel in Q 10,4 weist die Missionare nämlich u. a. an, barfuß zu gehen. Dass keine Schuhe getragen werden sollen, wird nicht zuletzt deutlich in der Aufforderung, den Staub »der Füße« abzuschütteln (Q 10,11).

Wie G. Hamel beobachtet, bleibt dies nicht ohne Auswirkung auf die kultische Reinheit: Wer barfuß geht und Bodenkontakt hält, der begibt sich leichter in die Gefahr, sich zu verunreinigen. Keine Ledersohle schützt vor der Kontamination.<sup>718</sup> Da man sich unmöglich sicher sein kann, auf seinem Weg keine Verunreinigung auf sich gezogen zu haben, lebt derjenige, der barfuß geht, in der permanenten Möglichkeit, gerade unrein zu sein. Darauf wird in der Aussenungsregel keine Rücksicht genommen – darauf kommt es offensichtlich nicht an. Mag dies als kleines Detail scheinen und sicher nicht der einzige Grund sein, der hinter der Weisung zum Barfußgehen steht, so finden sich stärkere Indizien für eine Nivellierung der Reinheitsfragen, wenn es wenige Verse später um die Speisegebote geht.

---

will vindicate bad« neben dem Aas als Bild für das Reich Gottes, das Menschen anzieht; wenig nachvollziehbar dagegen die Deutung auf Verfolgung des scheinbar »toten« Gottesreiches. F. BOVON, Lk III 180, denkt an die Plötzlichkeit des Kommens.

716 Vgl. auch M. LABAHN, Gekommene 514: »Tabubruch«.

717 Vgl. zu Q 10,7f. u. 2.4.

718 Vgl. G. HAMEL, Poverty 76. Im Tempel allerdings war es den Priestern verboten, Schuhe zu tragen (ebd. 75) – G. HAMEL, Poverty 76, folgert daraus: »The demand by Jesus that his disciples go barefoot may have contained the idea that the whole land was as sacred as the Temple and required the same degree of humility before God.« Vgl. auch ebd. 69.

## 2.4 Unbefangen: Essen am fremden Tisch im Missionhaus

Sucht man im Material der *Traditio duplex* nach entschränkten Mahlgemeinschaften, so werden wir gleich zweimal fündig: Im Gastmahl der Basileia in 13,28f. liegen Erzväter mit dahergekommenen Menschen am gleichen Tisch, deren Zugehörigkeit zu Israel nicht vorausgesetzt ist; in Q 14,23 werden wahllos Gäste eingeladen.<sup>719</sup> Immerhin ist in der Basileia eine radikale Kontaktsperre aufgehoben, wie sie Jub 22,16 formuliert. Doch für unseren Blick auf die Reinheits- und Speisegebote sagt dies noch nichts aus: Solange die jeweiligen »jüdischen« Regeln eingehalten wurden, sprach nichts gegen ein gemeinsames Mahl – und das war mit Sicherheit gewährleistet, wenn der jüdische Gastgeber die Normen gekannt und geübt beachtete.<sup>720</sup>

Problematisch wurde die Lage nur, wenn die Regeln dem Gastgeber nicht geläufig waren. Deshalb waren Einladungen bei Andersgesinnten oder gar Fremden ein Reinheitsrisiko, das es besser zu vermeiden galt. Nach der wenn auch nicht ganz sicheren, so doch sehr wahrscheinlichen Rekonstruktion von Q 10,7f.<sup>721</sup> forderte Jesus die Missionare dennoch offensiv auf, sich über dieses Risiko guten Gewissens hinwegzusetzen<sup>722</sup> und zu essen, was aufgetischt wird.

## 2.5 Die Praxis Jesu: »ein Freund von Zöllnern und Sündern«

Ein weiterer Text, der sich mit der Thematik in Verbindung bringen lässt, ist nun mit Sicherheit doppelt bezeugt. Gleichzeitig beinhaltet der Text eine widerständige Erinnerung<sup>723</sup> an die Praxis Jesu selbst und damit wohl den Impetus all

719 Zu den Stellen s. u. IV 3. und X 4.2.3.

720 Gegen R. T. FRANCE, Mt 319, der den radikalen Trennungs-Ansatz von Jub 22,16 zu verallgemeinern scheint und deshalb die Konstellation for »shocking to a traditional Jewish theology« hält.

721 Zur Rekonstruktion s. u. Anm. 906.

722 Die Option von M. TIWALD, Wanderradikalismus 165, der vorausgehende »magisch-reale Friedensgruß« würde quasi eine Reinheitszone schaffen, die andere Unreinheiten aufhebt, erscheint mir etwas zu weit gegriffen. M.E. geht es hier weniger darum, einen Weg zu finden, wie man den alten Wert »Reinheit« zumindest auf abstrakte Weise aufrecht erhalten kann, sondern darum, dass der alte Wert »Reinheit« nun dem neuen Wert »Basileia-Kontakt« untergeordnet wird. Fakt ist jedenfalls, dass auch nach Tiwald »die alten Reinheitsvorschriften [...] für Wanderradikale nicht mehr zu gelten haben«. Zur Inkompatibilität des Textes mit Reinheitsvorschriften vgl. auch E. RAU, Boteninstruktion 45; R. VALANTASIS, Q 102.

723 Zur Historizität vgl. z. B. M. EBNER, Weisheitslehrer 156. Mit Rekurs auf diesen Text scheidet m.E. auch eine redaktionskritische Theorie zur Reinheitsfrage in Q aus: W. ARNAL, Document 146, sieht, ausgehend vom Redaktionsmodell Kloppenborgs, am Beginn des Redaktionsprozesses noch eine Großzügigkeit gegenüber den Speiseregeln am Tisch des Gastes mit Q 10,7. Mit der Endredaktion schlage aber eine »nomistic sensibility« durch

der weiteren Entwicklungen: Der Menschensohn ist »ein Fresser und Weinsäufer, ein Freund von Zöllnern und Sündern« (Q 7,34)<sup>724</sup>: Was hier nebeneinander gestellt wird, hängt faktisch kausal miteinander zusammen: Jesus isst und trinkt als Freund von Zöllnern und Sündern – an ihrem Tisch. Und damit an Tischen, bei denen die Reinheitsstandards in höchste Zweifel zu ziehen sind.<sup>725</sup>

Wenn also Jesus, der prototypische Normgeber der Gruppe, selbst dort zu Gast ist, wo Reinheit nicht zu garantieren ist, wenn Jesus sich also den Standards seiner Gastgeber anpasst, dann ist es nur folgerichtig anzunehmen, dass dies auch seine Gesandten nicht zwingend taten. Zumal nicht diejenigen, die Material mit einer solchen Aussage über Jesus weitertrugen. Der Rekurs auf die jesuanische Praxis unterfüttert die Aussage der bisher genannten, nicht mit letzter Sicherheit zu rekonstruierenden Texte. Damit lässt sich auf eine chronologische Entwicklung schließen.

## 2.6 Fazit

Betrachtet man diese Indizien *in cumulo*, so ergibt sich daraus eine Tendenz: I. d. R. wird die Reinheitsfrage virulent, wenn man nicht selbst Herr des Mahlgeschehens ist, d. h. außerhalb des eigenen Haushalts am Tisch der Fremden speist. Mit der Entscheidung, die Basileia-Botschaft weiterzutragen und sich dafür vom eigenen Haushalt zu entfernen, sind besonders die in der *Traditio duplex* dargestellten Missionare von der Frage der Reinheitsregelungen be-

---

(Q 11,42; 16,17; ebd. 148). Dem ist m. E. entgegenzuhalten, dass die älteren Traditionen bewahrt wurden, ohne adaptiert zu werden.

724 Zu Text und Rekonstruktion s. u. 211 f.

725 Vgl. M. CROMHOUT, Jesus 344, der kurz die Stelle mit Q 10,7f. und der Mission in Verbindung bringt (»that the missionaries should not pre-occupy themselves with purity concerns at the meal table«); Konnex auch bei D. KOSCH, Tora 199, der allerdings auch in Q 10,7 keinen »Konflikt zwischen der Annahme des Gastrechts und den Reinheits- und Zehntvorschriften« sieht, ebenso wenig wie eine »Entscheidung dieses Konflikts im Sinne einer Nachordnung der Speisegesetze hinter die Tischgemeinschaft«. M. EBNER, Jesus 245–248, geht zwar häufiger auf diesen Schlüsseltext ein, doch nicht unmittelbar im Zusammenhang mit der Reinheitsproblematik. Mittelbar jedoch schon, wenn er auch das Reinheitslogion Mk 7,15 im Munde Jesu als Replik auf die Vorwürfe liest, die mit einem Essen bei Zöllnern entstanden: »Wohlgemerkt: Jesus ißt nicht mit Heiden, wenn er sich mit den Zöllnern an einen Tisch setzt. Aber wenn er mit Leuten ißt, die mit den Mittelsmännern der das Land verunreinigenden Besitzer aufs engste zusammenarbeiten, dann wagt er sich – aus Sicht der jüdischen Reinheitsgeographie – in äußerste Bezirke vor ...« (ebd. 247). In diesem Zusammenhang weist Ebner in Anm. 117 auf die Verzehntungsproblematik hin. Jesu Kulanz in Sachen Reinheitsfragen bringt Ebner, ebd. 247, mit Jesus als Wandermissionar in Verbindung – solche »müssen essen, was man ihnen vorsetzt, und froh sein wenn sie überhaupt etwas bekommen« (aufgegriffen von M. TIWALD, Wanderradikalismus 165). Diese Beobachtungen lassen sich auf die Texte der *Traditio duplex* anwenden.

troffen, aber auch alle anderen, die mit der Entscheidung für die Jesusbewegung aus ihren Zusammenhängen freigesetzt und auf Aufnahme in andere Häuser angewiesen sind.<sup>726</sup>

Wir finden im Material der *Traditio duplex* keinerlei Hinweise, dass diese Missionare ihren Gastgebern Normen für den Tisch mitbringen sollten – im Gegenteil, alles in allem entsteht der Eindruck, gerade in der Ausnahmesituation der Mission seien die Reinheitsregeln hintanzustellen: Barfuß zu gehen ist wichtiger als sich vor Unreinheit zu schützen; überhaupt einen Ernährer zu finden ist wichtiger als Reinheitsregeln einzuhalten: Deswegen isst man im fremden Haus und in der fremden Stadt, was einem vorgesetzt wird und schaut dabei auf die Raben, die Gott eigenhändig mit nicht immer koscheren Speisen am Leben hält.

Das Recht des »fremden Tisches« ist nicht nur Überlebensstrategie der Missionare, sondern führt letztendlich zur Nivellierung der Speisetabus. Wer sich dem Gastgeber anpasst, für den gibt es andere Prioritäten als die Einhaltung der Speiseregeln – am Tisch des Gastgebers werden die Gruppengrenzen überschritten, die sich sonst an dieser Stelle auf tun. Priorität hat die Verkündigung der Basilea Gottes, deren Untertanen erst noch zu gewinnen und ggf. von Gengmächten zu befreien sind.

Ob ein Jude nun seine eigenen Speisestandards beim Mahl mit einem Heiden oder einem laxeren Juden – der zwar geschächtetes Fleisch isst und auf Meerfrüchte verzichtet, aber z. B. sein Tongeschirr nochmals benutzt, es sich nicht leisten kann, einen Ölkrug wegen einer Fliege auszuschütten oder keinen Zehnt gibt – überschreitet, ist vom Prinzip her gleichgültig. Gerade unter Juden fungieren die Speisegebote bereits als Gruppengrenzen, und wer es genau nimmt, müsste auch unter denen, die sich selbst zum Volk Israel zählen, erst einmal nachfragen und Kompromisse aushandeln. Insofern ist bereits mit der Mission innerhalb eines biblisch-jüdisch geprägten Kulturraums das Problem virulent, erst recht aber bei denen, die am Diskurs um Speisegebote nicht erst teilnehmen wollen: den Heiden. Hier befinden wir uns mitten in der urchristlichen Diskussion, die der Antiochenische Zwischenfall (Gal 2,11–13) dokumentiert: Ist die Position der *Traditio duplex* korrekt rekonstruiert, so ist hier die paulinische Linie eingeschlagen, die zunächst auch Petrus in Antiochia einnimmt, nämlich das Essen am Tisch der Heiden – konsequenterweise, denn selbst wenn er vorher ein Wandermissionar unter Juden gewesen sein sollte, hat er vermutlich schon unzählige Male nicht nach den Speiseregeln gefragt: Es gelten hier wie dort die Standards des Gastgebers. Eine Situation ergibt sich, die unweigerlich die Frage nach Mindeststandards auf den Plan ruft: Die Missionare kennen solche nicht. Sie sollen essen, was man ihnen vorsetzt – wie Paulus es sich zu Herzen ge-

726 S. dazu ausführlich Kapitel X.

nommen hat. Die Reinheitsregeln sind auf dem besten Wege, im Zuge der Mission am fremden Tisch ihre Relevanz einzubüßen. So gut diese Ergebnisse auch mit der Dynamik der Jesusbewegung konvergieren – aus methodischen Gründen sei darauf hingewiesen, dass ausgerechnet und auffällig häufig in diesem Feld die Texte meist bei Mt und Lk differieren und nur durch Zusatzbeobachtungen für die *Traditio duplex* zu veranschlagen sind.





---

## VI. Auftrag für Gottes Volk: Propheten und Gesandte

Unter den Kollektivbezeichnungen im Material der *Traditio duplex* fällt die häufige Verwendung der Kategorie »Propheten« auf. Hintergrund und Pragmatik dieser Eigentümlichkeit gilt es nun zu erhellen. Eine Prophetenzuschreibung formuliert einen Anspruch, nämlich eine Beauftragung durch Gott, und will damit vor allem legitimieren. Damit profiliert sich eines der Hauptanliegen der *Traditio duplex*: die Positionierung Jesu auf der Seite Gottes. Dass Jesus in Gottes Auftrag spricht, wird im Material der *Traditio duplex* durchaus bezweifelt. Ihre Träger arbeiten daher daran, Jesu Legitimität herauszustellen – zum einen, indem sie Jesus zu dem idealtypischen und anerkannten Propheten Johannes ins Verhältnis setzen, zum anderen, indem sie den Topos des »Prophetenmords« aktivieren. Jesus ist für sie der unangefochtene Vermittler Gottes und inhaltliche Impulsgeber, seine »Gesandten« dagegen sind nur Mittelsleute, keine Propheten eigenen Rechts. Doch wird sich zeigen, dass auch sie im Zuge des Legitimationsdiskurses auf dem Wege sind, die Prophetenzuschreibung mehr und mehr auch für sich in Anspruch zu nehmen.

### 1. Die pragmatische Funktion der Prophetenbezeichnung: Legitimation

Für gewöhnlich werden in der biblisch-jüdischen Tradition solche Figuren als Propheten vorgestellt, über deren Status man sich von alters her einig ist. Doch wie erwirbt man diesen Status? Letztendlich gibt es dafür keine eindeutigen phänomenologischen Kriterien. Entsprechend wird um die Berechtigung des Propheten gestritten – oder aber die Behauptung, ein Mensch sei ein Prophet, zu erweisen versucht, um dessen Botschaft zu legitimieren. Dies soll im Folgenden im biblisch-jüdischen Kontext des 1. Jh. n. Chr. erläutert werden.

## 1.1 Das prophetische Kommunikationsmodell

Das Rollenkennzeichen des Propheten in der biblisch-jüdischen Tradition ist es, im Auftrag Gottes zu sprechen. Damit steht der Prophet am Schnittpunkt einer horizontalen und einer vertikalen Ebene: Er steht im Kontakt zu Gott und interagiert daraus mit seiner Umwelt.<sup>727</sup> Dieses Modell tritt uns in unterschiedlicher Schwerpunktsetzung und Ausdifferenzierung in den biblischen Prophetentraditionen entgegen:

- (1) Besonders auf die horizontale Beziehung zwischen Gott und Prophet heben Buchüberschriften<sup>728</sup> oder Berufungserzählungen ab. Die von D. L. Petersen<sup>729</sup> nachgezeichneten alttestamentlichen Rollen des Sehers, des Divinationsexperten und des Gerufenen veranschaulichen, wie Gott jeweils mit dem Propheten in Kontakt tritt: in Visionen, in Entscheiden und Zeichen oder aber im Wort.
- (2) Dem Kommunikationsmodell entspricht auch der Inhalt dessen, was der Prophet verkündigt. Seine Aufgabe ist es, die göttliche Perspektive auf die momentanen Zustände zu kommunizieren. Dabei spricht der (Einzel-)Prophet<sup>730</sup> von Gottes weltenlenkendem Plan, der in die irdischen Verhältnisse eingreift, zum Guten wie zum Schlechten, und das besonders in Krisenzeiten.<sup>731</sup> Zu dieser göttlichen Perspektive gehören nicht nur Gottes Bewertung, seine Sanktionen, seine Einstellungen angesichts des sich Ereignenden, sondern auch seine Forderungen an die Menschen.
- (3) Was die vertikale Achse angeht, spricht der einzelne Prophet in der Regel zum Volk Gottes/Israel als Kollektiv oder innerhalb dessen zu einzelnen Gruppen oder Rollenträgern.<sup>732</sup> Entscheidend ist dabei, dass der Prophet

727 Vgl. ähnlich M. SATO, Q, der aus den biblischen Texten als Kennzeichen von Prophetie eine vertikale Ebene der »Gottesgriffenheit« durch Kommunikation (ebd. 96–99, Zitat 96) und eine horizontale Ebene der »[a]ktuelle[n] Adressaten«, die situative, meist mündliche Kommunikation mit dem Volk (ebd. 99–102; Zitat 99), erschließt. Zusätzlich nennt er noch Eschatologie (ebd. 102–104) und »Anknüpfung an prophetische Traditionen« (ebd. 104f.) als Kennzeichen. Die hier hervorgehobene kommunikative Grundkonstellation, hier der Einfachheit halber raumsymbolisch mit der Achse von »vertikal« und »horizontal« beschrieben, ist m. E. der Kern des Prophetenverständnisses, zu dem weitere Inhalte wie Eschatologie o. ä. erst in einer bestimmten Situation hinzutreten. Das zeigen auch andere Definitionen, z. B. D. L. PETERSEN, *Literature* 4: »intermediary«; U. LUZ, *Stages* 60: »empowered, public speaking under the mandate of God«.

728 Vgl. M. SATO, Q 71.

729 Vgl. D. L. PETERSEN, *Literature*.

730 Vgl. zur Differenzierung der Formen von Prophetie, die sich neben den einzelnen Prophetengestalten in biblischer Tradition finden, z. B. D. E. AUNE, *Prophecy* 83–85.

731 Vgl. die Analysen von D. L. PETERSEN, *Literature*.

732 Außergewöhnlich gestaltet sich das »Modell Jona«: Statt einen »Fremdvölkerspruch« über Ninive im eigenen Land als Hoffnungsperspektive zu verkündigen, wendet sich Jona mit einer auf wenige Worte konzentrierten Botschaft an eine fremde, feindliche Stadt. Das

selbst immer über eine Ingroup-Identifikation mit den Adressaten verbunden ist: Er selbst ist, bei aller Kritik, Teil Israels.

## 1.2 »Prophet« als Anspruch<sup>733</sup>

Betrachtet man dieses Kommunikationsmodell, so fällt das Epitheton »Prophet« auf der zwischenmenschlichen Ebene. Es wird einer Person beigelegt, die von ihren menschlichen Gegenübern als solcher verstanden werden soll.<sup>734</sup> Bei diesen Adressaten soll nun die Prophetenbezeichnung die Vorstellung aktivieren, dass der so Bezeichnete in einer unmittelbaren Verbindung zu Gott stünde. Damit wären die Adressaten also bereit, die von ihm vermittelten Inhalte als verbindlich zu akzeptieren und ihr Verhalten danach auszurichten.

Doch ist in dieser Perspektive das Epitheton »Prophet« zunächst einmal ein Anspruch:<sup>735</sup> Dass diese Person wirklich mit einer horizontalen Ebene verbunden und von dieser autorisiert sein soll, steht vor Verifizierungsproblemen. In der Propheten-Zuschreibung steckt also Konfliktpotential: Ebenso gut wie sie postuliert werden kann, kann sie auch abgestritten werden. Von solchen Zweifeln an und Kontroversen um Prophetie zeugt bereits in biblischer Tradition das Ringen mit der Unterscheidung von echter und Pseudopropheteie.<sup>736</sup> Der Versuch, hier zu Sicherheiten zu gelangen, führt in eine Kriteriologie, nach der echte Prophetie nicht fremde Götter predigen könne, sich erst im Rückblick durch die Erfüllung der Vorhersagen erweise oder durch außergewöhnliche prophetische Zeichen bestätigt würde (Dtn 13,2–4; Dtn 18,21 f.).<sup>737</sup>

Wer also postuliert, er sei ein Prophet oder folge einer prophetischen Verkündigung, der muss diesen Anspruch zunächst einmal legitimieren. Glückt es,

---

Beispiel des Jona zeigt, dass der Gott Israels als Weltenherrscher agiert – in der Prophetie ist bereits das Verhältnis zwischen Gott, Israel und den weiteren Völkern im Blick. Der Prophet ist Sprachrohr des kosmischen Souveräns.

733 Diesen für die Struktur des Kapitels entscheidenden Hinweis verdanke ich einer Diskussion in der Bonner Neutestamentlichen Sozietät (Prof. Dr. M. Wolter/Prof. Dr. M. Ebner), allen voran Herrn Prof. Dr. M. Ebner. Vgl. auch M. EBNER, Weisheitslehrer 102, und Spruchquelle 104, zur legitimierenden Funktion der Prophetenmord-Tradition (dazu im weiteren Kontext von Verfolgung jüngst auch S. E. ROLLENS, Persecution).

734 Dessen bewusst ist sich z. B. U. LUZ, Stages 60, der untersucht, was Christen als Prophetie interpretierten – dabei ist Prophetie ein »secondary concept« (ebd. 58), das im Urchristentum für Verschiedenes gebraucht wird (ebd. 58f.).

735 Vgl. auch den Ansatz von H. NEWMAN, Proximity 241–247: »claiming real prophetic ability« führt in der Antike zu Einflussnahme, ebd. 241. Vgl. auch J. E. TAYLOR, Immerser 224: Prophetenzuschreibung als »interpretive task«.

736 Vgl. z. B. U. LUZ, Stages 67–72.

737 Vgl. hierzu auch H. NEWMAN, Proximity 245 Anm. 45, auch mit Verweis auf die Zeichenforderung an Jesus; L. H. FELDMAN, Prophets 218f.229, zur Bedeutung dieses Kriteriums bei Josephus.

andere von der Berechtigung dieses Anspruchs zu überzeugen, ist damit zugleich der Inhalt der Botschaft legitimiert und bindend. In diesem übergreifenden Sinn nehmen nun die Propheten unterschiedliche Aufgaben wahr, die als göttlich legitimiert gelten sollen: Wenn die Halacha zur Debatte steht, spricht der Prophet Halacha; wenn ein göttlicher Geschichtsplan zu verhandeln ist, wird dem Propheten die Schau des Göttlichen zugeschrieben. Somit wird der Prophetenanspruch relativ unabhängig von Gattungen oder Inhalten. Die Bezeichnung »Prophetie« kann Devianz und Abgrenzung von Gruppen einerseits, andererseits aber auch einen Korrektivanspruch anderen gegenüber legitimieren.<sup>738</sup> In nachbiblischen Prophetendarstellungen finden sich Beispiele, die einen solchen prophetischen Legitimationsanspruch veranschaulichen.

(1) »Ein Prophet wie Mose«: von der Macht eines legitimen Propheten

In der Makkabäerzeit und bei Josephus finden sich Anzeichen für die Entmachtung eines anerkannten »Propheten«, dessen nahezu unangreifbare Autorität wahrscheinlich ihre Feinde fand. Ein solcher Prophet übte wahrscheinlich ein Amt »wie Mose«<sup>739</sup> aus, indem er verbindliche Gesetzesentscheidungen traf.<sup>740</sup> Da er damit auch verbindlich das Gottesverhältnis Israels zu verantworten beanspruchte, konzentrierte er damit enorme Autorität auf sich, da er, so die Überzeugung der leitenden religiösen Instanzen, aus der prophetischen Gottesunmittelbarkeit heraus sprach. Dieser Prophet hat eine bestimmte Funktion, ist aber ansonsten u. W. an keinerlei Formen einer biblischen Prophetie gebunden. Sein Prophetenstatus besteht allein aufgrund der Zuschreibung, die in ihm den Kontakt zu Gott garantiert sehen möchte.

738 Wie auch in der Neuzeit noch legitimierend von Prophetie gesprochen wird, zeigt schön R. BULTMANN: Er subsumiert die nachösterlich entstandenen Herrenworte unter »christlicher Prophetie« – und stellt damit eine Verbindung zum Auferstandenen her, die den Anspruch von nicht-jesuanischen »Jesusworten« vermitteln soll (R. BULTMANN, Tradition 134f.; vgl. dazu M. SATO, Q 6; U. LUZ, Stages 62–64).

739 Dtn 18,15–18; vgl. 1 Makk 4,42–46; 14,41.

740 Vgl. zu diesem Prophetenamt K. MÜLLER, Wissenschaft 53–55; J. MAIER, Torah 48–52, ebd. 51: »Er ist es, der wie Mose im Zeltheiligum JHWH befragte und eine bislang nicht bekannte Regelung mit Offenbarungsanspruch und somit unanfechtbarer Geltung dem Gremium mitteilte, worauf der Hohepriester das bisher Verborgene als Offenbartes und damit geltendes Torahgesetz verkündete.« Vgl. nun auch M. TIWALD, Frühjudentum 150f., der auf die beiden Beiträge zurückgreift. Zur Notwendigkeit der halachischen Entscheidungen vgl. auch K. MÜLLER, Anmerkungen. Ein solches »halachisches« Verständnis der Prophetie scheint auch bei Philo Pate gestanden zu haben, wenn er in Vit Mos die prophetische Funktion des Mose neben der des Königs, des Gesetzgebers und des Priesters ausbuchstabiert: Dort ist Mose u. a. prophetisch aktiv, wenn er mit Gott in Zwiesprache tritt, um die rechte Vorgehensweise zu erfragen (Vit Mos II 190). Vgl. auch G. STEMBERGER, Propheten 150: Vielleicht ist die letztmalige Zuschreibung der Prophetengabe an Hyrkan ein Reflex der Abschaffung des Prophetenamts, das nun im Hohepriester-Amt mit aufging.

(2) *Die Schriften aus Qumran: sich durch Anknüpfung an etablierte Prophetie legitimieren*

Die umfassende Analyse A. P. Jassens zu Prophetie und Offenbarung in den Qumran-Schriften<sup>741</sup> («sectarian« ebenso wie »non-sectarian«) trägt zu unserer Fragestellung zwei Beobachtungen bei: Zum einen, die Darstellung der biblischen Propheten wird literarisch so gestaltet, dass sie den aktuellen Bedürfnissen entspricht. Da ein Grundkonflikt der Sectarians mit ihrer Umgebung im Gesetzesverständnis liegt, sind die Propheten nun weit über den biblischen Prätext hinaus in Gesetzesübermittlung bzw. Halacha involviert; allerdings ist dieser Trend nicht auf die Schriften der Sectarians beschränkt, sondern auch in weiteren aus Qumran überkommenen Schriften zu beobachten. Zum Zweiten treten konkurrierende Formen von Halacha auf, die jeweils mit einem prophetischen Anspruch legitimiert werden. Wird die Halacha abgelehnt, geschieht dies, indem ihren prophetischen Übermittlern der wahre Gottesbezug abgesprochen wird.

Zunächst zur Neukonfiguration des Prophetenbilds: Die Sectarians, die sich mit ihrer Toraauslegung und -praxis von anderen Strömungen des Judentums absetzen, halten ihre Sicht für die rechte und göttlich legitimierte. Obwohl keine aktuelle historische Person direkt als Prophet bezeichnet wird, gelingt es den Sectarians dennoch, sich in die Linie der biblischen Propheten zu stellen: indem sie nämlich die biblischen Propheten nach ihrem eigenen Bilde zeichnen. Ein markanter Zug ist dabei, dass biblische Propheten als autoritative Halacha-Geber oder -Lehrer dargestellt werden, deren Gebote bzw. Lehre bindend ist wie die des Mose.<sup>742</sup> Die biblischen Traditionen kennen zwar Mose als Übermittler der Gesetze und bezeichnen ihn in dieser Rolle explizit als Propheten; gelegentlich werden auch andere Propheten direkt mit dem Gesetz in Verbindung

741 A. P. JASSEN, *Divine*. Auf die Problematik der Entstehung und Konfiguration der Qumran-Gruppe, auf das Verhältnis zwischen den Textfunden, den baulichen Strukturen und einer Lebensgemeinschaft kann an dieser Stelle nicht angemessen eingegangen werden. Bedeutung kommt den Qumran-Texten, unabhängig von ihrem Charakter als »sectarian« oder »non-sectarian«, insofern zu, als sie Ausschnitte aus dem Diskurs des 2. Jh. v. – 1. Jh. n. Chr. darstellen.

742 In Bezug auf das Prophetenbild arbeitet A. P. JASSEN, *Divine*, weiter heraus: Propheten sagen die Zukunft voraus (vgl. ebd. 29–36.67–72 mit Belegen) – so dass ihre Ansage im Fall des Habakuk-Pescher von einem Wissenden auf seine Zeit bzw. auf die Situation der Sectarians angewandt werden kann; alternative Zugänge zur göttlichen Offenbarung, durch Exegese und Teilhabe an göttlichem Wissen, werden u. a. mit biblisch-prophetischen Gestalten verbunden, so dass eine solche Praxis in Kontinuität mit prophetischem Tun erscheint, selbst wenn die Bezeichnung als »prophetisch« dabei nicht fällt (ebd. 197–278.309–329.343–375); in der Terminologie sind »Seher« und »Gesalbte« besonders geprägt (ebd. 65–103); die Erwartung eines noch unbekanntem endzeitlichen Propheten wird ausgestaltet (ebd. 133–196).

gebracht.<sup>743</sup> In den Qumran-Texten der Sectarians wird Letzeres allerdings zum typischen Zug der Propheten: Als Tora-Vermittler treten die Propheten in 1QS i 1–3 (neben Mose) und dem Hosea-Pescher (4Q166 ii 1–5) auf, in 1QS viii 14–16 agieren sie im Sinne einer »progressive revelation«, die in die Halacha der Sectarians mündet.<sup>744</sup> Den aktuellen Gegnern wird Lügenprophetie unterstellt, die jeweils zu einer falschen Tora-Interpretation führt.<sup>745</sup> Schließlich hat der zukünftig erwartete Endzeitprophet in 4Q175 5f. (mit Dtn 18,18f.) und evtl. auch nach 1QS ix 11 eine Rechtsfunktion.<sup>746</sup> In diesem Netz aus vergangener, zukünftiger und oppositioneller prophetischer Halacha lassen sich nun leicht Analogien zur Halacha der Sectarians herstellen, deren Urheber zwar nicht explizit als prophetisch bezeichnet werden, jedoch nunmehr die gleiche Funktion erfüllen wie die Propheten, nämlich Halacha-Gabe, und dafür den gleichen Anspruch an Gottesunmittelbarkeit anmelden können wie ihre prophetischen Vorgänger.<sup>747</sup>

Dass die Sectarians hier allerdings keinen Sonderweg einschlagen, sondern einer allgemeinen Tendenz zur Verbindung von Prophetie und Tora/Halacha folgen, zeigen die ebenfalls in Qumran überlieferten Schriften des Jeremia- und Mose-Apokryphons (4Q390 2 i 4f.; 4Q375 1 i 1f.) und der Psalm 4Q381 69 4f.<sup>748</sup>

Wie A. P. Jassen für die Zeit des Zweiten Tempels festhält, treffen hier »competing revelatory claims«<sup>749</sup> aufeinander:<sup>750</sup> Im Falle der Sectarians sind dies mehrere Halachot-Systeme, die sich auf eine prophetische oder analog wirkungsvolle Grundlage ihres Wissens berufen:<sup>751</sup> In 1QH<sup>a</sup> xii 5–17 sind mit großer Wahrscheinlichkeit die Pharisäer die Gegner, die sich der »Lügenpropheten« bedienen, um ihren Anspruch zu untermauern – ebenso in CD v 20–vi 2, wo sie sogar selbst Prophetie betreiben. Über den Radius der Sectarians hinaus

743 Vgl. A. P. JASSEN, *Divine* 38–40, mit Verweis auf 2 Kön 17,13b; Esr 9,10f.; Dan 9,10; 2 Chr 29,25 u. ö.

744 Vgl. A. P. JASSEN, *Divine* 37–63.331–342.

745 Vgl. A. P. JASSEN, *Divine* 280–308.

746 Vgl. A. P. JASSEN, *Divine* 157–175. In diesem Sinne versteht A. P. JASSEN, *Divine* 149–154, auch 1 Makk 4,42–46 und 14,41 als Verweise auf einen endzeitlichen Propheten und damit als biblischen Vorläufer dieser qumran'schen Ausgestaltung. Diese Lesart ist m. E. jedoch nicht einschlägig: Die Stellen lassen sich auch als Hinweise auf ein momentan vakantes Amt einer prophetischen Halacha-Autorität deuten, das nach Ende der aktuellen Krise am Jerusalemer Tempel wiederbesetzt werden kann. Für wahrscheinlicher halte ich es, dass sich aus dem in 1 Makk noch »irdischen« Problem des vakanten Amtes eine eschatologische Erwartung entwickelt hat; der Konnex von »Prophetie« und »Halacha« ist allemal gegeben.

747 Vgl. A. P. JASSEN, *Divine* 131.

748 Vgl. A. P. JASSEN, *Divine* 46–48.53–57; 57–60.144–148 Diskussion uneindeutiger Stellen.

749 A. P. JASSEN, *Divine* 289.299.

750 Vgl. insgesamt auch H. NEWMAN, *Proximity* 241–280: Besonders bei den »secluding groups« hat der Kontakt mit dem Göttlichen einen hohen Stellenwert und legitimiert ihre Devianz bzw. auch ihre Führung.

751 Zum Folgenden vgl. A. P. JASSEN, *Divine* 279–308.

schärft 4Q375 die Kriteriologie von Dtn 13 ein, mit der falsche Propheten entdeckt werden können: Und auch hier wird präzisiert, was Falschheit bedeutet: falsche Auslegung und Praxis der Tora.<sup>752</sup>

(3) *Philo: Mose als legitimen Propheten ausweisen*

Philos Werk besteht darin, die vorgegebenen Inhalte der Tora auf der Höhe seiner Zeit (und seiner Option) auszulegen und ihnen in einem griechisch-hellenistischen Diskursfeld Ansehen zu verschaffen. Diesem Ziel ist es auch geschuldet, dass Philo dem Mose als Urheber der Tora interkulturelle Autorität verschaffen muss. Dies gelingt ihm wiederum dadurch, dass er ihn auch seinem Publikum als legitimen Propheten vermitteln kann, nicht nur nach jüdischen, sondern auch nach griechisch-römischen Maßstäben. Wenn sich die Gottesunmittelbarkeit des Mose verifizieren lässt, wird der Inhalt seiner Mitteilungen, die Schrift, damit umso glaubwürdiger.

Diese kulturübergreifende Stilisierung des Mose als wahren Propheten lässt sich aus Vit Mos ablesen. In Vit Mos ordnet Philo das Wirken des Mose nach dessen Funktionen als König, Gesetzgeber, Priester und schließlich Prophet. Moses prophetische Gabe hat für ihn drei Komponenten: Prophetien erhält Mose zum einen als Mittelsmann Gottes – ein Punkt, auf den Philo nicht weiter eingehen will –, zum zweiten aus einem Zwiegespräch mit Gott, zum dritten schließlich aus seiner eigenen Teilhabe an der göttlichen Fähigkeit, die Zukunft vorauszusehen (vgl. Vit Mos II 188–190). Letztere exerziert Philo anhand von sieben Beispielen durch, deren Tenor darin besteht, aufzuzeigen, wie sich die Voraussagen des Mose tatsächlich erfüllen (Vit Mos II 246–291): So sieht Mose den Untergang der Ägypter beim Exodus voraus, weiß um die tageweise Zuteilung des Manna, besonders um die Sabbatpause; er ordnet die richtige Bestrafung der Schuldigen beim Tanz um das Goldene Kalb an, prognostiziert, dass eine Priestergruppe vom Erdboden verschluckt wird und kennt die Zukunft der Stämme Israels. Den Gipfel erreicht diese Prognose-Fähigkeit am Lebensende, als Mose schließlich die Ereignisse um seinen Tod herum im Voraus benennt. Refrainartig hebt Philo an, dass Mose seine Prophetie unter göttlichem Einfluss spricht, und kommentiert ebenso regelmäßig die Tatsache, dass sich die Prophezeiungen erfüllt hätten. Lediglich bei der Vorhersage der Zukunft der Stämme muss er konzedieren, dass sich erst ein Teil der Vorhersagen erfüllt hätte, das aber die Voraussagen über die Zukunft umso glaubwürdiger mache (288).

---

752 Hinzu käme noch eine Liste von Falschpropheten in 4Q339, die wahrscheinlich mit einem aktuellen Beispiel endet; da es sich jedoch nur um ein Fragment handelt, lässt sich nicht mehr bestimmen, welche Person genannt war und damit auch, für welche Praxis oder welches Fehlverhalten sie stand, vgl. A. P. JASSEN, *Divine* 304–306.



Nicht nur bedient sich Philo gängiger Plausibilitäten, wenn es um das Zustandekommen dieser Prophetien geht: Er verwendet dafür gängiges Orakel-Vokabular und das Modell der göttlichen Ergriffenheit nach platonischem Muster.<sup>753</sup> Mehr noch stilisiert Philo den Mose auch über die biblische Vorlage hinaus zum legitimen Propheten, der seine Vertrautheit mit göttlichem Wissen dadurch verifizieren kann, dass sich seine Voraussagen erfüllen. Kann Mose seine Legitimation auf diese Weise empirisch unter Beweis stellen, so wirft dies auch Licht auf die Fälle, in denen er sich sonst auf göttliche Offenbarung beruft, beispielsweise bei der Gesetzesübermittlung.<sup>754</sup>

(4) *Josephus: Inhalte durch »Propheten« legitimieren*

Auch in Josephus' *Contra Apionem* zeigt sich noch einmal beispielhaft der Konnex zwischen Prophetie und Legitimation.<sup>755</sup> Josephus will in dieser Schrift einerseits die Juden als uraltes Volk erweisen, andererseits auch die unangreifbare Qualität ihrer Geschichtsschreibung sicherstellen. Hier kommt Josephus nun in die Bredouille, da die jüdische Geschichtsschreibung, wie im Pentateuch zu lesen, bereits mit der Erschaffung der Welt einsetzt. Wie könnten nun also die Autoren der Schrift zu einem historisch unbestechlichen Wissen über diese »vorgeschichtlichen« Ereignisse gelangen? Josephus löst das Problem, indem er sich auf den Prophetenstatus der biblischen Autoren beruft (Ap I 37).<sup>756</sup> Den Propheten kann man zutrauen, dass Gott ihnen das nötige Wissen direkt übermittelt hat, und somit lässt sich seine Behauptung von der Wahrhaftigkeit der biblischen Geschichte auf legitime Weise aufrechterhalten.

Bei Josephus lässt sich noch ein zweites Phänomen festmachen, das mit dem Diskurs um Prophetie und Legitimation zu tun hat. Josephus gilt als Vorreiter der Rede vom »Ende der Prophetie«.<sup>757</sup> Die Epoche, in der Gott mit seinem Volk

753 So ist es ebenso wenig verwunderlich, dass Philo sich römisch-hellenistischer Konzepte bedient, wenn er versucht, den gemeinsamen Nenner von Prophetie zu treffen. Wo Philo auch andernorts Propheten beschreibt, setzt er seinen Schwerpunkt auf die Art und Weise der Vermittlung zwischen Gott und dem Propheten mit dem charakteristischen Enthousiasmos. Zum Konnex von platonischer Gottesschau und Prophetie und zur prophetisch-mantischen Terminologie bei Philo vgl. z. B. D. E. AUNE, *Prophecy* 147–149.

754 Diese ist aber zusätzlich dadurch abgesichert, dass ihr Inhalt dem entspricht, was ohnehin als philosophische Wahrheit gilt.

755 Damit greife ich eine der drei Funktionen von Prophetie auf, die L. H. FELDMAN, *Prophets* 217, für den Propheten nach Josephus benennt: »as contemporary mediator between God and man he declares the utterances of God, he interprets the past and creates Scripture that records this past, and he predicts the future.« N. B. ebd. 219: Josephus lege keinen Wert auf »preaching social justice and messianic prophecy«.

756 Vgl. zur Stelle auch H. NEWMAN, *Proximity* 244.

757 Vgl. zum Thema D. E. AUNE, *Prophecy* 103–106; dort klassische nicht-rabbinische Referenzstellen und deren kritische Sichtung: Ps 74,9; 1 Makk 4,45 f.; 9,27; 14,41; Jos., Ap I 41; vgl. auch H. NEWMAN, *Proximity* 241 f. Zu Josephus vgl. L. H. FELDMAN, *Prophets* 220–227,

über Propheten kommunizierte, gilt den Verfechtern dieser These als beendet. Wer sie vertritt, spricht automatisch allen seinen Zeitgenossen den Anspruch ab, legitimer Prophet Gottes sein zu können. Er beschränkt Prophetie auf eine vergangene Zeit.<sup>758</sup> Dies könnte allerdings auch ein machtpolitischer Schachzug sein. Denn wenn aktuelle Prophetie von vornherein ausgeschlossen ist, kann auch kein Prophet der nun in Sachen Gottesbeziehung tonangebenden Gruppe ihren Status streitig machen. Diese Gruppe muss ihre Legitimation nicht mehr gegenüber einem Anspruch von Gottesunmittelbarkeit verteidigen. Eine solche These vom »Ende der Prophetie« passt also am ehesten ins Programm einer religiösen Elite, die sich ggf. bereits über Schriftauslegung legitimiert.<sup>759</sup> Auch wenn dies an dieser Stelle nicht weiter ausgeführt werden kann und Mutmaßung bleiben muss, mit einer priesterlichen Perspektive des Josephus ließe sich eine solche Position vereinbaren.

## 2. Der Prophetenanspruch im Material der Traditio duplex

Die These vom »Ende der Prophetie« teilt das Material der Traditio duplex mitnichten. Sie will auf jeden Fall den Täufer als einen Propheten vom Schlage seiner biblischen Vorgänger verstanden wissen. Johannes und seine biblischen Vorläufer rückt sie dabei so ins Bild, dass dadurch letztlich Jesus seine Legitimation als Gottes Verkünder erhält. Sein Wirken fügt sich in ein prophetisches Grundmodell, wobei die Traditio duplex aber Jesu Legitimationsproblem nicht verschweigt.

### 2.1 Das kommunikative Grundmodell der Traditio duplex: Jesus spricht

Das kommunikative Grundmodell der Traditio duplex basiert auf einer festen Größe: Jesus spricht. Jede Szene, in der Jesus auf andere Figuren trifft, besteht

---

der v. a. darauf hinweist, dass Josephus den Terminus »Prophet« nur für biblische Gestalten gebrauche – kritisch aber L. L. GRABBE, Prophet, der zwischen weitergehendem Phänomen und Terminologie differenziert. J. R. LEVISON, Experience, versucht nachzuweisen, dass Philo sich selbst prophetisch versteht und daher von einem Weiterbestehen der Prophetie auszugehen sei.

758 In eine solche Tendenz mag man auch die *Vitae Prophetarum* einordnen, die ausschließlich Propheten des biblischen Kanons in ihre Reihen aufgenommen haben.

759 Vgl. D. E. AUNE, Prophecy 104, für die Rabbinen: »Since the sages did not consider themselves inspired spokesmen for divine revelations but rather traditionists, the view that prophecy had ceased was a means of legitimating their role as successors of Moses and the prophets.«

fast ausschließlich aus Dialog. Diese Rede wird lediglich am Anfang dadurch ergänzt, dass Johannes der Täufer kurz seine Stimme erhebt.

Wenn Jesus spricht, benennt er bisweilen seine Adressaten als Kollektiv: Er spricht zu Städten, zu Pharisäern, zum Volk und zu seinen Nachfolgern. Bisweilen sind seine Reden aber auch nicht präzise situiert und Jesus verwendet keine Kategorie – dann sind die impliziten Adressaten aus der Rede zu erschließen.

Welche Rolle schreiben sich nun in der *Traditio duplex* die Sprecher Johannes und Jesus mitsamt ihren engen Nachfolgern gegenüber ihren Adressaten zu? Das Material der *Traditio duplex* führt uns auf eine Spur, denn hier häuft sich die Rede von Propheten, zu denen sowohl Johannes als auch Jesus als auch seine Jünger in eine analoge Beziehung gesetzt werden: Jesus bezeichnet Johannes als »mehr als einen Propheten« (7,26); was um ihn selbst geschieht, ist »mehr als Jona« (11,32), und seliggepriesen werden diejenigen, die sehen und hören, »was viele Propheten [...] nicht sahen [...] und nicht hörten« (10,23f.). Dem Prophetenmuster lassen sich auf der Ebene der indirekten Charakterisierung weitere Elemente zuordnen: einzelne typische Redeelemente wie Gerichtsankündigung oder Weherufe<sup>760</sup> sowie der Aufbau eines Schülerkreises (7,18; 9,57–60). Vor allem aber fallen im Material der *Traditio duplex* drei Stellen auf, in denen vom Prophetenmord die Rede ist (6,22f.; 11,47–51; 13,34f.). Vor dem Hintergrund des Prophetenmusters lässt sich schließlich die Rolle der Gesandten, denen Q 10 gilt, näher bestimmen.

Doch wiederum zeigt Jesu prophetische Kommunikationssituation, dass die Rolle des Propheten zunächst einmal ein Anspruch ist.

760 M. SATO, Q, versucht, die Prophetentopik der Jesusrede vor allem über die Formkritik zu bestimmen. Das Problem dieses Ansatzes: Solche Kleingattungen kommen auf der Textoberfläche der Prophetenbücher, wie die biblischen Hörerinnen und Leser sie kennen, kaum in überschaubaren und »reinen« Formen vor. Auch M. Sato findet in Q 3,21 nur eine sehr untypische »Berufungserzählung« vor (ebd. 111); als Vision verbleibt nur Lk 10,18 (ebd. 116), wobei die Stelle nicht notwendig Q zugerechnet wird; reine Heilsworte sind in Q nicht zu finden (ebd. 161–166); ebenso wenig typische Mahnworte (ebd. 202–224); Heilsorakel erst in QLk (ebd. 166–175). Ein typisches Unheilswort liegt in 13,34f.; 11,51ab vor (ebd. 149–160). Positiv ist der Befund bei der Heils- oder Unheilsankündigung sowie bei den Weherufen. Eine Botenformel finde sich in Q in 11,49a, redaktionell und untypisch (ebd. 230; insgesamt zu Formeln 226–247). M. E. ist dieser formkritische Ansatz weniger weiterführend als die Suche nach prophetischen Motiven. Ihren heuristischen Wert besitzt die Formkritik in einer diachronen Analyse, die nach dem »Sitz im Leben« der Prophetie und daher auch nach ihrem gattungsmäßigen Ausgangspunkt im Sinne der ersten »Schicht« sucht. Diese Formen sind aber dem Leser der *Traditio duplex* in dieser Reinkultur kaum mehr geläufig, da auch die Endtexte der Schriftpropheten ja bereits die diachronen Erweiterungen in all ihrer Vielfalt bieten. Vgl. grundlegend zum Problem C. WESTERMANN, Grundformen.

## 2.2 Das Problem: der Widerspruch gegen Jesus

Das Material der Traditio duplex zweifelt nicht daran, dass Jesus maßgeblich im Auftrag Gottes spricht. Es überliefert seine Weisungen und Ankündigungen, ohne dass ihnen gegenüber eine kritische Position eingenommen würde. Allerdings spiegelt sich im Material an mehreren Stellen, dass dieser Anspruch von außen vehement bestritten wird. Im Makarismus Q 7,23 wird die Verkennung Jesu erstmals benannt, wenn diejenigen als »selig« gelten, die an ihm »keinen Anstoß nehmen«. Eine solche Verhaltensempfehlung kommt nicht von ungefähr. Wenn Jesus sie erst mit einem Makarismus bewerben<sup>761</sup> muss, dann scheint ihr Gegenteil der Normalfall zu sein: dass nämlich Menschen an Jesus Anstoß nehmen, und dies – fast klingt es ironisch – trotz seiner zuvor (Q 7,22) aufgezählten Wundertaten. Auch in Q 13 bringt Jesus auf den Punkt, dass seine Sammlungsversuche von »Jerusalem« abgelehnt wurden – ein weiteres Beispiel der Umstrittenheit Jesu, des Anstoßes an ihm. Wie ein solcher Anstoß aussehen kann, führen uns zwei Texte aus der Traditio duplex vor Augen:<sup>762</sup>

### (1) Die Ablehnung des »Fressers und Weinsäufers« (Q 7,31–35)

- |     |   |   |
|-----|---|---|
| 31a | Τίτι δὲ ὁμοιώσω τὴν γενεὰν ταύτην; <sup>763</sup>   | Mit wem aber werde ich diese Generation vergleichen?  |
| 32a | ὁμοία ἐστὶν παιδίοις καθήμενοις ἐν ταῖς ἀγοραῖς<br>b ἃ προσφωνοῦντα τοῖς ἑτέροις λέγουσιν·<br>c ἠύλησαμεν ὑμῖν<br>d καὶ οὐκ ὠρχήσασθε,<br>e ἐθρηνήσαμεν<br>f καὶ οὐκ ἐκόψασθε. <sup>764</sup> | Gleich ist sie Kindern, sitzend auf den Marktplätzen,<br>die, den anderen zurufend, sagen:<br>Wir haben euch auf der Flöte gespielt und ihr habt nicht getanzt,<br>wir haben geklagt<br>und ihr habt euch nicht geschlagen. |
| 33a | ἦλθεν γὰρ Ἰωάννης μὴ ἐσθίων μήτε πίνων, <sup>765</sup><br>b καὶ λέγετε. <sup>766</sup>  | Es kam nämlich Johannes, weder essend noch trinkend,<br>und ihr sagt:   |

761 Vgl. ebenso W. RADL, Lk 465; H. KLEIN, Lk 282.

762 Auch E. SEVENICH-BAX, Konfrontation 330, verweist in diesem Zusammenhang auf Q 7,34.

763 CE rekonstruiert ausführlicher mit Lk; für unsere Zwecke genügt die Erwähnung des kleinsten gemeinsamen Nenners: Übereinstimmend ist die inhaltliche Substanz, dass »diese Generation« verglichen werden soll.

764 CE rekonstruiert das Verb mit Lk. Sein Verb »weinen« wird relativ häufig benutzt, deshalb die *lectio difficilior*, vgl. H. T. FLEDDERMANN, Q 366; gleiches Votum: S. SCHULZ, Q 379; E. SEVENICH-BAX, Konfrontation 220f.

765 Lk beschreibt ausführlicher als Mt, dass der Täufer »kein Brot isst und auch keinen Wein trinkt«. Dies mag natürlich sachlich zutreffend sein, scheint jedoch die *lectio difficilior* des Mt, Johannes esse und trinke nicht, von ihrer Generalisierung zu befreien und somit plausibler machen zu wollen. Für Lk Zufügung H. T. FLEDDERMANN, Q 367 (ohne Begründung); S. SCHULZ, Q 380; E. SEVENICH-BAX, Konfrontation 223f.

766 Hier wird mit CE und dem Blick auf die wahrscheinliche Ausrichtung der Rede zugunsten der direkten Anrede entschieden. Für mt Ursprünglichkeit: H. T. FLEDDERMANN, Q 367: Lk

c	δαμόνιον ἔχει.	Er hat einen Dämon.
34a	ἦλθεν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐσθίων καὶ πίνων,	Es kam der Menschensohn, essend und trinkend,
b	καὶ λέγετε·	und ihr sagt:
c	ἰδοὺ ἄνθρωπος φάγος καὶ οἰνοπότης, τελωνῶν φίλος καὶ ἁμαρτωλῶν.	Sieh, ein Fresser und Weintrinker, Freund der Zöllner und Sünder.
35	καὶ ἐδικαιώθη ἡ σοφία ἀπὸ τῶν τεκνῶν <sup>767</sup> αὐτῆς.	Und gerecht gesprochen wurde die Weisheit, weg von ihren Kindern.

Betrachtet man das Material der *Traditio duplex* bis hierher, dann war das Auftreten Jesu eine Erfolgsgeschichte: Er hat sich als bibelfester Ideal-Israelit erwiesen, mit Autorität sein Programm zu Gehör gebracht, den Glauben eines Militärs vorgefunden, mit seinen Wundertaten die Johannesschüler überzeugt und schließlich über Johannes gesprochen. Unvermittelt bricht dieses Bild von Jesus – und auch von Johannes – in der letzten Perikope der Anfangssequenz zusammen. Unvermittelt hören wir Jesu Rüge an »diese Generation«, die bisher noch nicht aktiv in Erscheinung getreten war, deren Verhalten jedoch Jesus aus seiner Sicht beschreibt, zunächst in V. 32 im Bild, dann in V. 33–35 in Übertragung auf Johannes und Jesus.

Das Bild stellt uns musizierende Kinder auf einem Marktplatz vor, die ihre Spielkameraden nicht bewegen können, die ihnen zugedachte Rolle zu spielen.<sup>768</sup> Am plausibelsten lässt sich der Text deuten, wenn die Flöte spielenden Kinder mit Jesus, die klagenden mit Johannes identifiziert werden, denen die übrigen Kinder sich – aus Prinzip – verweigern.<sup>769</sup> In V. 33f. erfahren wir den Grund für

---

habe verändert »to heighten the parenetic appeal of the text«; im Anschluss an S. SCHULZ, Q 380 (»Anredecharakter«); dagegen E. SEVENICH-BAX, Konfrontation 222, mit dem m. E. überzeugenden Argument, die Anrede in der 2. Person stimme mit der Gesamtperspektive überein.

767 Mt spricht von »Werken«, Lk von »Kindern« – und hat damit die *lectio difficilior*, um deren Auslegung gerungen wurde. Nach H. T. FLEDDERMANN, Q 367, greift Mt hier Mt 11,2 auf; ebenso S. SCHULZ, Q 380; E. SEVENICH-BAX, Konfrontation 225, auch mit Verweis darauf, Mt setze Jesus und die Weisheit gleich. Nicht ausschlaggebend für diese Rekonstruktion darf allerdings der schöne Bogen sein, den das Thema der Genealogie von Q 3,9 bis hierher spannt.

768 P. MÜLLER, Spiel 104, liest im Hintergrund Sach 8,4f.: »Das Spielen der Kinder auf den Plätzen wird zum eschatologischen Bild des Heils«. M. E. ist das Bild allerdings zu unspezifisch und zu selten für eine Anspielung; außerdem besteht das Problem der Unheilszeit nicht darin, dass die Kinder nicht miteinander spielen können, sondern dass die Plätze menschenleer sind: Spielende Kinder sind hier ein Zeichen für Frieden und gutes Leben.

769 Übersicht und Deutungsmöglichkeiten bei P. MÜLLER, Spiel 105f., der ebenso interpretiert (vgl. J. NOLLAND, Mt 462f.: mit Vorbehalten), oder U. LUZ, Mt II 184–186, der bei den »gegensätzlichen Wünschen« der Kinder ansetzt (ebd. 186). J. B. GREEN, Lk 303, meint, Johannes und Jesus seien die sich verweigernden Kinder und würden deshalb stigmatisiert; sie seien »rejected for not following the conventions determined and propagated by religious people who claim that those conventions are divinely sanctioned.« Alle Deutungen haben Haken; dass hier eine Spannung auftritt, kann literarkritische Gründe haben: Ein ursprüngliches Bildwort Jesu ist mit Einleitung und Deutung verbunden worden – dieses

diese Verweigerung: Johannes' Trauerfasten will man nicht folgen, da er als besessen gilt, d. h. in ihm eine widergöttliche Macht agiert. Jesu Festmahl wird abgelehnt, da man in ihm einen »Fresser und Weinsäufer, einen Freund von Zöllnern und Sündern« sieht. Diese Charakterisierungen sind religiös geprägt: »Schlemmer und Trunkenbold« ist *terminus technicus* für den misstratenen Sohn, der von seinen Eltern verstoßen werden soll (Dtn 21,18–21 MT)<sup>770</sup> – er steht im Widerspruch zu guten Sitten und zur göttlichen Ordnung. Als »Freund von Zöllnern und Sündern« an deren Mählern beteiligt,<sup>771</sup> überschreitet Jesus Grenzen, indem er sich mit Menschen solidarisiert, die »heilige« Normen verletzen.<sup>772</sup>

Mit V. 35 summiert Jesus das Geschehen: Er konstatiert, die Ablehnenden trieben einen Keil zwischen Jesus/Johannes einerseits und die göttliche Weisheit andererseits. Dies ergibt sich aus der von S. Gathercole vorgeschlagenen Übersetzung des Verses: Die Weisheit soll von Jesus und Johannes ferngehalten werden, »freigesprochen« von ihrer Verantwortlichkeit für die Taten der beiden.<sup>773</sup> Diese Weisheit, als biblisch-jüdische Weisheit gefasst, ist im 1. Jh. – nach

---

Bildwort sprach die Gesamtsituation an, wurde aber dann in die exklusive Rede von »dieser Generation« überführt, ohne dass die Spannung, die bereits im Bild lag, ausgeglichen werden konnte. Zu Spannung und Tradition vgl. W. RADL, Lk 479, der zur gleichen Deutung kommt wie oben, vgl. ebd. 482; U. LUZ, Mt II 184 (Trennung von V. 16f. – V. 18f.). E. SEVENICH-BAX, Konfrontation 348.356f., sieht im Bild noch einen weisheitlichen Hintergrund, v. a. aufgrund des Marktplatzes als typischem Wirkungsort der Weisheit und der Opposition. M. E. unterstützte dies zwar den Bezug zwischen Jesus/Johannes und der Weisheit und damit den Sinn des Gleichnisses; andererseits stören die »Kinder« das Bild: Für sie ist die Kulisse auch ohne weisheitliche Bezüge rein alltagsweltlich plausibel. Zur These von M. JOHNSON-DEBAUFRE, *Wisdom*, s. o. I 4.3 (2).

770 Vgl. W. RADL, Lk 485 Anm. 185; M. WOLTER, Lk 288; D. C. ALLISON, *Scripture* 40f., mit Verweis auf Targume; M. EBNER, *Weisheitslehrer* 198–200, mit weiteren Belegen zum negativen Touch. Als offene Frage behandelt H. KLEIN, Lk 291 Anm. 29, diesen Bezug.

771 Vgl. auch M. WOLTER, Lk 288.

772 Zum Reinheitsproblem dieser Mähler s. o. im Kapitel V 2.5.

773 Hauptargument für diese m. E. überzeugende Übersetzung ist, dass die Agenten in einem Passiv-Satz i. d. R. nicht mit der Präposition *ἀπό* versehen werden, vgl. S. GATHERCOLE, *Justification* 483f.; zudem ließe sich die Konjunktion »und« im Sinne einer »continuous line of thought« verstehen und müsste nicht adversativ interpretiert werden (ebd. 482), zuletzt fügte sich auch der Aorist ein (ebd. 484f.). R. T. FRANCE, Mt 435 Anm. 56, will sich der Sicht nicht anschließen, auf der Mt-Ebene wegen Mt 11,2; allgemein, weil »it requires a difficult mental adjustment by the reader to recognize that Jesus is here expressing his critics' view rather than his own.« Das leuchtet mir für die Ebene der Vorlage der *Traditio duplex* nicht ein, denn, zum einen, in V. 34 gibt Jesus auch die Sicht der anderen wieder, zum anderen, auch die Umdeutung der Präposition *ἀπό* und das Fehlen einer adversativen Konjunktion sind interpretative Schwierigkeiten. Die »klassische« Auslegung, die Weisheit würde von ihren Kindern gerechtfertigt, findet sich für Q z. B. bei H. T. FLEDDERMANN, Q 386, der die Kinder mit den Christen als den »neuen« Abrahamkindern aus Q 3,8 identifiziert.

einem komplexen Entstehungsweg – Bindeglied zu Gott, mit den Worten Gathercoles die Personifikation des göttlichen Planes.<sup>774</sup>

Hinter dem Text steht der Anspruch Jesu, dass sowohl er als auch Johannes Kinder der Weisheit seien – und dessen Negation. Es spiegelt sich also eine Kontroverse um das Woher der einladenden, werbenden Lebensorientierungen des Johannes und Jesu. So unterschiedliche Wege sie auch einschlagen: Beide werden abgelehnt, für beide findet sich ein Grund, ihnen Gottesbezug und Autorität abzusprechen.

In Bezug auf Jesus wird dieser Grundkonflikt um göttliche Legitimation noch einmal aufgegriffen – und diesmal mit dem Topos durchgespielt, der in Q 7,33c Johannes trifft.<sup>775</sup>

(2) *Der Vorwurf des Pakts mit dem Bösen – und die Suche nach Legitimation*  
(Q 11,14–16.29f.)

In Q 7,33c wurde bereits Johannes die göttliche Legitimation abgesprochen, und zwar durch Verkehrung in ihr Gegenteil. Der Vorwurf der Besessenheit trifft auch Jesus an einer anderen Stelle unmittelbar. Erzählt wird er als apophthegmatischer Anhang an eine Heilungsszene, die bereits mit einem Exorzismus in Verbindung gebracht wurde.

14a	<b>Καὶ ἐξέβαλεν δαιμόνιον κωφόν</b>	Und er warf einen stummen Dämon hinaus.
	b καὶ ἐκβληθέντος τοῦ δαιμονίου <sup>776</sup>	Und nachdem der Dämon hinausgeworfen worden war,
	c ἐλάλησεν ὁ κωφός.	sprach der Stumme.
	d <b>καὶ ἐθαύμασαν οἱ ὄχλοι.</b> <sup>777</sup>	Und die Mengen erstaunten.
15a	τινὲς δὲ εἶπον·	Einige aber von ihnen sagten:
	b ἐν Βεελζεβούλ τῷ ἄρχοντι τῶν δαιμονίων ἐκβάλλει τὰ δαιμόνια. <sup>778</sup>	In Beelzebul, dem Obersten der Dämonen, wirft er die Dämonen hinaus.

Unzweifelhaft vorausgesetzt ist in diesem Gespräch, dass Jesus Macht über »Dämonen« hat. Umstritten ist allein die Quelle dieser Macht:<sup>779</sup> Hat er sie von

774 Vgl. S. GATHERCOLE, Justification 482.

775 Vgl. zum Konnex z. B. R. A. PIPER, Jesus 328; H. T. FLEDDERMANN, Q 385 Anm. 499.

776 Parallel zu Mt 9,33 ist in Lk 11,14b der Genitivus absolutus, doch verwundert die mt Version durch ihre passivische Formulierung, die offenhält, wer nun den Dämon ausgetrieben hat. Der Leser soll natürlich an Jesus denken – doch wirkt die lk Version organischer, in der das ausdrücklich gesagt wird. Allerdings braucht V. 14c einen Satzanschluss, den CE und H. T. FLEDDERMANN, Q 479, übereinstimmend mit Mt 9,33a identifizieren.

777 Übereinstimmungen unter Berücksichtigung von Mt 9,32f. als Dublette zu Mt 12,22f. Rekonstruktion insgesamt übereinstimmend in CE und H. T. FLEDDERMANN, Q 479.

778 Hier stimmen die Worte nicht gegen Mk überein, wohl aber mit ihm und untereinander. Aus Gründen der Einheitlichkeit also hier keine Fettmarkierung. Ein entsprechender Vorwurf an Jesus ist als Anlass seiner Antwort im Kontext nicht verzichtbar.

779 Vgl. H. T. FLEDDERMANN, Q 504; R. A. PIPER, Jesus 329, auch zum Legitimationsproblem.

Gott als dem Herrn, der sich im eschatologischen Kampf die Dämonen unterwirft – oder stammt sie aus der Dämonenhierarchie selbst, als eine Art Schaustück, in dem der Oberste der Dämonen seine Untergebenen willkürlich versetzen lässt?<sup>780</sup>

Selbst die Macht über die Dämonen ist noch kein eindeutiges Zeichen, mit dem Jesus ausweisen könnte, dass er auf der Seite Gottes steht.<sup>781</sup> Jesus reagiert darauf mit weisheitlicher Argumentation, mit den Sprüchen vom Reich und Haus, die nicht in sich geteilt sein können, mit Verweis auf andere Exorzismen und auf die Basileia sowie mit dem Spruch vom Starken (Q 11,17–22).<sup>782</sup> Auf vierfache Weise weist Jesus seinen Anklägern also einen logischen Denkfehler nach und setzt ins Recht, dass das Phänomen Dämonenaustreibung nur vom stärkeren Gegner der Dämonen, also von Gott ausgehen kann. Jesus deutet also den Anlass des Vorwurfs zum Legitimationszeichen seiner göttlichen Macht um. Doch diese Argumentation vermag nicht zu überzeugen, denn Jesus wird mit einer weiteren Zeichenforderung konfrontiert, die wohl endlich Eindeutigkeit bringen soll (Q 11,16).

An dieser Stelle wird nicht nur die Schärfe deutlich, mit der Jesus ein Gottesbezug abgesprochen wird. Es lässt sich auch bereits exemplarisch beobachten, wie ein Rückverweis auf biblisch-jüdische Prophetie im Ringen um Jesu Legitimation funktioniert: Mit der Zeichenforderung wird bereits ein typisch prophetischer Topos<sup>783</sup> eingebracht – doch auch wenn Jesus diese Forderung

780 M. WOLTER, Lk 414.416, liest V. 15a instrumental, betrachtet die Äußerung jedoch als Vorwurf – vgl. aber ebd. 417, wo er impliziert, Jesus bediene sich der Macht des höchsten Dämonen. M. E. kommt dadurch nicht zur Geltung, dass der Vorwurf darauf abzielt, Jesus stehe im Bunde bzw. Wirkungsbereich von Beelzebul.

781 Vgl. M. WOLTER, Lk 417.

782 Vgl. hierzu auch M. EBNER, Weisheitslehrer 346–372; Text und Rekonstruktion von V. 20–22 s. u. XI 4.1 (3).

783 Das »Zeichen« ist für Propheten eine Beglaubigung, die ihre Gottesunmittelbarkeit erweisen soll (vgl. J. NOLLAND, Mt 510, mit Verweis auf Dtn 13,1f. und Beispiele). Sie bewirken Ungewöhnliches, das übermenschliche Kräfte erfordert. Alttestamentliche Beispiele bei R. T. FRANCE, Mt 488: Neben Mose, Elija und Jesaja ist auch Gideon zu erwähnen. Hier mag man auch an die ersten beiden Forderungen des Teufels in Q 4 denken, die Jesus ebenfalls ablehnt, vgl. J. B. GREEN, Lk 463. Der Unterschied: Dort soll – unter Voraussetzung des offenen Sohn-Gottes-Begriffs – Gottes Versprechen an Israel auf die Probe gestellt werden, hier geht es um eine Beglaubigung Jesu angesichts einer bereits erfolgten göttlichen (so auch Green, ebd. 463) Tat. Dies entspricht mehr dem prophetischen Zusammenhang, wo der Verkünder die Berechtigung seiner Verkündigung erweisen muss. In den *Vitae Prophetarum* nimmt das prophetische Zeichen eine dominante Rolle ein: In VP Sach (XII) 1 ist ausdrücklich von einem Beweiszeichen die Rede; Jeremia (VP Jer 9–13), Ezechiel (VP Ez 10–13.18), Elija (VP Elija 4–12) und Elischa (VP Elischa 5–20) tun sich z. B. durch Zeichen wie Totenerweckungen, Entrückung und Naturwunder hervor; vgl. auch VP Jes 2–4; VP Dan 19. Auch die »Zeichenpropheten« des Josephus behaupten von sich, Menschenunmögliches vollbringen zu können: Theudas will zur Untermauerung seines Prophetenanspruchs den Jordan spalten (προφήτης γὰρ ἔλεγε εἶναι, καὶ προστάγματι τὸν



abweist, schafft er Brücken zur biblisch-jüdischen Prophetie, indem er ein Jona-Zeichen benennt.

- 16 Τινες σημεῖον ἐζητοῦν παρ' αὐτοῦ.<sup>784</sup> Einige verlangten ein Zeichen von ihm.  
 29a ὁ δὲ εἶπεν· Er aber sagte:  
 b ἡ γενεὰ αὕτη γενεὰ πονηρὰ ἐστίν· Diese Generation ist ein böse Generation,  
 c σημεῖον ζητεῖ, sie verlangt ein Zeichen,  
 d καὶ σημεῖον οὐ δοθήσεται αὐτῇ und ein Zeichen wird ihr nicht gegeben werden,  
 e εἰ μὴ τὸ σημεῖον Ἰωνᾶ. außer dem Jonazeichen.  
 30a ὡς γὰρ ἐγένετο Ἰωνᾶς τοῖς Νινευítais Wie nämlich Jona den Nineviten zum  
 σημεῖον, Zeichen wurde,  
 b οὕτως ἔσται ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου τῇ γενεᾷ so wird es auch der Menschensohn dieser  
 ταύτῃ. Generation.

Dieser Verweis bleibt allerdings kryptisch, und solche Offenheit<sup>785</sup> hat wiederum einen pragmatischen Effekt: Da es nicht festgelegt ist, bleibt das Zeichen in-

ποταμὸν σχίσας δίοδον ἔχειν ἔφη, Ant XX 97); der ägyptische Prophet will die Mauern Jerusalems einstürzen lassen (θέλειν γὰρ ἔφρασκεν αὐτοῖς ἐκεῖθεν ἐπιδειῖσαι, ὡς κελεύσαντος αὐτοῦ πίπτει τὰ τῶν Ἱεροσολυμιτῶν τείχη, Ant XX 170). Über den prophetischen Kreis hinaus weitet H. T. FLEDDERMANN, Q 510f., die Sicht, wenn er prophetisches Gerichtszeichen, Beglaubigungszeichen und apokalyptisches Zeichen differenziert, dann aber in Jesu Wirken nach der Tradition duplex zusammenfallen lässt.

- 784 Bei der Anbindung von V. 16 an V. 29–32 hat Mt die ursprünglichere Reihenfolge bewahrt, Lk dagegen eine redaktionelle Redeeinleitung geschaffen, die es ihm ermöglichte, Lk 11,17–36 zu einer längeren Rede zusammenzufassen (vgl. V. 37: »Beim Reden ...«). Vgl. H. T. FLEDDERMANN, Q 490f.; ebenso CE. Der Wortlaut in V. 16 und V. 29a–d wird durch einen Mk-Overlap mit Mk 8,34 verkompliziert, ist für uns vernachlässigbar und wird aus CE übernommen: Dass sich eine Zeichenforderung abspielt, ist gesichert, denn Jesus spricht in V. 29de in identischer Fassung über Mk hinaus von einem »Zeichen des Jona«. Das »Jonazeichen« in V. 30 hat ein identisches Grundgerüst, doch geht besonders Mt stark darüber hinaus. Dieser Versuch des Mt, die offene Rede vom Jonazeichen christologisch zu vereindeutigen, kann als sekundär eingestuft werden. Vgl. H. T. FLEDDERMANN, Q 491f.: Er beschreibt – allerdings ohne Begründung – das Vorgehen des Mt; CE identisch bis auf das Verb in V. 30a, das Fleddermann aus Mt übernimmt (ohne direkte Begründung), m.E. weniger plausibel als der Lk Gesamtentwurf. Bezüglich der Vergleichspartikel und des Ik »und« in V. 30b wähle ich den kleinsten gemeinsamen Nenner.
- 785 Besonders V. 32 hat Wiederhall in Jon (vgl. D. C. ALLISON, Scripture 125; die Beziehungen zu Jer, ebd. 126, erscheinen m. E. zu weitläufig). H. T. FLEDDERMANN, Q 512, legt sich mit V. 32 fest: »The sign is Jonah's preaching«, die Nineviten hätten kein weiteres Zeichen von ihm erhalten; wenn in Jesus »mehr« wäre, dann wäre er selbst das Zeichen. M. LABAHN, Gekommener 286, betrachtet das Zeichen als »Ausdruck der Vergebungsbereitschaft Gottes«. Nach M. SATO, Q 283, geht es hier um ein Gerichtszeichen, vgl. Tob 14,4.8; Jos., Ant IX 214 erzählt keine Umkehr; nach M. WOLTER, Lk 424, ist Jona selbst das Zeichen, wahrscheinlich in seiner Funktion als Verkündiger. R. T. FRANCE, Mt 489f., hält Mt 12,40 für evtl. zur älteren Tradition gehörig, erwägt aber auch, dass es ein mt Zusatz sein könnte. D. L. PETERSEN, Literature 193, bringt für das biblische Jonabuch die Möglichkeit des sprechenden Namens ein: Bei der »Tauben« handle es sich um ein Friedenssymbol, das ironisch gegen eine Vorstellung von gewaltsamer Vernichtung der göttlichen Feinde eingesetzt wird – m.E. ergäbe dies auch hier guten Sinn. D. C. ALLISON, Scripture 124f., lässt die nähere Bedeutung des Jonazeichens offen; es kann aus dem Jonabuch heraus verschieden interpretiert werden.

terpretierbar. Es kann auf eine Reihe zukünftiger Ereignisse angewandt werden – und läuft daher keine Gefahr zu scheitern und somit gegen Jesu prophetische Legitimität angeführt zu werden.

Schließlich beansprucht Jesus, in seinem Wirken den Weisen Salomo und den Propheten Jona zu übertreffen:

- |  |  |
|--|--|
| <p>31a βασιλισσα νότου ἐγερθήσεται ἐν τῇ κρίσει<br/>μετὰ τῆς γενεᾶς ταύτης<br/>b καὶ κατακρινεῖ αὐτήν,<br/>c ὅτι ἦλθεν ἐκ τῶν περάτων τῆς γῆς ἀκοῦσαι<br/>τὴν σοφίαν Σολομῶνος,<br/>d καὶ ἰδοὺ πλεῖον Σολομῶνος ὄψεαι.</p> | <p>Die Königin des Südens wird aufstehen im Gericht gegen diese Generation und sie verurteilen, denn sie kam von den Enden der Erde, um die Weisheit Salomos zu hören, und sieh, mehr als Salomo ist hier.</p> |
| <p>32a ἄνδρες Νινευίται ἀναστήσονται ἐν τῇ<br/>κρίσει μετὰ τῆς γενεᾶς ταύτης<br/>b καὶ κατακρινούσιν αὐτήν·<br/>c ὅτι μετενόησαν εἰς τὸ κήρυγμα Ἰωνᾶ,<br/>d καὶ ἰδοὺ πλεῖον Ἰωνᾶ ὄψεαι.<sup>786</sup></p>                  | <p>Die Nineviten werden aufstehen im Gericht gegen diese Generation und sie verurteilen, denn sie kehrten um zur Verkündigung des Jona, und siehe, mehr als Jona ist hier.</p>                                 |

Damit vereinigt Jesus mit Weisheit und Prophetie gleich zwei Modelle auf sich, die seine Position aufseiten Gottes ausdrücken.

### (3) Übertragung: die Ablehnung der Schüler

Wie Jesus sich negative Zuschreibungen gefallen lassen muss, so sind auch seine Schüler der Anfrage und Anfeindung ausgesetzt, vornehmlich deswegen, weil sie sich auf die Seite Jesu stellen. Bereits in Q 6,22 steht als Leitmotiv voran, was im weiteren Material immer wieder auftauchen wird: »Selig« ist, wer Nachteile erleidet »wegen des Menschensohnes«. In seinem Auftrag gerät man »wie Lämmer unter Wölfe« (Q 10,3), es kommt zu Verfolgung und Ausschluss, bis hin zu Todesfurcht (Q 12,4) und Verfahren, in denen sich die Schüler rechtfertigen müssen (Q 12,11f.). Doch werden sie vergewissert: Bekenntnis oder Verleugnung haben Konsequenzen vor Gott (Q 12,8f. mit Erweiterung V. 10). Das Material der Traditio duplex nennt also offensiv das Legitimationsproblem Jesu und daran anschließend das seiner Jünger beim Namen. Jesus ist eine höchst umstrittene Figur. Umso wichtiger ist es, nun überzeugende Gründe dafür zu bringen, dass dieser Streit zugunsten Jesu entschieden werden muss: in der Anerkennung, dass er im Auftrag und mit der Macht des Gottes Israels wirkt. Dafür bedienen sich die Texte der Traditio duplex des Propheten-Diskurses.

---

Zu verschiedenen Auslegungsmöglichkeiten vgl. J. B. GREEN, Lk 463f. Zur Deutungsoffenheit vgl. auch H. KLEIN, Lk 420.

786 Die Sprüche sind bis auf eine stilistische Einzelheit (Lk in V. 31a: μετὰ τῶν ἀνθρώπων) identisch, allerdings bieten sie Mt und Lk in je umgekehrter Reihenfolge. Dies ist hier nicht weiter relevant; Reihenfolge wie CE.

### 2.3 Lösung I: Jesus in Analogie und Überbietung zu Johannes als akzeptiertem Propheten

Die Legitimationsstrategie, die bereits im Zuge des Beelzebulvorwurfs angeklungen war, nämlich die Aktivierung etablierter Propheten, lässt sich im Material der *Traditio duplex* noch in einer anderen Sequenz verfolgen. Hier wird nicht ein biblischer Prophet wie Jona zur Parallelfigur Jesu stilisiert, sondern ein zeitgenössischer, der wohl in der Realität Jesus an gesellschaftlichem Status weit übertraf: Johannes der Täufer. In der *Traditio duplex* kehrt sich das Verhältnis der Erzählfiguren jedoch um. Zwar wird Johannes auch dort als idealtypischer Prophet aufgebaut, jedoch nur, um ihn als solchen Jesus hintanzustellen – und ihn schließlich zum Schicksalsgenossen Jesu zu stilisieren, der mit derselben Ablehnung zu kämpfen hat. Die unbestreitbare Differenz zwischen dem Leben und Wirken Jesu und dem idealtypischen Johannes wird dadurch in einen Vorzug Jesu umgedeutet. Diese Form der Legitimation prägt vor allem die erste Sequenz und lässt sich dort von Anfang an verfolgen.<sup>787</sup>

Nach M. Tillys<sup>788</sup> Analysen zum idealen Prophetenbild ist der Wüstenasket Johannes ein erwartungskonformer Prophet und über die Grenzen Israels hinaus berühmte Autorität – eine solche idealtypische Kennzeichnung schlägt sich im Material der *Traditio duplex* in dem Rahmenteil der ersten Sequenz nieder. Wenn Johannes die Bühne des Q-Materials betritt, dürfte er sofort die Asso-

787 Vgl. ähnlich W. COTTER, Prophet, die Q 3,7–9.16f. und Q 7,18–35 der Kloppenborg'schen zweiten Redaktionsstufe zuweist. Sie sieht eine Analogie zwischen der Johannesrede und dem Eingangsmonolog der griechischen Tragödie, ebenso wie zwischen der Jesusrede Q 7,18–35 und dem Monolog des Helden, der den Seher bestätigt. Im Johannesmonolog klängen die Themen von Q<sup>2</sup> an; in Q 7,18–35 werde Johannes korrigiert und Jesu weisheitliches und heilendes Tun bestätigt, Jesus über den bekannten Propheten Johannes aufgebaut (»John is lifted up only to lift Jesus higher«, ebd. 144) und schließlich mit einem künstlichen Argument der Widerstand gegen Jesus entkräftet (»Jesus' face is saved by John«, ebd. 146); die Verhältnisbestimmung sei notwendig »because Q<sup>2</sup> has material that presents a worldview to be represented by John. It is conventionally prophetic, forensic, ascetic, and apocalyptic in expectation. John's credibility as this prophetic figure must be granted by Jesus somehow since his message will certainly conflict with the benign, non-apocalyptic, wisdom orientation of the Q<sup>1</sup> Jesus sayings that were treasured by an earlier community« (ebd. 147). In den Grundlinien stimme ich mit den Beobachtungen von W. Cotter überein – allerdings nicht in der Deutung, es ginge hier um einen Spannungsausgleich zwischen Q-Schichten. Wie zu zeigen sein wird, kann man die Texte auch grundsätzlich als Versuch lesen, Jesus mittels eines bekannten, kulturell etablierten »Propheten« seinerseits als Gottes Bevollmächtigten zu legitimieren. Anders geht P. HOFFMANN, Freudenboten, die Texte in Q 7 an: als Abbild einer Auseinandersetzung über die Probleme der Q-Redaktion, »die sich aus der Inanspruchnahme der Täuferbotschaft für ihre Jesus-Verkündigung ergaben«.

788 M. TILLY, Johannes; ebd. 158 Verweis auf den Konnex von Auftreten und Anerkennung des Propheten.

ziation »Prophet« geweckt haben. Dafür sorgt sogleich die Rede, die ihm im Material der Traditio duplex in den Mund gelegt wird.

(1) *Die Täuferrede und ihre prophetische Stilisierung*

Johannes stellt sich in Q 3,7–9 mit einer Rede vor. Er beginnt sie mit einer provozierend-abschätzigen Anrede an eine »Schlangenbrut« (V. 7b), er spricht von Umkehr (V. 8a)<sup>789</sup>, er kündigt Gottes »Zorn«<sup>790</sup> oder eine »kommende«<sup>791</sup> Gestalt an (V. 16).<sup>792</sup> Dies alles sind Motive, die sich idealtypisch mit einem legitimen biblischen Propheten verbinden, und, besonders was die analogielose Anrede angeht,<sup>793</sup> auch nur bei einem Propheten akzeptabel sind. Die Prophetenmotivik wird schließlich in V. 17 am deutlichsten, wenn Johannes eine Trennung von Spreu und Weizen ankündigt, zusammen mit dem ewigen Feuer.<sup>794</sup> Dennoch ist diese Assoziation zu den biblischen Propheten nur oberflächlich: Johannes spricht von einem Endgericht mit ewigem Feuer und vertritt damit inhaltlich eine apokalyptische Position,<sup>795</sup> die den biblischen Propheten mit ihren innerweltlichen Gerichten noch fremd ist. Was wir auch nicht hören, sind eindeutige prophetische Merkmale wie die Botenspruchformel oder die prophetische Gottesrede<sup>796</sup> – dies hätte das Prophetenbild nur bestens unter-

789 Vgl. z. B. Am 4,6; Jes 6,10 u. ö., Hinweise bei W. RADL, Lk 168. Gegen E. SEVENICH-BAX, Konfrontation 287f., die die Umkehrthematik nicht für speziell prophetisch hält, vielmehr das Gericht, das von verpasster Umkehr ausgehe. D. ZELLER, Q 19, kennt dagegen eine »prophetische Umkehrpredigt« als Gattung.

790 Vgl. z. B. Zeph 2,2; Jes 13,9 u. ö., Hinweise bei W. RADL, Lk 167, mit Anm. 163. Vgl. auch E. SEVENICH-BAX, Konfrontation 299; M. WOLTER, Lk 159, bietet prophetische Belege für eine Verbindung von »Zorn« und »Feuer«: Zeph 1,15.18 u. ö.

791 Vgl. z. B. Sach 9,9; Dan 7,13 (Theodotion), Hinweise bei W. RADL, Lk 187.

792 Nach M. SATO, Q 126–128, ist dies eine prophetische Ankündigung. Bei der Taufe nehme Johannes die einmalige Autorität wahr, die Getauften zu versiegeln (ebd. 127).

793 Vgl. dazu W. RADL, Lk 165; E. SEVENICH-BAX, Konfrontation 298f., sieht darin allerdings eine Anklage zur Schelte eines Weisheitslehrers.

794 Vgl. z. B. Jes 17,13; 66,24; Jer 4,4; Mal 4,1; vgl. M. SATO, Q 128f.; D. C. ALLISON, Scripture 123f.; W. RADL, Lk 192, mit Stellenverweisen. Vgl. auch E. SEVENICH-BAX, Konfrontation 311f., zum apokalyptischen Charakter des Verses.

795 Vgl. M. EBNER, Jesus 83f. (Individualisierung des Gerichts) und z. B. auch W. RADL, Lk 192, zu V. 17: Gemeint sein könne »kein innergeschichtlicher Vorgang, sondern nur die Strafe im Jenseits«; D. E. AUNE, Prophecy 130f.

796 Zur Problematik hinsichtlich einer prophetischen Gattungszuordnung als zweiteiliges Gerichtswort vgl. auch E. SEVENICH-BAX, Konfrontation 286f., ebd. 286 Verweis auf das Fehlen von »Boten- oder Wortereignisformel«. Sie votiert für eine Zuweisung zur Gattung der weisheitlichen Lehrrede (ebd. 292–294), konzidiert aber, »[d]ass die Predigt des Johannes prophetische und apokalyptische Elemente enthält«, ebenso wie deuteronomistische (Umkehr) (ebd. 291). Anders z. B. W. COTTER, Prophet 136f., die zumindest in Q 3,7–9 ein prophetisches Gerichtswort realisiert sieht (m. E. nicht berechtigt). M. E. führt die Gattungsdiskussion um »prophetisch« oder »weisheitlich« nicht weiter, da es häufig Überschneidungen gibt. Für die Rezipienten dürften deshalb einzelne Motive stärker darauf hingewirkt haben, eine Rede mit biblischer »Prophetie« in Verbindung zu bringen.

stützt. Soweit geht dennoch eine Imitation biblischer Prophetengestalten nicht. Die prophetische Motivik seiner – in der Fluchtlinie der *Traditio duplex* literarisch gestalteten – Rede verursacht jedoch einen Wiedererkennungseffekt: Johannes füllt die Rolle des Propheten für Israel.<sup>797</sup>

Der Anspruch, Johannes sei Prophet Gottes, wird nun in Lk 7,18–28 weiter ausgestaltet. An dieser Stelle fällt auch aus dem Munde Jesu die eindeutige Zuschreibung »Prophet«.

(2) *Die explizite Bezeichnung Johannes' als Prophet (Q 7,24–28)*

- |     |  |  |
|-----|--|--|
| 24a | ἤρξατο <sup>798</sup> [ὁ Ἰησοῦς] λέγειν τοῖς ὄχλοις<br>περὶ Ἰωάννου·<br>b τί ἐξήλθατε εἰς τὴν ἔρημον θεάσασθαι;<br>c κάλαμον ὑπὸ ἀνέμου σολεύομενον;         | Und er [Jes]us begann der Menge über Johannes zu sagen:<br>Um was zu betrachten kamt ihr hinaus in die Wüste?<br>Einen Halm, vom Wind geschüttelt? |
| 25a | ἀλλὰ τί ἐξήλθατε ἰδεῖν;<br>b ἄνθρωπον ἐν μαλακοῖς ἡμφιεσμένον;<br>c ἰδοὺ οἱ τὰ μαλακὰ φοροῦντες ἐν τοῖς οἴκοις τῶν βασιλέων εἰσίν. <sup>799</sup>            | Aber um was (zu sehen) kamt ihr (dann)?<br>Einen Menschen, in Weichem eingehüllt?<br>Sieh, die das Weiche tragen, sind in den Häusern der Könige.  |
| 26a | ἀλλὰ τί ἐξήλθατε ἰδεῖν;<br>b προφήτην;<br>c ναί, λέγω ὑμῖν,<br>d καὶ περισσότερον προφήτου.  | Aber um was zu sehen kamt ihr (dann)?<br>Einen Propheten?<br>Ja, ich sage euch,<br>und (sogar) mehr als einen Propheten.                           |
| 27a | οὗτός ἐστιν<br>b περὶ οὗ γέγραπται·<br>c ἰδοὺ ἀποστέλλω <sup>800</sup> τὸν ἄγγελόν μου πρὸ<br>προσώπου σου,<br>d ὃς κατασκευάσει τὴν ὁδὸν σου ἔμπροσθέν σου. | Dieser ist es,<br>über den geschrieben steht:<br>Sieh, ich sende meinen Boten vor deinem Angesicht,<br>der deinen Weg vor dir bahnen wird.         |

797 W. ARNAL, *Fabrication 175f.*, weist bereits mit Blick auf die Täuferrede darauf hin, dass Q das Bild des Johannes selbst gestaltet hätte. Er geht davon aus, Johannes sei ein »paradigmatic Q disciple« und »product of [...] the very real needs of a marginal community to find outside support« (ebd. 176). M. E. trifft die These der Gestaltung des Johannesbildes zu – jedoch geht es mehr um die prophetische Legitimation des Johannes, über die Jesus schließlich aufgebaut wird.

798 Mt und Lk erwähnen zuvor in unterschiedlichen Formulierungen den Weggang der Johannesboten in einem Genitiv *cum infinitivo* mit Bewegungsverb; CE rekonstruiert eine Mischform. Für unsere Zwecke ist dies irrelevant, jedoch wird eine Brücke zur vorhergehenden Erzählung geschaffen; bereits in der Vorlage waren die beiden Szenen narrativ verbunden.

799 Hier hat Mt die *lectio difficilior*. Lk hat *μαλακοῖς* als Adjektiv verstanden und *ἱματίοις* präzisierend eingefügt. In V. 25c hat Lk stilistische Verbesserungen vorgenommen und mit *τροφή* einen häufig mit Kleidung verbundenen, im Kontext stimmigen negativen Herrschaftstypus eingefügt. Sein Ausdruck *ἐν ἱματισμῷ ἐνδοξῶ* vermeidet die Wiederholung von *μαλακά; τοῖς οἴκοις τῶν βασιλέων* bei Mt wirkt ursprünglicher als *ἐν τοῖς βασιλείοις*. Vgl. H. T. FLEDDERMANN, Q 358f.

800 Bei Mt und tendenziell in CE mit Personalpronomen, vgl. aber H. T. FLEDDERMANN, Q 360, mit Verweis Mt 10,16; 11,10; 23,34.

28a λέγω ὑμῖν,	Ich sage euch,
b οὐκ ἐγήγερται <sup>801</sup> ἐν γεννητοῖς γυναικῶν μεῖζων Ἰωάννου	nicht ist erweckt worden unter den von Frauen Geborenen (einer) größer als Johannes.
c ὁ δὲ μικρότερος ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ μεῖζων αὐτοῦ ἐστίν.	Der Kleinere aber in der Herrschaft Gottes ist größer als er.

Johannes wird mit V. 24b in der Wüste verortet – ein für Propheten prädestinierter Platz, der Assoziationen zu Mose oder Elija weckt.<sup>802</sup> Dort praktiziert er einen asketischen Lebensstil,<sup>803</sup> der mit den »weichen« Kleidern nicht nur auf ein angenehmes Utensil, sondern auch auf ein höfisches Statussymbol verzichtet<sup>804</sup> – ebenso wie Jesus mit dem Gegenbild vom »schwankenden Rohr« auch seine charakterliche Unbeugsamkeit anklingen lässt.<sup>805</sup> Mit ihrem Vorwissen über Propheten finden biblisch geschulte Leser beide Elemente wieder: Durch seine schlichte Bekleidung mit einem Kamelhaarmantel hat sich bereits Elija gekennzeichnet; offen Könige kritisieren mussten auch Samuel oder Amos. In V. 26–28 fällt dann endlich die längst erwartete Prophetenzuschreibung durch Jesus. In V. 26 bestätigt er die Erwartung der Wüstenpilger, Johannes sei ein »Prophet«, und überbietet sie schließlich, indem er behauptet: sogar noch mehr als ein Prophet.

Dieses Hinausragen über die herkömmlichen Propheten wird mit Hilfe eines Mischzitates in V. 27 ausgedrückt:<sup>806</sup> Johannes ist von Gott selbst mittels der Propheten vorausbestimmt worden, er erfüllt seinerseits Prophetien. Das Mischzitat<sup>807</sup> kann dabei verschiedene Assoziationen wecken: 7,27c greift Ex 23,20 und Mal 3,1 LXX/MT auf. Mit Ex 23,20 reißt der Exodus-Horizont auf. V. 27d nimmt nochmals Mal 3,1 MT auf, jedoch von der 1. Person in die 2. Person umformuliert: Aus dem Wegbereiter des Sprechers – Gott –, wird auf diese Weise ein Wegbereiter des Adressaten – Jesus. In Mal ist dabei an die eschatologische Wiederkunft des Propheten Elija (Mal 4,5) zu denken.<sup>808</sup> In jedem Fall geht es um

801 Mt *lectio difficilior*, gleiches Ergebnis: H. T. FLEDDERMANN, Q 360, und CE.

802 Vgl. M. TILLY, Johannes 188–192.

803 Zum Fasten, das erst in Q 7,34 genannt wird, aber in diese Charakterisierungslinie passt, vgl. M. TILLY, Johannes 176–185.

804 Zu den Spiegelungen irdischer Herrschaft in Q 7,24f. s. u. XI 2.2.

805 Ausführliche Analysen dazu in XI 2.2.1. Zum Bezug der Verse auf den Charakter des Johannes vgl. auch W. RADL, Lk 471; F. BOVON, Lk I 376f.; R. T. FRANCE, Mt 426f.; H. KLEIN, Lk 285; U. LUZ, Mt II 174; H. T. FLEDDERMANN, Q 381; dagegen spricht sich aus E. SEVENICH-BAX, Konfrontation 339f.; für die Lk Ebene ebenfalls kritisch J. B. GREEN, Lk 298; M. WOLTER, Lk 282.

806 Vgl. F. BOVON, Lk I 378; J. B. GREEN, Lk 299.

807 Zum Mischzitat vgl. auch W. RADL, Lk 472f.; F. BOVON, Lk 377 Anm. 47; E. SEVENICH-BAX, Konfrontation 342; R. T. FRANCE, Mt 427f.; D. C. ALLISON, Scripture 38–40. H. T. FLEDDERMANN, Q 382, sieht keinen Bezug zum MT, sondern eine »free adaption« der LXX.

808 Zu Q 7,27 vgl. D. C. ALLISON, Scripture 38–40. Nach D. M. MILLER, Messenger, lässt sich Mal im Sinne der Gerichtsvorbereitung deuten. Dies würde in Q eingelöst, wenn in Q 12,49

ein Ereignis von entscheidender Tragweite, das die Situation des Volkes Gottes drastisch verändern wird.

Charakteristisch gerade für die kombinierte und umgearbeitete Endgestalt der Ankündigung, wie sie in V. 27 zu stehen kommt, ist jedoch, dass sowohl Hauptsatz wie Nebensatz mit einer Ortsadverbiale enden, deren zweite in jedem Fall redundant ist. Damit wird jedoch die besondere Ausrichtung dieses weg-bereitenden Boten hervorgehoben: Er ist ein Vor-läufer dessen, dem diese Verheißung gilt. Aus der Alltagswelt ist ein solcher Bote bekannt, der den Besuch einer hochstehenden Persönlichkeit vorbereitet: Josephus erwähnt in Vit 90 einen solchen Boten, als er einen Marsch mit seinen Soldaten nach Tiberias plant. Ein Bote wird von ihm vorausgeschickt, der seine, des von Jerusalem geschickten Exousia-Trägers (Vit 72), Ankunft in Tiberias anzeigen soll (Vit 90: *προπέμψας ἄγγελον τὸν τὴν ἐμὴν παρουσίαν τοῖς ἐν τῇ Τιβεριάδι σηματούοντα*). Damit erhält Johannes eine Rolle in einem königlichen Geschehen. Er spricht nicht nur, wie die übrigen Propheten, im Namen Gottes, der seine Macht innerhalb der Geschichte immer wieder punktuell erweist. Er, ein Bote aus dem göttlichen Königshaus, wird vielmehr selbst den Besuch des göttlichen Mandatars vorbereiten, bis dieser sich unter seinem Volk zeigt.<sup>809</sup> Das Schriftzitat setzt den Mandatar und die Adressaten darüber in Kenntnis.

Der Schritt ist nun nicht weit, den Adressaten der Gottesrede mit Jesus gleichzusetzen – und ihn damit als Mandatar Gottes zu verstehen, der sich von einem Boten den Empfang organisieren lässt. Johannes ist lediglich der Funktionär eines noch Mächtigeren. Und jeder, der sich der Basileia Gottes als Untertan unterstellt,<sup>810</sup> wird es an Status mit ihm, dem Diener Gottes, aufnehmen können – ein Versprechen, das zwar die Alltagswelt verlässt, das aber gleichzeitig die Statusumwertungen in der Basileia Gottes veranschaulicht.

Abgesichert durch einen Schriftbeweis wird also der anerkannte Prophet Johannes<sup>811</sup> einem noch Mächtigeren, Gott noch Näheren unterstellt. Und das hat der Leser dieser Sequenz bereits gelernt: Dieser Mandatar Gottes ist kein

---

(vorbehaltlich dessen Zugehörigkeit, HS) »Feuer« auf die Erde kommt und Familien getrennt werden.

809 Bisweilen wird Johannes unter Absehung vom lebensweltlichen Hintergrund einfach als der »eschatologische Prophet«, der letzte vor dem Messias, gedeutet, vgl. E. SEVENICH-BAX, Konfrontation 342f.; J. B. GREEN, Lk 298; F. BOVON, Lk I 377; unter Heranziehung einer »jüdischen Hoffnung«. Auf weitere Konfigurationen »eschatologischer« Propheten, z. B. in Qumran, kann hier m. E. verzichtet werden, da die Aufgabe des Johannes eindeutig definiert wird und daher ein Mehr an Kontextwissen nicht nötig ist.

810 Etwas kryptisch formuliert F. BOVON, Lk I 378: »jedes Vollmitglied des Reiches Gottes«. In diesem Sinne lässt sich auch Q 7,28 so verstehen, dass Jesus zwar vom Status her »Kleinerer« (gegenüber Johannes) ist, aber dafür bereits im Referenzrahmen der Basileia zu sehen ist, vgl. P. HOFFMANN, Freudenboten 100f., ebd. 98–100 Diskussion weiterer Verständnismöglichkeiten von Q 7,28.

811 Vgl. W. COTTER, Prophet 143.

anderer als Jesus. Ein Rückblick zeigt, wie das Diener-Verhältnis des Johannes und die Identifikation Jesu mit dem Mandatar bisher so aufgebaut wurden, dass die eben besprochene Stelle sie nur noch zu bestätigen braucht.

(3) *Rückblick: Profilierungen Jesu gegenüber Johannes*

Bereits in Q 3,16 hatte sich Johannes in seiner Rede gegenüber einem »Kommenden« erniedrigt: er sei nicht wert, ihm die Schuhe zu tragen, d. h., ihm einen Sklavendienst zu verrichten.<sup>812</sup> Ein zweites Mal wird seine Unzulänglichkeit deutlich, diesmal im Blick auf sein doch nur begrenztes Wissen um den göttlichen Plan. Trotz seiner Ankündigung scheint Johannes nämlich nicht in der Lage zu sein, den Kommenden zu identifizieren. Er erwartet dagegen eine eindeutige Auskunft von einer Nachfrage bei – Jesus, den er offensichtlich für besser informiert hält. Doch statt einer schlicht bestätigenden Antwort will Jesus Johannes zu einem eigenen Schluss aus empirischer Wahrnehmung heraus anleiten (Q 7,22f.).<sup>813</sup>

22c	τυφοὶ ἀναβλέπουσιν	Blinde sehen wieder
d	καὶ χωλοὶ περιπατοῦσιν,	und Lahme gehen umher,
e	λεπροὶ καθαρίζονται	Aussätzige werden rein
f	καὶ κωφοὶ ἀκούουσιν,	und Taube hören,
g	καὶ νεκροὶ ἐγείρονται	und Tote werden auferweckt
h	καὶ πτωχοὶ εὐαγγελίζονται.	und Arme erhalten frohe Botschaft.
23a	καὶ μακάριός ἐστιν	Und selig ist,
b	ὅς ἐάν μὴ σκανδαλισθῆ ἐν ἐμοί.	wer sich an mir nicht stößt.

Jesus benennt hier in der Tat nur wahrnehmbare Phänomene: Kranke sind ihr Leiden los, Tote gar den Tod, Arme erhalten eine Freudenbotschaft. Wer aus dieser Liste eine Antwort auf die Frage nach dem Kommenden entnehmen will – und das traut Jesus schließlich Johannes zu – muss biblische<sup>814</sup> und apokalyptische Hintergründe kennen. Diese Taten klingen – in unsystematischer Weise – an prophetische Texte an.<sup>815</sup> Selten wird von Propheten erzählt, dass sie solche

812 S. o. IV 1.1. H. T. FLEDDERMANN, Q 378, geht sogar so weit, wegen des Motivs der Unwürdigkeit den Hundertschaftsführer und Johannes als Kontrastfiguren anzusehen: Der eine glaubte, der andere zweifelte. Dies entspricht Fleddermanns insgesamt negativer Johannesdeutung (vgl. ebd. 383; 790 mit dem Stichwort »old order«).

813 Vgl. M. WOLTER, Lk 279; W. COTTER, Prophet 141.

814 Verweis auch bei R. VALANTASIS, Q 85, zur biblischen Konstruktionsleistung, ebd. 86: »The discourse, grounded in scriptural knowledge, gives meaning to the powerful deeds.«

815 M. SATO, Q 140–144, klassifiziert die Passage als Heilsschilderung bzw. Heilsankündigung; das Präsens gebe das aramäische Partizip wieder. Vgl. auch W. RADL, Lk 464, der allerdings hier »keine Bestandsaufnahme des Wirkens Jesu« lesen will; E. SEVENICH-BAX, Konfrontation 322, mit Verweis auf die Streuung der Motive; ebd. 328 mit besonderer Hervorhebung von Jes 35,5f.8 (Unreinheit); H. T. FLEDDERMANN, Q 376f., und D. C. ALLISON, Scripture 110, mit einer Übersicht der jesajanischen Referenzstellen – m. E. geht es in der Tat darum, dass hier nicht ein bestimmter Bezugstext im Vordergrund stehen soll, sondern durch die



Zeichen getan hätten, um ihre gottgegebene Macht zu erweisen;<sup>816</sup> häufiger dagegen stehen dahinter Verheißungen: Das Genannte wird eintreten, wenn Gott seine Macht walten lässt. Dass diese Liste der Taten nicht mit einem einzelnen prophetischen Ankündigungstext übereingeht, mag wohl darin seinen Grund haben, dass sie zwar prophetische Topoi aufgreift, diese jedoch in einer so exemplarischen Weise, dass sich darin verschiedene biblisch-prophetische Ankündigungen summieren lassen.<sup>817</sup> Heilungen und Zuwendung zu den Armen sind *immer wieder* verkündigt worden, um das Wirken Gottes zu veranschaulichen – und dies soll hier anhand der genannten Beispiele metonymisch eingespielt werden: Was bei Jesaja verschiedentlich für die Zukunft angesagt wurde, ist hier Gegenwart.<sup>818</sup> Dabei wird hier bereits die Überschneidung mit dem gesucht, was entweder im kulturellen Gedächtnis oder aber in der Sequenz der Traditio duplex selbst an Informationen über das Wirken Jesu bereitstand.<sup>819</sup> Dass den »Armen« eine »Freudenbotschaft« verkündet wird, hat sich bereits in den ersten Zeilen der Programmatischen Rede erwiesen,<sup>820</sup> dass Kranke geheilt werden, exemplarisch in der unmittelbar vorausgehenden Begegnung in Kafarnaum. Da wir von der Krankheit des dortigen Sklaven nichts erfahren, lässt sich aus dieser Erzählung die gesamte Liste irreversibler Zustände von Blindheit bis Tod heraus entwickeln.<sup>821</sup>

---

offene Liste gerade der Eindruck einer Allgemeingültigkeit solcher Ansagen erweckt werden soll.

816 M. SATO, Q 142, verweist auf 2 Kön 5 (Aussatz); 1 Kön 17,17–24; 2 Kön 4,18–37 (Totenerweckung); vgl. auch R. VALANTASIS, Q 85; zu 2 Kön 5 auch H. T. FLEDDERMANN, Q 377.

817 Vgl. treffend J. B. GREEN, Lk 297: »a symphony of Isaianic echoes«. Über Jesaja hinaus: vgl. M. SATO, Q 142, und P. HOFFMANN, Freudenboten 93 Anm. 32, mit Verweis auf Jub 1,29; 23,30; äth Hen 25,5f.; 96,3; syr Bar 29,7; 73,2 u. ö.

818 Ebenso E. SEVENICH-BAX, Konfrontation 328; D. ZELLER, Q 41; M. WOLTER, Lk 280.

819 P. HOFFMANN, Freudenboten 94, denkt nicht in erster Linie an einen Bezug zu Jesus, sondern an eine »Darstellung von Gottes endzeitlichem Heilhandeln«. In der Tat bereitet die von Hoffman angemerkte »Formulierung in der dritten Person Plural« (Passiv) Schwierigkeiten bezüglich des Agens. M. E. ist sie allerdings kaum verzichtbar, wenn die biblischen Anklänge stark gemacht werden sollen. Die Offenheit bietet zudem in der Jesustradition die Möglichkeit, die Basileia nicht allein an die Person Jesu zu binden: Schließlich sollen auch seine Boten dieses Werk fortsetzen. Hoffmanns Deutung impliziert, dass Jesus hier »die Aufgabe des jesajanischen Freudenboten« erfülle, der die Endzeit ankündigt – die allerdings »in seinem Wirken [...] schon begonnen« habe. Diese schwierige Rollenkonstellation von »Bote« und »Herr« löst sich, wenn man die aufgezählten Phänomene schlicht als Liste von Taten Jesu (und anderer in seinem Namen) versteht.

820 Vgl. ebenso E. SEVENICH-BAX, Konfrontation 328; D. ZELLER, Q 41.; P. HOFFMANN, Freudenboten 94.

821 Vgl. J. S. KLOPPENBORG, Dispensing 234; H. T. FLEDDERMANN, Q 375f., zu den Krankheiten. Er liest zudem neben dem Bezug zu Q 6,20 in der Auferweckung eine Anspielung auf Q 3,8 (ebd. 377). Damit lassen sich die Anfragen an den Inhalt der Liste klären: Dass in den prophetischen Texten nicht von der Reinigung der Aussätzigen die Rede sei, vgl. P. HOFFMANN, Freudenboten 92 Anm. 22; dass die Liste über den Q-Stoff hinausgehe, vgl. ebd. 94; dass die Exorzismen fehlten, vgl. M. SATO, Q 143 (dazu ist zu sagen, dass der

Durch die assoziative Antwort Jesu soll also nicht nur die Frage des Täufers beantwortet, sondern auch die Rolle des Kommenden umrissen werden: Der Kommende wendet die Macht Gottes an, um die menschenfeindlichen Mächte zu vertreiben.<sup>822</sup>

(4) *Schicksalsgenossen (Q 7,31–35)*

Ihren Abschluss findet die Profilierung Jesu mittels der Johannes-Figur in der Jesusrede Q 7,34. Dort wird die Gegensätzlichkeit ihres Lebensstils konstruiert: Der eine lebt asketisch, der andere schlemmt. Letzteres entspricht ohnehin nicht dem Bild des idealen Frommen, doch da auch der ideale Fromme<sup>823</sup> – und wie wir aus dem Vorausgehenden wissen, von vielen Wüstenpilgern anerkannte und gesuchte Prophet – Johannes von den Menschen abgelehnt wird, wird dadurch auch das Urteil der Menschen über Jesus entkräftet. Wenn weder ein Lebensstil noch sein genaues Gegenteil die Menschen überzeugen können, dann ist ihr Urteil willkürlich und lehnt generell alle »Kinder der Weisheit«, wie Jesus Johannes und sich selbst kategorisiert, ab.<sup>824</sup>

Während Jesus als »Freund der Zöllner und Sünder« nicht auf positive Bewertungen zählen kann,<sup>825</sup> wirkt die Ablehnung des Asketen Johannes gerade auf dem Hintergrund des zuvor erzählten Zustroms stilisiert. In der Tat ist eine solche Aussage über Johannes in der Überlieferung singulär:<sup>826</sup> Josephus kennt

---

»Exorzismus« in Q 11,14f. als Deutung einer Heilung eingeführt ist). Nicht nötig ist dagegen m. E. eine traditionsgeschichtliche Rückführung auf 4Q521 2 ii 4–13, die S. J. JOSEPH, *Jesus 186*, für wahrscheinlich hält, v. a. da die Kombination von Jes 61 und Totenerweckung nur hier in der jüdischen Literatur auftritt (ebd. 183). Vgl. dagegen P. HOFFMANN, *Freudenboten 94 Anm. 38*: »Der Text bestätigt, dass die Kombination der Jesaja-Anspielungen in Q 7,22 der Topik frühjüdischer Tradition entspricht und es primär um die Darstellung des endzeitlichen Heilshandelns Gottes geht, nicht aber um die Werke einer eschatologischen Heilsgestalt.«

822 P. HOFFMANN, *Freudenboten 95*, spricht vom »Anspruch Jesu, dass seine Verkündigung und Taten bereits Teil der in die Geschichte einbrechenden Gottesherrschaft sind«. Vgl. auch J. B. GREEN, *Lk 296*: »redefinition of the messianic role«; M. WOLTER, *Lk 280*. Vgl. dagegen W. COTTER, *Prophet 140–142*, die hier einen theologischen Spannungsausgleich zwischen den ersten beiden Q-Schichten lesen will: »One must accomodate the benign valence of the historical Jesus« (ebd. 141). Die Frage, wie dies nun mit dem »apocalyptic end-time agent of God« (ebd. 141) zusammenpasst, werde dadurch gelöst, dass Jesus als solcher ein zweites Mal kommen wird.

823 Vgl. W. COTTER, *Prophet 145*, zu Johannes als »conventionally pious«. Zum Fasten als Frömmigkeitsausdruck vgl. M. TILLY/W. ZWICKEL, *Religionsgeschichte 132*, mit Verweis außerhalb neutestamentlicher Belege auf Philo, *Vit Mos II 23f*.

824 Vgl. E. SEVENICH-BAX, *Konfrontation 349f.*; D. ZELLER, *Q 44*; vgl. auch W. COTTER, *Prophet 145*; H. T. FLEDDERMANN, *Q 384f*.

825 Vgl. W. COTTER, *Prophet 145f*.

826 Vgl. W. COTTER, *Prophet 145*; vgl. auch W. RADL, *Lk 484*, mit Verweis auf Mt 11,18 als einzige Gegenstimme und der Frage: »Hat man die Äußerung über Johannes in Q dem Volk in den Mund gelegt, weil man eine Entsprechung zu den Beschimpfungen Jesu gebraucht hat?« M. E.: Ja.

Johannes als »guten Mann« von großer Attraktivität und großem Einfluss (Ant. XVIII 117f.); seine Ermordung beruht allein auf der Initiative des Antipas (Jos., Ant XVIII 116f.119; Mk 6,17–28); Johannes scharft Jünger um sich (Q 7,18; Joh 1,35 u. ö.), die ihn sogar in einem Grabmal bestatten (Mk 6,29). Nirgends fällt ein Wort der Ablehnung über Johannes. Dass er hier kontrafaktisch in eine Schicksalsgemeinschaft mit Jesus gebracht wird und auch ein Legitimationsproblem zugeschrieben bekommt – dasselbe übrigens wie Jesus in Q 11,14f. –, dient also dazu, das Legitimationsproblem Jesu zu lösen.<sup>827</sup> Wenn schon einer Größe wie Johannes der Gottesbezug abgestritten wird, so der Skopus des Textes, dann ist es nicht weiter verwunderlich, dass auch Jesus dieses Urteil trifft – es ist gegenstandslos.

### (5) *Zwischenfazit*

Bisher war zu beobachten, wie sich die Legitimation Jesu an Johannes aufbaut: Jesus stellt den großen, unzweifelhaft gottgesandten Johannes in den Schatten, so dass folglich auch die Gottgesandtheit Jesu erwiesen ist; der Zweifel an Jesus wird dadurch relativiert, dass ein solcher Zweifel auch den Propheten Johannes trifft. Bei dieser Verknüpfung von Johannes und Jesus im Legitimationsdiskurs fällt auf, dass die *Traditio duplex* sich mehrfach verschiedener Spielarten von Prophetenassoziationen und Zuschreibungen bedient. Dieses Prophetenmotiv ist, vergleicht man die übrigen antiken Informationen zu Johannes, im Material der *Traditio duplex* eigentümlich ausgebaut. Josephus bezeichnet Johannes selbst nicht als Propheten;<sup>828</sup> das Johannesevangelium lässt den Täufer die Frage nach seiner Prophetenidentität sogar negativ beantworten (Joh 1,21.25: »der« Prophet). Im Johannesevangelium und bei Mk werden die prophetischen Aufhänger (Mk 1,2f.6.7f.; Joh 15.23.26f.) mit anderen Rollen verbunden. Bei Mk fungiert Johannes als Herold (vgl. Mk 1,4.7), eine Rolle, wie sie Q 7,27 nahekommt; lediglich in Mk 11,23 fällt die Prophetentitulatur; bei Joh ist Johannes »Zeuge« (Joh 1,7f.15.19.32.34).

Dies wirft Licht auf die Funktion des Prophetendiskurses im Material der *Traditio duplex*: Der Titel »Prophet« hängt Johannes nicht automatisch an. Vielmehr wird er ihm absichtlich beigelegt. Wenn »Prophet« nun als Chiffre für »legitimer Gesandter des Gottes Israels« verwendet wird, dann spielt Johannes im Legitimationsdiskurs der *Traditio duplex* eine eigene Rolle. Weniger geht es ihr darum, den Täufer durch Unterordnung zu entmachten und in die Jesus-Geschichte einzupassen, als vielmehr darum, die Größe des Johannes heraus-

827 Vgl. W. COTTER, Prophet 147.

828 Vgl. D. E. AUNE, Prophecy 130; B. CHILTON, Purifier 212, der ebd. 212 für den historischen Johannes zu dem Schluss kommt, die rituellen Waschungen wären das »most certain – as well as most obvious – feature of his public activity«.

zustellen und aus seiner Legitimation und Anfeindung den Schluss *a minore ad maius* auf die Legitimation Jesu als göttlicher Mandatar zu ziehen.<sup>829</sup>

## 2.4 Lösung II: Die Anwendung der Prophetenmord-Tradition

Betrachtet man die kunstvolle Charakterisierung Jesu im Zusammenspiel mit Johannes und Q 11,14–23, öffnet dies die Augen, vor welchem Legitimationsproblem Jesus und die Seinen stehen: Was seinen Anhängern als göttlich autorisiert gilt, verkennen die anderen als widergöttliches Wirken. Und nicht nur das, sie versuchen auch, es mit Gewalt zu unterbinden. Um dieser Diskrepanz von Anspruch und Widerspruch zu begegnen, liegt in der biblisch-jüdischen Tradition wiederum ein Propheten-Modell bereit, das beides integriert: Das Modell von den abgelehnten, ja getöteten Propheten. Die Traditionen vom Prophetenmord können so ausgedeutet werden, dass Widerspruch und gewaltsame Ausschaltung nicht nur zum selbstverständlichen Bestandteil der Prophetenrolle werden, sondern sogar die Glaubwürdigkeit des Propheten erst ausweisen. Da das Schicksal eines gewaltsamen Todes die Protagonisten der Traditio duplex, Jesus und Johannes, verbindet, können die Texte der Traditio duplex sie ohne weiteres in dieses paradoxe Muster der göttlichen Bestätigung durch menschliche Ablehnung hineinstellen. Im Munde Jesu taucht das Prophetenmord-Motiv in der Traditio duplex gleich dreimal auf, eine ungewöhnliche hohe Konzentration, an die keine andere Tradition des 1. Jh. heranreicht.

### 2.4.1 Die Texte: Mord und Repression gegen Propheten – und ihre legitimierende Funktion

Die Texte, die das Prophetenmord-Motiv in der Traditio duplex bieten, werden nun in umgekehrter Reihenfolge behandelt, da m.E. bereits an ihnen eine traditions-geschichtliche Entwicklung abzulesen ist: Handeln Q 13,34f. und Q 11,47–51 vom Prophetenmord im eigentlichen Sinn, so werden in Q 6,22f. bereits Verbalinjurien im Sinne des Prophetenschicksals gedeutet. Dies stellt sich als eine spätere Aus-

829 Vgl. andeutungsweise E. SEVENICH-BAX, Konfrontation 345: »Die Reflexion über den Nimbus des Täufers schreibt diesem einen außerordentlich hohen Stellenwert zu, die [sic] nur noch von der Bedeutung Jesu als des Menschensohnes/Messias übertroffen wird.« – Aber: »Dies sagt gleichzeitig etwas über die anhaltende Geltung der Figur des Täufers für die Q-Gemeinde aus: Er ist eine eschatologische Autorität, obwohl die Gemeinde seine Botschaft inhaltlich korrigiert.« M.E. wird, wie dargestellt, die Johannes-Figur nicht aus diesen Rücksichten profiliert, sondern weil sich damit die Jesus-Figur nur noch besser abheben lässt. Vgl. ebenso knapp D. ZELLER, Q 43, zu V. 27: »Q teilt zwar mit dem geschichtlichen Jesus die Hochschätzung des Johannes, nimmt sie aber zum Sprungbrett, um die messianische Überlegenheit Jesu herauszustellen.«

weitung der Tradition dar, die der Situation geschuldet ist: Während Jesus und Johannes in der Tat getötet wurden, haben die Schüler Jesu, die in Q 6,22f. angesprochen sind, faktisch häufiger mit Ablehnung als mit Tod zu rechnen – und werden bereits dadurch in ihrer göttlichen Legitimation bestätigt.<sup>830</sup>

(1) *Prophetenmord-Tradition in Bezug auf Jesus (Q 13,34f.)*

34a	Ἰερουσαλήμ Ἰερουσαλήμ,	Jerusalem, Jerusalem,
b	ἡ ἀποκτείνουσα τοὺς προφῆτας	die Prophetentötende,
c	καὶ λιθοβολοῦσα τοὺς ἀπεσταλμένους πρὸς αὐτήν,	die Steinigende die, die zu ihr gesandt sind,
d	ποσάκις ἠθέλησα ἐπισυναγαγεῖν τὰ τέκνα σου	wie oft wollte ich deine Kinder versammeln,
e	ὡς τρόπον ὄρνις ἐπισυνάγει τὰ νοσσία αὐτῆς ὑπὸ τὰς πτέρυγας,	wie eine Henne ihre Brut versammelt unter den Flügeln,
f	καὶ οὐκ ἠθέλησατε.	und ihr wolltet nicht.
35a	ἰδοὺ ἀφίεται ὑμῖν ὁ οἶκος ὑμῶν	Sieh, euer Haus wird euch überlassen werden.
b	λέγω ὑμῖν,	Ich sage euch:
c	οὐ μὴ με ἴδητε	Keinesfalls seht ihr mich mehr,
d	ἕως εἴπητε.	bis ihr sagt:
e	εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου. <sup>831</sup>	Gesegnet der Kommende im Namen des Herrn.

In der Struktur lässt sich mit »Scheltwort« in V. 34, formelhaftem »Sieh« und »Drohwort« in V. 35 noch die prophetische Gattung des Gerichtsworts erkennen.<sup>832</sup> Allerdings sind beide Elemente gedoppelt:<sup>833</sup> Jerusalem wird wegen zweier Vergehen angeklagt: wegen seiner permanenten Gewalt gegen Propheten (V. 34a–c) einerseits, wegen seiner Weigerung, die Sammlung Jesu anzuerkennen, andererseits (V. 34d–f). Dem entsprechen auch zwei Konsequenzen: das von Gott verlassene Haus (V. 35a) und die Abwesenheit Jesu bis zu einer eschatologischen Wiederkehr, bei der er als »Kommender im Namen des Herrn« gepriesen wird (V. 35b–e).

Ausgehend von der Legitimationsfrage lässt sich eine Rahmung um den Kern V. 34a.d–f.35a erkennen:<sup>834</sup> Mit V. 34bc wird das Problem der verkannten und

830 Vgl. M. TIWALD, Gott 70.

831 Zur Textfassung s. o. IV 6.2.

832 Vgl. bereits O. H. STECK, Israel 57f., der allerdings auf die Doppelung im Scheltwort nicht eingeht und auch bezüglich V. 35 nach einer Lösung suchen muss. Vgl. auch H. KLEIN, Lk 491: prophetisches Gerichtswort.

833 Vgl. zu den Spannungen und einer literarkritischen Lösung H. KLEIN, Lk 491f.: Literarkritisch ist z. B. noch die Spannung in V. 34c zu vermerken. Während Jerusalem durchweg in der 2. Person angesprochen wird, wird hier ein Personalpronomen in der 3. Person verwendet. Darüber hinaus klassifiziert Klein V. 34b als »Klage« (ebd. 491) und erinnert an den Wechsel von Partizipien zu finiten Verben.

834 O. H. STECK, Israel 230–237, deutet den Gesamttext als jüdische Weisheitstradition, die sich mit der Rede vom Prophetenschicksal und dem Menschensohn verbunden hätte. Ein sol-

verfolgten Propheten allgemein aufgeworfen: Sie werden getötet, da Jerusalem<sup>835</sup> ihnen abspricht, im Namen des Herrn aufzutreten – gerade dies aber wird laut V. 35b–e für Jesus revidiert. Er wird einmal unanfechtbar als im Namen des Herrn Kommender anerkannt. Im Kern selbst dominieren dagegen weisheitliche Anklänge: Die sammelnde Vogelmutter kann an die erfolglose Weisheit in Spr 1,20–33 erinnern, die Rede vom verlassenen Haus an den Weisheitsmythos aus äth Hen 52,1f.; 94,5 bzw. Sir 24,11, nach dem die Weisheit im Jerusalemer Tempel wohnt. Wachsen hier evtl. verschiedene Traditionen zusammen, so passt das Endprodukt des Textes, wie wir ihn für die Vorlage der Traditio duplex vermuten dürfen, bestens in das Anliegen, Jesus als göttlichen Mandatar zu legitimieren. Sind ihm die Worte in den Mund gelegt, so ist es nun seine Sendung, die von Jerusalem abgelehnt wird, und es ist seine eschatologische Anerkennung, die sich eines Tages erweisen wird – mag sie auch, so die Sicht des Endprodukts, in Analogie zu weisheitlichem Denken formuliert sein.

So gelesen schreibt sich Jesus also selbst das Prophetengeschick auf den Leib. Es ist im Text nur assoziativ verbunden mit seinem Sammlungsversuch. Wer die Geschichte Jesu kennt, trägt hier allerdings eine Kausalbeziehung ein: Jerusalem tötet Jesus, weil es sein Wirken als gottesfern ablehnt. Dass die Tötung im Parallelismus membrorum ausgerechnet als Steinigung spezifiziert wird – wo doch Jesus gekreuzigt oder Johannes (zumindest der mk Tradition nach, vgl.

---

ches Konglomerat ist allerdings sonst nirgends bezeugt; Stecks Stütze ist Lk 11,49f., doch macht er auch den Unterschied zu diesem Text deutlich: Dort spricht die »präexistente Weisheit« (ebd. 232); die Einführung des Menschensohns als »eschatologische Gestalt, mit der zusammen sich die Weisheit wieder sehen lässt« (ebd. 236) und damit die Rede von der »Weisheit des Menschensohns« (ebd. 237), erscheint mir eigentümlich. Zudem halte ich es nicht für zwingend, dass als Sprecher »nur ein Subjekt in Frage kommt, das in Handeln und Widerfahrnis die gesamte Geschichte Israels [...] umfassen kann« (ebd. 230; vgl. ebd. 54): Weshalb sollte nicht jemand dieses generalisierende Jerusalem-Stereotyp einfach zitieren können? M.E. ist es nicht nötig, von diesen komplizierten Traditionsverbindungen auszugehen, sondern der Text erklärt sich v.a. wegen der Doppelung der Elemente des Gerichtsworts ebenso plausibel unter der Annahme, dass einem ursprünglichen Weisheitstext später, unter Bezugnahme auf Jesus, die Tradition vom Prophetenschicksal und eine Aussicht auf eine spätere Bestätigung des legitimen Propheten angefügt wurden. Damit wurde der Text exakt auf Jesus zugeschnitten und passt bestens in die Linienführung des Prophetendiskurses im Material der Traditio duplex. Die weisheitlichen Bezüge des »Kerns«, die Steck herausarbeitet, erscheinen mir dagegen plausibel, so dass ich sie hier referiere. Stecks Gegengründe gegen eine Gemeindebildung (ebd. 56f.) überzeugen mich nicht: Sein Hauptproblem, das Verständnis von »ihr werdet mich nicht sehen«, lässt sich einfach lösen, wenn man es im Sinne des Erkennens liest. Dies ist zwar ein leichter Kompromiss in Sachen Kohärenz, aber wiederum einfach dadurch zu erklären, dass hier vielleicht ein wo auch immer platziertes eigenes Traditionsstück eingefügt wurde. Kritisch zur These vom Weisheitswort U. Luz, Mt III 378f., der auch die biblisch-jüdischen Parallelstellen aus der Weisheitstradition ablehnt und dahinter Gott am Werk sieht. Ebd. 380 plädiert er dafür, den Text als ein Wort eines Propheten im Ich des Erhöhten zu verstehen.

835 Zu den impliziten Adressaten, die unter »Jerusalem« subsumiert werden, s. o. IV 6.

Mk 6) enthauptet worden ist –, ist bewusster Anklang an die weitere Prophetentradition: Neben Sacharja (Q 11,51) kann auch mit z. B. VP Jer 1; Hebr 11,37 (Jerusalem) an Jeremia gedacht sein.<sup>836</sup> Steinigung ist ebenso eine Strafe für denjenigen, der den Gottesbezug ruiniert.<sup>837</sup> Damit soll die Aussage von der Prophetentötung durch historische Beispiele generalisiert werden. Impliziert ist also, dass Jesus in einer Reihe mit all den getöteten Propheten verstanden werden will. Durch die Ablehnung und Tötung in seiner Mission als Prophet bestätigt, kann er darauf verweisen, dass er schließlich eines Tages, bei seinem Kommen, als wahrhaft von Gott Autorisierter anerkannt werden wird.

(2) »Diese Generation« als Kulmination der Repressalien gegen Propheten  
(Q 11,47–51)

47a	<b>Ὁὐαὶ ὑμῶν</b>	Wehe euch,
b	<b>ὅτι οἰκοδομεῖτε τὰ μνημεῖα τῶν προφητῶν</b>	ihr baut die Grabdenkmäler der Propheten,
c	οἱ δὲ <b>πατέρες ὑμῶν</b> ἀπέκτειναν αὐτούς	eure Väter aber haben sie getötet,
48a	ὥστε <sup>838</sup> <b>μαρτυροῦντες ἑαυτοῖς</b>	sodass ihr euch bezeugt,
b	ὅτι υἱοὶ <b>ἐστε τῶν πατέρων ὑμῶν.</b> <sup>839</sup>	dass ihr Söhne eurer Väter seid.
49a	<b>διὰ τοῦτο</b> καὶ ἡ σοφία εἶπεν	Deshalb sagte auch die Weisheit:
b	<b>ἀποστελεῖ</b> εἰς αὐτούς <b>προφήτας καὶ σοφοὺς</b> <sup>840</sup>	Ich werde zu ihnen Propheten und Weise schicken

836 Vgl. D. C. ALLISON, Scripture 127; R. T. FRANCE, Mt 883.

837 Vgl. den Hinweis bei J. B. GREEN, Lk 538, mit Verweis auf Lev 24,14; 16,23; 20,2; Dtn 13,11. F. BOYON, Lk II 454: Strafe für »die schlimmsten Gegner Gottes«.

838 Über die genaue Konjunktion in V. 48a herrscht Unentschiedenheit, vgl. die Evaluationen in G. HARB, Documenta Q 11:46–52 309–311. Unabhängig von der Entscheidung geht es jedoch beide Male darum, aus dem geschilderten Tun eine Schlussfolgerung zu ziehen. Die mt Variante mit Verb in der 2. Person wird dem lk redigierten »ihr seid Zeugen« vorgezogen, Vgl. die Evaluationen von Hoffmann und Smith in G. HARB, Documenta Q 11:46–52 316–318.

839 In den divergierenden Fassungen von Mt 23,29–32 und Lk 11,47f. ist wohl um die Logik der Aussage gerungen worden. Übereinstimmend berichten sie von Grabbauten der Adressaten für die Propheten, die von deren Vätern getötet wurden, und übereinstimmend soll dies eine Analogie zwischen den Adressaten und ihren Vätern herstellen – eine Crux: Denn die Funktion von Grabmonumenten für Märtyrer(-Propheten) ist es gerade, sich auf der Seite der Märtyrer und deren Normen zu positionieren und sie dadurch posthum zu rehabilitieren und als heldenhaft in Erinnerung zu halten. Damit dissoziiert man sich inhaltlich von denen, die den gewaltsamen Tod zu verantworten haben, ebenso wie von ihren Normen, so ausdrücklich Mt 23,30. Beide Varianten gehen den unschlüssigen Weg, die Erbauer der Grabmäler in eine Linie mit den Mördern zu bringen. Dies kann nur als Ringen mit einer zwiespältigen oder schwer verständlichen Vorlage verstanden werden. In den einzelnen Entscheidungen folge ich CE mit den Evaluationen in G. HARB, Documenta Q 11:46–52.

840 Umstritten ist, ob neben den »Propheten« von »Weisen« oder »Aposteln« die Rede war. Lk hat mit den »gesandten« »Aposteln« eine *lectio difficilior*, die aber die Nähe zur Redundanz und zum christlichen Milieu nicht verbergen kann. Die mt Version »Weise« steht in Spannung zu Q 10,21, wo die Weisen negativ gezeichnet werden. Mit leichtem Überhang

- c και ἐξ αὐτῶν ἀποκτενοῦσιν και διώξουσιν und (manche) von ihnen werden sie töten und verfolgen,
- 50a ἵνα ἐκζητηθῇ τὸ αἷμα πάντων τῶν προφητῶν τὸ ἐκκεχυμένον ἀπὸ καταβολῆς κόσμου ἀπὸ τῆς γενεᾶς ταύτης,<sup>841</sup> so dass eingefordert wird das Blut aller Propheten, das vergossene seit Gründung der Welt bis zu dieser Generation,
- 51a ἀπὸ αἵματος Ἀβελ ἕως αἵματος Ζαχαρίου τοῦ ἀπολομένου μεταξὺ τοῦ θυσιαστηρίου και τοῦ οἴκου. vom Blut Abels bis zum Blut des Sacharia, der getötet wurde in der Mitte zwischen dem Opferaltar und dem Haus.
- b ναὶ λέγω ὑμῖν, Ja, ich sage euch,
- c ἐκζητηθήσεται ἀπὸ τῆς γενεᾶς ταύτης. eingefordert werden wird es von dieser Generation.

Hier sind unterschiedliche Stücke aneinander gefügt: Der Weheruf V. 47f. greift zwar auf Prophetenmorde zurück – jedoch als vergangenes Geschehen. Der Vorwurf an die Adressaten lautet hier nicht, selbst Propheten zu töten, sondern nur, deren Gräber zu bauen. V. 49–51 dagegen handelt von der Gewalt gegen die Propheten und ihren Konsequenzen. In V. 49bc fallen allerdings bereits zwei Modifikationen auf: Neben den Propheten wird noch eine zweite Kategorie erwähnt, denen es gleich ergeht; darüber hinaus werden nicht pauschal alle angegangen wie in Q 13, sondern nur einige »aus ihnen«. Schließlich ist nicht ausschließlich von Tötung die Rede, sondern bereits von Verfolgung: Der Topos wandelt sich zum »gewaltsamen«<sup>842</sup> Prophetengeschick. V. 50f. bringt wieder einen neuen Gedanken ins Spiel: »Diese Generation« soll Konsequenzen zu spüren bekommen aus dem Blut der Getöteten »von Abel bis Sacharja«.

An dieser Stelle ist nun zu diskutieren, was dieser Text über Propheten und die legitimierende Funktion der Prophetenmord-Tradition aussagt.<sup>843</sup> Zunächst

---

folge ich hypothetisch der Lesart der CE und entsprechenden Evaluationen in G. HARB, Documenta Q 11:46–52, jedoch ist dieser Text nicht für Analysen belastbar. Insgesamt überzeugen mich für die gesamte Passage Q 11,49–51 die Argumente zugunsten des lk Textes; wenn nicht anders vermerkt, übernehme ich diesen in Übereinstimmung mit CE und den entsprechenden Evaluationen in G. HARB, Documenta Q 11:46–52.

841 In V. 50 schlägt wieder die mt Redaktion des Blutwortes durch, während bei Lk der Schwerpunkt auf der Rückforderung des Blutes gewahrt bleibt. Offensichtlich haben beide Evangelisten Schwierigkeiten mit diesem Gedanken, denn auch Lk windet sich um die Schärfe der Aussage – er nuanciert sie neu, indem er die Reihenfolge der Weherufe verändert, die Jesus-Rede mit dem Weheruf vom »Schlüssel der Erkenntnis« abschließt und so das Gewicht auf ein Erkenntnisdefizit anstelle einer blutigen Vernichtung verlagert. Dies spricht dafür, dass Lk eine *lectio difficilior* bietet, die Mt im Duktus seiner Blut-Theologie des Becherwortes Mt 27,25 verändert hat. Die gleiche *lectio difficilior* gilt für das lk Blut »der Propheten«. Vgl. die entsprechenden Evaluationen in G. HARB, Documenta Q 11:46–52 555.569f.

842 Diese Formulierung schlägt M. TIWALD, Gott 70, anstelle der Rede vom »deuteronomistischen« Prophetenschicksal vor, da die Konsequenz der Ermordung erst in Neh 9,26 und damit außerhalb des deuteronomistischen Rahmens ausgesprochen ist.

843 Die Frage nach den impliziten Adressaten, die der Weheruf treffen soll, wird dagegen im Rahmen der Weheruf-Reihe Q 11,29–52 behandelt, s. u. Kapitel VIII.



einmal hält V. 49bc im Gotteswort<sup>844</sup> fest, dass die Getöteten, Propheten wie Weise, in göttlichem Auftrag unterwegs sind. Ihr Schicksal ist von höchster Stelle und seit Beginn der Schöpfung vorgesehen – ein Umstand, der den Abgelehnten und Getöteten eine unumstößliche Legitimation verleiht. Der Plan Gottes ist nach Auskunft des Spruches dann vollends erfüllt, wenn ihr Blut zurückgefordert worden ist. Dies steht als Strafankündigung noch aus.

Wiederum werden hier die getöteten Propheten in einer geschichtsübergreifenden Reihe präsentiert, deren Schicksal sich immer wieder wiederholt. Als Pole dieser Reihe werden Abel und der im Tempel ermordete Sacharja genannt. Dies wirft jedoch zwei Spannungen auf: (1) Abel steht zwar am Anfang der Welt, ist aber kein Prophet; (2) Sacharja ist zwar ein Prophet, jedoch lebte er weit vor »dieser Generation«; außerdem ist sein Blut bereits am Täter gerächt – weshalb ist dennoch diese Kombination gewählt?

Die Abel-Tradition fußt auf Gen 4,1–16; Abel wird von seinem Bruder Kain getötet (V. 8: ἀπέκτεινεν), in V. 10f. hält die Gottesrede fest, dass das Blut Abels vom Ackerboden zu Gott schreit. Kain wird daraufhin verflucht mit der Konsequenz, dass er vom Ackerboden gehen muss. Das Motiv, dass vergossenes Blut Gott auf den Plan ruft, begegnet uns auch in Ps 9,13 (allgemein), Hebr 12,24 (in Bezug auf Abel); darüber hinaus schleicht sich auch eine Lesart ein, die Abel bereits vor dem Mord moralisch über Kain erhebt (1 Joh 3,12; Hebr 11,4 mit dem Stichwort »gerecht«). Ersteres baut eine Brücke zur Rückforderung des Blutes in V. 50a.51c; Letzteres könnte in traditioneller Weiterentwicklung dazu führen, Abel zur Identifikationsfigur für eine jeweils gewaltsam verfolgte Gruppe auszubauen.

Die Sacharja-Tradition<sup>845</sup> vom Mord im Tempel stammt aus 2 Chr 24,20–27.<sup>846</sup>

844 Ein »Gotteswort« liegt auch vor, wenn die »Weisheit« als Personifikation des Planes Gottes als Sprecherin des Wortes eingeführt wird.

845 Vgl. auch A. M. SCHWEMER, *Vitae* II 287–303.

846 Bereits Mt hatte offensichtlich Probleme mit diesem Bezug: Er verwendet das Patronym »Sohn des Berachja«. Das verkompliziert die Auslegung. Die Auslegungsgeschichte erhellt der Beitrag von E. L. GALLAGHER, *Blood: Alternative Deutungen* wurden seit den Kirchenvätern immer wieder vorgeschlagen. Gedacht wurde v. a. an Zacharias, den Priester und Vater des Johannes, zu dem die Alte Kirche eine christologisch unterfütterte Mordlegende kennt; in der Frühen Neuzeit auch an den Sacharja aus Jos., Bell IV 334f. Beide Auslegungen werden heute i. A. zugunsten der Deutung verworfen, mit dem ersten Mord der Genesis und dem letzten Prophetenmord der Chronikbücher werde die Spanne des hebräischen Kanons umrissen. Wie Gallagher nachweist, ist diese Deutung erst angekommen, als gedruckte Bibeln eine feste Konvention der kanonischen Reihenfolge vorgaben. Dies erscheint mir einleuchtend, zumal dann, wenn man für die Antike von einzelnen Buchrollen ausgeht. M. E. weniger voraussetzungsreich ist die Deutung im Sinne von besonders schwerwiegenden Morden. E. L. GALLAGHER, *Blood* 133–135, nimmt an, dass auch Hieronymus diese favorisierte und führt J. Calvin (1555) und J. Lightfoot (1658) als Beispiele für die Deutung in Bezug auf Sacharja an. Die damit gegebene zeitliche Offenheit auch über die Königszeit hinaus ist m. E. auch für die Pragmatik des Spruches wichtig, denn

Nach Abfall des Königs und der Obersten von Juda an die Ascherim und Götzenbilder schickt Gott erfolglos Propheten. Sacharja äußert prophetische Kritik und wird aufgrund einer Verschwörung auf Befehl des Königs Joasch gesteintigt ἐν ἀλλῇ οἴκου κυρίου. Sterbend appelliert Sacharja: »Möge Gott es sehen und er soll richten«. Als nächstes wird ein Feldzug der Aramäer erzählt, durch den die Obersten des Volkes umkommen, und als Strafgericht gedeutet. Joasch stirbt durch eine Verschwörung seiner Knechte ἐν αἵμασιν υἱοῦ Ἰωδαε.<sup>847</sup>

Die exponierte Stellung von Abel und Sacharja ergibt sich nicht nur daraus, dass sie beide mit dem Blutrache-Motiv verbunden sind.<sup>848</sup> Vielmehr stellen ihre Morde auch die schwersten und skrupellosesten aller (Propheten-)Morde dar: Der Brudermord ist der erste Mord der Weltgeschichte, mit dem Mord an Sacharja wird der Tempel selbst der Leichenunreinheit preisgegeben. Werden nun die aktuell getöteten Propheten – die Traditio duplex denkt hier sicher an Jesus und Johannes – mit diesen beiden in Verbindung gebracht, so unterstreicht dies, wie schwer das Vorgehen gegen sie wiegt.

### (3) Sozialer Ausschluss als Prophetenschicksal (Q 6,22f.)

Eine dritte Spielart des Prophetenschicksals zeigt sich in Q 6,22f. Hier sind die Modifikationen, die bereits in Q 11,47–51 eine Weitung des Kreises der Betroffenen ermöglichte, voll ausgebaut:

22a	<b>μακάριοί ἐστε</b>	Selig seid ihr,
b	<b>ὅταν μισήσωσιν ὑμᾶς</b> οἱ ἄνθρωποι	wenn euch die Menschen hassen
c	<b>καὶ ὀνειδίσωσιν</b> <sup>849</sup>	und schmähen

auch die eben noch getöteten Propheten Johannes und Jesus sollen einbezogen werden. Diesen Aspekt des zeitlichen Andauerns betont auch H. G. L. PEELS, Blood 596: Bei seiner Problematisierung der These vom Kanonende in 2 Chr entwickelt er ebd. 597–599 eine Interpretation der Wendung »von Abel bis Zacharias«. Sie seien die einzigen beiden Stellen des AT, die eine gemeinsame Motivik von unschuldigem Mord und Überantwortung der Vergeltung an Gott zeigten; sie hätten darüber hinaus Signalfunktion und umschlossen »the entire tragedy of the murder of God's servants« (ebd. 599) auch durch die verschiedenen Situierungen der Morde. Die kanonische Interpretation findet sich z. B. bei M. LABAHN, Gekommene 422 (ebd. 423, aber auch Verweis auf Zeitspanne); R. T. FRANCE, Mt 880; U. LUZ, Mt III 374; problematisierend: J. B. GREEN, Lk 475; M. WOLTER, Lk 436. Interessant auch der Vorschlag von D. C. ALLISON, Scripture 152, die sprechende Weisheit sei »a way of referring to the Bible«.

847 Aufgegriffen wird die Tradition z. B. auch in VP Sacharja ben Jojada 1, mit Modifikationen, und Jos., Ant XI 168–172.

848 Vgl. auch R. T. FRANCE, Mt 880; D. C. ALLISON, Scripture 85. Wichtiger Hinweis bei P. FIEDLER, Mt 357: Nachdem Kain von Gott geschützt werde und Joasch persönlich hätte büßen müssen, wüsste die Bibel nichts »über eine ungesühnte Blutschuld.«

849 In V. 22bc rekonstruiert CE die ersten beiden Glieder der Aufzählung mit Mt; ebenso in V. 23d. Für die Ursprünglichkeit des lk »hassen« spricht, dass dies als Überbegriff zu zwei folgenden konkreten Vorgängen fungieren kann (vgl. H. D. BETZ, Sermon 579; H. T. FLEDDERMANN, Q 279). Eine solche Reihung tritt bereits in V. 20f. auf: Der Zustand der »Armen« wird durch die Partizipien πεινῶντες und πειθοῦντες illustriert, vgl. auch V. 27f.

d	καὶ εἴπωσιν πᾶν <b>πονηρὸν</b> καθ' <b>ὑμῶν</b>	und alles Böse gegen euch sagen
e	<b>ἔνεκεν</b> τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου <sup>850</sup>	wegen des Menschensohnes.
23a	<b>χαίrete</b>	Freut euch
b	<b>καὶ</b> ἀγαλλιᾶσθε,	und jubelt,
c	ὅτι <b>ὁ μισθὸς ὑμῶν πολλὸς ἐν τῷ οὐρανῷ</b> .	denn euer Lohn (ist) viel im Himmel.
d	κατὰ τὰ αὐτὰ <b>γὰρ</b> ἐποίησαν τοῖς <b>προφήταις</b> . <sup>851</sup>	Genauso nämlich taten sie den Propheten.

Die in Q 6,22f. Seliggepriesenen sind hier v.a. Verbalinjurien anderer Menschen ausgesetzt – und werden als solche in Analogie zu den Propheten gebracht (V. 23c). Hier ist nun die Idee des blutigen Prophetenmords zurückgetreten hinter einer sozialen Stigmatisierung. Bereits auf dieser niedrigen Eskalationsstufe zeigen die Angesprochenen ihre Verbundenheit mit dem Prophetenschicksal. Anders gesprochen: Bereits hier kann das Modell des abgelehnten Propheten seine legitimatorische Kraft entfalten, indem es den Schluss nahelegt: Wer abgelehnt wird, der erweist sich wie ein Prophet als einer, der im göttlichen Auftrag geht.

#### 2.4.2 Die Traditionen

Die Rede vom Mord an Gottes Propheten hat in den biblischen Schriften und im Frühjudentum Tradition. Forschungsgeschichtlich kommt O.-H. Steck das Verdienst zu, die Traditionsgeschichte des Motivs gründlich ausgeleuchtet zu haben. Nach deren kurzer Rekapitulation wird das Panorama des 1. Jh. dargestellt, in dem zum einen die Vorstellung von den getöteten Propheten sich massiv ausgeweitet zu

- 
- Mt hat zwischen V. 22cd sein Stichwort »verfolgen« gesetzt (vgl. Mt 5,12d im Gegensatz zu Lk 6,23d) und dafür »hassen« weggelassen. Lk hat mit seinem Stichwort »absondern« zur Viererreihe erweitert; zum lk Charakter des Verbs vgl. H. T. FLEDDERMANN, Q 279.
- 850 Aufgrund von Lk 6,26, des vierten lk Weherufs, in dem mt Material verarbeitet zu sein scheint, lässt sich schließlich der mt Wortlaut von V. 22e bestätigen, vgl. H. T. FLEDDERMANN, Q 279f.; ebd. 280 auch der Verweis, dass das Namens-Thema lk sei; ebenso S. SCHULZ, Q 453 Anm. 373. Anschließend bietet Lk mit der Rede vom Menschensohn in der 3. Person die schwierigere Variante; Mt ersetzt den Ausdruck auch sonst bisweilen, vgl. H. T. FLEDDERMANN, Q 280 mit Verweis auf Mt 10,32f.; 16,21. Ebenso S. SCHULZ, Q 453 Anm. 377, der zusätzlich Mt 23,24 erwähnt; gleiches Votum: E. SEVENICH-BAX, Konfrontation 101.
- 851 Auch hier in V. 23d rekonstruiert CE nach Mt. Die Konjunktion verweist in jeder Form auf analoges Verhalten – ein stilistisches Problem; die lk Variante ἐποίησιν ist m. E. ursprünglicher, da sie sich auf beide Worthandlungen zurückbeziehen kann, während bei Mt das ohnehin wohl redaktionelle Verfolgen hier als ausschlaggebend dargestellt wird; vgl. auch Mt 5,10 – zum redaktionellen Gebrauch des Lexems H. T. FLEDDERMANN, Q 279. Ebenso votiert S. SCHULZ, Q 454. Gleiche Entscheidung: E. SEVENICH-BAX, Konfrontation 102. Beim Objekt der Handlung (übereinstimmend: Propheten) rekonstruiert CE auch nach Mt (»Propheten vor euch«); allerdings kann man Mt auch hier redaktionelle Gestaltung unterstellen, so z. B. D. ZELLER, Q 27; H. T. FLEDDERMANN, Q 281, der auch das Subjekt »eure Väter« für lk Zusatz analog zu 6,22b hält. Ebenso S. SCHULZ, Q 454. Die Rekonstruktion bleibt hypothetisch.

haben scheint, zum anderen aber auch Modifikationen an dieser Vorstellung vorgenommen wurden. Dies führt uns auf die Spur Johannes des Täufers.

(1) *Die These von O. H. Steck*

Wo immer man auf das Prophetenmord-Motiv trifft, wird O. H. Steck zitiert – bis heute sind seine Forschungen unangefochten. O. H. Steck vertritt die These, das Motiv, Israel töte die Propheten, sei bis ins 1. Jh. hinein Teil einer lebendigen Überlieferung, die vor allem durch Verkündigung und Gebet wachgehalten worden sei. Auf diesem Hintergrund seien die schriftlichen Belege dieser Vorstellung im 1. Jh., auch die im Material der Traditio duplex, geschaffen worden.

Die Entstehung dieser generalisierenden Aussage und deren Weg durch die Zeit rekonstruiert Steck folgendermaßen: Exemplarisch sei am ersten Auftreten der generalisierenden Prophetenmord-Aussage in Neh 9,26 abzulesen, dass sie im Rahmen einer theologischen Geschichtsdeutung stehe, als deren Urheber Steck die »Deuteronomisten«<sup>852</sup> ansieht. Für den Verlauf der Geschichte Israels werde folgende Prozedur formuliert:

- A) Ungehorsam des Volkes
- B) Mahnung durch Propheten
- C) Reaktion des Volkes

852 Die These vom »deuteronomistischen Geschichtswerk« (M. Noth), das Dtn – 2 Kön umfasst und auf eine oder mehrere »deuteronomistische Redaktion(en)« zurückgeht, hat seit ihrer Publikation (1943) verschiedene Ausprägungen erfahren und keinen Konsens erzielt (zur Forschungsgeschichte und aktuellen Debatte s. z. B. T. RÖMER, *Histoire* 315–326). O. H. STECK, *Israel* 66 Anm. 2, geht von mehreren deuteronomistischen Redaktionsstufen aus und zählt Dtn, Jos und Ri nicht zum Grundbestand des »deuteronomistischen Geschichtswerkes«, auf das er sich grundlegend bezieht. Die Bezeichnung bestimmter Phänomene in Q als »deuteronomistisch« ist auch heute noch in der Q-Forschung verbreitet (vgl. z. B. J. S. KLOPPENBORG, *Gospel* 75–78; S. J. JOSEPH, *Jesus* 90f.; wegweisend A. D. JACOBSON, *Unity* 384–388). Steck hält 2 Kön 17,7–20 für die dafür »programmatische theologische Reflexion« (O. H. STECK, *Israel* 66f.), in der die Geschichte Israels auf dem Hintergrund einer Katastrophenerfahrung gedeutet wird, die ihren Grund im Ungehorsam Israels hat (»deuteronomistisches Geschichtsbild« nach O. H. STECK, *Israel* 66–71, vgl. zum entsprechenden »leitmotiv« M. Noths und seiner Funktion als Theodizee T. RÖMER, *Histoire* 318f.). Doch auch unabhängig von der wie auch immer konfigurierten Annahme eines »deuteronomistischen Geschichtswerkes« kann man einem solchen, in 2 Kön 17,7–20 oder Neh 9,26 auf der Textoberfläche greifbaren Modell der Geschichtsdeutung Plausibilität und Wirkung zutrauen: O. H. STECK, *Israel* 189, stellt selbst fest, es sei »in fast allen Schriften anzutreffen, die uns zwischen ca. 200 v. und 100 n. Chr. aus dem palästinischen Spätjudentum erhalten sind«, und in seinen bis dahin geschehenen Weiterentwicklungen (vgl. ebd. 184–189) stelle es »offenbar den theologischen Vorstellungsrahmen überhaupt dar [kursiv i. O.], in dem alle anderen Aussagen der jeweiligen Schrift stehen«. Da das Modell also offensichtlich in den Schatz der kulturellen Kausalitätsmodelle eingegangen ist, empfiehlt es sich m. E., die forschungsgeschichtlich belastete Bezeichnung »deuteronomistisch« beiseite zu lassen und stattdessen nur von einem »theologischen Geschichtsmodell« zu sprechen.

## D) Strafgericht (722 und 587 v. Chr.)

Dies entspräche im Kern dem »deuteronomistischen Geschichtsbild« (dtrGB), wie es 2 Kön 17,7–20 bietet.<sup>853</sup> Jedoch sei Punkt C), die Reaktion des Volkes, entscheidend ausgeprägt: Das Volk ist nicht nur ungehorsam, sondern Israel erhebt aktiv die Hand gegen die Propheten.<sup>854</sup> Diese Verschärfung bildet sich nach Steck in der Rückschau auf das Babylonische Exil 587 erst nach und nach aus.<sup>855</sup> Dass Israel die Propheten töte, steht als Spitzenaussage für den Ungehorsam Israels.<sup>856</sup>

Unabhängig von einer biblischen Vorlage spricht Jos., Ant IX 265 und X 38 von Prophetenmorden<sup>857</sup> – für Steck ein Hinweis auf »lebendige[r] Überlieferung«<sup>858</sup> dieses Motivs. Er vermutet, dass das entsprechende Geschichtsbild »in bestimmten Kreisen des Spätjudentums nach wie vor die theologische Erklärung der Katastrophen von 722 und 587 v. Chr. war.«<sup>859</sup> – Gleiches gelte für das Urchristentum, wo man jedoch den Bezug auf das Jahr 587 gelöst hätte.<sup>860</sup>

Nun ist allerdings die Rede vom Prophetenmord zwischen Neh und dem 1. Jh. nur ein einziges Mal belegt: In Jub 1,12 ist dabei sogar nur paraphrasierend von »Zeugen« die Rede.<sup>861</sup> Das Problem dieser eklatanten Lücke löst Steck, indem er den Überlieferungsweg des gesamten DtrGB und seiner Prophetenaussage (auch in einer Form, die nicht von Gewalt spricht) in Bußgebeten bzw. Sündenbekenntnissen und Verkündigung analysiert.<sup>862</sup>

Modifikationen werden sichtbar: Mit der Zeit reichert sich das Geschichtsbild mit Motiven wie Umkehr, Restitution Israels oder Gericht über die Feinde an; es wird auf andere Katastrophen als das Exil von 587 angewandt.<sup>863</sup> Im Prophetenbild verstärkt sich der Auftrag der »Gebotsübermittlung, Gesetzesbelehrung und Vermahnung Israels«, nachexilische Weise und Verkündiger werden in die Vorstellung einbezogen.<sup>864</sup>

Wie Steck in seinen Analysen nachweisen kann, ist der Überlieferungsstrom

853 Vgl. O. H. STECK, Israel 66–72.

854 Vgl. O. H. STECK, Israel 80.

855 Vgl. O. H. STECK, Israel 78–80.

856 Vgl. O. H. STECK, Israel 63f.317.

857 Vgl. O. H. STECK, Israel 81–85.

858 O. H. STECK, Israel 86.

859 O. H. STECK, Israel 86. Lebendige Überlieferung versucht er auch in rabbinischer Überlieferung (ebd. 86–97) nachzuzeichnen.

860 Vgl. O. H. STECK, Israel 103–105.

861 Vgl. O. H. STECK, Israel 106.159–164.

862 Vgl. O. H. STECK, Israel 106–109 methodisch; Durchgang 110–184; zu Gebet und Verkündigung 133–137.215–218.219.

863 Vgl. O. H. STECK, Israel 184–189; auch das »apokalyptische Geschichtsbild« ließe sich z. T. aus dem DtrGB ableiten (vgl. ebd. 192f.).

864 O. H. STECK, Israel 194.

des DtrGB als theologischer Geschichtsdeutung sehr breit, die Ablehnung der prophetischen Übermittler durch das Volk wird häufig berichtet. Die gewaltsame Prophetentötung ist dagegen überlieferungsgeschichtlich eine Seltenheit, die erst im 1. Jh. nochmals virulent zu werden scheint. Auch wenn sich die Kontinuitäten des Deutungsmodells mit Steck möglicherweise erklären lassen, ruft das Erstarken der Prophetenmord-Tradition – von der auch die *Traditio duplex* zeugt – nach weiteren Erklärungen.<sup>865</sup>

(2) *Verselbständigung der Rede vom Propheten-»Mord«*

Die generalisierende Aussage, dass Israels »die«, gedacht ist bei Steck an alle, Propheten umbringt, hat sich gegenüber den biblischen Auskünften über die Propheten verselbständigt.<sup>866</sup> Die Stellen, an denen wirklich getötete Propheten in den Schriften bezeugt sind, lassen sich an einer Hand abzählen.<sup>867</sup> Im 1. Jh. wachsen allerdings die Erzählungen über den gewaltsamen Tod von Propheten weit über die biblischen Vorlagen hinaus,<sup>868</sup> wie beispielhaft die *Vitae Prophetarum* zeigen.<sup>869</sup> Diese kurzen Vignetten über Propheten der biblischen Tradition greifen teils biblische Vorlagen auf, ergänzen diese jedoch um andere teils legendarische Informationen. Darunter finden sich in fünf Prophetenvitae Details über einen gewaltsamen Tod, der in der biblischen Tradition nicht zu finden ist:<sup>870</sup> Der Prophet Jesaja wird vom König Manasse entzwei gesägt (VP Jes 1); Jeremia wird nach der Verschleppung nach Ägypten vom Volk gesteinigt (VP Jer 1); Ezechiel wird durch den Fürsten des Volkes Israel getötet (VP Ez 2), ebenso Micha durch Joram (VP Mich 1). Der in Am 7,10–17 angesprochene Konflikt des Propheten Amos mit dem Priester von Bethel endet nach den VP mit Folter und Tötung durch den Sohn des Amasias (VP Am 1).<sup>871</sup> Die *Vitae Prophetarum* diskutieren den Prophetenanspruch der Genannten keineswegs: Sie gelten als legitime Sprecher Gottes, deren Gräber man erinnert,<sup>872</sup> denen man

865 M. TILLY, Johannes, 237–239, äußert sich z. B. kritisch zu Steck und hebt das biographische Interesse an Propheten und mit der Zeit neu aufkommende Interpretationsmöglichkeiten, z. B. die Märtyrertopik, hervor.

866 Ebenso M. TILLY, Johannes 245, über VP.

867 Es sind Sacharja ben Jojada (2 Chr 24,21) und Uria (Jer 26,20).

868 Vgl. auch M. TILLY, Johannes 243, mit Verweis z. B. auf Jub 1,12; äth Hen 89,51–53.

869 Steck verwehrt sich gegen eine traditionsgeschichtliche Abhängigkeit der VP vom deuteronomistischen Motiv. Das mag sicher der Fall sein, im Erleben der Rezipienten traf jedoch das anderweitig überlieferte Motiv mit diesen anschlussfähigen Informationen zusammen, so dass es gut möglich ist, dass beides miteinander in Verbindung gebracht wurde.

870 Vgl. A. M. SCHWEMER, Studien I 80f.

871 Vgl. A. M. SCHWEMER, Studien II 36.

872 Der Sitz im Leben der *Vita Prophetarum* ist nicht eindeutig erschlossen; A. M. SCHWEMER, Studien II 50f., tendiert zur Gattung der »hellenistischen Vitensammlungen« (ebd. 50) und kann sich »private Erbauung« und »didaktische Zwecke« i. S. eines »Enchiridion« (ebd. 51) vorstellen.

also bis in die Gegenwart einen exponierten Status zuweist. Der Autorität und dem Ansehen der Propheten tut ihr gewaltsames Ende keineswegs einen Abbruch; vielmehr scheinen die *Vitae Prophetarum* dem mit einer Haltung der Aufmerksamkeit für die außergewöhnliche Ausführung eines relativ selbstverständlichen Schicksals zu begegnen.

M. Tilly<sup>873</sup> führt den Nachweis, dass ein gewaltsames Schicksal sich mit der Zeit unter die Bestandteile der idealen Prophetenbiographie eingereiht hat: Die Repression folgt aus der Verkündigung und zeigt die letztgültige Bevollmächtigung des Propheten auf, sie wird »charakteristisches Merkmal [...] eines Propheten«.<sup>874</sup>

(3) *Eine zeitgenössische Aktivierung des Prophetenmord-Motivs mit seiner theologischen Deutung: der Tod Johannes des Täufers*

Das eben gezeigte biographische Interesse am Prophetenmord löst ein Element der theologischen Geschichtsdeutung aus dem Zusammenhang: In den VP wird der Mord, jedoch nicht dessen Ursache und Wirkung reflektiert. Anders ist das in einer Passage aus Josephus, Ant XVIII, in der auch die göttliche Reaktion auf einen »Propheten«-Mord thematisiert wird. Dort erfahren wir auch von einem Sitz im Leben der Reflexionen über den Prophetenmord – und dies noch im Zusammenhang mit einem der beiden prophetischen Protagonisten der *Traditio duplex*, Johannes dem Täufer.

114 Und als es zum Kampf kam, wurde das ganze Heer des Herodes völlig vernichtet. Es hatte nämlich einen Verrat gegeben durch flüchtige Männer, die, aus der Tetrarchie des Philippus stammend, für Herodes gekämpft hatten [...]. 116 Einigen von den Judäern aber schien das Heer des Herodes von Gott zugrunde gerichtet worden zu sein, und das ganz gerecht, rächend Johannes, dem sogenannten Täufer, als Rache. 117 Es tötete nämlich Herodes diesen guten Mann [...]. 119 Den Judäern erschien es als Strafe, dass dessen Heer vernichtet worden war, da Gott den Herodes schädigen wollte.

Anknüpfungspunkt für die Passage über den Täufer<sup>875</sup> ist die militärische Niederlage von Herodes Antipas gegen den Partherkönig Aretas.<sup>876</sup> Nach Ant XVIII 114

873 M. TILLY, Johannes 236–247.

874 M. TILLY, Johannes 236.

875 Zur Textkritik vgl. J. P. MEIER, *Jew I* 62: Für Ant XVIII sind nur drei griechische Manuskripte, das früheste aus dem 11. Jh., überliefert; ebd. 66: XVIII 116–119 sei »a text accepted as authentic by almost all scholars«; in Beziehung zum kürzeren und vorausgehenden *Testimonium Flavianum*, für dessen teilweise Authentizität er argumentiert (59–69): »Viewed as a whole, the treatment of Jesus and John in Book 18 of *The Antiquities* is simply inconceivable as the work of a Christian of any period.«; Verweis bei M. W. BARNES, *Codes* 81 Anm. 30, der sich diesem Votum anschließt. J. TROMP, John, geht ohne Diskussion von der Authentizität des Täufertextes aus.

876 An diesem Ereignis entzündet sich eine Datierungsfrage: Nach der Chronologie des Josephus ist die Niederlage um 36 n. Chr. zu datieren – unter der Voraussetzung, dass der Tod

konnte Aretas das Heer des Herodes schlagen, weil Herodes von einer Gruppe Soldaten verraten worden war. Die Johannes-Episode liefert nun neben diesem militärisch-strategischen einen theologischen Grund für die Niederlage nach, den zumindest ein Teil der Juden vertritt: Die Niederlage sei nämlich Gottes Strafe dafür, dass Herodes Johannes den Täufer habe töten lassen (Ant XVIII 116). Nach einem kurzen Einschub (117 f.) wiederholt Josephus diese Position noch einmal: Gott hätte Herodes für den Tod des Johannes strafen wollen.

Im Glauben dieser jüdischen Gruppe zeigt sich die typische Konstellation eines Prophetenbildes, das hier erwiesenermaßen in der Tötung endet: Führte dort die Ablehnung der Propheten, drastisch formuliert als Tötung der Propheten, zur assyrischen und babylonischen Eroberung, so rächt Gott hier die Tötung des Johannes<sup>877</sup> durch eine militärische Katastrophe. Diese Deutung ist, wie Neh 9,26, das *vaticinium ex eventu*: Nachträglich, nach Hinrichtung und militärischer Niederlage, wird sie angewandt.

Beachtenswert sind bei dieser Aktualisierung die Unterschiede zur dtr Tradition: (1) Individualisierung: Die hier bezeugte Vorstellung geht nicht generalisierend vor, sondern kennt zum individuellen Propheten eine individuelle Katastrophe. Ebenso ist nicht ganz Israel schuldig am Tod des Johannes, sondern die Tat des Königs wird isoliert. Dieser leidet (mit seinem Heer) gezielt unter dem Zorn Gottes bzw. einer Katastrophe. Charakteristisch für das Motiv in der Rekonstruktion Stecks ist es, dass die Schuld nicht an den unmittelbaren Verursachern gerächt wird (wie noch in der Erzähltradition 2 Chr 24), sondern sich über Generationen hinweg kumuliert. In der Johannes-Episode sieht man jedoch, dass neben dieses formelhafte Motiv auch eigenständige Adaptionen und Wiederaufnahmen von einzelnen Prophetenmord-Traditionen treten können.

---

des Täufers zeitlich nicht weit davon entfernt stattfand (vgl. Mk 6,17–29 und die Verbindungen zur Heirat des Herodes mit Herodias, die um 34 zu datieren wäre), wäre der Täufer erst nach Jesus getötet worden, so J. TROMP, John, der daraus folgert, Johannes wäre auch erst nach Jesus aktiv geworden, die Christen hätten sein Taufritual übernommen und dann die Reihenfolge der beiden Protagonisten in ihren Überlieferungen vertauscht. M. E. ist es nicht zwingend, dass eine zeitliche Nähe zwischen dem Tod des Johannes und der Aretas-Niederlage bestanden haben muss (so wie es J. TROMP, John 140, referiert), vielmehr könnte diese Niederlage auch die erste sich danach bietende größere Katastrophe gewesen sein, was umso mehr bestätigen würde, dass Johannes lange nachgewirkt hat. Dass man nach Jahren dann eher die Verbannung des Antipas 39 n. Chr. als die (erwartete) Vergeltung interpretiert hätte (vgl. J. TROMP, John 140), erscheint mir nicht treffend: Ein verlorener Krieg entspricht einem in der biblischen Tradition verorteten Motiv besser als eine Verbannung.

877 Johannes wird hier nicht als Prophet bezeichnet, was wahrscheinlich an der Entscheidung des Josephus liegt, diesen Titel von Johannes (und auch von Bannus) fernzuhalten und sie lieber indirekt zu charakterisieren. Dies schließt jedoch nicht aus, dass andere jüdische Stimmen, wie diejenigen, deren Sicht Josephus hier referiert, Johannes als Propheten eingeordnet haben – und die Handlungen um ihn mit einem Modell deuteten, das ansonsten ausnahmslos auf »Propheten« im biblischen Sinn, gerade in ihrer Funktion als Umkehrprediger, zugeschnitten ist.



Die Rede vom Prophetenmord als Deutungsfolie ist also im Fluss. (2) Der pragmatische Horizont der Deutung: Die Deutung der Niederlage nach dem Prophetenmord-Modell tritt neben einen zweiten, empirischen Grund. Dass die Deutung vorgebracht wird, hat also nichts mit einer offenen heilsgeschichtlichen Frage zu tun, wie dies noch im DtrGB der Fall ist: Dort musste die Katastrophe des Volkes Israel, dort musste das Handeln Gottes angesichts dieser Katastrophe erklärt werden. So kann man sich nun fragen, wer aus welchem Bedürfnis heraus diese Position vertritt: Dass die Vertreter der Position Johannes positiv gegenüber stehen, steht außer Frage. Somit geraten gerade durch den Zuschnitt auf Johannes die Anhänger des Täufers ins Visier. Indem sie den Mord an Johannes mit einer göttlichen Sanktion verbinden, wird Johannes profiliert: nämlich als legitimer Prophet, der vor Gott so bedeutend ist, dass dieser seinen Tod sichtbar rächt.<sup>878</sup> Mit dieser Adaption des Prophetenmord-Motivs ist ein Schritt in Richtung der *Traditio duplex* getan: Während das *dtr* Modell noch bei der Katastrophe des Volkes ansetzt, die es zu erklären gilt, gerät hier bereits das Schicksal des einzelnen Propheten in den Blick. Für die Tötung eines Menschen, den eine Gruppe als legitimen Propheten ansieht, wird geradezu eine Strafe erwartet – das nächste passende Ereignis wird schließlich zur Deutung herangezogen. Ansatzpunkt ist also nicht mehr die Katastrophe des Volkes, sondern das faktische gewaltsame Ende des Propheten.

Beim Material der *Traditio duplex* wird die Prophetendeutung noch früher aktiviert: Sitz im Leben der Reflexion ist hier nicht die Strafaktion Gottes, sondern bereits die Verfolgung bzw. Tötung der Propheten. Der nächste Schritt der Prozedur, die Strafe Gottes, wird im Material der *Traditio duplex* nur in Aussicht gestellt, ist also nicht mehr wesentlich für die Legitimation des Verfolgten. Allein die Repressalien genügen, um Johannes, Jesus und seine Schüler in das Prophetenmodell hineinschreiben zu können. Dies wird am deutlichsten in Q 6,22f.: Hier sind die Verfolgungen sehr alltagsnah gehalten und treffen am ehesten die Erfahrung der Trägergruppe. Ihr Bekenntnis wird mittels der Verfolgungen also göttlich legitimiert – an eine evtl. Bestrafung oder Folgen für die Verfolger ist hier, anders als in Q 11,49–51 und 13,34f., nicht mehr gedacht.

Damit hat sich das Prophetenmord-Motiv als paradoxes Legitimationsmodell verselbständigt: Wer abgelehnt wird, erweist gerade dadurch seine göttliche Sendung – »denn so taten schon die Väter den Propheten«.

---

878 Vgl. die Beobachtung von J. E. TAYLOR, Immerser 231f.: Josephus bezeichne Johannes nicht als Propheten, doch durch harte Strafe als Rache würde Johannes auf die Seite Gottes gerückt.

## 2.5 Fazit: die Prophetenzuschreibungen im Material der Traditio duplex

Wie gezeigt, stehen im Material der Traditio duplex Prophetie und Legitimation in einem engen Verhältnis zueinander. Da Jesu Legitimation angezweifelt wird – ein Problem, vor dem letztlich alle Propheten zu stehen kommen können –, muss die Berechtigung seines Anspruchs erst erwiesen werden. Dies ist Ziel der Johannes-Konfiguration in der ersten Sequenz, aber auch der dreimaligen Einspielung des Prophetenmord-Motivs.

Mit Johannes gibt es bereits eine Figur im Umfeld der Jesusbewegung, deren religiöse Reputation im kulturellen Gedächtnis nicht in Zweifel gezogen wird. Dieser Johannes wird nun als Prophet, d. h. legitimer Gesandter Gottes, aufgebaut, damit auch Jesu Anspruch im Zusammenspiel mit ihm begründet werden kann. Lässt sich plausibel machen, dass Jesus »größer« ist als dieser Johannes, so ist Jesus erst recht ein legitimer Gesandter Gottes.

Jesus lehnt eigene prophetische Wunderzeichen ab – jedoch sind er und seine Anhänger mit der dahinter stehenden Frage konfrontiert, die Legitimation Jesu doch auch empirisch kenntlich zu machen. Erfüllen die Krankenheilungen und die Erfüllung von Prophetie in Q 7,22 diesen Zweck noch nicht vollends – der Anstoß an Jesu ist damit noch nicht ausgeräumt, so berufen sich Jesus und seine Anhänger auf ein anderes empirisches Faktum. Unbestritten wird ihnen nämlich die Legitimation abgesprochen, was bei Jesus sogar zum Tod führt. Dies bietet den Einstieg in ein prophetisches Legitimationsmodell: Das im Fluss und im Trend befindliche Wissen um den gewaltsamen Tod von Propheten wird in seinem Rückkopplungseffekt ausgenutzt. Wenn anerkannte Propheten – von Abel bis Sacharja – zu Tode kamen, dann bestätigt der gewaltsame Tod auch den anerkannten Propheten. Einen Reflex dieser Logik ist unbewusst bei Josephus' Präsentation von Johannes dem Täufer zu spüren: Hier setzt die Reflexion bei der Strafe des Mörders ein: Wenn ein Mörder durch göttliches Eingreifen bestraft wird, dann erweist dies die Gottesnähe des Ermordeten. Da in der Traditio duplex die Strafe für den Tod Jesu aussteht, muss das Modell bereits beim Faktum des Mordes einsetzen: Wer ermordet wird, kann als Prophet gelten.

Ziel der Prophetenzuschreibungen sowohl bei Johannes als auch im Sinne der Prophetenmord-Tradition ist es, Jesus als göttlich autorisierten Sprecher auszuweisen. Dazu wird seine Ablehnung über das Modell des Prophetenschicksals integriert, dazu wird er zu Johannes als anerkanntem Propheten in positive Beziehung gesetzt. Es wurde bereits deutlich, dass sich über das Prophetenmodell auch der Misserfolg seiner verkündenden Nachfolger deuten ließ – wie es sich mit der Prophetenzuschreibung in ihrem Fall verhält, ist nun eigens zu betrachten.

### 3. Der Auftrag der Missionare: Gesandte in Q 9/10 als Propheten zweiter Ordnung

Die vorausgehenden Überlegungen haben ergeben, dass Jesus sich in seiner Rolle als Überprophet als legitimer Gesandter Gottes erweist. Nun entsendet Jesus seinerseits Missionare, deren Schicksal ebenfalls in die Reihe legitimer Propheten gestellt wird. Wie zunächst auffällt, sind diese Gesandten aber dennoch keine Propheten eigenen Rechts, sondern lediglich Jesus funktional zugeordnet: Jesus sendet sie aus, nicht Gott; ihre Botschaft hat nur Jesu Botschaft weiterzutragen, aber keine neuen Akzente zu setzen. Dennoch entwickelt sich gerade aus dem Legitimationsdiskurs heraus immer stärker eine prophetische Sicht auch auf die Gesandten Jesu – diese wird im mt Anwendungsmilieu schließlich mit der Prophetenzuschreibung ans Ziel kommen.

#### 3.1 Die Konstituierung des Schülerkreises (Q 9,57–60)

In Q 7,18 hörten wir bereits ohne nähere Erläuterungen von »Schülern« des Johannes, die er zu Jesus schickt. Das Schüler-Verhältnis geht hier über einen reinen Lehrbetrieb hinaus: Die Schüler halten sich bei Johannes auf und fungieren als seine Boten. Sollte die Jesus-Johannes-Analogie auch hier greifen, dann wäre zu erwarten, dass Jesu Schüler eine ähnliche Rolle spielen.

Auch Jesus sammelt einen Kreis von Personen um sich, die zwar nicht als Schüler bezeichnet werden, sondern als »Nachfolgende«. Einer Verkündigungstätigkeit dieser Nachfolger Jesu ist eine ganze Sequenz des Materials der Traditio duplex gewidmet, die sogenannte Aussendungsrede Q 10,2–16, der als Auftakt zwei kleine apophthegmatische Szenen vorangestellt sind. Aus ihnen können wir Informationen entnehmen, wie sich aus Sicht der Traditio duplex der Schülerkreis um Jesus konstituierte.

57a καὶ εἰς<sup>879</sup> εἶπεν αὐτῷ·

b ἀκολουθήσω σοι

c ὅπου ἐὰν ἀπέρχῃ.

58a καὶ εἶπεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς·

b αἱ ἀλώπεκες φωλεοὺς ἔχουσιν

c καὶ τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ  
κατασκηνώσκει,

d ὁ δὲ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἔχει

e ποῦ τὴν κεφαλὴν κλίσει.

59a ἕτερος δὲ εἶπεν αὐτῷ·

Und einer sprach zu ihm:

Ich werde dir folgen

wohin auch immer du gehst.

Und es sagte ihm Jesus:

Die Füchse haben ihre Höhlen

und die Vögel des Himmels ihre  
Wohnungen,

der Menschensohn hingegen hat nichts,

wohin er den Kopf legen könnte.

Ein anderer aber sagte ihm:

879 Mit H. T. FLEDDERMANN, Q 391, gegen CE.

- |     |   |   |
|-----|---|---|
| b   | ἐπίτρεψόν μοι πρῶτον ἀπελθεῖν καὶ θάψαι τὸν πατέρα μου.         | Erlaube mir, zuerst wegzugehen und meinen Vater zu bestatten. |
| 60a | εἶπεν δὲ αὐτῷ·  | Jesus aber sagte ihm:   |
| b   | ἀκολουθεῖ μοι   | folge mir nach  |
| c   | καὶ ἄφες τοὺς νεκροὺς θάψαι τοὺς ἑαυτῶν νεκρούς. <sup>880</sup> | und lass die Toten ihre Toten bestatten.                      |

Der Kreis der Nachfolgenden, der so zustande kommt, trifft sich sachlich in der Tat mit den Schülern des Johannes: Sie teilen das Leben des Lehrers und agieren u. U. in seinem Namen. Nun lässt diese Konstellation an das Phänomen der Prophetenschüler in der biblischen Tradition denken: Genannt werden Schüler im Zusammenhang mit Samuel (Sam 10,1–8; 19,20–24; allerdings mit unklarem Bezug); Elischa ist Schüler Elijas (1 Kön 19,19–21; 2 Kön 2,1–18) und hat selbst Anhänger (2 Kön 4,22f.).<sup>881</sup> Das zweite der beiden Apophthegmen ruft einen prophetischen Horizont wach, in dem es an die Berufung des Elischa durch Elija (1 Kön 19,19–21) erinnert.<sup>882</sup>

In der Komposition der beiden Apophthegmen, deren Reihenfolge Mt und Lk übereinstimmend bestätigen, wird allerdings eine entscheidende Modifikation deutlich: An erster Stelle steht ein Apophthegma, das die klassischen prophetischen Assoziationen hinter sich lässt. Während der Prophetenschüler Elischa von Elija ausgewählt und angegangen wird oder der Priesterschüler Samuel von Gott zum Propheten berufen wird (1 Sam 3), tut hier der Schüler willentlich den ersten Schritt. Damit wird ein anderes kulturelles Modell einspielt: das Lehrer-

880 Die Szene V. 59f. stimmt von der Substanz her mit der Mt-Version überein, doch bei Lk ergreift Jesus die Initiative, indem er ausdrücklich zur Nachfolge auffordert. In Lk 9,60 fügt er den Auftrag hinzu, der Nachfolgende solle weggehen und die Basileia Gottes verkündigen. Mt 8,21f. hat die ursprünglichere, da schwerer vermittelbare Version, da die Aufforderung zur Nachfolge erst nach dem Aushandeln der Bedingungen artikuliert wird. Lukas hat die Passage in eine bessere Reihenfolge gebracht: Jesus fordert zur Nachfolge auf, wodurch das »zuerst« in der Anfrage des Schülers einen Bezugspunkt bekommt; Lk bietet schließlich in der Antwort Jesu auch noch einen Imperativ, indem er die »Nachfolge« in seinem Sinn paraphrasiert, nämlich als Basileia-Verkündigung. Für die Ursprünglichkeit von Mt: H. T. FLEDDERMANN, Q 393f., mit Blick auf den Lk-Nachfolge- und Verkündigungsbefehl; Letzterer entspräche Lk Wortwahl und Anpassung an eine Berufungsgeschichte/Lk 10,1. Gleiches Votum: S. SCHULZ, Q 434f.

881 Unklar ist die Formulierung »Söhne der Propheten«; vgl. Am 7,14; vgl. darüber hinaus Jes 8,16.18 und Baruch. Zum Phänomen der Prophetenschüler(kreise) im AT vgl. M. SATO, Q 315–336. Im Unterschied zum Lehrer-Schüler-Verhältnis sei die Bindung persönlich, nicht sachlich, und durch charismatische Ergriffenheit verursacht (ebd. 320; allerdings ist das antike Lehrer-Schüler-Verhältnis auch persönlich gefüllt). Aufgabe der Schüler sei es, die Botschaft zu verkündigen und zu überliefern (ebd. 320; vgl. ebd. 318–320: davon zeugten auch Fremdb Berichte und persönliche Aussagen der Propheten); insgesamt stellt sich Sato die Fortschreibung der Prophetenworte durch den Schülerkreis vor, ebd. 320.322–334; die Jüngerkreise wären im Kontakt gestanden, ebd. 335f.

882 H. T. FLEDDERMANN, Q 402, deutet es als Überbietung Elijas, wenn Jesus die Bitte nicht gewährt.

Schüler-Verhältnis, wie es im zeitgenössischen philosophischen Schulbetrieb zu finden ist. Dafür charakteristisch ist die aktive Initiative dessen, der in den Schülerkreis gelangen möchte;<sup>883</sup> ebenso charakteristisch ist es, das Leben des Meisters zumindest für eine begrenzte Zahl an Lehrjahren zu teilen, um sich so in eine intensive Auseinandersetzung mit ihm zu begeben.<sup>884</sup>

Eine Schülerschaft, wie sie im ersten Apophthegma charakterisiert wird, zeigt bereits das Profil des Lehrers Jesu. Während die sonstigen (Philosophen-) Schüler ihre Meister bezahlen mussten, verlangt im Gegenteil Jesus einen radikalen Besitzverzicht – so kommen auf die Schüler keine sozialen Schwellen zu, die Schulung vereinigt alle gesellschaftlichen Schichten auf dem kleinsten gemeinsamen Nenner.

Mit 9,57–60 wird also der Weg in die Jesus-Nachfolge klar: Sie geschieht aus eigener Initiative und orientiert sich an einem (wahrscheinlich kulturübergreifenden) Lehrer-Schüler-Modell.<sup>885</sup> Die Schüler stehen in persönlicher und inhaltlicher Abhängigkeit von Jesus: Sie sollen nicht als eigenständige Propheten verstanden werden, die befugt wären, aus direkter göttlicher Vollmacht heraus zu sprechen. Diese Konzeption wird weitergeführt, wenn Jesus die Umstände der Aussendung bespricht:

### 3.2 Im Umbruch: Sendung durch Jesus oder durch Gott?

Im Rahmen um die Aussendungsregeln macht Jesus eine Sendungshierarchie deutlich.<sup>886</sup> Seine unmittelbaren Schüler sind Gesandte des Propheten – anders

883 Vgl. z. B. Jos., Vit 11f., der seine Lehrzeit beim Wüstenasketen Bannus entsprechend beschreibt: (...) *πυθόμενός τινα Βαννοῦν ὄνομα κατὰ τὴν ἐρημίαν διατρίβειν, [...] ζηλωτὴς ἐγενόμενος αὐτοῦ. 12 καὶ διατρίψας παρ' αὐτῷ ἑνιαυτοῦς τρεῖς [...]*. Vgl. S. MASON, *Life* 18f., mit Belegstellen. Dies wird im Zusammenhang der mt Version gesehen: Mt lässt hier einen »Schriftgelehrten« das Anliegen äußern, so dass die Initiative als Konvention für Rabbinenschulen betrachtet wird, vgl. R. T. FRANCE, *Mt* 325f. Auch M. WOLTER, *Lk* 372, denkt an ein Lehrer-Schüler-Verhältnis.

884 Vgl. M. WOLTER, *Lk* 372; P. HADOT, *Art. Philosophisches Leben*. Führt man den Anklang an das philosophische Schulmodell weiter, dann könnte sich auch die soziale Konstellation dieser radikalen Jesusnachfolge erklären, nämlich i. S. konzentrischer »Schüler«-Kreise: Die nachfolgenden Schüler, die den Lebensstil (für eine Zeit?) teilen, bilden den inneren Kreis der Multiplikatoren; darum gruppiert sich ein Kreis der Schüler, die die Philosophie in ihrem Lebensumfeld beherzigen. Die Kreise sind durchlässig: Nach der »Schulausbildung« kann sich der vormals »wanderradikale« Nachfolger etablieren und sesshaft werden (vgl. Jos., Vit 11f.).

885 So bei Lk und Mt übereinstimmend im ersten Apophthegma, das damit Weichen stellt. Wie oben bei der Rekonstruktion (Anm. 880) erläutert, halte ich die Veränderungen im zweiten Apophthegma, V. 59, für Lk Verbesserung: Damit entsteht, m. E. sekundär, ein Nachfolgeruf.

886 Zum Rahmen vgl. M. WOLTER, *Lk* 383. Der Begriff »Gesandter« ist zwar in der biblischen Tradition *terminus technicus* für die Propheten – entscheidend ist jedoch, wer sendet: Im

gesagt: Propheten zweiter Ordnung, die mittelbar an der göttlich garantierten Autorität Jesu teilhaben. Doch bereits in direkter Nachbarschaft wird diese Sendungshierarchie, wie auch in anderen Texten, in Frage gestellt. Die Entwicklung soll im Folgenden aufgezeigt werden:

(1) *Entsendung durch Jesus (Q 10,3.16.21–24)*

Zu Beginn der Rede wird in V. 3 klar ausgesagt, dass Jesus es ist, der die Jünger entsendet. Er wiederum beruft sich mit Q 10,16 auf eine Entsendung durch Gott.<sup>887</sup>

16a Ὁ δεχόμενος <sup>888</sup> ὑμᾶς ἐμὲ δέχεται,	Der euch Aufnehmende nimmt mich auf,
b καὶ ὁ ἐμὲ δεχόμενος δέχεται τὸν ἀποστείλαντά με.	und der mich Aufnehmende nimmt den auf, der mich gesandt hat.

Dabei wird eine Abstufung zwischen Jesus und den Jüngern deutlich, insofern zuerst sie mit Jesus und in einem zweiten Schritt Jesus mit Gott identifiziert werden. Vollends ausgereizt wird der kategorische Unterschied zwischen Jesus und seinen Schülern dann in Q 10,22:

22a Πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρὸς μου,	Alles ist mir von meinem Vater übergeben worden,
b καὶ οὐδεὶς γινώσκει τὸν υἱόν <sup>889</sup>	und niemand kennt den Sohn
c εἰ μὴ ὁ πατήρ,	außer dem Vater,
d οὐδὲ τὸν πατέρα τις γινώσκει	und nicht erkennt jemand den Vater
e εἰ μὴ ὁ υἱός	außer dem Sohn
f καὶ ὃ ἐὰν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι.	und dem, dem der Sohn eröffnen will.

Jesus bildet in seinem einzigartigen, gottesunmittelbaren Wissen das epistemologische Nadelöhr, durch das allein seine Schüler Zugang zu göttlichem Wissen bekommen.<sup>890</sup> Erst aufgrund dessen kann der evtl. nachfolgende<sup>891</sup>

Fall der Propheten ist es Gott selbst, vgl. Jes 6,8 LXX: καὶ ἤκουσα τῆς φωνῆς κυρίου λέγοντος Τίνα ἀποστείλω, καὶ τίς πορεύσεται πρὸς τὸν λαὸν τούτων; καὶ εἶπα Ἴδοὺ ἐγώ· ἀποστείλον με; vgl. z. B. Jer 25,4; Mal 3,22; 2 Sam 12,1 u. ö.

887 In M. WOLTERS Beobachtung (Lk, 383), es sei entscheidend, »dass die Boten über Jesus mit Gott verbunden sind«, ist m. E. zu unterstreichen: *über Jesus*.

888 In Lk 10,16 bringt Lk nicht nur eine Ergänzung in V. 16a an, sondern auch die Aussage von Mt 10,40 in negativer Formulierung. Mit Verweis auf Lk 7,29f. und die Rede vom »Aufnehmen« bereits in der Boteninstruktion kann die mt Version als ursprünglich gelten, vgl. H. T. FLEDDERMANN, Q 418; CE. Die für unsere Belange wesentliche Abhängigkeitsstruktur vom sendenden Gott über Jesus zu den Boten ist in jedem Fall gesichert.

889 Lk setzt in seinem Text den Akzent auf den Erkenntnisinhalt und zeigt stilistische Vorliebe: καὶ οὐδεὶς γινώσκει τίς ἐστὶν ὁ υἱὸς ... καὶ τίς ἐστὶν ὁ πατήρ. In V. 22b und d hat Mt ἐπιγινώσκει, jedoch besteht lt. P. HOFFMANN, Studien 105, kein Bedeutungsunterschied. Zur übrigen Rekonstruktion entsprechend Mt vgl. P. HOFFMANN, Studien 105 (Hinweis auf Erkenntnisinhalt); H. T. FLEDDERMANN, Q 439 (Hinweis auf lk Stil), der allerdings V. 22d anders beurteilt (καὶ οὐδεὶς γινώσκει τὸν πατέρα).

890 So auch H. T. FLEDDERMANN, Q 451.

891 P. HOFFMANN, Studien 105, hält die lk Zusammenstellung mit der Seligpreisung V. 23 für

Makarismus die Jesusschüler über alle anderen Seher und Weisen vor ihnen herausheben:

23a	<b>μακάριοι οἱ ὀφθαλμοὶ</b>	Selig die Augen,
b	οἱ βλέποντες	die sehen,
c	ἃ βλέπετε. <sup>892</sup>	was ihr seht.
24a	<b>λέγω γὰρ ὑμῖν</b>	Ich sage euch nämlich,
b	<b>ὅτι πολλοὶ προφήται καὶ βασιλεῖς<sup>893</sup></b> <b>ἠθέλησαν ἰδεῖν</b>	viele Propheten und Könige wollten sehen
c	<b>ἃ βλέπετε</b>	was ihr seht,
d	<b>καὶ οὐκ εἶδαν,</b>	und sahen nicht,
e	<b>καὶ ἀκοῦσαι</b>	und hören,
f	<b>ἃ ἀκούετε</b>	was ihr hört,
g	<b>καὶ οὐκ ἤκουσαν.</b>	und hörten nicht.

An eine Gottesunmittelbarkeit der Schüler ist hier bei Weitem noch nicht gedacht – durch die Kombination der beiden Texte wird der Gedanke erfolgreich verhindert. Wenn sie verkündigen, dann partizipieren sie am Wissen Jesu und letztlich an seiner Legitimität. In der Kombination der Texte ist das die Hauptaussage: Das Wissen der Adressaten ist erst deshalb über ihre Vorläufer erhaben, weil sie es vom »Sohn« des »Vaters« erhalten haben. Dass der Inhalt dieses Wissens nicht benannt wird, ist in diesem Zusammenhang nicht entscheidend: Gedacht ist schließlich generalisierend an alles, was von Jesus an die Schüler weitergegeben wird. Auffällig ist vielmehr die Dissoziation der Adressaten von den Propheten und Königen bzw. exemplarischen Weisen. Die Jesusschüler haben zwar nicht, wie Propheten und (weise) Könige,<sup>894</sup> unmittelbaren Zugang zum Wissen, doch Jesus belegt gerade diese Mittelbarkeit offensiv mit einem höheren Status im Vergleich zu dem der Propheten und Weisen. Der Platz der Schüler ist damit eindeutig bestimmt: In ihrem Wissen und damit in der Verkündigung sind sie abhängig von Jesus – anders als die Propheten. Allerdings kennt die Traditio duplex auch ein modifiziertes Modell, das bereits zu Beginn derselben Sequenz eingblendet wird.

---

unsicher. Aufgrund der Stichwortverbindung »Offenbarung« und der sechsmaligen Verwendung des Neutrums Plural hält H. T. FLEDDERMANN, Q 441, die Texte für zusammengehörig.

892 Hier hat Mt eingegriffen, denn Mt 13,17cf bestätigen in Übereinstimmung mit Lk, dass es um den Inhalt geht, vgl. S. SCHULZ, Q 419, der ebd. 419f. auch auf den Kontextbezug bei Mt verweist. Ebenso entscheidet CE.

893 Mt hat hier entsprechend seiner Vorliebe »Gerechte«, vgl. S. SCHULZ, Q 420 mit Vokabelstatistik ebd. Anm. 113; H. T. FLEDDERMANN, Q 443. Ebenso entscheidet CE.

894 Zum Konnex vgl. z. B. F. BOVON, Lk II 74, mit Verweis auf David und Salomo.

(2) *Entsendung durch Gott: Q 10,2 und die Sklavengleichnisse*

In Q 10,2 unmittelbar bevor Jesus den Sendungsauftrag spricht, steht eine Gebetsaufforderung, die nicht nur Jesu Vollmacht zu senden, sondern ebenso dem Apophthegma in Q 9,57f. zuwider läuft.

2a	ὁ μὲν θερισμὸς πολὺς,	Die Ernte ist viel,
b	οἱ δὲ ἐργάται ὀλίγοι.	die Arbeiter aber wenige.
c	δεήθητε οὖν τοῦ κυρίου τοῦ θερισμοῦ	Betet also zum Herrn der Ernte,
d	ὅπως ἐργάτας ἐκβάλη εἰς τὸν θερισμὸν αὐτοῦ.	damit er Arbeiter hinausschicke in seine Ernte.

In diesem Modell ist Gott selbst aktiv. Er wendet sich an Menschen, um sie in seinem Auftrag auszuschicken. Damit ziehen die Ausgesandten strukturell gleich mit Jesu Auftrag, wie ihn Q 10,16 erfasst. Hier haben wir es mit dem Modell einer klassischen prophetischen Berufung zu tun.<sup>895</sup> Dieses begegnet uns in der *Traditio duplex* ein zweites Mal, wenn nämlich der Herr seinen Sklaven aussendet, um zum Festmahl einzuladen (Q 14,16–23). Wer sich mit den Sklaven identifiziert, der sieht sich im unmittelbaren Auftrag des Herrn. Liest man das Gleichnis vom anvertrauten Geld im Anschluss an diese Perikope, so stehen die Sklaven ebenso ohne Zwischeninstanz vor ihrem – wohl göttlichen – Herrn (Q 19,12–26). Mag man diese Andeutungen an sich noch nicht aussagekräftig genug finden, um von einer Übertragung der gottesunmittelbaren Prophetenrolle auch auf die Missionare und Schüler zu sprechen, so verdichten sich die Anzeichen, wenn Jesus schließlich diesen Schülern einen unmittelbaren Zugang zu göttlichem Wissen verspricht – vermittelt letztlich durch eine Gabe.

895 R. ZIMMERMANN, *Bitte* 116, setzt sich von der alten Beobachtung ab, Q 10,2 und 3 stünden in Spannung zueinander. Dies war bisher i. d. R. auf die Akteure bezogen worden (vgl. D. ZELLER, *Q 47*): In V. 2 hielte sich der Auftrag der Gemeinde gegenüber den Boten, um die es ab V. 3 ginge: »Sollten nicht die Bittenden am Ende zugleich die Gesandten sein?« Sie brächten »durch die Bitte letztlich die Bereitschaft und Offenheit für ihre eigene Sendung« zum Ausdruck. Die Beobachtung, dass auch zwei verschiedene Modi von Gesandtsein vorliegen, verstärkt m. E. den Eindruck, dass hier doch eher eine Spannung vorliegt, vgl. auch M. WOLTER, *Lk 378*, mit Verweis auf die unpassende Situation. H. T. FLEDDERMANN, *Q 430*, bemerkt zwar die beiden Modi, harmonisiert sie aber dennoch, indem er Gottes »ultimate initiative« von Jesu »immediate initiative« unterscheidet und V. 16 als Koordination der beiden versteht. Dies entspricht zwar Fleddermanns Anliegen, die Einheitlichkeit und Kompositionskunst in Q herauszustellen, nivelliert m. E. aber zu stark die Differenzen, die sich auch im Blick auf die weiteren hier angeführten Texte zeigen.



### 3.3 »Gegeben-Sein« von Rede im Prozess und Sünde gegen »den Heiligen Geist« (Q 12,10–12)

Die Tür zu göttlichem Wissen wird, noch vorsichtig, in Q 12,11f. geöffnet, wenn es heißt:

11a	ὅταν δὲ εἰσφέρωσιν ὑμῶς <sup>896</sup>	Wenn sie euch hineinbringen
b	ἐπὶ τὰς συναγωγὰς, <sup>897</sup>	vor die Synagogen,
c	μὴ μεριμνήσητε	sorgt euch nicht,
d	πῶς ἢ τί <sup>898</sup> εἴπητε.	wie und was ihr reden sollt.
12a	τὸ γὰρ ἅγιον πνεῦμα διδάξει ὑμᾶς ἐν αὐτῇ	Der heilige Geist nämlich wird euch in
	τῇ ὥρᾳ	dieser Stunde lehren,
b	ἃ δεῖ εἰπεῖν.	was zu sagen ist.

Auch wenn in der Vorlage der Traditio duplex nicht, wie bei Lk, sicher vom Heiligen Geist als Vermittler des Wissens die Rede ist, wird mit Sicherheit jedoch die passende Antwort in dieser Situation den Angesprochenen von außen, will heißen, von Gott eingegeben werden. Hat hier die Rede vom göttlichen Wissen noch eine pragmatische Funktion, die Adressaten von ihrer Sorge zu befreien und sich stattdessen auch bei ihrer Rede auf die göttliche Fürsorge zu verlassen<sup>899</sup> – und im Gegenzug auch alles, was in diesem Forum gesagt ist, als göttlichen Plan zu legitimieren –, so erhebt Q 12,10 schärfere Ansprüche auf Gottesunmittelbares Wissen.

896 In V. 11f. besteht nicht nur ein Overlap zu Mk 13,9.11, sondern auch eine Dublette zu Lk 21,12–15. Gewählt ist (behelfsweise) der Text, den Lk gegen Mk und Mt (und Lk 21,12–15) bietet, wenn auch keine positive Übereinstimmung mit Mt gegen Mk verzeichnet werden kann. Aus diesem Grund folgt die Präposition in V. 11b gegen CE auch der lk Form; v. a. in V. Q 11,12a ist die Möglichkeit einer dritten Formulierung nicht auszuschließen.

897 Nachdem Lk 12,11c sich mit Lk 20,20 als lk erweist (vgl. einstimmig die Evaluationen in C. HEIL, Documenta Q 12:8–12 642f.), bleiben nach Abzug der mt-mk Übereinstimmungen nur noch die »Synagogen« als Foren, in denen die Adressaten auftreten sollen, zu diskutieren: Dass von ihnen hier die Rede war, ist schon allein deshalb wahrscheinlich, weil das vor-lk »Hineinbringen« einen Ort braucht (so mit der Evaluation von Amon und Hieke in C. HEIL, Documenta Q 12:8–12 637). Allerdings kann nicht ausgeschlossen werden, dass Lk sich hier bereits bei Mk oder aber an seiner Situation inspiriert hat (vgl. die Evaluation von Vaage in C. HEIL, Documenta Q 12:8–12 635) und ggf. in der Vorlage der Traditio duplex noch etwas anderes stand. Vorerst wird die Rede von den Synagogen beibehalten, sie ist jedoch im Kapitel VII 1.2.3 zu diskutieren und von daher m. E. neu zu beleuchten.

898 Harte Formulierung bei Mt, daher *lectio difficilior*. Dieses Agreement von Mt und Lk gegen Mk bildet das Zünglein an der Waage zugunsten einer eigenen Version in der Traditio duplex: die Formulierung πῶς ἢ τί, die so ungewöhnlich erscheint, dass sie als überzufällig gelten muss, vgl. die Evaluation von Amon und Hieke in C. HEIL, Documenta Q 12:8–12, 598, die nur einen einzigen weiteren Beleg für diese Wendung im TLG bis zum 1. Jh. eruieren konnte, und ebd. 597 zur Erklärbarkeit der übrigen Agreements.

899 Zu den weiteren Passiva divina im Kontext vgl. H. T. FLEDDERMANN, Q 593.

- |     |  |  |
|-----|--|--|
| 10a | καὶ πᾶς ὃς ἐρεῖ λόγον εἰς τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου, | Und jeder, der ein Wort gegen den Menschensohn reden wird: |
| b   | ἀφεθήσεται αὐτῷ·                                 | Ihm wird vergeben werden.                                  |
| c   | ὃς δὲ ἐρεῖ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα                   | Wer aber gegen den heiligen Geist reden wird:              |
| d   | οὐκ ἀφεθήσεται αὐτῷ. <sup>900</sup>              | Nicht wird ihm vergeben werden.                            |

In der Interpretation von P. Hoffmann<sup>901</sup> redet der Geist aus den Jesusboten. Wenn sie trotz der Ablehnung des Menschensohnes Jesus einen zweiten Anlauf wagen, dann fühlen sie sich dazu vom Geist des Herrn legitimiert. Eine neue Quelle der Legitimation ist neben die Sendung Jesu getreten. Sie öffnet den direkten Zugang zur Kommunikation mit Gott – damit sind die Tore der unmittelbaren prophetischen Legitimation aufgetan.

### 3.4 Fazit: unterwegs zum Prophetenstatus

Bisher war zu beobachten, dass die Missionare zunächst vermittelt Jesus legitimiert waren, dann aber immer stärker eine Gottesunmittelbarkeit anstreben. Gerade weil sie zusätzlich mit dem Prophetenschicksal in Verbindung gebracht werden, drängt sich auch für sie die Prophetentitulatur immer stärker auf. Das Material der Traditio duplex führt mit Q 6,22 f. nah an diese Grenze heran, doch wahrscheinlich ist es erst Mt, der die Adressaten unter die Propheten einreihet, wenn er von den »Propheten vor euch« (Mt 5,12) spricht. Bei Mt lässt sich die Identifikation von Gesandten und Propheten nun definitiv greifen. Bei ihm, wie

900 Was die Veränderungen in V. 10 angeht, kommen H. T. FLEDDERMANN, Q 571–575, und CE zum ähnlichen Ergebnis: CE entscheidet sich wie in V. 8 f. für den Konjunktiv bzw. konditionalen Relativsatz – wie dort halte ich mit Fleddermann das Futur für ungewöhnlicher, verzichte aber mit CE auf die Wiederholung von »Wort«; CE wählt darüber hinaus die lk Version bezüglich des »heiligen Geistes«, ein rein stilistischer Eingriff, dem ich mich kommentarlos anschließe. Aufgrund der Mk-Parallelität könnte man aufwerfen, in der Vorlage der Traditio duplex wäre von irgendetwas anderem die Rede gewesen – sinngemäß kommt m. E. aber wenig anderes als der heilige Geist in Frage.

901 Vgl. P. HOFFMANN, Studien 150–152; ähnlich D. ZELLER, Q 77, aufgegriffen z. B. bei P. FIEDLER, Mt 256. M. LABAHN, Gekommener 290, liest V. 10–12 im Verbund und somit den Sitz im Leben dieser Rede im »synagogalen Verhör«. Für eine alternative Position votiert H. T. FLEDDERMANN, Q 591 f.: Es ginge einmal um den irdischen Jesus, das andere Mal um den Auferstandenen und Gottes Heil, nach Ostern gäbe es eine zweite Chance. Vgl. auch R. VALANTASIS, Q 159: Jesus stünde in einer »subservient role« gegenüber dem Geist, was sich mit Q 3,17; 4,1 untermauern ließe (ebd. 158f.). Vgl. auch die Übersicht über Deutungen bei M. WOLTER, Lk 445, der sich selbst zurückhaltend äußert, aber dem Spruch eine »Vergewisserungsfunktion« beimisst. Der Vorschlag von U. LUZ, Mt II 257, für die Ebene der Traditio duplex scheint mir weniger plausibel: Es handle sich um ein aramäisches Wort, in dem »Menschensohn« nicht titular zu verstehen sei und das Q »ohne große theologische Reflexion« platziert hätte – doch erscheint es mir schwer vorstellbar, gerade in der Traditio duplex den Begriff »Menschensohn« so unbefangen verstanden zu wissen.

auch bei Mk und Lk, wird es Pseudopropheten geben, vor denen die Gemeinde gewarnt wird.<sup>902</sup> Damit treten die Schüler aus dem Schatten des Meisters heraus. Ein Titel, der die Legitimation ihres Meisters beweisen sollte, wird nun von einer bestimmten Gruppe innerhalb der Jesusbewegung neu eingenommen, indem man sich auf den Geist als eigenen Offenbarungsträger berufen kann und damit direkten Zugang zu göttlichem Wissen offen sieht.<sup>903</sup> Mit Sicherheit ist dies ein Modell, das in der Zeit nach Jesu Tod an Bedeutung gewann, galt es nun doch, die Beziehung zu Gott und Jesus jetzt auch ohne Sichtkontakt aufrecht zu erhalten.

---

902 Vgl. Mt 7,15; 24,11.24; Lk 6,26; Mk 13,22.

903 Reizvoll wäre es, dies nun mit einem paulinischen Konzept von »Prophetie« in Verbindung zu bringen, der den Begriff radikal demokratisiert (vgl. 1 Kor 11; 14). Dafür ist hier allerdings nicht der Raum.

---

## VII. Städte und Ortschaften

Wir erfahren im Material der *Traditio duplex* von Städten, mit denen die Gesandten laut der Boteninstruktion zu tun bekommen. Charakteristisch für das Material der *Traditio duplex* ist es nun, dass in diesen Städten nicht etwa einzelne Institutionen benannt oder Einwohner nach ihrer Gruppenzugehörigkeit differenziert angesprochen würden, sondern dass diese Städte als Kollektive erscheinen, die einheitlich handeln und so auch als Ganzes einem gemeinsamen Schicksal unterstehen. Zunächst soll die Begegnung zwischen den Gesandten und den Städten analysiert werden, die von dieser vereinheitlichenden Wahrnehmung geprägt sind. Dann werden die städtischen Kollektive ins Licht der biblischen Tradition gestellt, für die eine solche stadtbezogene Darstellung typisch ist.

### 1. Die Begegnung der Gesandten mit »den Städten«

Jesus setzt innerhalb der Aussendungsregeln eine Norm für das Auftreten in Städten, die die Ablehnung der Boten schon einkalkuliert:

#### 1.1 Eine allgemeine Norm: die »Stadtmission« (Q 10,8–12)<sup>904</sup>

8a καὶ εἰς ἣν ἂν πόλιν εἰσέλθητε<sup>905</sup>

b καὶ δέχωνται ὑμᾶς,

Und wenn ihr in eine Stadt hineingehet  
und sie euch aufnehmen,

---

904 Zur Rekonstruktion: Mt und Lk haben verschiedene Bilder vor Augen, wie die Begegnung der Boten mit ihren Adressaten vonstattengehen soll: Lk legt nahe, dass es zwei Foren der Begegnung gibt: zum einen das Haus, in dem die Gesandten gastlich aufgenommen werden (Lk 10,5–7), zum anderen die Stadt, in denen die Boten je nach Aufnahme unterschiedlich wirken – verkündigend und heilend oder bedrohlich (Lk 10,8f.10f.). Bei Mt dagegen wirken die Boten bereits unterwegs/πορευόμενοι (Mt 10,7) verkündigend und heilend. Sie suchen sich innerhalb der Stadt gezielt ein Haus als Aufenthaltsort aus. Dort soll man auf ihre Worte hören – von einer Stadtkulisse ist nicht explizit die Rede. Allerdings trifft in Mt 10,15 die Gerichtsankündigung dennoch die ganze Stadt. Damit wären wir bei den Spannungen, die

c ἐσθίετε τὰ παρατιθέμενα ὑμῖν<sup>906</sup>

esst und trinkt das euch Vorgesetzte

jede der beiden Versionen aufweist. Bei Mt sind die V. 11–13 durch das Stichwort ἄξιος verbunden – bezogen jedoch in V. 11 auf eine Einzelperson, in V. 12f. auf einen ganzen Haushalt. Diese beiden Verse scheinen eine Feuerprobe naheulegen, mit der die »Würdigkeit« eines Hauses festgestellt werden kann – indem der Friede bleibt oder zurückkehrt. Ein wenig hilfreiches Kriterium allerdings, denn dies lässt sich erst im Laufe der Zeit feststellen; die Entscheidung für die Unterkunft muss jedoch sofort getroffen werden. Also ist wohl unausgesprochen gemeint, dass jenes Haus würdig ist, das die Gesandten aufnimmt und dafür mit Frieden belohnt wird. Bei dieser naheliegenden Lösung allerdings stört V. 12ab, der, anders als es V. 11 nahelegt, davon ausgeht, dass beim Betreten des Hauses und beim Gruß das Spiel noch offen ist. Soll impliziert werden, dass die Boten sich ein Haus als Bleibe suchen und sich dieses durch seine Gastfreundschaft als würdig erweist, so ist in V. 11 alles gesagt – V. 12f. sind keine notwendige Weiterführung, ein Anschluss an V. 14 wäre problemlos möglich und sinnvoll. In V. 14 tritt allerdings auch eine Spannung zu Tage: Spielte sich die bisherige Kommunikation im Haus ab, so wird plötzlich in V. 14c eine Alternative zwischen »Haus« oder »Stadt« aufgemacht, die sich nicht aus dem Bisherigen ergibt. Vor allem stört hier, dass V. 14ab im Singular formuliert ist – dies passt zum Hauskontext, in dem der Hausvorstand über die Gäste entscheidet, nicht aber zur Stadt, für die eine Rede im Plural angemessen erscheint. Zudem legt die Geste des Staub-Abschüttelns eine Stadt und deren staubige Ausfallstraßen nahe – wer ein Haus betritt, sollte sich dort weniger die Füße schmutzig machen, denn Häuser werden gefegt (Lk 15,8). Schließlich verlässt V. 15 vollständig den Radius des Hauses: Das angekündigte Gericht wird die gesamte Stadt treffen. Nach dem bisher Gesagten wäre es angemessener, die einzelnen Häuser zu strafen, die sich als unwürdig erwiesen haben – die Zufügung des städtischen Forums in V. 14c erklärt sich also als Bindeglied zu V. 15, der nicht hier stünde, wäre er nicht von der Tradition vorgegeben. Die mt Lesart, die die Aufnahme der Boten im Haus verorten möchte, steht also quer zu einer Tradition, die auf Stadtebene spielt. Eine sinnvolle Anordnung, die Haus und Stadt differenziert betrachtet und hintereinander schaltet, findet sich bei Lk. Das Auftreten im Haus und in der Stadt werden als zwei verschiedene Fälle des Wirkens dargestellt – die einleitenden Konditionalsätze V. 5a und V. 8a sind fast parallel gebaut. Im Haus ist eine Einzelperson maßgeblich, in der Stadt ein nicht näher benanntes Kollektiv. Die Boten erhalten unterschiedliche Aufträge für Haus und Stadt: Im Haus bringen sie ggf. den Frieden, in der Stadt verkündigen sie die Basileia und heilen bei positiver Aufnahme auch. An den Abschnitt zum Wirken in der Stadt schließt sich folgerichtig die Gerichtsankündigung an. Damit lösen sich die mt Spannungen. Mit Lk rekonstruiert auch CE; gleiches Votum: H. T. FLEDDERMANN, Q 413. Gegen P. HOFFMANN, Studien 276–281: Er hält V. 8 für eine lk Bildung, die sich seiner Vorliebe für Städte als bevorzugtem Austragungsort von Mission verdanke. Die Aktion von V. 9 will er stattdessen im Haus verortet wissen. In der Tat enthält V. 8c eine inhaltliche Doppelung zu V. 7, auch V. 8ab lehnen sich im Wortlaut an V. 5 und V. 10 an. Gegen seine These spricht: Auch in der Mk-Tradition wird bereits zwischen Haus und »Ort« unterschieden; V. 10 hat klar die Stadt-Perspektive – dass hier neben der negativen auch die positive Möglichkeit erläutert sein sollte, entspricht den beiden Alternativen im Spruch vom Friedenswunsch. Dass hinter dem Stadt-Spruch in Wirklichkeit eine Hausmission stehen soll, macht V. 12 unwahrscheinlich, der eine Drohung über eine ganze Stadt ausspricht.

905 CE rekonstruiert mit Lk 10,8a; vgl. aber Lk V. 10a. Es verwundert, dass Lk in V. 8a den Imperativ Präsens, in V. 10a den Imperativ Aorist benutzt. Dafür mag Quellentreue veranschlagt werden, denn Mt verwendet in 10,11a auch den Aorist. M. E. wahrscheinlicher jedoch benutzte ihn die Traditio duplex beide Male, Lk verändert bei der ersten Verwendung und schwenkt bei der zweiten in seine Vorlage ein.

906 Diesen Text hat, wie V. 7c, nur Lukas, beide sind gemeinsam zu diskutieren. Für die Zu-

- |     |   |  |
|-----|---|--|
| 9a  | καὶ λέγετε αὐτοῖς:                                      | und sagt ihnen:                                  |
| b   | ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ.                            | Nahegekommen ist die Gottesherrschaft.           |
| c   | καὶ θεραπεύετε τοὺς ἐν αὐτῇ ἀσθενεῖς. <sup>907</sup>    | Und heilt die Kranken in ihr.                    |
| 10a | εἰς ἣν δ' ἂν πόλιν εἰσέλθητε                            | Wenn ihr aber in eine Stadt hineingeht           |
| b   | καὶ μὴ δέχωνται ὑμᾶς,                                   | und sie euch nicht aufnehmen,                    |
| c   | ἐξερχόμενοι ἔξω τῆς πόλεως ἐκείνης                      | hinausgehend hinaus aus jener Stadt              |
| 11a | ἐκτινάξατε τὸν κονιορτὸν τῶν ποδῶν ὑμῶν. <sup>908</sup> | schüttelt ab den Staub eurer Füße.               |
| 12a | λέγω ὑμῖν   | Ich sage euch,                                   |
| b   | ὅτι Σοδόμοις ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ἀνεκτότερον ἔσται       | den Sodomitern wird es an jenem Tag besser gehen |
| c   | ἢ τῇ πόλει ἐκείνῃ.                                      | als jener Stadt.                                 |

In diesem Abschnitt der sogenannten Boteninstruktion erhalten die Boten Weisung, wie sie unmittelbar mit einer Stadt kommunizieren sollen. Die Stadt ist es, die sie aufnimmt oder ablehnt. Sie es auch, die von der Gottesherrschaft erfährt und deren Kranke geheilt werden. In der Tat kann man sich die Heilungen in einer Stadt besser vorstellen als in einem Haus, in dem nur wenige Personen wohnen. Schließlich spielt sich auch die abweisende Symbolhandlung der Boten vor der Stadt ab. Sie schütteln sich den Staub von den Füßen, den sie auf dem Gelände der Stadt an sich gezogen haben, womit sie »den radikalen Abbruch jeglicher Gemeinschaft zum Ausdruck bringen«.<sup>909</sup>

---

gehörigkeit von V. 7c sprechen folgende Gründe: Auch bei Mt schließt der zu Lk 10,7c parallele Text mit einem γάρ an einen vorausgehenden Satz an – der allerdings bei Mt fehlt, so dass die Lk Version die Lücke ergänzt; darüber hinaus doppelt sich die Aussage in Lk 10,8, was ebenso für die Ursprünglichkeit spricht, Argumente pro: M. TIWALD, Wanderradikalismus 117–119; CE hält den Text für nicht rekonstruierbar, vgl. C. HEIL, Missionsinstruktion 33. H. T. FLEDDERMANN, Q 411 f., votiert ähnlich, konjiziert aber stärker.

- 907 CE stellt V. 9c an den Anfang, fügt in V. 9b »auf euch« ein und entscheidet bei »Schwache« für Partizip.
- 908 Bei Lk verlassen die Gesandten ein Gebäude der Stadt und gehen auf die Straßen, um dort öffentlich zu verkündigen, bei Mt verlassen die Boten die Stadt. Draußen schütteln die Boten laut Mt den Staub ab – ungesehen und kommentarlos, während sie bei Lk diese Tat in der Öffentlichkeit kommentieren. Darüber hinaus führen sie, wie auch in der gastfreundlichen Stadt, die Nähe der Gottesherrschaft an. Allerdings wechselt in V. 12 die Sprechrichtung: Jesus informiert hier die Boten über das Schicksal der Stadt am Gerichtstag, während V. 11 die von Jesus angewiesenen Worte der Boten an die Stadt beinhaltet. Dies wirkt unorganisch – weshalb konfrontieren die Boten die Stadt nicht mit dieser Drohung, wenn sie ohnehin noch in ihrer Mitte kommunizieren? Darüber hinaus: Wenn die Boten den Staub der Stadt in deren Straßen abschütteln, werden sie sich wieder damit kontaminieren, bis sie die Stadt verlassen haben. Damit hat die wortlose Geste draußen vor der Stadt bei Mt mehr für sich. Zur Lk Redaktion vgl. auch P. HOFFMANN, Studien 269f.; ebd. 271 mit Verweis auf Apg 13,51 zur mt Ursprünglichkeit der Aufforderung zum Staubabschütteln; vgl. H. T. FLEDDERMANN, Q 415.
- 909 M. WOLTER, Lk 335; vgl. auch H. KLEIN, Lk 330.378; R. T. FRANCE, Mt 387; W. D. DAVIES/D. C. ALLISON, Mt II 178. R. VALANTASIS, Q 105f., bringt die Geste in Zusammenhang mit Lots Frau, die sich nicht vollständig von der Stadt trennen konnte. J. B. GREEN, Lk 360, sieht darin einen Gestus der Reinigung nach dem Betreten heidnischen Landes, Jesus würde die jeweilige Stadt damit für unrein erklären. H. KLEIN, Lk 330 Anm. 32, nennt aber Kontro-

Alles hängt also von der Reaktion der Stadt auf die Gesandten ab: Doch wie hat man sich die Städte näher vorzustellen, in denen die Boten ankommen, und wer entscheidet wie über Aufnahme und Ablehnung und damit über das Geschick der Stadt?<sup>910</sup> Dies kann ein Überblick über die verschiedenen Stadttypen und ihre Institutionen klären.

## 1.2 Sozialgeschichtlicher Hintergrund

### 1.2.1 Städte als Siedlungsstrukturen: verschiedene Typen zwischen klassischer Polis und galiläischer Realität

Hinter dem griechischen Begriff »Polis«, den Q 10,8.10.12 verwenden, verbergen sich verschiedene Phänomene, die voneinander unterschieden werden müssen. Zum einen ist die Polis Großstadt<sup>911</sup> nach griechischem Vorbild. Ihre idealtypische Stadtanlage<sup>912</sup> umfasst öffentliche Strukturen wie Straßennetz, Kolonnaden, Agora, Theater und Freizeitanlagen, Gymnasion, Badeanlagen, Wasserversorgung mit Aquädukten<sup>913</sup> und bisweilen eine Verteidigungsmauer<sup>914</sup>. Wohnungen werden mehrstöckig in *insulae* gebaut. Zur Kultgemeinschaft wird die Polis durch einen eigenen Kult mit entsprechendem Tempel und Riten; besonders in römischer Zeit wird der Kaiserkult zum verbindenden Element.<sup>915</sup> Die Polis organisiert sich in Selbstverwaltung mit entsprechenden Gremien, Rat,

---

versen um die Anwendbarkeit dieses »rabbiniischen Brauch[es]«; abgelehnt wird er von U. Luz, Mt II 101 Anm. 91: ein solcher Ritus sei »von Billerbeck geschaffen« worden; es handle sich »wohl um eine spontan kreierte prophetische Zeichenhandlung« analog zu Neh 5,13. F. BOVON, Lk II 54, ist der Hinweis wichtig, es handle sich hierbei nicht um eine »Gebärde der Verfluchung«.

910 Dies wird i. d. R. im Zusammenhang mit Lk 10,8–12 nicht kommentiert – wahrscheinlich, weil bereits automatisch die Diasporasituation und die Szenen aus der Apg assoziiert werden. Für die Vorlage der *Traditio duplex* ist dies jedoch eigens zu diskutieren. Zu Mt vgl. kurz P. FIELDER, Mt 230: »Doch wie konnten Ortsfremde auf Interessierte stoßen? Am ehesten wird an Empfehlungen durch gemeinsame Bekannte oder an Kontakte beim Schabbatgottesdienst zu denken sein«; bei Mt ist allerdings der Haus-Kontext vorrangig, so dass die Stadtebene nicht weiter diskutiert zu werden braucht.

911 Vgl. J. K. ZANGENBERG/D. VAN DE ZANDE, *Urbanization* 179, mit Größenangaben zwischen 120 (Aelia Capitolina und Skythopolis) und 65 Hektar (Sebaste).

912 Vgl. M. EBNER, *Stadt* 65–85 (insgesamt zur Polis); Z. SAFRAI, *Economy* 32; J. K. ZANGENBERG/D. VAN DE ZANDE, *Urbanization* 169–172. Vgl. auch A. LICHTENBERGER/R. RAJA, *Gadara* 107–111.

913 Vgl. P. RICHARDSON, *Khirbet Qana* 129.

914 Vgl. P. RICHARDSON, *Khirbet Qana* 127.

915 Vgl. J. K. ZANGENBERG/D. VAN DE ZANDE, *Urbanization* 167–169. Markant ist in dieser Hinsicht Caesarea Maritima, in der Herodes in bevorzugter Lage einen Kaiserkulttempel errichten ließ. Vgl. auch die Tempelanlagen z. B. in Gadara (Zeus Olympios wohl als Gott der Seleukiden; Kult der Dea Roma, vgl. A. LICHTENBERGER/R. RAJA, *Gadara* 106.111).

Magistraten und Funktionsträgern wie der Marktaufsicht<sup>916</sup>, die wiederum Gebäudetypen wie das Bouleuterion oder die Basilika hervorbrachten.<sup>917</sup> Sie kontrolliert ein ihr zugeordnetes Umland (Chora).<sup>918</sup> Darüber hinaus ist die Elite der Polis griechischsprachig bzw. hellenistisch sozialisiert; die hellenistischen Einwohner einer Gegend konzentrierten sich in den Poleis.<sup>919</sup>

Dieser Stadttyp erreicht Palästina durch griechische Kolonien und im Zuge der Hellenisierung zunächst an der Küste, dann auch in der makedonischen Kolonie Samaria und im Landesinneren.<sup>920</sup> Im näheren Umfeld Palästinas entsteht die (spätere) Dekapolis mit Skythopolis, Hippos<sup>921</sup> und Gadara<sup>922</sup> in unmittelbarer Nachbarschaft, ebenso Berytos und die Städte der syrischen Küste, Sidon und Tyros. Als wichtigste herodianische Gründungen kommen Caesarea Maritima an der Küste und Sebaste in Samaria hinzu.<sup>923</sup> Solche hellenisierten Poleis bilden den äußeren Radius um den geographischen Kern Israel.<sup>924</sup>

In Judäa und Galiläa selbst gibt es nur wenige Städte, die an die hellenistische Polis heranreichen: Jerusalem ist als solche gescheitert (1 Makk 1,14), Sepphoris und Tiberias weichen bereits deutlich vom Idealtypus ab und sind auch wesentlich kleiner.<sup>925</sup>

In Sepphoris/Autokratoris, der ersten Hauptstadt des Antipas,<sup>926</sup> finden sich

916 Vgl. zur Funktion Z. SAFRAI, *Economy* 37–39.

917 Vgl. Z. SAFRAI, *Economy* 30; J. K. ZANGENBERG/D. VAN DE ZANDE, *Urbanization* 172f.

918 Zur Chora als verwaltungstechnisch und wirtschaftlich abhängiges Gebiet vgl. Z. SAFRAI, *Economy* 30f.; J. K. ZANGENBERG/D. VAN DE ZANDE, *Urbanization* 179f.

919 Vgl. Z. SAFRAI, *Economy* 32f. Zur griechischen Kultur vgl. z. B. die philosophische und rhetorische Tradition in Gadara, vgl. A. LICHTENBERGER/R. RAJA, *Gadara* 103.

920 Vgl. hierzu Z. SAFRAI, *Economy* 20f.

921 Hippos-Sussita ist eine seleukidische Stadtgründung; nach einem kurzen hasmonäischen Intermezzo (83–63 v. Chr.) wird sie Teil der römischen Provinz Syria und der Dekapolis; während der Herrschaft Herodes' d. Gr. war sie Teil von dessen Gebiet, vgl. A. SEGAL, *Hippos-Sussita* 115–117.

922 Gadara ist durch Sichtkontakt und Straßenanbindung mit Tiberias verbunden, vgl. A. LICHTENBERGER/R. RAJA, *Gadara* 101. Die Stadt war Teil des hasmonäischen wie des herodianischen Gebiets (bis 4 v. Chr.) und wies jüdische Bevölkerung auf; dennoch dominiert der römisch-hellenistische Charakter, vgl. A. LICHTENBERGER/R. RAJA, *Gadara* 102–104.

923 Vgl. zu den herodianischen Gründungen auch W. ECK, *Judaea* 15–19 (Loyalitätserweis gegenüber Augustus) und DERS., *Städte* 203f., der festhält, dass (bisher) unklar ist, inwieweit diese Städte eine Selbstverwaltung ausgeprägt hatten.

924 Vgl. W. BÖSEN, *Gesprächspartnerin* 190 (Galiläa als »kleine jüdische Insel«). Die Gründungen bzw. Ausbauten der Herodessöhne Antipas und Philippus, Sepphoris, Tiberias oder Julias, dringen zwar ins Innere Galiläas vor, bleiben jedoch hinter den übrigen Poleis zurück. Vgl. auch W. ECK, *Städte* 203: Von den Hasmonäern zerstörte Städte werden zwar wiedererrichtet, aber direkt dem syrischen Legaten unterstellt.

925 Vgl. J. SCHRÖTER, *Jesus* 51; W. ECK, *Städte* 204f., mit dem Hinweis, dass Tiberias keine Chora verwaltete und daher nicht die Funktion der lokalen Selbstverwaltung (dazu ebd. 202f.) übernahm. Dagegen hält Z. SAFRAI, *Economy* 61, Sepphoris und Tiberias für Poleis »in every sense«.

926 Vgl. M. AVIAM, *Meer* 20.



vor 70 n. Chr. an typischen Polis-Merkmalen wahrscheinlich die Straßenanlage, eine Basilika, zwei Märkte (mit internationalem Angebot) und evtl. ein Theater.<sup>927</sup> Umgeben ist Sepphoris wie die griechischen Städte von einer Chora.<sup>928</sup> Den Status der Polis erhält es jedoch erst 67/68.<sup>929</sup> Darüber hinaus sprechen für typisch jüdische Prägung die Mikwen, der Knochenbefund, bei dem Schweineknochen fehlen, sowie die anfangs häufige epigraphische Verwendung von Hebräisch und Aramäisch.<sup>930</sup>

In Tiberias, benannt nach dem regierenden Kaiser, wurden ein Stadion sowie ein Theater ergraben, außerdem ein Stadttor mit angeschlossener Straßenanlage sowie ein Wohnhaus mit zeitgenössischen römischen Stilelementen, die mit Antipas in Verbindung gebracht werden können.<sup>931</sup>

Ein Grenzfall hinsichtlich der Polis-Ausprägung ist auch Magdala/Tarichaea, eine wohl hasmonäische Gründung des 1. Jh. v. Chr.<sup>932</sup> Die Hauptstadt einer Toparchie besitzt bereits einen gräzisierten Namen, ein »Hippodrom« (Jos., Bell II 599; Vit 132), einen säulenumgebenen, gepflasterten Platz, eine Wasserversorgung und ein Brunnenhaus. Zur Zeit des Antipas wurde dort der Hafen weiter ausgebaut.<sup>933</sup> In Magdala fällt eine Differenzierung der Wohnanlagen in einen mehr jüdischen Westteil und einen mehr römischen Ostteil auf.<sup>934</sup> Soziale Differenzen spiegeln sich auch im Fund eines geometrischen Mosaikbodens in einem wohl reichen Haus, das den Häusern der Jerusalemer Oberschicht ähnelt.<sup>935</sup> Das jüdisch-jerusalemorientierte Profil zeigt sich deutlich: Mitten in der Synagoge von Magdala wurde ein Steintisch entdeckt, der mit Motiven aus dem Tempel verziert ist, dessen Funktion aber noch nicht gesichert ist.<sup>936</sup>

Doch auch unter Beibehaltung jüdischer Prägung nehmen sich solche Poleis

927 Vgl. W. BÖSEN, Gesprächspartnerin 187.190f., ebd. 187f. zu Forschungsstimmen, die das Theater als Werk des Herodes Antipas betrachten – nach M. AVIAM, Meer 21, lässt der archäologische Befund keine unmittelbare Datierung zu. W. BÖSEN, Gesprächspartnerin 190, versteht Sepphoris zwar als »eine hellenistische Stadt«, die jedoch mit den Vorbildern im Umland nicht mithalten kann (ebd. 193). Für unseren Zeitraum sind noch abschließende Publikationen abzuwarten, vgl. M. AVIAM, Meer 20f.

928 Jos., Vit 346: umliegende Dörfer, vgl. S. FREYNE, Relations 83.

929 Vgl. J. K. ZANGENBERG/D. VAN DE ZANDE, Urbanization 176.

930 Vgl. W. BÖSEN, Gesprächspartnerin 187.189.

931 Vgl. M. AVIAM, Meer 21f., in vorsichtiger Formulierung.

932 Zur Kategorisierung Magdalas und zu den archäologischen Daten vgl. U. LEIBNER, Settlement 221–228.

933 Vgl. M. AVIAM, Meer 16f.

934 Vgl. M. ZAPATA MEZA, Ausgrabungen 87.94.

935 Zum Befund vgl. M. ZAPATA MEZA, Ausgrabungen 87.96f. Ein weiteres Mosaik aus Magdala ist noch unpubliziert, vgl. ebd. 97.

936 Vgl. M. AVIAM, Meer 36f.

aus Sicht der Bevölkerung wohl wie Fremdkörper aus, die der kulturellen Dominanz Jerusalems nicht adäquat begegnen können.<sup>937</sup>

Nicht alle Strukturen also, die als Polis bezeichnet werden können, entsprechen dem dargestellten Idealtyp. Bereits die griechische Typologie verwendet den Begriff Polis mehrdeutig.<sup>938</sup> Eine neue Schwierigkeit tut sich auf, wenn der Begriff in einem kulturell anders geprägten Raum verwendet wird, wie dies bei den griechischen Quellen zur Geographie Palästinas der Fall ist.<sup>939</sup> Josephus, Vit 235, spricht von 204 »Städten und Dörfern«<sup>940</sup> in Galiläa. Damit können zum einen nicht Poleis im o. g. griechischen Sinne gemeint sein; zum anderen rechnet Josephus beide Typen zusammen, was auf fließende Übergänge bzw. Zuordnung nach eigenem Ermessen schließen lässt.<sup>941</sup>

Wenn man nun im Ursprungsmilieu der Traditio duplex kaum mit hellenistischen Poleis rechnen kann, welche Strukturen finden sich dann im Palästina des 1. Jh.? Schwer zu bestimmen ist dort zwar der Übergang zwischen einer Stadt im nicht-hellenistischen Sinn und einem Dorf<sup>942</sup>, doch bietet Z. Safrai ein

937 S. FREYNE, Relations, beurteilt die Rolle der galiläischen Städte, wie sie sich in Jos., Vit und den Evangelien niederschlägt, nach einem Modell von R. Redfield und M. Singer (1954). Sie unterscheiden die Kategorien »orthogenetic« und »heterogenetic«. »Orthogenetic« meint, dass Städte eine Tradition beibehalten und damit einem Einfluss von außen wehren, während Städte des Typs »heterogenetic« diesen gerade neu in eine bereits geprägte Umgebung hineintragen (vgl. ebd. 76f.). Jerusalem erweist sich dabei als »orthogenetic« – Jerusalem erhebt (und erhält häufig) den Anspruch auf Deutungshoheit, dem Antipas und die Städte nicht trotzen können (vgl. ebd. 81f.). Die verwurzelte Bindung zu Jerusalem bietet gerade auf dem Land Konfliktpotential (vgl. ebd. 84f.). Sie lässt Besitzkonzentration in Jerusalem zu, billigt diese aber nicht für Herodes und die Städte (vgl. ebd. 86f.). Während nach Jerusalem hin Loyalität besteht, müssen die Städte ihre Autorität mit militärischer Macht zeigen (vgl. ebd. 88–90).

938 Zum Problem vgl. M. H. HANSEN, Kome; bes. ebd. 71 zur Fluktuation der Begriffe in römisch-hellenistischer Zeit.

939 Vgl. Z. SAFRAI, Economy 61f.

940 Griechisch-römisch werden Polis, κώμη (ohne Unterschied zwischen »Stadt und Dorf«) und *villa*/ὄγρος unterschieden, vgl. J. K. ZANGENBERG/D. VAN DE ZANDE, Urbanization 179.

941 Vgl. zu Josephus auch U. LEIBNER, Settlement 222.

942 In der Forschung vorgeschlagen werden Klassifikationen der Orte nach Größe: A. E. KILLEBREW, Village 195, nimmt bei den Siedlungsformen außerhalb der Polis dabei ungefähre Größenordnungen von Siedlungen über 5 ha (»large village towns or medium-sized cities«) und 5–2 ha (»small villages or ›townlets«) vor, von denen sie die Gehöfte (»farmhouses«) nochmals absetzt. Den Typ der *villa* hält sie für selten. Aufgrund dieser Typologie kommt sie auch zu dem Ergebnis, dass Synagogen in den »small villages« wie Kiryat (!) Sefer bestehen (ebd. 196f.198); Kafarnaum wertet sie als typisches Beispiel dieses Siedlungstyps in Galiläa (ebd. 197f.) und nennt als Charakteristika den öffentlichen Treffpunkt mit Synagoge und das organische Wachstum (ebd. 198). In der unten vorgestellten Typologie Safrais unterscheidet gerade die öffentliche Institution die Stadt vom Dorf, wohingegen Killebrew Dorf und Gehöft wohl auf diese Weise unterscheidet, Letztere allerdings nicht weiter charakterisiert. Die Differenz zwischen großem und kleinem Dorf

m.E. überzeugendes und hilfreiches Modell, das Charakteristika, Genese und soziale Zusammenhänge von »Stadt« und »Dorf« erklären kann. Er hat dieses Modell für das römische Judäa von 70 n. Chr. bis zur Mitte des 4. Jh. entwickelt;<sup>943</sup> da jedoch Siedlungsstrukturen über Generationen wachsen und man über Innovationen, Brüche und Statuswechsel von historischer Dimension durch geographisch-literarische Quellen relativ gut informiert ist, kann man m.E. davon ausgehen, dass zumindest die Anfänge der von Safrai nachgezeichneten Periode für den palästinischen Raum des 1. Jh. repräsentativ sind.<sup>944</sup> Z. Safrai unterscheidet zwischen hellenistischer »polis«, den übrigen Städten als »town« unterschiedlichster Größe und »village« als Tochtergründung einer »town« bzw. als Landgut (*villa*) im Sinne eines »privaten Dorfs« bzw. sogar einer »privaten Stadt«<sup>945</sup>. Im Deutschen werden diese drei Kategorien im Folgenden wiedergegeben als Polis, Stadt und Dorf.

Dem Typus der gewachsenen, traditionellen palästinisch-jüdischen Stadt<sup>946</sup> lassen sich Siedlungen in der Größenordnung von ca. 1000 Räumen/Kleinfamilien = 100 dunam bis 100 Räume/Kleinfamilien = 5 dunam zuordnen. Im Unterschied zur Polis ist diese Stadt in eine weitere Hierarchieebene (Toparchie) eingebunden<sup>947</sup> und weist weder hellenistische Funktionsgebäude noch eine geplante Stadtanlage auf.<sup>948</sup> Die Wohnbebauung besteht aus Räumen, die ein- bis zweistöckig einen Innenhof umschließen und gemeinsam einer Familie gehören.<sup>949</sup> Die Strukturen der Selbstverwaltung gehen nicht mit hellenistischen Gremien parallel. Dennoch hat eine traditionelle Stadt gemeinschaftliche Funktionen: Die Bewohner einer Siedlung müssen beispielsweise ihre eigene Verteidigung – Bewachung, Ummauerung – organisieren, sie tragen – ggf.

---

bleibt allerdings dadurch auf die Größe (und ggf. eine regionale Bedeutung, vgl. ebd. 196) beschränkt. Der Survey von U. LEIBNER, Settlement 81, verzichtet zugunsten der Größe auf speziellere Bezeichnungen und klassifiziert die Kategorien A–F nach Ausdehnung.

943 Z. SAFRAI, Economy 17–103; zum zeitlichen Umfang ebd. 3.

944 Gerade für diesen Zeitraum wird rabbinisches Quellenmaterial herangezogen, das vor einem notorischen Datierungsproblem steht; in die rabbinische Zeit hinein reichen auch die hier verwendeten Beiträge von A. E. KILLEBREW, Village, und J. K. ZANGENBERG/D. VAN DE ZANDE, Urbanization. Safrai geht jedoch kritisch mit dem Material um und zieht darüber hinaus archäologische Befunde zu Rate, vgl. zur Methode Z. SAFRAI, Economy 1–16.

945 Z. SAFRAI, Economy 82: »another form of private village and even private township«. An dieser Stelle wird diese seltene und eher römisch geprägte Siedlungsform, die nicht wie die übrigen ein regionales Kollektiv darstellt, nicht weiter besprochen.

946 Vgl. zu Typologie und Funktionen im Folgenden Z. SAFRAI, Economy 39–61.

947 Vgl. W. ECK, Städte 205–213; nach A. SCHALIT, Herodes 183–223, bes. 208–215, hat Herodes das hasmonäische Verwaltungssystem der Einteilung in Toparchien für die jüdischen Gebiete beibehalten; die Poleis wurden separat verwaltet.

948 Zum Fehlen von Gebäuden und Institutionen der Polis vgl. auch A. E. KILLEBREW, Village 196. Allerdings finden sich teils auch nahezu rechteckige Anlagen, z. B. in Kana, Yodefat, Gamla, Kafarnaum oder Chorazin, vgl. P. RICHARDSON, Khirbet Qana 122f.

949 Vgl. auch A. E. KILLEBREW, Village 198–200.

mittels Verantwortlichen – die soziale Fürsorge für die Notleidenden, organisieren Warenfluss und Infrastruktur und unterhalten öffentliche Zisternen<sup>950</sup>. Darüber hinaus finden sich auch Institutionen, die der Familie übergeordnet sind: gemeinsame religiöse Vollzüge auf einer gemeinschaftlichen Zwischenebene unterhalb des Tempels sowie dezentrale Gerichtsbarkeit. Repräsentant und Entscheidungsträger der Stadt ist, auch was Gericht und religiöse Praxis betrifft, ein Gremium aus sieben Männern bzw. drei Archonten, deren Beziehung zueinander unklar ist. Dieses Gremium bestimmt und kontrolliert die Vollversammlung der Bewohner. Zentrum all dieser gemeinschaftlichen Aufgaben ist die »Synagoge« im Sinne der Versammlung, der ggf. ein eigenes Gebäude zugeordnet sein konnte. Zu diesem Stadttyp zählen z. B. das schon vor den Hasmonäern besiedelte Jotapata (ca. 5,5 ha),<sup>951</sup> Gamla, Kafarnaum oder Khirbet Qana<sup>952</sup>. Gebäude mit öffentlichem Charakter – also Synagogengebäude im oben beschriebenen weiten, ortszentrierenden Sinn, die vor 70 bestanden, sind ergraben u. a. in Gamla und Magdala.<sup>953</sup> Sie weisen einen Bautyp auf, der z. B. durch Säulen und umlaufende Bänke gekennzeichnet ist.<sup>954</sup>

Angebunden an diese traditionelle Stadt befinden sich in ihrer Umgebung als kleinere, abhängige Siedlungstypen die Dörfer.<sup>955</sup> Ihnen fehlen die Einrichtungen der Stadt wie Synagoge und Funktionsträger – jedoch zeigen auch sie in Ansätzen gemeinsame Infrastruktur, z. B. öffentliche Zisternen. Sie sind oft von der Stadt aus gegründet, durch Straßen angebunden und nutzen die Institutionen der Stadt, wobei als Treffpunkte besonders die Markttag ins Gewicht fallen, soweit sie noch praktiziert werden: Montags und donnerstags wurden nicht nur Waren gehandelt, sondern auch Gericht gehalten und aus den Schriften gelesen.<sup>956</sup> Doch auch von der Stadt aus wurde Kontakt mit den Dörfern aufgenommen, z. B. durch wandernde Händler.<sup>957</sup>

Prominentes Beispiel für ein solches Dorf ist Nazaret: Es war nur nach Süden

950 Für Khirbet Qana und Jotapata P. RICHARDSON, Khirbet Qana 129f.

951 Vgl. M. AVIAM, Meer 27f. Auch hier gibt es ein Haus mit römischen Stilelementen sowie eine reichere Ausstattung, teils mit Luxusprodukten, v. a. im oberen Stadtbereich (ebd. 24).

952 Vgl. hierzu P. RICHARDSON, Khirbet Qana.

953 Vgl. M. AVIAM, Meer 35. Für Magdala steht die Publikation noch aus, vgl. ebd. 36.

954 Zum Bautyp und den palästinischen Synagogen insgesamt vgl. J. F. STRANGE, Archaeology. In Magdala vermutet M. AVIAM, Meer 35, allerdings eine Funktion als »Gebetshaus[es] für die Bewohner des umliegenden Stadtviertels«.

955 Vgl. hierzu insgesamt Z. SAFRAI, Economy 64–82; neben den Satellitengründungen sind auch eigenständige Gründungen zwischen den Städten möglich. A. E. KILLEBREW, Village 195, weist darauf hin, dass sich solche Satellitengründungen in Galiläa und im Golan selten finden, in Judäa, Samaria und an der Küste jedoch vorkommen. Im Survey von U. LEIBNER, Settlement, wird die Ortsanbindung nicht ausgewertet.

956 Anders A. E. KILLEBREW, Village 202: Der Dorfmarkt finde am Freitag, am Montag und Donnerstag dagegen »regional marketes« in »large towns and cities« statt.

957 Ebenso A. E. KILLEBREW, Village 202.

mit zumindest einem Feldweg an das 2 km entfernte Japhia und die Jesreel-Ebene angebunden.<sup>958</sup> Die Wohnungen der 150–400 Einwohner reichten in den Berg hinein und nutzten dabei natürliche Steinformationen.<sup>959</sup> Allerdings nimmt W. Bösen ein separates Bauwerk für eine Synagoge »[a]ls eine Art *Dorfgemeinschaftshaus*« an.<sup>960</sup> Die Grenzen bleiben also fließend, nicht immer wird eine Idealtypik erreicht.

Aufgrund dieser Taxonomie ergibt sich für die Stadt, von der Q 10,8–11 spricht, also folgendes Bild: Hören die Rezipienten die Worte Jesu auf dem Hintergrund des Ursprungsmilieus, so kommen zunächst die traditionellen palästinischen Städte in den Blick. Bis zur letzten Stufe des Anwendungsmilieus ist das Material der *Traditio duplex* allerdings über diesen Radius hinausgewachsen. Das Bedürfnis nach einer griechischen Verschriftlichung weist in das Milieu hellenistischer Poleis.<sup>961</sup> Auch in diesem Milieu kann die Weisung Jesu offensichtlich stehenbleiben, es ist keine Präzisierung hinsichtlich des Stadttyps nötig. Deshalb ist davon auszugehen, dass die Begegnung in den palästinischen wie in den hellenistischen Städten in ähnlichen Strukturen abgelaufen ist. Dies wirft die Frage nach den Kontaktflächen zwischen Gesandten und Stadt auf, die sich im Material der *Traditio duplex* abbilden.

### 1.2.2 Kontaktflächen: Orte der Stadt im Bild der *Traditio duplex*

Als Begegnungsorte innerhalb der Stadt werden im Material der *Traditio duplex* Dächer, Marktplätze und Synagogen genannt. Auf Dächern und Marktplätzen allerdings kann eine Stadtbegegnung, wie Q 10,8–12 sie voraussetzt, nicht stattgefunden haben: »Verkündigung« »auf den Dächern«<sup>962</sup> (Q 12,3) setzt ein traditionelles palästinisches Stadtmilieu mit den ein- bis zweigeschossigen Häusern voraus, deren Dächer als Lager- und Aufenthaltsorte dienen. Besonders in Hanglagen bot das Dach des unterhalb gelegenen Hauses eine willkommene Terrasse.<sup>963</sup> Wie z. B. die Häuserreste in Kafarnaum zeigen, führten von den Innenhöfen aus Treppen auf die Dächer.<sup>964</sup> Wer »auf den Dächern« verkündigt, begibt sich an eine Nahtstelle zwischen jeweils privaten Bereichen: »Auf den Dächern« kommt man mit den Nachbarn ins Gespräch.<sup>965</sup> Zwar spielt

958 Vgl. W. BÖSEN, Gesprächspartnerin 172.176.

959 Vgl. W. BÖSEN, Gesprächspartnerin 173f.

960 W. BÖSEN, Gesprächspartnerin 174.

961 Vgl. M. EBNER, Spruchquelle 101.

962 Q 12,3cd: ... καὶ ὁ εἰς τὸ οὐδὲ ἀκούετε, κηρύξατε ἐπὶ τῶν δωματίων, Dächer ist doppelt bezeugt.

963 Vgl. P. RICHARDSON, Khirbet Qana 133 (Yodefāt, Gamla, Kana), mit Verweis auf Jos., Bell IV 23–26; S. GUIJARRO, Space 76.

964 Vgl. S. LOFFREDA, Capharnaum 20; Rekonstruktion und Abbildung ebd. 25.

965 Vgl. auch R. T. FRANCE, Mt 403, mit Verweis auf Jos., Bell II 611, und 2 Sam 16,22. Zu Jos.,

sich diese Begegnung in einer (geschlossenen) Ortschaft ab, Ausgangspunkt und Anlaufstelle hierfür ist allerdings das Haus: Der Hausherr ist es, der den Zugang zum Dach ermöglicht oder verweigert, nicht die »Stadt«.

Q 7,32 zeichnet das Bild von Kindern, die auf den Marktplätzen/ἐν ταῖς ἀγοραῖς spielen; Q 11,43 weiß von Grüßen, die auf Marktplätzen/ἐν ταῖς ἀγοραῖς ausgetauscht werden. Diese Plätze sind nicht im technischen Sinne als typische Agora griechischer Poleis zu verstehen. Wo die – nicht systematisch angelegten<sup>966</sup> – Wege der Stadt die Möglichkeit boten, einen offenen Treffpunkt einzurichten, kann dieser, wenn auch in kleinem Maßstab, ähnliche Funktionen übernehmen wie die Agora der Polis: Dort orientieren sich Neuankömmlinge, wird kleiner Handel getrieben, halten sich diejenigen auf, die sich in der Stadtöffentlichkeit bewegen möchten oder müssen – für Kinder ein idealer Treffpunkt mit viel Abwechslung im geschützten Rahmen der städtischen Sozialkontrolle.

Besonderes Leben entfaltet sich auf den Plätzen der Stadt an den oben schon erwähnten Markttagen, die an zentralen Siedlungsorten in regelmäßigem Turnus abgehalten wurden. Diese Markttag waren Treffpunkte nicht nur für die unmittelbaren Stadtbewohner, sondern für alle Bewohner der Dörfer im größeren Einzugsgebiet der Stadt. So wurden auf die Markttag die Tätigkeiten ausgelagert, für die die Dorfbewohner auf die Infrastruktur der Stadt angewiesen waren: z. B. die Toralesung oder die Gerichtsentscheide. Grüße, die in einem solchen Forum ausgetauscht werden, dienen der Beziehungspflege – viele Grüße bestätigen das öffentliche Interesse an einer Person und sagen damit auch etwas über den Einfluss des oder der Gegrüßten aus. Solche Kontakte auf Marktplätzen sind zufällig, kurzlebig, zweckgebunden und ritualisiert. Auf dem Marktplatz kann man ignoriert, nicht jedoch öffentlich sanktioniert werden. Also kann auch der Marktplatz nicht der Ort sein, an dem über Aufnahme oder Ablehnung entschieden wird. In den Blickpunkt gerät daher die »Synagoge«.

---

Bell II 611, ist allerdings anzumerken: Josephus spricht hier zwar vom Dach seines Hauses zu einer Menschenmenge – allerdings nicht, weil dies ein Ort der Wahl zur Verkündigung wäre, sondern weil sein Haus umzingelt ist, vgl. Bell II 610. W. D. DAVIES/D. C. ALLISON, Mt II 205, verweisen darüber hinaus noch auf Jos 2,6.8; Mt 24,17; Apg 10,9; Jos., Ant VI 49 und einen rabbinischen Beleg. Gegen U. LUZ, Mt II 126, der von einer öffentlichen Verkündigung ausgeht.

<sup>966</sup> Vgl. für Kafarnaum W. BÖSEN, Gesprächspartnerin 164f.; auch in weiteren Städten wie Kana, Gamla, Yodefat oder Chorazin scheint kein Marktplatz im Sinn der hellenistischen Agora ausgewiesen, der Handel suchte sich günstige Orte wie z. B. Mündungen von Ausfallstraßen, vgl. P. RICHARDSON, Khirbet Qana 127f.

### 1.2.3 Die Synagoge als entscheidendes Forum

Die Synagoge ist eine Institution im Fluss: Sie kann einerseits ein Gebäude als Treffpunkt einer Gruppe bezeichnen, andererseits aber auch deren (Voll-)Versammlung unabhängig von einem bestimmten Gebäude. In den Städten Palästinas ist sie das Forum, in dem die für die Stadt relevanten Themen angegangen werden:<sup>967</sup> Beratung, Entscheidungsfindung und Rechtsprechung, logistische und soziale Belange, Toralesung.<sup>968</sup> In den Städten der Diaspora ist die Synagoge der Treffpunkt der jüdischen Einwohner und ihrer Sympathisanten; sie stellt Öffentlichkeit her für die Belange, die die Juden als Gruppe innerhalb der Stadt betreffen – je nach Größe konnten allerdings, wie z. B. in Rom, auch mehrere Synagogen nebeneinander bestehen.

Plausibel ist die Annahme, dass die Institution der Synagoge aus dem öf-

967 Betrachtet man den Überblick über die momentane Forschungsdiskussion zur Synagoge in A. RUNESSON/D. B. BINDER/B. OLSSON, *Synagogue* 5–13, dann ist das Forschungsaufkommen immens, ein Konsens aber nicht erreicht, was die Entstehung und den Kern (»the nature«) der antiken Synagoge als Institution angeht (vgl. ebd. bes. 10–12; 11 mit einer Übersicht über Vorschläge zu einem Verständnis von »Synagoge« vom *collegium* bis zur Gemeindeverwaltung). Hier muss also eine Beschränkung auf für uns relevante Fragen erfolgen: Fragen rund um Bauform, Gottesdienst oder Heiligkeit der Synagoge treten zurück, die Fragen nach den vielfältigen kommunalen Funktionen der Synagoge (stark vertreten von L. Levine, vgl. ebd. 8) dagegen in den Vordergrund, da unsere Texte das Problem aufwerfen, wie eine Meinungsbildung und die Ablehnung einer Position auf einer Orts-ebene vonstattengegangen sein kann. Vgl. zur allgemeinen Funktion von Synagogen auch M. TILLY/W. ZWICKEL, *Religionsgeschichte* 130.

968 Zu den Funktionen vgl. zusammenfassend L. I. LEVINE, *Synagogue* 29: Nach den Quellen des 1. Jh. sei die Synagoge »courtroom, school, hostel, a place for political meetings, social gatherings, housing charity funds, a setting for manumissions, meals (sacred or otherwise), and [...] a number of religious-liturgical functions« gewesen. Ausführlicher ebd. 139–169 zu den Funktionen: zur öffentlichen Versammlung vgl. Jos., Ant XIV 235.259–261 (Sardis: Forum zur Klärung interner Belange und des Kultes); zur Rechtsfunktion neben neutestamentlichen Belegen die Susanna-Erzählung (Theodotion), bei der zwei auf ein Jahr gewählte Richter in einer Versammlung der Juden im Haus eines Wohlhabenden in Babylon entscheiden, ebenso die Praxis der Manumissionen in Synagogen am Bosphorus; für die Herbergfunktion sei allein die Theodotos-Inschrift klar; karitative Zwecke zeigten sich in Ant XIV 215; im Bereich der religiösen Funktionen seien Toralesung und -studium/-unterweisung zentral, Gebet hätte es wohl auch gegeben, es hätte in Judäa kaum eine Rolle gespielt, die näheren Umstände seien aber nicht erschließbar. Darüber hinaus zeige sich in der Bauanlage der jüdischen Synagogen vor 70 ein »community-oriented framework« (ebd. 75), wenn mit Bänken und Säulen eine Beteiligung ermöglicht würde, ähnlich z. B. dem griechischen Bouleuterion, und religiöse Ausstattung, z. B. mit einem Toraschrein, nicht ausgeprägt wäre (ebd. 74f.). Mikwen seien nicht für den Synagogengottesdienst relevant, sondern Reinheit sei z. B. dann erforderlich, wenn Wein oder Öl an Tempelbehörden zu verkaufen seien. Zur Bauanlage vgl. auch J. F. STRANGE, *Archaeology* 491f., mit dem Hinweis, Synagogen seien eher für das Hören als das Sehen gebaut. Entsprechend sieht er ebd. 485 auch eine Ausrichtung auf Toralesung als Hauptzweck. Bestätigend: M. AVIAM/W. S. GREEN, *Synagogue* 183–194, bes. 193.

fentlichen Treffpunkt einer Stadt heraus entstand. Wie L. I. Levine herausarbeitet,<sup>969</sup> beherbergten in den Städten Israels vormals die Stadttore ein solches öffentliches Forum. Im 1. Jh. lassen sich in Palästina eigenständige Gebäude von ähnlichem Bautyp ausweisen, die aufgrund ihrer Größe und Einmaligkeit in den Siedlungen mit hoher Wahrscheinlichkeit einer solchen Öffentlichkeit Platz boten. In Literatur und Epigraphik taucht, unter verschiedenen Termini, doch mit jeweils zentrierender Funktion, der Begriff Synagoge für ein Gebäude auf, deutlich in der Jerusalemer Theodotos-Inschrift.<sup>970</sup> Ob ein charakteristisches Gebäude errichtet werden konnte, ist eine Frage der Ressourcen eines Ortes<sup>971</sup> – die öffentlichen Funktionen, die durch eine Synagoge bedient werden, fallen jedoch in jedem größeren Ort an und wurden laut Tradition auch in einer Stadtöffentlichkeit behandelt, die sich nach ihren Möglichkeiten einen solchen öffentlichen Treffpunkt suchen musste. Auch zwei Texte der *Traditio duplex*, Q 11,43b und Q 12,11, geben Aufschluss über die Bedeutung der Synagogen.<sup>972</sup>

(1) *Die Ehrensitze (Q 11,43): Status- und Rollendifferenzierung in der Stadt*

Im Weheruf Q 11,43 wird der Vorwurf erhoben, eine Gruppe begehre den »ersten Platz« in den Synagogen (ὅτι ἀγαπάτε τὴν πρωτοκαθεδρίαν ἐν ταῖς συναγωγαῖς).<sup>973</sup> Das Abstraktum *πρωτοκαθεδρία* ist Hapax legomenon der *Traditio duplex*. Es sagt lediglich das Sitzen an erster Stelle aus – anders als bei den Gastmählern lässt sich für Synagogengebäude jedoch nur schwer nachvollziehen, ob es dafür standardisierte Sitzmöbel oder feste Platzregeln gab. Die bisher als Synagogen identifizierten Gebäude Palästinas haben als Merkmal umlaufende Steinbänke, die bestenfalls an einer Seite wegfallen oder Veränderungen aufweisen. Herausragende Einzelsitzplätze lassen sich darauf nicht finden; wenn, dann spielt die Anordnung auf diesen Plätzen, z. B. i. S. der Sichtbarkeit, eine Rolle.<sup>974</sup> Mit Sicherheit kann man lediglich festhalten, dass besonders gekennzeichnete Sitze im Bautypus nicht zwingend vorgesehen waren.

969 Vgl. L. I. LEVINE, *Synagogue* 28–44.

970 Vgl. zu dieser Inschrift J. S. KLOPPENBORG, *Inscription* (der Text wird im Folgenden zitiert nach ebd. 252), und A. RUNESSON/D. D. BINDER/B. OLSSON, *Synagogue* 52–54 (Nr. 26), die Kloppenborgs Datierung auf vor 70 v. Chr. übernehmen.

971 P. RICHARDSON, *Khirbet Qana 141*, hält im 1. Jh. die Anzahl von Synagogengebäuden für gering: »... the paucity of archaeological data suggests a relatively limited presence of synagogues in first century C.E. towns.«

972 Beide Belege haben eine mk Parallelverson, die eine evtl. Bezeugung in der *Traditio duplex* zweifelhaft erscheinen lassen könnte. Da jedoch, wie der sozialgeschichtliche Überblick ergibt, kein anderes Forum zur Verfügung stand, in dem das Beschriebene lokalisiert werden könnte, halte ich die Auswertung bzgl. der *Traditio duplex* für tragfähig.

973 Rekonstruktion im Gesamtkontext der Weherufe s. u. 278.

974 Vgl. für die palästinischen Synagogen J. F. STRANGE, *Synagogue* 502, der in den unterschiedlich hohen Bankreihen und den unterschiedlichen Sichtverhältnissen mögliche Statusindikatoren sieht. In der Synagoge von Delos (1. Jh. v. – 2. Jh. n. Chr.) wurde ein



Wenn »Sitze« zu verteilen waren, dann handelte es sich bei den Treffen folglich auch um »Sitzungen«, die länger dauerten und nach bestimmten Regeln verliefen, was das Vorgehen und die Kommunikationsweise betrifft. Deutlich wird aus diesem Hinweis auch, dass es in den Versammlungen eine Statusdifferenzierung gab. Diese wird auch mit einer Rollendifferenzierung, speziell mit Leitungsaufgaben zu tun haben: »Die Stadt« hat also Repräsentanten, die in ihrem Namen vollmächtig agieren.

Leider haben wir nur magere Informationen, wie solche Strukturen in den jeweiligen Aufgabenbereichen der Synagoge aussahen. Im Material der *Traditio duplex* stoßen wir dabei auf Q 12,11f.

(2) *Zur Verantwortung gezogen – die öffentliche Macht der Synagoge*  
(Q 12,10–12)

In Q 12,11f. kommen die Adressaten der *Traditio duplex* vor einem Synagogenforum zu stehen:

11a	ὅταν δὲ εἰσφέρωσιν ὑμᾶς	Wenn sie euch aber hineinbringen
b	ἐπὶ τὰς συναγωγάς,	vor die Synagogen,
c	μὴ μεριμνήσητε	sorgt euch nicht,
d	πῶς ἢ τί εἴπητε·	wie und was ihr reden sollt.
12a	τὸ γὰρ ἅγιον πνεῦμα διδάξει ὑμᾶς ἐν αὐτῇ	Der heilige Geist nämlich wird euch in
	τῇ ὥρᾳ	dieser Stunde lehren,
b	ἃ δεῖ εἰπεῖν. <sup>975</sup>	was zu sagen ist.

Die Synagoge wird zudem bei Mt und Lk im gleichen Atemzug genannt mit öffentlichen Gewaltenträgern. Verschiedene Kommentatoren denken an Synagogengerichte.<sup>976</sup> In jedem Fall ist festzuhalten, dass die Boten dort nicht freiwillig auftreten, sondern von anderen vor das Forum gebracht werden.<sup>977</sup> Was die forensische Komponente angeht, wird die Strafe des Paulus in 2 Kor 11,24f. in der Synagoge verortet; die mt Version scheint dies zu bestätigen.<sup>978</sup>

besonderer einzelner Marmorsitz aufgefunden, vgl. A. RUNESSON/D. D. BINDER/B. OLSSON, *Synagogue* 131–134 (Nr. 102).

975 Zur Rekonstruktion s. o. V 3.3.

976 H. KLEIN, Lk 442 mit Anm. 54; M. WOLTER, Lk 445: »forensische Konfrontation«; offener R. T. FRANCE, Lk, 484; »official hearing of some sort«. Vgl. auch D. ZELLER, Q 74: »vor dem jüdischen Tribunal, das auch in der Synagoge tagen konnte [...] Ihnen droht sogar die Todesstrafe.«

977 Dies macht deutlich R. VALANTASIS, Q 160.

978 Zu Mt und 2 Kor 11,24f. (neben Apg-Stellen) vgl. R. T. FRANCE, Mt 391. Für Mt lässt sich gut an das Phänomen der Peitschenhiebe als Strafe für »a variety of moral and ritual offenses against the Mosaic law« (vgl. auch Dtn 25,1–3) anknüpfen; dies ist allerdings in der Vorlage der *Traditio duplex* nicht gesichert. France nennt einen Mischna-Beleg für die jüdischen Stadtgremien, weist aber auch auf dessen späteres Datum hin (ebd. 391 Anm. 17). Zum Auspeitschen und möglichen Gründen dafür vgl. auch W. D. DAVIES/D. C. ALLISON, Mt II 183. Zur Verortung in der Synagoge auch A. RUNESSON/D. D. BINDER/B. OLSSON, *Synagogue* 97.

Doch ist davon auszugehen, dass diese Strafen keine staatliche Gerichtsbarkeit ersetzen, sondern dass mit ihnen der Synagoge ein kleiner Freiraum im Sinne des Selbstbestimmungsrechts gewährt wurde, in der sie die nur die Gemeinschaft betreffenden Probleme mit ihren Mitteln sanktionieren durfte. Geht man von einer monarchischen Basileia der Herodessöhne aus, so werden diese sich die Gerichtskompetenz weitestgehend selbst vorbehalten haben. Dies bestätigt Josephus, wenn er Philippus als vorbildlichen Richter benennt (Ant XVIII 107), ebenso wie das Material der *Traditio duplex* selbst. Dort gehen Schuldner und Gläubiger zu einem »Richter« mit »Dienstsklaven«.

12,58a	ἴσθι εὐνοῶν τῷ ἀντιδίκῳ σου ταχὺ,	Sei deinem Gegner schnell gut gesinnt,
b	ἕως ὅτου εἶ μετ' αὐτοῦ ἐν τῇ ὁδῷ. <sup>979</sup>	solange du mit ihm auf dem Weg bist,
c	μήποτε σε παραδῶ ὁ ἀντίδικος τῷ κριτῇ	dass dein Gegner dich nicht dem Richter übergibt,
d	καὶ ὁ κριτῆς τῷ ὑπηρέτῃ	und der Richter dem Gehilfen,
e	καὶ εἰς φυλακὴν βληθήσῃ.	und du ins Gefängnis geworfen wirst.
59a	λέγω σοι,	Amen ich sage dir,
b	οὐ μὴ ἐξέλθῃς ἐκεῖθεν,	keinesfalls kommst du von dort weg,
c	ἕως ἂν ἀποδῶς τὸν ἔσχατον κοδράντην.	bis du den letzten Quadrans bezahlst.

Bei dieser Passage handelt es sich auf der Ebene der *Traditio duplex* nicht um ein (eschatologisches) Gleichnis,<sup>980</sup> sondern um einen konkreten Verhaltensvorschlag im eigentlichen Sinn, im Kontext einer gerichtlichen Auseinandersetzung.<sup>981</sup> Hintergrund sind finanzielle Probleme: Ein Schuldner kann seine Schuld nicht zurückzahlen.<sup>982</sup> Um auf sein Umfeld Druck auszuüben, wird er inhaftiert.<sup>983</sup> Dies entspricht römischer Praxis.<sup>984</sup>

Ein örtliches »Synagogen«-Gericht kann hier kaum gemeint sein: zum einen, weil der Richter hier eine Einzelperson ist – von einem Gremium erfahren wir nichts. Zum anderen setzt dieser Spruch einen gemeinsamen Weg beider Pro-

979 Gegen CE, die V. 58ab weitgehend mit Lk rekonstruiert: Lk hat bereits hier einen Gläubiger vor Augen (V. 58b), doch erscheint dies als eine rechtzeitige Präzisierung dessen, was der Leser bei Mt erst aus Mt 5,26 erfährt: dass sich der Konflikt um eine Geldschuld dreht. Vgl. insgesamt auch H. T. FLEDDERMANN, Q 653–655, der in V. 58a ein anderes Verb konjiziert, in V. 58b das lk Verb annimmt und in V. 58e aktivisch formuliert – alles stilistische Unterschiede. Zu den lk Veränderungen in V. 58 vgl. J. FREY, *Character* 19f.

980 So für Lk: M. WOLTER, Lk 472f.; R. T. FRANCE, Lk 512 mit Verweis auf die »Roman pro-venance«; H. KLEIN, Lk 472; für Mt: R. T. FRANCE, Mt 203f.; für Q: H. T. FLEDDERMANN, Q 657; M. LABAHN, *Forderung* 183. R. VALANTASIS, Q 176, rechnet mit mehreren Ebenen – auch mit einer »theologischen«: »Jesus argues for personal and corporate responsibility before the great judgment seat of God at the end of time.« W. D. DAVIES/D. C. ALLISON, Mt I 519, sehen in Q einen eschatologischen, bei Mt dagegen realen Hintergrund.

981 Ausführlich begründet dies J. FREY, *Character*.

982 Zum sozialgeschichtlichen Hintergrund vgl. J. FREY, *Character* 21–31.

983 Vgl. J. FREY, *Character* 35, mit Verweis auf die klassische Stelle Jos., *Bell* II 273 (*Praxis des Statthalters Albinus*; ebd. 35 Anm. 118).

984 Vgl. J. FREY, *Character*, 35f.; vgl. auch M. LABAHN, *Forderung* 181.

zessgegner zum Richter voraus: Wenn es sich nicht gerade um Nachbarn handelt, ist ein solcher innerhalb einer Stadt unwahrscheinlich. Vielmehr müssen beide daher wohl in eine andere Stadt gehen, in der ein höherrangiges Gericht tagt, bzw. eines, in dem evtl. bestimmte Tatbestände verhandelt werden, die sich das Zivilgericht vorbehalten hat.

Damit legt sich bereits für das Ursprungsmilieu von Q 12,11 nahe, dass es sich beim Auftritt der Adressaten in der Synagoge um ein Forum internum für örtliche Angelegenheiten gehandelt hat, in dem Konflikte ausgetragen und ggf. sanktioniert wurden. Ein solches Diskussions- und Entscheidungsforum ist in den Synagogen zu finden.<sup>985</sup> Sind die Boten ins Gespräch gekommen, haben sie Kontakte geknüpft und auch Widerstand geerntet, so wird, gerade da es sich um Themen der Gottesbeziehung und Lebenspraxis handelt, ein Forum aufgesucht, in dem beurteilt werden kann, was »man« von den Boten zu halten hat. Wenn der Konflikt auf diese Weise nicht gelöst werden kann, wird er in einem nächsten Eskalationsschritt an die staatlichen Gewalten weitergeleitet. Allerdings sitzen die Mitglieder bzw. Leiter der Synagoge hier an der Schaltstelle: Sie sind es, die aktiv werden müssen, um die jeweiligen Konflikte den staatlichen Autoritäten anzutragen. Dies bestätigt unsere These von der Synagoge als entscheidendem Forum für den Umgang der Stadt mit den Jesusboten und ggf. mit nicht-misionierenden Anhängern.

### (3) *Die Synagoge und die Aufnahme der Gesandten in der Stadt*

Aus dem Bisherigen hat sich ergeben, dass die Synagoge nicht nur das breite öffentliche Forum für alle Belange einer Stadt ist, sondern dass mit der Synagoge bzw. den Rollenträgern, die mit der Synagoge identifiziert werden, auch Ordnungs- und Machtfunktionen verbunden sind. In der Synagoge werden die für die Bewohner verbindlichen Entscheidungen getroffen – die Leitungsfiguren, die in der Synagoge agieren, sind also diejenigen, die im Namen der Stadt sprechen.

Eine zweite Überlegung zur Rolle der Stadt bzw. Synagoge schließt sich an. Neben der eben besprochenen Entscheidung im Konfliktfall, in der die Boten das Forum nicht freiwillig betreten, gibt es noch eine zweite Möglichkeit, wie Bote und Synagoge miteinander zu tun bekommen können: Eine Synagoge nimmt u. U. die Aufgabe wahr, fremde Gäste unterzubringen, die aufgrund von fehlenden persönlichen Kontakten nicht privat unterkommen können.<sup>986</sup> Dass eine

985 Vgl. die Auswertung zu Toralesung und »Predigt« in Synagogen im 1. Jh. von C. MOSSER, *Instruction*, in der er zu dem Schluss kommt, dass Tora gelesen und kommentiert wurde, danach aber hätte es eine »open discussion of Jewish men« gegeben (ebd. 550), die auch profane Dinge einbeziehen konnte; P. MANDEL, *Exegesis 25–29*, hält die Diskussion von Gesetzen und die Unterweisung in Gesetzen für den Kern der Sabbat-Zusammenkünfte.

986 Zur Aufnahme von Fremden als gemeinschaftliche Aufgabe vgl. auch Jos., *Vit 14*, über Tarichäa: »Ich wusste, dass die Stadt sehr gastfreundlich ist (τὴν γὰρ πόλιν ταύτην φιλοξέ-

solche Beherbergung fremder Gäste in Räumen bei der Synagoge wahrgenommen wurde, zeigt die Theodotos-Inschrift für Jerusalem:<sup>987</sup> Der Synagogenvorsteher und -erbauer Theodotos hat zusammen mit der Synagoge eine »Fremdenunterkunft« (Z. 6), Zimmer (Z. 6) sowie Wasservorrichtungen für Reisende (Z. 6f.) errichtet. Für die Praxis der Diaspora-Synagogen mag man an die Apg-Darstellung der paulinischen Mission denken. Die Erzählungen, sie hätte regelmäßig am neuen Ort in Synagogen begonnen (Apg 13,4.14; 14,1; 17,1f. u. ö.), mag nicht aus der Luft gegriffen sein, sondern die praktische Erfahrung spiegeln, dass Fremde sich hier mit ihren Landsleuten bekannt machen und eine Aufnahme erwirken konnten.<sup>988</sup> Zudem bietet die Synagoge dann auch das Forum, bei dessen Versammlungen die Gesandten ihre Botschaft öffentlich verkündigen konnten und von den Kranken erfuhren, denen sie sich zuwenden wollten. Wer sich also an eine Stadt wenden will, besonders eine, in der er keine persönlichen Kontakteute vorfindet, dem dient die Synagoge als erste und maßgebliche Anlaufstelle.

(4) *Aufnahme durch die Synagoge – sowohl in palästinischen Städten als auch in der Diaspora*

Mit dem Verweis auf die Paulusmission ist es bereits angekommen: Die Aufnahme in einer Stadt verläuft – ebenso wie das Verantworten einer strittigen Position – im Ursprungsmilieu der Sprüche, den Städten Palästinas, ähnlich wie im Anwendungsmilieu, den Städten der Diaspora: nämlich über die Synagoge und ihre Leitungsträger als Repräsentanten der Stadt. Einmal steht die Synagoge für das Gesamt der jüdischen Bevölkerungsmehrheit – das andere Mal für das Zentrum der jüdisch organisierten Minderheit in der hellenistischen Polis. Zwischen Ursprungs- und Anwendungsmilieu haben die Texte also nichts von ihrem Sinn verloren: Auf ihrem Weg ins Milieu der hellenistischen Städte haben die Missionare die faktischen Anknüpfungspunkte und Kommunikationsstrategien kaum geändert. Wo persönliche Bekanntschaft es ermöglichte, klopfte man mit Q 10,5–7 am Privathaus an – wo dies nicht möglich war, bei der Synagoge. Einzig die Häufigkeit und Relevanz verändern sich, denn mit zuneh-

---

νοτάτην οὖσαν): Sie nimmt bereitwillig und in großer Menge solche Männer auf, die ihre Heimatorte verlassen haben und gekommen sind, weil sie unsere Schicksalsgenossen wurden« (ÜS Siegert/Schreckenber/Vogel). Vgl. auch das römische *hospitium publicum*, bei dem ein Kollektiv Gastfreundschaft gewährt; häufig beherbergen Gemeinden staatliche Funktionäre, aber auch der Aufwand für einen öffentlichen Gastfreund wird u. U. von den Führenden gemeinsam getragen, vgl. J. NICOLS, *Hospitality* 430f.423.

987 Für die talmudische Zeit vgl. Z. SAFRAI, *Economy* 53, leider ohne Belege.

988 Vgl. auch die Lk-Bearbeitung von Q 10,10: Lk stellt sich vor, dass die Aufnahme in der Stadt in einem Gebäude erfolgt. Werden die Missionare abgelehnt, gehen sie »hinaus in die Straßen« der Stadt. Da in seiner Diaspora-Situation die städtischen Synagogen immer ein Gebäude beanspruchten, liegt der Schluss nahe, dass er hier an eine solche gedacht hat.

memdem Radius werden die persönlichen Bekannten seltener und damit die Synagogen zu den ersten Anlaufstellen.<sup>989</sup>

## 2. Das Gericht über die Städte – und seine biblischen Modelle

Wie sehr es der *Traditio duplex* auf die städtisch-gemeinschaftliche Ebene kommt, wird besonders an den Gerichtsworten in Q 10,12–15 deutlich: Die Stadt, in der die Boten gescheitert sind, soll offensichtlich als Ganzes zur Rechenschaft gezogen werden. Ihre Entscheidungsträger sind also nicht als Einzelpersonen verantwortlich, sondern entscheiden über Wohl und Wehe der gesamten Stadt. Als Maßstäbe werden den Adressaten Städte mit biblisch-prophetischer Vergangenheit geboten. Doch sind dies ungleiche Partner: Die biblischen Modelle sind nämlich keineswegs Provinzstädtchen oder beliebige Poleis, sondern einflussreiche Metropolen. Der folgende Durchgang zeichnet die Hintergründe dieser Gegenüberstellung nach.

### 2.1 Die galiläischen Städte (Q 10,12–15)

#### (1) *Die Zielstädte der Boten – und die Botenschändung in Sodom (Q 10,12)*

Die Missionsinstruktion schließt in Q 10,12 mit einer biblisch inspirierten Drohung. Die Stadt, in der die Boten gescheitert sind, wird diesem Spruch zufolge als Ganzes zur Rechenschaft gezogen werden. Dieser Stadt gegenüber gestellt wird eine Stadt, die in der biblischen Tradition geprägt ist: Sodom bzw. das Gesamt der Sodomiten. Auch Sodom erfährt als Ganzes das Zerstörungsgericht – allerdings nicht, weil ihre Repräsentanten falsch entschieden hätten, sondern weil jeder einzelne ihrer Bewohner den göttlichen Boten gegenüber das gleiche unakzeptable Verhalten an den Tag legt: Sodom als Stadt repräsentiert einen Verhaltenstyp.

989 In diesem Sinn lässt sich auch die These verstehen, dass Haus- und Stadtmission zwei aufeinanderfolgende Missionsformen seien (vgl. z. B. exemplarisch M. EBNER, Spruchquelle 98–100): In der Tat kommt die Stadtmission erst in Frage, wenn man seinen Radius über die persönlichen Bekanntschaften hinaus erweitert, sie steht also an späterer Stelle eines Entwicklungsprozesses. Mit der Stadtmission ist jedoch m. E. die Hausmission nicht obsolet geworden: Vielmehr war es wohl eine praktische Frage, ob man am Missionsort persönliche Kontakte vorfand oder sich an die öffentliche Institution wenden musste. Für ein öffentliches Auftreten war in jedem Fall die Synagoge unabdingbar – Q 10,13–15 zeigen, dass auch in einer früheren Zeit, als sich die Aktivität noch auf Galiläa beschränkte, ganze Städte für den Misserfolg gescholten wurden, dass also bereits städtische Foren genutzt wurden.

Die prägende Erzählung findet sich in Gen 18,20–33.<sup>990</sup> Die Männer, die zuvor Abraham aufgesucht hatten, kommen – nun als Boten bezeichnet – in die kanaanäische Stadt<sup>991</sup> Sodom und treffen dort Lot, der sie gastfreundlich aufnimmt. Die Männer Sodoms, »vom Jüngling bis zum Ältesten« (Gen 19,4), umstellen jedoch das Haus Lots und wollen zuerst die Boten, dann Lot vergewaltigen.<sup>992</sup> Die Boten wehren dem gewaltsamen Vordringen der Sodomiten und stellen sich als Boten Gottes heraus, die den Auftrag haben, die Stadt zu vernichten (Gen 19,13). Die Vernichtung mit Feuer, Schwefel und »Umkehrung« wird in V. 23–25 für Sodom und Gomorra berichtet.<sup>993</sup>

In unserem Kontext steht Sodom als Typus für den Versuch, gegen göttliche Boten bzw. Fremde oder Zugewanderte ein schändliches Verhalten mit Gewalt durchzusetzen.<sup>994</sup> Wird eine Stadt, die den Boten weder Bett noch Bühne gewährt, mit Sodom verglichen, so dient dies dazu, die Schwere ihres Vergehens darzustellen: Im Gericht wird Sodom, das den Boten eine öffentliche homosexuelle (Massen-)Vergewaltigung als Abgrund der Demütigung androht, besser dastehen. Während die Sodomiten allerdings nur von fremden Männern wussten, die ihnen nirgends mit einer Botschaft gegenübergetreten waren, vertreten die aktuellen Boten wohl offen den Anspruch, von Jesus bzw. von Gott gesandt zu

990 Im Textverlauf wird Sodom bereits zuvor als »sehr böse und sündig« (Gen 13,13) stereotypisiert.

991 Sodom markiert zusammen mit Gomorra lt. Gen 10,19 die Südgrenze Kanaans, vgl. O. KEEL/M. KÜCHLER, Orte II 249.

992 Dass hier Homosexualität im Fokus steht, wird m.E. deutlich, wenn die Männer das Angebot Lots ausschlagen, ihnen seine Töchter auszuliefern (Gen 19,8f.); vgl. Philo, Abr 133–136; Vit Mos II 58, bei R. T. FRANCE, Lk 416. Es gibt aber auch alternative Deutungen zur »Sünde Sodoms«, vgl. S. MORSCHAUSER, Hospitality (Fremdenprüfung und Geiselaustausch). Die Sünde von Sodom und Gomorra ist in anderen Traditionen austauschbar, vgl. O. KEEL/M. KÜCHLER, Orte II 250.

993 Vgl. Dtn 29,22: dort werden zusätzlich Adma und Zeboijm genannt; zur Entstehung der verschiedenen Städtetraditionen aus Städtepaar-Traditionen im Süd- und Nordreich vgl. O. KEEL/M. KÜCHLER, Orte 253–255. Dieses Gericht ist zu einem eigenen Topos geworden. In Zeph 2,9f. MT ergeht an Moab und Ammon die Androhung eines Gerichts wie über Sodom und Gomorra. Grund dafür ist deren Hochmut und Schmähung gegenüber Israel; vgl. Jes 1,9; 3,9; Jer 27,40; 30,12 LXX. Der Vergleich mit Sodom, diesmal zugunsten Israels, wird in Ez 16,56 aufgegriffen. Grund dafür ist vielleicht die anschaulich unfruchtbare Salzlandschaft, in der Sodom lokalisiert wird: Sie gilt bisweilen als Nachweis des Vernichtungsggerichts, vgl. O. KEEL/M. KÜCHLER, Orte 247 f.250–252, mit Belegen; auch M. WOLTER, Lk 381, und W. D. DAVIES/D. C. ALLISON, Mt II 179, mit weiteren Stellen. In Q 10,12 geht es allerdings nicht um das vergangene Strafgericht an Sodom, sondern um das noch ausstehende apokalyptische Endgericht über alle Welt, vgl. M. WOLTER, Lk 381, zur eschatischen Perspektive.

994 Vgl. M. WOLTER, Lk 381, mit Verweis auf Test Ass 7,1; Jos., Ant I 194; Weish 19,13–15, wo Sodom ein Vergehen gegen göttliche Boten zum Vorwurf gemacht wird; vgl. auch R. T. FRANCE, Lk 416; R. VALANTASIS, Q 105; D. C. ALLISON, Scripture 81 f., mit Verweis auch auf die Rezeption in Ez 16,49f. und rabbinische Belege.

sein: Damit übertritt der, der sie ablehnt, nicht nur die Gebote der Zwischenmenschlichkeit, v. a. der Gastfreundschaft<sup>995</sup>, sondern zusätzlich das Botenrecht, das den Boten sakrosankt hält.<sup>996</sup> Erstaunlicherweise spielen sich die Szenen aus Gen im privaten Bereich ab. Ein Einzelner, Lot, greift die Boten auf; die Bewohner der Stadt kommen zu seinem Haus. Offizielle Stadtfunktionäre sind hier nicht im Spiel. Dennoch bestärken sich die Bewohner in ihrer städtischen Identität, sie handeln als städtisches Kollektiv. Dies mag ein Licht auf die antike Durchlässigkeit von Privat und Öffentlich werfen: In den Face-to-face-Begegnungen konnte ein privater Besuch nicht verborgen bleiben. Eben solches kann man sich auch im oben entworfenen Synagogen-Szenario vorstellen: Selbst wenn die Boten zu einigen aus der Gemeinschaft engere Verbindungen hatten – ein Rückhalt durch die Allgemeinheit ist damit nicht gegeben. Vielmehr agiert hier eine öffentliche Ebene, die auf den Plan gerufen wird, sobald die Boten auftreten.

(2) *Chorazin, Betsaida und Kafarnaum – und der Hochmut von »Sidon und Tyrus« (Q 10, 13–15)*

13a	Οὐαί σοι, Χοραζίν, b οὐαί σοι, Βηθσαϊδά· c ὅτι εἰ ἐν Τύρω καὶ Σιδῶνι ἐγενήθησαν αἱ δυνάμεις d αἱ γινόμεναι ἐν ὑμῖν, e πάλαι ἂν ἐν σάκκῳ καὶ σποδῷ μετενόησαν.	Wehe dir, Chorazin, wehe dir, Betsaida, denn wenn in Tyrus und Sidon die Krafttaten geschehen wären, die unter euch geschehen, längst wären sie in Sack und Asche umgekehrt.
14a	πλὴν Τύρω καὶ Σιδῶνι ἀνεκτότερον ἔσται ἐν τῇ κρίσει b ἢ ὑμῖν.	Aber Tyros und Sidon wird es im Gericht besser gehen als euch.
15a	καὶ σὺ, Καφαρναούμ, μὴ ἕως οὐρανοῦ ὕψωθήσῃ· b ἕως ἕδου καταβήσῃ. <sup>997</sup>	Und du, Kafarnaum, wirst nicht bis zum Himmel erhöht werden, bis zum Hades wirst du hinabsteigen.

Dieses Spruchpaar nimmt nun mit Chorazin, Betsaida und Kafarnaum drei benachbarte galiläische Kleinstädte in den Blick.<sup>998</sup> Was ihre Tradition und

995 Vgl. z. B. O. KEEL/M. KÜCHLER, Orte II 249.

996 S. dazu u. XI 4.5.2 (5).

997 Weitgehende Übereinstimmung nicht nur von Mt und Lk, sondern auch der Rekonstruktionen mit CE (hier zugrunde gelegt): außer dem Artikel in V. 15b P. HOFFMANN, Studien 284f; außer der Entscheidung bezüglich des mt Gerichtstags H. T. FLEDDERMANN, Q 417f.; außer der Entscheidung bzgl. »ich sage euch« und dem Artikel (LXX-Wortlaut bei Mt sei ursprünglich): S. SCHULZ, Q 360f.

998 Chorazin, so wie es in der Regel lokalisiert wird, liegt in gut 3 km Entfernung nördlich über Kafarnaum; die Lokalisierung von Betsaida ist nicht mit letzter Sicherheit geklärt: Meist wird et-Tell, gut 6 km nördlich über Kafarnaum, als antikes Betsaida betrachtet (so das Grabungsteam von et-Tell [R. Arav], vgl. auch C. E. SAVAGE, Bethsaida 159–163). Auf die Diskussion kann und muss in unserem Rahmen nicht eingegangen werden. Unzweifelhaft

Struktur angeht, so haben diese drei Städte allerdings unterschiedliche Profile. Kafarnaum ist Grenzstadt zwischen dem Galiläa des Antipas und der Gaulanitis des Philippus. Durch eine Straßenverbindung durchläuft der Verkehr zwischen Dekapolis und Mittelmeer den Ort, durch seinen Hafen ist er über den Seeweg mit allen wichtigen Ortschaften um den See Genesareth verbunden – mit Tiberias und Magdala ebenso wie mit der Dekapolis-Stadt Hippos.<sup>999</sup> Die heute noch sichtbare Synagoge hat wahrscheinlich eine Vorläuferin im 1. Jh.<sup>1000</sup> und zeugt von der jüdischen Prägung der Siedlung.<sup>1001</sup> Der Namensbestandteil »Kefar« deutet auf ein Wachstum der Siedlung hin, doch blieb Kafarnaum nach dem archäologischen Befund unbefestigt, ein bescheidenes, unbedeutendes »Großdorf«.<sup>1002</sup> Ähnlich dürfen wir uns das Chorazin des 1. Jh. vorstellen.<sup>1003</sup>

Der Weheruf an Chorazin und Betsaida setzt sich über Landesgrenzen hinweg, die zur Zeit Jesu bestehen. Betsaida liegt seit der Aufteilung des herodianischen Reiches 4 v. Chr. auf dem Territorium des Tetrarchen Philippus, Kafarnaum und Chorazin dagegen gehören zum Einflussbereich von dessen Bruder Antipas. Auf der Achse von politischer Bedeutung und Kulturkontakten lag mit Sicherheit Betsaida vor Chorazin und Kafarnaum: In Betsaida bestand, wohl auch aufgrund seiner Lage an den Handelsstraßen,<sup>1004</sup> mehr Kontaktfläche zu dezidiert hellenistischen oder anderen Lebensweisen.<sup>1005</sup> Bei Josephus (Ant XVIII 28) ist zu lesen, dass der Ort unter der Herrschaft des Philippus Karriere

---

handelt es sich schließlich um eine Stadt, die eine relativ ähnliche Entfernung zu Kafarnaum aufweist. Dass F. R. ZINDLER, *Invention*, selbst an der faktischen Existenz und Lage Kafarnaums Zweifel anmeldet, zeigt einmal mehr, dass manche Identifikation eines archäologischen Ortes mit einem Ort aus literarischen Quellen mit Hypothesen und Plausibilitäten leben muss. Zur topographischen Struktur der Orte vgl. auch J. L. REED, *Map* 21–24.

999 Vgl. W. BÖSEN, *Gesprächspartnerin* 167.

1000 Eine Basaltsynagoge unter den heutigen Kalkstrukturen mit Säulenreihen und Ausrichtung nach Jerusalem nimmt als archäologisch nachgewiesen an z. B. W. BÖSEN, *Gesprächspartnerin* 166. Vgl. zum Befund S. LOFFREDA, *Capernaum* 43–49.

1001 Vgl. W. BÖSEN, *Gesprächspartnerin* 166.

1002 So die Einschätzung und Kategorisierung von W. BÖSEN, *Gesprächspartnerin* 164.

1003 Zum Mangel an Daten über Chorazin vgl. J. S. KLOPPENBORG, *Bethsaida* 74–76.

1004 Jos., *Vit* 398, nennt »Wege« nach Seleukia und Gamla.

1005 Identifiziert man Betsaida mit et-Tell, dann bestand es bereits in der Eisenzeit als befestigte Stadt; u. U. findet sich dort eine frühere pagane Tradition – das »Tempel«-Gebäude von et-Tell hat wahrscheinlich hellenistische Wurzeln, unabhängig davon, ob es als (kleiner) Tempel im Kaiserkult genutzt wurde, der dem in Caesarea Philippi nicht das Wasser reichen konnte. Von ihm scheinen zumindest Baureste die Zeit überdauert zu haben. Vgl. C. E. SAVAGE, *Bethsaida* 145–158: Bau wohl im 2. Jh. v. Chr., Funktion unsicher, aber wahrscheinlich öffentliches Gebäude; für die frühere Zeit pagane Figurinenfunde. Vgl. aber M. BERNETT, *Kaiserkult* 257–261, zur Datierung ins 1. Jh. und der Problematik von Datierung und Funktionszuweisung, aber auch mit Verweis auf die anders bzw. nicht datierbaren Figurinenfunde und Weihrauchschaufeln.



gemacht hat und als Polis Julias neu gegründet wurde, was einen Zuwachs an Einwohnern und Macht nach sich zog.

In unserem Spruch werden allerdings solche Unterschiede nivelliert: Von Chorazin und Betsaida wird gleichermaßen Umkehr erwartet, was voraussetzt, dass in beiden Städten eine biblisch-jüdische Weltdeutung herrscht. Beide werden gleichermaßen im Gegensatz zu den heidnischen Städten Tyros und Sidon profiliert.

Sidon und Tyrus sind in biblischer Tradition der Inbegriff des Hochmuts.<sup>1006</sup> Ihre Lage am Meer und der erfolgreiche internationale Handel<sup>1007</sup> haben ihren Kaufleuten weltweiten Rang eingebracht (Ez 27,3.12–25). In Ez 26,2 ist es der Hohn von Tyrus über Jerusalem, der zur Vernichtung führt – gepaart mit seinem Stolz auf die eigene Schönheit, auf Luxus und Macht (Ez 27,3–11). Der Fürst von Tyros treibt dies auf die Spitze, indem er angeblich sagt: »Gott bin ich« (Ez 28,2) – eine Hybris, die in Vernichtung endet, vgl. Ez 28,6.17; Jes 23,9.<sup>1008</sup> Auch Sidon wird durch Gottes Strafgericht seine verächtliche Haltung gegenüber Israel ausgetrieben (Ez 28,24.26).

Dass solche selbstbewussten Städte »in Sack und Asche« zum Gott Israels umkehren würden, steigert die Stumpfheit der Provinzstädtchen Chorazin und Betsaida gegenüber den Machttaten, in unserem Kontext dem Tun der Gottesboten, ins Unermessliche. Gleichzeitig verbietet sich für die jüdischen Städte jeder Hochmut, der glauben könnte, sein eigenes (positives) Gerichtsurteil bereits zu kennen und von dieser Warte aus auf verdammenswerte »Andere« herunterzublicken.

Hochmütige Täuschung über den eigenen Status ist auch der Vorwurf an Kafarnaum, das erwartet, zum Himmel erhoben zu werden, stattdessen aber den Fall in den Hades in Aussicht gestellt bekommt. Auch dieses Motiv hat prophetische Tradition: In Ez 26,20 ist es die Anti-Stadt Tyrus, die in die Unterwelt hinabfährt;<sup>1009</sup> in Jes 14,13f.<sup>1010</sup> ist es der König von Babylon, der sich zuvor Gott

1006 Es geht hier also nicht nur um naheliegende, heidnische Städte, wie häufig zu lesen. Vgl. ebenso E. RAU, Perspektiven 242, und DERS., Boteninstruktion 46: »wegen ihres Reichtums und des Hochmuts, der daraus erwächst«; vgl. ebenso U. LUZ, Mt II 193. Vgl. auch R. T. FRANCE, Mt 438: »arrogant opposition to Yahweh and his people«. Er verweist zusätzlich noch auf das Elija-Wunder in 1 Kön 17,8–24, durch das eine Frau den Propheten anerkennt, als »oblique reference«.

1007 Vgl. auch Jes 23; dieser steht auch in Joel 4,4 (Sklavenhandel) und Sach 9,2 (Reichtum) im Hintergrund. Wenn man annimmt, auch die galiläischen Städte hätten über einen gewissen Wohlstand verfügt bzw. im Falle Betsaidas auch über einen politischen Status und deswegen Desinteresse an den Jesusboten gezeigt, ergibt sich eine weitere Analogie, vgl. J. S. KLOPPENBORG, Betsaida 82–90.

1008 Nur am Rande tauchen Gewalt, Lüge und Sünde auf (Ez 28,16.18).

1009 H. KLEIN, Lk 379, spricht von einem »Schema vom Sturz der Erhöhten« und verweist noch auf Jes 2,11–17; Ez 31,10f.

1010 Verweis bei M. WOLTER, Lk 383; U. LUZ, Mt II 193.

gleich machen und »zum Himmel hinaufsteigen« wollte. Nun soll Kafarnaum sicher nicht der Vorwurf gemacht werden, es hätte nach Vergöttlichung und Weltherrschaft gestrebt wie der König von Babel.<sup>1011</sup> Liest man das Motiv des Aufstiegs zum Himmel vielmehr mit AssMos 10,<sup>1012</sup> so ist dieser Aufstieg im Endgericht dem Teil Israels vorbehalten, der von Gott vor den Feinden gerechtfertigt wird. Die Ankündigung zwingt Kafarnaum zu einer neuen Selbsteinschätzung: Die Stadt wird nicht, wie ihre Einwohner glauben, den Platz der Gottgefälligen einnehmen, sondern das Schicksal der »Anderen« erleiden.

## 2.2 Das Vorbild Ninive (Q 11,32)

- |   |   |
|---|---|
| <p>32a ἄνδρες Νινευίται ἀναστήσονται ἐν τῇ κρίσει μετὰ τῆς γενεᾶς ταύτης<br/>         b καὶ κατακρινούσιν αὐτήν·<br/>         c ὅτι μετενόησαν εἰς τὸ κήρυγμα Ἰωάνᾳ,<br/>         d καὶ ἰδοὺ πλέον Ἰωάνᾳ ὄδε.</p> | <p>Die Nineviten werden aufstehen im Gericht gegen diese Generation und sie verurteilen, denn sie kehrten um zur Verkündigung des Jona, und sieh, mehr als Jona ist hier.</p> |
|---|---|

Auch an einer Stelle außerhalb der Aussendungsrede begegnet uns noch einmal eine stereotypisierte, biblisch geprägte heidnische Stadt. Q 11,32 folgt abermals einem Argumentationsmuster über das Gericht: Hier erreicht dieser Topos den Gipfel, denn die Nineviten werden nicht etwa milder beurteilt, sondern stehen selbst<sup>1013</sup> gegen die Adressaten auf; sie erfüllen die Funktion, über die nur Gott verfügen kann, d. h., sie werden von Gott am Gerichtstag in eine aktive Rolle gebracht.

Damit wird eine der apokalyptischen Erwartungshaltungen neu justiert, dass nämlich Israel es sein wird, das über die »Anderen«, über seine ehemaligen Feinde oder Beherrscher, richten wird. »Diese Generation« wird vom Israel der apokalyptischen Tradition abgespalten und wie ein Feind behandelt. Die Männer von Ninive werden dagegen mit dem idealen Verhalten belegt, das laut Traditio duplex »dieser Generation« anstehen würde: die gesamte Verkündigung Jesu ernst zu nehmen – wenn er bzw. seine Boten in der Stadtöffentlichkeit verkündigend und heilend auftreten.

1011 Vgl. zum Problem H. T. FRANCE, Mt 439. Vgl. dagegen H. T. FLEDDERMANN, Q 436, der Stolz als Berührungspunkt sieht.

1012 Verweis z. B. bei M. LABAHN, Gekommene 485.

1013 Als Zeugen: M. WOLTER, Lk 425, mit Verweis darauf, dass nur der Richter sitzen dürfe. Doch gerade das »Aufstehen« zeigt m. E. an, dass auch die Königin des Südens bzw. die Nineviten sich vorher niedergelassen haben. Auch Wolter übersetzt ebd. 422 mit »sich erheben« bzw. »aufstehen«. Anders U. LUZ, Mt II 280, der an Auferstehung und Richterrolle denkt.

### 2.3 Fazit: die Gerichtsankündigung erreicht die Provinzstädte

Alle vier genannten Stellen, in denen Städte, traditionelle ebenso wie lebendige, als einheitliche Kollektive dargestellt werden, zeigen dasselbe Argumentationsmuster: Eine negativ konnotierte, nicht-jüdische Stadt wird im Endgericht über die aktuellen jüdischen Städte bzw. Adressaten erhoben; das erwartete Verhalten ist entweder »Aufnahme« (in der Adaption von Q 10,12) oder »Metanoia« (in den wahrscheinlich älteren Traditionen von Q 10,13f. und Q 11,32). Alle negativ konnotierten Städte sind dabei Stadttypen aus der biblisch-prophetischen Tradition: Sie wurden bereits dort als einheitliche Kollektive angesprochen und zu Verhaltensmodellen geprägt.

Daraus lässt sich für die Rede von den »Städten« in der *Traditio duplex* zweierlei folgern: (1) Die Stereotypisierung von Städten geschieht in Nachahmung prophetischer Redeweise. Sie trifft dort auf reale Erfahrungen, wo mit der Ablehnung von städtischen Leitungsträgern die Mission in der ganzen Stadt als gescheitert gilt. (2) Ein entscheidender Unterschied zur biblisch-prophetischen Tradition tut sich allerdings auf. Die meisten der Städte, denen dort das Gericht angedroht wird, sind internationale Machtzentren: Tyros und Sidon als Hauptstädte der Phönizier, Ninive als Regierungsstadt Babylons. Richtet sich die prophetische Kritik nach innen, also an die Ingroup des Propheten, dann steht Jerusalem als Leitungszentrum im Fokus. Eine Ausnahme bildet das Gericht über Sodom und Gomorra als einzelne kanaanäische Städte – und gerade diese Ausnahme wird in Q 10,12–15 zur Regel erhoben: Die Gerichtsandrohung gilt für je einzelne Städte, besonders für Städte, die sich zunächst zur gleichen Ingroup zählen. Das Gericht wird greifbar für die Peripherie, für die galiläischen Kleinstädte und alle weiteren, in denen die Gesandten auftreten, formuliert. Eine mittlere Ebene zwischen dem individuellen Gericht und dem Gericht am ganzen Volk ist erreicht: Auf dieser mittleren Ebene werden die Konflikte ausgetragen, die zur Ablehnung Jesu und seiner Gesandten führen. Und in dieser kleinräumigen Situation werden die lokalen Leitungspersonlichkeiten in die Verantwortung für ihre ganze Stadt genommen. »Gericht« ist keine Sache der zentralen Hierarchien mehr – mit den Ankündigungen werden vielmehr überschaubare Ortsgemeinschaften mit ihrer Verantwortung konfrontiert. Verändert werden sollen die alltäglich erlebbaren, durch niedrighschwelligem persönlichen Kontakt geprägten Strukturen. Diese Form der »Prophetie« im biblischen Sinn arbeitet, ganz in Entsprechung zu den wandernden Boten, an einer Bottom-up-Veränderung von Gesellschaft.

---

## VIII. Binnengruppen in Israel im Fokus der Kritik: die Weherufe (Q 11,39–52) und ihre sozialen Implikationen

### 1. Der Text

Exkurs: Zur Rekonstruktion von Wortlaut und Reihenfolge der ersten sechs Weherufe

Viele Entscheidungen sind zu treffen, wenn die Weherufe Q 11,39–52 rekonstruiert werden sollen.<sup>1014</sup> Die meisten sind nicht zuletzt in einem aktuellen Documenta Q-Band<sup>1015</sup> ausführlich dokumentiert und begründet und werden übernommen, doch komme ich bezüglich der Weherufe Q 11,43.44 zu anderen Ergebnissen als CE bzw. Documenta Q. Die Erklärung nimmt etwas mehr Raum ein, als in einer Anmerkung untergebracht werden könnte:

#### (1) Überblick

In Übereinstimmung mit CE/Documenta Q ergibt sich folgende Übersicht: Q 11,47–51 erweist sich als Abschluss der Reihe von Weherufen. Formal wie inhaltlich entsprechen sich sodann die Weherufe vom Zehnt (Q 11,42) und der Reinigung (Q 11,39–41): Ihr Vorwurf gliedert sich formal in zwei Teile, die sich antithetisch gegenüberstehen; darauf folgt jeweils eine zweiteilige Verhaltensregel. Inhaltlich spielen sie insofern zusammen, als sie nicht nur im weiteren Sinn mit Tempelregelungen zu tun haben, sondern sich vor allem auf Speiseregeln beziehen. Auch die Weherufe von den Lasten (Q 11,46) und dem Schlüssel (Q 11,52) haben eine Affinität zueinander. In beiden wird den Adressaten ihr Verhalten gegenüber den Menschen vorgeworfen, beide verwenden bildhafte Sprache. Einzelne bleiben dagegen zunächst die Weherufe von den ersten Plätzen/Grüßen und den Gräbern stehen, wobei Letzterer dadurch auffällt, dass er einen Vergleich formuliert. Bei der Frage nach ihrer Position ist zunächst über den ursprünglichen Wortlaut zu entscheiden, der in Mt und Lk differiert.

---

1014 Zur Rekonstruktion von V. 11,49–51 s. u. V 2.4.1 (2).

1015 Vgl. G. HARB, Q 11:46b, 52, 47–51, und DIES., Q 11:39a, 42, 39b, 41, 43–44.

(2) *Rekonstruktion und Position von Q 11,44*

Die Weherufe Mt 23,27f. par Lk 11,44 verbindet allein ein Vergleich der Adressaten mit Gräbern. Beide haben verschiedene Bestattungsformen vor Augen: Mt eine Bestattung im Kammergrab, Lk eine Erdbestattung. Aus kulturgeschichtlichen Gründen erscheint es mir plausibler, die mt Variante dem Ursprungsmilieu zuzuweisen, Lk dagegen eine Adaption an griechisch-römische Umstände – da eine Rückumwandlung des Mt mir nicht plausibel scheint, sehe ich abweichend von CE/Documenta Q in der mt Version die größere Nähe zur Vorlage der *Traditio duplex*.<sup>1016</sup> Damit kann man also eine Grundform von Mt 23,27 als gemeinsame Vorlage des Weherufs annehmen:

44a **Οὐαὶ ὑμῖν ...**

b **ἄτι μοιᾶζετε**<sup>1017</sup> **τάφοις κεκοιμημένοις**

1016 Die Gräber des Mt sind vertikal ausgerichtet, in ihnen wird das Ossilegium praktiziert – Lks Gräber lassen sich begehen, liegen also horizontal und lassen damit auf Einzel-/Erdbestattung schließen. Seinem Spruch zufolge wird aufgrund der Unauffälligkeit der Gräber ein Grabtabu gestört; bei Mt dagegen stehen Fassade und innerer Zustand in Kontrast. Die mt Version des Weherufs bildet ein Kammergrab/Bankgrab ab, wie es in Palästina seit der Eisenzeit zu finden ist und wie es in der relativ gut erschlossenen Nekropole von Jerusalem heute noch über 900mal zu finden ist. Vgl. zu den Typen von »Kammergrab« und »Senkgrab« L. TRIEBEL/J. ZANGENBERG, Fels 458; zur Bestattungsform z. B. B. R. McCANE, *Ossuaries* 236f.239; A. KLONER/B. ZISSU, *Necropolis* 103–123. Zur Nekropole von Jerusalem A. KLONER/B. ZISSU, *Necropolis*, mit den Daten der bis 2002 bekannten Gräber (ebd. 7). Die Bestattungsform ist auch für die späthellenistisch-früh-römische, ländliche Nekropole von Galiläa/Chirbet Qana bezeugt, wenn dort auch keine Ossuarien gefunden wurden, vgl. P. RICHARDSON, *Necropolis*. Anders die römische Grabtradition, vgl. A. KOLB/J. FUGMANN, *Tod* 13.20: Waren Knochen als Reste des Leichenbrands vorhanden, wurden diese in Urnen bestattet, was nicht zum Bild der Fülle von Knochen passt; handelt es sich um repräsentative und »attraktive« Gräber, so wurde auch das Innere prunkvoll ausgestaltet, so dass ein Gegensatz von »Innen« und »Außen« in diesem Kontext nicht plausibel wäre. In den griechisch-römischen Horizont fügt sich dagegen das bei Lk aufgerufene Grabtabu, denn gerade im römischen Bereich wurden Gräber als *loci religiosi* verstanden, die nicht verwahrlosen durften; vgl. zum Kontext S. SCHRUMPF, *Bestattung* 154f. (*locus religiosus*; mit Belegen; klassische Verweisstelle: Cic., *Leg II 22: Deorum Manium iura sancta sunt*; vgl. auch II 55f.64); ebd. 152–162 zu entsprechenden juristischen Diskursen; ebd. 163–166 zu den Problemen von Zweckentfremdung und Verschmutzung von Grabplätzen; ebd. 89f.100–107 zum Totenkult, mit Hinweis auf ein abstrahiertes Verständnis der Anwesenheit i. S. von Erinnerung; A. KOLB/J. FUGMANN, *Tod* 11–13 (Anwesenheit bzw. Seele im Grab, *locus religiosus*).24f.214f. (Verunreinigung). Erstaunlicherweise ist dieser materielle Hintergrund in der Forschung kaum beachtet worden, sieht man die Positionen in G. HARB, *Documenta Q* 11:39a–44 526–538, durch. Die Diskussion durchziehen die Reflexe auf die rabbinischen Weisungen, Gräber zu weißeln. Allein McCane (ebd. 532–535) bringt an dieser Stelle den Hintergrund der Begräbnispraxis ein – er weist bereits auf das Problem hin, dass archäologische Evidenz für gekalkte Schachtgräber fehle; allerdings bleibt er in seiner Rekonstruktion unentschieden, da er glaubt, auch bei Lk gehe es um übersehene Schachtgräber.

1017 Die Entscheidung für die einfachere Form ohne Präfix ist zu begründen durch das häufige Auftreten von \*μοι in Metaphern des Q-Stoffes, Q 6,48; 7,31f.; 13,18.20. Anders die

c οἵτινες ἔζωθεν μὲν φαίνονται<sup>1018</sup> ὄραοῖοι  
 d ἔσωθεν δὲ γέμουσιν ὀστέων νεκρῶν καὶ πάσης ἀκαθαρσίας.

Die mt Reihenfolge, die diesen Weheruf im Anschluss an die Zehnt- und Reinheits-Weherufe bringt, erweist sich als plausibel, da sie eine höhere Kohärenz aufweist als die lk Reihenfolge, in der das erste Paar eine stimmigere Einheit bildet als das zweite, Q 11,43f.<sup>1019</sup> Dies spricht dafür, dass Lk versucht hat, dem Gräber-Spruch einen in seinem Kontext vermittelbaren Sinn zu geben, indem er einen Gegensatz zwischen »Ehren/Grüßen« und »Meiden« der Adressaten, die die Menschen nur grüßen, weil sie nicht um ihr Grab-Tabu wissen, aufbaut.

Zudem erklärt sich die lk Umplatzierung des Weherufs Q 11,43 von den Grüßen aufgrund seines gesellschaftlichen Hintergrundes: Die Grüße auf den Marktplätzen liest Lk ganz im Sinne eines städtischen Patron-Klienten-Verhältnisses: Aufgabe des Klienten war es, seinem Patron nicht nur morgens die Aufwartung zu machen, sondern ihn auch auf den Marktplatz zu geleiten und ihm dort Ehrenbezeugungen zukommen zu lassen; das Patronage-System war ein genau geregeltes und praktiziertes gesellschaftliches Tauschsystem, bei dem der Patron, oft der ehemalige Sklavenherr, materielle Unterstützung (*sportula*) gegen Prestige vergibt<sup>1020</sup>; es setzt allerdings städtische Verhältnisse mit einem entsprechenden Marktplatz voraus.

Lk fokussiert diesen Patronage-Hintergrund: Bereits die ersten beiden Weherufe hat Lukas auf das Thema der materiellen Gaben hin umgearbeitet; daran schließt sich die Statusfrage unmittelbar an. Lk gewichtet deshalb die Grüße stärker als den Synagogen-Sitz, den er mehr unter Prestige Gesichtspunkten liest denn unter dem Vorzeichen der Lehrautorität, wie das Mt tut. Dies zeigt sich

---

Evaluationen in G. HARB, Documenta Q 11:39a–44 520, die den mt Begriff als Hapax legomenon anerkennen. Hoffmann verweist auf eine »semitisierende Konstruktion« bei Lk. Ich bin allerdings skeptisch, hier Lk vorzuziehen: Immerhin votiert CE anders als ich insgesamt für die Ursprünglichkeit des gesamten lk Verses. Wenn Mt ursprünglich ist, dann doch auch eher sein Verb; wenn Lk ohnehin massiv eingegriffen hat, dann doch tendenziell auch eher bei seinem Verb.

1018 Auch dieser Ausdruck unterscheidet sich von der typisch mt Verwendung, die sonst nicht einen Gegensatz von äußerem Schein und inneren Sein bezeichnet, sondern eine optische/visionäre Erscheinung, vgl. Mt 2,7.13.19; 24,27. Dies spricht für Tradition.

1019 Die mt Position nach dem Zehnt/Cluster-Paar wird auch von der Evaluation Joliffes in G. HARB, Documenta Q 11:39a–44 504–506, befürwortet; die Position vor dem Joch-Wehespruch in der Evaluation Hoffmanns, ebd. 506. Insofern haben m. E. beide Recht: bei Joliffe wäre zu kritisieren, dass er auch einen Anschluss an Q 11,47 annimmt und somit lk Umstellung der beiden Cluster aufgrund seiner Symposien-Szene; mit Hoffmann und aus unter 3.3 genannten Gründen halte auch ich die lk Reihenfolge hier für ursprünglicher. Hoffmann stimmt insofern mit meiner Position überein, als er nicht glaubt, dass der Synagogen/Gruß-Weheruf zur Traditio duplex gehörte. Unter dieser Voraussetzung steht dann, wie hier vorgeschlagen, der Gräber-Weheruf ebenfalls am Abschluss des ersten Clusters hinter Zehnt- und Reinheits-Weheruf.

1020 Vgl. M. EBNER, Stadt 170.

auch daran, dass er den Weheruf an die Gruppe der Pharisäer richtet, nicht an die Gruppe der Schriftgelehrten.

(3) *Rekonstruktion und Position Q 11,43*

Der Text taucht nicht nur in der *Traditio duplex*, sondern auch in der Mk-Tradition auf und wird bei Lk beide Male rezipiert. Mit Blick auf die Vorlage der Lk Dublette in Mk erklärt sich nun, woher das Material stammt, das die Mt-Version des Weherufs über Lk hinaus aufweist: Mt hat seine Mk-Vorlage und den Text der *Traditio duplex* ineinander geblendet und mit einem Sonderthema ergänzt<sup>1021</sup>. Das Verb *φιλέω* findet sich in Mt 23,6a und in Lk 20,46, wo Lk es in seine Mk-Vorlage einfügt: ein *Minor agreement*? M. E. ist dies aus folgenden Gründen nicht der Fall: Dort, wo Mt und Lk die gleiche, von Mk aber verschiedene Reihenfolge bieten, hat Lk ein anderes Verb: *ἀγαπάω*. Dort, wo Lk sein *φιλέω* in den Mk-Text einfügt, hat Mk dagegen eine sperrige Konstruktion, die die Zufügung eines Verbs aus stilistischen Gründen nahelegt. Damit lässt sich rekonstruieren, dass *φιλέω* jeweils als Verbesserung einer Vorlage in den Text eingetragen wurde: In der *Traditio duplex* hat Mt das bei Lk überlieferte *ἀγαπάω* in ein besser passendes *φιλέω* geändert; in seine Mk-Vorlage hat Lk später unabhängig davon ebenfalls dieses nicht so positiv besetzte Idiom eingefügt.<sup>1022</sup> Einziges *Agreement* von Mt und Lk gegen Mk in V. 43b und c ist der bestimmte Artikel vor den Akkusativ-Objekten, ansonsten stimmt der Wortlaut zwar zwischen Mt und Lk, aber auch zu Mk bis auf den auffälligen und daher wohl ursprünglichen<sup>1023</sup> Singular in V. 43b überein. Aufgrund der Lk Doppelung des Materials ist für unsere Rekonstruktion von der zweigliedrigen Fassung in Lk 11,43 auszugehen.<sup>1024</sup>

43a Οὐαὶ ὑμῖν ...

- b ὅτι ἀγαπάτε τὴν πρωτοκαθεδρίαν ἐν ταῖς συναγωγαῖς  
c καὶ τοὺς ἀσπασμοὺς ἐν ταῖς ἀγοραῖς.

1021 In seiner Evaluation in G. HARB, *Documenta Q 11:39a–44* 447–450, bezweifelt Hoffmann die Zugehörigkeit zur *Traditio duplex* aufgrund mangelnder Zugkraft der *Minor agreements* und redaktioneller Plausibilität des Lk. M. E. ist jedoch das Phänomen der Lk Dublette überzeugend, vgl. auch die Evaluation von Joliffe ebd. 447.

1022 Beide Verben können sich auf unpersönliche Objekte beziehen, vgl. LSJ s. v. *ἀγαπάω* A II: »of things, to be fond of, prize, desire«; vgl. aber auch A III 4: »tolerate, put up with«; s. v. *φιλέω* A 5: »of things as objects of love, like, approve«. Allerdings wird im neutestamentlichen Sprachgebrauch *ἀγαπάω* bevorzugt – Mt verwendet es auch in Mt 6,5 negativ (vgl. W. FENEBERG, Art. *φιλέω* 1018) – dass *ἀγαπάω* nicht auf Personen, sondern auf Gegenstände bezogen wird, ist im NT dagegen selten, vgl. G. SCHNEIDER, Art. *ἀγάπη* 22. Gegen die Evaluationen in G. HARB, *Documenta Q 11:39a–44* 475f.

1023 Die Evaluationen in G. HARB, *Documenta Q 11:39a–44* 485, sind geteilter Meinung – mir erscheint das Argument der Auffälligkeit noch am überzeugendsten.

1024 Diff. CE. Der mt Überhang, der sich nicht Mk verdankt, ist mt Redaktion. Zu den Überhängen vgl. die Evaluationen von Joliffe in G. HARB, *Documenta Q 11:39a–44* 480f.491f.

Der Weheruf fügte sich gut an das Weherufpaar von Joch und Schlüssel an. Es ergäbe sich so eine zweite Dreierkonstellation, in der die Thematik von Statusanspruch aufgrund von Lehrautorität verhandelt wird. Doch weist er auch textuelle Kohärenz zum vorausgehenden Gräberspruch auf, da beide Male öffentliche Orte, öffentliche Rezeption sowie eine Prestigethematik anklingen.<sup>1025</sup>

M. E. überwiegt jedoch die erstgenannte Bindung: Das Weherufpaar vom Joch und Schlüssel enthält bildhafte Elemente, die vor allem auf das Stichwort »Synagogenvorsitz« bezogen werden können. Das semantische Feld der halachischen Lehre wird bedient mit dem Stichwort Synagoge als Ort der halachischen Entscheidung, mit dem Tragjoch als Bild für deren Normen und mit dem Schlüssel als Bild für deren religiösen gruppen- und statuskonstituierenden Charakter; die Weherufe demaskieren den hier beschriebenen Statusanspruch der Lehrautoritäten: Dieser erscheint nicht mehr gerechtfertigt, da sie zum einen den eigenen Frömmigkeitsanspruch nicht erfüllen, zum anderen ihre Halacha nicht zielführend ist.

Die drei Rufe verbindet außerdem, dass in ihnen deutlicher als in den ersten drei Rufen eine kleine Elitegruppe im Gegenüber zu den übrigen Menschen im Blick ist. Dies schlägt womöglich auch in der lk Unterscheidung der Adressaten in Pharisäer im ersten Teil und, ausgelöst durch eine Intervention eines Gesetzkundigen, Gesetzkundige im zweiten Teil der Rede durch. An ein solches Elite-Cluster schließt sich wiederum der Prophetenmord-Weheruf an: Auch bei ihm ist an einen kleineren Personenkreis denken, der für den Gräberbau der Propheten verantwortlich zeichnet.

---

1025 Documenta Q gibt als Alternativen für die Position dieses Weherufes entweder die lk oder die mt Reihenfolge an. M. E. trifft keine der Alternativen so zu. Mein Vorschlag orientiert sich insofern an der lk Reihenfolge, geht aber davon aus, dass Lk diesen Weheruf und den Weheruf von den Gräbern gegenüber seiner Vorlage vertauscht hat. Welches Interesse Lk zu diesem Tausch bewogen haben könnte, habe ich bereits oben zu begründen versucht: Es ist sein Schwerpunkt der materiellen Umverteilung, der seine Versionen der ersten beiden Weherufe mit dem hier besprochenen auf einer gemeinsamen Folie eines Patronageverhältnisses verbindet. Das vorgeschlagene Cluster wird in leichter Modifikation bei Mt bestätigt, der den besprochenen Weheruf zwischen dem Joch- und dem Schlüssel-Weheruf einschiebt, jedoch eingangs erst vom »Sitz des Mose« spricht. Dies sei im Folgenden mitbedacht, damit das nun noch entwickelte Argument der besseren Kohärenz nicht alleine steht. Vgl. auch die kurze Evaluation von Hoffmann in G. HARB, Documenta Q 11:39a–44 460: Er hegt zwar Zweifel daran, dass der Weheruf überhaupt in Q stand, und hält, falls doch, die Position für unsicher. Er votiert: »Das [...] kritisierte Verhalten legt eine Zuordnung zu den Weherufen gegen die Schriftgelehrten nahe. [...] Wenn überhaupt, wäre dann eine Position vor 11,46 passender: Vor ihrer [der Schriftgelehrten, HS] Gesetzesauslegung würde generell ihr Streben nach öffentlicher Anerkennung kritisiert«. Vgl. auch schon die ebd. 452f., aufgeführten Positionen von Schürmann: Er sieht bereits das Cluster aus Zehnt-, Reinigungs- und Gräber-Weheruf und einen Zusammenhang mit dem Lasten-Weheruf, hält Q 11,43 jedoch für einen Appendix zum Lasten-Weheruf.



(4) *Zusammenschau*

Aus der Zusammenstellung aller sieben Weherufe ergibt sich, dass hier nicht ein einheitliches Kollektiv stereotypisiert wird: Die Adressaten des ersten Paares, die eine in eigener Sicht gewissenhafte Tora-Praxis pflegen, widersprechen dem Bild der Adressaten des Lasten- und Schlüsselvorwurfs, denen ihre Laxheit vorgeworfen wird. Eine solche Differenzierung in zwei Untergruppen ist in der Lk Version noch erkennbar: Zum einen am Wechsel von Pharisäern und Gesetzeskundigen in der Anrede, zum anderen an dem merkwürdig unvermittelten Auftreten der Figur des Gesetzeskundigen im Rahmen des Pharisäermahls, das m. E. dadurch bedingt sein kann, dass Lukas sich einer Tradition verpflichtet fühlt, die die Adressaten differenziert. Dass Lk den Gräber-Weheruf den Pharisäern aufs Konto schreibt und damit die Struktur der Dreierreihen aufbricht, hängt mit seinen inhaltlichen Vermittlungsversuchen zusammen, wie oben erläutert: Er braucht den Weheruf von den Plätzen noch als Aufhänger, um die Gräbermetapher sinnvoll platzieren zu können und entscheidet sich damit für eine Struktur von drei Paaren, die nur im letzten vom eingeschobenen Weheruf Q 11,49–51 unterbrochen wird.

– Exkurs Ende –

Nach einer komplexen Rekonstruktion von Wortlaut und Reihenfolge ergibt sich folgende Textbasis für die Reihe von Weherufen in Q 11,39–52:

42a	<b>Οὐαὶ ὑμῖν ...</b>	Wehe euch ...
b	<b>ὅτι ἀποδεκατοῦτε τὸ ἡδύοσμον καὶ τὸ ἄνηθον καὶ τὸ κύμινον,</b>	ihr verzehntet die Minze und den Dill und den Kümmel
c	<b>καὶ ἀφήκατε τὴν κρίσιν καὶ τὸ ἔλεος καὶ τὴν πίστιν.</b>	und habt die Gerechtigkeit und das Erbarmen und die Treue gelassen.
d	<b>ταῦτα δὲ ἔδει ποιῆσαι</b>	Dieses aber müsste getan werden,
e	<b>κάκεῖνα μὴ ἀφιέναι.</b>	jenes nicht gelassen.
39a	<b>Οὐαὶ ὑμῖν ...</b>	Wehe euch ...
b	<b>ὅτι καθαρῖζετε τὸ ἔξωθεν τοῦ ποτηρίου καὶ τῆς παροψίδος,</b>	ihr reinigt das Äußere des Bechers und der Schüssel,
c	<b>ἔσωθεν δὲ γέμουσιν ἐξ ἀρπαγῆς καὶ ἀκρασίας.</b>	innen aber sind sie voll von Raub und Gier. <sup>1026</sup>
41a	καθάρισατε τὸ ἐντὸς τοῦ ποτηρίου,	Reinigt das Innere des Bechers,
b	<b>καὶ τὸ ἐκτὸς αὐτοῦ καθαρὸν γένηται.</b> <sup>1027</sup>	und auch sein Äußeres soll rein sein.
44a	<b>Οὐαὶ ὑμῖν ...</b>	Wehe euch ...
b	<b>ὅτι ὁμοιάζετε τάφοις κεκονιαιμένοις</b>	ihr gleicht verputzten Gräbern,
c	<b>οἵτινες ἔξωθεν μὲν φαίνονται ὡραῖοι</b>	die außen attraktiv scheinen,
d	<b>ἔσωθεν δὲ γέμουσιν ὀστέων νεκρῶν καὶ πάσης ἀκαθαρσίας.</b>	innen aber voll sind von Knochen von Toten und aller Unreinheit.
43a	<b>Οὐαὶ ὑμῖν ...</b>	Wehe euch ...

1026 Zu Übersetzung »voll aufgrund von« vgl. U. Luz, Mt III 336 Anm. 102.

1027 CE lässt das Verb unrekonstruiert; H. T. FLEDDERMANN, Q 536, hat ἔσται – dies ist für unsere Überlegungen nicht relevant.

- b ὅτι ἀγαπᾶτε τὴν πρωτοκαθεδρίαν ἐν ταῖς συναγωγαῖς ihr liebt den ersten Sitz in den Synagogen  
 c καὶ τοὺς ἀσπασμοὺς ἐν ταῖς ἀγοραῖς, und die Grüsse auf den Marktplätzen.  
 46a Οὐαὶ ὑμῖν Wehe euch ...  
 b ὅτι δεσμεύετε φορτία βαρέα<sup>1028</sup> ihr bindet schwere Lasten  
 c καὶ ἐπιτίθετε ἐπὶ τοὺς ὤμους τῶν und legt sie auf die Schultern der  
 ἀνθρώπων, Menschen,  
 d αὐτοὶ δὲ τῷ δακτύλῳ υμῶν οὐ θέλετε selbst aber wollt ihr sie mit eurem Finger  
 κινήσαι αὐτά. nicht bewegen.  
 52a Οὐαὶ ὑμῖν Wehe euch ...  
 b ὅτι κλείετε τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ ihr verschließt die Gottesherrschaft vor  
 ἐμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων den Menschen.  
 c αὐτοὶ<sup>1029</sup> γὰρ οὐκ εἰσέρχεσθε<sup>1030</sup> Selbst werdet ihr nämlich nicht  
 hineingehen  
 d οὐδὲ τοὺς εἰσερχομένους ἀφίετε εἰσελθεῖν. und auch die Hineingehenden lasst ihr  
 nicht hineingehen.  
 47a Οὐαὶ ὑμῖν Wehe euch ...  
 b ὅτι οἰκοδομεῖτε τὰ μνημεῖα τῶν προφητῶν ihr baut die Grabdenkmäler der  
 Propheten,  
 c οἱ δὲ πατέρες ὑμῶν ἀπέκτειναν αὐτούς eure Väter aber haben sie getötet,  
 48a ὥστε μαρτυρεῖτε ἑαυτοῖς sodass ihr euch bezeugt,  
 b ὅτι υἱοὶ ἐστε τῶν πατέρων ὑμῶν dass ihr Söhne eurer Väter seid.  
 49a διὰ τοῦτο καὶ ἡ σοφία εἶπεν Deshalb sagte auch die Weisheit:  
 b ἀποστελῶ εἰς αὐτοὺς προφήτας καὶ Ich werde zu ihnen Propheten und Weise  
 σοφοὺς schicken  
 c καὶ ἕξ αὐτῶν ἀποκτενοῦσιν καὶ διώξουσιν und (manche) von ihnen werden sie töten  
 und verfolgen,  
 50a ἵνα ἐκζητηθῇ τὸ αἷμα πάντων τῶν so dass eingefordert werden wird das Blut  
 προφητῶν τὸ ἐκκεχυμένον ἀπὸ καταβολῆς aller Propheten, das vergossene seit  
 κόσμου ἀπὸ τῆς γενεᾶς ταύτης, Gründung der Welt bis zu dieser  
 Generation,  
 51a ἀπὸ αἵματος Ἄβελ ἕως αἵματος Ζαχαρίου vom Blut Abels bis zum Blut des Sacharia,  
 τοῦ ἀπολομένου μεταξὺ τοῦ θυσιαστηρίου der getötet wurde in der Mitte zwischen  
 καὶ τοῦ οἴκου· dem Opferaltar und dem Haus.  
 b ναὶ λέγω ὑμῖν, Ja, ich sage euch,  
 c ἐκζητηθήσεται ἀπὸ τῆς γενεᾶς ταύτης, eingefordert werden wird es von dieser  
 Generation.

Wahrscheinlich enthielt die Vorlage der Traditio duplex sieben aufeinanderfolgende Weherufe. Sie sind auffälligerweise alle mit einem ὅτι-Satz begründet und damit auf ein wahrnehmbares Verhalten bezogen. Ein solches umreißt Gruppen von Anderen, die zwar im Horizont Israels stehen, mit denen sich die Träger der Traditio duplex jedoch nicht selbst identifizieren. In ihrer Wirkungsgeschichte firmiert das Zielpublikum dieser Weherufe unter der Kategorie »Pharisäer« – ein Kategorie, die zunächst einmal gegenüber den zumindest in Spuren greifbaren Binnengruppen im Horizont von Israel kritisch zu sichten ist.

1028 In CE Adjektiv unrekonstruiert, hier mit H. T. FLEDDERMANN, Q 540f.

1029 Analog zu V. 46d.

1030 CE hat Aorist; hier mit H. T. FLEDDERMANN, Q 549.

Als besonders informativ erweisen sich dagegen die Weherufe, wenn man sie spiegelbildlich mit den Trägern der *Traditio duplex* in Verbindung bringt. Denn eine solche polemische Abgrenzung legt zuerst diejenigen Werte und Verhaltensweisen offen, zu denen die *Traditio duplex* ein Gegenkonzept bewerben möchte. Doch zunächst sollen Rückschlüsse aus der Beschaffenheit und Komposition der Weherufe selbst gezogen werden.

## 2. Zusammenschau: die Reihe der Weherufe in Q 11

Bereits in der Rekonstruktion der Weherufe war aufgefallen, dass sich diese nicht nur gruppieren lassen, sondern dass der Komplex V. 47–51 u. a. aufgrund seiner Länge und Gestalt so heraussticht, dass er am plausibelsten am Schluss der Reihe zu stehen kommt – als Fluchtpunkt zweier Cluster von je drei Weherufen, die jedoch mindestens zwei verschiedene Adressatengruppen im Blick haben müssen, denn das in ihnen geschilderte Verhalten weist einen unorganischen Kontrast auf.<sup>1031</sup> Unter Einbezug der Realien, die der Kritik der Weherufe zugrunde liegen, soll das Verhaltensmuster der jeweiligen impliziten Adressatengruppen nun thematisiert und der Sinn der Clusterkombination erhellt werden.

### 2.1 Die Weherufe Q 11,42.39.41.44: Reinheitsstatus und Güterverteilung

#### (1) *Ausgangspunkt: Reinheitsrituale rund um das Essen*

Die Weherufe Q 11,42 und Q 11,39.41 führen uns zu Küche und Esstisch, wo sich die Angesprochenen um die genaue Einhaltung von Ritualen mühen: die »Verzehntung« von Nahrungsmitteln und das (kultische) »Reinigen« des Essgeschirrs.

1031 Selbst wenn man sich der These von den Dreier-Clustern und der entsprechenden Reihenfolge der Weherufe nicht anschließen mag, verliert die folgende Argumentation nur wenig an Gültigkeit: Sie stützt sich vornehmlich auf die Paare Q 11,39–41 und Q 11,46.52, deren Zusammengehörigkeit und Spannungen gegeneinander schwer zu bestreiten sind. Vgl. dagegen H. T. FLEDDERMANN, Q 553f., der die Pharisäer als Adressaten aller Weherufe betrachtet: Die Weherufe vom Zehnt, von der Reinheit und von den Sitzen/Grüßen »describe the religious stance of the Pharisees«; die Weherufe von den Lasten, den Prophetengräbern und dem Verschließen (in dieser lk Reihenfolge) »describe the Pharisees' oppressive, destructive impact on others«; der Gräber-Weheruf sei »transition« (Zitate ebd. 554); außerdem seien die Weherufe vom Zehnt und vom Verschließen »more general« (ebd. 554), zwischen denen sich die weiteren fünf Weherufe zu einer Klimax mit dem Prophetengräber-Weheruf an der Spitze fügten, insgesamt eine Ringkomposition. Diese Analyse ist abhängig von der rekonstruierten Reihenfolge, zudem sind m. E. die Bezüge doch weitläufig. Ich ziehe eine andere Reihenfolge vor, woraus sich auch eine andere Struktur ergibt.

Dieses Verständnis beruht auf einer Übersetzungsentscheidung, zu der auch eine Alternative vorgetragen wird: Hier ginge es nicht um die aktive Praxis der Adressaten selbst, sondern um halachische Vorgaben; ἀποδεκατοῦτε sei zu übersetzen als »für zehntpflichtig erklären«, καθαρίζετε »mit (im halachischen Sinn) für rein erklären«, so R. Deines.<sup>1032</sup> Diese m. W. nur sehr selten diskutierte Alternative<sup>1033</sup> trüge Implikationen für die vorgestellte These<sup>1034</sup> – deshalb eine kurze Replik. Zunächst: Selten, aber immerhin in wenigen Fällen sind diese Übersetzungsmöglichkeiten anzuwenden, nämlich bezüglich des Zehnts in 1 Sam 8,15–17 LXX; Hebr 7,5; bezüglich der Reinerklärung Lev 13,6.23; wahrscheinlich auch Mk 7,19; Apg 10,15; 11,9. Entsprechend werden sie auch in Lexika angegeben.<sup>1035</sup> Für ἀποδεκατοῦτε ergibt sich das stärkste Gegenargument aus dem unmittelbaren Kontext: In V. 42de ist übereinstimmend die Aussage belegt: »Dieses aber hätte man tun müssen, jenes nicht lassen.« Übersetzt man mit »bezehnten«, würde dies nun nicht mehr bedeuten, man hätte freiwillig genauen Zehnt geben sollen, sondern man hätte skrupulös strengen Zehnt einfordern sollen. Dazu tritt ein sprachliches Argument: In den beiden Stellen, in denen das Verb im Aktiv mit Akkusativ-Objekt verwendet wird, 1 Sam 8,15–17 LXX und Hebr 7,5, geht es jeweils um die direkten Nutznießer – König und Priester –, die den Zehnt »ab-verlangen«, nicht wie hier um eine unbetroffene Gruppe, die eine Regel dazu aufstellen würde. Noch deutlicher liegt m. E. die Entscheidung, καθαρίζετε mit »reinigen« zu übersetzen: Auch hier wird im Nachsatz V. 41a sinngemäß eindeutig eine Reinigungspraxis angesprochen, die nur dann Sinn ergibt, wenn man sie als »reinigen von Raub und Gier« versteht – eine halachische Reinheitsklärung würde den Sinn von V. 39c nicht weiterführen. Zwei weitere Gründe: Auch Lk hat wohl in diesem Vers ein aktives Reinigungsritual gelesen, wenn er ihn in den Kontext der Reinheit beim Pharisäermahl einführt;<sup>1036</sup> darüber hinaus besteht der von R. Deines angenommene Konnex zur rabbinischen Diskussion über den Einfluss äußerer Verunreinigung auf das Innere eines Gefäßes nur schwerlich.<sup>1037</sup> Sitz im Leben der rabbinischen Diskussion ist die Frage, ob durch eine äußere Kontamination auch das Innere, d. h. der Inhalt eines Gefäßes, unrein

1032 R. DEINES, Pharisäer 155f., jeweils mit Verweis auf Wörterbücher.

1033 Auch das Münchener Neue Testament übersetzt als »bezehnten«, behält jedoch »reinigen« bei.

1034 Dadurch ergäbe sich eine andere Differenzierung der Cluster: Nicht mehr »Praxis« und »Lehre« stünden sich gegenüber, sondern »konkrete Anweisungen« und »allgemeine Implikationen der Lehre«; so würde der literarkritische Bruch zwischen den Clustern hinfällig.

1035 Vgl. z. B. LSJ s. v. ἀποδεκατόω, allerdings nicht bei καθαρίζω; EWNT beide Male s. v.

1036 Ebenso wie er eine Praxis der Nachverzehntung des Gekauften kennt, die er mit einem Pharisäer in Verbindung bringt (Lk 18,12).

1037 Zur Problematik der Reinheit von Außen und Innen vgl. z. B. G. HARB, Weherufe 152–156, die auf die rabbinische Regelung verweist. In Abwägung der Alternativen, ob im Weheruf in der Tat Reinigungspraktiken oder aber ein umfassenderer/metaphorischer Bezug zur Debatte stehen, kommt sie zum Schluss: »Keine der Deutungen ist für V. 41 aber wirklich optimal. [...] Insgesamt ist es m. E. am wahrscheinlichsten, dass nur eine übertriebene Sorge um die kultische Reinheit von Gefäßen mit einer Portion Polemik kritisiert wird« (ebd. 155). Ähnlich U. LUZ, Mt III 337. Voraussetzung des Bezuges zur Reinheitshalacha bei M. LABAHN, Gekommene 427; Einwand gegen den Bezug zu einer solchen Reinheitshalacha bei W. D. DAVIES/D. C. ALLISON, Mt III 298.

würde.<sup>1038</sup> Das Votum lautet: Nein. Der Inhalt kann verzehrt werden. Das heißt aber, in der rabbinischen Diskussion geht es darum, den Inhalt – kontrafaktisch – für rein zu erklären, das Problem besteht gerade darin, dass das Äußere definitiv kontaminiert ist. Skopus der rabbinischen Diskussion ist also die Erleichterung einer Praxis, Skopus unseres Weherufs dagegen die besondere Gründlichkeit der Durchführung. Zudem besteht ein solches Reinheitsproblem wohl eher bei Vorratsgefäßen, während in der *Traditio duplex* übereinstimmend von Essgeschirr die Rede ist. *In cumulo* spricht dies m.E. für die höhere Plausibilität der hier vorgelegten Übersetzung.

Die Zehntgabe auf Lebensmittel<sup>1039</sup> hat ihren Hintergrund in einer Umverteilung der erwirtschafteten Güter, insbesondere um den Tempelkult zu ermöglichen. Da dem Tempelpersonal, Priestern und Leviten, kein eigenes Land zur Bebauung zur Verfügung steht, ernähren sie sich und ihre Familie u. a.<sup>1040</sup> von der Zehntgabe der Bevölkerung. Der Pentateuch kennt verschiedene Zehnt-Modelle, die diese Funktion beinhalten,<sup>1041</sup> jedoch durch weitere »Zehnte« als Rücklage für die Wallfahrtsfestlichkeiten in Jerusalem<sup>1042</sup> oder aber für die Versorgung der Armen vor Ort<sup>1043</sup> ergänzt werden. Schon aufgrund dieser Uneinheitlichkeit kann aus keinem dieser Modelle eine einfache Ausführungsbestimmung abgeleitet werden.<sup>1044</sup> Jedoch weiß auch Josephus von einer Zehntpraxis zu berichten, die »Zehnte« kumulierte.<sup>1045</sup> Der Weheruf bezieht nun allerdings nicht Position hinsichtlich der Häufigkeit von Zehntabgaben, ihm kommt es allein auf die Frage an, wie die Adressaten sich an einem (für sie) geordneten religiösen Abgabensystem beteiligen.

Eine solche Verzehntung zeigt nicht nur die Bereitschaft, das Tempelpersonal

1038 Vgl. U. LUZ, Mt III 336; auch M. WOLTER, Lk 432.

1039 Übersicht über die alt- und neutestamentlichen Stellen (außer den Apokryphen des lutherischen Kanons): A. J. KÖSTENBERGER/D. A. CROTEAU, Man, allerdings unter der Fragestellung nach heutiger Verbindlichkeit. Einen umfassenden Überblick über den biblisch-jüdischen Diskurs und die Praxis liefert F. E. UDOH, Caesar 244–278, der von einer Freiwilligkeit der Zehntabgabe ausgeht. Zu den Realien vgl. auch. W. STENGER, Kaiser 193–232, mit Problematisierung einer diachronen Entwicklung, der Nutznießung durch Leviten oder Priester, der politischen Dimension sowie des rabbinischen Problems der Nachverzehntung. Zum dtn Zehnt: F. CRÜSEMANN, Tora 251–255.258f. (Ausblick), auch zum sozialpolitischen Aspekt (»Sozialabgabe« statt »Steuer«, ebd. 255).

1040 Ergänzungen zu den Zehntabgaben benennt Neh 10,33–40, vgl. dazu A. J. KÖSTENBERGER/D. A. CROTEAU, Man; W. STENGER, Kaiser 149f.

1041 Num 18,21; Lev 27,30–33; vgl. 2 Chr 31,4f.; Neh 10,38–40; Mal 3,6–12.

1042 Dtn 14,22–27.

1043 Dtn 14,27–29 bedenkt die Leviten zusammen mit Fremden, Waisen und Witwen nur mit dem Zehnt jedes dritten Jahres; ebenso Jos., Ant IV 240.

1044 Hier trifft also z. B. der Einwand von K. MÜLLER, Verhältnis 261, beim Pentateuch handle es sich um einen Kompromiss, nicht um konkrete Ausführungsbestimmungen.

1045 Jos., Ant IV 68.205.240, vgl. G. HARB, Weherufe 149, die damit von drei Zehnten ausgeht. Harb erwähnt zudem die Mischna-Forderung nach umfassender Verzehntung aller angebauten und gelagerten Nahrungsmittel. Allerdings hält sie die damalige Praxis für nicht mehr zu entscheiden (ebd. 150). Zur Kumulierung vgl. z. B. auch Tob 1,7f.

oder andere zu unterstützen: Sie beeinflusst vielmehr auch die Qualität der verzehrten Lebensmittel. Nur wenn diese nach gängiger Halacha verzehnet sind, entsprechen sie den rituellen Vorschriften.<sup>1046</sup>

Ein Zehnt auf Küchenkräuter, die vielleicht sogar im eigenen Garten gezogen und bei Bedarf frisch geerntet wurden, soll zeigen, dass die Vorschrift sehr genau genommen wird, genauer vielleicht sogar als verbreitete Mindestanforderungen, die sich mit einem Verzehnten von Korn, Wein und Öl begnügen.<sup>1047</sup> Auch was nicht zu den Grundnahrungsmitteln gehört und nur geringe Mengen abwirft, wird verzehnet: Besonders bei getrockneten Kräutern bewegt sich der Zehnt einer haushaltsüblichen Menge im Grammbereich bzw. bei Aufwiegen mit Geld innerhalb geringer Summen.

Auch der folgende Weheruf Q 11,39–41 beschäftigt sich mit der Reinheit von Nahrungsmitteln<sup>1048</sup> innerhalb eines umfassenden rituellen Systems. Wie J. Klawans entschlüsselt, lässt es sich als Streben nach *imitatio dei* als Voraussetzung eines gelungenen Kontakts mit Gott verstehen: Während der Mensch mit Gott in Kontakt tritt, lässt er das unterscheidend Menschliche hinter sich: den Tod und die Sexualität. Symbolische Spuren des Todes trägt derjenige an sich, der z. B. mit einer Leiche in Berührung gekommen ist, Spuren der Sexualität entsprechend, wer Kontakt mit Flüssigkeiten aus den Geschlechtsorganen bekam. Die Kultgesetze des Pentateuch regeln detailliert entsprechende Tabus, sehen aber auch Möglichkeiten vor, wie man sich – v. a. durch Waschungen – von erworbener Unreinheit wieder befreien kann.<sup>1049</sup> Im Fall unseres Weherufs haben wir es nur mit mittelbarer Verunreinigung zu tun, insofern ein Gefäß

1046 Johannes von Gischala (Jos., Vita 74f.) weiß eine solches Bedürfnis nach »reinen« Lebensmitteln profitabel zu nützen: Den jüdischen Einwohnern ist diese Qualität ihrer Lebensmittel bare Münze wert. Vgl. auch M. EBNER, Weisheitslehrer 247 Anm. 117; J. B. GREEN, Lk 472; W. D. DAVIES/D. C. ALLISON, Mt III 294, mit rabbinischen Belegen; G. STEMBERGER, Pluriformität 30, mit Hinweis auf die Auswirkungen der Zehntpraxis auf die Mahlteilnahme.

1047 Das Problem ergibt sich bereits aus Dtn 14,22f.: Nach Dtn 14,22 ist alles zu verzehnten, was der Same auf dem Feld hervorbringt; nach dem folgenden Vers wird dagegen konkret der Zehnt von Korn, Wein, Öl und Erstgeburt des Viehs erwähnt. Hier stehen bereits offene Maximalforderung und praktikable Lösung nebeneinander. Jdt 11,13; Jub 13,26 z. B. implizieren die Minimallösung. Umfassendere Lösungen werden in rabbinischer Zeit vertreten (vgl. W. STENGER, Kaiser 195, mit Rückgriff auf Bill.). Zum Problem vgl. G. STEMBERGER, Phariseer 73 – dort auch der Hinweis auf die Diskrepanz zwischen 11QT li 6 und 9.

1048 Vgl. zur Virulenz von Reinheit beim Essen auch Jdt 12,9 (Hinweis bei A. I. BAUMGARTEN, Campaign 21); Mk 7,4 und besonders CD und 1QS, wo der Gruppenzugang über Essen und Trinken reguliert wird (vgl. H. K. HARRINGTON, Purity 331.337).

1049 Vgl. J. KLAWANS, Purity 53–58; vgl. z. B. auch T. HIEKE, Unreinheit 43f., mit dem Fokus auf dem Tod, der die Gottesnähe verhindere.

durch Berührung mit einer unreinen Substanz, beispielsweise einem toten Tier, kontaminiert werden konnte.<sup>1050</sup>

Auf einen solchen Reinheitsstatus müssen nach Lev zunächst einmal diejenigen Wert legen, die am Jerusalemer Tempelkult teilnehmen, die Opfernden, allen voran aber die Priester, die andernfalls den Tempel verunreinigen und damit die kultische Balance ins Wanken bringen.<sup>1051</sup> Für das 1. Jh. n. Chr. kann man allerdings mit guten Gründen annehmen, dass sich der Anspruch, im Status ritueller Reinheit zu leben, über den Tempelbereich hinaus weitet: Der archäologische Befund zeigt eine flächendeckende Verbreitung von Steingefäßen und Mikwen – Steingefäße, weil sie anders als Tongefäße nicht grundsätzlich zu kontaminieren waren, also gereinigt werden konnten und nicht zerschlagen werden mussten; Mikwen, weil sie die Möglichkeit boten, Unreinheit sofort wieder abzuwaschen.<sup>1052</sup>

Der Reinheits-Weheruf problematisiert nun, dass die Adressaten ihr Essgeschirr rituell reinigen, wobei »Außenseite« hier die Oberfläche des Gefäßes

1050 Lev 11,32–38.

1051 Für den Alltag der Priester ist relevant, dass sie keine Opferspeisen zu sich nehmen dürfen, wenn sie im Status der Unreinheit sind, vgl. J. Klawans, *Purity* 54, mit Verweis auf Lev 7,19–21; 22,3–7.

1052 Vgl. A. M. Berlin, *Life* 429–434, zur Verbreitung in Judäa und Galiläa, nicht aber Samaria, und zu den weiteren Vorteilen der Steingefäße über die Reinheit hinaus; ebd. 451–453 zu Mikwen. Diese Beobachtung spricht in der Tat gegen eine ausschließlich tempelbezogene Relevanz von kultischer Reinheit, wie sie J. C. Poirier, *Purity*, als »minimalist« kritisiert: »just because purity is of a more serious nature when connected with temple observances, it does not follow that it is not generally required apart from the temple« (Zitat ebd. 253, vgl. auch 255). Dafür, dass Reinheit ein Alltagsanliegen gewesen sei, fasst er als Argumente zusammen: die Verbreitung von Mikwen bei Synagogen und Gräbern, zusammen mit Wascheinrichtungen auch in der Diaspora (ebd. 249–252.256f.); eine kritische Lektüre von Levitikus und biblischen Vorschriften, die die Heiligkeit ganz Israels zum Anliegen hätten, ebenso wie Jos., Ap II 198 (ebd. 253–255.259); die Alltagspraxis in Qumran und bei den Rabbinen besonders beim Essen (ebd. 258f.255f.); die Verbreitung von Steingefäßen (ebd. 257f.); die Belege für Reinheit unabhängig vom Tempel in Tob 2,9; Jdt 12,6–10 u. ö. Dass es zum minimalistischen Konnex von Tempel und Reinheit kam, führt er auf rabbinisches Denken nach der Tempelzerstörung zurück (ebd. 259–265). Vgl. auch T. Hieke, *Unreinheit, der zunächst den Tempelbezug betont* (ebd. 43f.), aber auch die Unreinheit des Landes benennt (mit Dtn 21,22f., ebd. 52f.). Vorsichtig angesichts des Befunds von Mikwen und Steingefäßen (hier vorsichtig zustimmend) ist G. Stemberger, *Pharisäer* 68. Allerdings ist m. E. nicht zu bestreiten, dass selbst eine Alltagsreinheit analog zur Tempelreinheit und damit auch zur priesterlichen Reinheit gedacht wird: Die Sphäre der Heiligkeit und des göttlich-menschlichen Kontakts wird dadurch ausgeweitet und flächendeckend erlebbar gemacht. Sie ist also auch ein Stück verlagerte Partizipation am Tempelkult. Vgl. auch J. Klawans, *Purity* 171: »effort to channel some of the temple's sanctity to these other realms [Gebet, Essen, HS]«. Wichtig wäre m. E. auch, das Thema im Diskurs um jüdische Identitätsmerkmale weiterzudenken (so z. B. allgemein P. J. Tomson, *Halakhah* 141f.; G. Stemberger, *Pluriformität* 32, in Bezug auf Speisegesetze und Gruppenbildung; A. Saldarini, *Pharisäer* 290).

selbst meint. Das »Innere«, d. h. der Inhalt, sind dagegen »voll von Raub und Gier«, d. h., auf unmoralische Weise erworben<sup>1053</sup> und damit verunreinigt<sup>1054</sup>.

(2) *Die Kritik: blinde Flecken in der Güterverteilung*

In beiden Weherufen wird kritisiert, dass die rituelle Genauigkeit mit ethischer Vernachlässigung einhergehe. Eine materielle Schiefelage benennen im Zehnt-Weheruf v. a. das Stichwort »Erbarmen«, im Reinheits-Weheruf die Termini »Raub« und »Gier«. Das Stereotyp besagt, die Adressaten vernachlässigten die Solidarität, sie hätten ihren Lebensunterhalt (u. a.) auf eine unrechtmäßige Weise erworben, und strebten darüber hinaus danach, ihre Verhältnisse zu verbessern.

Nun ist bei diesem Raub sicher nicht an diebische Beutezüge zu denken, sondern eher an ein Güterverteilungssystem, das die Profiteure wohl selbst nicht als Unrecht empfinden, das aber in Jesu Augen ein solches ist und mit Macht durchgesetzt wird.<sup>1055</sup> Dafür in Frage kommt zum einen ein öffentliches Abgabensystem, dessen Legitimität Jesus anzweifelte: Wie der Zehnt-Weheruf zeigt, kann dies nicht das Zehntsystem sein, denn dieses ist mit Q 11,42e »nicht zu lassen«. Bleiben nur das königliche Steuersystem in den herodianischen Gebieten bzw. das imperiale in der Provinz. Zum anderen ist auch an privatwirtschaftliche Verhältnisse zu denken, wie z. B. Besitzkonzentration in den Händen der Elite, verbunden mit Druck auf Landpächter und Tagelöhner oder gar Schuldner und Sklaven, von denen die impliziten Adressaten profitierten.

Die impliziten Adressaten kennen durchaus eine Rückverteilungspraxis: Aus den gefüllten Bechern und Schüsseln der stereotypisierten Adressaten fließt durchaus etwas ab, der kultische Zehnt nämlich, und zwar in gewissenhaftester Weise. Mit ihm werden landlose Priester am Leben gehalten (vgl. Jos. Ant XX 205–207),<sup>1056</sup> er kommt denjenigen zugute, deren Produkte an den Wallfahrtsfesten gekauft werden, er hilft, Mittellose zu versorgen. Denn Sinn all dessen will der Weheruf nicht bestreiten – schließlich soll die Praxis beibehalten werden

1053 Gegen W. D. DAVIES/D. C. ALLISON, Mt III 298, die eine solche Deutung ablehnen. Dies passt zu ihrer metaphorischen Auslegung.

1054 Gegen W. D. DAVIES/D. C. ALLISON, Mt III 296 f.; R. T. FRANCE, Mt 874 f., die die Gefäße als Metaphern für die Adressaten betrachten.

1055 Unter diesem Vorzeichen liest auch M. C. MORELAND, Q 571–575, die Weherufe als sozioökonomische Machtkritik, bringt sie allerdings mit den lokalen Zentren in Galiläa in Verbindung. Ähnlich R. A. HORSLEY, Pharisees 141 f., der allerdings die Pharisäer direkt mit der Zehnterhebung beschäftigt sieht und entsprechend auch die »Lasten« in V. 43 interpretiert. Aufschlussreich auch die Beobachtungen von J. Klawans, Purity 84–91, zu prophetischer Kultkritik, die auf Eigentumsprobleme eingeht; vgl. ebd. 147–153 zu entsprechender Kritik aus Qumran am Tempel.

1056 Vgl. W. Stenger, Kaiser 206–211, zur politischen Tragweite; ebd. 203 zur Versorgungsproblematik, wie sie bei Philo, Spec Leg I 153 f., benannt wird.



(11,42de). Allerdings täuscht diese formalisierte Güterverteilung über ein in sich marodes System hinweg, bei dem die eigentlichen Verteilungsprobleme nicht gelöst werden und »Recht«<sup>1057</sup> vorenthalten wird: das Recht jedes Menschen im Volk Gottes auf ein angemessenes Auskommen. Damit wird eine erbarmende Problemwahrnehmung unterdrückt und die »Bundestreue«<sup>1058</sup> – so könnte man übersetzen – des Volkes Gottes verletzt.

In Israel ist somit nach Auskunft des Weherufs ein Notstand aufgetreten, der an der sozialen Intention der Tora vorbeigeht. Die Adressaten pflegen zwar eine rituelle Genauigkeit, die über die eigentlichen Anforderungen hinaus geht, vernachlässigen aber ihre sozialen Pflichten. Sie gehören demnach zur Elite<sup>1059</sup> oder den Retainern,<sup>1060</sup> denen die Weherufe vorwerfen, es sich auf Kosten ihrer Bundesbrüder gehen zu lassen.

### (3) *Metaphorische Verstärkung*

Die Zuordnung der Adressaten zu einer höheren und privilegierten gesellschaftlichen Position konvergiert mit der Metaphorik des Gräber-Weherufs Q 11,44. Er spricht von der luxuriös und attraktiv<sup>1061</sup> verputzten Schauseite der

1057 I. S. von Rechtsanspruch interpretiert U. LUZ, Mt III 332.

1058 Vgl. U. LUZ, Mt III 333 (»Treue«).

1059 Vgl. auch M. CROMHOUT, Jesus 323f.: »rather self-serving« im Gegensatz zu Retainern.

1060 Diese Terminologie entstammt einem Konzept der »Agrargesellschaft«, das auf G. LENSKI zurückgeht, vgl. R. DEINES, Profile 111f.; E. W. STEGEMANN/W. STEGEMANN, Sozialgeschichte 21.22–25.72 in Absetzung von Lenskis Klassen-Terminologie; 74.145 mit Verweis auf Priester, Pharisäer, Schriftgelehrte in Israel. Mit ihm arbeiteten z. B. A. SALDARINI, Pharisäer (Darstellung und Zustimmung; R. A. HORSLEY, Pharisäer 122–124) und v. a. E. W. STEGEMANN/W. STEGEMANN, Sozialgeschichte. Auch wenn Zweifel daran angemeldet werden, dass dieses Gesellschaftsmodell für das Palästina des 1. Jh. zuträfe (R. DEINES, Profile 111–113, mit Verweis auf die wirtschaftliche Prosperität [ebd. 112 Anm. 5]) – die Vorstellung von einer Elite- und einer Retainer-Schicht, die vom Surplus anderer leben, ist m. E. treffend: Solcherlei alimentierte Funktionäre, die für Verwaltung, Bildung oder andere öffentliche Aufgaben eingesetzt sind, gibt es in allen differenzierten Gesellschaften bis zum heutigen Tag. Dass es sich um Bessergestellte handelt, wird allein schon aus der Zehnt-Thematik deutlich: Zehnt setzt ein Surplus voraus, das ermöglicht, ihn neben den staatlichen Steuern noch aufzubringen (Beobachtung für die rabbinische Zeit, doch genauso gültig für das 1. Jh., bei W. STENGER, Kaiser 232; vgl. auch U. LUZ, Mt III 332, allerdings ohne Rückschluss auf die Adressaten).

1061 I. d. R. wird hier mit Verweis auf rabbinische Belege an eine Kennzeichnung gedacht, die eine unabsichtliche Kontamination mit Leichenunreinheit zu vermeiden sucht, vgl. R. T. FRANCE, Mt 875f. Mit Verweis auf die Schönheit der hier genannten Verzierung wenden sich dagegen aber W. D. DAVIES/D. C. ALLISON, Mt III 301f.: Sie nennen auch das Problem, dass damit gerade Unreinheit angezeigt werden soll, ebenso wie das Problem der Grabhöhlen. Sie diskutieren einen Vorschlag, ob es sich um eine Verzierung von Grabhöhlen gehandelt haben könnte, fragen aber nach den archäologischen Nachweisen. Sie tendieren schließlich, m. E. mit Recht, zu einer monumentalen Fassadenverzierung, die mit Kalk ausgebessert wurde. M. LAU, Grabmäler, hat für Mt konkret die mit Stuckmarmor »geweißten« Grabmonumente vor Augen, die Herodes für David in Jerusalem und die Pa-

Gräber, ein letztes Zeichen irdischen Wohlergehens. Die so gekennzeichnete Position entspricht nicht dem Inhalt, der rituell komplett verunreinigt ist.<sup>1062</sup> Hier wird die rituelle Unreinheit der Gräber mit Übertretung von Bundespflichten überblendet.<sup>1063</sup>

### 2.1.1 Die Weherufe Q 11,43.46.52: Prestige und halachische Autorität

Im nun folgenden Cluster von Weherufen heben sich die stereotypisierten Adressaten gegenüber den Menschen ab. Sie manifestieren ihren Status gegenüber der Allgemeinheit, der großen Mehrheit der Bevölkerung, zunächst in den Sozialformen von Versammlung und Begegnung (Q 11,43), dann aufgrund ihrer religiösen Lehrfunktion (Q 11,46.52).

#### (1) Sitz und Grüße (Q 11,43): Ausdruck von Prestige

Die Adressaten beanspruchen den »ersten Sitz« in Synagogen als Treffpunkte der Allgemeinheit, die die Belange aller Ortsansässigen regeln.<sup>1064</sup> In ihnen wird Status durch den Symbolwert der Sitzordnung ausgedrückt: Es gibt einen hervorgehobenen Platz oder ggf. ein Spitzengremium, wo sich mehrere diesen ersten Rang teilen. Ob von diesem Platz aus Leitung wahrgenommen wird oder ob es sich nur um einen öffentlichkeitswirksamen Ehrenplatz handelt, lässt sich weder archäologisch noch institutionsgeschichtlich sicher rekonstruieren.<sup>1065</sup> Sicher im Bereich der Ehre liegt allerdings der zweite Aspekt des Weherufs, der öffentliche Gruß: Den Gruß initiiert der Niedrigerstehende,<sup>1066</sup> der ein Interesse daran hat, auf sich aufmerksam zu machen. Der Höherrangige empfängt ihn –

---

triarchen in Hebron errichten ließ. Vgl. auch ebd. 464–466 zum Problem, dass das Ziel des Verputzes im rabbinischen Sinn Tabu und Abwehr ist, während in Mt 23,27c die Gräber dadurch anziehend wirken. Zum Aspekt der Schönheit vgl. auch M. MARSHALL, *Portrayals* 121; zum Wortgebrauch Apg 3,2.10: »Schöne Pforte«.

1062 Zur Leichenunreinheit insgesamt T. HIEKE, *Unreinheit*, mit Pentateuch-Durchgang und Plausibilisierung einer solchen Vorstellung: Bei Priestern kann Anblick oder Berührung zu Statusverlust führen (Lev 21,1–4.10f.), er führt zum Abbruch des Nasirats (Num 6,6); für die Israeliten besonders relevant sind die Regelungen in Num 19.

1063 Zu Überschneidungen von moralischem und rituellem Bereich in den Qumrantexten vgl. H. K. HARRINGTON, *Purity* 333f.; für den biblisch-jüdischen Bereich: U. LUZ, Mt III 337; M. WOLTER, Lk 432.

1064 Dazu ausführlich oben 262–264.

1065 U. LUZ, Mt III 299 Anm. 28, verweist bezüglich des »Mosestuhls« in Mt 23,2 auf (unbezeichnete) archäologische Befunde in den Synagogen von Delos, Hammat Tiberias, En Gedi, Chorazin und Dura Europos. Beachtenswert ist m. E. aber die Spannung zu Mt 23,6, wo Mt im Plural von »ersten Sitzen« spricht. Hat Mt also zwei verschiedene Arten von besonderen Sitzgelegenheiten im Auge? Oder liegt eine Doppelung vor? W. D. DAVIES/D. C. ALLISON, Mt III 274, verweisen u. a. noch auf Jos., Ant 17,229; Bell 2,25 sowie die Bevorzugung der Priester in 1QS ii 19f.

1066 Vgl. W. D. DAVIES/D. C. ALLISON, Mt III 275.

und steigert seinen Status, wenn diese Grüße zahlreich und öffentlich seine Position bestätigen.<sup>1067</sup> Wir haben es also bei den impliziten Adressaten von Q 11,43 mit einer kleinen Gruppe von allgemein akzeptierten Notabeln zu tun.

(2) *Hintergrund: Halacha*

Der Fortgang des Clusters ergänzt nun die Funktion, aus der sich die Prominenz der Adressaten erklärt: Ihre Aufgabe ist es, die situativ angemessene Gesetzeslage, die Halacha,<sup>1068</sup> zu entscheiden – was neben Autorität auch religiöse Kompetenz erfordert. Einen solchen halachischen Hintergrund bringt der Joch-Weheruf ins Bild. Hinter dem »Schnüren schwerer Lasten«, die auf die Schultern gelegt werden, steht die Metapher des Tragjochs, die andernorts in der neutestamentlichen Tradition mit Pflichten der Tora in Verbindung gebracht wird:<sup>1069</sup> Wer die Last schwer, ja untragbar macht, setzt Pflichten fest, die im Alltag kaum praktikabel sind.

Doch nicht nur die Joch-Metapher, besonders die explizite Rede vom Zugang zum »Reich Gottes« verweist uns hier in den Bereich der Tora und Halacha. Wer den Zugang zu Gott verwaltet, der kennt und prüft die Zutrittsbedingungen.<sup>1070</sup> Wie das »Joch« sind auch diese dysfunktional – will heißen, so hoch angesetzt, dass die Türhüter selbst sie nicht erfüllen können.

Kritisiert wird in beiden Weherufen, dass diese halachischen Autoritäten selbst nicht tun, wozu sie andere verpflichten wollen: Sie bewegen die Lasten nicht<sup>1071</sup> und werden auch selbst nicht ans Ziel der göttlichen Basileia gelangen, da sie die erforderlichen Hürden nicht genommen haben.

1067 Dazu ist es m. E. nicht nötig, gezielt an das städtisch-römische Institut des Patronats mit seinen Grußgepflogenheiten zu denken (wie z. B. R. VALANTASIS, Q 145), obwohl dies Lk bereits tun mag. Eine solche Grußkonvention funktioniert kulturübergreifend.

1068 Vgl. K. MÜLLER, Verhältnis 262f.; zu Bedeutung und Etymologie des Begriffs P. J. TOMSON, Halakhah 137–140.144.

1069 Vgl. M. WOLTER, Lk 434 (Halacha); U. LUZ, Mt III 303, mit Verweis auf Apg 15,10; Gal 3,10f. (Tora; er denkt allerdings ebd. 302 an »das Binden von Garben und Bündeln«); W. D. DAVIES/D. C. ALLISON, Mt III 271, interpretieren CD i 18f. als »have lightened the yoke of the Torah«, ein Vorwurf, der dort an die Adresse der Pharisäer (»Sucher glatter Dinge«) geht. Zur Tora-Interpretation vgl. auch R. T. FRANCE, Mt 861.

1070 Zum Halacha-Bezug vgl. auch U. LUZ, Mt III 323; M. WOLTER, Lk 436f., der auch auf die Schlüsselmetaphorik in 1QH 4,9–11; syr Bar 10,18 verweist. Vgl. auch W. D. DAVIES/D. C. ALLISON, Mt III 287: »custodians of the Torah«.

1071 Dies ergibt m. E. mehr Sinn als der Vorschlag von W. D. DAVIES/D. C. ALLISON, Mt III 272, und R. T. FRANCE, Mt 861, jeweils für den Mt-Text, sie sollten den Belasteten beim Tragen helfen. Wenn sich dies auf halachische Vorschriften bezieht, wie sollte so eine Hilfe in alltagspraktischen Dingen aussehen?

### 2.1.2 Cluster in Spannung: strenge Praxis vs. strenge Halacha

In der Kombination der beiden Cluster steckt Spannung.<sup>1072</sup> Die Zehnt- und Reinheits-Weherufe kritisieren eine Gruppe, die eine gewissenhafte und aufwendige Tora-Praxis pflegen und – in ihrer Sicht – keine Kosten und Mühen scheuen, um auch den höchsten Ansprüchen gerecht zu werden. Dies kann kaum die gleiche Gruppe sein, der der Joch-Weheruf Laxheit vorwirft.

Die Weherufe des ersten Clusters zielen also auf eine Gruppe ab, die in besonders bewusster, feingliedriger Weise Halacha *praktiziert* und sich vermutlich durch diese diffizilen Gruppennormen auch distinguieren will. Zusätzlich steht bei dieser Gruppe der Vorwurf einer falschen gesellschaftlichen Güterverteilung im Raum: Raub, Gier und Entrechtung. Die Weherufe des zweiten Clusters haben dagegen eine Gruppe im Blick, die Halacha *lehrt* – dies im benannten Widerspruch zur eigenen Praxis –, und die sich darüber hinaus auch durch andere Merkmale von ihrem Umfeld abhebt. Diese sind keine halachischen Normen, sondern transkulturell kompatible Statussymbole wie der Ehrenplatz in der Versammlung, die Grüße in der Öffentlichkeit und der Anspruch auf Autorität und Richtlinienkompetenz, aus dem sich die anderen Statussymbole erst ableiten.

Wird Halacha hier aus zwei verschiedenen Perspektiven eingebracht, so wird zusätzlich im ersten Cluster die ökonomische, im zweiten dagegen die religiöse Potenz kritisiert.<sup>1073</sup> Vor den Augen der Adressaten erscheinen zwei verschiedene Zielgruppen. Eine solche Differenzierung in zwei Untergruppen ist in der Lk Version noch erkennbar, der gerade die Vorwürfe betreffend Zehnt und Reinheit an die Pharisäer, die Weherufe vom Joch und Schließen jedoch an Gesetzeskundige adressiert.<sup>1074</sup> Damit ist allerdings noch nicht behauptet, dass auch seine Kategorien, besonders die der Pharisäer, die ursprünglichen wären.

1072 Dies beobachtet auch kurz R. VALANTASIS, Q 147.

1073 In Mk 12,38–40 taucht der Vorwurf eines übergriffigen Verhaltens auf, das andere in Armut stürzt, allerdings im Zusammenhang mit dem Vorwurf des Statusanspruchs – in dieser Tradition unterscheiden sich die beiden Gruppen in dieser Hinsicht nicht.

1074 Lk richtet auch die Gräber- und Ehren-Weherufe an die Pharisäer, dafür auch den nach unserer Rekonstruktion abschließenden Prophetenmorde-Weheruf an die Gesetzeskundigen, s. dazu die Rekonstruktion zur Stelle: Dass Lk die Struktur der Dreierreihen aufbricht, hängt mit seinen inhaltlichen Vermittlungsversuchen zusammen. Er benötigt den Ehren-Weheruf noch als Aufhänger, um seine Gräbermetapher sinnvoll platzieren zu können. Unser Argument, das in erster Linie von den beiden Paaren Zehnt/Reinheit und Joch/Schlüssel ausging, wird dennoch dadurch bestätigt.

### 2.1.3 Der summarische Abschluss (Q 11,47–51)

Im Abschluss sind (Traditions-)Stücke miteinander kombiniert: Ein Weheruf, der den Bau von Prophetengräbern kritisiert (V. 47 f.), tritt zu einer Sophia-Rede (V.49–51a) und zu einem abschließenden Kommentar Jesu (V. 51bc). Kohärenz entsteht dabei zum einen durch das Thema des Prophetenmords: Im Weheruf werden die Gräberbauer als Prophetenmörder identifiziert; in ihrer Ankündigung sieht die »Weisheit« das gewaltsame Prophetenschicksal voraus. Zum anderen wird beide Male darauf abgehoben, dass dieses Tun sich über Generationen addiert. Weheruf und Sophia-Rede sollen dennoch getrennt auf ihre impliziten Adressaten hin befragt werden.

#### (1) *Der Weheruf zum Gräberbau und seine Adressaten*

Der Weheruf baut auf einer Diskrepanz zwischen dem (von Jesus unterstellten) Selbstbild der Adressaten und Jesu eigenem Bild von ihnen auf. In ihrer Selbstbeschreibung dissoziieren sich die Adressaten vom Prophetenmord ihrer Väter, indem sie den Propheten Grabmäler bauen – in ehrender Erinnerung. Dementgegen hält Jesus ihnen jedoch vor, dass sie in Wirklichkeit »Söhne ihrer Väter« seien, ihnen also ein analoges Handeln zugetraut werden kann. Dass hier der Vorwurf des Prophetenmords mitschwingt, legt sich mit V. 49c nahe. Eine solche Diskrepanz zwischen Selbstbild und Vorwurf kann nur dadurch zustande kommen, dass Jesus und die Gräberbauer offensichtlich unterschiedlicher Auffassung darüber sind, wer zu den Propheten zählt: Während für die Adressaten die Propheten ein Phänomen aus der Zeit der Väter sind, verkennen sie laut Jesus den gleichlautenden Anspruch der Personen, die sie selbst zu töten bereit sind.<sup>1075</sup>

Daraus ergeben sich zwei Anhaltspunkte für eine Eingrenzung der Adressaten: (1) Wer ist es, der zur Zeit Jesu Prophetengräber, und damit eine Hommage an die (biblische) Tradition errichtet, und (2) wer veranlasst Prophetenmorde? Ad (1): Die impliziten Adressaten beschäftigen sich mit Propheten, die von vergangenen Generationen getötet wurden. Sie erinnern die Propheten als Figuren der Vergangenheit<sup>1076</sup> – naheliegenderweise mit Grabmonumenten, wie sie

1075 Vgl. ähnlich U. LUZ, Mt III 344 für den Mt-Text. M. WOLTER, Lk 435, denkt bei der für die *Traditio duplex* aufgegriffenen Lk-Formulierung nicht an aktuelle Prophetenmorde; m. E. ergibt sich diese Anspielung, wenn auch indirekt formuliert, aber durch Überblendung mit V. 49–51, die »diese Generation« im Blick haben, sowie durch den Gedanken der paradigmatischen Genealogie, die im bisherigen Verlauf der *Traditio duplex* schon häufiger aktiviert wurde (s. o. Kapitel IV): »Sohn« eines »Vaters« zu sein, das heißt nicht nur sich mit ihm zu solidarisieren, sondern seinem Verhaltensmodell zu folgen. Darüber hinaus ist die Rekonstruktion hypothetisch.

1076 Auch wenn dies den Text überfrachten würde, weckt es die Assoziation an diejenigen Bestrebungen, die Prophetie innerhalb der biblischen Schriften am Werke wissen wollten

seit hellenistischer Zeit auch in Palästina Einzug gehalten haben.<sup>1077</sup> Im Dunkeln bleiben allerdings die archäologischen Realien dieses Spruchs, kennen wir doch keine archäologisch-materiellen Spuren solcher Prophetengräber, selbst wenn man vom weiten Wortsinn ausgeht, der über die biblische Tradition hinausgreift:<sup>1078</sup> Als solche sind uns nur Gräber der Stammväter und -mütter im ethnischen wie im familialen Bereich<sup>1079</sup> oder aber der Herrscher<sup>1080</sup> überkommen. Jedoch lassen literarische Zeugnisse den Schluss zu, dass im 1. Jh. auch Grabstätten von Propheten verehrt wurden und somit mit Sicherheit auch in irgendeiner Form baulich markiert waren. Wahrscheinlich aus dem 1. Jh. n. Chr.<sup>1081</sup> ist eine Sammlung von Propheten-Viten (*Vitae Prophetarum*/VP) erhalten, die für biblisch bezeugte Propheten eine Grablege nachvollziehbar lokalisiert, auch wenn die Grabanlagen nicht beschrieben werden, geschweige denn sich ein monumentaler Charakter zeigt.<sup>1082</sup> J. Jeremias macht darüber hinaus m. E. plausibel, dass in Galiläa und Judäa<sup>1083</sup> Grabtraditionen für die Propheten Jona, Jesaja, Habakuk, Nahum und die Prophetin Hulda,<sup>1084</sup> darüber

---

und die zu einer Auffassung vom »Ende der Prophetie« neigten – wie oben 208f. erläutert, ein Prophetenbegriff mit einer pragmatischen Funktion: Durch die Festlegung eines Kanons von Schriftpropheten der Vergangenheit zähmen sie das Problem eines Anspruchs von Gottesunmittelbarkeit durch evtl. zeitgenössische »Propheten«. Dahinter kann man gut eine Interessengruppe annehmen, die gerade aus der Autorität der Schrift ihre eigene Legitimation beziehen wollte.

- 1077 Dazu bisher unübertroffen die Zusammenstellung und Auswertung der Grabtraditionen durch J. JEREMIAS, Heiligengräber. Vgl. ebd. 50 zum monumentalen Makkabäergrab in Modein (vgl. 1 Makk 13,25–30) als einflussreiche Innovation. Die markanten, heute noch in Jerusalem sichtbaren Grabbauten entstanden ebenfalls unter (römisch-)hellenistischem Einfluss, vgl. M. KÜCHLER, Felsgräber 105–107.
- 1078 Wenn heutige Monumente in Jerusalem mit Prophetennamen verbunden sind, so sind dies spätere Traditionen, die nicht bis in 1. Jh. zurückreichen, vgl. M. KÜCHLER, Felsgräber.
- 1079 So das Grab der Patriarchen in Hebron, das höchstwahrscheinlich Herodes monumental überbaut hat; die Tradition wird allerdings schon vorher bedient, vgl. J. JEREMIAS, Heiligengräber, 90–93. Hebron hat auch andere Grabtraditionen an sich gezogen, vgl. ebd. 95–99. Weiterhin die Familiengräber im Kidrontal in Jerusalem und das Rahelgrab bei Betlehem, vgl. J. JEREMIAS, Heiligengräber 75f.
- 1080 Das Grab der Königin Helena von Adiabene, das der Herodesfamilie, das Davidsgrabmal des Herodes; vgl. auch das nur literarisch bezeugte Hiskia-Grab, das J. JEREMIAS, Heiligengräber 60, aufgrund einer rabbinischen Nachricht mit der Theodotos-Synagoge in Verbindung bringt.
- 1081 Datierung nach A. M. SCHWEMER, Studien I 68f.
- 1082 Den Hinweis auf »(sorgfältige und) prächtige« Bestattungen wertet J. JEREMIAS, Heiligengräber 64.81, bei Jesaja und Habakuk als Hinweis auf einen Grabbau.
- 1083 Vgl. zum Folgenden J. JEREMIAS, Heiligengräber 68.85f.23–29.42–101. Abgesehen davon bestehen weitere Traditionen in Samaria und andernorts, vgl. ebd. 18–23.29–42.
- 1084 Die frühe Grabtradition zu Micha und Sacharja ben Jojada stützt J. JEREMIAS, Heiligengräber 68.85f., auf den auszulegenden Q-Text, so dass diese aufgrund der Gefahr des Zirkelschlusses außer Acht bleiben. Allen übrigen Traditionen der VP fehlt eine Stütze durch andere antike Traditionen: Das Amosgrab ist zwar in VP literarisch, als Monument jedoch ab Eusebius bezeugt, vgl. J. JEREMIAS, Heiligengräber 87f. Für die Gräber des

hinaus für biblische Gestalten wie Josua oder den Hohepriester Eleasar (Jos., Ant V 119), bestanden haben.

Es gibt hier wie in den VP jedoch keine Korrelation zwischen dem gewaltsamen Prophetentod und einer Grabtradition: Manche Propheten<sup>1085</sup> haben eine besonders ausgewiesene, identifizierbare Grabtradition, auch wenn sie nicht gewaltsam umkamen – und dies im Gegenzug zu Amos und Sacharja ben Jojada, deren gewaltsamer Tod zwar erwähnt, von denen aber eine Grabtradition außer durch VP nicht zeitgenössisch gesichert ist.<sup>1086</sup>

Aus alledem ergibt sich kein Anhaltspunkt, dass der Bau von Prophetengräbern irgendwann einmal den Zweck gehabt hätte, sich von dem gewaltsamen Tod zu dissoziieren, wie es laut der Charakterisierung Jesu die Bauherren taten. Zudem scheint es dem archäologischen Befund nach kaum auffällig monumentale Prophetengräber gegeben zu haben. So bleibt nur der Schluss, dass mit der Unterstellung des Gräberbaus ein kulturelles Konstrukt aufgerufen werden sollte, das die Adressaten und die Propheten in Linie bringen sollte – vielleicht sogar in eine genealogische Linie. Dann würde der Spruch nämlich entlarvend darauf abheben, wer die echten Väter der Adressaten sind: nicht die Propheten, die sie gerne beerben möchten,<sup>1087</sup> sondern deren Mörder, deren Paradigma sie laut dem Vorwurf Jesu folgen.

J. Jeremias weist bereits darauf hin, dass solcherlei Grabtraditionen »kein innerjüdisches Phänomen« seien.<sup>1088</sup> Dennoch zeigt sich eine auffällige Konzentration in Jerusalem selbst und südlich davon bis nach Hebron.<sup>1089</sup> Dies mag

---

Haggai und Sacharja liegt zwar mit VP ein Grabbau nahe, doch gibt es dazu keinerlei antiken Traditionen, vgl. ebd. 72f.

1085 So Daniel (VP Dan 20), Jona (VP Jon 7), Habakuk (VP Hab 8f.) – vgl. in den VP auch Achia 5, Zephania 1.3.

1086 A. I. BAUMGARTEN, Pharisäer 29, verweist darüber hinaus noch auf Ant V 119 (Eleasar); 1 Sam 25,1; Ant VI 292 (Samuel); 2 Kön 13,20f.; Ant IX 183 (Elischa) u. a.

1087 So interpretiert A. I. BAUMGARTEN, Pharisäer 31, unter Heranziehung antiker Analogien den Gräberbau (auf Grundlage des Mt-Textes) als Versuch der Pharisäer, sich als »die wahren Erben der Propheten«, als hochgeschätzte Identifikationsfiguren der Tradition zu profilieren (vgl. ebd. 25–28): Die Propheten passten zu ihrem sozialen Profil als Gruppe aus Priestern und Nichtpriestern, außerhalb der Machtpositionen, deren Reputation bezweifelt, schließlich aber anerkannt wurde (vgl. ebd. 23f.). Ebd. 30f. vermutet er ein Denkmal, das auch unabhängig von einem Grab bestehen konnte. Er hält es für möglich, dass »hinsichtlich der Beweislage möglicherweise nur ein geringer Unterschied besteht zwischen einem pharisäischen Schrein für irgendeinen Propheten und einem Raum in einer gewöhnlichen Wohnung« (Zitat ebd. 31). Vgl. allgemein B. M. McCANE, Stone 79: »claimants upon the prestige of the prophets«; auch S. ROCCA, Judaea 27 Anm. 19, mit hellenistischen Beispielen.

1088 Vgl. J. JEREMIAS, Heiligengräber 116f., Zitat 116.

1089 Vgl. die Karte im Anhang von J. JEREMIAS, Heiligengräber: Von den bei Jeremias identifizierten insgesamt 49 Traditionen fallen neun nach Jerusalem und weitere 13 in die südliche Region bis Hebron; vgl. auch resümierend ebd. 117. Vgl. auch B. M. McCANE, Stone, 79–81, der auch mit Q 13,34f. an Jerusalem denkt.

nun damit zusammenhängen, dass viele der verehrten Männer und Frauen ebendort lebten, wirkten und starben.<sup>1090</sup> Da sich jedoch die archäologisch greifbaren hellenistischen Grabmonumente auch in Jerusalem konzentrieren, kann man einen anderen Schluss ziehen: Da Grabbauten nicht nur materielle Ressourcen benötigen, sondern auch eine Pressure group, die ihrem Bau Bedeutung beimäßen und ihm damit eine ihnen zugute kommende Funktion zuschrieben, kommt als Träger solcher Monumente als erstes eine traditionsbewusste Jerusalemer Elite<sup>1091</sup> in Frage, der man ein spezielles Interesse zutrauen könnte, ihre Loyalität mit den Propheten der Vorzeit auszudrücken.

Als monumentaler Bauherr mit nachhaltiger Wirkung im 1. Jh. sticht darüber hinaus in Palästina allein Herodes der Große hervor: Er baute wahrscheinlich das Grab der Patriarchen in Hebron aus und sicher das Davidsgrab in Jerusalem. Zwar trifft weder auf die Patriarchen noch auf David zu, dass sie von den Vätern getötet worden wären – doch vielleicht weckt die Rede von Grabmonumenten auch eine Assoziation zu königlichen Kreisen, die ihr Engagement für die biblischen Vorbilder über die Erzväter und David hinaus ausweiteten.<sup>1092</sup>

Ad (2): Wer tötet diejenigen, die für den Jesus der *Traditio duplex* als Propheten gelten? Die *Traditio duplex* gibt darüber selbst keine Auskunft. Dennoch sind die Fakten als bekannt vorauszusetzen: Den Propheten Johannes hat Herodes Antipas auf dem Gewissen; Jesus selbst wird Opfer eines Zusammenspiels von religiöser und politischer Autorität.<sup>1093</sup> In Q 13,34f. klagt er gegen Jerusalem als Zentrale der Normsetzung, die seinen Auftrag ablehnt: Dort kommen schließlich auch Jakobus Zebedäus unter Agrippa I und der Herrenbruder Jakobus auf Betreiben des amtierenden Hohepriesters als Märtyrer der Jesusbewegung zu Tode.<sup>1094</sup>

1090 J. JEREMIAS, Heiligengräber 117, korreliert den Befund mit der »Dichte der jüdischen Besiedlung Palästinas« (i. O. gesperrt gesetzt). Dies setzt eine Fremdzuschreibung voraus, nach der »Judentum« mit »Heiligenverehrung« konform geht. Wie gerade die *Traditio duplex* zeigt, gibt es aber Traditionen in Israel, die sich nicht damit identifizieren wollen. M.E. zeigt sich daran vielmehr der Einflussbereich einer bestimmten traditionsorientierten Gruppe.

1091 Vgl. U. LUZ, Mt III 343 (»wohlhabende Aristokratie«, »Frömmigkeit«, »nationale Gesinnung«); R. A. HORSLEY, Pharisees 144, sieht dies m. E. allerdings undifferenziert: »And it is not hard to imagine that the building of memorials to the prophets was part of the wider program of building under Herod and his successors«. Im »temple-state« wäre die Verantwortung hierfür auf Pharisäer und Schriftgelehrte übertragen worden.

1092 In den VP gibt es nur drei wenig aussagekräftige Notizen: Lt. VP Jes 5 ist »das Volk« aktiv; in VP Jer 5 veranlasst Alexander der Große den Grabbau für Jeremia in Alexandrien; VP Sach ben Jojada 1 nennt die Priester.

1093 Vgl. K. MÜLLER, Möglichkeit. Auch für die Prophetenmorde des AT sind abgesehen von Neh 9,26 Könige o. Ä. verantwortlich, vgl. R. T. FRANCE, Mt 877, der auch an Jesus und Johannes als aktuelle Fälle denkt.

1094 Das Martyrium des Stephanus (Apg 8) geht dagegen von einem diaspora-jüdischen Hintergrund aus; vgl. dazu insgesamt D.-A. KOCH, Geschichte 173f.191.370.



Fragen wir nun nach den Überschneidungen zwischen den Personen, die für den Gräberbau in Frage kommen, und denen, die über das Schicksal der Propheten entscheiden, finden wir uns im Bereich der Jerusalemer Leitungsinstanzen: der Priesterschaft, des Synhedriums sowie der herodianischen Könige. Je weiter man allerdings die Anfeindungen gegen Propheten fasst, deren Spitze nur der Mord gewesen sei, desto weiter an die Basis reicht auch deren Trägergruppe.<sup>1095</sup> Da wir hier aufgrund mangelnder Belege über Prophetengräber keine weiteren Eingrenzungen vornehmen können, lässt sich nur allgemein formulieren: Der Spruch richtet sich gegen Führungsinstanzen, die vom Aktionszentrum Jerusalem aus, im Willen, den Umkehrruf der biblischen Propheten zu erfüllen, und mit dem Anspruch, die Tradition Israels zu repräsentieren («eure Väter»), agieren – gegen die Interessen der Jesusbewegung.

## (2) *Die Ankündigung*

Die kryptische Ankündigung der Weisheit, das Blut aller Propheten von Abel bis Sacharja werde von »dieser Generation« zurückgefordert, wird in der Jesusrede nur zitiert um V. 51c willen: »Diese Generation« ist letzter Gipfel der Prophetenmorde und wird die Folgen zu spüren bekommen. Damit ist wiederum eine Adressatengruppe benannt.

Zunächst hat es den Anschein, als sei »diese Generation« mit den im Weheruf genannten Führungsinstanzen identisch: In V. 49b findet sich das Personalpronomen αὐτούς, das man zunächst einmal rückbezüglich liest. Dies muss jedoch mit V. 51a korrigiert werden: Dort wird klar, dass die Gesandten von Abel bis Sacharja während der gesamten Weltgeschichte bzw. Geschichte Israels aufgetreten sind – Gott hat sie also allgemein zu Israel als zeitüberdauernder Gemeinschaft geschickt.

Deshalb ist davon auszugehen, dass mit dieser Ankündigung der Radius geweitet werden soll: auf eine ganze Gesellschaft, in der die Propheten – vor allem repräsentiert durch ihre Gesandten – keinen Rückhalt mehr finden. In den Worten von O. H. Steck: »Demnach scheint dieses Gerichtswort zur Logien-ausrüstung solcher Prediger gehört zu haben, die dieses fiktiv uralte Wort dann ihren Hörern entgegenhielten, wenn sie Ablehnung erfuhren ...«<sup>1096</sup>

Mit diesem Abschluss erhält die gesamte Komposition eine pragmatische Ausrichtung: Die vorher in verschiedenen Gruppen benannten Adressaten – die toratreuen Reichen des ersten Clusters, die halachischen Autoritäten des zweiten Clusters und die prophetentötenden Bauherren des siebten Weherufs kumu-

1095 Zu Konflikten, die unterhalb der religiösen wie politischen Spitzeninstitutionen angesiedelt waren, vgl. z. B. D.-A. Кочн, *Geschichte* 190 Anm. 62, zur Kritik am Bild der Apg; ebd. 353.370 v. a. mit Verweis auf Röm 15,31 und die Verhaftung des Paulus Apg 21,27–37.

1096 O. H. STECK, *Israel* 226f.

lieren sich zu »diesem Geschlecht« als umfassende Bezeichnung für das aktuelle Gesellschaftssystem, das an verschiedenen Ecken krank.<sup>1097</sup> Wenn eine solche Perspektive auf »diese Generation« die vorausgehenden Weherufe summarisch abschließt, dann erweisen sich diese als additiv aufeinanderfolgende Beispiele für einzelne Gruppierungen innerhalb »dieser Generation«, die einzelne auffällige Fehlverhalten beleuchten. Hauptvorwurf ist aber, und damit schließt sich der Kreis zur Verkennung der Propheten, die Tötung namentlich Jesu (und seiner Gesandten), die nach eschatologischer Rechenschaft schreit. Die Reihe ist also bewusst komponiert: In den Clustern treten uns in älteren Traditionen konkrete praktische Kritikpunkte an gesellschaftlichen Gruppen entgegen – die alle vom Prophetenmord als Gipfelpunkt des Fehlverhaltens überboten werden.

Dass die älteren Traditionen bewahrt werden, zeigt jedoch, dass sie auch im Anwendungsmilieu zumindest als historische Beispiele einer vergangenen, aber aus der Zeit des Zweiten Tempels noch bekannten gesellschaftlichen Situation Relevanz entfalten konnten. Unter welchen auf uns gekommenen sozialen Kategorien lassen sich die Gruppen, deren stereotypes Verhalten wir nun kennen, am besten fassen? Zu überprüfen ist nun, ob auf diese beiden genannten Gruppen, wie Q sie umreißt, die v. a. in der Lk-Tradition vorgegebenen Bezeichnungen als Pharisäer und Gesetzeskundige passen.

## 2.2 Reinheits- und Zehnthalacha – Gruppenmerkmale der Pharisäer?

Ohne Zweifel unterstellen der Reinheits- und der Zehnt-Weheruf den impliziten Adressaten eine sehr genaue und bewusste, überdurchschnittliche Halacha. Dass sich bei Lk und Mt in diesen beiden Weherufen die Kategorien der Adressatengruppen insofern überschneiden, als beide sie an »Pharisäer« richten, könnte zu dem Schluss verleiten, hier würden uns zwei der – oder vielleicht sogar die herausragenden – *typischen Gruppenmerkmale* der historischen Pharisäer dargeboten, denen Jesus und auch die Träger der *Traditio duplex in vivo* begegnet wären.<sup>1098</sup> So willkommen eine solche Information auch wäre, die uns

1097 Nach R. A. HORSLEY, *Pharisees* 143, meint die Rede von »dieser Generation« auch nicht ganz Israel, sondern stehe idiomatisch für »scribes and Pharisees« bzw. »rulers and/or their representatives«, eine Tendenz, die sich durch das Q-Material zöge.

1098 G. HARB, *Weherufe* 144–146, nennt als Merkmale der Pharisäer: ein religiöses Profil, Einfluss auf die Frömmigkeit des Volkes, antikönigliche/-aristokratische Aktivität in der Frühzeit, Tora-Genauigkeit, Ergänzung durch mündliche Tora, Volksverbundenheit, alltägliche Praxis der Reinheitsgebote, Gewichtung von Zehnt und Reinheit. Vgl. auch M. TILLY/W. ZWICKEL, *Religionsgeschichte* 146f.: Ausweitung der priesterlichen Reinheit auf den Alltag, getragen wohl von »der überwiegend schriftgelehrten städtischen Mittelschicht und Teilen der außerhalb Jerusalems wohnenden Priesterschaft« (ebd. 146), genaue Tora-Observanz, Absonderung in Gemeinschaften und Vorbildfunktion, rituelle

etwas weiterhelfen könnte, das nebelhafte Profil der historischen Pharisäer zur Zeit Jesu zu schärfen – leider ist die Aussage in dieser Hinsicht nicht belastbar, und zwar aus folgenden Gründen:

(1) *Die fragile Basis der These von den pharisäischen Gruppenmerkmalen*

Die speziellen Diskussionen um Reinheits- und Zehnthalacha führen in die rabbinische Zeit zu dem Phänomen von »Bruderschaften«/»*haburot*«, die sich gezielt einen rituellen Standard auf ihre Fahnen geschrieben haben. So suchten sie, die korrekte Verzehntung der Nahrungsmittel zu garantieren, indem sie auch Gekauftes, dessen Verzehntung unsicher blieb, nachträglich verzehnteten.<sup>1099</sup> Diese Bruderschaften werden nun in der Forschung in einem Zuge mit den Pharisäern erwähnt.<sup>1100</sup> Jedoch gestaltet sich eine Übertragung des rabbinischen Materials auf die Zeit vor Jesus schwierig: Das rabbinische Material ist spätere Tradition, im Falle der Mischna erst um 200<sup>1101</sup> redigiert – dass dieses Material Zustände früherer Zeiten, gar vor der Tempelzerstörung, repräsentiert, ist ohnehin schwer greifbar. Das Material hat nicht nur formale Überarbeitung durchlaufen, sondern ist den aktuellen Bedürfnissen der jeweiligen Trägergruppen angepasst worden.<sup>1102</sup> Im Falle gerade der Reinheits- und Zehntpraxis hält G. Stemberger<sup>1103</sup> fest: »... vorrabbinische Belege für die Existenz von Vereinigungen, die sich besondere Striktheit beim Zehnten und in Fragen der Reinheit zur Aufgabe machten, gibt es nicht.«<sup>1104</sup> Ebenso sind Zweifel ange-

---

Reinheitshalacha; zur Ausdehnung der tempelgemäßen Reinheit vgl. auch M. TIWALD, Frühjudentum 132.

1099 Hierzu vgl. W. STENGER, Kaiser 217f., der entsprechende Diskussionen zwar später als sein Diskussionspartner Strack-Billerbeck, jedoch unter Johanan ben Zakkai und damit früh nach der Tempelzerstörung verorten will. Er bezieht die Diskussion auf Mt 23,23 und dessen Lk-Parallele.

1100 Zur Forschungsgeschichte vgl. G. STEMBERGER, Pharisäer 73f. Für eine Identifikation mit den Pharisäern votiert z. B. H.-G. WAUBKE, Halacha.

1101 Zu einem solchen weitgehenden Forschungskonsens vgl. G. STEMBERGER, Traditions 82.

1102 Dies arbeitet eindrucklich J. N. LIGHTSTONE, Pharisees, heraus, wenn er die Passagen in Mischna und Tosefta untersucht, an denen »Pharisäer« und »Sadduzäer« entgegengesetzt werden: Zwar könne man formkritisch erschließen, dass bezüglich der Pharisäer älteres (aber nicht notwendig vor-rabbinisches) Material verarbeitet werde, doch könne aus der Diversität der angeschnittenen halachischen Themen eine Dominanz des Reinheitsanliegens nicht gefolgert werden. Die Übereinstimmung zwischen rabbinischer und pharisäischer Tradition sei nicht aussagekräftig. Zu Quellenproblem und Diskussion insgesamt vgl. auch H. NEWMAN, Proximity 25–32, der bezüglich der rabbinischen Quellen – wie auch Josephus und den christlichen Quellen gegenüber (ebd. 23–25.32f.) – zwar reflektiert, aber weniger kritisch votiert. Vgl. auch M. TIWALD, Frühjudentum 128, unter Aufgriff eines Zitats von G. Stemberger zum mangelnden Quellenwert.

1103 G. STEMBERGER, Pharisäer 73.

1104 Hier mag auch abzüglich aller Tendenzen in der Darstellung des Josephus auffallen, dass der rituelle Aspekt in seiner Pharisäerdarstellung fehlt, vgl. G. BAUMBACH, Pharisäerdarstellung 50.

bracht, ob die mit frühen »pharisäischen« Namen verbundenen Traditionen wirklich authentisch sind.<sup>1105</sup> Beruft man sich nun auf inhaltliche Übereinstimmung mit Informationen aus Q 11,39–52, so verläuft die Argumentation bezüglich der Pharisäer an dieser Stelle zirkulär.

(2) *Das Problem der Rekonstruktion eines pharisäischen Gruppenprofils*

Dass man beim Versuch, ein pharisäisches Gruppenprofil zu rekonstruieren, im Dunkeln tappt, hat verschiedenste Gründe: Zum einen sind die Quellen dünn, und, sofern vorhanden, nicht in dem Interesse redigiert, die Pharisäergruppe passgenau zu beschreiben, sondern in jeweils übergeordnete Zusammenhänge einzufügen.<sup>1106</sup> Dies trifft besonders für Josephus zu, der einerseits ihre negative politische Rolle herauskehren will, sie andererseits aber zur Ehrenrettung jüdischen Denkens seinen Lesern als nach griechisch-römischen Bildungsstandards tragbare philosophische Schule vermittelt.<sup>1107</sup> Zwar gibt sich Josephus selbst als Pharisäer – um der Pharisäer selbst willen äußert er sich jedoch nicht. Gleiches gilt für die Evangelien: Zwar steht das Mk mit seiner Datierung um 70 n. Chr. der Situation vor der Tempelzerstörung am nächsten – doch bietet es bereits eine entfernte Diasporaperspektive.<sup>1108</sup> Diese erlaubt es ihm, die Pharisäer als stereotype Gegner Jesu aufzubauen; literarische Figurenbildung ist auch in den anderen Evangelien am Werk: Zumindest erwecken bei Evangelisten die Pharisäer den Eindruck historischer *verisimilitudo* zur Jesus-Zeit und eigenen sich deshalb als Projektionsflächen für die eigenen theologischen Interessen.<sup>1109</sup>

1105 G. STEMBERGER, Traditions 87, ist skeptisch: »The reliability of attributions to sages of the period before 70, above all from the time before the common era, remains beyond any serious control.« Vgl. auch ebd. 88f. zur Problematik späterer Adaptionen und zum exemplarisch-austauschbaren Modus von Erzählungen.

1106 Überblick über die Quellen: z. B. U. LUZ, Mt III 359–362. Vgl. dazu auch die entsprechenden Beiträge im Sammelband von J. NEUSNER/B. D. CHILTON, *Quest.* In ihm resümiert W. SCOTT GREEN, *Pharisees 423*: »The materials assessed in this volume are far better suited to interpretation than to reconstruction«; sie zeigten »a remarkably small core of hard historical evidence«, lediglich eine unabhängige Tradition, der Auferstehungsglaube, die Opposition zu Alexander Jannaeus, die Differenzen mit den Sadduzäern und eine levitische Reinheitspraxis außerhalb des Tempels seien von mindestens zwei Quellen bezeugt.

1107 So die These von G. BAUMBACH, *Pharisäerdarstellung*, bes. 49f. Die tendenziöse Darstellung des Josephus wird häufig beobachtet, vgl. z. B. auch A. I. BAUMGARTEN, *Authority 82–87*, speziell zur Darstellung pharisäischer Wahrsagekunst. Zu Josephus vgl. auch M. TIWALD, *Frühjudentum 124f.*; ebd. 125 mit anderer Wertung: »ausgeglichen«.

1108 Zu Datierung und Lokalisierung vgl. M. EBNER, *Markusevangelium 170–172*.

1109 Für Mt trifft dies zu, selbst wenn die These bestritten wird, Mt setze sich mit den als Pharisäern firmierenden rabbinischen Einflussgrößen im Umfeld seiner Gemeinden auseinander (dazu z. B. R. HAKOLA, *Identity 128f.*; Gegenvotum: R. DEINES, *Profile 119 Anm. 21*): R. HAKOLA, *Identity*, arbeitet z. B. unter Rückgriff auf soziale Identitätstheorie die soziale Funktion der Darstellung von Pharisäern als »Heuchler« bei Mt heraus. Zu den

Unklar bleibt in diesen Quellen bereits die Gruppengröße, -struktur und Lokalisierung der Pharisäer: Bei ihrem Auftreten in Ant XIII 289 werden die Pharisäer als Gruppe bei Hyrkanus zu einem Mahl eingeladen. Dies setzt eine noch im königlichen Palast unterzubringende Gruppenstärke voraus. Auch in Ant XVII 41.44 ist die Gruppe um den Palast angesiedelt. Ant XVII 42 nennt 6000 eidverweigernde Männer aus den Reihen der Pharisäer; Ant XV 370 jedoch nur eine übersichtliche Gruppe um Pollio und Sameas als Einzelfall. Darüber hinaus steht die Zahl 6000 in einer Spannung zur Bezeichnung *μόριόν τι Ἰουδαϊκόν*. Auch wenn man mit einem Anwachsen der Bewegung seit den Tagen des Hyrkanus<sup>1110</sup> rechnet, kann daraus zumindest gefolgert werden, dass es sich nicht um eine breite Volksbewegung, sondern um eine abgegrenzte Elite handelt, die sich in Jerusalem zu konzentrieren scheint: Nach dem Tod von Alexander Jannaeus soll Salome mit den Pharisäern in Jerusalem in Kontakt treten (Ant XIII 403.405), auch ihre Präsenz beim Königsmahl Ant XIII 289 lässt schon auf eine Basis in oder um Jerusalem herum schließen. Auch in Vit 191 wird von einem Pharisäer berichtet, der aus Jerusalem zu Josephus nach Galiläa geschickt wird. Sogar der Pharisäer Paulus wird in der Apg 22,3 mit einer Verbindung nach Jerusalem ausgestattet – dies zeigt, dass zumindest im Horizont des 1. Jh. ein fester Konnex zwischen Jerusalem und Pharisäismus bestand. Zwar waren laut Josephus die anderen Teile des Landes von der pharisäischen Halacha geprägt, gehörten jedoch selbst nicht zu der kleinen Pressure group, sondern zum Volk. Die kultischen Regeln der Pharisäer bezüglich des Gebets und der heiligen Dinge (*καὶ ὅποσα θεῖα εὐχῶν τε ἔχεται καὶ ἱερῶν ποιήσεως ἐξηγήσει τῇ ἐκείνων τυγχάνουσιν πρασσόμενα*) werden beim Volk praktiziert, daher auch ihr Ansehen in den Städten (Ant XVIII 15).<sup>1111</sup> Damit geraten die Pharisäer in die Nähe zur Synagoge: Sie haben ideellen Einfluss, ohne jedoch örtlich anwesend zu sein; vielmehr scheint hier ein von Jerusalem ausstrahlendes Bildungsnetzwerk aktiv

---

redaktionellen Interessen speziell der Weherufe in Mt und Lk vgl. K. LÖNING, Auseinandersetzung. Zu den Pharisäern als literarische Figuren vgl. z. B. auch A. BEDENBENDER, Pharisäer, besonders mit Blick auf Mk. Ausführlich M. MARSHALL, Portrayals, für die Evangelien und Apg. Sie widmet sich ausführlich der erzählerischen Figurenkonstruktion und streift nur kurz bei Mt, Lk/Apg und Joh die historische Frage: Bei Mt scheine die Perspektive aus der Zeit nach der Tempelzerstörung auf (ebd. 125–127), Lk/Apg knüpfe dagegen beim hohen Ansehen, der ausgeprägten Frömmigkeit und beim Auferstehungsglauben an (ebd. 182–184); vgl. auch ebd. 235–241 zum Problem historischer Rückschlüsse bei Joh.

1110 So die Konstruktion nach Jos., Ant: Zur Problematik der chronologischen Verortung der Pharisäer vgl. M. TIWALD, Frühjudentum 119–121.

1111 Vgl. hierzu auch G. BAUMBACH, Pharisäerdarstellung 33; R. DEINES, Profile 114f. Anm. 11. Vgl. zum halachischen Einfluss auch Ant XIII 296f.; vgl. auch 408: Pharisäer geben Gesetze bzw. Verhaltensregeln für das Volk (*τὰ τε ὑπ' αὐτῶν κατασταθέντα νόμιμα τῷ δήμῳ*), die jedoch der König bzw. Hohepriester, im konkreten Fall Hyrkanus, außer Kraft bzw. Salome wieder in Kraft setzen kann; folglich sind sie von seiner Legitimierung abhängig.

zu sein.<sup>1112</sup> Wie verhält es sich also mit der Vorstellung der Evangelien von den Pharisäern, die in Galiläa präsent sind<sup>1113</sup> – geschweige denn mit der Vorstellung, der galiläische Landprediger Jesus oder seine Nachfolger hätten selbst immer wieder Auseinandersetzungen mit ganzen Gruppen von Pharisäern auf sich gezogen?

Uns fehlt ein Dokument wie z. B. 1QS oder CD, das eine Selbstidentifikation der Pharisäer festhalten würde.<sup>1114</sup> Und damit fehlt uns auch eine Aussage darüber, was die Pharisäer als Gesinnungsgruppe selbst als ihre typischen Merkmale nach außen zu tragen trachteten. Damit verbunden ist ein erheblicher Zweifel an der Art und Weise, wie stark die Gruppe überhaupt strukturiert war: Gab es normsetzende Zentralinstanzen, die so etwas wie ein Profil der Pharisäer organisiert und aufrecht erhalten hätten?<sup>1115</sup> Gab es eindeutige Zeichen von Mitgliedschaft, die vom Gesamt der Gruppe anerkannt waren? Gab es eine Übereinstimmung von Selbst- und Fremdidentifikation oder ist davon auszugehen, dass sich jede beliebige Gruppe zwar selbst als Pharisäer bezeichnen bzw. von anderen als solche kategorisiert werden konnte, in keiner Weise aber den Abgleich mit anderen Gruppen dieses Namens suchen musste?<sup>1116</sup> Schließlich zeigen die Quellen, dass das hebräische Äquivalent *perushim* auch als offener Begriff für jedwede sich absondernde Gruppe verwendet werden konnte, ohne dass dies mit dem titularen Gebrauch von »Pharisäer« in Einklang stünde.<sup>1117</sup> Damit eröffnet sich für uns die Frage, ob nicht auch die *Traditio duplex* den Begriff in einem solchen Sinn für jedwede sich absondernde Gruppe gebraucht haben könnte.

1112 Zur Basis in Jerusalem /Judäa und Ausdehnung vgl. auch M. TIWALD, Frühjudentum 130f.

1113 Kritisch z. B. A. BEDENBENDER, Pharisäer 41. Vermittelnd z. B. R. A. HORSLEY, Pharisees 131–135, der an eine temporäre und funktionale Anwesenheit der Pharisäer als Repräsentanten Judäas unter Antipas denkt; zustimmend: R. DEINES, Profile 114f., aufgrund des Konnexes von Pharisäern und Stadt; A. I. BAUMGARTEN, Campaign 25, im Hinblick auf den Leitungsanspruch der Pharisäer, der sich auch räumlich ausdrücke. Bemerkenswert an den zustimmend argumentierenden Positionen scheint mir, dass diese jeweils aus der Gesamtthese zum Anliegen der Pharisäer rückgefolgt werden.

1114 Zur Problematik vgl. auch M. TIWALD, Frühjudentum 123.

1115 A. I. BAUMGARTEN, Authority 90, verweist diesbezüglich auf die Erwähnung von Gruppenorganen in 4QpNah 3–4 iii 7 für diejenigen, die »glatte Dinge suchen«, die i. d. R. mit den Pharisäern gleichgesetzt werden – dies ist jedoch zum einen sehr früh, zum anderen wenig konkret.

1116 Von einer nicht konstanten Gruppe geht aus A. BEDENBENDER, Pharisäer 34f.; R. DEINES, Profile 114, sieht eine »identifiable identity«, setzt sich jedoch ebd. 125–140 kritisch mit den Begründungen auseinander, die für die Pharisäer als feste Gruppe vorgebracht wurden. Schließlich betont er, das Anliegen der Pharisäer sei gerade nicht die Absetzung, sondern eine Funktion als »sanctifying remnant for the sake of Israel« (ebd. 131f.).

1117 Vgl. A. BEDENBENDER, Pharisäer 36–40, zu asketischen rabbinischen Perushim und ihrer literarischen Funktion; vgl. auch E. RIVKIN, Pharisees 1–20.

(3) *Widersprüchliche Informationen zur pharisäischen »Akribie«*

Zur »Genauigkeit« der Pharisäer scheinen wir ein zeitgenössisches Zeugnis erster Güte zu besitzen: von Paulus selbst, dem makellosen Pharisäer (Phil 3,5 mit Apg 26,5). Auch Josephus spricht an mehreren Stellen von der pharisäischen Akribie. Die Pharisäer gelten als frömmer als andere Gruppen (εὐσεβέστερον, Bell I 110; die Beschreibung der Gruppe ist Autorenkommentar, der sich auf die Situation des Josephus bezieht) und als genaueste Wiedergeber der Gesetze (τοὺς νόμους ἀκριβέστερον ἀφηγεῖσθαι; vgl. auch Bell II 162; Ant XVII 141; Vit 191).<sup>1118</sup> Allerdings haben auch Priester zumindest im Tempelbereich eine solche Kompetenz inne (Bell II 417). Die Gesetzesauslegung wird nur generell als sehr gründlich gekennzeichnet; damit muss sie nicht zwangsläufig streng sein. In Bezug auf weltliche Strafen gelten die Pharisäer z. B. als milde (Ant XIII 294).

Über konkrete rituelle Halacha und Schwerpunkte der Gesetzesauslegung haben wir keine Informationen von Josephus – dafür aber aus den Texten vom Toten Meer: Ohne Zweifel zeigt auch 1QS eine harte Linie,<sup>1119</sup> CD 6,14.18 den Anspruch auf Genauigkeit<sup>1120</sup>. Und genau der Anspruch der Pharisäer auf Exaktheit wird von anderen Gruppen wiederum bestritten – in den Qumrantexten unter dem Vorwurf, die Pharisäer suchten »glatte« Lösungen.<sup>1121</sup>

Gesetze genau und richtig zu beachten, das scheint mithin ein Wert gewesen zu sein, den alle halachisch orientierten Gruppierungen selbstverständlich für sich beanspruchten. Dies führt zu dem Schluss, dass der Vorwurf des Reinheits- und Zehnt-Weherufs ebenso für andere Gruppierungen gelten kann, die sich im Horizont Israels definierten. Ein Blick auf diese Alternativen:

1118 Zur Zwiespältigkeit von δοκέω vgl. G. BAUMBACH, Pharisäerdarstellung 23.46: Es kann für einen (erhobenen, aber gegenstandslosen) Anspruch stehen – wird aber in Bell II 119 in Bezug auf die Essener positiv verwendet.

1119 Zur Frage nach einem »sectarian« Charakter der Reinheitsvorstellungen in den Texten vom Toten Meer vgl. H. K. HARRINGTON, Purity 337: Sie sieht »a certain shared purity ideology among several Scrolls [sic]. Its stringent nature and exclusionary, even penalizing, function, point to the existence of a sect, most likely a group of Essenes«; vgl. ebd. 340 das Votum für einen Konnex zwischen Ort und Rollen. Auch A. SHEMAH, Halakhah 596, geht davon aus, dass die Texte eine gemeinsame essenische Rechtstradition repräsentieren; in diese Linie gehörten auch die Sadduzäer.

1120 Vgl. G. STEMBERGER, Pluriformität 25; DERS., Vorstellungen 350, mit Verweis auf 4QMMT 10 C (sorgfältiges Studium). Vgl. auch U. LUZ, Mt III 357 Anm. 18 mit dem Verweis, auch bei Josephus werde die Bezeichnung unabhängig von den Pharisäern gebraucht.

1121 z. B. 4QPnAh 3–4 iii 6f.; vgl. G. STEMBERGER, Vorstellungen 350. Zu Pharisäern in den Qumran-Texten, besonders zur Identifikation mit denen, »die glatte Dinge suchen« vgl. insgesamt J. C. VANDERKAM, Pharisees. Vgl. auch A. SHEMAH, Halakhah 607–609; M. TIWALD, Frühjudentum 140. Vgl. auch M. TIWALD, Valeur 119f., zur auch in Q zu findenden polemischen Stereotypie, die Auskunft über die Kritiker, nicht die Pharisäer gibt (Rückgriff auf J. Maier).

(4) *Alternativen für die Gruppenzugehörigkeit der impliziten Adressaten*

Wenn die Weherufe also eine gründliche Reinheitspraxis rund um das Essen aufspießen und gegen eine Vernachlässigung sozialer Belange polemisieren, dann sind nicht allein Pharisäer von diesem Vorwurf betroffen. Eine gründliche Reinheitspraxis steht erst recht den Priestern an, deren Reinheit im Kontext des Tempelkults besondere Relevanz hat. Allerdings trifft diese nicht der Verzehnungsvorwurf. Strenge Reinheitsregeln sind für die Gruppen der Qumran-Texte, besonders CD bezeugt.<sup>1122</sup> Die Mitglieder der Gruppe hinter 1QS, die sich selbst als »Gemeinschaft« im Sinne eines Eigennamens identifizieren,<sup>1123</sup> überschreiten eine Schwelle des bewussten Gruppeneintritts, indem sie sich den Normen der Gemeinschaft – ihrem Selbstverständnis, ihrer Tora- und Gebetspraxis, ihren sozialen Praktiken<sup>1124</sup> –, unterstellen. Der Status wird jährlich überprüft.<sup>1125</sup> Ein formeller Ausschluss aus der Gruppe mit Kontaktverbot ist vorgesehen, wenn ein Mitglied gegen die speziellen Normen verstößt. Kontakt nach außen ist eingeschränkt.<sup>1126</sup>

Zumindest für die Gruppen hinter 1QS und CD ist es höchst fraglich, ob sie sich besonders gründlich am Zehntsystem des von ihnen beargwöhnten Jerusalemer Tempels beteiligen wollten – entsprechende Regeln finden sich in den Dokumenten nicht. 1QS und CD meiden auch eine Öffentlichkeit<sup>1127</sup> wie die der Synagogen, ebenso dürften sie mitsamt den bescheidenen Essenern<sup>1128</sup> nicht zu den Retainern gezählt haben, die sich von »Raub« und »Gier« ernähren.

Auch wenn die umrissenen Gruppen nicht unmittelbar im Fokus der Weherufe stehen, demonstrieren sie eines: Das Anliegen, Speisegesetze genau zu befolgen, tangiert verschiedenste Gruppen. Schließlich ist durch nichts auszuschließen – und sogar sehr wahrscheinlich –, dass auch unabhängig von einer Selbst- oder Fremdentifikation mit irgendwelchen solcher Gruppen Menschen diese Regeln genau nehmen wollten, evtl. weil sie durch die eine oder andere der übrigen erkennbaren Richtungen beeinflusst waren. Zehnt und Reinheitsriten waren verbreitete Phänomene, wohl besonders im Zuge einer Identitätsbildung als Volk Gottes.

Die Verbindung von Reinheit und ökonomischen Anliegen in den Weherufen weitet den Blick auch hin zum materiellen Status der impliziten Adressaten. Wie

---

1122 CD xi 19–xii 2; xii 11–19.

1123 Vgl. E. REGEV, Art. 777 Sp. 122.

1124 Es gab z. B. auch gemeinsames Vermögen, vgl. E. REGEV, Art. 777 Sp. 124, mit Verweis auf 1QS vii 6.

1125 Vgl. E. REGEV, Art. 777 Sp. 128, mit Verweis auf 1QS v 23f.

1126 Vgl. zu Eintritt und Ausschluss E. REGEV, Art. 777 Sp. 122–124, zu Außenkontakten ebd. mit Verweis auf 1QS v 10–20.

1127 Vgl. CD vi 14f.

1128 Vgl. insgesamt zur Essenerdiskussion z. B. M. TIRWALD, Frühjudentum 133–152.



oben erläutert, gehören die impliziten Adressaten besonders des Reinheits-Weherufs einer Retainer-Schicht an, die wohl auch in administrativ-fiskalische Aufgaben eingebunden war. Dies konvergiert mit den Beobachtungen A. Saldarinis, der auch die Pharisäer dort ansiedelt<sup>1129</sup> – dennoch, und auch das lässt sich aus Saldarinis Beobachtungen folgern, sind die Pharisäer nur eine Teilmenge, keineswegs die ausschließlichen Repräsentanten dieser Schicht. Der Zugang zu dieser Schicht wird durch Qualifikation und Kompetenzen – subsumiert unter dem Stichwort »Schriftkompetenz« – eröffnet.<sup>1130</sup>

### 2.3 Das analoge Problem: Gruppenzugehörigkeit halachischer Lehrer?

In der Forschung begegnet man häufig sogar noch einer Erweiterung des oben zurückgewiesenen Arguments: Auch die in den Weherufen besprochenen halachischen Lehrer repräsentierten prototypisch die Pharisäer. Was in der Tat bei Mt so gelesen werden kann, ist für die Vorlage der *Traditio duplex* in ernste Zweifel zu ziehen, nicht nur, weil hier die Kategorisierung der Adressaten bereits bei Mt und Lk getrennte Wege geht.

Sucht man aktuelle Lebensorientierung, so ist eine normsetzende, halachische Instanz eine Notwendigkeit.<sup>1131</sup> Klassischerweise wird diese religiöse Kompetenz mit dem Priesterstatus verbunden. Neben dem Tempeldienst in Jerusalem agieren die Priester laut biblischer Auskunft als Lehrer.<sup>1132</sup> Dieser Status ist ein öffentlich betontes Elitemerkmal,<sup>1133</sup> das nicht zuletzt im Kontext der Synagoge hervorgehoben wird, wie uns die Theodotos-Inschrift aus Jerusalem vor Augen hält. Deren Synagogenvorsteher weist sich gleichzeitig als

1129 Vgl. A. Saldarini, *Pharisees* 284.

1130 Vgl. die Darstellung von M. Himmelfarb, *Ancestry* 11; Gleiches gilt für die Zuordnung durch E. W. Stegemann/W. Stegemann, *Sozialgeschichte* 145.

1131 P. Mandel, *Exegesis*, betont, dass die Pharisäer in der Darstellung des Josephus als »Exegeten« (Bell II 162; Ant XVIII 15; vgl. Bell I 110) eine solche Rolle ritueller Gesetzgebung einnahmen und nicht Schriftinterpreten waren (vgl. ebd. 24: »repositories of the ancient, unwritten laws that have been handed down by former generations«). Ebd. 20 zeigt Mandel Josephus-Belege auf, aus denen deutlich wird, dass diese Funktion keineswegs auf Pharisäer beschränkt ist, sondern auch von anderen beansprucht wird (z. B. Bell I 648f.).

1132 Jer 5,31; Ez 44,23 (auch: Rechtsstreit); Mal 2,2–8. Der Schreiber Eleazar (2 Makk 6,18) wird in 4 Makk 5,4 zum Priester, der allerdings gleichzeitig »Gesetzeskundiger« ist, vgl. A. Saldarini, *Pharisees* 253f. Zu dieser Funktion der Priester vgl. R. Levitt Kohn/R. Moore, *Judaism* 203–206, mit weiteren Belegen.

1133 Josephus legt noch nach dem Jahr 70 Wert auf seine priesterliche Abstammung, die er in Vit 1f. zusammen mit seiner königlichen Linie benennt. Zu Qumran vgl. M. Himmelfarb, *Ancestry* 124–126; insgesamt zur Relevanz des Status R. Levitt-Kohn/R. Moore, *Judaism*.

Priester aus.<sup>1134</sup> Dass dagegen die Pharisäer eine besondere Position in den Synagogen gehabt hätten, wird durch die heutige Forschung abgelehnt.<sup>1135</sup> Darüber hinaus sind gerade die Priester im religiösen System des Tempels in einer »Schlüsselposition« (vgl. V. 52b), da sie mit dem Kult die Nahtstelle zu Gott und vor allem die Sündenvergebung, also die Wiederherstellung der göttlichen Ordnung, gewährleisteten.

Als Teilgruppe der großen Schicht der auch administrativ eingesetzten »Schriftgelehrten«<sup>1136</sup> kann auch eine Gruppe angenommen werden, die ihre Bildung in die aktuelle Normsetzung, die Halacha, einbrachte. In Sir 38,24–39,11<sup>1137</sup> erfahren wir von einem solchen »Schreiber«, der jedoch in Kreisen der Elite verkehren muss: Sein »Herz« ist frei ist von handwerklichem Streben (38,25–30).<sup>1138</sup> So ist es ihm möglich, sich (in Vollzeitbeschäftigung) dem »Gesetz des Höchsten«, den »Prophetien« und den »Parabeln und Sprüchen« zu widmen (Sir 39,1–3), soziale Kontakte und Tätigkeitsfeld in Regierungskreise auszustrecken (V. 4) und gelehrte Erziehung zu demonstrieren (38,33). Das alles bringt ihm eine Ehrenposition ein (39,9–11), sowohl in der Ekklesia als auch generationenübergreifend (vgl. auch Sir 10,5). Nach Abzug der idealisierenden Rhetorik<sup>1139</sup> tritt uns hier der Diskurs um eine Gruppe entgegen, die sich neben dem Priestertum allein aufgrund ihrer Bildung als religiöse Experten profilierten wollte.<sup>1140</sup>

Somit gilt: Nicht jeder halachische Funktionsträger muss sich einer benannten Gruppierung zugehörig gefühlt haben – geschweige denn den Phari-

1134 Ein Zusatz, der unmittelbar zusammen mit dem Namen genannt wird (Z. 1).

1135 Vgl. A. RUNESSON/D. D. BINDER/B. OLSSON, Synagoge 9; L. I. LEVINE, Synagoge 40f.; ebd. 136f. auch zu Priestern in der Leitungsrolle.

1136 Zentrales Merkmal dieser Gruppe ist, wie der Name sagt, die Fähigkeit zu schreiben und zu lesen. Allein für die Administration war seit seleukidischer und ptolemäischer Zeit eine Gruppe nötig, die der Schrift kundig war – die aber auch durch ihre Funktion als Schreiber Einblick in soziale, politische und rechtliche Strukturen bekam und ggf. auch weit vernetzt war. Solche Schreiber können auf allen Ebenen agieren: im Auftrag des Königs ebenso wie auf der Ebene des Tempels, des Dorfes oder des Synhedriums; vgl. Jos., Ant VI 120; VII 319.364; XI 128.248.287; XII 142, Bell I 479; V 532; Apg 19,35; A. SALDARINI, Pharisees 249f.261–264. Zum Konnex von Schreiben und Gesetz vgl. Jer 8,8MT: Die Schreiber verfälschten das Gesetz.

1137 Vgl. zur Besprechung des Textes auch U. LUZ, Mt III 354; A. SALDARINI, Pharisees 254–257.

1138 Vgl. M. HIMMELFARB, Ancestry 30.

1139 Die Form des Enkomions, die diesen Status der Freiheit von Erwerbsarbeit für die religiöse Tätigkeit mit hohem Sozialprestige korreliert, entwirft ein überhöhtes Ideal, keine Zustandsbeschreibung. Pragmatisch dient dies entweder der Werbung für den Weg des religiösen Experten – oder aber einer Selbstrechtfertigung bzw. -erhöhung, die das Defizit einer wohl »brotlosen Kunst« mit dem erhöhten Sozialprestige ausgleichen sollte. Allerdings dürfte ein solches Ideal des *otium* für Gott auf einer untergeordneten, dörflichen Ebene zu immensen Problemen geführt haben.

1140 Zum Diskurs vgl. M. HIMMELFARB, Ancestry 11–52.

säern. Der Vorwurf trifft strenge halachische Lehrer unabhängig von jedweder Selbst- oder Fremdentifikation. Ins Schwarze trifft Lk mit seinem nicht-titularen Begriff des Gesetzeskundigen.

## 2.4 Fazit: soziale Konfiguration als Problempunkt?

Dennoch erstaunt die Hartnäckigkeit, mit der die Pharisäer in der Wirkungsgeschichte der Jesusbewegung, allen voran in den Evangelien, hervorgehoben werden.<sup>1141</sup> Man mag sich fragen, warum nach all dem Beobachteten nicht auch eine andere Gruppierung ähnliche Abgrenzungsversuche auf sich gezogen hat. M. E. könnte eine Spur in der Art und Weise liegen, wie sich die Pharisäer den Anderen zuwandten.<sup>1142</sup> Hilfreich ist hierfür die Taxonomie von H. Newman, der das Panorama jüdischer Gruppierungen nach »dissenting groups« und »secluding groups« unterscheidet.<sup>1143</sup> Festzuhalten ist in jedem Fall, dass sich die Pharisäer nicht durch eine besondere Gesetzespraxis von anderen abheben wollten, sondern dass sie vielmehr ihre Normen als für das ganze Volk verbindlich erklären und bewerben wollten. Anders als die übrigen besprochenen Gruppen zählen weder Pharisäer noch Jesusbewegung zu den »secluding groups«, anders auch als Priester und Schriftgelehrte haben sie keinerlei genealogische oder kompetenzbedingte Gruppengrenzen.

Wenn Josephus die soziale Konfiguration der Pharisäer erwähnt, kommt immer wieder ihre Interaktion mit dem Volk in den Blick: Die Pharisäer haben, als sie das erste Mal in Aktion treten, Einfluss auf das Volk (Ant XII 288, unter Hyrkanus), weshalb Alexander Jannaeus seiner Frau und Nachfolgerin Salome Alexandra empfiehlt, sie an der Herrschaft zu beteiligen (Ant XIII 401 f.). Sie sind

1141 Zur Lösung dieser Frage, weshalb die Pharisäer in den Evangelien so exponiert seien, fordert M. MARSHALL, *Portrayals* 246, weitere Textarbeiten ein.

1142 Vgl. auch U. LUZ, Mt III 362: Die Einflussnahme auf die Frömmigkeit sei der Grund für die starke Auseinandersetzung mit den Pharisäern. Bei Mt sieht M. TIWALD, *Frühjudentum* 126, inhaltliche Nähe am Werk: »Anerkennung ihrer Lehren bei anhaltender Kritik ihrer Praxis«; insgesamt zur Nähe als Grund für die intensive Absetzung ebd. 127. Vgl. zum sozialen Einfluss auch A. SALDARINI, *Pharisees*, 281–284, unter den Stichworten »Political Interest Group«, »Revival or Reform«, »Social Relations Network«, und ebd. 293: »The Pharisees and Jesus were both minor social forces who had similar interests, sought to influence people in similar ways and so were likely opponents«.

1143 H. NEWMAN, *Proximity*. Newman bewegt sich zwar in der hasmonäischen Entstehungszeit der Gruppen. Dennoch ist diese Taxonomie auch für das 1. Jh. hilfreich. Sie muss auch nicht in all ihren Implikationen (vgl. die Bestimmung über die Nähe zur Macht ebd. 1f. oder die Aufladung mit andere soziologischer Begrifflichkeit ebd. 5–21) übernommen werden, sondern nur im Sinne einer grundsätzlichen Unterscheidung zwischen Gruppen, die sich in die Gesellschaft einmischen und solchen, die sich von ihr absetzen. Vgl. auch U. LUZ, Mt III 363.

somit als Gruppe im Blick des Königs und werden als Steuerungsgruppe der öffentlichen Meinung instrumentalisiert. Die Pharisäer treten als Gegenüber zum »Volk« auf (Ant XIII 296: Gesetzgebung; Ant XIII 406: Rede vor dem Volk) und haben unter Salome Alexandra Autorität (Ant XIII 408). Im Konflikt um Opfer von Nicht-Juden im Tempel, den der Sohn des Hohepriesters und Vorstand der Tempelwache Eleazar Iostritt, stellen sich die Ersten der Pharisäer mit den Mächtigen und den Hohepriestern zusammen gegen die Position Eleazars und versuchen, das Volk von ihrer Position zu überzeugen (Bell II 409.411; vgl. auch Vit 21 mit einer Koalition aus Hohepriestern und Ersten der Pharisäer).

Daraus ergibt sich am ehesten das Bild einer kleinen, privilegierten<sup>1144</sup> Pressure group auf der mittleren Ebene zwischen Herrschaft und Volk, die je nach Lage in Koalition gebracht wird bzw. eine solche anstrengt. Ihr Potential ist ihr auf religiöser Autorität beruhender Einfluss auf das Volk; ein inhaltliches politisches Profil ist nicht deutlich zu erkennen, jedoch eine Nähe zur Tempelhierarchie. Von einem Konflikt zwischen Tempel/Priestern und Pharisäern ist in den Quellen zumindest nichts ersichtlich.<sup>1145</sup> Gemeinsam ist den beiden Gruppen also ein Leitungsanspruch. Sie wollen andere beeinflussen und ihre Werte und Normen auch für andere verbindlich machen.

Wie den Verkündigern der Jesusbewegung, so kommt auch den Pharisäern ein kommunikativ-missionarisches Bestreben zu, andere zu überzeugen.<sup>1146</sup>

1144 Dies konvergiert in der Tat mit dem ersten Cluster der Weherufe. Allerdings wird der Status der Pharisäer unterschiedlich bewertet: R. A. HORSLEY, *Pharisees* 138f., hebt den Aspekt der prophetischen Elitekritik hinter den Weherufen hervor und bringt dies mit den Pharisäern in Verbindung; G. BAUMBACH, *Pharisäer* 33, glaubt dagegen, dass die Pharisäer »mehrheitlich der Mittel- und Unterschicht angehörten«. Für die Mittelstellung z. B. A. I. BAUMGARTEN, *Campaign 24: Die Pharisäer hätten keine genealogische Berechtigung wie die Priester und nicht die Mittel staatlicher Gewalt zur Verfügung*. M. TIWALD, *Frühjudentum* 129, schließt von der Akribie auf einen hohen Bildungsgrad. Zur Gruppengröße und Elitezugehörigkeit vgl. ebd. 160–162.

1145 Zum Verhältnis vgl. H. BRENBOM, *Kingdom*.

1146 Ein solches betont A. I. BAUMGARTEN, *Campaign*, im Rückschluss von der Lk Darstellung: Dass Pharisäer Jesus einluden (Lk 7,36.39; 11,37; 14,1), zeige ihr werbendes Vorgehen mittels sozialer Vernetzung und Beziehungsarbeit; Lk 11,37–41 entlarve solche strategischen Beziehungen; Baumgarten selbst sieht allerdings die Problematik, dass die Mahlzusammenkünfte erst in der Lk Darstellung auftreten (vgl. ebd. 27). Auch R. DEINES, *Profile*, votiert für ein Anliegen der Pharisäer, als »role model for right practice and belief« akzeptiert zu werden (Zitat ebd. 122); der neutestamentlichen Darstellung unterliege ihr Ziel »to impress on their fellow citizens what a life according to God's will looks like« (ebd. 118); insofern sei die Gruppe aus dem religiösen Anliegen heraus entstanden (ebd. 122f.; vgl. 124). R. DEINES, *Pharisäer* 153–169, interpretiert in dieser Hinsicht die Q-Weherufe als vornehmlich auf Pharisäer bezogen – und betrachtet dabei deren Einflussnahme als Alleinstellungsmerkmal: »Für das Neue Testament lässt sich m. E. sogar behaupten, dass *nur* (kursiv i. O.) den Pharisäern diese Fähigkeit zur religiösen Beeinflussung des Volkes zugeschrieben wird.« Ebd. auch Verweis auf den Volksbezug »Ephraims« in 4QpNah 3–4 ii 8–10; ebd. 170–180 wird der (erfolgreiche) Einfluss auf die Basis auch in Mk und Jos., Bell,

Dies macht sie zu Konkurrenten – und damit zu prädestinierten Gegnern, denen gegenüber man sich deutlich, und auch polemisch, abzugrenzen versucht. Damit wird auch die eigentliche pragmatische Spitze der Weherufe klar: Ihr geht es nicht um das reale Gruppenprofil der Gegner – vielmehr werden im Zuge dieser Abgrenzung die Themen vorgebracht, in denen die eigene Ingroup eine bessere Alternative zu ihren Konkurrenten durchsetzen wollte. Gespickt werden kann dies natürlich mit klassischen Topoi der Gegner-Polemik, zu denen nicht zuletzt auch der Vorwurf der Heuchelei zählt.<sup>1147</sup>

Muss man sich auch vom Wunsch nach Informationen über die historischen Pharisäer verabschieden, so erhält der Text dadurch einen neuen Reiz: Wir erhalten Informationen über die neuralgischen Punkte der Jesusbewegung hinter der *Traditio duplex*, mit der *sie* sich gegenüber ihren Kritikern, Zweiflern und Opponenten ins rechte Licht zu setzen gedachte.<sup>1148</sup>

### 3. Reflex: die Weherufe als Spiegelbild der Werte der Jesusbewegung

Zuerst sei kurz rekapituliert, was bisher erarbeitet wurde: Die Weherufe beschreiben eine Stufenleiter von den (reichen) Anhängern über Lehrer der Halacha hin zur religiösen und ökonomischen Elite im Zentrum. Die Anhänger der Reinheits- und Zehnthalacha und Adressaten des Gräbervorwurfs übersehen ökonomische Missstände und soziale Verpflichtungen und disqualifizieren sich dadurch, trotz aller Gründlichkeitsversuche. Die halachischen Lehrer überfordern die Menschen, sind selbst unglaubwürdig und bei alledem zu Unrecht erpicht auf religiöse Statussymbolisierung. Die potenten Traditionsverwalter

herausgearbeitet. Ebenso stellt H. BIRENBOIM, *Kingdom*, das Profil der Pharisäer dementsprechend dar: als Bewegung, die den Kontakt zum Volk sucht, um sie mit einer kultisch orientierten Halacha im Lebensstil zu beeinflussen. Sie argumentiert aus einer tempelzentrierten Reinheitsperspektive heraus und stellt die Pharisäer als Verfechter der kultischen Reinheit in Kooperation mit, nicht im Gegensatz zu, den Priestern heraus.

1147 Zum prophetischen Vorläufer der Zehntkritik in Am 4,4f. vgl. A. J. KÖSTENBERGER/D. A. CROTEAU, *Man* 66; Hinweise auf die Topik auch bei A. I. BAUMGARTEN, *Campaign* 24; R. HAKOLA, *Identity* 128f.; P. FIEDLER, *Mt* 354; U. LUZ, *Mt* III 304.337 Anm. 109; M. WOLTER, *Lk* 432.434. Zusätzlich: Jer 8,8 MT; W. D. DAVIES/D. C. ALLISON, *Mt* III 298, zählen auch den Vorwurf von »Raub« und – ihrer metaphorischen Interpretation nach – »sexual sins« zu polemischen Topoi.

1148 Vgl. auch M. MORELAND, *Q* 569: »... it seems clear that the Woes are a useful source for revealing something about how the Q community perceived itself.« Vgl. auch M. LABAHN, *Gekommene* 431: »Schärfung der eigenen Identität«, »inhaltliche Profilierung« (kursiv i. O.), gruppeninterne »Etablierung neuer Regeln und neuer Orientierung«; S. E. ROLLENS, *Criticism* 193: Pharisäer als »ridiculous opponents, over whom the Q people can champion themselves«. Zur Spiegelfunktion von *Q* 11,43 vgl. auch A. BORK, *Raumsemantik* 88f.

schließlich bleiben mit ihrem Respekt vor prophetischen Figuren auf die Vergangenheit fixiert, töten dabei aber die zeitgenössischen Gottesboten.

Nicht so, so implizieren die Vorwürfe, Jesus – nicht so also die Leitungsfürer, die die prototypischen Gruppenmerkmale verkörpert. Wer sich an Jesus orientiert, der zeigt das kritisierte Verhalten nicht – eine Normenbeschreibung *ex negativo* haben wir also vor uns,<sup>1149</sup> nach der die Gruppe der Jesusbewegung doch genau die sozialen Implikationen der Tora im Blick zu haben beansprucht, ebenso wie sie auf Ehrenplätze und Grüße verzichtet und das Reich Gottes mittels einer menschenfreundlichen Halacha aufschließt. Diese Gruppe hat auch Jesus als wahren Propheten erkannt und hält zu ihm, trotz seines schmachvollen Todes.

Betrachtet man das Gesamt der *Traditio duplex*, so haben alle diese aus dem Spiegelbild der Weherufe erhobenen Ansprüche ihren Widerhall in weiteren Texten dieses Korpus. Wie unten ausführlich besprochen, ist gerade die prophetische Legitimation – mittels der Prophetenmord-Adaption wie auch mittels der Johannes-Analogie – ein Spitzenthema der *Traditio duplex*. In der kritischen Aufnahme der Väter- und Genealogietopik setzt sich der in der Täuferpredigt begonnene, ebenfalls unten aufgezeigte Strang fort. Der Verzicht auf die Ehrenplätze und Grüße ist wohl eine Umdeutung der Marginalposition Jesu und der Jesusboten. Diese wurde bereits bei ihrem Zusammentreffen mit den Synagogen der Städte deutlich: Die Boten sehen der Nicht-Aufnahme als realem Fall, keineswegs als Ausnahme, ins Auge – und müssen sich vor der Versammlung rechtfertigen. In Sachen Reinheitshalacha gelten die Jesusboten nicht als Hardliner, sondern – auch dies mag mit ihrem marginalen Status zusammenhängen – als Pragmatiker, die »essen, was man ihnen vorsetzt« (Q 10,7f.). Dass ihnen die sozialen und ökonomischen Zusammenhänge im Volk Gottes besonders am Herzen liegen, sei im Kapitel IX ausführlich erwiesen: Dies ist der Tenor der Programmatischen Rede Jesu in Q 6,20–49, die zwar keine Halacha im eigentlichen Sinne bietet, jedoch die Lehre Jesu in diese Optik eines solidarischen Gemeingefüges hineinstellt.<sup>1150</sup> Doch nicht nur inhaltlich zeigt sie Parallelen, sondern auch in Anbetracht ihres Kompositionscharakters, der wie in der Weherede Einzelnes zu einem Gesamtpanorama verbindet.

Wie auch in der Israel-Rede Q 6,20–49 wird hier ein Spektrum von Gruppen abgesprochen. Zu guter Letzt wird dies zusammengefasst: in der Ankündigung über »diese Generation«, in dem sich alle (exemplarisch) charakterisierten Gruppen vereinigen. Auch wenn nur die oberste Ebene die Propheten tötet, wird

1149 Vgl. auch H. T. FLEDDERMANN, Q 563, mit dem hermeneutisch wichtigen Hinweis, bei den Gegnern in Q handle es sich um literarische Figuren: »... as foils for the disciples the adversaries represent the dark side, in psychological terms the shadow, of the disciples.« Die Adressaten der Weherufe seien die Christen selbst.

1150 Zur Bezugnahme zwischen Q 11,42 und der Programmatischen Rede vgl. auch H. T. FLEDDERMANN, Q 555.

sie doch in Verbindung gebracht mit einem System, das in die Orte – den Hauptschauplatz der Konflikte der Missionare – und hinein in das ganze ökonomische System streut. Dieses ganze System, »diese Generation«, wird laut der Ankündigung Jesu an den Folgen der maroden Zentrale zu leiden haben. Gerade in den beiden Clustern der reichen Frommen und ihrer Lehrer schließt sich ein Kreis zur Israelrede, wenn mit dem Blick auf die einfachen Menschen und die von der Tora geforderte Eigentumsverteilung die sozialetischen Identitätsmerkmale Israels gegenüber den kultischen profiliert werden.

---

## IX. Die Programmatische Rede: Vision für Israel (Q 6,20–49)

Die sogenannte Programmatische Rede (Q 6,20–49) wird i. d. R. als ein kohärenter Textblock verstanden, der sich zuvor von der Versuchung Jesu in Q 4,1–13, anschließend von der Begegnung mit dem Hundertschaftsführer von Kafarnaum Q 7,1–9 abgrenzen lässt: Während diese beiden Episoden dialogisch strukturiert sind, spricht Jesus hier alleine zu einem Publikum. Doch wen hat er dabei in der Vorstellung des Endtextes vor sich? Wem gilt das Identifikationspotential der Rede? Und welchen Stellenwert beansprucht das, was Jesus mitteilen will?

Zur Frage der impliziten Adressaten: Häufig wird – aufgrund einer Rekonstruktion des Erzählrahmens – von »den Jüngern« als Adressaten ausgegangen,<sup>1151</sup> bisweilen gilt die Rede, besonders mit Blick auf die Makarismen, als Gruppenethos,<sup>1152</sup> als Weisung an Israel als Bundesvolk<sup>1153</sup> oder gar als Epitome<sup>1154</sup>. Um diese

---

1151 Z. B. D. ZELLER, Q 26f.

1152 So z. B. R. A. PIPER, *Language* 62–66, der durch Q 6,27–36 die Q-Gruppe als implizite Adressaten einzuordnen versucht: wegen ihrer Option für soziale und wirtschaftliche Neustrukturen und ihrer Kritik an der Kultur der Umgebung.

1153 So z. B. R. A. HORSLEY, *Renewal*, dem die folgende Interpretation wichtige Anregungen verdankt, insofern Horsley eine Spannung von »weisheitlichen« und »covenantal« Elementen in der Rede spürt (vgl. z. B. ebd. 224 über V. 37–42: »mixture of covenantal teaching that has specific roots in popular Israelite covenantal tradition and proverbs and other common sayings used effectively in the broader covenantal exhortation«), den Bezug zur Tora heraushebt (Lev 19,2.17f.; Leihen/Pfand Ex 22,25f., vgl. ebd. 200) und von daher den »covenantal character« (ebd. 201) der Rede als einem »covenant renewal discourse« herausarbeitet, die ökonomische Dimension der Weisungen mit Bezug auf die Tora hervorhebt (ebd. 204f. mit Verweis auf das Land und entsprechende Tora-Regelungen; zustimmend M. CROMHOUT, *Gospel 800*: »what the covenant requires in terms of social relationships between Israelites/ Judeans«, ebenso DERS., *Jesus* 345) und die V. 27–36 den wirtschaftlichen, die V. 37–42 den sozialen Beziehungen in einer Gemeinschaft zuordnet (»teachings about local interaction, ebd. 223; diff. aber V. 43–45). Er geht davon aus, dass Jesus »is drawing on and transforming the covenantal tradition as he renews it« (ebd. 217). Ich möchte mich der These eines »covenant renewal« als Sitz im Leben der Rede allerdings nicht anschließen, sondern stärker den weisheitlich-mahnenden Charakter gewichten. Der *Eindruck* einer gesamtgesellschaftlichen Vision, die eigenständig auf biblisch-jüdische Traditionen aufbaut, ist m. E. erst durch die Komposition der verschiedenen Traditionsstücke bewusst angezielt worden.



Frage zu klären, ist es m. E. sinnvoll, zuerst einmal den Text selbst auf seine Identifikationspotentiale hin zu befragen und diese dann zu dem ins Verhältnis zu setzen, was sich in der Vorlage der *Traditio duplex* als – noch hypothetischere und vor allem wohl knappe – Rahmenszenarie rekonstruieren lässt.

Auch beim Redetext selbst stellt sich die Schwierigkeit, dass Abfolge und Wortlaut bei Mt und Lk stark abweichen – an den Rekonstruktionen haftet Unsicherheit, besonders, was die Reihenfolge betrifft. Darauf wird die folgende These insofern eingehen, als sie die Rede abschnittsweise interpretiert: als ein Komposit von Traditionen, die ihre impliziten Adressaten auf jeweils spezifische Weise ansprechen. Eine solche Interpretation kann m. E. bestehen, selbst wenn die Traditionen in eine andere Reihenfolge gebracht werden sollten. Doch bevor dies geschieht, soll kurz erörtert werden, unter welchem Anspruch diese Rede steht: Sie firmiert immer wieder unter der Bezeichnung »Tora« – obwohl sie, mit biblisch-jüdischen Augen gelesen, nicht aus »Tora«, sondern aus »Mahnung« besteht.

## 1. Problemstellung: gattungskritischer Befund und »Tora«-Optik

Für die Komposition Q 6,20–49 hat sich in der Forschung der Name »Programmatische Rede« eingebürgert: eine Rede also, die eine typische Perspektive Jesu wiedergibt, die zu überzeugen sucht und auf Verhaltensänderung abzielt. Sie ist – besonders auch mit Blick auf das abschließende Gleichnis – immer wieder in die Nähe von »Tora« gerückt worden.<sup>1155</sup>

1154 H. D. BETZ, Sermon 76, favorisiert für die Bergpredigt wie die Feldrede die Gattung der Epitome als »a condensation of a larger work, made by a redactor (who may at the same time be the author of the larger work), and for a specific purpose.« Die Kennzeichen: Kürze und Präzision, freie Bearbeitung des Materials, systematische Zusammenstellung (vgl. ebd. 77; insgesamt zur Epitome 72–80).

1155 Z. B. neuerdings M. CROMHOUT, Gospel 799–804, der u. a. in der Rede *reconstructed Torah* (kursiv i. O., ebd. 799) am Werke sieht und Spannungen zur Tora hervorhebt mit der m. E. nicht zutreffenden Interpretation: »In the formative stratum the kingdom/reign of God evidently stands in tension with the received Torah« (vgl. DERS., Jesus 356–362, aber ebd. 361 im Bewusstsein, der Text sei »instructional«). Vgl. auch D. KOSCH, Tora 401–416, unter der Überschrift »Die programmatische Rede als eschatologische Tora des Menschensohn-Kyrios ...«: Makarismen wie Schlussgleichnis zeigten die Unabhängigkeit des Heilszustandes von der Tora, das Schlussgleichnis evoziere einen »faktischen Ersatz der Tora durch die Logia des Menschensohn-Kyrios« (ebd. 410; ebd. 409: »dieselbe Autorität und soteriologische Funktion«, i. O. unterstrichen; vgl. auch ebd. 416); es habe »formgeschichtliche Parallelen [...] in anderen Gesetzeskorpora« (ebd. 415; vgl. auch D. ZELLER, Q 35). Eine Absetzung vom oder Überwindung des Gesetzes sei allerdings nicht impliziert (ebd. 416). Mit Jes 8,20; Sach 7,12 sieht er dahinter einen prophetischen Anspruch (ebd. 416). Bei alledem sieht Kosch dennoch deutlich den weisheitlichen und den Redecharakter (ebd. 327.371–377.413f.). Ihm schließt sich an E. SEVENICH-BAX, Konfrontation 460f.; vgl.

Doch scheint dies in die Rede eine Prägung hineinzulesen, die erst Mt ihr aufgedrückt hat: Erst dort ist Jesus analog zu Mose gestaltet, der »auf dem Berg« lehrt, erst dort werden Gesetzes- und Halacha-Bezüge herausgestellt.<sup>1156</sup> Anders die lk Fassung, die einen solchen Eindruck nicht nahelegt. Somit ist der Tora-Bezug der Sequenz aus der *Traditio duplex* zunächst einmal zu hinterfragen.

Dies umso mehr, als ein gattungskritisches Problem aufleuchtet: Was Jesus hier in den Mund gelegt ist, ist eine Zusammenstellung von Sprüchen, die zum großen Teil<sup>1157</sup> der Gattung des weisheitlichen Mahnspruchs zuzuordnen sind: Der enthält eine Imperativ-Aussage, i. d. R. prägnant und allgemeingültig, ergänzt von einer Begründung, die überzeugen soll.<sup>1158</sup> Anders dagegen Gesetzaussagen.<sup>1159</sup> Wird in einem biblisch-jüdischen Kontext nicht Verhalten beworben, sondern eine Norm verbindlich vorgeschrieben, dann geschieht das in folgender Form:<sup>1160</sup>

Du sollst nicht töten. Du sollst nicht ehebrechen. Du sollst nicht stehlen (Dtn 5,17f., ÜS ELB).

Wenn du deinem Nächsten irgendein Darlehen leihst, dann sollst du nicht in sein Haus hineingehen, um von ihm Pfand zu erheben (Dtn 24,10, ÜS ELB).

---

ähnlich W. RADL, Lk 422f.; D. ZELLER, Q 35. Zur Problematik des Schlussgleichnisses s. u. 2.4.

- 1156 Vgl. aber R. T. FRANCE, Mt 153–155, der die Rede als »anthology of the teaching of Jesus relating to discipleship« (ebd. 155) liest; dennoch ebd. 157 zur Mosetypologie in Anbetracht der Berg-Szenerie und ebd. 177f. zum Thema von Mt 5,17–48: »fulfillment of the law«. Vgl. auch B. REPSCHINSKI, Gesetz 80, zu Mt 5,17–20; ebd. 98: Mt »kreiert [...] eine Art mündliche Überlieferung der Tora, die der Überlieferung anderer entgegengesetzt wird«; diesen Gesetzesbezug sieht er in der lk Feldrede nicht gegeben: Sie nehme »an keiner Stelle direkt Bezug auf das Gesetz« (ebd. 268); ebenso: »Doch in der Feldrede findet sich kein Hinweis, dass Lukas Jesus als Interpreten der Tora versteht. In der Feldrede erscheint Jesus als der Interpret des Willens Gottes. Deshalb ist es umso erstaunlicher, dass der Wille Gottes nicht mit dem Gesetz in Korrelation gebracht wird« (ebd. 259).
- 1157 Dazu E. SEVENICH-BAX, Konfrontation 390f.: Was nicht unter die Gattung Mahnspruch fällt, sind Makarismen, Sentenzen oder Gleichnisse/Bilder und damit ebenfalls weisheitliche Gattungen.
- 1158 Dazu immer noch konstitutiv: D. ZELLER, Mahnsprüche; zur Grundform vgl. ebd. 31: »Satz mit einem Verbum im volitiven Modus der 2. Person« und Begründungssatz; ebd. 22 auch zur selteneren Möglichkeit eines Fehlens der Begründung. Aus der Programatischen Rede rechnet er zu den Mahnsprüchen: Q 6,29f.; Mt 5,41; Q 6,27f.32.34.35; Q 6,31; Q 6,36; Q 6,37f.41f. Vgl. auch die Gattungszuordnung von M. WOLTER, Lk 245: V. 27b–49 bestimmt er als paränetische Rede, die Makarismen als Genus demonstrativum; auch W. RADL, Lk 366, bescheinigt der Rede einen »insgesamt weisheitlich mahnenden Charakter« und weist auf die Mahnsprüche hin; E. SEVENICH-BAX, Konfrontation 391, sieht ein »Grundschema ›Lehrrede‹«.
- 1159 Vgl. zur grundsätzlichen Unterscheidung auch M. EBNER, Weisheitslehrer 387–389: »Es geht um *Dezision*, nicht *Admonition*. [...] Die Präzision ist das Entscheidende, die Differenzierung alles. Umgekehrt fehlen jegliche persönliche Aufforderungen« (ebd. 388).
- 1160 Zur Abhebung des Mahnspruches vom Recht vgl. D. ZELLER, Mahnsprüche 28f.: »die Einheit übergreifenden Anspielungen auf das Handeln Gottes an seinem Volk« (ebd. 29), aber auch die 2. Person Pl.

Wir finden also idealtypisch Imperative bzw. im Griechischen Futura oder Konditionalsätze mit genauen Umstandsbestimmungen vor. Solcherlei Vorschriften begegnen uns in der Tora, sofern man darunter den Pentateuch mit seinen Gesetzkorpora versteht, aber auch in den notwendigen lebenspraktischen Aktualisierungen außerhalb des Pentateuch, der Halacha. Zu beachten ist hierbei, dass der Begriff der Tora für beides stehen kann – somit kennen die Gruppierungen im Horizont der biblisch-jüdischen Tradition durchaus verschiedenartige, nebeneinander stehende, vielleicht sogar miteinander konkurrierende »Torot«, die allesamt Verbindlichkeit erheben.<sup>1161</sup> Solcherlei verschriftlichte Halacha im Sinne von Verhaltensnormen findet sich an verschiedensten Stellen in der biblisch-jüdischen Literatur, allen voran in den Texten vom Toten Meer. Zum Vergleich sei ein Beispiel zitiert, wie Halacha formuliert wird:

... Jeder, der in den Rat der Gemeinschaft kommt, soll in den Bund Gottes eintreten in Gegenwart aller, die sich willig erwiesen haben. Und er soll sich durch einen bindenden Eid verpflichten, umzukehren zum Gesetz Moses ... (1QS v 7f., ÜS Lohse).

Dennoch ist nicht zu bestreiten, dass sich auch in der Programmatischen Rede der Gedanke an die »Tora« im Sinne des Pentateuch nicht nur wegen der Option für ein bestimmtes Verhalten nahelegt: Zum einen gibt es sowohl in den Gesetzkorpora als auch in der Programmatischen Rede gattungskritische Zwitterfiguren: In Lev 19,2, wird beispielsweise auch ein Gesetz mit Begründung gegeben,<sup>1162</sup> und Q 6,36 liest sich wie ein Reflex dessen. In Q 6,29f. stehen Mahnsprüche, bei denen aber untypischerweise die Begründung fehlt. Der Gedankenschritt zu Lev 19,18 ist – zumindest vom Vokabular her – nicht weit.<sup>1163</sup> Darüber hinaus ergibt sich immer wieder ein thematischer Bezug zum Pentateuch, der für die Halacha typisch ist.<sup>1164</sup> Auch diese Phänomene scheinen im Gesamt der Programmatischen Rede überzufällig: Sollte also in der Vorlage der

1161 Vgl. z. B. J. MAIER, Torah 35–59, mit Beispielen aus den Texten vom Toten Meer.

1162 Vgl. zur Affinität, aber auch zum Unterschied der Gottesrede, D. ZELLER, Mahnsprüche 111.

1163 Vgl. D. ZELLER, Mahnsprüche 103, zum grammatischen Unterschied Futur vs. Imperativ.

1164 Unsystematisch, aber dennoch finden sich in den überkommenen Halachot sogar midraschartige Schriftzitate aus dem Pentateuch – der Bezug ist also nicht unwillkommen. Vgl. z. B. 1QS v 15; viii 14. Halacha hat keinen systematischen Pentateuchbezug, vgl. K. MÜLLER, Wissenschaft 51f.; DERS., Anmerkungen 263.270.272; vgl. ebd. 265: Halacha als »situationsgebundene Weiterentwicklung von deren [der Tora, HS] Stoffen«/ebd. 281: »Die ›Tora‹ justiert nur noch den generellen Richtungswinkel der Halacha«. – Dies trifft für den Umgang der Programmatischen Rede mit der Tora m.E. auch zu. Vgl. auch J. MAIER, Torah 45, zum Pentateuch, der mit der Zeit »als Basisdokument der jüdischen Autonomie bereits ein so hohes allgemein-jüdisches Ansehen gewonnen [hatte], dass auch seine gesetzlichen Inhalte als unumstrittene geschriebene Torah auch für Auseinandersetzungen unter den jüdischen Richtungen als allgemein anerkannte Grundlage dienen konnte.«

Traditio duplex aus dem überkommenen Spruchmaterial Jesu doch eine neue Tora konzipiert werden?

M. E. ist hier sicher bewusst gestaltet worden, jedoch nicht um Tora zu regeln, sondern um Jesus eine gesellschaftliche Vision für Israel als Volk Gottes in den Mund zu legen. Der Aspekt des gesamtgesellschaftlichen Bezugs ist es, der die Rede im weitesten Sinne mit Tora verbindet: Hier werden Normen einander zugeordnet, die zwar keine neue Tora sein sollen, die aber bewusst *gesellschaftsrelevante* Normen aus dem spezifischen Fundus der biblisch-jüdischen Tradition aufrufen. Dies soll der folgende Durchgang durch den Text zeigen. Um es vorweg zu nehmen: Diese Visionen bleiben im Modus der Mahnung, da dieses Gattungssignal in den Sprüchen überwiegt. Die Programmatische Rede tritt damit in keiner Weise in Konkurrenz zur Tora des Pentateuch, sondern verstärkt, weisheitlich überzeugend, diejenigen ihrer Werte, auf die sich die gewählte gesellschaftliche Option gründet. Wie sich zeigt, sind dies sogar Werte, die in der biblisch-jüdischen Tradition besonders stark gewichtet wurden. Die Rede ist also keinesfalls eine »neue Tora«, und sicher nicht Ablösung einer »alten« Tora bzw. einer »Mosetora«. Die Programmatische Rede bleibt bewusst kompatibel mit dem Diskurs um die Tora Israels, und daraus leitet sich auch ihr Anspruch ab, am Ende »Gerichtsmaßstab« zu sein: Wer Jesu Worte hört, hört nicht die Worte eines alternativen Gesetzgebers, sondern die Worte des Mahners, der die wunden Punkte der von ihm wahrgenommenen zeitgenössischen Tora-Rezeption überzeugend einschärfen will.

Im folgenden Durchgang soll der Blick geweitet werden auf die kulturellen Muster, Überzeugungen und Praktiken, die auf implizite Adressaten der Textabschnitte schließen lassen. Erschwert wird dies dadurch, dass kaum explizite Begriffe für feststehende Kollektive gebraucht werden: Außer in V. 32c und V. 33c und außerhalb einer Vater-Sohn-Relation (V. 35a.36b) werden die Beteiligten nur durch Partizipien, also nur durch ihr situatives oder regelmäßiges Handeln charakterisiert – in diesem Sinne sind auch die »Feinde« in V. 27b keine Erbfeinde, sondern aktuell handelnde Menschen, die diese Rolle wieder verlassen können. Dennoch können hinter den Praktiken und Werten weitere Merkmale der angesprochenen Kollektive erschlossen werden.

Noch dazu interagieren die zentralen Kollektive, die bisher im Material der Traditio duplex zu greifen waren: Die Ordnung Israels ist gleichzeitig diejenige, die in der Basileia universal gelten soll; die Interpretation dieser Ordnung, die die Jesusbewegung vertritt, weicht von der anderer Gruppen ab, die sich selbst genauso als legitimes Israel verstehen.

## 2. Der Redetext (Q 6,20–49)

Die Analyse beginnt mit der Endfassung des Redetextes, aus der die Textdaten über die in der Rede genannten Kollektive erhoben und die Frage nach typischen kulturell gebundenen Plausibilitätsmustern und Grundannahmen gestellt wird. Schließlich ist auch die rhetorische Struktur und Strategie der Leserlenkung zu erheben. Dies geschieht zunächst in einem Durchgang durch die thematischen Blöcke, in die sich die Rede untergliedern lässt: So wird in differenzierter Einzelanalyse jedes Thema auf seine impliziten Adressaten hin befragt.

### 2.1 Aufriss

Exkurs: Zur Reihenfolge der Stoffe

Rekonstruktionen reiben sich immer wieder an der Reihenfolge der in der Programmatischen Rede enthaltenen Stoffe. Bevor ein Aufriss geboten werden kann, muss diese, neben der Zugehörigkeit von Q 6,39f., also zuerst begründet werden – ein etwas ausführlicheres Unterfangen.

#### (1) *Die Abfolge von Mt 5,39–48;7,12 und Lk 6,27–36 und literarkritische Beobachtungen*

Nach den Seligpreisungen<sup>1165</sup> gehen Mt und Lk strukturell unterschiedliche Wege. Lk gestaltet in 6,27 eine neue Redeeinleitung und nennt in diesem und dem darauf folgenden Vers vier Weisungen unter der Überschrift der Feindesliebe. Dem schließen sich vier Konkretisierungen (V. 29f.) und die Goldene Regel (V. 31) an. In V. 32–34 folgt die Argumentation zugunsten des geforderten Verhaltens in drei Durchgängen, die eine »Charis« in Aussicht stellen und eine Grenze zu »Sündern« ziehen. V. 35 setzt nochmals mit der Mahnung zur Feindesliebe ein, fasst das Belohnungsargument zusammen und führt die Ebene der Gotteskindschaft ein, die in V. 36 mit einer abschließenden Mahnung auf den Punkt gebracht wird. Dieser V. 36 kann bereits als Eröffnung der folgenden Sequenz gedeutet werden, die sich bis V. 45 erstreckt,<sup>1166</sup> er ist jedoch durch den Imperativ und die Rede vom »Vater« mit V. 35 verzahnt. Somit kann die Lk Sequenz als eine Komposition verstanden werden, die das Thema der Feindesliebe ausgestaltet.

Mt dagegen verarbeitet das Material von V. 29f. und V. 27f.32f.35f. in seinen

1165 Die Lk Weherufe sind als seine Zufügung und Spiegelung der Seligpreisungen auszuscheiden – dies zeigen die Lk Spracheigentümlichkeiten und die Reichtumskritik, vgl. z. B. H. T. FLEDDERMANN, Q 282f.

1166 S. u. zur Textgliederung.

letzten beiden Stellungnahmen Jesu zum Gesetz (Mt 5,39–42.44–48). Die erste Spruchgruppe enthält Jesu Statement zum Thema Vergeltung, die zweite zum Umgang mit den Feinden. Die Goldene Regel rückt Mt weiter ans Ende der Rede, nach Mt 7,12.

Besonders bei Mt fällt auf, dass ältere, bereits in Folge gebrachte Spruchgruppen verarbeitet werden: Während Mt 5,40, der Wangenschlag, semantisch die Ausgangslage »Auge um Auge, Zahn um Zahn« weiterführt, reichen V. 41f. über das Thema der Vergeltung einer gewaltsamen Schädigung weit hinaus: V. 41 hebt auf die Zwangsleistungen für (militärische) Machtträger ab und fällt damit ganz aus dem thematischen Kontext, da hier eine »Auge um Auge«-Reaktion bzw. eine Rückforderung des Abgenötigten keinerlei Sinn ergeben. Um dies auszugleichen, fügt wohl Mt in V. 39 die Überschrift ein, man solle sich dem Bösen nicht entgegenstellen.<sup>1167</sup> Doch diese passt nicht zum Thema der Finanzgeschäfte in V. 42, die keinen boshaften An- oder Übergriff beinhalten, sondern i. d. R. aus der Not des Gegenübers geboren sind. Mt versucht einen elaborierten Parallelismus,<sup>1168</sup> wobei jedoch das erste Glied von V. 42, »dem dich Bittenden gib«, thematisch außen vor bleibt.

In Mt 5,45–47 doppelten sich darüber hinaus die Begründungen für die Forderung der Feindesliebe: Mt 5,45 motiviert (wie V. 48) mit dem Anspruch, der Gotteskindschaft gerecht zu werden, V. 46f. dagegen mit der Aussicht auf Lohn und der Abgrenzung von Zöllnern und Heiden. Dies lässt darauf schließen, dass auch diese Sequenz nicht organisch entstanden ist, sondern gegebenes Material verarbeitet.

Auch im Lk Material wird das evident: In 6,35 verknüpft Lk die Lohn-Motivation mit der Aussicht, Kinder des Allerhöchsten zu werden: Man glaubt also zunächst, dieser Kinder-Status sei ein Bestandteil des versprochenen Lohnes. V. 36 allerdings realisiert diesen Kinder-Status bereits für die Gegenwart und leitet daraus die Forderung ab, dem Paradigma des Vaters im Hier und Jetzt zu folgen. Zudem ist auch bei ihm zu beobachten, dass die gewählte Themenangabe »Feindesliebe« (V. 27) zu V. 30a, der Forderung nach Großzügigkeit gegenüber einem (unterlegenen) Bittenden, in Spannung steht. Auch V. 32f. reiben sich mit V. 34:<sup>1169</sup> Geht es im V. 32f. um Verhältnisse unter Gleichrangigen, gibt es in V. 34 eine Hierarchie und Abhängigkeit des (unterlegenen) Schuldners gegenüber dem (reichen) Geber. Dies alles ist bei den folgenden Einzelentscheidungen noch

1167 Mt Einfügung: S. SCHULZ, Q 122; P. HOFFMANN, Tradition 10.

1168 Mit Blick auf V. 40a hat wohl Mt die erste Partizipialkonstruktion in einen Relativsatz umgestaltet; für den mt Charakter der bewussten Gestaltung vgl. H. T. FLEDDERMANN, Q 285; S. SCHULZ, Q 121; E. SEVENICH-BAX, Konfrontation 119; vgl. aber P. HOFFMANN, Tradition 10f., der auch die Lk Strukturierung diskutiert und für mt Ursprünglichkeit votiert.

1169 So auch E. SEVENICH-BAX, Konfrontation 113.

im Hintergrund zu behalten. Beurteilt man darauf hin die ursprüngliche Abfolge, so führt die lk Doppelung der Mahnung zur Feindesliebe in V. 28 und 35 zu dem Schluss, dass Lk eine Inklusion geschaffen hat:<sup>1170</sup> Er hat die Feindesliebe als Thema auch für die V. 29–31 verstanden, damit aber die Spannung zu V. 30a in Kauf genommen.<sup>1171</sup> Hier ist also Mt mehr Ursprünglichkeit zuzutrauen,<sup>1172</sup> in dem Sinne, dass die Spruchgruppe V. 29–31<sup>1173</sup> in einer für uns nicht mehr erschließbaren Weise, doch bald auf die Seligpreisungen folgte. Der Befund, dass V. 29–31 in Kombination bestanden, genügt für unsere weiteren Ausführungen. Diesen Versen folgte mit Mt 5,44f. eine Aufforderung zur Feindesliebe, die mit der Aufforderung verbunden war, »Söhne des Vaters« zu werden; dann die Argumentationsreihe, wiederum abschließend mit der Vater-Nachahmung, die den oben stehenden V. 35 variierend aufgreift. Damit wird die merkwürdige Doppelung, die in der mt Argumentationsstruktur aufgefallen war, zum Gestaltungselement der Vorlage:<sup>1174</sup> Konkrete Weisungen (im Singular, V. 29f.) werden unter die Forderung der Feindesliebe subsumiert und in zwei Durchgängen begründet, wobei das Vater-Beispiel als Inklusion am Schluss nochmals aufgegriffen und dadurch rhetorisch gewichtet wird.<sup>1175</sup>

1170 Vgl. H. T. FLEDDERMANN, Q 284; S. SCHULZ, Q 120f.; M. EBNER, Feindesliebe 132; vgl. auch E. SEVENICH-BAX, Konfrontation 109–111, auch mit Verweis auf die Parallelität von 6,22f. und 6,35 (Lohngedanke) – daraus sowie aus der Gattungserfordernis, dass dem Mahnspruch eine Begründung folgt, folgert sie, dass die mt Komposition dieser Stelle ursprünglicher ist.

1171 Zur lk Redaktion im Sinn des »innergemeindlichen sozialen Ausgleichs« vgl. z. B. M. EBNER, Feindesliebe 132f.

1172 So für die ganze Passage S. SCHULZ, Q 120f.

1173 Für die Position der Goldenen Regel hier: S. SCHULZ, Q 121; E. SEVENICH-BAX, Konfrontation 107.

1174 Ohne dass dies ausschlaggebend sein soll – problematisch ist m. E. eine Aussage wie die von H. T. FLEDDERMANN, Q 284: »In part the decision rests on which view gives the better text« – er verweist darauf, dass unter Einbezug der Goldenen Regel und der mit Reihenfolge alle Abschnitte mit »commentary statements« ausgestattet wären und ein natürlicher Zusammenhang zur letzten Seligpreisung bestünde (ebd. 284f.).

1175 E. SEVENICH-BAX, Konfrontation 105–108, vertritt dagegen die These, das Gebot der Feindesliebe schließe direkt an die Seligpreisungen an. Ihr Grund ist die *lectio difficilior* der lk Akoluthie – eine solche kann ich nicht erkennen, berücksichtigt man seine Redaktionsinteressen und kompositorischen Möglichkeiten. Vgl. allerdings den Vorschlag von P. HOFFMANN, Tradition 22 (Übersicht).15–21 (Erarbeitung): Auch er geht besonders aufgrund der Doppelungen, Spannungen und Interessen an Reichtum und Reziprozität von starker lk Redaktion aus und sieht V. 29–31 als ursprüngliche Aufeinanderfolge. Allerdings setzt er vor V. 30 eine starke thematische Zäsur: V. 30.31.36 seien als Barmherzigkeits-Cluster zusammengestanden; *davor* im Anschluss an die Seligpreisungen ein Feindesliebe-Cluster aus V. 27a.28b.35c.32f. mit V. 29 als Exempeln. Bis auf V. 36 stimmen die Sequenzen mit dem hier folgenden Vorgehen überein; auch die Zäsur zwischen V. 29 und V. 30 wird im Hinblick auf die Adressatengruppen ausgewertet. Was bei Hoffmann als Rahmen zusammengehört, nämlich der für das Identifikationsangebot essentielle Vaterbezug, wird in der Analyse thematisch verbunden. Kritisch gegenüber der thematischen

## (2) Q 6,39f. als Bestandteil der Programmatischen Rede?

Die Herausgeber der CE »sind sich darin einig, dass die Position des Spruches, den Mt in 15,14 im Kontext von Mk 7,1–23 einbringt, auch in Lk 6,39 »sehr ungewiss« ist.« – Gleiches gilt für Q 6,40.<sup>1176</sup> Der Grund: »... Lk 6,39 unterbricht zusammen mit 6,40 den ursprünglichen Zusammenhang vom Verbot des Richtens (Q 6,37f.) mit dem Spruch vom Splitter und Balken (Q 6,41f.), der in Mt 7,1–5 erhalten ist.«<sup>1177</sup> Auch H. T. Fleddermann lagert die beiden Sprüche aus; er argumentiert mit »Luke's desire to expand the Sermon« und Strukturstörung.<sup>1178</sup> Diese Gründe lassen sich entkräften: Der Zusammenhang zwischen Mt 7,1f./Q 6,37f. und Mt 7,3/Q 6,41 scheint eine mt Pflichtübung zu sein: Mt plant in 7,1–5 eine Sequenz zu Weisungen, die implizit an die Jünergemeinde gerichtet ist. Dies zeigen das Stichwort »Bruder« und die konsequente Anrede an ein »Ihr«. Dass Mt Q 6,39f. auslagert, ist plausibel, denn sie stören seine direkten Anreden durch ihre Maximen in der 3. Person, in denen zudem ein neues Bildfeld (Blindheit) und eine neue Beziehungsebene (Lehrer – Schüler) eröffnet werden. Eine solche Auslagerung vereinfacht die Ausführungen des Mt;<sup>1179</sup> allerdings nimmt er dafür eine Spannung in Kauf:<sup>1180</sup> Das Richten ist als »Verur-

---

Struktur Hoffmanns ist M. EBNER, Feindesliebe 133f. Anm. 43, mit einem m. E. plausiblen Argument: V. 32f. seien Weiterschreibung der Feindesliebeforderung (V.27.28.35), jeweils im Plural; V. 30 sei Weiterschreibung zu V. 29 und Mt 5,41, jeweils im Singular. Unter Berücksichtigung von V. 31 werde ich diese Blöcke im Folgenden behandeln. Aufgrund der Komplexität der Argumentation für und wider einer Akoluthie und ihrer jeweiligen Rückkopplung an Wortlaut-Entscheidungen bestätigt dies das in der Analyse gewählte Vorgehen, thematisch nach den impliziten Adressaten zu fragen, im Bewusstsein, dass hier disparates Material kombiniert ist. Dadurch gewinnt die Analyse Freiheit gegenüber einer Entscheidung für eine Akoluthie, die wohl kaum zu einer konsensfähigen Lösung gebracht werden kann.

1176 P. HOFFMANN/C. HEIL, Q 122.

1177 P. HOFFMANN/C. HEIL, Q 122.

1178 H. T. FLEDDERMANN, Q 295.

1179 Zum mt Vorgehen vgl. auch M. EBNER, Weisheitslehrer 321 (mt Gerichtsthematik).

1180 Gegen die Evaluation von Hoffmann in C. HEIL/G. HARB, Documenta Q 6:37–42 201, der dies als »durchaus passende Abfolge« betrachtet und letztlich Q 6,39f. aus Q ausschließt. Seine Evaluation insgesamt (ebd. 201–210) stützt sich stark auf (Nicht-)Kohärenz-Beobachtungen. Bei der in der Analyse vorgeschlagenen Hermeneutik, nach der in der Programmatischen Rede eine Reihe verschiedener gesellschaftlicher Positionen angesprochen werden soll, entfällt m. E. sein Einwand »V. 39.40 lassen sich daher nicht als »Erläuterung« des Verbots des Richtens oder der überheblichen Kritik am Bruder verstehen und so in Q 6 integrieren.« Nach meiner Deutung ist das auch nicht so gedacht, sondern zuerst werden Richter, dann Lehrer angesprochen. Damit ist auch das Argument hinfällig, die Spruchkomposition ergäbe auf lk Redaktionsebene mehr Sinn (vgl. ebd. m. E. weit ausholend 206–210 – und ebd. 210 mit eben dem Argument, dass »Lukas bei seiner Komposition der Rede thematisch gleichsam verschiedene »Adressatenebenen« unterscheidet«). Die Argumentation von M. EBNER, Weisheitslehrer 319–321, Lk greife mit der Redeeinleitung Lk 6,39 wie in Lk 5,36 in einen vorgegebenen Zusammenhang ein, teilt



teilen« mit negativem Ausgang vorgegeben, sonst wäre die Warnung »damit ihr nicht gerichtet werdet« hinfällig. Der Gerichtete hat also zu leiden bzw. eine für ihn unschöne Situation zu erwarten. Das Entfernen des Splitters aus dem Auge des Bruders ist im Gegensatz dazu aber ein Hilfsdienst, eine Heilung, die nicht als Metapher für Kritik taugt: Der Bruder wird dabei nicht kritisiert oder beurteilt, er ist verletzt und ihm wird geholfen.<sup>1181</sup> Dagegen passt mit Lk das Bildfeld der Heilung wie auch das des Blindenführens in V. 39 gut zum Lehrer-Schüler-Verhältnis in V. 40.<sup>1182</sup> Während beim Richten die Handlung das Schlechte ist, ist in diesen Kontexten die Handlung hilfreich und erforderlich – nur der Ausführende ungeeignet. Davon wissen die Sprüche vom Richten und vom Maß nichts: Ein Zusammenhang würde sich erst dann schlüssig ergeben, wenn ein inkompetenter Richter kritisiert würde.

### (3) *Umfang und Position von Q 6,40*

Mt 10,24f. weist eine grundlegende Inkonsistenz auf: Die Aussage »genug ist es für einen Schüler, wenn er wird wie sein Lehrer« ist in einem Sklave-Herr-Verhältnis schwierig zu halten, denn dieses Verhältnis entwickelt sich nicht hin zu einer Annäherung der beiden. Während es Ziel des Lehrer-Schüler-Verhältnisses ist, den Kompetenzunterschied mit V. 39 zu verkleinern, bleibt der Machtunterschied von Sklave und Herr stabil.<sup>1183</sup> Diese Spannung spricht dafür, dass Mt das Sklaventhema in seine Vorlage eingefügt hat. Dieser Eingriff hat seinen Grund darin, dass im mt Kontext des Spruches unmittelbar darauf von einem Hausherrn die Rede ist, der »Beelzebul« genannt wird – eine Anspielung auf den Dämonenvorwurf an Jesus. Der Spruch ändert im Kontext der in Mt 10,17–23 angekündigten Repressalien seinen Sinn: Es geht ihm nicht mehr um Kompetenzausgleich, sondern darum, dass die Schüler bzw. Sklaven kein besseres Schicksal zu erwarten haben als ihr Lehrer bzw. Herr<sup>1184</sup> – das »genug« stört, denn weder Schüler noch Sklaven streben nach einer Überbietung ihrer Herrn und Lehrer im Leiden. Im Kontext der Leidens- und Verfolgungssituation verleiht dagegen der Verweis auf Herr und Sklave dem Spruch mehr lebensweltliche Plausibilität: Erfahrungsgemäß »dürfen« Sklaven im römischen Rechtswesen körperlich misshandelt werden, in einer Verfolgungssituation ist es also zu erwarten, dass Sklaven mehr zu leiden haben als ihre Herren. Es wäre in

---

Hoffmann nicht. Die hier vorgetragene Interpretation wird dadurch gestützt, ebenso wie von einem strukturellen Argument bzgl. eines Musters einer Spruchreihe (ebd. 322).

1181 Vgl. zu dieser Perspektive u. 2.3.5.

1182 Vgl. die Evaluation von Kloppenborg und Verheyden in C. HEIL/G. HARB, *Documenta Q 6:37–42* 201.211. Zum Zusammenhang der beiden Sprüche vgl. auch M. EBNER, *Weisheitslehrer 322*; ebd. 324–327 zur Prägung der Metaphorik von Blindheit und Führung auf Lehrkontexte.

1183 Vgl. die Evaluation von Hoffmann in C. HEIL/G. HARB, *Documenta Q 6:37–42* 321.

1184 Vgl. die Evaluation von Hoffmann in C. HEIL/G. HARB, *Documenta Q 6:37–42* 321–323.

der Tat genug der Güte, wenn ein Sklave »nur so schlimm« behandelt würde wie sein Herr.<sup>1185</sup> Mit diesen Beobachtungen lassen sich zwei Fragen beantworten: Zum einen, die Sklaventhematik ist von Mt mit Blick auf den Kontext eingefügt; zum anderen, der mt Kontext ist für einen Schüler-Lehrer-Spruch ungeeignet.<sup>1186</sup> Ein solcher muss also einmal an einer anderen Stelle gestanden haben. Prädestiniert dafür ist die lk Abfolge zwischen Lk 6,39 und 6,41 f., deren Bildfeld jeweils gut zur Lehre passt.

Mit der Entscheidung, Mt 10,24f. wie eben dargestellt als Komposit zu betrachten, dessen Lehrer-Schüler-Komponente nicht passen will, liegt noch eine Entscheidung nahe: dass nämlich Mt die Formulierung in Q 6,40b mit ἀρετόν besser bewahrt hat – für seine Zwecke passt sie jedenfalls nicht,<sup>1187</sup> so dass eine Überarbeitung durch Mt nicht plausibel erscheint. In Lk 6,39bc findet sich eine weitgehend identische Aussage in gleichem Vokabular in verschiedene Satzstrukturen eingekleidet. Dies ist ein stilistisches Problem; die Evaluatoren der Documenta Q halten einstimmig die lk Variante für ursprünglicher.<sup>1188</sup>

#### Exkurs Ende

Als Gliederungssignal für den Redetext werden im Folgenden die Handlungsebenen gewählt: Die Rede beginnt mit einer Makarismenreihe und endet mit

1185 M. EBNER, Weisheitslehrer 317–319, betrachtet dagegen den Sklaven-Spruch als zu Q gehörig und begründet dies damit, es gehe hier zum einen um eine »Vorbildfunktion« (ebd. 317) des Herrn gegenüber dem Sklaven, zum anderen sei die Sklave-Herr-Konfiguration störend für die mt Gedankenentwicklung, die auf »Schüler« (12,49) setze. Eine solche Konfiguration sei dagegen »typisch für Q« (ebd. 318). M. E. kommt alles darauf an, wie man die soziale Position des »über« deutet: als »besser, respektabler, vorbildlicher als« oder aber als »stathöhler, besser zu behandeln als«. Legt man im Kontext der Leidenbewältigung den Schwerpunkt auf Letzteres, dann kehrt sich das Argument genau um: Dann wirkt auf einmal das Schülerbild störend, denn dass ein Schüler grundsätzlich schlechter zu behandeln sei als sein Lehrer, ist kulturell nicht etabliert. M. E. wird durch die Erweiterung mit Sklave/Herr der Einsatz des vorgefundenen Lehrer-Schüler-Spruchs im Kontext der Motivation, Leiden zu ertragen, erst plausibel. Nun könnte man sich höchstens fragen, weshalb Mt sich dann die Mühe macht, eine andere Tradition mit allerhand Spannung so zu überformen, dass er sie doch noch irgendwie unterbringt – m. E. überwiegen dennoch die Gründe, mit einer mt Erweiterung zu rechnen. Für die Analysen, die sich auf das doppelt bezeugte Critical minimum stützen wollen, wäre der Spruch auch bei anderslautender Entscheidung ohnehin nur eingeschränkt belastbar.

1186 Hoffmann verweist in seiner Evaluation in C. HEIL/G. HARB, Documenta Q 6:37–42 322, auf die besondere mt Prägung der Lehrer-Schüler-Beziehung durch den Kyrios-Titel auf Jesus hin.

1187 Gegen die Evaluation von Youngquist in C. HEIL/G. HARB, Documenta Q 6:37–42 335: »will work in both contexts«; »while at the same time it makes possible Matthew's addition of the slave/master correlation«, dennoch mit Befürwortung mt Ursprünglichkeit.

1188 Vgl. die Evaluationen in C. HEIL/G. HARB, Documenta Q 6:37–42 242–245, v. a. mit dem Argument, Lk meide sonst die doppelte Frage.

einer bildhaften Synkrisis<sup>1189</sup>, in denen jeweils Gott an den Menschen handelt (vertikale Handlungsebene). Die Makarismen führen das Passivum divinum ein, das sich noch einmal in 6,37f. findet. Hier greift die Leserlenkung: Da das Passiv in V. 37f. offen bleibt, wird die Leerstelle mit dem Wissen aus den Seligpreisungen decodiert – damit werden die beiden Verse zum Gliederungssignal, das innerhalb der Rede zwei Blöcke voneinander trennt.

Thema	Handlungsebene
6,20–23 Ausgleichsverheißung: Makarismen	<b>vertikal</b>
6,29f. Spannungen in Israel – ökonomisch a) Wangenschlag b) Mantelraub c) Gefordertes Geben d) Leihen 6,31 Maxime: Goldene Regel – menschliches Vorbild 6,27f.32–36 Spannungen in Israel – religiöser Status Feindesliebe Maxime: göttliches Vorbild	<b>horizontal</b> <i>materiell</i>
6,37f. Ausgleichsdrohung: a) Richten und gerichtet werden b) Messen und bemessen werden	<b>vertikal</b> <i>verbal</i> <i>materiell</i>
6,39–43 »Lehrerparänese« – Spannungen in Israel – religiöser bzw. gesellschaftlicher Status 6,44f. Menschenkenntnis	<b>horizontal</b> <i>verbal</i>
6,46–49 Eschatologische Konsequenz der Praxis: Synkrisis von Verheißung und Drohung	<b>vertikal</b>

Diese Blöcke sind nochmals in sich zweigeteilt – wobei die Zweiteilung des ersten Blockes bereits eine Entscheidung bezüglich der Reihenfolge voraussetzt. Mt und Lk differieren nämlich, was die Position der Weisung zur Feindesliebe (V. 27f.) und V. 35 angeht. Gemäß der in der Rekonstruktion begründeten Folge ergeben sich zwei kohärente Traditionsblöcke, die jeweils ein menschliches (V. 31) oder göttliches (V. 35.36) Vorbild beinhalten.<sup>1190</sup> Der zweite Block mit ho-

1189 Vgl. M. MAYORDOMO, Neubauten 92.

1190 An dieser Frage scheiden sich denn auch die Geister, was die Strukturvorschläge für die Programmatische Rede angeht: Die ausgefeilteste Struktur macht m. E. E. SEVENICH-BAX, Konfrontation, 383–386 (Übersicht).371–382.395–402 (Erarbeitung) aus, die innerhalb der Rahmung zwei gleich aufgebaute Blöcke aus jeweils Mahnung – Beispiel – Begründung aufeinander folgen sieht. Dies ist jedoch nur möglich, wenn man sich an die lk Abfolge hält und im zweiten Block größere Zugeständnisse an die Kohärenz macht: Die Sprüche vom blinden Blindenführer und vom Lehrer und Schüler müssten ebenso wie Splitter und Balken Beispiele für den Spruch vom Richten sein; auch die Begründung durch die Sprüche von der Menschenkenntnis ist zwar möglich (vgl. ebd. 430–433), aber m. E. nicht sehr organisch. Thesen zu den zugrunde liegenden Traditionen bieten D. C. ALLISON, Sermon 77–95, und für Q 6,27–36 R. C. DOUGLAS, Enemies, beide allerdings unter der Voraussetzung lk Reihenfolge für Q 6,27–36.

rizontaler Handlungsstruktur ist ebenso zweigeteilt:<sup>1191</sup> in eine Spruchgruppe, die das Lehrer-Schüler-Verhältnis thematisiert, und eine zweite, die die »Menschenkenntnis« behandelt.

In der Forschung hat es sich gewissermaßen eingebürgert, einen ersten Teil mit Weisungen für das Verhalten *ad extram* und einen zweiten mit Weisungen *ad intram* zu unterscheiden.<sup>1192</sup> Dies setzt zum einen voraus, dass hier bereits an eine Adressatengruppe von Jesusnachfolgern mit fixen Grenzen nach außen und eigenen Gruppennormen gedacht wird. M. E. wird dies durch den Text, so wie wir ihn hier im Gesamt lesen, nicht nahegelegt: Auch im ersten Teil weist V. 30 genauso gut nach innen; V. 31 löst alle Gruppengrenzen auf; Lehrerparänese und Menschenkenntnis sind nicht auf eine Jesusgruppe beschränkt. Darüber hinaus zeigen gerade die Rahmenteile einen weiteren Horizont: M. E. handelt es sich hier um Verhalten, das in der Option Jesu als prototypisch für alle Angehörigen Israels bzw. des Volkes Gottes gelten soll.<sup>1193</sup> Die Blöcke unterscheiden sich aber insofern, als sich die Weisungen im ersten Block stärker auf Materielles beziehen, im zweiten vornehmlich auf Sprechakte.<sup>1194</sup>

Der Eindruck eines gesamtgesellschaftlichen, und zwar Israel-spezifischen, Horizonts wird durch zwei Strategien erreicht: Im Gesamt zeigen sich immer wieder Anklänge an Israel-Spezifika der biblisch-jüdischen Tradition, was durch die Leserlenkung in der ersten Seligpreisung forciert wird. Darüber hinaus

1191 Unter dem Fokus einer gesamtgesellschaftlichen Vision ergibt sich m. E. eine Kohärenz, entgegen D. KOSCH, Tora 402, bezüglich der gesamten Rede (»keine auf den ersten Blick erkennbare sachliche und thematische Einheit«) oder M. WOLTER, Lk 245, und W. RADL, Lk 423, bezüglich der Bildworte V. 39–49.

1192 E. SEVENICH-BAX, Konfrontation 399.425; D. KOSCH, Tora 252.403.412; D. ZELLER, Q 26f., unterteilt dagegen in »Mahnungen zum rechten Tat-Verhalten gegenüber den Mitmenschen« (Q 6,27–36) und »Mahnungen zum rechten Wort-Verhalten gegenüber den Mitmenschen, begründet durch Bildworte« (6,37–45). Ebenso H. T. FLEDDERMANN, Q 322: jeder Teil enthielte »a single example of acting and a single example of speaking« sowie jeweils Beispiele für Nicht-Handeln und Nicht-Reden. Anders z. B. H. KLEIN, Lk 242.260, mit Zäsur zwischen V. 35 und V. 36: Verhalten nach außen – gegenüber Gemeindegliedern.

1193 Vgl. vorausschauend, aber stark zeitgeschichtlich kontextualisierend P. HOFFMANN, Tradition 24: Durch die »im ganzen lockere Spruchfolge« solle »das Sozialverhalten der Angesprochenen nach außen wie nach innen an neuralgischen Punkten geregelt werden«; ebd. 24f. hält er fest, dass sowohl das Feindesliebe-Gebot als auch die Seligpreisungen und Q 6,46 »mit einem weiteren Kreis von Anhängern Jesu« (ebd. 25), nicht nur mit wanderradikalen Adressaten, rechnet. Er situiert die Sammlung ebd. 29 im »Bemühen von Jesus-Anhängern, in der allgemeinen politisch-religiösen Krisensituation – inspiriert von der Weisung Jesu – für sich und ihre Volksgenossen gangbare Wege der Krisenbewältigung zu finden«. Dabei denkt er (ebd. 25–30) v. a. an eine ökonomische Krise der Unterschichten und eine politisch-antizelotische Feindesliebe.

1194 Einfach, aber treffend beschreibt D. ZELLER, Q 33, Q in Form von Mt 7,1–5 als sprachbezogen. M. E. gilt dies erst recht auch unter Einbezug von Lk 6,39f. Dies schafft eine unkomplizierte, nicht vom Personenkreis abhängige Gliederungsmöglichkeit. Vgl. auch ebd. 26.

treffen wir bei den impliziten Adressaten, die sich durch die jeweiligen Weissungen angesprochen fühlen sollten, auf eine ganze Bandbreite gesellschaftlicher Positionen – deren unsystematische Zusammenstellung den Eindruck erweckt, hier werde ein gesellschaftliches Panorama abgeschritten. Dies sei nun im Einzelnen aufgezeigt:

## 2.2. Die Makarismen als Verortung im Horizont Israels

### (1) *Text*

6,20a	<b>Μακάριοι οἱ πτωχοί,</b>	Selig die Armen,
b	<b>ὅτι αὐτῶν ἐστὶν ἡ βασιλεία</b> τοῦ θεοῦ.	denn ihnen gehört die Basileia Gottes.
21a	<b>μακάριοι οἱ πεινῶντες,</b>	Selig die Hungernden,
b	<b>ὅτι αὐτοὶ χορτασθήσονται.</b>	denn sie werden satt gemacht werden.
c	<b>μακάριοι οἱ πενθοῦντες,</b>	Selig die Trauernden,
d	<b>ὅτι αὐτοὶ παρακληθήσονται.</b> <sup>1195</sup>	denn sie werden getröstet werden.
22a	<b>μακάριοί ἐστε</b>	Selig seid ihr,
b	<b>ὅταν</b> μισήσωσιν ὑμᾶς οἱ ἄνθρωποι	wenn euch die Menschen hassen
c	<b>καὶ ὀνειδίσωσιν</b>	und schmähen
d	<b>καὶ εἰπωσιν πᾶν πονηρὸν καθ' ὑμῶν</b>	und alles Böse gegen euch sagen
e	<b>ἐνεκεν</b> τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου	wegen des Menschensohnes.
23a	<b>χαίrete</b>	Freut euch
b	<b>καὶ ἀγαλλιᾶσθε,</b>	und jubelt,
c	<b>ὅτι ὁ μισθὸς ὑμῶν πολλὸς ἐν τῷ οὐρανῷ.</b>	denn euer Lohn (ist) viel im Himmel.
d	<b>κατὰ τὰ αὐτὰ γὰρ ἐποίουν τοῖς προφήταις.</b> <sup>1196</sup>	Genauso nämlich taten sie den Propheten.

Die ersten drei Seligpreisungen sind nicht nur sprachlich gleich strukturiert, sondern auch inhaltlich aufeinander bezogen: Die zweite und die dritte Seligpreisung beschreiben Zustände der Armut.<sup>1197</sup>

### (2) *Makarismen und ihre Gattungssignale*

Wird die Gattung des Makarismus<sup>1198</sup> schlicht und konstatierend angewendet, dann spricht sie einer Person zu, sich in einem wünschenswerten Zustand zu

1195 CE entscheidet sich letztlich mit Lk für eine Anrede an die 2. Person in V. 20b.21bd, doch sind bereits die entsprechenden Evaluationen in T. HIEKE, Documenta Q 6:20–21 190–199, uneins. Ich schließe mich hier dem Minderheitenvotum von Hoffmanns Evaluation in T. HIEKE, Documenta Q 6:20–21 195–199, an, dessen Gründe m. E. überzeugend und umfassend sind. Was den Umfang und Wortlaut angeht, teile ich – nicht zuletzt im Sinne des Critical minimum – die Entscheidungen von CE und entsprechende Begründungen in Documenta Q.

1196 Zur Rekonstruktion von V. 22f. s. bereits o., V 6.4.1 (3).

1197 Vgl. M. WOLTER, Lk 247.249; W. RADL, Lk 369; H. KLEIN, Lk 246.

1198 Die Entstehung der Makarismen ist umstritten (vgl. H. LICHTENBERGER, Makarisms 42f.). H. D. BETZ, Sermon 92f., nimmt z. B. »the ritual« (ebd. 93) als den ursprünglichen Sitz im Leben der Makarismen an (vgl. auch ebd. 97–102 mit Beispielen, die sich auf Mysterien

befinden.<sup>1199</sup> Ist dieser angenehme Zustand nicht sofort ersichtlich, so kann der Makarismus auch prospektiv angelegt sein: Er prognostiziert dann die zukünftigen wünschenswerten Folgen eines aktuellen Handelns. Ein solches Versprechen kann untermauert sein durch Alltagserfahrung oder durch Glauben an Gottes Eingreifen am Ende der Geschichte.<sup>1200</sup> Dieses Versprechen soll dann denjenigen, der diese Makarismen hört oder liest – i. d. R. sind diese in der 3. Person und allgemein formuliert<sup>1201</sup> – dazu bewegen, das dargestellte Verhalten nachzuahmen.<sup>1202</sup> Entsprechendes Tun wird grammatisch im Verb eines Relativsatzes ausgedrückt oder aber häufig durch ein Partizip. Damit dienen die Makarismen dazu, Leitbilder zu formulieren und zu bewerben, die Werte und Normen in einer Gruppe verankern sollen.<sup>1203</sup>

Alle vier Makarismen unseres Textes gehören in die Reihe der prospektiven Gratulation. Die mittleren beiden Makarismen stehen im Futur, die äußeren beiden sind kontrafaktisch<sup>1204</sup>: Die Seligpreisung der Armen bietet zwar das

---

beziehen, und ähnlichen Beispielen mit jüdisch-apokalyptischen Zügen); der hier verwendete didaktische Kontext wäre sekundär. Ebd. 94 bringt er darüber hinaus einen Gerichtskontext ein, wenn er die vorliegenden Makarismen als »anticipated eschatological verdicts« versteht (u. a. mit Verweis auf Mt 25,31–46, ebd. Anm. 14, wo allerdings in V. 34 von »Gesegneten« die Rede ist). Als Spruchgattung sei der Makarismus »simply a literary device summing up essential doctrines in the briefest possible form.« (ebd. 96; Beispiele aus Philosophie und Paränese 103–105). Vgl. auch H. LICHTENBERGER, Makarisms 43. Unabhängig von der Genese sei z. B. die Makarismenreihe aus 4Q525 im weisheitlichen Kontext überliefert (vgl. ebd. 43). D. ZELLER, Q 28, führt die Gattung auf den Sitz im Leben der »Gratulation« zurück.

1199 H. D. BETZ, Sermon 572, beschreibt den ersten Teil der Seligpreisungen als »acclamation followed by the naming of the addressees«. H. LICHTENBERGER, Makarisms 44: »The OT makarisms have usually to be understood [sic] as praising somebody for his happy and salutary condition.« Vgl. treffend R. T. FRANCE, Mt 161: »Beatitudes are descriptions, and commendations, of the good life.«

1200 In diesem Punkt treffen sich die Untergattungen des »weisheitlichen« und des »apokalyptischen« Makarismus (vgl. dazu z. B. W. C. DAVIES/D. C. ALLISON, Mt I 432; H. LICHTENBERGER, Makarisms 50; D. ZELLER, Q 28). Manche Makarismen geben allerdings nicht an, wann und unter welchen Umständen Gott eingreift: Sie sind offen für beide Deutungen und zeigen an, dass zwischen den Idealtypen ein Zwischenspektrum existiert, vgl. z. B. die Verheißung einer Rettung durch Gott in Ps 40,2 oder PsSal 4,23.

1201 Vgl. H. LICHTENBERGER, Makarisms 45: hauptsächlich 3. Person, aber auch 2. Person belegt (z. B. äth Hen 58,2).

1202 Zum Aspekt von Einstellung und Verhalten vgl. z. B. H. D. BETZ, Sermon 97.

1203 Vgl. W. D. DAVIES/D. C. ALLISON, Mt I 432, zu den weisheitlichen Makarismen: »in sentences praising the wise man and holding him up as a model«. M. E. ist eine solche Pragmatik aber auch den apokalyptisch-eschatologischen Makarismen nicht abzusprechen: Auch sie wollen größtenteils zu einem Verhalten ermutigen, das den Widrigkeiten trotz, und versprechen dafür zukünftige Rechtfertigung. Vgl. auch J. B. GREEN, Lk 267, in Bezug auf die erste Seligpreisung: »... Jesus is redefining the working assumptions, the values that determine daily existence«.

1204 Vgl. W. RADL, Lk 376, der als Charakteristikum aller Seligpreisungen benennt, sie seien »paradox«. Vgl. auch E. SEVENICH-BAX, Konfrontation 404.

Präsens, sagt aber mit der Basileia Gottes eine Größe zu, die noch im Werden ist; der vierte Makarismus verweist mit dem »himmlischen Lohn« auf eine Realität, zu der auf der Erfahrungsebene (noch) kein Zugang besteht.

Doch stechen die Makarismen der Programmatischen Rede aus einem solchen Gattungsschema heraus: Sie gratulieren Menschen zu etwas, das sie selbst (i. d. R.) nicht aktiv herbeigeführt haben. Die mittleren Makarismen beschreiben ein Notleiden, das durch äußere Umstände verursacht ist, durch einen Mangel an Nahrung oder durch einen Fall der Trauer bzw. Perspektivlosigkeit.<sup>1205</sup> Im vierten Makarismus wird den Betroffenen aufgrund einer Reaktion ihres Gegenübers gratuliert – ein Lohnversprechen für erfolgreiche Verkündiger bleibt aus. Beworben wird also nicht ein Engagement in der Verkündigung der Botschaft Jesu bzw. des Menschensohnes, sondern gratuliert wird nur zu deren negativen Konsequenzen.<sup>1206</sup> Atypisch ist vor allem die Formulierung des ersten Makarismus: Er beinhaltet keine Handlungskomponente mehr, sondern nennt via Adjektiv<sup>1207</sup> eine gesellschaftliche Zustandsbeschreibung: die »Bettelarmen«.

In diesen Makarismen reagiert Gott nicht auf ein bestimmtes Handeln der Menschen, sondern auf eine gesellschaftliche bzw. persönliche Notlage. Die kontrafaktischen Preisungen wollen also nicht mehr zum Handeln motivieren, sondern konzentrieren sich darauf, die von Gott Bevorzugten zu nennen, denen sein zukünftiges Handeln und seine zukünftige Wertschätzung in Form der Übertragung von Basileia und »Lohn« gilt.

So ändert sich die Pragmatik: Den Adressaten der Makarismen wird ihr Zustand als Leitbild einer göttlichen, autoritativen und ausschlaggebenden Gesellschaftsordnung vor Augen gestellt – die den Statusvorstellungen der Gegenwart entgegensteht.<sup>1208</sup> Die göttliche Gesellschaftsordnung verspricht also

1205 Nach H. D. BETZ, Sermon, reagiert Trauer i. d. R. auf Tod (ebd. 121) bzw. Verlust (ebd. 123), in der biblischen Tradition auch auf die eigene Sündhaftigkeit (ebd. 120) und »the terrible state of affairs in the life of Israel« (ebd. 121). Vgl. zur Passivität der Gepriesenen auch D. KOSCH, Tora 404.

1206 Dies fällt auch W. D. DAVIES/D. C. ALLISON, Mt I 439f., auf, allerdings im Zusammenhang mit der Diskussion um mt Ethisierung.

1207 Als solches findet sich in Sir 31,8 das genaue Gegenteil: Dort wird dem Reichen gratuliert; vgl. auch slav Hen 42,8f.13: Dort wird der Helfer selig gepriesen; vgl. auch Ps 40,2. Soweit ich sehe (vgl. die in W. D. DAVIES/D. C. ALLISON, Mt I 432f., genannten Belegstellen; vgl. auch G. BERTRAM, Art. μακάριος 367, zum Makarismus: Er »wird begründet bzw [sic] verinhaltlicht [...] in einem Relativsatz, einem Partizip oder auch einem ὄτι-Satz«), ist die Seligpreisung mit Adjektiv sehr selten: Sie tritt auf, wenn Gerechte, Gute oder Tadellose seliggepriesen werden (Ps 119,1; äth Hen 58,2f.; 81,4; 82,4). Dies allerdings beinhaltet wieder eine Handlungskomponente: Den entsprechenden Zustand haben die Adressaten in der Tat durch ihr eigenes Handeln herbeigeführt. Außerhalb der eigenen Handlungsmacht werden solche seliggepriesen, die zu einem Zeitpunkt (nicht) leben (PsSal 17,44; 18,6; syr Bar 10,6f.) und in Jer 31,9 LXX derjenige, der in Zion Nachkommen hat.

1208 Vgl. J. H. NEYREY, Loss 92, der als »honorable« übersetzt. Vgl. auch H. D. BETZ, Sermon

eine Wende für die Notleidenden und stellt diese den Adressaten als von Gott besonders Anerkannte und seiner persönlichen Zuwendung Würdige vor Augen. Damit beziehen die Makarismen Position in der Frage, wem in Zukunft die göttliche Bevorzugung gilt – die Kriterien dafür heben sich von Aktionsmodellen der biblisch-jüdischen Traditionen oder auch anderer zeitgenössischer Konzeptionen ab. Der Effekt der Prognose: Die Makarismen definieren die Notleider<sup>1209</sup> der Gegenwart bereits als die zukünftige Elite.

### (3) *Traditionshintergrund: Gott greift ein – zugunsten der Armen*

Mit den Stichworten »Arme« und »Basileia« wird im ersten Makarismus der Horizont einer Gesellschaftsordnung<sup>1210</sup> aufgerufen: Die »Armen« sind eine Gruppe, die durch ihre Besitzverhältnisse gekennzeichnet sind: Ein πτωχός ist bettelarm, hat also weder Land noch feste oder ausreichende Arbeit noch ein soziales Netz, an dessen Besitz er teilhat.<sup>1211</sup> Vom πένης unterscheidet er sich insofern, als dieser mit harter Arbeit sein Auskommen hat. Dass hier eine leibliche Armut im Blick ist, wird vor allem durch die zweite Seligpreisung klargestellt, die vom Hunger spricht.<sup>1212</sup>

---

97, der auf der mt Ebene den Gegensatz zu griechischer Konvention und die Übereinstimmung mit der Tora festhält.

1209 D. ZELLER, Q 28, verweist auf die Auffälligkeit, dass hier »Menschen in einer echten Notlage« angesprochen werden.

1210 So liest auch J. B. GREEN, Lk 265, vgl. 261, den Text: Jesus »is replacing common representations of the world with a new one«. Zwar verweist Green ebd. 264 auf biblisch-jüdische und griechisch-römische Vorläufer, jedoch arbeitet er den Israel-spezifischen Bezug heraus.

1211 Zum Begriff vgl. z. B. E. W. STEGEMANN/W. STEGEMANN, Sozialgeschichte 73f.; M. WOLTER, Lk 248 (die Angewiesenheit auf andere macht den Begriff theologisch anschlussfähig: Hilfe wird von Gott erwartet – in diesem Sinn hat der Begriff Traditionsgeschichte, ebd. 248f.). V.a. zum Aspekt des sozialen Netzes vgl. J. H. NEYREY, Loss. Allerdings kann auch bei einem bestehenden sozialen Netz der Ertrag nicht für alle ausreichen, oder aber eine ganze Familie gerät in Armut, wenn ein Ehemann oder jemand aus der mittleren Generation stirbt, vgl. die biblische Rücksicht auf die Armutsgefährdung von Witwen und Waisen (z. B. Ex 22,21f.; Dtn 14,29 u. ö.). W. D. DAVIES/D. C. ALLISON, Mt I 443, gehen, wie es sich für den mt Kontext sicher nahelegt, auch auf ein spirituelles Verständnis von Armut i. S. einer »self-designation for the meek, humiliated, and oppressed people of God« ein. Sie halten bereits fest, dass dies eine spezifisch biblische Tradition sei, nicht das Alltagsverständnis des Begriffs, und dass im Umfeld Jesu beides meist Hand in Hand gegangen wäre. M. E. spricht gegen ein spirituelles Verständnis des Begriffs, dass bei der Seligpreisung der Hungernden einzig das materielle möglich ist.

1212 Es kann sich also nicht nur um »Armentheologie« im Sinn von »Armen vor Gott« bzw. der »condicio humana« (H. D. BETZ, Sermon 114–118, zu Mt) handeln. Vgl. zum materiellen Bezug auch W. RADL, Lk 378, mit Blick auf die zweite Seligpreisung. Die häufig als Subtext angeführten (z. B. H. D. BETZ, Sermon 575; 578 Anm. 60, kritisch für Lk 6,20f.) Verse Jes 61,1–3 LXX sprechen zwar von »Armen« und auch von »Trauernden« – gerade die Hungernden fehlen darin aber. Sie verleihen also der Trias an Seligpreisungen auch gegenüber



Die Frage nach den *πρωχοί* ist, besonders in der biblischen Tradition, eine Frage des Gemeinwesens. Dass Gott innerhalb dieses Gemeinwesens in ein spezielles Verhältnis zu den *πρωχοί* tritt, entspringt biblisch-jüdischer Tradition<sup>1213</sup> und ist in den Armutsdiskursen des griechisch-römischen Bereichs m. W. nicht berücksichtigt.<sup>1214</sup>

Dort schlagen zwar Platon und Aristoteles in ihren idealen Polis-Entwürfen ein Vorgehen gegen Armut auf einer strukturellen Ebene vor<sup>1215</sup> – Wächter, Schuldengrenzen, Verdienstobergrenzen oder Ausstattung mit Land –, die Wertschätzung dieses Ideals ist jedoch zumindest in römischer Zeit nicht mehr gesichert: Josephus berichtet von Abschätzigkeit, die Platons Entwurf entgegenschlägt (Ap II 222f.). Als anerkanntes Ideal bezeichnet Josephus dagegen die spartanische Ordnung des Lykurg (Ap II 225). In Sparta begegnete man Xenophon zufolge der Armut mit öffentlichen Mählern und festen Rationen, darüber hinaus wurden auch Sklaven, Jagdhunde und Proviant zugunsten der Armen miteinander geteilt (Xenoph., Resp Lac 5,3f.; 6,3–5). Cicero privatisiert den sozialen Ausgleich durch das Klientelwesen, das nach einem *do-ut-des*-Prinzip materielle Unterstützung mit öffentlicher Ehrenbezeugung ausgleicht. Damit ist der Privatmann in seinem eigenen Nahbereich gefragt, eine Tendenz, die sich auch bei Seneca findet.<sup>1216</sup> Motiviert sind alle diese Maßnahmen nicht durch einen Bezug zu Gott, sondern durch zwischenmenschliche Wertüberlegungen: Sie sichern Gemeinwohl und Prestige.

Daneben wäre zumindest in den monarchischen Systemen noch der königliche Euergetismus zu nennen, der bisweilen Notlagen lindern konnte.<sup>1217</sup> Dieser

---

der Tradition ein besonderes Profil, indem sie die materielle Armut mit ihren leiblichen Schmerzen bewusst formulieren.

- 1213 Vgl. dazu kurz W. RADL, Lk 378, zur Idee des Anspruchs aller auf das Land: »Gibt es dennoch Besitz- und Mittellose, dann sind sie um ihren Anteil betrogen worden und haben als Mitglieder des Bundes Anspruch auf den Rechtsschutz Gottes (Dtn 15,7–18; 23,20f.; 24,6.14f.; vgl. Am 2,6–10)«; ebd. Anm. 179 Hinweise auf ältere Forschung. Vgl. auch ebd. 381 zum Eingreifen Gottes zugunsten der Armen analog zur altorientalischen Königsrolle. Vgl. auch F. BOVON, Lk I 300, der mit der Gottesherrschaft eine »vollständige soziale Rehabilitation der Armen« verbindet.
- 1214 Der springende Punkt ist das Eingreifen Gottes: In der Tat kennt der griechisch-römische Armutsdiskurs eine philosophische Tradition, die Armut hoch bewertet und Reichtum verachtet (Hinweise bei H. D. BETZ, Sermon 572f.575) – jedoch m. W. nicht mit einer theologischen Begründungslogik. Zum kulturellen Unterschied vgl. auch G. HAMEL, Poverty 201, der auf das charakteristische göttliche Eingreifen hinweist.
- 1215 Die im Folgenden verwendeten Informationen zu Plato, Aristoteles, Cicero und Seneca entstammen der Analyse von S. KNOCH, Beobachtungen. Vgl. zu Plato und Aristoteles auch R. OSBORNE, Poverty 11–13.
- 1216 Zum Beitrag u. a. Senecas zum Armutsdiskurs in Bezug auf Almosen vgl. auch A. PARKIN, Service 61–74.
- 1217 S. u. XI 1.2 und 1.3.2. Vgl. zum Armutszug auch kurz R. OSBORNE, Poverty 6, für städtisches Umfeld.

jedoch beruht auf dem Entgegenkommen des Souveräns und zielt i. d. R. nicht auf dauerhafte, strukturelle Armutsbekämpfung, auch wenn vielleicht die Notlage Einzelner durch infrastrukturelle Maßnahmen gelindert werden konnte – vielmehr dient er den Eigeninteressen des Helfers, nämlich Dankbarkeit, Ehre und Loyalität zu erzeugen.<sup>1218</sup>

Anders der Armutsdiskurs, wie er sich in den ersten drei Makarismen niederschlägt. Er geht von einem Eingreifen Gottes zugunsten der Armen und ihrer eschatologischen Bevorzugung aus. Dies setzt die sozialetischen Traditionen Israels als Plausibilitätshintergrund voraus. Zunächst zur Tora: Die Traditionen, die sich in den Gesetzeskorpora des Bundesbuchs, des Heiligkeitgesetzes und der Gesetze im Deuteronomium finden,<sup>1219</sup> gehen von einer Idealgestalt Israels aus: Das Land, das Israel als Lebensgrundlage zur Verfügung steht, gilt als Gabe Gottes, nicht nur pauschal an das Volk, sondern an den Einzelnen<sup>1220</sup> – woraus wirtschaftliche Konsequenzen gezogen werden: Das Land kann nicht einfach verkauft, sondern muss ausgelöst werden.<sup>1221</sup> Doch hat Gott dieses Land nicht einfach aus der Hand gegeben und anderen Gesetzlichkeiten überlassen. Als Herr des Landes nimmt er weiterhin Verfügungsrechte wahr und bestimmt, wie mit dem Land verfahren werden soll. Dazu gehört u. a. die Weisung bezüglich des Jubeljahres in Lev 25: Sie hält fest, dass in jedem fünfzigsten Jahr die Eigentumsverhältnisse auf ihren Ausgangspunkt zurückgesetzt werden sollen (Lev

1218 Vgl. zur Armutsbekämpfung für den römischen Bereich W. V. HARRIS, Poverty 51f.: Bei städtischen Maßnahmen wurden die einheimischen Bürger bevorzugt (vgl. in Bezug auf städtische Gewinnausschüttungen und Getreideausgaben – auch die der Stadt Rom, die sich als Armenfürsorge verstanden hätten – R. OSBORNE, Poverty 6f.); sie waren Einzelfälle; Patronage war kein Ausweg; vgl. ähnlich A. PARKIN, Service 61f. Zum Euergetismus und seinen Interessen K. BRINGMANN, King, beispielhaft für die hellenistische Zeit.

1219 U. BERGES, Testament 20–29, benennt das jeweilige Profil der Korpora: Wendet sich das Bundesbuch an das ländliche Milieu der Kleinbauern und erinnert an die Erfahrungen in Ägypten und die Befreiung, baut Dtn auf »geschwisterliche Solidarität« (ebd. 24), kennt Monetarisierung und will die Abschaffung der Armut. Das Heiligkeitgesetz dagegen argumentiert mit der Nachahmung Gottes und seiner Nähe und sucht den Ausgleich. Hier kann nur ein kursorischer Überblick aus synchroner Perspektive gegeben werden, ohne auf das Verhältnis der Korpora zueinander näher einzugehen (vgl. hierzu U. BERGES, Testament 20–29). Auch geht es hier zunächst nur um die jeweiligen Gesellschaftsentwürfe und Angebote zur Problemlösung, ohne deren Anwendung oder Umsetzbarkeit zu diskutieren: Als solche schriftliche Traditionen waren die Texte in der Perspektive des 1. Jh. in den Schriften Israels zu lesen; jede Zeit hatte ihr Verhältnis zu dieser Tradition zu bestimmen.

1220 Vgl. z. B. Landgabe und Verfügung U. BERGES, Testament 20.

1221 Vgl. D. L. BAKER, Fists 75f., mit Verweis u. a. auf Gen 12,1–9 u. ö.; Dtn 1,8 u. ö. und das Fehlen von Hinweisen auf Landverkauf außerhalb der Großfamilie sowohl im AT als auch in den archäologischen Zeugnissen. Zum Verkaufsverbot Lev 25,23f. ebd. 85–87; zu Auslösung ebd. 87–90.

25,10.13–17.28.31.33).<sup>1222</sup> Armut wird in diesem Kontext als ein Problem gesehen: Sie ist nicht vorgesehen, sie muss behoben werden (Dtn 15,7–11).

Weisungen aus allen drei o. g. Gesetzeskorpora zielen unmittelbar auf Maßnahmen ab, die Armut beheben oder verhindern sollen:<sup>1223</sup> Neben dem Jubeljahr ist unter den Israeliten<sup>1224</sup> keine dauerhafte Unfreiheit vorgesehen, wie sie durch Schuldklaverei entsteht:<sup>1225</sup> Mit Ex 21,2; Dtn 15,12 wird die verpflichtende Dauer der Schuldklaverei auf maximal sechs Jahre festgelegt. Eine Schuld hat also auch einmal ein Ende,<sup>1226</sup> und Dtn 15,13–15 sieht sogar eine großzügige Starthilfe bei der Entlassung der Sklavinnen oder Sklaven vor. Lev 25,39–43.47–55 lässt den Armen (Landbesitzer) keine Schuldklaverei eingehen, sondern ein Arbeitsverhältnis als Tagelöhner, das spätestens mit dem Jubeljahr aufgelöst wird.<sup>1227</sup>

Auch mit den Erträgen des Landes sollen die Armen in einer regelmäßigen, vorhersehbaren Weise bedacht werden: In Ex 23,10f. wird das Sabbatjahr als Maßnahme für die Armen begründet: Was im Brachjahr wächst, sollen sie verzehren.<sup>1228</sup> Nach der Ernte jeden Jahres dürfen sie sich an dem bedienen, was auf Feldern und an Bäumen nicht geerntet wurde (Lev 19,9f.; 23,22; vgl. Dtn 24,19–22).<sup>1229</sup> Dtn 14,28f.; 26,12f. lässt den Zehnt jedes dritten Jahres den Leviten, den Fremden, Witwen und Waisen – die von Not besonders bedroht waren<sup>1230</sup> – zukommen.<sup>1231</sup> Die Zinsverbote in Ex 22,24 und Lev 25,35–38 gelten

1222 Ausführlich zu den Bestimmungen des Jubeljahrs D. L. BAKER, Fists 79–97; eine Umwandlung in Land für Priester bzw. Tempel ist jedoch möglich (Lev 27,20f., vgl. ebd. 93f.). Auch wenn Zweifel daran bestehen, dass das Jubeljahr regelmäßig praktiziert wurde, wirkt die Vorstellung doch nach, z. B. in Jes 58 oder Jes 61, vgl. D. L. BAKER, Fists 96f. Gleiches gilt für das Sabbatjahr, vgl. ebd. 232 (Anm. 38 hält fest, es sei in neutestamentlicher Zeit beachtet worden).

1223 Umfassend, was Besitzverhältnisse angeht: D. L. BAKER, Fists (thematisch); U. BERGES, Testament 19–29 (nach Gesetzeskorpora gegliedert).

1224 Sklaven aus anderen Nationen waren dagegen erlaubt, vgl. Lev 25,44–46 mit D. L. BAKER, Fists 118f., wenn auch Minimalregeln zu körperlicher Unversehrtheit zu beachten waren, vgl. Ex 21,20f.; 26f. mit D. L. BAKER, Fists 122–130.

1225 Vgl. hierzu D. L. BAKER, Fists 136–150. Er behandelt auch als ähnliche Phänomene den Verkauf einer Frau bzw. die Einführung einer Kriegsgefangenen ins Konkubinat (Ex 21,7–11; Dtn 21,10–14; ebd. 150–159) und »bonded labourers« (Lev 25,39–43,47–55, ebd. 159–174).

1226 D. L. BAKER, Fists 137f., verweist dagegen auf Studien zur Situation in Rom und in Babylonien sowie auf Funde von zahlreichen antiken Schuldurkunden – dass sie intakt waren, zeigt ihm zufolge, dass die Schuld nicht beglichen werden konnte: Daraus ließe sich folgern, dass das Ziel des Gläubigers nicht die Rückzahlung der Schuld war, sondern die Zahlungsunfähigkeit des Schuldners, die diesen dazu zwang, seine Arbeitskraft zur Verfügung zu stellen.

1227 Vgl. D. L. BAKER, Fists 160–166. Zum Verhältnis zur Schuldknechtschaft ebd. 170–173.

1228 Vgl. zum Sabbatjahr D. L. BAKER, Fists 226–232, zu Ex 23,10f. ebd. 226f.

1229 Vgl. D. L. BAKER, Fists 232–239.

1230 Vgl. D. L. BAKER, Fists 175–195.

ausdrücklich gegenüber dem Armen aus dem eigenen Volk.<sup>1232</sup> Durch das Verbot, eine Mühle (Dtn 24,6<sup>1233</sup>) oder einen Mantel über Nacht (Ex 22,25<sup>1234</sup>; Dtn 24,12f. mit Verweis auf die Not des Gepfändeten<sup>1235</sup>) zu pfänden, werden existentielle Grundlagen gesichert.

Bereits im Umfeld des Alten Orients profilierten sich die Maßnahmen gegen Armut, die die Gesetzestexte der Tora aufwiesen:<sup>1236</sup> die Regelmäßigkeit eines Jubeljahres, die Intention eines Sabbatjahres zugunsten der Armen, die Weisungen zur Nachlese, die Idee eines Zehnten, der zur »first known tax instituted for the purpose of social welfare«<sup>1237</sup> wurde, die Rücksicht bei der Pfändung.

Auch die Schriftprophetie positioniert sich im Diskurs um die Armut: auf der Seite der Armen, mit der Stimme Gottes. Propheten wie Amos und Micha entschleiern die Mechanismen, die Bauern in die Schuldklaverei treiben.<sup>1238</sup> Jes 1–39 setzt dem ein mächtiges Eingreifen Gottes entgegen, der den Armen Zuflucht bietet und die Mächtigen stürzt. Jes 56–66 kritisiert die sozialen Zustände im nachexilischen Judäa, die einer erneuten Gefangenschaft gleichkommen (Jes 61,1–3).<sup>1239</sup>

1231 Vgl. D. L. BAKER, Fists 241–248. Er erwähnt zusätzlich noch die Erlaubnis des Mundraubs in Dtn 23,25 (ebd. 248–251) als Maßnahme, die Menschen ohne Landbesitz zu Gute kommt und als »an illustration of the principle that the fruit of the land is a divine gift rather than a human right« (ebd. 251).

1232 Vgl. D. L. BAKER, Fists 257–261. Darüber hinaus enthält auch Dtn 23,19f. das Zinsverbot gegen den »Bruder« generell, ohne jedoch speziell den Armen zu erwähnen; ihm ist jedoch explizit zu entnehmen, dass das Zinsverbot für alles Geliehene, nicht nur für Geld, gilt – gegenüber Nicht-Israeliten ist Zins im Sinne des internationalen Geldhandels gestattet, vgl. ebd. 262–264. Das Verbot wurde nicht immer eingehalten, vgl. ebd. 264 mit Anm. 61 (Verweis auf Beispiele aus Ägypten).

1233 Vgl. D. L. BAKER, Fists 271.

1234 Vgl. D. L. BAKER, Fists 269f. Der Sinn dahinter: »... the inconvenience and embarrassment of having to collect and return it each day would encourage him to settle the matter as soon as possible« (ebd. 269). Josephus, Ant IV 267–270, versteht allerdings eine Pfändung am Ende einer Leihfrist (ebd. 270).

1235 Vgl. D. L. BAKER, Fists 272f.

1236 Vgl. zu allen hier aufgeführten Phänomenen D. L. BAKER, Fists 95.231.237.274, zusammenfassend für weitere Bereiche 307–310. Ablehnung von Zinsen ist verbreitet, vgl. D. L. BAKER, Fists 265, mit Verweis auf Plat., Leg V 742C; 743D, und Aristot., Pol 1258b. Grund für die Differenzen ist, neben der theologischen Konzeption, dass zwar v. a. der König und der Staatsapparat in die Verantwortung für die Armen gerufen waren, dies sich aber (in Mesopotamien) nicht in konkreten Gesetzestexten niederschlug, vgl. U. BERGES, Testament 19f.

1237 D. L. BAKER, Fists 248.

1238 An dieser Stelle zu den Propheten nur einige Schlaglichter, die die Gesamttenenz illustrieren. Vgl. ausführlich zu diesen beiden Propheten U. BERGES, Testament 33–37, ebd. 37–39 auch zu Jer, Sach und Zef.

1239 Vgl. ausführlich U. BERGES, Testament 39–41.42–44. Im Zwischenteil Jes 40–55 ist das exilierte Israels als Gesamtes »arm«, vgl. ebd. 41f. An dieser Stelle kurz zu Jes 61,1–3 als klassischem Referenztext für die Seligpreisungen (vgl. bes. W. D. DAVIES/D. C. ALLISON,

Die Psalmen<sup>1240</sup> dagegen als Gebete der Nicht-Elite wenden sich mit Notsituationen an Gott (z. B. Ps 69) und erwarten von Gottes Herrschaft eine Verbesserung der Situation von Armen (z. B. Ps 9). Sie machen ein sozial gerechtes Leben zum Kriterium für die Gottesnähe (z. B. Ps 15,5).

Dieses Verständnis von Armut als Problem, gegen das Gottes Gesetzgebung angeht, ist im zeitgenössischen politischen Diskurs eine Besonderheit des Israelverständnisses. Vor diesem Horizont sind die ersten beiden Seligpreisungen plausibel, wenn sie dieses Versprechen, dass Gott sich für die Armen engagiert, erneuern – sie stehen in der Gedankenwelt und im Sprachspiel (*Passivum divinum*) der Tora und der Propheten. Sie gründen auf der Vorstellung von einer göttlich gewollten Sozialordnung Israels.<sup>1241</sup>

#### (4) *Der Effekt der vierten Seligpreisung*

Nach dem richtungsweisenden Auftakt hebt sich die vierte Seligpreisung durch ihre Länge und Struktur<sup>1242</sup> von den drei vorherigen ab. Gratuliert werden die Adressaten dafür, dass andere schlecht über sie reden und sie damit negativ

---

Mt I 436–439, zu Mt und der Bedeutung für Q). In diesem Text spricht ein von Gott Beauftragter. Er soll den Armen eine frohe Botschaft verkünden – deren Inhalt wohl eine Verbesserung ihrer Lage durch Verbesserung der gesellschaftlichen Umstände ist – und die Trauernden trösten. Gottes Option ist eindeutig. In der Übertragung auf die Seligpreisungen bleibt allerdings zu fragen, wer hier die Zustände verändert: Die Position der Seligpreisungen ist klar. Es ist Gott, der seine Basileia vergibt. Ebenso ist m. E. auch der Jesaja-Text zu lesen. Die eigentliche Macht verbleibt bei Gott, der das Blatt wenden wird. Dies erschwert eine christologisch-messianische Deutung dieses Textes ebenso wie der Seligpreisungen. Ein zweiter Unterschied fällt ins Auge: Jes 61 ist situiert. Betroffen sind die »Trauernden Zions« (V. 2), die nach ihrer Katastrophe neu beginnen. Hier ist also an einen Statuswechsel auf einer internationalen politischen Ebene gedacht: Ein unterdrücktes Volk kehrt zurück. Anders die Seligpreisungen: Ihnen fehlt gerade eine solche situative Kontextualisierung. Sie meinen also generell die Armen und Trauernden innerhalb einer Gesellschaft. Dies zeigt gerade die Seligpreisung der Hungernden an, die in Jes 61 fehlt. Deshalb ist m. E. der Sinn nicht getroffen, wenn auf eine implizite Christologie geschlossen wird, nach der Jesus sich als der jesajanische Gesalbte verstanden hätte (vgl. ebd. 438f.). Mehr als um eine Selbstaussage Jesu geht es in den Seligpreisungen um die Ansage eines göttlichen Programms.

1240 Dazu insgesamt U. BERGES, Testament 49–56.

1241 Diese wiederum bestätigt auch Josephus in seiner Gesetzes-Epitome Ap II 207–212.

1242 Alle Elemente sind verdoppelt, so D. ZELLER, Q 29; ähnlich E. SEVENICH-BAX, Konfrontation 404. Die Adressaten werden nicht mit Partizip oder Adjektiv beschrieben, sondern mit einem Pronomen angesprochen; der Glückwunsch steht unter einer Bedingung, die vom Handeln anderer Menschen abhängt; vor das Versprechen sind zwei Imperative eingeschoben; am Ende wird mit den Propheten als historischen Analogien die Glaubhaftigkeit des Versprechens begründet. Vgl. auch M. WOLTER, Lk 249f., der die Nebensätze in V. 22 allerdings als Temporalsätze deutet. Anders H. D. BETZ, Sermon 149, der Mt 5,12 als eigene Seligpreisung bzw. als »different form-critical statement« betrachtet – m. E. zu Unrecht, da hier keine neue Gruppe eingeführt wird, sondern nur die Begründung für die vorausgehende Seligpreisung in einer syntaktisch hervorgehobenen Weise präsentiert wird.

stigmatisieren.<sup>1243</sup> Die Adressaten sind nicht akzeptabel – dies bekommen sie von Menschen aus ihrer Umgebung zu hören. Um sie wird von anderen eine (negative) Gruppengrenze gezogen.<sup>1244</sup> Ursache dafür ist Jesus bzw. »der Menschensohn«, die Wirkung ist »großer Lohn«, als Analogie dienen »die Propheten«. Diese knappen Daten lassen eine Rekonstruktion des Stimulus zu, der zur negativen Stigmatisierung der Adressaten führt. Lohn wird in der Antike unmittelbar im Zusammenhang mit einem aktiven, i. d. R. körperlichen, Einsatz ausgelobt.<sup>1245</sup> Je fordernder oder gefährlicher die Tätigkeit, desto höherer Lohn wird erwartet. Solcher Lohn ist nicht nur materiell zu verstehen: Er kann auch aus Ehrenplätzen und Privilegien bestehen.<sup>1246</sup> Damit ist der »Sitz im Leben« des Lohnversprechens nicht ein »Bekenntnis zum Menschensohn« oder zu »Jesus«, wie bisweilen in der Forschung formuliert,<sup>1247</sup> sondern die Jesus-Verkündigung, der aktive Versuch also, eine Botschaft Jesu weiterzugeben und andere davon zu überzeugen.<sup>1248</sup> Vorausgesetzt wird dabei, dass Jesus als »Menschensohn« verstanden ist, d. h. also, dass seine Botschaft als göttlich legitimierte mit eschatologischem Anspruch weitergegeben wird. In diesem Sinn erschließt sich die Analogie zu den Propheten als bevollmächtigten, legitimen Verkündigern göttlicher Botschaften von selbst.<sup>1249</sup>

1243 Vgl. E. SEVENICH-BAX, Konfrontation 398.

1244 H. D. BETZ, Sermon 148, sieht in der mt Version anders als in der Lk keine »exclusion or expulsion«, sondern ein Verbleiben in der »Jewish community« (vgl. aber ebd. 150: ein »definitive break between the two religions« sei nicht vorauszusetzen; 580: »social expulsion seems to be the most probable«; die dort vorgebrachte Begründung für einen Ausschluss aus dem Judentum – die Analogie zu den Propheten – scheint mir gerade das Gegenteil zu bestätigen). M. E. ist ein Ausschluss aus der »Jewish community« schwer möglich oder phänomenologisch verifizierbar – wo verlief eine Grenze zwischen einer zwischenmenschlich-lokalen Stigmatisierung und einem in irgendeiner Weise formellen Ausschluss; von was genau sollten die Mitglieder ausgeschlossen werden, was ihnen eine Zugehörigkeit zum Judentum definitiv abspräche? Dass sie allerdings damit als eigenständige Gruppierung mit dem Merkmal »Menschensohn« wahrgenommen werden, ist dagegen klar – dies lässt sich genauso gut als eine der vielen Subidentitäten des »Judentums« einordnen.

1245 Philo, Virt 88; Jos., Ant IV 288. Auch ein Botenlohn ist im Blick: Jos., Vita 297f. Truppen wird in Friedenszeiten der Lohn reduziert: Jos., Ant XIII 129.

1246 Philo, Leg Gaj 172. Vgl. auch E. SEVENICH-BAX, Konfrontation 405, zum Lohn im »Topos vom leidenden Gerechten«, ebd. 405–412 aber zum Bruch mit dieser Vorstellung.

1247 Situativ offen: M. WOLTER, Lk 251; H. D. BETZ, Sermon 582, hält den genauen Bezugspunkt für unklar; W. RADL, Lk 383, denkt an Verunglimpfung der »Anhänger des Menschensohnes«.

1248 Vgl. H. KLEIN, Lk 247, zu V. 22 – Lohn gebe es dagegen »nicht als Vergeltung für gute Taten, sondern für das Durchhalten, die Treue ...« (ebd. 249). Anders M. WOLTER, Lk 251: »bedingungslose Heilszusage«; E. SEVENICH-BAX, Konfrontation 398: Der Lohn gelte denen, »die sich an diesen Instruktionen orientieren«; ebd. 410: Lohn aufgrund des »Bekenntnisses zu dem abgewiesenen Menschensohn«.

1249 Die sonst als unklar eingestuft wird, z. B. bei M. WOLTER, Lk 251.

Der Makarismus geht gezielt von der gescheiterten Verkündigungsarbeit aus – für eine geglückte wird hier kein Lohn versprochen, obwohl sie sicher nicht wenig Lebenseinsatz fordert. Das Versprechen, der himmlische Lohn sei groß, ist sowohl bei Mt als auch bei Lk als Nominalsatz überliefert. So lässt sich keine Zeitstufe mehr rekonstruieren. Mit Sicherheit haben die Arbeiter den Lohn im Moment noch nicht zur Verfügung. Er ist an den Himmel gebunden, im Material der *Traditio duplex* der Aufenthaltsort Gottes.<sup>1250</sup> Ob aber der Lohn lediglich bei Gott in himmlischer Währung bereit liegt oder ob er in einer zukünftigen »himmlischen Welt« ausgezahlt werden soll, bleibt zumindest in diesen Worten offen.

Pragmatisches Ziel des Makarismus ist es also, die gescheiterten Missionare eschatologisch aufzuwerten. Dafür stellt er ihre Ablehnung in Analogie zur Notlage der Marginalisierten in Israel und beansprucht für sie auch dasselbe Eingreifen Gottes, wie es denen gilt, die unter den ungerechten Verhältnissen zu leiden haben. Der Makarismus verspricht den Gescheiterten, mit göttlichem Engagement rechnen zu dürfen und einmal zur Elite zu gehören. Damit wird ein Leitbild, das der momentanen Gruppensituation entspringt, in die traditionellen – auf Jesus zurückgeführten und an den Werten der sozialetischen Tora Israels orientierten –, zunächst paradoxen Elitebilder Israels eingeordnet. Die Gruppe der Boten schreibt sich – vor allem in ihrem Scheitern – in den von Jesus beleuchteten Horizont Israels hinein. In diesem Horizont werden verspottete Missionare zu geehrten Würdenträgern, Misserfolg wird umgedeutet in Leistung.<sup>1251</sup>

##### (5) *Leserlenkung zu Beginn – der Horizont der Rede*

Die Rede setzt auf Plausibilitätsmuster, die sich aus der sozialetischen Gesetzgebung Israels ableiten, sowie auf die Plausibilitätsmuster der in biblischer Sprache häufig zu findenden prospektiven Makarismen. Jesus erscheint als ein Verkünder, der Kenntnis von der Basileia Gottes sowie vom göttlichen Bewertungssystem glaubhaft macht. Dieser Wissensanspruch macht ihn zu einem prophetischen Lehrer in der Tradition Israels. Seine Aussagen betreffen ganz Israel. Jesus informiert Dritte – alle Rezipienten der Rede – über Gottes Plan mit den Armen, den Hungernden und Trauernden, für die er als König seines Volkes Engagement zeigt. Jesus spricht also nicht nur zu den Betroffenen, sondern will damit auch die Haltung der anderen gegenüber den Betroffenen beeinflussen, dies zeigt die Anrede »die Armen«.

1250 Vgl. A. BORK, *Raumsemantik* 164–172.

1251 Auf der Leserebene hat diese Information doppelte Relevanz: Ein Missionar fühlt sich bestätigt; einer, der das Scheitern des Missionars miterlebt, sei es als Sympathisant oder als Gegner, wird darüber aufgeklärt, dass menschliches Scheitern in Wirklichkeit von Gott belohnt und damit wertgeschätzt wird.

Direkt wendet sich die Rede an seine unmittelbaren Schüler mit einem Vorverweis auf deren Verkündigungstätigkeit. Sie werden damit zu legitimen Trägern der Weisungen Jesu erklärt. Vor dem Leser baut sich also eine Situation auf, in der Jesus seinen Schülerkreis über das Wirken des Gottes Israels zugunsten der Armen und die neue Statusvergabe in seiner Basileia belehrt – und dann den Schülerkreis darauf vorbereitet, bei der Weitergabe von Jesu Ansichten ausgetoßen zu werden.

### 2.3 Plausibilitätsmuster, implizite Adressaten und rhetorische Ziele der einzelnen Abschnitte

Im Folgenden bietet sich ein komplexes Bild von Identifikationsangeboten, die verschiedenste gesellschaftliche Situationen erfassen.

#### 2.3.1 Sozioökonomische Spannungen (Q 6,29f.)

##### (1) *Text*

- 29a ὅστις **σε** ραπίζει εἰς **τὴν** δεξιὰν **σιαγόνα**, Wer dich auf die rechte Wange schlägt,  
 b στρέψον αὐτῷ **καὶ τὴν ἄλλην**.<sup>1252</sup> dem strecke auch die andere hin.  
 c καὶ τῷ ἄφρονι **τὸ ἱμάτιον σου** Und dem, der deinen Mantel entreisßt,  
 d ἄφες αὐτῷ **καὶ τὸν χιτῶνα**.<sup>1253</sup> laß ihm auch das Hemd.

1252 Abgesehen von der grammatisch unterschiedlichen, aber sinngemäß identischen Formulierung sind die Versionen von Lk und Mt weitgehend synonym, wobei der mt Wortlaut als ursprünglicher erscheint, so CE; vgl. H. T. FLEDDERMANN, Q 285f.; ähnlich S. SCHULZ, Q 122; E. SEVENICH-BAX, Konfrontation 119; P. HOFFMANN, Tradition 11. Die Präposition ist strittig, aber für uns unerheblich und wird daher aus CE übernommen. Dass eine rechte Wange und damit ein entehrender Schlag mit dem Handrücken hier zur Debatte stand, kann als ursprünglich gelten. Anders CE; E. SEVENICH-BAX, Konfrontation 119 (mt »Zuspitzung«); H. T. FLEDDERMANN, Q 285, der keinen Grund sieht, weshalb Lk das Adjektiv ausgelassen haben sollte, Mt es dagegen bisweilen hinzufügt (5,29f.; 27,29), und zudem darauf verweist, dass der Ausdruck nicht zu »andere [Wange]« passe – dies ist aber Argument für eine *lectio difficilior* des Mt nach S. SCHULZ, Q 122, der zudem noch auf »palästinensisches [sic] Kolorit« verweist. Unentschieden: P. HOFFMANN, Tradition 11f.

1253 CE rekonstruiert mit Vorbehalt nach Mt. Mt 5,40 wirkt aber sehr konstruiert: Ist es möglich, dass im Gerichtsprozess einem Menschen das Hemd abgestritten wird? Wenn das der Fall ist, lebt der Mensch am Existenzminimum; die Tora verbietet zwar die Mantelpfändung, doch wäre ein Gerichtsprozess, der anstelle des Mantels nun das Hemd pfändet, zwar buchstabengetreu, ginge aber am Sinn des Gesetzes vorbei: Der Mantel als einziges Kleidungsstück ist unzumutbar – wenn er nicht getragen werden kann, z. B. bei bestimmten Arbeiten oder in der Sommerhitze, müsste sich der Arme in der Öffentlichkeit bloßstellen: eine unzumutbare Demütigung, die der gewährleistete Schutz vor Nachtkälte nicht aufwiegt. Wahrscheinlicher hat also Mt eine bewusste Anspielung auf einen Gerichtskontext mit Tora-Bezug geschaffen, in dem das Tora-Verbot als anerkannt



- |     |   |   |
|-----|---|---|
| e   | καὶ ὅστις σε ἀγγαρεύσει μίλιον ἓν,                                | Und wer dich zu einer Meile<br>Zwangsdienst auffordert,       |
| f   | ὑπάγε μετ' αὐτοῦ δύο. <sup>1254</sup>                             | geh mit ihm zwei.   |
| 30a | τῷ αἰτοῦντί σε δός,   | Dem, der dich bittet, gib,                                    |
| b   | καὶ τὸν θέλοντα ἀπὸ σοῦ δανίσασθαι μὴ ἀποστραφῆς. <sup>1255</sup> | und von dem, der von dir leihen will,<br>wende dich nicht ab. |

Im Text werden zwei gegenläufige Bewegungen einander gegenübergestellt:<sup>1256</sup>  
Die beiden Weisungen in V. 29 fordern kasuistisch eine demonstrative Über-

gelten soll, vgl. M. EBNER, Feindesliebe 123f.: Verlegung aus dem Wanderradikalenmilieu in eine Siedlung. Die Stichworte »Mantel« und »Hemd« waren Mt dabei von der Tradition vorgegeben, sie finden sich auch bei Lk wieder. Der Lk Kontext eines Mantelraubes (zu den Kontexten von Gericht und Raub vgl. H. D. BETZ, Sermon 597; H. T. FLEDDERMANN, Q 286; S. SCHULZ, Q 122f.; E. SEVENICH-BAX, Konfrontation 120; M. EBNER, Feindesliebe 122f.) ist zumindest für eine Ursprungssituation des Spruchs im Wanderradikalenmilieu plausibel, ebenso wie die Weisung zum Wangenschlag, vgl. M. EBNER, Feindesliebe 121–123, mit der Beobachtung (ebd. 122 Anm. 13), in Lk 6,30 könne Lk diese Situation neu interpretieren, indem er von seinen aktuellen Adressaten einen Verzicht auf Rückerstattung fordere. Anders H. T. FLEDDERMANN, Q 286, der die mt Version für ursprünglicher hält, da Lk den Diebstahl-Gedanken auch in V. 30b sicher redaktionell eingeführt hätte – Lk hätte den Spruch verschärft; allerdings hält er das Verb αἶρω in V. 40a für ursprünglich. S. SCHULZ, Q 123, hält Lk für sekundäre Verallgemeinerung; E. SEVENICH-BAX, Konfrontation 121, hält die Frage für kaum entscheidbar, setzt aber das Zünglein an der Waage zugunsten der mt Ursprünglichkeit; P. HOFFMANN, Tradition 12, referiert über die Beurteilung als Lk Generalisierung; ebd. 13f. tendiert er aufgrund von Milieuüberlegungen für mt Ursprünglichkeit: Lk habe statt der Marginalisierten nun wohlhabende Städter vor Augen und habe deshalb den Text in Bezug auf den Raubüberfall an seine Situation angepasst. Entscheidend ist m. E. die Einschätzung, ob (mit Ebner) hier ein Bettelarmer ausgeraubt wird, oder aber ob auch ein Lk Städter bei einem Überfall bis aufs Untergewand ausgeraubt würde. M. E. trifft erstes zu: Der Mantel erscheint als das einzig Verwertbare (vgl. M. EBNER, Feindesliebe 122). Ob Lk allerdings das Stichwort »wegnehmen« vorgefunden hat oder aber die ganze Gruppe mit seiner Vorstellung vom Raubüberfall überformt hat, lässt sich nicht mehr mit Sicherheit sagen – da das Verb nicht doppelt überliefert ist, ist nicht auszuschließen, dass Lk ein anderes Verb, z. B. λαμβάνω, ersetzt hat. Ausgehen kann man aber davon, dass zuerst der Mantel, dann – anbietend – auch das Hemd von einem Fremden weggenommen wurden. Bei der Aufforderung, den anderen gewähren zu lassen, ist wohl die mt Version ursprünglicher, Lk aber sachidentisch, so S. SCHULZ, Q 123; H. T. FLEDDERMANN, Q 286; E. SEVENICH-BAX, Konfrontation 121 Anm. 5.

1254 Da der Vers weder sprachlich noch situativ zu Lk passt, dagegen aber in das Ursprungsmilieu, ist eine Lk Auslassung wahrscheinlicher, vgl. P. HOFFMANN, Tradition 13; M. EBNER, Feindesliebe 124 Anm. 21; zur Verortung speziell im Wandermilieu ebd. 125f. Anders H. T. FLEDDERMANN, Q 286, der den Text für mt Zufügung auf dem Hintergrund von Mk 15,21 hält; ebenso S. SCHULZ, Q 123. E. SEVENICH-BAX, Konfrontation 114, sieht vormatthäische Tradition, hält jedoch die Zurechnung zu Q für nicht beweisbar.

1255 Für V. 30b in der mt Version spricht, dass Leihen auch in Lk 6,34f. Thema ist, vgl. H. T. FLEDDERMANN, Q 287; S. SCHULZ, Q 123; E. SEVENICH-BAX, Konfrontation 122; P. HOFFMANN, Tradition 8f. CE kleidet mt Inhalt in Lk Grammatik. Das Verb ist m. E. mt ursprünglich, vgl. E. SEVENICH-BAX, Konfrontation 122. Die Formulierung von V. 30a kann nach Mt erfolgen, so H. T. FLEDDERMANN, Q 287; S. SCHULZ, Q 123; E. SEVENICH-BAX, Konfrontation 122; P. HOFFMANN, Tradition 14f. (V. 30 insgesamt).

1256 Dies ist z. B. reflektiert im Gliederungsvorschlag von P. HOFFMANN, Tradition 15–22, der

bietung des Geforderten – bis hin zu dem Punkt, an dem eine Person in V. 29 nackt und mittellos dasteht. Die beiden Weisungen in V. 30 dagegen fordern allgemein<sup>1257</sup> das Eingehen auf das Geforderte und setzen dabei voraus, dass die Angesprochenen etwas zu geben haben.<sup>1258</sup> Thematisch führen die abschließenden beiden Mahnungen nur die zweite Mahnung von der Mantelgabe logisch fort, dagegen weder den Wangenschlag, der nicht mit dem Verlust materieller Güter, sondern mit Ehrverlust einhergeht, noch ggf. das Mitgehen in der hier angesprochenen Form.<sup>1259</sup> Hier sind also zwei Traditionsstücke miteinander überblendet worden. Der Überhang des ersten Blocks ist stehengeblieben, der zweite Block fokussiert dagegen, dass es im Gesamt auf den ökonomisch-materiellen Aspekt ankommt. Doch lässt sich die soziale Position der impliziten Adressaten, die solche Sprüche auf sich beziehen könnten, noch genauer durchleuchten:<sup>1260</sup>

(2) *Anhaltspunkte für eine soziale Verortung*

(a) *Wangenschlag und Widerstandsverzicht (V. 29ab)*

Ein Wangenschlag ist eine spontane Machtdemonstration aus dem Gefühl einer Überlegenheit heraus. Der Schlagende rechnet nicht mit gefährlicher Gegenwehr, er fühlt sich allerdings von seinem Gegenüber provoziert und zu dieser Handlung berechtigt. Der Schlag dient dazu, den Unterlegenen in die Schranken

---

zwischen den Versen eine Zäsur setzt, sowie in der These von M. EBNER, Feindesliebe, hier werde eine Tradition weitergeschrieben. Dass die Verse aufeinander folgten, ist durch Mt wie Lk bestätigt. Vgl. auch H. KLEIN, Lk 253, der zunächst Wandermissionare, dann auch Sesshafte angesprochen sieht.

1257 Vgl. M. WOLTER, Lk 257.

1258 Vgl. hierzu und zu Voraussetzung besserer ökonomischer Verhältnisse bei den Adressaten von Q 12,33f. und anderer Stellen, deren Zugehörigkeit zu Q unsicher ist, S. E. ROLLENS, *Criticism* 177.

1259 Zum Thema vgl. auch W. D. DAVIES/D. C. ALLISON, Mt I 546f.; M. EBNER, Feindesliebe 124f. Vgl. auch W. D. DAVIES/D. C. ALLISON, Mt I 547, zum Bruch bei Mt 5,42: »... in 5.42 the disciple is no longer a victim«. Vgl. aber auch P. FIEDLER, Mt 149, mit Hinweis auf eine erstaunliche Parallele in slav Hen 50,2–51,3, die sowohl Verzicht auf Vergeltung von Gewalt als auch Vermögensverlust miteinander in Verbindung bringt – wobei allerdings die soziale Verortung der Gewalt dort nicht deutlich wird.

1260 Wie eingehend erforscht, liegt dem ganzen Spruchcluster von der Feindesliebe eine sprachlich strukturierte, ältere Tradition zugrunde. Wichtig erscheint es mir nun, den Sitz im Leben dieser Tradition, die für sich genommen im Wandermissionars-Milieu Sinn ergibt (vgl. M. EBNER, Feindesliebe 121–140), von den Implikationen zu trennen, die sich ergeben, wenn diese Tradition in die Komposition der Programmatischen Rede eingefügt wird. Berücksichtigt man die o. g. Leserlenkung in Richtung einer gesellschaftlichen Vision, so verwischen dadurch m. E. die wanderradikalen Bezüge, die Sprüche werden in ein breiteres gesellschaftliches Spektrum eingeordnet, die Bezüge zu einer »Gesellschaftsordnung Israels« leuchten stärker auf. Gerade bei diesen Versen ist auf »unterschiedliche soziale Ebenen und Interaktionen« (M. LABAHN, *Gekommene* 332) hingewiesen worden.

zu weisen und die durch seine Provokation gefährdete Ordnung wiederherzustellen. Der Wangenschlag reagiert also auf eine vorangegangene Kommunikation, bei der beide Partner stehen. Dies ist nur in der Öffentlichkeit, auf einem Platz oder einem Weg oder aber unter Protagonisten einer Versammlung, möglich.<sup>1261</sup>

Schläge auf die Wange sind in der biblisch-jüdischen Tradition selten überliefert.<sup>1262</sup> Ein Wangenschlag geht an die Ehre (Ijob 16,10 MT; Kgl 3,30 MT und LXX im Parallelismus membrorum).<sup>1263</sup> Außerhalb der Jesustradition erfahren wir vom Sitz im Leben eines Wangenschlags in 1 Kön 22,24 (2 Chr 18,23). Dort kommt es vor dem König zu einer Auseinandersetzung zweier Propheten: Micha, Sohn des Jimla, hatte verkündet, die übrigen Propheten hätten mit einem Lügengeist gesprochen und ihre Weissagung stürze den König ins Unglück. Darauf kommt Zidkija, Sohn des Kenaan, auf ihn zu, schlägt ihn auf die Wange – und zweifelt Michas Geist an, während er den Geist Gottes für sich beansprucht.

Wer also einen Schlag auf die Wange erhält, steht am unteren Ende einer Hierarchie, hat aber eine Provokation begangen, die genau diese Hierarchie in Frage stellt. Der ohnehin Ohnmächtige wird marginalisiert und stigmatisiert, um die rechte Ordnung zu demonstrieren.<sup>1264</sup> In jedem Fall haben wir es hier mit Marginalisierung und subversiven Ansichten zu tun. Da in unserem Kontext die Ökonomie dominiert, wird es auch hier um Vorfälle gehen, die zumindest mit ökonomischer Marginalisierung bzw. Bettelarmut einhergehen.<sup>1265</sup>

1261 M. EBNER, Feindesliebe 127f., denkt an die Verkündigung und Herbergssuche der Wandermissionare: »Derart anmaßendes Verhalten weckt Aggressionen« (ebd. 128); auch die dort dargestellten Philosophenbeispiele »spielen in der Stadt« (ebd. 128). R. H. WORTH, Sermon 235–240, rechnet im mt Kontext in erster Linie mit der Situation einer Gerichtsverhandlung, in der eine ungerechte Behandlung stattfindet (u. a. mit Verweis auf Joh 18,22; Apg 23,3, ebd. 238); erst in zweiter Linie sei die Alltagserfahrung einer Demütigung gemeint (ebd. 241–243).

1262 Bei Jos. und Philo fehlt der Begriff in Bezug auf Menschen.

1263 Zum Aspekt der Demütigung und zum sozialen Gefälle, besonders bei einem Schlag mit der rechten Hand, R. H. WORTH, Sermon 242.244–246, mit Verweis auf ältere Literatur; Ijob 16,10 sowie Kgl 3,30 sind darüber hinaus auch Beispiele dafür, den Schlag nicht zu erwidern, ebenso wie Jes 50,6 LXX, vgl. ebd. 246–254; M. WOLTER, Lk 257. Zu Jes 50,6 vgl. auch B. SCHALLER, Character 85; vgl. auch W. D. DAVIES/D. C. ALLISON, Mt I 543 mit Belegen; zur Demütigung W. RADL, Lk 403; R. T. FRANCE, Mt 220f., der an einen finanziellen Ausgleich denkt. R. VALANTASIS, Q 59, denkt an die Schläge für Sklaven und damit an eine »subservient relationship«.

1264 Vgl. ebenso die Beschreibung einer Beleidigung des Sokrates in Mus., Fragm. 10, bei M. EBNER, Feindesliebe 128f.: Der Anlass dessen: Sokrates »hinterfragt mit seinem Verhalten und mit seinen berühmten mäeutischen Fragen das bürgerliche, geschäftige Treiben seiner Landsleute und unterläuft, indem er die Jugend mit seinen Ideen beeinflusst [sic], die Wertemuster der ehrbaren Bürger«.

1265 Vgl. U. LUZ, Mt I 386: »Erfahrungswelt ›kleiner Leute« i. Ggs. zu den folgenden Aufforderungen.

Ein ähnlicher provokativer<sup>1266</sup> Verzicht auf Gegenwehr wird in Mt 5,41 angeraten, diesmal mit Blick auf einen vom Militär erzwungenen Unterstützungsdienst.<sup>1267</sup> Eine solche Haltung ist vollauf durch biblisch-jüdische Traditionen gedeckt:<sup>1268</sup> Zeitgeschichtlich werden auch für jüdische Auseinandersetzungen mit Pilatus und Caligula solche freiwilligen Gewaltverzichte berichtet, die die Situation umkehren konnten.<sup>1269</sup>

(b) *Verlust einer Lebensgrundlage (V. 29)*

Wird einem Menschen der wollene Mantel abgenommen, den er über dem leichten Unterkleid trägt, verliert er seinen letzten mobilen Wertgegenstand – Stoff und Bekleidung sind in der Antike kostbare und knappe Ressourcen.<sup>1270</sup> Der Mantelträger hat buchstäblich nichts mehr als die Kleidung auf dem Leib bei sich – ob es sich um eine formelle Übergabe im Gerichtskontext oder beim Raubüberfall gehandelt hat: Das Ergebnis ist identisch. Einem Menschen wird seine Existenzgrundlage entzogen – dafür ist der Mantel in der biblischen Tradition Symbol (vgl. die Pfändungsverbote Ex 22,25; Dtn 24,12f.) –, und der Geschädigte wird aufgefordert, dies provokativ zu überbieten, indem er noch »sein letztes Hemd gibt« und nackt dasteht. Der Beraubte macht sich hier zu einem »Armen« in Potenz<sup>1271</sup> – und parierte mit einer paradoxen Intervention das ihm angetane Unrecht, was den Täter vor den Kopf stoßen und ihm die Untat vor Augen führen könnte.<sup>1272</sup>

Wangenschlag wie Mantelraub als Unrecht zu sehen, das kann sich auf bi-

1266 Vgl. M. EBNER, Feindesliebe 125.129; DERS., Jesus 172 (paradoxe Intervention).

1267 Vgl. dazu M. EBNER, Feindesliebe 124–126.

1268 Dies soll griechisch-hellenistische Traditionen nicht in Abrede stellen, vgl. dazu M. EBNER, Feindesliebe 128. R. H. WORTH, Sermon 241 f., nennt Tradition zur Selbstbeherrschung in Spr 24,49; 20,22.

1269 Vgl. M. EBNER, Feindesliebe 126f., mit Verweis auf Jos., Bell II 173f./Ant XVIII,55–59; Bell II 195–198/Ant XVIII,271f.

1270 Zur existentiellen Bedeutung und zum hohen Wert der Kleidung in der Antike vgl. G. HAMEL, Poverty 71–73.

1271 Wird ein Begüterter überfallen, dauert dieser Zustand zumindest solange an, bis er zu Haus und Familie zurückgekehrt ist. Eine mehrtägige Reise bringt ihn bereits in existentielle Schwierigkeiten, da beim Überfall auch seine Barschaft verloren wäre. Je nach Vermögenslage reißt aber auch bei einem Armen, der sich gerade über Wasser hält, der Verlust eines Mantels ein empfindliches Loch in die Kasse. J. B. GREEN, Lk 271, reiht auch den Überfallenen mit den Adressaten der nachfolgenden Verse unter die Begüterten ein; M. EBNER, Feindesliebe 122, hält den Mantel für das einzige Besitztum der Ausgeraubten. Auch D. KOSCH, Tora 365, bezieht alle drei Forderungen auf die Situation des »wirtschaftlichen schwachen und wehrlosen« Menschen. Zur Totalaufgabe von »Hab und Gut« in beiden Versen vgl. W. RADL, Lk 405.

1272 Zur paradoxen Intervention vgl. M. EBNER, Feindesliebe 123.130; vgl. auch U. LUZ, Mt I 388, zu allen drei Ratschlägen: »ein Stück bewußter Provokation«.

blische Traditionen stützen – allerdings ist das nicht notwendig, da weder Entehrung noch Raub anderswo anders beurteilt werden.

(c) *Der nicht lukrative Verleih (V. 30b)*

Aufschlussreich für die Suche nach sozialen Markierungen ist dagegen die Weisung bezüglich eines Darlehens in V. 30b. Mt reiht die Weisung bereits in Mt 5,42 ein, während Lk erst später in 6,34f. darauf zu sprechen kommt. Bei Mt wird gefordert, den Bittsteller nicht abzuweisen – bei Lk soll verliehen werden, ohne dass eine Erstattung jemals zu erwarten ist. Letzteres wird auch der Grund sein, der den Darlehensgeber bei Mt davor zurückschrecken lässt, sein Eigentum wegzugeben.

Um Darlehensgeber vor solchem unternehmerischen Risiko zu bewahren, war in der antiken Rechtspraxis der Verkauf in die Schuldknechtschaft verankert. Anders als im griechisch-römischen Bereich war er nach jüdischem Recht an Auflagen gebunden, die für den Darlehensgeber von Nachteil sein konnten: In jedem Sabbatjahr waren die hebräischen Sklaven zu entlassen. Darüber hinaus war auch in jedem Sabbatjahr das Eigentum wieder herzustellen – was bis dahin nicht zurückgezahlt war, war verloren. Ein Darlehen kurz vor dem Sabbatjahr war praktisch ein Geschenk. Dessen ist sich auch das Buch Deuteronomium bewusst, das das Problem benennt und eigens zum Leihen in dieser Situation mahnt (Dtn 15,7–11).<sup>1273</sup> Jedoch war der Darlehensgeber im jüdischen Bereich nicht nur einem höheren Risiko ausgesetzt – mehr noch, der Verleih brachte ihm selbst keinerlei wirtschaftliche Vorteile, da unter Juden das Zinsverbot galt.<sup>1274</sup> Beim Verleihen war also Kapital gebunden, ohne dass damit etwas erwirtschaftet werden konnte. Unattraktiv und unrentabel war damit das Darlehen vor allem unter Juden<sup>1275</sup> – und diese Situation hat Jesus im Blick, wenn er zum Verleihen auffordert. So kennt die biblische Tradition die Aufforderung zu einem aussichtslosen Verleihen bereits: Spr 19,17 lässt auf eine Kompensation durch Gott hoffen.<sup>1276</sup> Damit wird auch deutlich, dass beim Verleihen, anders als im eben besprochenen Fall des Mantelraubs, eindeutig Besitzende mit einem veräußerbaren Surplus angesprochen sind.

1273 An diesen Text denkt R. T. FRANCE, Mt 222; an die Sabbatjahr-Problematik auch J. NOLLAND, Mt 261.

1274 Ex 22,24; vgl. Jos., Ap II 208.

1275 Dass die Realität anders aussah, zeigt schon Q 12,58f., vgl. auch J. FREY, Character 31–33, mit Hinweis auf Neh 5,1–13; 10,31f. und die mangelnden Erweise für die Praxis des Jubeljahres; zudem darauf, dass Nicht-Israeliten nicht an die Regeln gebunden waren (Joel 4,6); für sich sprechen für das 1. Jh. Jesustraditionen wie u. a. Mt 18,23–35 oder Jos., Bell II 425–429 (Niederbrennung des Schuldarchivs) (vgl. ebd. 34).

1276 Vgl. R. H. WORTH, Sermon 216, mit Verweis des Weiteren auf Spr 28,27.

(3) *Fazit*

Durch die Vorschaltung der Makarismen und die Kombination der Stoffe fällt auf diesen Abschnitt vor allem ökonomisches Licht. In dieser Kombination thematisiert der Abschnitt zwischenmenschliche soziale Konflikte – im Bereich von Ehre und Status, v. a. aber im Bereich des materiellen Auskommens. Als Lösung wird die bestehende Rechtsordnung der Tora angeboten: Der Ohnmächtige bzw. Arme interveniert paradox<sup>1277</sup> – indem er die ungerechte Forderung seines Gegenübers überbietet, stoppt er den Ablauf und macht dadurch auf das erwiesene Unrecht aufmerksam<sup>1278</sup> – eine wohl wirksame Möglichkeit der Marginalisierten, geschützt und effektiv Kritik zu üben. Der Wohlhabende dagegen gibt und leiht, mindestens entsprechend den – wenn auch nicht vorteilbringenden – Standards der Tora. Adressaten dieses Passus sind also v. a. Menschen in ihren Besitzverhältnissen – solche, die sich mit dem Entzug einer Existenzgrundlage konfrontiert sehen, und solche, die darüber verfügen, sie aber gemäß den Normen der Tora nutzen sollen.

## 2.3.2 Die »Goldene Regel« (Q 6,31)

Auch die »Goldene Regel« in ihrer für die Jesusüberlieferung charakteristischen Form gibt Weisung für ein Zusammenleben in größeren gesellschaftlichen Zusammenhängen:

31a	Καὶ καθὼς θέλετε	Und wie ihr wollt,
b	ἵνα ποιῶσιν ὑμῖν οἱ ἄνθρωποι,	dass euch die Menschen tun sollen,
c	οὕτως ποιεῖτε αὐτοῖς. <sup>1279</sup>	so tut ihnen.

Bekanntlich ist die »Goldene Regel« als die Maxime, das Verhalten gegenüber anderen am Verhalten gegen sich selbst abzulesen, ein in der Antike verbreitetes Traditionsgut.<sup>1280</sup> Wegweisend für eine differenzierte Betrachtung war daher die Analyse G. Theißens, der das Belegmaterial in eine negative Form der Maxime – Vermeidung des Verhaltens, das man selbst nicht erleiden will – und eine positive Form – aktives Tun dessen, was man sich von anderen wünscht – gliederte

1277 Vgl. M. EBNER, Feindesliebe 130f.

1278 Vgl. auch H. D. BETZ, Sermon 290.596, zum Wangenschlag.

1279 Für unsere Belange ist das Kollektiv relevant, mit dem die Adressaten interagieren sollen: Dies ist doppelt überliefert und somit sicher als »die Menschen« zu bestimmen. Beide Male geht es um eine vollständig generalisierende Regel. Die Formulierungen sind umstritten, aber weitgehend sinnidentisch, so dass für unsere Zwecke die CE herangezogen werden kann. Der in Mt 7,12e folgende Satz verdankt sich mt Redaktion, so übereinstimmend CE; H. T. FLEDDERMANN, Q 288; E. SEVENICH-BAX, Konfrontation 122f.; P. HOFFMANN, Tradition 15.

1280 Vgl. z. B. M. WOLTER, Lk 257, mit weiterer Literatur. Zum Tora-Bezug der Goldenen Regel vgl. D. KOSCH, Tora 393–395; ebd. 396: Sie zeige keine Tora-Kritik.

und dessen Anwendungen ausfindig machte.<sup>1281</sup> Dabei zeigt Theißen auf, dass die positive Form der Goldenen Regel, wie sie auch in Q 6,31 überliefert ist, kontextuell gebunden ist: Ein solches Verhalten wird im Bereich der Familien-, Freundschafts- und Herrscherethik gefordert. Dieses empathische, aktive Verhalten, das das Wohl anderer dem eigenen Wohl gleich achtet, wird also nur unter Personen gezeigt, zu denen enge Bindungen, Statusgleichheit und Loyalität vorausgesetzt werden – oder die in unangefochtener Spitzenposition aus dem Vollen schöpfen können. Dagegen ist die Weitung auf »alle Menschen« für die Überlieferung, die sich auf Jesus von Nazaret beruft, charakteristisch.<sup>1282</sup> Ein solches Verhalten kommt ohne Gruppengrenzen aus, ja hintergeht sogar eine Praxis der Reziprozität, durch die sich z. B. Freundeskreise überhaupt erst bilden. Mit der Betrachtung der Menschen gerade in ihrer Unterschiedslosigkeit ist Grund gelegt für eine Bewegung, die äußere Gruppengrenzen hinter sich lassen kann – ob dies von Anfang an impliziert war, sei dahingestellt, jedenfalls passt diese Tendenz bereits in das Diskursfeld der *Traditio duplex*, die die Grenzen »Israels« in Frage stellen wird. In der *Traditio duplex* ist die Reihenfolge belegt, die diese *Maxime* hinter die ökonomischen Weisungen stellt. Ob sie unmittelbar aufeinander folgten oder ob ein negatives *Agreement* uns weiteres Material vorenthält, die *Maxime* jedenfalls schließt sich gut an das Paar der Forderungen an die Begüterten an, die sich selbst in die Rolle der Armen versetzen sollen und entsprechend handeln.<sup>1283</sup> Dass hier bewusst über Familie und Freundeskreis hinausgesehen werden soll, passt zur Allgegenwart der Not und zum Auftreten von Armut gerade dort, wo keine familiären oder sozialen Netze mehr schützen.

Inwieweit die Regel Jesu nun einzigartig ist, mag umstritten bleiben<sup>1284</sup> – die Rezipienten hatten schließlich sicher nicht den Überblick über die übrigen Spielarten der Tradition. M. E. ist es für die Gesamtpragmatik der Programmatischen Rede sogar wichtiger, Kontinuitäten besonders zu den Traditionen Israels aufzuzeigen: Dann wird umso deutlicher, dass die Kompilatoren dieser Rede hier bewusst Traditionen zum Thema »Gesellschaftsordnung« zusammengestellt haben, und zwar solche, die im Zeichen des Gottes Israels stehen. Ein Wiedererkennungseffekt scheint hier ebenso beabsichtigt wie bei den üb-

1281 G. THEISSEN, Regel.

1282 Vgl. M. WOLTER, Lk 258, der auch auf »die Menschen« in V. 22 verweist. Er sieht hier eine »marginalisierte Minderheit« im Gegenüber zu »den Menschen« bzw. der »Mehrheitsgesellschaft«. Vgl. auch W. RADL, Lk 411: »ziemlich einzigartig«.

1283 Die Weisungen zum Überbieten des Geforderten in V. 29 stehen allerdings nicht in logischer Verbindung zur Goldenen Regel, denn in beiden Weisungen sind die Adressaten Opfer eines Tuns. Eigentlich müssten die Täter darauf hingewiesen werden, dass sie gegen die Goldene Regel verstoßen. Ein weiterer Beleg für die Kombination von Traditionsmaterial.

1284 W. D. DAVIES/D. C. ALLISON, Mt I 687f., bezweifeln dies und führen z. B. Sir 31,15 und die inhaltliche Substanz von Lev 19,18.34 als Gegenargumente an.

rigen Texten, die auf Traditionen Israels, besonders die soziale Tora, anspielen. Wenn diese Jesustradition als Reformulierung von Lev 19,18 empfunden würde, wäre dies im Kontext, den die erste Seligpreisung aufreißt, nur zweckmäßig.<sup>1285</sup>

### 2.3.3 Die Weisungen zur Feindesliebe – und das göttliche Exempel (Q 6,27.35.32f.36)

#### (1) Text

- |     |   |   |
|-----|---|---|
| 27a | <b>ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν,</b>                                 | Liebt eure Feinde,                                      |
| b   | <b>προσεύχεσθε ὑπὲρ τῶν ἐπηρεαζόντων ὑμᾶς</b>                     | betet für die, die euch schaden,                        |
| 35a | <b>ὅπως γένησθε υἱοὶ τοῦ πατρὸς ὑμῶν,</b>                         | damit ihr Söhne eures Vaters werdet,                    |
| b   | <b>ὅτι τὸν ἥλιον αὐτοῦ ἀνατέλλει ἐπὶ πονηροῦς καὶ ἀγαθοῦς</b>     | denn seine Sonne lässt er aufgehen über Bösen und Guten |
| c   | <b>καὶ βρέχει ἐπὶ δικαίους καὶ ἀδίκους.<sup>1286</sup></b>        | und er lässt regnen über Gerechte und Ungerechte.       |
| 32a | <b>ἐὰν γὰρ ἀγαπήσητε τοὺς ἀγαπῶντας ὑμᾶς,<sup>1287</sup></b>      | Wenn ihr nämlich die liebt, die euch lieben,            |
| b   | <b>τίνα μισθὸν ἔχετε;</b>   | welchen Lohn habt ihr?                                  |
| c   | <b>οὐχὶ καὶ οἱ τελῶναι<sup>1288</sup> τὸ αὐτὸ ποιοῦσιν;</b>       | Tun dies nicht auch die Zöllner?                        |
| 33a | <b>καὶ ἐὰν ἀσπάσησθε<sup>1289</sup> τοὺς ἀδελφοῦς ὑμῶν μόνον,</b> | Und wenn ihr nur eure Brüder grüßt,                     |
| b   | <b>τίνα μισθὸν ἔχετε;</b>   | welchen Lohn habt ihr?                                  |
| c   | <b>οὐχὶ καὶ οἱ ἔθνηκοι τὸ αὐτὸ ποιοῦσιν;</b>                      | Tun dies nicht auch die Heiden?                         |
| 36a | <b>Γίνεσθε οἰκτίρμονες</b>  | Werdet barmherzig                                       |
| b   | <b>καθὼς ὁ πατὴρ ὑμῶν οἰκτίρμων ἐστίν.</b>                        | wie euer Vater barmherzig ist.                          |

Zweimal werden in dieser Passage Aktivitäten mit einem Status in Verbindung gebracht: Wer seine Feinde liebt und für Schädiger betet, der wird »Sohn Gottes.«

1285 Vgl. auch W. D. DAVIES/D. C. ALLISON, Mt I 686, mit Verweis auf weitere biblisch-jüdische Traditionen wie z. B. Tob 4,15; Sir 31,15; sl Hen 61,1f.; vgl. auch U. LUZ, Mt I 506.

1286 Zur Rekonstruktion V. 27.35.36 s. o. IV 7 (2).

1287 CE formuliert mit Lk im Realis – eine für uns nicht relevante Entscheidung.

1288 Was die genannten Outgroups (V. 32c.33c) angeht, passen sowohl die mt als auch lk Version in ein redaktionelles Konzept – doch gilt die mt Version aufgrund der größeren Konkretion als ursprünglicher. E. SEVENICH-BAX, Konfrontation 123f., differenziert dagegen zwischen der mit Verwendung von »Zöllnern« (in Mt sei sie fast nur redaktionell) und »Heidnischen«, das Mt auch redaktionell verwendet, hier jedoch sei es nicht im üblichen pejorativen Sinn wie Mt 6,7; 18,17 gebraucht und auch mit Q 12,29f. Q zuzurechnen. Die Kollektivbezeichnung »Brüder« könnte in V. 33a auf mt Konto gebucht werden – um jedoch eine Konjekture zu vermeiden, wird sie für unsere Zwecke unter Vorbehalt belassen (diff. CE, die Lk 6,34c hat); vgl. dagegen P. HOFFMANN, Tradition 8 (keine Thematisierung der »Brüder«); H. T. FLEDDERMANN, Q 292f., der anstelle der »Brüder« konjiziert: »die euch Grüßenden«; S. SCHULZ, Q 129f., problematisiert diesen Punkt dagegen nicht, plädiert somit für die mt Ursprünglichkeit insgesamt.

1289 Gegen CE; mit E. SEVENICH-BAX, Konfrontation 124f.; M. EBNER, Feindesliebe 134 Anm. 44.



Zwei rhetorische Fragen wollen die Appelle vom Anfang mit der Aussicht auf einen »Überschuss« motivieren; aufgenommen wird das offensichtlich zentrale Stichwort »lieben«. Gleichzeitig machen diese Verse deutlich, dass dieses Verhalten ein Gruppenethos konstituiert, das andere – stigmatisierte Gruppen – nicht teilen. Dies mündet in einen abschließenden Appell, die gleiche Eigenschaft zu zeigen wie der »Vater«. Die Wiederholung des Stichworts »lieben« und das Sohn-Vater-Beziehungsangebot verschaffen dem Abschnitt Kohärenz.

(2) *Anhaltspunkte für eine soziale Verortung*

(a) *Agape als terminus technicus*

Agape, die neutralste der griechischen Liebesbeziehungen, wird in der LXX zum *terminus technicus* für die Bundesliebe, die Gott und dem Nächsten entgegengebracht werden soll.<sup>1290</sup> Damit erhält sie, abseits emotionaler Bindungen, einen konkreten und institutionalisierten Charakter: Diese Liebe zeigt sich in konkreten Regeln,<sup>1291</sup> die dem anderen Bundesteilhaber seine Lebensgrundlage und seine Würde sichern. Als Subtext dieser Aussagen bietet sich das Heiligkeitsgesetz, v. a. Lev 19 an.<sup>1292</sup> In Lev 19,17f. fallen das Gebot der Nächstenliebe und das Verbot, den Bruder zu hassen, in einem Atemzug:

1290 Vgl. zum Terminus in der LXX z. B. F. BOVON, Lk I 316, mit Rückgriff auf ältere Forschung; vgl. auch H. KLEIN, Lk 255: »Verwendung im biblischen und religiösen Bereich festgelegt«.

1291 Den Verhaltensaspekt hebt auch hervor R. H. WORTH, Sermon 117–119, mit Verweis auf Ex 23,4f.; Spr 25,21; 2 Kön 6,17–23, wo ein konkretes Verhalten gegenüber dem Feind bzw. Hasser eingefordert wird; daneben wird aber auch zu einer inneren Haltung gemahnt (ebd. 119f., mit Verweis auf Spr 24,17f.; Ijob 31,29f.). Vgl. auch U. LUZ, Mt I 404 mit Anm. 28, der den bewussten Bezug bereits Jesu zur LXX-Terminologie für denkbar hält.

1292 In der mt Version wird in Mt 5,43 zuvor das Gebot der Nächstenliebe aus Lev 19,18 teilweise zitiert, vgl. H. D. BETZ, Sermon 301–303, der jedoch nicht von direkter Anspielung auf das Heiligkeitsgesetz ausgeht, da das Liebesgebot bereits zuvor getrennt vom Kontext interpretiert wurde (vgl. ebd. 302); V. 44–48 bräuchten dann die jesuanische Interpretation von Lev 19,18, die ausdrücklich festhielt, dass auch die Feinde zu den Nächsten zu rechnen seien (vgl. ebd. 309). Auch B. SCHALLER, Character 86–88; W. RADL, Lk 399.411; E. SEVENICH-BAX, Konfrontation 413f., sehen das Jesus-Logion im Diskurs um Lev 19; die Unterschiede betont dagegen D. KOSCH, Tora 327–329.340, mit dem Fazit (ebd. 340): »thematische Nähe« ja – Abhängigkeit oder direkter Bezug nein. Wie oben ist m. E. hier von der *Traditio duplex* nicht angezielt, ein jesuanisches Spezifikum herauszustellen (dazu kritisch M. WOLTER, Lk 256; W. RADL, Lk 400–403; tendenziell zustimmend F. BOVON, Lk I 312–315; außergewöhnlich H. KLEIN, Lk 256: »Feindesliebe ist dem AT fremd« – Lev 19,18 gelte nicht dem »Volksfremden«, vielleicht verständlich durch U. LUZ, Mt I 403: dort fehle »das Stichwort der ›Liebe‹ zu den Feinden«): In der hier vorgeschlagenen Lesart ist wiederum wünschenswert, dass die Rezipienten einen Wiedererkennungseffekt gegenüber biblisch-jüdischen Traditionen verspüren. Dazu gehören z. B. auch Ex 23,4f.; 25,21f.; Ps 35,12–15 u. a., vgl. H. D. BETZ, Sermon 310f.; M. WOLTER, Lk 256; E. SEVENICH-BAX, Konfrontation 412–416; W. RADL, Lk 401f.; ebd. 407f., zu

17 Du sollst deinen Bruder in deinem Herzen nicht hassen. Du sollst deinen Nächsten ernstlich zurechtweisen, damit du nicht seinetwegen Schuld trägst. 18 Du sollst dich nicht rächen und den Kindern deines Volkes nichts nachtragen und sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst. Ich bin der HERR (ÜS ELB).<sup>1293</sup>

Sie runden konkrete Einzelregelungen der Sozialgesetzgebung ab: das Nachleseverbot zugunsten der Armen (V. 9f.) oder das Diebstahlverbot (V. 11a.13). Ein weiterer Bezug besteht im Gedanken, dass Israel eine Eigenschaft Gottes verwirklichen soll (V. 2): »Ihr sollt heilig sein, denn ich, der HERR, euer Gott, bin heilig« (ÜS ELB). Der Gedanke wird bis in die Formulierung hinein in Mt 5,48 und Lk 6,35 aufgegriffen. Damit steht dieser Abschnitt unter dem Vorzeichen des Diskurses um den Bund Gottes mit seinem Volk, der auch die Bundesgemeinschaft Israel eint.<sup>1294</sup> An dieser Stelle ist die Frage noch offen, ob die Feinde, die diese Bundesliebe offensichtlich nicht erwidern, innerhalb oder außerhalb von Israel stehen<sup>1295</sup> – innerhalb von Israel verstoßen sie gegen die Bundesvorgaben, außerhalb von Israel bestehen solche nicht. In jedem Fall wird den Adressaten geraten, sich den Feinden gegenüber bundesgemäß zu verhalten.<sup>1296</sup>

(b) *Das Fürbittgebet*

Das Material der *Traditio duplex* bietet eine Aufforderung zum Gebet für Menschen, die in irgendeiner Weise Betroffene zu schädigen versuchen.<sup>1297</sup> Diese

---

biblich-jüdischen Parallelen zum Vergeltungsverzicht; P. FIEDLER, Mt 151, der u. a. Philo, Virt 109–119.151–152.167, hervorhebt.

1293 Zur Weisung, dem Feind zu helfen, in Ex 23,4f., vgl. D. L. BAKER, Fists 38f. Er geht davon aus, dass mit dem Feind ein Israelit, evtl. ein Prozessgegner, gemeint ist. R. H. WORTH, Sermon 115f., verweist auf Lev 19,34 (auch Dtn 10,19), wo der im Land lebende Fremde ausdrücklich gleichgestellt wird. R. T. FRANCE, Mt 224, stellt Belege für positives und negatives Verhalten gegenüber Feinden nebeneinander.

1294 J. B. GREEN, Lk 272, liest die Regeln zur Feindesliebe dagegen ganz von der Familienethik her: »... that all persons should be treated as though they were close kin«. Erinnert sei auch an die Parallele gerade zur »Feindesliebe« die Epiktet, Diss III 22,54, vom abgelehnten kynischen Philosophen fordert, vgl. M. EBNER, Feindesliebe 137–139 – dort allerdings mit φιλίω. M. E. weckt gerade der Bezug zur Agape stark biblisch-jüdische Assoziationen.

1295 Vgl. D. KOSCH, Tora 341f.; F. BOVON, Lk I 313; R. T. FRANCE, Mt 225, zur Problematik. Nach D. ZELLER, Q 31, geht es bereits um einen Gruppenkonflikt (»andersdenkende jüdische Gruppen«).

1296 R. T. FRANCE, Mt 225, liest ebenso, dass die Feinde gerade nicht differenziert werden sollen.

1297 Da der Begriff für dieses Verhalten bei Mt und Lk nicht übereinstimmt, ist Vorsicht geboten: »Verfolgen« lässt auf mt Redaktion schließen, da es in Mt 5,10.11.12 vorkommt; das Lk »Schädigen« ist ein solch selten verwendetes Wort (nur noch 1 Petr 3,16), dass es eher zur Lk Sprache als zur *Traditio duplex* passt; zudem schafft dieses Verb eine gute Brücke zu den in V. 29f. geschilderten Einzeltaten: Diese interpretiert Lk, anders als Mt, als einen Raubüberfall – i. S. von Bedrohen, überheblich Behandeln (vgl. W. GEMOLL, Schul- und Handwörterbuch s. v.). In diesem handgreiflichen Sinn überschneidet sich auch das

Fürbitte fällt innerhalb des ganzen Abschnitts insofern auf, als sie nicht nur menschlich reziprokes Verhalten beschreibt – wie lieben, schlagen, geben, grüßen oder leihen –, sondern Gott ins Spiel bringt.

Wenn die Weisungen in Oppositionen denken, dann müsste dem Schädigen, Bedrohen, körperlich Angehen der Feinde ein Nützen, Bestärken, Aufwerten gegenüberstehen. Inwiefern kann ein Gebet das leisten?

Dies setzt die biblisch-jüdische Vorstellung von der Macht des Gebets voraus: Die Beter der biblisch-jüdischen Tradition beten i. d. R. aus einem aktuellen Anlass<sup>1298</sup> oder – häufiger – in einer akuten Notsituation<sup>1299</sup>. Dazu oder daneben tritt das Bußgebet um Vergebung der Schuld.<sup>1300</sup> Die Gebetserhörung wird umso wahrscheinlicher, je weniger sich ein Mensch hat zuschulden kommen lassen bzw. je besser sein Verhältnis zu Gott aussieht. So kommt es dazu, dass Menschen mit einem profilierten Gottesbezug, besonders Propheten,<sup>1301</sup> als Fürsprecher beauftragt werden, deren Gebetsmacht die Anliegen durchsetzen hilft, die den Sündigeren verwehrt bleiben. Wer effektiv beten will, braucht also ein intaktes, wenn nicht herausragendes Gottesverhältnis. Im Umkehrschluss: Wer zur Fürbitte für andere aufgefordert wird, bei dem wird ein solches Gottesverhältnis vorausgesetzt.

In diesem Sinne werden die Adressaten aufgefordert, ihre Gebetsmacht zugunsten ihrer Feinde einzusetzen – am plausibelsten ließe sich dabei an ein Sühnegebet denken (vgl. Stephanus in Apg 7,60) oder aber an die Bitte, Gott möge den Feinden Gutes widerfahren lassen.<sup>1302</sup> Vorbilder für das Gebet für die Feinde finden sich unter den Größen der biblischen Tradition: Mose betet für den Pharao, David für Saul – schließlich soll Israel auch im Exil für Babel beten.<sup>1303</sup>

Auch ein Rückschluss auf die Frage, ob die Einzelmitglieder oder die Gruppe angesprochen werden, ist möglich: Da das Fürbittgebet situativ stattfindet, ist nicht in erster Linie an eine gemeinsame Gebetszeit im institutionalisierten Rahmen zu denken.<sup>1304</sup> Im Übrigen wird das Fürbittgebet i. d. R. von Einzelpersonen durchgeführt (vgl. z. B. 2 Makk 15,12).

---

semantische Merkmal »Gewalttat, Bedrohung« mit »verfolgen«, denn das Ziel der Verfolgung ist ebenso, der Person merklich zu schaden.

1298 So z. B. das Tempelweihgebet Salomos 1 Kön 8,22–53 an einem historischen Einschnitt.

1299 So z. B. das Gebet der Hannah (1 Sam 1,10); Tobias und Sara vor der Hochzeitsnacht (Tob 8,4).

1300 Z. B. 2 Chr 7,14; Ezr 10,1; Neh 1,4.

1301 Vgl. Gen 20,7; Jer 49,2 LXX; 2 Makk 15,14. H. D. BETZ, Sermon 313, weist weiterhin hin auf Abraham, Moses und Job.

1302 Vgl. P. FIEDLER, Mt 153, mit Verweis auch auf Test J 18,2. Dies steht im Kontrast zu einer anderen Tradition, »für« die Feinde zu beten – nämlich um ihren Tod, vgl. H. D. BETZ, Sermon 313.

1303 Vgl. R. H. WORTH, Sermon 125f., mit Verweis auf Ex 8,24–27 u. ö.; Jer 29,7.

1304 Diese scheint sich zunächst auf den Tempel zu beschränken: Lk 1,10f. Wenn außerhalb des

*(c) Das Selbstkonzept: moralische Überbietung anderer (V. 32f.)*

Bei aller Unterschiedlichkeit von Mt und Lk in V. 32f. ist sicher zu erschließen: Die Regel, zwischenmenschlich nur die zu lieben, von denen Liebe erwidert wird, wird in Frage gestellt; den Angesprochenen gilt es als Wert, einen Überschuss zu zeigen, der allerdings noch nicht wahrnehmbar ist.<sup>1305</sup> Schließlich: Aufgrund dieser Mehrleistung setzen sich die Angesprochenen von Anderen ab.<sup>1306</sup> Bringen sie diese Mehrleistung nicht auf, stehen sie auf gleichem Stand wie negativ stigmatisierte Zöllner oder Heiden. Hier werden also die impliziten Adressaten bei ihrem eigenen Anspruch gepackt, anderen moralisch überlegen sein zu wollen.

Dieser Anspruch moralischer Exzellenz wird nun argumentativ eingesetzt, um eine Norm zu festigen: Wer also exzellent sein will, der muss mehr geben als er durch Reziprozität erhält. Doch wird im gleichen Zug verhindert, dass sich durch diese moralische Exzellenz eine Sondergruppe etabliert; vielmehr soll diese Sondergruppe sich gerade dadurch auszeichnen, dass sie alle äußeren Statussymbolisierungen aufgibt.<sup>1307</sup> Durch die Aufgabe der Reziprozität können nicht mehr Gleichgesinnte bevorzugt werden: Alle werden gleich behandelt; Feindschaften werden nicht erwidert, sondern im Paradox aufgelöst.

*(d) Söhne und Vater*

Die moralische Exzellenz findet ihren Ausdruck in dem Angebot, »Söhne« Gottes zu werden. In V. 35 sollen die Adressaten lt. Mt »zu Söhnen werden«.<sup>1308</sup> Argumentativ angezielt ist, den Adressaten das geforderte Verhalten schmackhaft zu machen<sup>1309</sup> – durch ein nicht zu überbietendes Exempel: das Beispiel Gottes. Diese Struktur liegt Mt wie Lk zugrunde, wenn die beiden sie auch unterschiedlich füllen, wobei das mt schöpfungstheologische Beispiel sich als ursprünglicher plausibel machen lässt.

---

Tempels zu entsprechenden Zeiten gebetet wird, geschieht dies einzeln (Apg 10,30; Dan 6,6; vgl. auch die Gebetsparänese Mt 6,5, die von einzelnen Betergestalten ausgeht, die innerhalb einer Gruppe auftreten). Anders H. D. BETZ, Sermon 313, für die jüdisch geprägte Bergpredigt: Die Fürbitte »coincided with the liturgical prayers on behalf of Israel«.

1305 Zum Hintergrund H. D. BETZ, Sermon 152.318.609: Es gehe hier um einen Anspruch, der nur einmal eingelöst werden kann – im Sinne der Bergpredigt eschatologisch.

1306 Bzgl. Mt 5,47 spricht H. D. BETZ, Sermon 320, vom »element of the ›extraordinary‹ that would qualify it as ethically superior ...«; vgl. ebd. 601 zu Lk 6,32: Abhebung vom Verhalten anderer. Zur Absetzung von Zöllnern und Sündern vgl. D. KOSCH, Tora 390.

1307 Vgl. M. EBNER, Feindesliebe 135.

1308 H. D. BETZ, Sermon 140, spricht bzgl. Mt 5,9 von einem »topos of Jewish eschatology«, der erst in Zukunft angewandt und nur unter bestimmten Bedingungen erworben wird; ein solches eschatologisches Verständnis sieht er auch in Lk 6,36, ebenso 2 Kor 6,17f.; Lk 20,36; Offb 21,7 (ebd. 141) – jedoch wird das entsprechende Verhalten schon im Jetzt gefordert (ebd. 612). Damit laufen also die mt und die lk Variante auf dasselbe hinaus.

1309 Vgl. auch H. D. BETZ, Sermon 324f.611f.

Dieses Beispiel zeigt die Bundestreue Gottes gegenüber allen Menschen, universal und über Israel hinaus: Gott, als Vater in seiner Ernährer- und Versorgerrolle, schenkt mit Sonne und Regen die Lebensgrundlagen, über die Menschen nicht verfügen können.<sup>1310</sup> Die Eigenschaft Gottes, die in V. 36 zur Nachahmung empfohlen wird, ist wahrscheinlich von beiden Evangelisten redigiert worden – beide Male passt die Wortwahl wie angegossen zu den Interessenschwerpunkten von Lk und Mt. Für unsere Belange wichtig soll deshalb nur sein, dass das Streben nach einer göttlichen Eigenschaft<sup>1311</sup> mit der Sohn-Vater-Beziehung verbunden wird. Eine Eigenschaft Gottes zu erwerben ist jedoch wiederum in der biblischen Tradition grundgelegt, vgl. Lev 19,2.<sup>1312</sup>

### (3) Fazit

In diesem Abschnitt ist von Anfang bis Ende Gott im Spiel – und damit die Tatsache, dass Menschen sich in unterschiedlicher Distanz zu ihm bewegen können. Da wird das Konzept des Bundesvolkes aufgerufen; da sind die Guten und Gerechten, die Fürbittmacht haben; da ist das Streben nach moralischer Exzellenz und schließlich – der Gipfel – die Nachahmung Gottes. Dieses Abhebungsbedürfnis von Auserwählten wird positiv aufgegriffen und in die Argumentationsstrukturen eingebaut – jedoch mit Normen gefüllt, die ihm exakt zuwiderlaufen: Auserwählung und Exzellenz besteht genau darin, in seinem Verhalten nicht auf die Auserwählung oder Exzellenz der anderen Acht zu geben, sondern seine eigene Bundesverpflichtung unabhängig von einer Gegenleistung über die eigene Gruppe hinaus auszudehnen<sup>1313</sup> – nicht zuletzt auf diejenigen, die nicht am Bund teilhaben. Dies verhindert, dass sich eine moralisch exzellente Sondergruppe um sich allein kreisend absetzen kann – sowohl innerhalb Israels als auch gegenüber den anderen Völkern. Zielgruppe dieser Passage sind also die anspruchsvollen, engagierten und strebsamen Gerechten, eine religiöse Elite, der der Bund besonders wertvoll ist. Anstelle der nachzuahmenden »Heiligkeit« Gottes (Lev 19,2) wird mit der Güte und Grenzüberschreitung Gottes ein neuer religiöser Zentralwert propagiert.

1310 Als Parallele verweisen W. D. DAVIES/D. C. ALLISON, Mt I 545, auf Ps 145,9. Weitere Assoziationen aus biblisch-jüdischer Gottesrede vgl. ebd. 555f.: z. B. Weish 15,1; Lev 19,2; Ijob 38,12–41; Jes 5,6 u. ö.

1311 Dazu gibt es auch eine römisch-hellenistische Tradition, vgl. z. B. H. D. BETZ, Sermon 612, mit Verweis u. a. auf Sen, Ben IV 26,1.

1312 Vgl. M. WOLTER, Lk 260, auch mit Verweis u. a. Lev 11,45; 20,24–26; ep Ar 208. Vgl. J. DUPONT, Appel 532: es ginge nicht um Nachahmung (sein wie), sondern um Begründung (sein weil). Ebd. zum Nachahmungsgedanken in Dtn 10,18f.; 5,14f.; 15,15; 24,17f.; Sir 12,4–7; Weish 12,19,22; zu Lev 19,2 vgl. auch W. D. DAVIES/D. C. ALLISON, Mt I 560; F. BOVON, Lk I 322; H. KLEIN, Lk 262.

1313 Vgl. auch den Hinweis bei P. FIEDLER, Mt 154.

## 2.3.4 Die Sprüche vom Richten und vom Maß (Q 6,37f.)

## (1) Text

Bei unterschiedlicher Syntax werden die Sprüche vom Richten und vom Maß durch das auffällige Passivum divinum verbunden, das nur hier und in den Makarismen auftritt. Semantisch fällt das identische Verb, einmal im Aktiv, einmal im Passiv, auf. Die Sprüche bildeten wahrscheinlich in folgender Auswahl in der *Traditio duplex* eine Einheit:

6,37a	<b>Μὴ κρίνετε,</b>	Richtet nicht
b	καὶ οὐ μὴ κριθῆτε.	und werdet nicht gerichtet.
c	καὶ μὴ καταδικάζετε,	Und verurteilt nicht
d	καὶ οὐ μὴ καταδικασθῆτε.	und werdet nicht verurteilt.
e	ἀπολύετε,	Erlasst
f	καὶ ἀπολυθήσεσθε. <sup>1314</sup>	und bekommt erlassen.
38a	ὃ γὰρ μέτρῳ μετρεῖτε	In welchem Maß ihr nämlich messt,
b	μετρηθήσεται ὑμῖν. <sup>1315</sup>	wird euch zugemessen.

1314 CE hat V. 37c–f nicht, kann sich stattdessen aber die Zugehörigkeit von Mt 7,2 vorstellen. Die Evaluationen in C. HEIL/G. HARB, Documenta Q 6:37–42 52–54.90–92, bleiben hier weitgehend unberücksichtigt, denn dort werden »Luke’s exhortation and promise of reward« in einem Zuge verhandelt – m. E. ist zwischen V. 37c–f und V. 38ab aber analytisch zu trennen. Gerade aus dieser Differenzierung gewinnt M. Ebners Argumentation ihre Schärfe, auf die ich hier zurückgreife. Mt 7,2ab lässt sich ebenso gut als mt Redaktion für die Vorlage ausscheiden. Mt 7,2ab redupliziert das Vokabular des Richtens aus Mt 7,1 in der Satzstruktur von Mt 7,2cd. Allerdings erzeugt Mt 7,2ab dabei bereits eine Spannung: Während Mt 7,1 nämlich das Richten generell verbietet, setzt Mt 7,2ab voraus, dass ein Urteil gefällt wird – nur die Qualität dieses Urteils schlägt auf den Richtenden zurück. Dieses ist das gleiche literarkritische Problem, das Lk 6,37c–f gegenüber Lk 6,37ab in Spannung bringt. Dort geht es allerdings nicht um Reziprozität in Gnade wie in Strenge, sondern: Nur das, was den Kläger schädigt, soll nicht ausgesprochen werden. Hätte Lk den kompakten Vers von Mt bereits in seiner Vorlage gelesen, hätte er diesen kaum umgearbeitet. Umgekehrt ist es Mt besser zuzutrauen, eine Vorlage in Form der Lk Version zu seinem griffigen V. 7,2ab umzuformulieren. Zu dieser Spannung in Lk vgl. M. EBNER, Weisheitslehrer 88f. Dass Lk hier nicht selbständig formuliere, sondern bereits eine Tradition benutze, kommt auch in den Evaluationen von Youngquist und Kloppenborg in C. HEIL/G. HARB, Documenta Q 6:37–42 90, zum Tragen. Wieso sollte diese »Tradition« jedoch nicht in der Vorlage der *Traditio duplex* gestanden haben, wo doch Mt einen ähnlichen »logischen Fehler« beging? Auch wenn hier nur ein Argument v. a. aus literarkritischer Beobachtung möglich und damit anfechtbar ist, ist für unsere Analysen jedoch eines relevant: Lk hat in jedem Falle den Richterspruch bereits auf eine forensische Situation bezogen.

1315 Hier liegt Doppelüberlieferung mit Mk 4,24 vor, deshalb keine Fettaug des übereinstimmenden Wortbestands; zur Zugehörigkeit zur *Traditio duplex* vgl. die Evaluationen in C. HEIL/G. HARB, Documenta Q 6:37–42 111f., zum Umfang gegenüber Lk vgl. M. EBNER, Weisheitslehrer 87.

(2) *Die impliziten Adressaten*

Da der Spruch vom Maßhalten in vielen Lebensbereichen Verwendung findet – vom Handel<sup>1316</sup> bis zum persönlichen Verleihen<sup>1317</sup> –, konzentriert sich die Frage auf den Kontext, den der Spruch vom Richten aufreißt.<sup>1318</sup> Wie offen ist nun die Semantik dieses Spruchs: Meint das »Richten« eine informelle Urteilsbildung, ein Abstempeln<sup>1319</sup> – oder aber eine Wertschätzung – eines Menschen im alltäglichen Umgang,<sup>1320</sup> oder legt der Spruch es nahe, an eine institutionalisierte Judikative zu denken?

Für die zweite Möglichkeit sprechen drei Argumente. Zum einen, die Konkretisierung von V. 37ef: Während »Richten« und »Verurteilen« noch im übertragenen Sinn denkbar sind, fällt es schwer, sich diesen für das »Freisprechen« oder gar »Freilassen« auszumalen, es sei denn im Sinne von »verzeihen«, »nachsehen«.<sup>1321</sup> Daneben legt der Kontext ein formelles, das göttliche, Gericht nahe.<sup>1322</sup> Am schwersten wiegt jedoch, dass das Verb »richten« in LXX und NT mit Bezug auf Personen wesentlich stärker mit einem institutionellen Verfahren, häufig mit dem Gericht Gottes, verbunden ist als mit anderen Kontexten. Auch im weiteren Material der Tradition duplex taucht es nur als solches auf.<sup>1323</sup>

1316 Vgl. dazu R. T. FRANCE, Mt 275, der hier auch den göttlichen Gerichtskontext liest.

1317 Lk bezieht den Vers auf das Geben, vgl. M. WOLTER, Lk 261.

1318 Selbst wenn die o. g. Rekonstruktion der ausführlichen Fassung von V. 37 nicht akzeptiert werden sollte, so stellt die gemeinsame Textgrundlage von V. 37ab diese Rückfrage doch auf sicheren Boden. Angesprochen werden Menschen, die »richten« – V. 37c–e führt dies nur nochmals in Einzelhandlungen aus.

1319 Nach H. D. BETZ, Sermon 487–489, geht es für die betreffende Stelle in Mt 7,1–5 um die brüderliche Zurechtweisung; in 7,1 speziell um »the perpetual human obsession to criticize and correct the behavior of other people«, die destruktiv wirkt (ebd. 490). Für Verhaltensweisen des »passing judgment on one another« führt er Beispiele aus dem NT an (ebd. 490 Anm. 520–522). Für 7,2 sieht er allerdings auch »judges« eingespielt, die er in einem juristischen Kontext (»before the law all are equal«) versteht (ebd. 491) – mit eschatologischer Perspektive (ebd. 492). Auch für Lk 6,37 sieht er dieselbe allgemeine Deutung wie für Mt 7,1 (ebd. 615). Vgl. auch W. D. DAVIES/D. C. ALLISON, Mt I 668: »the individual [...] playing the judge« und damit Gott; P. FIEDLER, Mt 184.

1320 Dafür votiert z. B. R. T. FRANCE, Mt 274, deutlich.

1321 H. D. BETZ, Sermon 616, hält die Bedeutung für unklar – am ehesten gehe es um Schulderlass. Allerdings ist die Bedeutung nur dann unklar, wenn man »richten« so offen versteht und der semantischen Spur von Richten und Anklage nicht folgt: Dann ergibt sich nämlich auch für »lassen« ein forensischer Sinn, entweder als Freisprechen oder als Freilassen, vgl. LSJ s. v. »Verurteilen« ist stark forensisch geprägt.

1322 H. D. BETZ, Sermon 490, will dies allerdings nicht nur eschatologisch verstanden wissen, sondern als Klugheitsregel. Ebd. 616 hält er auch für die Lk Version Ambivalenz fest. Vgl. auch U. LUZ, Mt I 490, zum angeführten Argument.

1323 Vgl. Q 22,30; 11,19; 12,58; 10,14; 11,31f. (in 11,42 ist gesellschaftliche Gerechtigkeit gemeint, nicht persönliches Werturteil). Zusätzlich steht das Verb im aufgerufenen Subtext von Lev 19 in Lev 19,15 für das institutionelle Gericht. Nach F. BÜCHSEL, Art. κρίνω, handelt es sich in der LXX um »überwiegend Worte der Rechtssprache« (ebd. 921); im NT sei »vorzugsweise: richten« gemeint (ebd. 922). Als Belege für das persönliche Richten

Richter, die in der Öffentlichkeit ein Verhalten bewerten und sogar sanktionieren, haben also einen Sonderstatus in der Gesellschaft, der im Regelfall mit moralischem Prestige einhergeht. Auf mittlerer Ebene sind solche Richter für eine bestimmte Zeit aus der Gemeinschaft heraus bestimmt,<sup>1324</sup> die sich ansonsten (wieder) in die Gemeinschaft eingliedern und nicht in einer ausschließlich professionellen Rolle agieren. Der Hörer des Spruches vom Richten wird wohl zuerst einmal an Richter in institutioneller Rolle denken. Erst in zweiter Linie dürfte ein Mensch in seinem alltäglichen Umgang mit seinen Mitmenschen das Richten auf sich beziehen.<sup>1325</sup>

### 2.3.5 Lehrer-Paränese (Q 6,39–42)

#### (1) Text

- 39a **μητι δύναται τυφλὸς τυφλὸν ὁδηγεῖν;** Kann etwa ein Blinder einen Blinden des Weges führen,  
 b **οὐχὶ ἀμφοτέροι εἰς βόθυνον πεσοῦνται;** werden sie nicht beide in eine Grube hineinfallen?
- 40a **Οὐκ ἔστιν μαθητῆς ὑπὲρ τὸν διδάσκαλον** Nicht steht der Schüler über dem Lehrer.  
 b **ἄρκετόν τῷ μαθητῇ** Es genügt dem Schüler,  
 c **ἵνα γένηται ὡς ὁ διδάσκαλος αὐτοῦ.**<sup>1326</sup> dass er wie sein Lehrer wird.
- 41a **Τί δὲ βλέπεις τὸ κάρφος** Was siehst du den Splitter  
 b **τὸ ἐν τῷ ὀφθαλμῷ τοῦ ἀδελφοῦ σου,** in dem Auge deines Bruders,  
 c **τὴν δὲ δοκὸν τὴν ἐν τῷ σῶ ὀφθαλμῷ οὐ κατανοεῖς;** den Balken aber in deinem Auge erkennst du nicht?
- 42a **πὼς δύνασαι λέγειν τῷ ἀδελφῷ σου·** Wie kannst du deinem Bruder sagen:  
 b **ἄφες** Lass,  
 c **ἐκβάλλω τὸ κάρφος ἐκ τοῦ ὀφθαλμοῦ σου,** ich werde den Splitter aus deinem Auge herausziehen,  
 d **καὶ ἰδοὺ ἡ δοκὸς ἐν τῷ ὀφθαλμῷ σοῦ;** und sieh, der Balken in deinem Auge.  
 e **ὑποκριτά, ἔκβαλε πρῶτον ἐκ τοῦ ὀφθαλμοῦ σου τὴν δοκὸν,** Heuchler, zieh zuerst aus deinem Auge den Balken,  
 f **καὶ τότε διαβλέψεις** und dann wirst du gut sehen,  
 g **ἐκβαλεῖν τὸ κάρφος ἐκ τοῦ ὀφθαλμοῦ τοῦ ἀδελφοῦ σου.**<sup>1327</sup> um den Splitter aus dem Auge deines Bruders zu ziehen.

führt er neben der hier besprochenen Stelle noch Röm 2,1.3; 14,3.4.10.13; Jak 4,11 f. an (jeweils m. E. nicht ganz uninstitutionell und mit Bezug zum Gericht Gottes, wobei Jak 4,11 f. noch die zugkräftigste Belegstelle darstellt).

1324 Vgl. die Susanna-Erzählung; evtl. IQSa I 13 f. (nur Altersbezug); slav Hen 42,7.9; Dtn 21,19–21.

1325 Mit D. KOSCH, Tora 410, ist festzuhalten, dass hier eine Tora-Passung im gesamten zweiten Teil der Rede nicht mehr hergestellt wird. Der erste Teil war jedoch bereits massiv leserlenkend.

1326 Zu Entscheidungen bezüglich V. 39 f. s. o. im Exkurs.

1327 Im Spruch von Splitter und Balken gibt es keine substantiellen Unterschiede: CE und H. T. FLEDDERMANN, Q 296 f, stimmen in folgenden Bewertungen überein: Lk hat stilistisch eingegriffen in V. 41c; 42bcd. CE streicht die Konjunktion in V. 42a und lässt das Verb aus –



Nicht ohne Spannung werden in dieser Passage zwei Maximen aus der Erfahrung bzw. der sozialen Konvention mit einer Weisung verbunden. In der ersten Maxime und in der Weisung geht es jeweils um das Sehvermögen – die Spannung besteht darin, dass in der Maxime beide Beteiligten blind sind, in der Weisung aber ein »Augenarzt« das Augenleiden seines Gegenübers heilt, ohne aber sein eigenes, noch viel größeres zu kurieren. Kohärenz entsteht in dieser Spruchreihe durch Überschneidungen im Bildfeld: Sowohl das Führen entlang eines Weges<sup>1328</sup> wie auch das Heilen stehen in der Bildfeldtradition für das Lehrer-Schüler-Verhältnis, von dem V. 40 spricht.<sup>1329</sup>

Nachdem der Leser also zustimmend über die beiden Maximen seine Vorstellung vom Kompetenzgefälle im Lehrer-Schüler-Verhältnis bestätigt gefunden hat, setzt der Text eine Pointe, indem er den Lehrer zu einem Perspektivwechsel zwingt.<sup>1330</sup> Er unterstellt ihm, dem anderen zu helfen,<sup>1331</sup> spricht, den anderen zu belehren, ohne zuvor genügend an sich selbst gearbeitet zu haben.<sup>1332</sup>

## (2) *Die impliziten Adressaten*

Problematisiert wird sowohl in der ersten Maxime als auch in der abschließenden Weisung ein Verhalten, das einen kompetenten Akteur voraussetzt: Der Führer ist nicht kompetent, einen Blinden zu führen, wenn er selbst mit Blindheit geschlagen ist. Ein Ersthelfer ist kompetent zu helfen – aber unglaubwürdig, wenn er nicht zuerst sich selbst so hilft, dass er präzise und ohne gestische Einschränkungen – man stelle sich eine Augenoperation mit einem »Balken« im eigenen Gesichtsfeld vor – eingreifen kann. Der Spruch hat also die Helfer im Blick, die selbst – in bester Absicht – in das Leben anderer eingrei-

---

Fleddermann behält die Konjunktion bei und entscheidet sich für das lk Verb. Aufgrund der Unsicherheit kann auf die Konjunktion verzichtet, die Entscheidung Fleddermanns dagegen geteilt werden. Auch in V. 42 g bleibt CE unentschieden, so dass Fleddermanns Position übernommen werden kann.

1328 Besonders das Bild vom »blinden Weg-Führer« ist als Oxymoron im Kontext von Lehren besetzt, vgl. H. D. BETZ, Sermon 620, mit griechisch-römischen Belegen. Er versteht den Vers als »plea for education« (ebd. 621) an die zukünftigen christlichen Leitungspersonen. Vgl. zum Lehrer-Bild auch M. WOLTER, Lk 262, mit Belegen; M. EBNER, Weisheitslehrer 324–327; vgl. zum Bildfeld auch G. KERN, Absturzgefahr 63 f.

1329 Vgl. zu 6,39f. M. WOLTER, Lk 263; auch G. KERN, Absturzgefahr 65, mit Jesus als Lehrer. Im Kontext nicht christologisch, sondern allgemein zu verstehen: H. D. BETZ, Sermon 622f. Er hält die V. 40–45 für Schülerregeln (ebd. 621).

1330 Konsequenterweise votiert H. D. BETZ, Sermon 626, Lk 6,41 f. für Regeln für das Verhalten unter Schülern. Wenn es aber inhaltlich um »correction« (ebd. 627) geht, legt das m. E. eher das Lehrer-Schüler-Verhältnis nahe.

1331 Vgl. zu dieser Sicht der Hilfe neben Kritik auch R. T. FRANCE, Mt 275; J. LEONHARDT-BALZER, Behebung 76 (»Notoperation« und Spannung zum Heuchler-Begriff).

1332 H. D. BETZ, Sermon 492 f., deutet den mt Spruch mit Hinblick auf Kritik und Selbstkritik – entsprechend steht der Splitter für »the other's minor flaws«, der Balken dagegen für »one's own major failures« (ebd. 493).

fen.<sup>1333</sup> Im konkreten Bezug von V. 39 sind das die Lehrer: Vollends plausibel wird der Spruch vom verletzten Helfer nämlich nur auf dieser Folie des Lehrer-Schüler-Verhältnisses.<sup>1334</sup> Denn in der Unfallsituation wäre man nicht gezwungen, den verletzten Helfer als Heuchler abzuqualifizieren: Er könnte genauso gut auch bewertet werden als einer, der sich zuerst um das Wohl der anderen kümmert, bevor er sich selbst Linderung gönnt. Was dem Ersthelfer noch möglich wäre, ist erst beim Lehrer ausgeschlossen: Dieser benötigt den Vorsprung, bevor er sich den Kleinkorrekturen an seinem Gegenüber widmet.

Damit gerät ein gesellschaftlich auch nach außen etabliertes Rollenmuster in den Blick. Wieder geht es hier um ein institutionelles Muster: um eine Selbstzuschreibung von Überlegenheit, die einen dauerhaft berechtigt, »führend« in das Leben anderer einzugreifen, die ggf. mit einer gesellschaftlich institutionalisierten Fremdzuschreibung verbunden ist. Angesprochen sind also Adressaten, die sich selbst explizit als Lehrer verstehen – und im sozialen Idealfall auch von anderen als solche akzeptiert werden. Das vorausgegangene Beispiel der Richter legt es dem Leser nahe, hier in analoger Weise an eine Kleingruppe zu denken, die durch ihre Kompetenz hervorsteicht.<sup>1335</sup>

### 2.3.6 Von der Menschenkenntnis (Q 6,43f.)

#### (1) Text

- |     |   |   |
|-----|---|---|
| 43a | Οὐ γάρ ἐστιν δένδρον καλὸν ποιῶν καρπὸν σαπρὸν,         | Es gibt keinen guten Baum, der faule Frucht bringt, |
| b   | οὐδὲ δένδρον σαπρὸν ποιῶν καρπὸν καλόν. <sup>1336</sup> | auch keinen faulen Baum, der gute Frucht bringt.    |
| 44a | ἐκ γὰρ τοῦ καρποῦ τὸ δένδρον γινώσκειται.               | An der Frucht nämlich wird der Baum erkannt.        |
| b   | μητι συλλέγουσιν ἐξ ἀκανθῶν σταφυλὰς                    | Sammeln sie etwa aus Dornen Trauben                 |
| c   | ἢ ἐκ τριβόλων σύκα; <sup>1337</sup>                     | oder von Disteln Feigen?                            |

1333 Dass der Text im Sinn von Urteilen und Kritisieren eines anderen ausgelegt wird (vgl. z. B. U. Luz, Mt I 492f.), verdankt sich m. E. dem mt Setting – dort fehlen die Verse vom Blindenführer und Lehrer, die wohl in der Vorlage der Traditio duplex vorausgingen, und entsprechend wird der Text direkt im Licht des Gerichtsverbots verstanden.

1334 Vgl. zum Konnex von philosophischer »Lehre« und »Heilung« M. EBNER, Weisheitslehrer 150–152.

1335 Diese Lehrerschelte mitsamt dem Vorwurf der Heuchelei erinnert an die Weherufe gegen die »Gesetzeslehrer« in Q 11,46.52 – vielleicht ein ursprünglicher Sitz im Leben einer solchen Weisung? Mt jedenfalls bezieht die »blinden Blindenführer« auf seine bevorzugte Elitegruppe, die Pharisäer.

1336 Hier vermeidet CE die Konjunktion in V. 43a und fügt in V. 43b mit Lk »wieder« ein.

1337 CE vertauscht in V. 44bc Trauben und Feigen, für uns irrelevant. Zugunsten der lk Struktur der V. 43–45: CE; M. EBNER, Weisheitslehrer 276f.; ebenso E. SEVENICH-BAX, Konfrontation 142–145. Vgl. auch H. T. FLEDDERMANN, Q 299: Bis auf Mt 12,34b bestätigte min-

45a	ὁ ἀγαθὸς ἄνθρωπος ἐκ τοῦ ἀγαθοῦ θησαυροῦ ἐκβάλλει ἀγαθά,	Der gute Mensch holt aus dem guten Vorrat Gutes hervor
b	καὶ ὁ πονηρὸς ἄνθρωπος ἐκ τοῦ πονηροῦ θησαυροῦ ἐκβάλλει πονηρά.	und der böse Mensch aus dem bösen Vorrat Böses.
c	ἐκ γὰρ περισσεύματος καρδίας λαλεῖ τὸ στόμα.	Aus dem Überfluss des Herzens nämlich redet der Mund.

Das komplexe Bild von Bäumen, Sträuchern und Früchten wird wegen des Problems der Menschenkenntnis erzählt, das mit ähnlichen Gegensätzen und mit einer ähnlichen Form arbeitet wie die gewählten Metaphern. Auch bei der Menschenkenntnis bleibt ein Spannungsmoment: Offensichtlich erkennt man auch die Qualität<sup>1338</sup> des Menschen – anders als die der Dornen und Hecken – nicht an seinem Äußerem.<sup>1339</sup> Das Output des Baumes wird in Analogie gesetzt zum Output des Menschen: Eingetragen wird die Rede des Menschen. Auch wenn das Stichwort hier nicht fällt, impliziert ist ein Erkennen: Wie die Bäume an der Qualität der Früchte, so werden Menschen an der Qualität der Rede *erkannt*.<sup>1340</sup> Ist die Rede schlecht, ist der ganze Mensch schlecht, so die Argumentation, denn die Rede hat die gleiche Substanz wie der Wesenskern des Menschen, das Herz.<sup>1341</sup>

Im Gesamtkomplex gibt der Spruch nun eine Antwort auf das Problem: Wie erkenne ich, wonach ich einen Menschen bewerten kann? – Die Antwort lautet: An seinen Worten.<sup>1342</sup> Dies ist Hilfestellung für alle Menschen, die sich mit den Ansprüchen von Lehrern oder Richtern konfrontiert sehen und sich über diese ein Urteil bilden möchten – dies hat allerdings auch einen Rückkopplungseffekt auf die dargestellte Kommunikationssituation, denn es ist aktuell Jesus, der redet.<sup>1343</sup> Wenn er das Thema anschneidet, fordert er selbst dazu heraus, seine gerade gesprochenen Worte zu beurteilen. Will ein Redner seine Botschaft an

---

destens eine der mit Versionen die lk Anordnung; jeder lk Satz werde in mindestens einer der mit Versionen aufgegriffen. Vgl. aber anders S. SCHULZ, Q 316, der eine Voranstellung des konkreten Bildworts V. 44 »organischer« findet.

1338 H. D. BETZ, Sermon 630: Anders als in der mit Version geht es hier um das Sein, nicht um das Tun.

1339 Zur Unterscheidung von Innerem und Äußerem vgl. D. STARNITZKE, Früchten 86.

1340 Vgl. D. STARNITZKE, Früchten 82.86.

1341 H. D. BETZ, Sermon 633, ordnet die V. 45 in den Diskurs um den »guten Mann« ein: hier würde die Frage beantwortet: »Who is a good man?« Das scheint mir nicht plausibel, denn von »gut« und »böse« wird hier tautologisch geredet – es wird nicht exemplifiziert oder definiert, was inhaltlich als »gut« oder »böse« zu werten wäre. Stattdessen wird, ein Vorverständnis von »gut« und »böse« vorausgesetzt, das Phänomen benannt, mit dem sich der gesamte Mensch selbst charakterisiert. Darüber hinaus betrachtet Betz das pragmatische Ziel zunächst als die Selbsterkenntnis (ebd. 635: »The text ends here, but the practice of self-reflection has only begun.«). Dies korreliert mit seiner Gliederung, die Lk 6,43–45 mit »Conduct toward Oneself« (ebd. 591.628) überschreibt.

1342 Vgl. M. WOLTER, Lk 264, auch mit dem Hinweis auf Traditionen, die eine Übereinstimmung von Wort und Wesen kritisch sehen.

1343 Vgl. D. STARNITZKE, Früchten 86.

den Mann und die Frau bringen, dann muss er zwingend zu den guten Menschen gerechnet werden, sonst wären seine Weisungen auf pragmatischer Ebene absurd.

Diese Autorität – und auch Qualität – der Person und damit der Rede Jesu zu untermauern, ist Aufgabe des Schlussabschnitts, der das Thema der Synkrisis weiterführt. Die allgemein gültige Regel wird also gleich auf einen Einzelfall angewandt. Gleichzeitig lädt die Passage aber auch zur Beurteilung Jesu und seiner Rede ein.

## (2) Die impliziten Adressaten

Waren in den letzten beiden Spruchgruppen Menschen angesprochen, die für sich beanspruchen, gut zu sein und in der Öffentlichkeit mit ebensolchem Prestige belegt zu werden, so liefert dieser Spruch mit seiner Naturanalogie eine weisheitliche Erkenntnis in Reinkultur. Die Maxime gilt allgemein menschlich. Damit sind alle potentiellen Zuhörer umfassend im Blick.

Im Gegensatz zu den übrigen Blöcken nach Abschluss der Makarismen kommt diese Passage ohne einen direkten Appell aus. Die Zuhörer werden nur indikativisch in der 2. Person angesprochen. Die geäußerte Erkenntnis wirft Licht auf das zuvor Vorgetragene – besonders aus Sicht derer, die sich weder zu den Lehrern noch zu den Richtern zählen und diese beurteilen sollen. Sie ergänzt also die Elite-Adressaten um die Nicht-Elite-Adressaten.

## 2.4 Die abschließende Synkrisis im Horizont von Tora und Israel

### (1) Text

46a	Τί με καλεῖτε·	Was ruft ihr mich:
b	κύριε κύριε,	Herr, Herr,
c	καὶ οὐ ποιεῖτε ἃ λέγω; <sup>1344</sup>	und tut nicht, was ich sage?
47a	Πᾶς ὁ ἀκούων μου τῶν λόγων	Jeder, der auf meine Worte hört
b	καὶ ποιῶν αὐτούς	und sie tut,
48a	ὅμοιός ἐστιν ἀνθρώπῳ	ist gleich einem Menschen,
b	ὃς ἠκοδόμησεν αὐτοῦ τὴν οἰκίαν ἐπὶ τὴν πέτραν. <sup>1345</sup>	der sein Haus auf den Felsen baute.

1344 Für lk Ursprünglichkeit: CE; H. T. FLEDDERMANN, Q 306, aufgrund des mt Vokabulars in Mt 7,21 und der komplexen Konstruktion mit V. 22 f.; S. SCHULZ, Q 427 f., mit Verweis auf mt Sprache und Kontext; die typisch mt Rede vom Willen des Vaters (allerdings anders votierend bzgl. des Verbs in V. 46a); E. SEVENICH-BAX, Konfrontation 151–153, begründet die mt Bearbeitung der Abfolge; der Wortlaut sei sprachlich mt, Anzeichen für lk Eingriffe fehlten (ebd. 153 f.). Für unser Anliegen relevant: In Q 6,24 spricht schließlich auch Mt von den Worten Jesu.

1345 Was die Szenerie angeht, wirkt das lk Bild stärker reflektiert als das mt, so dass dem mt der

- |     |  |  |
|-----|--|--|
| c   | καὶ κατέβη ἡ βροχὴ                           | Und es kam herab der Regen                   |
| d   | καὶ ἦλθον οἱ ποταμοὶ                         | und es kamen die Flüsse                      |
| e   | καὶ ἔπνευσαν οἱ ἄνεμοι                       | und es bliesen die Winde                     |
| f   | καὶ προσέπεσαν τῇ οἰκίᾳ ἐκεῖνη,              | und fielen an jenes Haus,                    |
| g   | καὶ οὐκ ἔπεσεν,                              | und es fiel nicht.                           |
| h   | τεθεμελίωτο γὰρ ἐπὶ τὴν πέτραν.              | Es war nämlich auf den Felsen gebaut worden. |
| 49a | καὶ πᾶς ὁ ἀκούων μου τοὺς λόγους             | Und der, der meine Worte hört                |
| b   | καὶ μὴ ποιῶν αὐτοὺς                          | und sie nicht tut,                           |
| c   | ὅμοιός ἐστιν ἀνθρώπων                        | ist gleich einem Menschen,                   |
| d   | ὅς ἠκοδόμησεν αὐτοῦ τὴν οἰκίαν ἐπὶ τῇ ἄμμον· | der sein Haus auf den Sand baute.            |
| 27a | καὶ κατέβη ἡ βροχὴ                           | Und es kam herab der Regen                   |
| b   | καὶ ἦλθον οἱ ποταμοὶ                         | und es kamen die Flüsse                      |
| c   | καὶ ἔπνευσαν οἱ ἄνεμοι                       | und es bliesen die Winde                     |
| d   | καὶ προσέκοψαν τῇ οἰκίᾳ ἐκεῖνη,              | und fielen an jenes Haus,                    |
| e   | καὶ εὐθὺς ἔπεσεν                             | und sofort fiel es,                          |
| f   | καὶ ἦν ἡ πτώσις αὐτῆς μεγάλη.                | und sein Sturz war groß.                     |

### (2) *Der Anspruch des Textes: Jesus als Tora-Geber?*

In V. 46.47.49 geht es um die Person Jesu – um seine Worte, die zu befolgen sind, und um die Konsequenzen einer solchen Befolgung oder Nicht-Befolgung, die sich zu einem biblischen Gerichtsbild zuzuspitzen scheinen.<sup>1346</sup> Man mag an die Gegenüberstellung von Segen und Fluch denken, die mit Befolgung oder Igno-

---

Vorzug gegeben wird. So einhellig CE; H. T. FLEDDERMANN, Q 310. Sie weichen lediglich in der Verbwahl in V. 25d (mt) und in der Einfügung von »sofort« in V. 49 voneinander ab; E. SEVENICH-BAX, Konfrontation 237, entscheidet sich lediglich für partizipiale Formulierungen der Verben und nimmt das Possessivpronomen vor »Haus« und wie Fleddermann das Wort »sofort« weg, stimmt ansonsten aber mit CE überein. A. PUIG I TÀRRECH, Parabole 684, kürzt in V. 49 und nennt Formulierungsalternativen, stimmt aber vom Setting her ebenfalls überein; vgl. auch S. SCHULZ, Q 313f. Im Vergleich der Argumente von H. T. FLEDDERMANN, Q 307–310, (mangels entsprechender Documenta Q-Evaluationen) und E. SEVENICH-BAX, Konfrontation 155–160, entscheide ich mich dafür, in allen zwischen den beiden und CE strittigen, marginalen Punkten Mt zu folgen. Einen Ausschlag für unsere Analysen im Hauptteil gibt dies jedoch nicht, so dass hier keine ausschweifenderen Überlegungen nötig sind. Unter Kennzeichnung des Critical minimum können wir auf CE zurückgreifen, die Lücken dort jedoch ergänzen.

- 1346 Zur Tradition von Hausbau, Sturm und Gericht vgl. z. B. M. MAYORDOMO, Neubauten 95, mit Verweis auf Jes 28,14–22; Ez 13,10–16; zum weisheitlichen Kontext dagegen Spr 10,25; 14,11; Ijob 21,17f.; 22,15–17; Weish 4,4. Gerade bei Lk, der von einer Flussüberschwemmung spricht, tritt der Gerichtsaspekt stärker zurück. Es kann auch ein weisheitlicher, innerweltlicher Tun-Ergehens-Zusammenhang gemeint sein. H. D. BETZ, Sermon 566, sieht eine diesseitige, aber auch eschatologische Dimension; ebenso M. MAYORDOMO, Neubauten 96; für Mt R. T. FRANCE, Mt 297. – Welcher Aspekt überwiegt, erscheint mir kontextabhängig, die Metaphorik allein ist nicht genügend determiniert. Ist im Material der Traditio duplex häufiger von göttlichen Strafsanktionen die Rede (vgl. vorausgehend Q 3,16f.), dann wird dieser Umstand auch hier vom Leser eingetragen. Als Gerichtsmetapher in Q lesen: E. SEVENICH-BAX, Konfrontation, 434; H. T. FLEDDERMANN, Q 334; M. LABAHN, Gekommene 338; E. RAU, Boteninstruktion 54f. Alternativ weisheitlich: R. VALANTASIS, Q 79f.

ranz gegenüber der Tora Gottes einhergeht<sup>1347</sup> – und damit auch an die Gattung der »Gesetzessammlungen« erinnert werden. Dies gibt Anlass, an dieser Stelle auf das Erarbeitete zurückzublicken und es bezüglich des Verhältnisses zur Tora Israels auszuwerten.

Die Initialzündung der ersten Seligpreisung hatte bereits eine Leserlenkung hervorgerufen, die den Horizont einer Gesellschaftsordnung unter dem Vorzeichen des Gottes Israels aufreißt. In der biblisch-jüdischen Tradition sind der Gedanke und der Anspruch stärker als in anderen zeitgenössischen Konzepten ausgeprägt, dass Gott sich selbst auf die Seite der Armen stellen wird. Seine Gesellschaftsordnung, seine Tora, nimmt auf die Armen besondere Rücksicht: Dies zeigt sich daran, dass verschiedene Gesetzesentwürfe Armut und Marginalisierung gezielt entgegenarbeiten, und zwar durch Ausgleich und Maßnahmen auf einer strukturell-gesellschaftlichen Ebene, nicht durch private, freiwillige Almosen. Ein solcher struktureller Ausgleich wird in der biblisch-jüdischen Tradition vor allem durch die Propheten eingefordert. Der erste Makarismus bringt nun zum Ausdruck, dass Gott in seiner Basileia dieses Anliegen bis zur letzten Konsequenz verfolgen wird: Den Armen wird seine Basileia gehören.

Der Durchgang durch das Material der Programmatischen Rede hat uns immer wieder mit weisheitlichen Mahnsprüchen konfrontiert. Das von ihnen eingeforderte Verhalten zeigte besonders zu Anfang der Rede Rückbezüge zu den Traditionen der Tora Israels. So wird m. E. bewusst an dieses Konzept angeknüpft. Implementiert wird damit ein sozial ausgleichendes Verhalten, das allerdings nicht an Gruppengrenzen gebunden ist, sondern diese vielmehr sprengt. Deutlich wird dies besonders an der Goldenen Regel, die nur noch »die Menschen« als größtes anzunehmendes Ingroup-Kollektiv kennt.

Die Mahnsprüche sprechen dabei implizite Adressaten in verschiedenen gesellschaftlichen Positionen an: als Lehrer, als Richter, als Belehrtete und Gerichtete, als Ambitionierte, Arme oder Reiche. Diese Vielfalt, die bisweilen als Kohärenzstörung erscheinen kann, ist m. E. beabsichtigt, um eine exemplarische Vielfalt gesellschaftlicher Relationen aufzuzeigen und damit einen allgemeingesellschaftlichen Rahmen aufzuspannen. Was Jesus in seiner Programmatischen Rede vorlegt, ist der Entwurf eines gesamtgesellschaftlichen Zusammenlebens unter der Option des Gottes Israels. Die Anklänge an die Traditionen zeigen, dass diese keineswegs ein Ersatz für frühere sein wollen, sondern selektiv aus den spezifischen Traditionen Israels die herausgreift, die besonders relevant

---

1347 Vgl. z. B. M. WOLTER, Lk 265, oder W. RADL, Lk 432, jeweils mit Verweis Lev 26,3–13.14–17 u. ö. Ziel sei es, »die Verbindlichkeit der vorausgegangenen ethischen Weisung einzuschärfen«. Zur Tradition von »Hören und Tun« der Tora vgl. z. B. W. RADL, Lk 434, mit Verweis auf Dtn 5,1.

erscheinen und die es u. U. gegenüber anderen Positionen zu profilieren gilt. Es handelt sich dabei nicht um charakteristisch jesuanische Normen, sondern nur um charakteristisch jesuanische Schwerpunktsetzungen innerhalb der Normen Israels.

Was Jesus also mit der Synkrisis beansprucht, ist nicht die göttliche Sanktionierung seiner Normen im Gericht, sondern die gerichtliche Sanktionierung der Normen Israels, die er hervorhebt, die andere aber nicht praktizieren.<sup>1348</sup> Auch der inhaltliche Schwerpunkt der Normen Israels hat sich ergeben: Es handelt sich bei den Schwerpunkten Jesu um Rekurse auf die sozialen Identitätsmerkmale Israels, auf Großzügigkeit und Liebe.

Betrachtet man das Gesamt der *Traditio duplex*, dann drängt sich eine solche Deutung auf. Der gesamte Legitimationsdiskurs ist gerade darauf angelegt, Jesus als prototypischen Israeliten zu bewerben. Unmittelbar voraus geht die Versuchung mit ihren expliziten Tora-Bezügen, die Jesus offensichtlich für bindend erachtet. Auch im weiteren Verlauf – der Hauptmannsperikope, dem Spruch von den Weisheitskindern, der Sendungsformel, dem Offenbarungsspruch, der Abwehr des Pakts mit dem Bösen, und im übergreifenden Propheten- und Menschensohndiskurs – wird massiv daran gearbeitet, diesen Jesus gerade als Mandatar des Gottes Israels darzustellen. Sollte dieser Mandatar nun aber versuchen, sich als Person in irgendeiner Weise neben die Tora zu stellen, die eben dieser Gott Israel gegeben hat?<sup>1349</sup> Wenn Jesus nach der Option der *Traditio*

1348 Auch D. T. ROTH, *Words*, setzt sich mit der Frage auseinander, wie die in diesem Text von Jesus beanspruchte Autorität sich zur Autorität der Tora verhält. Roth spiegelt den Anspruch des Textes schließlich in weiteren zeitgenössischen Belegen: Dabei tritt zu Tage, dass »die Tora« keine fixe Größe, sondern Gegenstand des Diskurses und vor allem der Variation, Ergänzung und Interpretation ist (vgl. ebd. 98f.), wie Roth am Beispiel des »Lehrers der Gerechtigkeit« aufzeigt (ebd. 99–105): Dessen Interpretationen und Entscheidungen der Tora werde ebenfalls eschatologische Relevanz zugetraut – sie sind »Tora«: »ultimately it must always be an interpretation of Torah that functions authoritatively« (ebd. 105). Dem Lehrer zu folgen sei gleich der Tora-Observanz (ebd. 105 mit Verweis auf 1QpHab i 11; xii 4f.). Also schließt Roth (ebd. 106): »no conflict with an authoritative Torah and no replacement of Torah in Q is *a priori* demonstrated or necessitated.« M. E. ist in der Tora-Diskussion das Gattungsargument stärker zu gewichten, ebenso der bewusste Bezug zur Tradition. Vgl. aber dagegen z. B. A. PUIG I TÀRRECH, Parabole 686: der Text »souligne l'importance de vivre selon l'enseignement de Jésus, qui parle en toute autorité sans avoir recours à la Torah et à la tradition des anciens«, vgl. auch ebd. 692.

1349 Bei D. KOSCH, *Tora*, wird dieses Problem auch reflektiert: Ebd. 451 muss er deshalb der Versuchungsgeschichte eine »Schlüsselfunktion« absprechen; das »spannungsvolle, im Verständnis der Tradenten von Q aber nicht widersprüchliche Zueinander von Bejahung der Autorität und Heilsrelevanz der Verkündigung Jesu und gleichzeitiger Betonung der Gültigkeit der Tora« (ebd. 452) stehen lassen und festhalten: »Q sieht zwischen den Forderungen Jesu und der Tora keinen Gegensatz, sondern eine Übereinstimmung« (ebd. 453, i. O. unterstrichen) – weshalb aber dann überhaupt eine Tora-Thematik? Die These (ebd. 454, i. O. unterstrichen), »Q ist wenig an einer Reflexion über das Verhältnis zwischen der

duplex im Namen des Gottes Israels auftritt, kann er kaum anders, als dessen Tora als verbindlich zu sehen – sein Beitrag ist es, dort zu korrigieren, wo eine Tora-Befolgung aus dem Ruder läuft: fokussiert auf das zwischenmenschlich-solidarische Verhalten, das im Namen der Tora auf »alle Menschen« ausgeweitet wird. Das geschieht in mahnender, überzeugender Form – und findet seine Parallele in den Weherufen von Q 11,39–52.<sup>1350</sup>

### 3. Fazit

#### 3.1 Verschiedene Situationen

Das »Ihr«, das in der vierten Seligpreisung die gescheiterten Missionare anspricht, erweckt zunächst den Eindruck, dass sie in dieser Situation die eigentlichen Adressaten der Rede sind. Doch die Ihr-Gruppen, denen die Weisungen der folgenden Rede gelten, sind wesentlich differenzierter: Da gibt es Arme und Reiche; religiös Ehrgeizige; führende Stadtpersönlichkeiten; Lehrer, die ihre eigene Überlegenheit prüfen sollen; schließlich Menschen, die einen Fremden treffen und sich nach dessen moralischer Qualität fragen. Der Leser wird in verschiedenste Lebensfelder gestoßen, die sich schwerlich subsumieren lassen. Vielmehr wird beim Leser der Eindruck erweckt, Jesus formuliere ein Ethos für eine differenzierte Gesellschaft – auch wenn nicht alle Situationen bedacht sind, spricht doch die Bandbreite für sich. Zwar ist dies das Ethos, das Jesus anweist – jedoch ist es so allgemein gehalten und bewusst auf »die Menschen« hin geöffnet, dass es in seiner Vielfalt wie eine stabile, zeitlich nicht gebundene Gesellschaftsordnung erscheint. Schließlich mündet die Rede in einen Anspruch, der nicht nur universal gelten, sondern auch ein dauerhaftes Handeln garantieren soll.

Das Material der *Traditio duplex* erweckt den Eindruck, Jesus ordne hier eine komplexe Gesellschaft, nicht die wenigen gemeinsamen Vollzüge einer Sondergruppe oder die spezielle Funktion einer Missionarstätigkeit. Insofern muss sich der Eindruck der vierten Seligpreisung zum Schluss hin relativieren: Die Ihr-Gruppen bergen Adressaten in ihren verschiedenen gesellschaftlichen Rollen – und doch als Teil eines Ganzen, eines Gesellschaftsentwurfs. Beachtenswert hierbei bleibt: Erst durch die Komposition disparaten Spruchmaterials entsteht eine Optik, die Jesus als Urheber einer verbindlichen Gesellschaftsordnung

---

Verkündigung Jesu und der Tora interessiert«, kann ich nicht teilen. Sie mag stimmen, was Einzelentscheidungen angeht – nicht jedoch, was das Gewicht einer gottgewollten Verhaltensoption betrifft.

1350 Ist es Zufall oder Überinterpretation, dass auch dort in einem ersten Cluster die materiellen blinden Flecken, in einem zweiten Cluster die »Lehrfähigkeit« zur Sprache kommen?



zeigen möchte. Die Sprüche einzeln für sich betrachtet blieben Alltagsratschläge oder zielgruppenspezifische Lehren.

### 3.2 Der Subtext: Israel – und seine sozialen Identitätsmerkmale

Die wenigen Weisungen sind kein vollständiges Lebensprogramm, sondern setzen nur punktuelle Spitzen, durch die ein Profil entsteht. Sie setzen einen weiteren Lebenskontext und eine implizite Solidargemeinschaft voraus. Die Tora-Anspielungen im Text erreichen im Abschnitt zur Feindesliebe ihre größte Dichte. Hier werden im Sinne der Textpragmatik soziale Identity marker, die spezifisch für die Tradition Israels in Anschlag gebracht werden können, bei den Adressaten aufgerufen: ein LXX-spezifischer Begriff der Agape, ein Konzept moralischer Exzellenz, die mit dem Fürbittgebet verbunden ist, die Nachahmung einer göttlichen Eigenschaft, das Sohnverhältnis zum Einen Gott, dem Schöpfer der Welt. Dies, wie auch die Armen-Makarismen mit ihrem Versprechen des Reiches Gottes, setzt Plausibilitäten voraus, die außerhalb einer biblisch-jüdischen Tradition sicher nicht in dieser Akkumulation zu finden sind.<sup>1351</sup> Die Betonung sozialetischer Identity marker ist eine eigenständige Entwicklung in den zeitgenössischen Ethnos-Figurationen Israels, zumal in ihrer Tendenz, Gruppengrenzen bewusst zu überschreiten. Das Material der *Traditio duplex* zeigt in diesem Punkt Kohärenz. Allerdings zeigen sich auch Überhänge, die schlüssig damit erklärt werden können, dass hier Traditionsmaterial zusammengestellt wurde, ohne völlig geglättet zu werden – und dass in der vierten Seligpreisung bewusst ein Gegenwartsbezug verarbeitet wurde, der über den erzählerischen Kontext hinausweist.

Auf textpragmatischer Ebene wird durch die Tora-Knotenpunkte also bei den Adressaten vorausgesetzt, dass sie den daraus entwickelten Plausibilitätsmustern folgen: Die Adressaten werden als zustimmende Erben der vor allem sozialetischen Tradition Israels in den Blick genommen. Daneben wird aber auch der Held Jesus als einer präsentiert, der Tora aktualisiert und sich damit wie seine Zuhörer, die sich auf ihn verpflichten, in den Horizont einer Israel-Identität stellt. Allerdings führt diese Identität nicht auf eine gegenseitige Hermetik hin. Das Ethos ist gerade kein Binnenethos, sondern eine Aufforderung, bewusst Grenzen zu überschreiten und irdische Reziprozitäten zu vernachlässigen.

---

1351 Eine Engführung auf Lev 19 als Subtext der Perikopen Q 4,1–10; 6,20–49; 7,1–10, wie sie A. KIRK, *Conventions*, vorschlägt, halte ich allerdings nicht für plausibel, da die Anspielungen m. E. dafür zu weitläufig sind. Ohne Zweifel aber bestehen Überschneidungen, insofern auch Lev 19 die sozialen Identity marker zeigt.

### 3.3 Identitätstransformation: Entgrenzung »Israels«

Was die Antwort auf die Ausgangsfrage allerdings so schwer macht, ist die Tatsache, dass die Adressaten zwar bei genau dieser Identität »Israel« gepackt werden – doch dies nur als Ausgangspunkt, bei dem eine geschickte Werte- und Identitätstransformation ansetzt: Wer die Ideale Israels erfüllt, wird zum Sohn Gottes – also Teil einer universalen Gemeinschaft; wer die Ideale Israels erfüllt, schafft religiös-ethische Trennungen bewusst ab und weitet von sich aus die Bundesverpflichtungen auf alle seine Mitmenschen aus – er lebt somit in einem universalen Bund. In der Diktion der *Traditio duplex* ist diese universale Größe die Gottesherrschaft. Die Ideale Israels werden in dieser Gottesherrschaft zur Lebensregel für alle Völker, über die Gott seine Herrschaft sichtbar macht. Wer sich dieser Gottesherrschaft stellt, agiert bereits in einem universalen »Königsvolk«.

## 4. Die Einbindung der Rede in den Kontext

Diese Rede also, die eben durchschritten wurde, ist laut der Rekonstruktion der Vorlage der *Traditio duplex* wahrscheinlich vor den »Schülern« Jesu situiert gewesen.<sup>1352</sup> Damit wird zweierlei erreicht: Zum einen wird ein Lehrer-Schüler-Verhältnis eingeleitet. Jesus ist Lehrer vor einer Gruppe von wissbegierigen Zuhörern bzw., um es biblisch zu fassen, Prophet vor seinem Publikum (vgl. Q 3,7; 7,24). Für den zustimmenden Leser ist dies ein Identifikationsangebot: Er erhält durch den Vortrag des Textes die Möglichkeit, virtuell bei Jesus »in die Schule« zu gehen. Er gewinnt den Eindruck, nun den Kompetenzvorsprung Jesu als Lehrer mitzuerleben und dadurch an relevantes Wissen zu gelangen.

Andererseits suggeriert diese Redeeinleitung auch, dass Jesus von realen Schülern umgeben und begleitet war, die seine Lehre live miterleben konnten. Dieser Schülerkreis wird nun zum Kanal der Lehre Jesu in die weitere Öffentlichkeit. Dadurch werden die Verkündiger, die sich selbst als Ohrenzeugen Jesu präsentieren, aufgewertet: Ihnen hat Jesus die Essenz seiner Lehre und Weisung anvertraut. Die Weisung Jesu richtet sich an alle Menschen – doch keineswegs kommt sie durch eine zufällige Mund-zu-Mund-Propaganda an die Öffentlichkeit, sondern durch Beauftragte, die Jesus nicht nur fragmentarisch kennen, sondern die ordentlich bei ihm ausgebildet wurden. Die Redeeinleitung verankert diese Schülergruppe erzählerisch, die vierte Seligpreisung sieht sogar ihren Misserfolg voraus und wertet sie gerade deshalb zur Elite Israels auf.

Damit richtet sich die Instruktion nicht an die Schüler Jesu, um sie in ihrer

---

<sup>1352</sup> Identisches Lexem in Mt 5,1 par Lk 6,20.

Binnenorganisation zu unterstützen, sondern liefert einem persönlichen Schülerkreis eine Legitimation, die umfassende Lehre Jesu an Israel weitergeben zu können.<sup>1353</sup> – Selbstverständlich gelten die Regeln Jesu auch innerhalb der Missionsgruppe, doch werden dort kaum alle in der Rede angesprochenen Themen virulent werden. Natürlich sollen die engsten Schüler sich allein schon um ihrer Glaubwürdigkeit willen an dieses Ethos halten – doch: nicht nur sie, sondern eine ganze, differenzierte Gesellschaft, bis hin zum umfassenden Reich Gottes, das nach den Idealen Israels regiert wird.

## 5. Bilanz: der übergreifende Horizont »Israel«

Wir schauen auf einen langen Weg der Konstruktion eines Horizonts zurück, der die räumlichen und familialen Face-to-face-Beziehungen übersteigt und kulturelle Diskurse eröffnet. Dabei ist zu beobachten, wie sich das Material der *Traditio duplex* mit dem benannten kulturellen Horizont Israels auseinandersetzt. Leitmotiv dabei ist ein genealogischer Diskurs, also ein Diskurs um eine der klassischen Formen, kulturelle Gemeinschaft zu konstruieren – von Anfang an ist dieser genealogische Diskurs aber nicht naiv als Abstammungsdiskurs gefasst, sondern immer schon mit einem paradigmatischen Diskurs verbunden: Der Stammvater, auf den man sich beruft, verkörpert ein ideales Rollenmodell. So wird über die Täuferrede ein Anspruch kritisiert, in den Spuren Abrahams zu gehen – und dies überraschend einem heidnischen Hundertschaftsführer zugesprochen, der eine der Grundtugenden der *Traditio duplex*, Glauben bzw. Treue, insofern verkörpert, als er bereit ist, die Macht des göttlichen Mandatars Jesu anzuerkennen. Dieses Paradigma der Stammväter ist schließlich auch beim Mahl in der Basileia entscheidend, wenn die Plätze nach Taten und unabhängig vom Status vergeben werden. Bei aller kontroversen Auseinandersetzung mit genealogischen Ansprüchen eröffnet das Material der *Traditio duplex* allerdings ein weiteres Paradigma, das demonstrativ vorgegebene kulturelle Grenzziehungen im Namen eines Stammvaters überschreitet: das Paradigma des barmherzigen Vaters, dessen Kinder seinem Modell folgen. Damit werden zwar herkömmliche Israel-Konzeptionen hinterfragt, jedoch wird der Diskurs um die Stammväter nicht aufgegeben, sondern nur im Sinne des Paradigmatischen geklärt.

Wie stark sich die *Traditio duplex* innerhalb des kulturellen Diskurshorizonts »Israel« bewegt, zeigt das Interesse, Jesus über eine Prophetenanalogie – die Überbietung des idealen Propheten Johannes – und vor allem über das paradoxe

---

1353 Der weite Israel-Horizont der Rede gerät ggf. aus dem Blick, wenn man als Adressaten die »Jesusnachfolger« benennt, z. B. M. LABAHN, *Gekommene* 339.

Motiv vom Prophetenmord überhaupt erst als Beauftragten des Gottes Israels zu legitimieren.

Wir erleben die Widerstände seiner Gesandten in den Städten, die auf prophetische Weise in ihre kleinräumige Verantwortung gezogen werden, sowie die Abhebung von anderen Gruppen innerhalb des Israel-Diskurses, durch die die Jesusbewegung vor allem ihre sozialen Werte profiliert und sich als Konkurrenz im Werben um einen Einfluss auf Andere erweist.

Wenn Jesus in seiner ersten Programmatischen Rede zu Wort kommt, legt er dafür bereits den Grundstein: Seine Rede, traditionskritisch eine Zusammenstellung, erweist sich gerade in dieser Kombination erst als die Ausmalung einer gesamtgesellschaftlichen Option, die verschiedene soziale Konstellationen, Reiche und Arme, Lehrer, Richter, Schüler, in den Blick nimmt. Sie werden gemahnt, sich eines sozialen Identity markers Israels wieder bewusst zu werden: nämlich des Wissens um die Option Gottes für die Armen und Marginalisierten, die sich in gesellschaftlich solidarischer Praxis niederschlagen soll. Damit setzt die Programmatische Rede keine neue Tora, sondern lässt von der ersten Seligpreisung an einen positiven Bezug zur Tora Israels durchscheinen, die im Laufe der Rede durch Assoziationen an biblisch-jüdisches Gut immer wieder bestätigt wird.



---

## X. Haus und Familie

### 1. »Haus« und *familia* im 1. Jh.: der kulturelle Horizont

#### 1.1 Der Diskurs um den patriarchalen Haushalt

In der Analyse der sozialen Kategorien war bereits aufgefallen, dass im Material der *Traditio duplex* das Verhältnis zwischen Vater und Sohn sowie Herr und Sklave stark gewichtet wird – dabei wird der Diskurs um ein Familienmodell eingespielt, dessen Rollen sich über weite Strecken ähneln: den patriarchalen Haushalt. Zunächst soll erläutert werden, welche Verhaltenserwartungen<sup>1354</sup> für ein solches Familiengefüge im Raum standen, bevor das Material der *Traditio duplex* auf seinen Beitrag zu diesem Diskurs befragt wird.

##### (1) *Rollenrepertoire*

Das Innenleben eines antiken Hauses ist in den wenigsten Fällen Gegenstand einer (literarischen) Reflexion: Zu alltäglich, zu selbstverständlich werden die Beziehungen in Haus und Familie vorausgesetzt, mit denen ein jeder und eine jede persönliche Erfahrungen hat. In den Väter- und Königsgeschichten, in den Komödien, Epen und Epigrammen sind sie einfach da, die Eltern, Kinder, Ehepartner, Sklaven und Verwandten.

Doch bisweilen wird die Struktur eines antiken Hauses auch auf einer Meta-Ebene benannt und ausgestaltet. Aristoteles stellt in der *Politeia* das häusliche Rollengefüge in repräsentativer Knappheit dar. Er definiert das »Haus« als Lebens- und Arbeitsgemeinschaft:

... die ersten und kleinsten Teile des Hauses aber sind Herr und Sklave, und Ehemann und Ehefrau, und Vater und Kinder ... (Aristot., *Pol* 1253b).<sup>1355</sup>

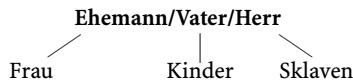
---

1354 Nur verstärkt werden kann hier der Hinweis von P. BALLA, *Relationship 30: Die Materialien sind präskriptiv!*

1355 Vgl. M. EBNER, *Stadt 173*, mit Verweis auf das Aristoteles-Zitat und ebd. 175 mit weiteren antiken Belegen für die Konstellation im Kontext von Ökonomik: *Sen.*, *Ep* 94,1; *Philo*, *Hyp*

In einem antiken Haus teilt also eine Gruppe von Menschen ihren Alltag, die nicht ausschließlich durch Verwandtschaftsbeziehungen zusammengehalten wird: Zur antiken *familia* zählen neben der Kernfamilie auch die Sklaven, die als Besitzgut des Hauses betrachtet werden.<sup>1356</sup>

Zentrum des Hauses bzw. der *familia* ist der »Herr des Hauses«, der *pater familias*. In Abhängigkeit zu seiner Rolle wird die der übrigen Personen bestimmt:<sup>1357</sup>



Entsprechend kreist der gesellschaftliche Diskurs über die Macht im Haus um den *pater familias*.<sup>1358</sup> Nicht nur Aristoteles lässt bei ihm die familiären Fäden zusammenlaufen, sondern auch eine weitere Literaturgattung, die die häuslichen Verhältnisse beschreibt: die Ökonomiken, die den *pater familias* zu klugem Verhalten im Haus instruieren wollen und aus dieser Perspektive die verschiedenen Rollen beleuchten.<sup>1359</sup> Das in ihnen erscheinende Grundraster bleibt prägend bis hinein in die neutestamentlichen »Haustafeln«.<sup>1360</sup>

Der Diskurs um den patriarchalen Haushalt<sup>1361</sup> ist auch in biblisch-jüdischer Tradition präsent. Prominent unter den Rechtstexten bringt z. B. das Sabbatgebote des Dekalogs Dtn 5,14 (vgl. auch Ex 20,8–11) die Konstellation des Haushalts, des Verantwortungsbereichs des Adressaten, auf eine Kurzformel:

... Du sollst keinerlei Arbeit tun, du und dein Sohn und deine Tochter und dein Sklave und deine Sklavin und dein Rind und dein Esel und all dein Vieh und der Fremde bei dir, der in deinen Toren ...

7,14; Jos., Ap II 190–210; Ps-Phocylides 175–227 (letzterer wird unten noch erläutert werden); vgl. auch J. F. GARDNER/T. WIEDEMANN, Household 2f.

1356 Vgl. M. EBNER, Stadt 168; L. SCHUMACHER, Slaves 590: »... the unrestricted and permanent subjection to the direct power of a master (*dominus*) characterizes the Roman slave as being the property of an individual person or of some corporate body.« Zum entsprechenden alttestamentlichen Verständnis vgl. E. J. BRIDGE, Use 18.

1357 Zur Graphik vgl. M. EBNER, Stadt 174.

1358 Vgl. ausführlich M. EBNER, Stadt 168–177, zu den Vorstellungen des römischen Rechts von einer *patria potestas*, zu Emanzipationsbewegung und Ökonomiken. Vgl. auch P. BALLA, Relationship 45–50 (zum Verhältnis zu Frau und Kindern).

1359 Zu den Rollenverhältnissen und der Adressierung des *pater familias* als deren Kennzeichen vgl. M. GIELEN, Tradition 56.66; vgl. auch M. EBNER, Stadt 173–175, mit kurzer Charakterisierung der dortigen Rollenerwartungen.

1360 Vgl. mit Rückgriff auf ältere Forschung M. GIELEN, Tradition 55–62.66f.; dort auch Unterschiede; vgl. zur Verhältnisbestimmung von Haustafeln und Ökonomik und aktuellen Perspektiven auch M. Y. MACDONALD, Identification.

1361 Zur Bedeutung des *pater familias* vgl. auch M. CROMHOUT, Jesus 212–214. Auf den Idealcharakter und dessen Brüchigkeit weist hin R. KESSLER, Sozialgeschichte 176: In hellenistischer Zeit wird die Rolle des Mannes als Ernährer hinterfragt (Tob 2,11–14; Sir 25,22); ebenso fallen besonders die Armen aus den Rollenerwartungen heraus.

Gegenüber dem aristotelischen Modell fällt allerdings auf, dass hier die Rolle einer Ehepartnerin<sup>1362</sup> nicht thematisiert wird. Dies verdankt sich wohl dem Phänomen der »inklusive Sprache« in Rechtstexten: Sachlich gilt die Weisung selbstverständlich für die Ehefrau des *pater familias* – darüber hinaus zeigt sich aber, dass die Ehefrau nicht auf die gleiche Stufe gestellt wird wie Kinder und Sklaven.<sup>1363</sup>

Bei grundsätzlich patriarchaler Ausgangsbasis – der Mann ist es, der sich »eine Frau nimmt und über sie herrscht« und sich auch wieder von ihr trennen kann (Dtn 24,1–4 MT; vgl. auch 22,13.22 MT), zeigt sich auch im weiteren Familienrecht des Dtn eine starke Gewichtung beider Elternteile: Die Erziehungsarbeit nehmen beide Partner wahr (Dtn 21,18) – sie können vom Sohn verlangen, dass er ihren Normen entsprechend lebt (Dtn 21,18–21), verteidigen aber auch ihre schon verheiratete Tochter gegenüber deren Ehemann (Dtn 22,5.17). Aus Sicht des erwachsenen Sohnes – so die Perspektive des Dekalogs (vgl. Dtn 5,21) – gebührt Vater wie Mutter dieselbe »Ehre« (Dtn 5,16; vgl. Ex 20,12).<sup>1364</sup> Neben der Kernfamilie sind auch Sklaven Gegenstand der dtn Gesetzgebung (Dtn 15,12–18).

Die Gesetze zeigen dabei die Tendenz, die Rechte des *pater familias* einzuschränken:<sup>1365</sup> Hebräische Sklaven müssen z.B. zum siebten Jahr entlassen werden;<sup>1366</sup> Familienkonflikte wie das Verstoßen eines ungehorsamen Sohnes,

1362 An dieser Stelle ein kurzes Wort zur Polygamie: Ob es im jüdischen Bereich polygame Ehen gab, wird bisweilen diskutiert im Zusammenhang mit einem zeitgenössischen Dokument aus dem Archiv der Babatha (Datierung zwischen 97–132 n.Chr., zu Einleitungsfragen vgl. J. G. OUDSHOORN, Relationship 5–12), P.Yadin 26. Vgl. dazu N. LEWIS, Introduction 22–24; dazu und zu den Eheverträgen, deren Deutung jedoch nicht ganz sicher ist, M. WILLIAMS, Family 162–164; J. G. OUDSHOORN, Relationship 11. Zum biblischen Hintergrund: G. J. WENHAM, Family 27, vermutet, dass in den biblischen Patriarchentexten die Polygamie bereits implizit kritisiert werde: Anders als die monogamen Ehen verliefen die polygamen komplikationsreich. Daneben wäre noch die Leviratehe (Dtn 25,5–10) zu nennen, vgl. M. WILLIAMS, Family 161; geht es hier, wie bei Jakob, Rahel und Lea (vgl. ebd.) wohl um gleichberechtigte Ehefrauen, so kennt Ex 21,10 die Möglichkeit, dass der Vater für seinen Sohn eine Sklavin als Partnerin erwirbt und dieser eine weitere Frau nimmt; sichergestellt wird die Gleichbehandlung beider Frauen. Für den Horizont der Traditio duplex spielt allerdings die Polygamie keine Rolle, so dass im Folgenden darauf nicht weiter eingegangen wird.

1363 Zur inklusiven Sprache in Rechtstexten vgl. F. CRÜSEMANN, Tora 291–294, zu solcherlei Listen (wie auch Dtn 16,11 u. ö.) bes. 293.

1364 Zur Gleichbehandlung der Eltern vgl. auch E. SANCHEZ, Family 39–41.

1365 Vgl. hierzu F. CRÜSEMANN, Tora 294–299. Er verweist ebd. 299f. auf zwei weitere Einschränkungen: Nach Dtn 21,15–17 kann der *pater familias* das Erstgeburtsrecht nicht willentlich vergeben; bei der Ehescheidungsregelung Dtn 24,1–14 ist m.E. aber keine signifikante Einschränkung zu erkennen, es handelt sich lediglich um das Verbot, eine die Frau, die man verstoßen hat, ein zweites Mal zu heiraten.

1366 Vgl. ebenso Ex 21,2–11 und körperliche Schutzrechte für Sklaven Ex 21,20f.26f.; dagegen Lev 25,39–46 mit der Erlaubnis, ausländische Sklaven zu besitzen.



die verweigerte Schwagerehe, eine Anschuldigung gegen die Ehefrau und Ehebruch müssen vor die Ältesten und damit vor ein öffentliches Gericht gebracht werden.

Die Zentralität des dargestellten Haus-Rollen-Modells bestätigen neben dem wohl diaspora-jüdischen Lehrgedicht des Ps-Phocylides die palästinischen Weisheitstexte Sir<sup>1367</sup> und 4QInstr. Auch in ihnen findet sich der *pater familias* in hervorgehobener Position, sie gehen in ihren normativen Ansprüchen an die Familienmitglieder in Grundlagen überein.

Die Sprüche des Phokylides – eine Schrift des wohl 1. Jh., die sich in Bezug auf die Familie im Überschneidungsbereich von biblisch-jüdischen und hellenistischen Normen bewegt<sup>1368</sup> – richten sich an ein Individuum, das bereits aufgrund der ersten Weisung als erwachsener Mann zu identifizieren ist, wenn er vor Ehebruch und »Männerliebe« gewarnt wird (Z. 3). Ab Z. 153 schwenkt der Blick auf den familialen Kontext:<sup>1369</sup> Die gleichmäßige Verteilung des Erbes an die Kinder wird dem *pater familias* empfohlen, dem das Familieneigentum untersteht. Dieser ist es auch, der durch Arbeit für den eigenen Lebensunterhalt sorgen soll (Z. 153–174), der eine »gute« Frau heiraten und Kinder zeugen, Inzest und abweichende sexuelle Praktiken dagegen meiden (Z. 175–205),<sup>1370</sup> die Kinder milde erziehen und behüten (Z. 207–217) soll.<sup>1371</sup> Schließlich thematisieren die Z. 223–227 noch sein Verhalten gegenüber dem Sklaven.

Im klassisch patriarchalen Strukturmuster prägt Ps-Phocylides, wie schon das Dtn, das Autoritätsgefälle gegenüber der Ehefrau im Vergleich zum Kinder- und Sklaven-Verhältnis am schwächsten aus; Z. 195 fordert auf, sie zu »lieben«, Z. 195–197 idealisieren ein harmonisches Verhältnis<sup>1372</sup>. Dennoch wird die Möglichkeit bedacht, der Ehemann könne seine Ehefrau »verkuppeln« (Z. 177) und könne sie – außer in der Schwangerschaft – schlagen (Z. 186); in Sachen Sexualität ist ausschließlich der Mann in einer initiativen Rolle gedacht (Z. 179–183).

1367 Neben Sir verweist R. KESSLER, Sozialgeschichte 175f., auch auf Jdt und Tob als Spiegel jüdisch-hellenistischer Familienvorstellungen.

1368 Bezüglich der Familiennormen: D. RIAUD, Observations, mit entsprechendem Fazit ebd. 90.

1369 Vgl. aber an der Spitze aller Weisungen schon die Aufforderung, die Eltern zu ehren in Z. 8: Die Aufforderung, die Eltern nach den Göttern zu ehren, findet sich bereits in pythagoreischer und stoischer, aber auch in biblisch-jüdischer Tradition (z. B. Spr 1,7f., Philo, Decal 106f.), vgl. J. RIAUD, Observations 81–83, mit Belegen.

1370 In diesem Block betreffen zwei Weisungen Frauen: das Abtreibungs- und das Kindsaussetzungsverbot (Z. 184f.) und das Verbot homosexueller Praktiken (Z. 192); sie sind entsprechend in der 3. Person formuliert.

1371 In Z. 208 wird wiederum die Mutter in der 3. Person angesprochen – angespielt wird hier auf Dtn 21,18–21, vgl. J. RIAUD, Observations 84.

1372 Ein Ideal in griechisch und biblisch-jüdischer Literatur, vgl. J. RIAUD, Observations 84, mit Belegen.

Ps-Phocylides setzt eine Konzeption fort, die sich auch schon in Texten aus Sir findet: Nach Sir 33,20–22.24<sup>1373</sup> soll der Adressat – mithin der *pater familias* – weder Sohn noch Frau noch Bruder noch Freund die Handlungsvollmacht über sich selbst einräumen – was im Gegenzug bedeutet, dass er diese im Haushalt innehat, ebenso wie er, gerade den Kindern gegenüber, seinen Besitz behauptet:<sup>1374</sup> Erst bei seinem Tod soll er das Erbe verteilen. Eine weise und gute Frau – was das bedeutet, illustriert der ausführliche Laster- und Tugendspiegel für Ehefrauen in Sir 25,13–26,27<sup>1375</sup> – möge er »nicht verfehlen« und verstoßen (Sir 7,19.26); von derjenigen, die nicht »gemäß deinen Händen wandelt«, soll er sich dagegen trennen (Sir 25,26). Söhne (Sir 7,23; 30,1–13) und Töchter (Sir 7,24; 26,10; 42,9–11) erzieht er mit strenger Hand, während den Kindern, besonders den erwachsenen, die Ehrfurcht gegenüber den Eltern<sup>1376</sup> auferlegt wird (Sir 3,1–11; 7,27 f.), konkret: Sie sollen ihnen wie »Herren« dienen (Sir 3,7), ihnen aber auch im Alter helfen (Sir 3,12–16). Das Verhalten des *pater familias* gegenüber dem Sklaven reagiert auf dessen Verhalten: Ist er verständig und wahrhaftig, wird er gut behandelt (Sir 7,20 f.); mit Begegnung auf Augenhöhe und Brüderlichkeit vermeidet der Hausherr seine Flucht (Sir 33,31 f.); dem schlecht arbeitenden Sklaven dagegen drohen Fessel und Folter (Sir 33,25–30).

Nochmals in die Weisheitstradition führt 4QInstr, ein Text, der sich mehrfach unter den Handschriften des Qumran-Korpus findet.<sup>1377</sup> Diese wohl außerhalb der Qumran-Gruppe in vorherodianischer Zeit entstandene »Belehrung« an die Adresse eines Schülers<sup>1378</sup> kombiniert alltägliche Ratschläge mit theologisch-eschatologischen Ausblicken. Der »Schüler« ist, nicht zuletzt über finanzielle Probleme, eingebunden in die Gesamtgesellschaft ebenso wie in familiäre Beziehungen.

4Q416 2 iii 15–19a<sup>1379</sup> gestalten das Elterngebot aus: Der »Schüler« ist ver-

1373 Die Kapitelzählung folgt der LXX.

1374 Dass der Mann Eigentümer des Familienbesitzes ist, ist wohl ein Idealkonstrukt: Die Realien lassen andere Möglichkeiten offen: F. CRÜSEMANN, Tora 294, verweist z. B. für die volle Rechtsfähigkeit von Frauen auf Stempelsiegel und Spr 31,16, wo die ideale »Hausfrau« ein Feld sucht und kauft. Einschlägig ist das Archiv der Babatha mit seinen Geschäftspapieren, vgl. N. LEWIS, Introduction 24, mit einer Übersicht über entsprechende Papyri.

1375 Auch dieser ist wiederum in der 3. Person formuliert und spricht die Frauen nicht direkt an, vgl. Spr 31,10–31 mit Ausnahme von V. 29.

1376 In Sir 3,1–16 wird die Mutter oft neben dem Vater genannt.

1377 Vgl. J. STRUGNELL/D. J. HARRINGTON, Introduction 1 f.; J.-S. REY, 4QInstruction 2 f. (auch zur Zählungsproblematik).

1378 Vgl. J. STRUGNELL/D. J. HARRINGTON, Introduction 3; zu den Einleitungsfragen: ebd. 19–22, zur Datierung ebd. 76; vgl. auch J.-S. REY, 4QInstruction 6 f.; ebd. 5 zur Datierung der Handschriften meist in der zweiten Hälfte des 1. Jh. v. Chr.; eine davon Anfang 1. Jh. n. Chr.

1379 Rekonstruktion und Übersetzung der Texte aus 4QInstruction nach J. STRUGNELL/D. J.

pflichtet, Vater und Mutter gleichermaßen zu ehren (Z. 15–18),<sup>1380</sup> die Beziehung zu ihnen wird mit der Gottesbeziehung in Analogie gesetzt (Z. 16)<sup>1381</sup>. Auf die von Gott eingesetzte elterliche Autorität (Z. 17, vgl. auch 16) antwortet der Sohn, ähnlich wie in Sir, mit »Dienst« (Z. 17).<sup>1382</sup>

Ab 4Q416 2 iii 20 tritt bis zum Ende des erschließbaren Textes in Spalte iv das Verhältnis zur Ehefrau in den Blick, dem »helpmeet of thy flesh« (Z. iii 21; vgl. Gen 2,18),<sup>1383</sup> bezugnehmend auf Gen 2,18–25; 3,16; Num 30,7–9.<sup>1384</sup> Zweimal wird betont, Gott habe den Adressaten als Autorität über sie bzw. »her spirit« gesetzt (Z. iv 2.6f.). Genauere Autoritätsverhältnisse regeln Z. iv 2–6: Die Frau steht nicht mehr unter der Autorität des Vaters,<sup>1385</sup> sie ist getrennt von der Mutter – »And whoever, apart from thee, tries to rule over her has ›displaced the frontier marker of his life‹« (Z. iv 6).<sup>1386</sup> Von ihr wird erwartet »that she should walk in/ according to thy good pleasure« (Z. 7). Z. 7–9 fordern – als praktische Anwendung<sup>1387</sup> – den Ehemann auf, die Frau nicht schwören und keine freiwilligen Opfer bringen zu lassen und ggf. ihre Aussagen zu annullieren.<sup>1388</sup>

Betont wird auch die Bindung der Ehepartner aneinander als »ein Fleisch« (iv 1.3f.; vgl. auch iv 5). Dieser Aspekt findet sich wieder in einem Fragment mit

---

HARRINGTON, 4QInstruction; vgl. auch J.-S. REY, 4QInstruction mit Texten, Übersetzungen und Kommentaren. Zum Elterngesetz ebd. 183f.

- 1380 Die Begründung impliziert, dass das Kind den Eltern eine Gegenleistung erbringen soll. Was vergolten werden soll, kann verschieden interpretiert werden, vgl. J.-S. REY, 4QInstruction 187–189: Leben schenken oder Torainstruktion; er möchte beides im Wortspiel unterbringen.
- 1381 Vgl. J. STRUGNELL/D. J. HARRINGTON, 4QInstruction 121: mit den beiden verschiedenen Gottes-Epitheta könnten zwei Seiten Gottes eingespielt werden, die väterlich-herrschaftliche und die mütterlich-zugewandte.
- 1382 Einen ausführlichen Vergleich mit Sir 3,1–16 nimmt J.-S. REY, 4QInstruction 212–226, vor; zum ungewöhnlichen Element des Dienstes ebd. 223f. (Versorgung und Ehre statt Sklavendienst).
- 1383 Nach J. STRUGNELL/D. J. HARRINGTON, 4QInstruction 108f., bezieht sich auch die Redewendung »vessel of thy bosom« in 4Q416 ii 21 auf die Ehefrau – eine klar funktionale Zuordnung. Doch steht sie im Kontext der Weisung: »Moreover do not treat with dishonour ...«. Vorsichtige Zustimmung nach kritischer Diskussion der Auslegungsmöglichkeiten: J.-S. REY, 4QInstruction 166.
- 1384 Dazu und zur Auslegung vgl. J.-S. REY, 4QInstruction 166–178.
- 1385 Vgl. dazu auch den fragmentarischen Text 4Q415 11 mit J.-S. REY, 4QInstruction 146–156, zur Verheiratung der Tochter durch den Vater.
- 1386 J. STRUGNELL/D. J. HARRINGTON, 4QInstruction 129, vermuten, gemeint sein könnten Ehebruch, zweite Ehe oder Scheidung, lassen die Frage aber offen stehen. J.-S. REY, 4QInstruction 175f., versteht die Wendung allgemein und metaphorisch.
- 1387 Vgl. A. SHEMESH, Marriage 598. Vgl. auch M. KISTER, Divorce 205: Gen 2,24 werde hier eingebracht, um diese Möglichkeit der Rücknahme von Eiden zu begründen. Ein Scheidungsverbot sei dagegen an dieser Stelle nicht damit impliziert.
- 1388 Nach J. STRUGNELL/D. J. HARRINGTON, 4QInstruction 129, hängt dies mit dem Schutz von Eigentum zusammen (»frittering away his property with her vows and charities«). Sie verweisen auch auf Num 30; CD XVI 10–12.

Mahnungen an eine Ehefrau, die – ein Ausnahme in weisheitlichen Literatur – direkt angesprochen wird:<sup>1389</sup> Soviel man aus den Textfragmenten in 4Q415 2 ii 1–9 entnehmen kann, wird dort die Ehe als »Bund« bezeichnet (Z. 4.7), der Text scheint sich gegen eine Scheidung auszusprechen.

Das Thema der Sklaverei wird in 4QInstr nicht aus der Perspektive des Besitzers angegangen, sondern – ungewöhnlich<sup>1390</sup> – aus der des potentiell Versklavten: Bei allen textkritischen Schwierigkeiten<sup>1391</sup> kann hinter 4Q416 2 ii 6–18 eine Warnung vor und Weisung für Schuldsklaverei gelesen werden.<sup>1392</sup>

Die Rolle des *pater familias* zeigt sich also durchlaufend. Diese Rolle hat ein Mann bis zu seinem Tod inne. Erst dann wird seine Macht übertragen; seine Söhne werden ihrerseits Haushaltsvorstände.<sup>1393</sup> Im biblisch-jüdischen Bereich ist hierbei das Erstgeburtsrecht zu beachten, das den ältesten Sohn nochmals in eine Autoritätsposition gegenüber seinen Brüdern bringt.<sup>1394</sup> In 1 Makk wird uns die Konstituierung der patriarchalen Spitzenrolle gar erzählerisch vor Augen geführt, wenn der sterbende Vater Mattathias seine Söhne zu sich ruft (1 Makk 2,49–70). Nach letzten Mahnungen setzt er Simeon als neuen *pater familias* ein:

Und sieh, Simon, euer Bruder: Ich weiß, dass er ein Mann des Rates ist; ihm gehorcht alle Tage, er wird euer Vater sein (1 Makk 2,65).

## (2) Ein Gerüst an Rollenerwartungen

Mit den eben dargestellten Textbeispielen<sup>1395</sup> lassen sich die Rollen nun auch inhaltlich füllen: Jede Rolle ist mit einem Set an Erwartungen und gegenseitigen Verpflichtungen ausgestattet, über die der Diskurs geführt wird. Im Blick auf das Material der *Traditio duplex* relevant sind die folgenden: (1) Es besteht ein Macht- und Gehorsamsverhältnis zwischen Vater und Kindern, besonders aber

1389 Vgl. zu Text und Kommentar J.-S. REY, 4QInstruction 138–143; vgl. auch A. SHEMESH, Marriage 597–599; allerdings führt er als Gegengewicht zu dieser Mahnung zur Unterordnung auch 1QS*a* i 11 an, wo der Ehefrau seiner Auslegung nach die Möglichkeit gegeben werde, gegen ihren Mann Einspruch zu erheben.

1390 Vgl. J.-S. REY, 4QInstruction 42, zum Armen als Adressaten.

1391 Vgl. den Kommentar bei J. STRUGNELL/D. J. HARRINGTON, 4QInstruction 95–107.

1392 Vgl. J.-S. REY, 4QInstruction 81–89.

1393 Vgl. Ulp., Dig L 16,195,2, vgl. J. F. GARDNER/T. WIEDEMANN, Household 3–5.

1394 Vgl. den Erstgeburtssegen Isaaks Gen 27,29.

1395 Aufschlussreich bezüglich des *pater familias* sind darüber hinaus die Analysen, die A. BÖCKLER, Gott 53–172, zu den Namen der hebräischen Bibel mit dem Element »Vater« durchführt: Dort sind die zentralen Aspekte der Vater-Rolle »Autorität« (z. B. Abihajil – »Mein Vater ist Stärke«; Abiram/Abram – »Mein Vater ist erhaben«) und »Schutz und Fürsorge« (z. B. Abinoam – »Mein Vater ist Lieblichkeit«, Abidan – »Mein Vater pflegt Recht zu schaffen«; Abinadab – »Mein Vater gibt aus freiem Antrieb«) (vgl. ebd. 165). Diese Eigenschaften verdanken sich ihr zufolge der allgemeinen orientalischen Kultur, während biblischen Texte, die Gott als Vater zeigen, mit der Betonung von Treue und Gehorsam eigenständig entwickelt würden (vgl. ebd. 171).

zwischen Sklaven und Herr.<sup>1396</sup> (2) Daneben steht der *pater familias* aber auch in der Pflicht: Dem Mann des Hauses kommt die Rolle des Versorgers zu, der den Lebensunterhalt verdient (Ps-Phocylides Z. 153–174).<sup>1397</sup> Dass eine Frau für ihren Mann sorgt, wird dagegen geächtet (Sir 25,22).<sup>1398</sup> Anschaulich wird dies darüber hinaus in den Eheverträgen der Babatha und Salome Komaise: P.Yadin 10, der Ehevertrag für Babatha und ihren zweiten Mann, der sich ausdrücklich auf »das Gesetz des Mose und der Judäer« beruft,<sup>1399</sup> hält die rechtlichen und materiellen Regelungen fest, die der Ehemann bei der Eheschließung eingeht.<sup>1400</sup> Vertraglich festgelegt werden dabei nicht nur die Regelungen bezüglich des Eigentums der Ehefrau, sondern auch die Pflicht des Ehemanns, sie mit »Nahrung, Sexualität und Kleidung« (so die Rekonstruktion der Z. 9f. in Anlehnung an Ex 21,10) zu versorgen; auch ihre Kinder sind zu ernähren und zu kleiden (gesichert: Z. 14).<sup>1401</sup> Auch die geistige Förderung ist dabei seine Sache – in biblisch-jüdischer Tradition lehrt der Vater seine Söhne.<sup>1402</sup>

### (3) Geschwisterlichkeit?

Kein Thema der Ökonomiken und entsprechender Familienschematisierungen ist das Verhalten unter Geschwistern – in den analysierten Texten wurde es bisher außen vor gelassen. Wenn der Diskurs sich am *pater familias* ausrichtet, der als männlicher Erwachsener seine Kernfamilie unterhält, dann treten die Geschwisterbeziehungen in den Hintergrund. Im biblisch-jüdischen Bereich, besonders im »Haus Israel«, ist diese Kategorie, wie auch im alltäglichen Leben, allerdings virulent.

Auf ein solidarisches Bruder-Ideal treffen wir in der Weisheitsliteratur z. B. in

1396 Zu Gehorsam und Verheiratung der Töchter vgl. auch P. BALLA, Relationship 84f.

1397 Vgl. auch die Rollenerwartung hinter Jes 4,1: »Es werden sich bemächtigen sieben Frauen eines Mannes sagend: Unser Brot werden essen wir und unsere Kleider ziehen wir an, nur sei dein Name über uns ausgerufen – Nimm unsere Schmach weg!«.

1398 Vgl. auch Test Hiob 21–25: In äußerster Not ernährt Ijobs Frau ihren Mann mit Brot, zunächst durch Arbeit, dann durch Betteln, schließlich durch Gabe ihre Haare. Allerdings ist ein Familienbetrieb ohne Mitarbeit der Frauen nicht aufrechtzuerhalten, vor allem in der Landwirtschaft. Auch in bessergestellten Kreisen trägt die »tüchtige« Frau zum Lebensunterhalt bei (Spr 31,14.24).

1399 Vgl. zur Rechtssphäre die Untersuchungen von J. G. OUDSHOORN, Relationship 382–385.

1400 In P.Yadin 18, dem Ehevertrag für Babathas Stieftochter, sind die Vertragspartner sogar Ehemann und Brautvater, vgl. J. G. OUDSHOORN, Relationship 398f.

1401 Vgl. J. G. OUDSHOORN, Relationship 385–387. Ernährung und Kleidung von Frau und Kindern ist auch in den Eheverträgen P.Yadin 18, Z. 16, und P.Yadin 37 (= P.Hever 65), Z. 9, vermerkt, vgl. ebd. 400.423. Zu väterlichen Pflichten dem Sohn gegenüber vgl. kurz M. CROMHOUT, Jesus 218.

1402 Vgl. P. BALLA, Relationship 82f., mit Verweis u. a. auf Dtn 6,7; Spr 4,1–4 (wo auch die Mutter lehrt); Philo, Hyp 7,14; Jub 39,6; 11,16; 4 Makk 18,10–19.

Spr 17,17; Sir 40,24.<sup>1403</sup> Wird in der Familie die Solidarität zwischen Geschwistern hoch bewertet, dann ergibt sich eine solche Beziehung auch für diejenigen, die zum »Haus Israel« zählen und so in ein Geschwisterverhältnis hineingeschrieben werden. Auf das Bruder-Sein wird verwiesen, wenn es um Gleichbehandlung, gerade bei Risiko, geht, z. B. im Kontext von Kriegsdienst (z. B. Num 32,6 beim Ausscheren der Gaditer und Rubeniter; 1 Makk 9,9; 5,16; exemplarisch findet sich das Ideal bei den sieben Makkabäerbrüdern umgesetzt). Insgesamt wird damit auch die Solidarität innerhalb des Volkes thematisiert (z. B. Tob 1,3.16; 14,4.7; 1 Makk 5,13; 2 Makk 1,1; Jdt 8,22.24; Ps 21,23 LXX; Sach 7,9). Bei einer Versklavung durch Selbstverkauf ebenso wie bei der Königeinsetzung wird daran erinnert, dass es sich um eine Aktion unter Brüdern handelt, die die massive Statusdifferenz nivelliert (Dtn 15,12; 17,20).

Dass das Thema bisher im Diskurs jedoch außen vor geblieben ist, hat seinen Grund darin, dass das Material der *Traditio duplex* nur wenig Interesse an Geschwisterlichkeit im expliziten Sinn zeigt.<sup>1404</sup> Allein in Q 6,41 f. und Q 17,3 ist vom »Bruder« die Rede, und das solidarische Ideal wird dabei wohl bewusst aktiviert: Einmal wird ein Statusanspruch damit pariert, das andere Mal zur unbegrenzten Vergebung aufgerufen. Implizit ergibt sich das Bruder-Verhältnis logisch daraus, dass die Adressaten in den Status der »Söhne Gottes« gebracht werden – näher thematisiert wird dieser Zusammenhang im Material der *Traditio duplex* allerdings nicht.

Bei aller Streuung zeigt sich also in griechisch-römischer wie auch in biblisch-jüdischer Literatur ein Kontinuum der Rollen, die auf der unmittelbarsten Ebene einer Lebens- und Arbeitsgemeinschaft, im alltäglichen Nahbereich, zu spielen sind: *pater familias* – Gattin – Kind/Geschwister – Sklave/Sklavin. Diese grobe Struktur kann natürlich im realen Leben angereichert werden: Im Haushalt können bereits erwachsene Kinder mit ihren Partnern und Kindern wohnen oder unverheiratete Familienmitglieder: Wenn auch über zwei oder mehr Generationen verteilt, stehen diese jedoch immer in einem Eltern-Kind- oder Geschwister-Schwager-Verhältnis zur Kernfamilie des *pater familias*. Es entstehen also keine neuen Rollen, sondern nur Multiplikationen der bestehenden.

---

1403 Vgl. kurz M. CROMHOUT, Jesus 215, mit weiteren Belegen aus der zwischentestamentarischen Literatur.

1404 Lediglich in Q 12,53 haben wir ein reales Geschwisterpaar vor uns. Bedenkenswert zur sozialen Situation (spät-)antiker jüdischer Familien auch die demographischen Studien von A. TROPPER, Children, in denen er festhält: »In short, the notion that the pre-industrial family was usually large, multiple-generational and composed of co-resident married brothers is simply a myth«, die hohe Kindersterblichkeit »made a family with more than two adult children uncommon«, ebd. 338.

## 1.2. Soziale Kohäsion in der Familie – und ihre materielle Basis

Ist das Rollenmodell der Familie nunmehr abgesteckt, ist es für das Verständnis des ganzen Diskurses um Familie und Haus jedoch wichtig, sich zu vergegenwärtigen, in welchen materiellen Verhältnissen sich »Familie« abspielt. Die Umstände haben Auswirkungen auf die soziale Kohäsion und damit auf die Frage, wie stark gegenseitige Rollenansprüche überhaupt zum Tragen kommen.

Will man sich ein Bild darüber machen, was Familienmitglieder zum Zusammenhalt bewegt, was also die soziale Kohäsion stärkt, so spielt neben den internalisierten Erwartungen der Umgebung und den persönlichen Emotionen auch der Zugang zu materiellen Ressourcen eine Rolle: Familien sind Wohn- und Arbeitsgemeinschaften, die nur in ihrer Synergie materielle Grundbedürfnisse wie Nahrung, Kleidung und Wohnraum bereitstellen konnten.

Besonders im Fokus steht dabei der Wohnraum,<sup>1405</sup> aus dessen Strukturen sich ideal auf Größe, Begegnungsmöglichkeiten und die Reichweite der sozialen Kohäsion einer Familien-Einheit schließen ließe: Wie nahe lebten Kernfamilien beieinander? Wie stark drückt sich eine Einbindung in eine Mehrgenerationen-Großfamilie aus, wenn Räume und Ressourcen gemeinsam zu nutzen waren – wie autark konnte dagegen eine Kernfamilie aus Eltern und Kindern leben? Sprechen die materiellen Möglichkeiten für die Realität von Sklaven, um die diese Kernfamilie erweitert werden konnte? Dieser vielversprechende Zugang steht allerdings vor einem Problem, was die materielle Kultur angeht: Die aus archäologisch aufbereiteten architektonischen Strukturen gewonnene Typisierung von Wohnraum und Wohnformen ist umstritten.<sup>1406</sup> Besonders im Fluss ist die Vorstellung von Wohnraum, der sich um einen Hof herum gruppiert

1405 Die Überlegungen hierzu konzentrieren sich auf das Ursprungsmilieu der Texte, v. a. auf die Phänomene in Galiläa: weil diese archäologisch gut erschlossen sind; weil die Hörer des Textes sicher zunächst ihr Wissen über die Situation Jesu aktiviert haben und weil in der *Traditio duplex* nichts vorausgesetzt wird, was spezifische Siedlungstypen anderer Regionen nahelegt.

1406 Z. B. unterteilt S. GUIJARRO, *Space*, zunächst vier Häusertypen, die mit materiellem Wohlstand und Gruppengröße korrelieren (Elite/»large families«; Mittelstand/»joint families«; single room/»nuclear families«; Unterschicht/ohne Wohnung und Familie, ebd. 70f.). Er fasst aber bei seiner Zuordnung des Q-Materials Typ 2 und 3, das »courtyard house« und das »single house«, zusammen. Dabei ergäben sich doch gerade hier verschiedene Grade der Kohäsion: Im »single house« bestimmt jeder Vater einer Kernfamilie über den Wohnraum, im »courtyard house« müsste sich der Vater ggf. in seine Großfamilie einordnen. Dafür wären aber im »courtyard house« nicht nur mehr Begegnungsmöglichkeiten gegeben, sondern auch der Zugang zu materiellen Ressourcen schwerer zu trennen. P. RICHARDSON, *Typology*, dagegen kategorisiert – Guijarros Modell kritisierend (ebd. 54) – nach »country« (soweit ich sehe: Bauten außerhalb geschlossener Ortschaften) und »urban« (Bauten innerhalb geschlossener Ortschaften), die jeweils nach Status und Stil unterschiedlich ausfallen können.

(»courtyard house«): Dazu könnte man einerseits die einheitlichen Hofhäuser des gehobenen Mittelstandes zählen,<sup>1407</sup> oder sie aber wiederum in Typen aufteilen,<sup>1408</sup> oder aber in den »multi unit constructions«, organisch wachsenden<sup>1409</sup> kleinen Wohneinheiten von 1–2 Räumen, die sich um einen gemeinsam genutzten Hof herum gruppieren, die Grundform des Wohnens sehen.<sup>1410</sup> Zusätzlich erschwert wird ein Urteil dadurch, dass in den nicht seltenen Hanglagen das Dach des unterhalb gelegenen Hauses als Terrasse genutzt wird und damit die Funktionen des Hofes als Wirtschaftsbereich<sup>1411</sup> erfüllt – womit der Typus eines »courtyard house« dort nicht hervortritt.<sup>1412</sup>

Dass die Wohnsituation die soziale Kohäsion der Familie bestimmt, steht außer Zweifel, und die archäologischen Einblicke sind hilfreich, um neuzeitliche Vorstellungen zu hinterfragen. Dies allein kann jedoch aufgrund der Forschungssituation noch keine weiterreichenden Schlüsse erlauben. M. E. hilft es weiter, die Frage des Wohnraums nicht von der nach den anderen materiellen Ressourcen zu isolieren und diese als insgesamt für die soziale Kohäsion ausschlaggebend zu betrachten. Die stärkste Kohäsion wird m. E. durch den gemeinsamen Besitz – an Grund und Boden, an Raum, an Arbeitsmitteln, an Wertgegenständen – und das jeweilige Verfügungsrecht darüber erzeugt, also durch eine Rechtsstellung, an der die Existenz der anderen Familienmitglieder hängt. Im *pater familias*-Modell korreliert die Position, die das Verfügungsrecht innehat, mit der Autoritätsposition, die durch die Gehorsams-/Ehre-/Unterschieds-Normen für Frauen, Kinder und Sklaven gestützt wird. Konzentriert sich der Besitz (idealtypisch) bei einem *pater familias* der Großelterngeneration, so bindet dies auch Kinder und Enkel, unabhängig davon, in welchen Häusern sie wohnen. Entsprechend stärker wird rollenkonformes Verhalten eingefordert. Je stärker dagegen die ökonomische Eigenständigkeit einer Familie – im eigenen

1407 So z. B. S. GUIJARRO, Space, der wohl eine geschlossen konzipierte Anlage wie die hellenistischen Hofhäuser aus Betsaida vor Augen hat. Er kommt ergo zu dem Schluss, dass dort nur 10 % der Bevölkerung mit »moderate access to resources« gewohnt hätten, ein Großteil der Bevölkerung (70 %) dagegen am Existenzminimum in »single houses« (ebd. 71).

1408 P. RICHARDSON, Typology 60f., kennt drei Typen: Zwei davon sind nach der Lage des Hofes benannt (»Side Courtyard«, »Central Courtyard«), einer nach dem Zugang (»Common Courtyard«), ohne dass allerdings ausgeführt würde, welche Beziehungen zwischen den Bewohnern herrschten.

1409 Vgl. A. E. KILLEBREW, Villages 199f.: Wohnraum wird an bestehende Gebäude angesetzt, z. B. wenn ein Familienmitglied heiratet und eine eigene Familie gründet.

1410 So K. GALOR, Wohnkultur bes. 193; DIES., Architecture 429; kurz M. CROMHOUT, Jesus 215. Für Kiryat Sefer (nördlich von Jerusalem) und Kafarnaum: A. E. KILLEBREW, Village 197f. Vgl. aber K. GALOR, Architecture 429, die die »Landbevölkerung« in »single room houses« verortet.

1411 So z. B. A. E. KILLEBREW, Village 199; K. GALOR, Architecture 433.

1412 Vgl. z. B. P. RICHARDSON, Typology 60, für Gamla, Yodefat, Khirbet Qana.



Haus, versorgt vom eigenen Einkommen, unabhängig von der Arbeitskraft anderer –, desto schwächer kann die soziale Kohäsion werden (wenn sie nicht religiös oder emotional abgestützt ist), desto weniger existentiell ist es also, die Rollenerwartungen zu erfüllen.

Diese Beobachtungen zur sozialen Kohäsion gelten auch weiter, wenn die Überlieferungen das Ursprungsmilieu Palästinas mit seinen kulturell geprägten Wohnformen und Normen verlässt und sich dem Anwendungsmilieu der griechisch-römischen Stadtkultur mit ihren *domus* und *insulae*<sup>1413</sup> nähert.

Die vorgestellte Problematik, dass existenzielle Versorgung mit der Wahrnehmung einer Familienrolle korreliert, und dass umgekehrt beim Ausstieg aus der Familienrolle die existenzielle Versorgung gefährdet ist,<sup>1414</sup> führt uns nun in ein erstes Thema des Familien-Diskurses in der *Traditio duplex*, der einerseits den Riss durch die Familie, andererseits vor allem die Versorgung durch einen »neuen« Vater thematisiert. Wie sich dazu die partnerschaftlichen Verhältnisse zwischen Mann und Frau verhalten, wird eigens zu fragen sein. Diese Felder werden jeweils behandelt, ohne dass dabei in den entsprechenden Perikopen je ein Sklave-Herr-Verhältnis in den Blick käme. Ein solches erscheint v.a. in metaphorischer Rede und beleuchtet dort immer ein Gott-Mensch-Verhältnis;<sup>1415</sup> ihm sei anschließend ein eigenes Unterkapitel gewidmet.

## 2. Bestehende Familienverhältnisse im Spiegel der *Traditio duplex*

Auch im Material der *Traditio duplex* gehört der *pater familias* zum gängigen Rollenrepertoire. Schon in Q 10,5–7 findet sich unabsichtlich diese Positionsbestimmung, wenn es dort nach Lk der »Sohn des Friedens« ist, der über die Gäste entscheidet. Auch in Q 11,21f. gibt es ein »Haus des Starken«, das allein

1413 Vgl. M. EBNER, Stadt 82–85.166f.

1414 Dies aus der Sicht der »Aussteiger«, die die *Traditio duplex* einnimmt – C. TUCKETT, Ties 70f., weist darüber hinaus auf die existentiellen Konsequenzen für die Zurückgebliebenen hin – und damit auf den Anstoß, den entsprechende Bestrebungen bei diesen erregen konnten; dieser sei stärker als die theologischen Fragen.

1415 Versucht man, das Material der *Traditio duplex* bestimmten Milieus zuzuordnen, wie S. GUIJARRO, Space 73–79, es aufgrund der Wohnrealien und der Mahnungen tut und daraus etwas über die soziale Position der Trägergruppe zu folgern versucht (Außenblick auf Häuser der Elite: Milieudistanz – Innenblick auf Häuser der *joint/nuclear families*: aktuelles Milieu eines galiläisch-jüdischen »network of local groups« – Wohnungslosigkeit: historische Erinnerung), so besteht m.E. der eigentliche Milieusprung nicht in der Wohnumgebung, sondern im Besitz oder Nicht-Besitz von Sklaven: Sklaven scheinen nicht zu den realen Häusern der Träger zu gehören, die in der *Traditio duplex* abgebildet werden. »Sklavenherr« ist eine Kategorie, die dort nicht für reale *patres familias* vorgesehen ist – sie ist für Gott reserviert.

über seinen Herrn definiert wird.<sup>1416</sup> Doch wird an drei Stellen in der Traditio duplex das Normengefüge des Hauses durchbrochen. In allen drei Fällen ist es die jüngere Generation, die sich gegenläufig verhält.<sup>1417</sup> Dem gegenüber wird die Bindung der Ehepartner untereinander gefestigt – mit jeweiligen Implikationen für die Lebensbedingungen der Jesusnachfolger, die auf das Bestehen von Häusern als Orte existentieller Versorgung angewiesen blieben.

## 2.1 Der Riss durch das Haus: Generationenkonflikte

### 2.1.1 Haus, Familie und Nachfolge (Q 9,57–60)

57a	καὶ εἷς εἶπεν αὐτῷ· b ἀκολουθήσω σοι c ὅπου ἐὰν ἀπέρχῃ.	Und einer sprach zu ihm: Ich werde dir folgen, wohin auch immer du gehst.
58a	καὶ εἶπεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· b αἱ ἀλώπεκες φωλεοὺς ἔχουσιν c καὶ τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ κατασκηνώσεις, d ὁ δὲ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἔχει e ποῦ τὴν κεφαλὴν κλίνει.	Und es sagte ihm Jesus: Die Füchse haben ihre Höhlen und die Vögel des Himmels ihre Wohnungen, der Menschensohn hingegen hat nichts, wohin er den Kopf legen könnte.
59a	ἄλλος δὲ εἶπεν αὐτῷ· b ἐπίτρεπόν μοι πρῶτον ἀπελθεῖν καὶ θάψαι τὸν πατέρα μου.	Ein anderer aber sagte ihm: Erlaube mir, zuerst wegzugehen und meinen Vater zu bestatten.
60a	εἶπεν δὲ αὐτῷ· b ἀκολούθει μοι c καὶ ἄφες τοὺς νεκροὺς θάψαι τοὺς ἑαυτῶν νεκροὺς. <sup>1418</sup>	Er aber sagte ihm: Folge mir nach und lass die Toten ihre Toten bestatten.

In ihrer Kombination, die für die Vorlage der Traditio duplex sicher anzunehmen ist, eröffnen die beiden Apophthegmen einen Blick in den Lebensstil des »Menschensohnes« und geben Weisungen für eine Nachfolge.<sup>1419</sup> Aus beiden spricht eine soziale Entwurzelung und Freisetzung aus dem Familienverband.

#### (1) *Nachfolge in die Wohnungslosigkeit*

Das Statement des ersten nachfolgewilligen Schülers lenkt den Blick auf die Orte Jesu – und erklärt im konditionalen Relativsatz die Bereitschaft, ihm zu jedem Ort zu folgen (»wo auch immer du hingehst«). Mitgehört werden kann im an-

1416 Q 12,39, wo nur ein Mann im Haus thematisiert wird, handelt dagegen vom Schutz des Hauses gegen Diebe.

1417 H. T. FLEDDERMANN, Q 754, sieht in den drei Passagen eine Klimax »from non-involvement to division to hatred«. Gleiche Textauswahl auch bei C. TUCKETT, Ties.

1418 Zur Rekonstruktion s. u. VI 3.1.

1419 Deshalb gehe ich hier nicht auf die umstrittene Frage ein, ob in V. 58 evtl. eine ältere Tradition der wohnungslosen Sophia verarbeitet ist (vgl. dazu C. HEIL, Nachfolge 122f.), dagegen: U. LUZ, Mt II 22 Anm. 12; W. D. DAVIES/D. C. ALLISON, Mt II 43.

tiken Kontext dabei die Bereitschaft des Schülers, alle Lebenssituationen Jesu auch rein räumlich mitzuerleben – also das Leben des Lehrers zu teilen. Die Antwort Jesu kreist das Thema auf den Wohnort ein: Im Gegensatz zu den genannten Tieren hat »der Menschensohn« – der, der Anrede des Schülers folgend, mit Jesus identifiziert werden soll – keinen Wohnort, also auch keinen Zielort, den er anstreben würde. Diese Antwort lässt eine rein geographische Flexibilität des Schülers – i. S. eines Mitgehens an jeden beliebigen Ort – ins Leere laufen. Wer das Leben Jesu teilen möchte, muss nicht den Ort, sondern das gesamte Lebenskonzept wechseln: in ein Leben ohne einen Ort, »wohin er den Kopf lege«.

Diese Metonymie, den Kopf ablegen – also liegen, lässt unmittelbar an das Schlafen denken. Damit wird aus den vielen Funktionen, die eine Wohnung haben kann – Füchse und Vögel ziehen darin immerhin ihre Jungen groß, Menschen können Habseligkeiten aufbewahren –, eine als die grundsätzlichste herausgegriffen. Der Menschensohn benötigt weder Platz für die Familie noch für seinen Besitz, er verzichtet sogar auf den Mindeststandard, einen eigenen festen, überdachten Schlafplatz. Dies unterbietet sogar die extrem bescheidenen Wohnräume der städtischen *cellae* oder der galiläischen Einraumhäuser. Wer solches nicht nutzen kann, hat jede Form von eigenständiger Existenz aufgegeben – »der Menschensohn« ist angewiesen auf den Unterschlupf bei anderen. Er ist ausgeschlossen aus den herkömmlichen Familienrollen und Versorgungsstrukturen,<sup>1420</sup> er steht damit auch außerhalb traditioneller positiver Statuszuschreibungen.<sup>1421</sup>

1420 In der Literatur werden verschiedene Aspekte dieser Existenzweise gewichtet: Unsicherheit des Wanderns (P. KRISTEN, Familie 118f.; vgl. F. BOVON, Lk II 35; H. KLEIN, Lk 368) – Lösung von Bindungen (P. KRISTEN, Familie 119; F. BOVON, Lk II 34; H. KLEIN, Lk 368) – »Heimat- und Obdachlosigkeit« (H. KLEIN, Lk 378; vgl. U. LUZ, Mt II 24) – »absolute[n] Armut« (U. LUZ, Mt II 24).

1421 Vgl. J. B. GREEN, Lk 407. C. TUCKETT, Ties 62f., weist zudem mit Rückgriff auf ältere Literatur auf ein metaphorisches Potential der genannten Tiere hin: Diese seien negativ besetzt, die Wohnungslosigkeit Jesu damit Folge von Zurückweisung; er verbindet dies mit weiteren Stellen zum Menschensohn: Q 6,22; 7,34; 11,30; 12,10. Im Kontext der Traditio duplex ergeben sich darüber hinaus mittels des »Menschensohn«-Titels weitere Verbindungen: An anderer Stelle (Q 12,40; 17,23) bezeichnet er eine vom Himmel kommende Figur: die göttliche Machtfigur, die an einem Gericht mitwirkt (Q 12,8). Dass seine irdische Erscheinungsweise, Jesus, auf ein Mindestmaß an gesellschaftlichem Prestige verzichtet, hat m. E. Signalwirkung – dies wird später entfaltet. Die Kontrastwirkung sehen auch U. LUZ, Mt II 22–24; H. KLEIN, Lk 367; W. DAVIES/D. A. ALLISON, Mt II 42–52. Anders P. KRISTEN, Familie 116, der nicht von titularem Gebrauch ausgeht.

(2) *Vater und Sohn im Todesfall*

Für unsere Fragestellung relevant sind nun V. 59f., in denen das Vater-Sohn-Verhältnis berührt wird. Dies wird in räumliche Koordinaten gebracht:<sup>1422</sup>

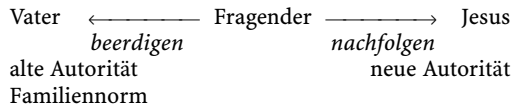
Thema des Spruches ist die Nachfolge, also das Zusammensein mit Jesus, doch der Nachfolgende möchte zuerst weggehen, um seinen Vater zu beerdigen; damit steht er zwischen zwei Kräftefeldern, die ihn jeweils zu sich ziehen möchten.

Die exemplarische Frage in dieser Perikope ist die nach Leitung: Der Fragende akzeptiert Jesus bereits als denjenigen, der ihm Normen setzt – er spricht ihn als »Herr« an<sup>1423</sup> und bittet um Erlaubnis. Dahinter steht allerdings der Wunsch, den Erwartungen zu entsprechen, die ihm seine Rolle innerhalb der Familie auferlegt: Ein Sohn bestattet den Vater. Jesus verwendet die Leitungsrolle, die ihm der Nachfolgewillige zubilligt, um ihn von dessen Familienrolle zu entpflichten.<sup>1424</sup>

1422 Vgl. auch P. KRISTEN, Familie 112f.

1423 Vgl. P. KRISTEN, Familie 113, der auf Q 6,46 zurückverweist.

1424 M. E. steht in diesem Kontext der Familiendiskurs im Vordergrund, nicht direkt ein Tora-Diskurs um das Elterngesetz (so z. B. D. KOSCH, Tora 348, mit Rückgriff auf ältere Forschung; C. HEIL, Nachfolge 117.122–132, mit einigen Referenzstellen zur Bestattung, die m. E. den Charakter von »Tora« oder auch den Bezug von Elterngesetz des Dekalogs nur schwer erkennen lassen; allein Jos., Ap II 205, stellt den Bezug von Bestattung und Gesetz her, aber nicht unmittelbar für Söhne, sondern »engste Angehörige«/τοῖς οἰκειοτάτοις; klar dagegen: W. D. DAVIES/D. C. ALLISON, Mf II 57f.; M. EBNER, Jesus 148 Anm. 58) oder eine Bestattungsverpflichtung, die für Israeliten gilt. Die Tora normiert zwar, dass eine Person begraben werden muss – nicht jedoch, von wem. Außerdem normiert sie die »Ehre« der Eltern und die Versorgung – das gilt jedoch sowohl für die Mutter als auch den Vater, und es gilt als Pflicht aller Kinder gleichermaßen. Stirbt der Vater dieses Sohnes, so ist nicht aus dem Text zu entnehmen, dass er der einzige Verantwortliche wäre, der das Begräbnis durchführen könnte – das ist sogar sehr unwahrscheinlich. Problematisch ist deshalb die Annahme von P. KRISTEN, Familie 121, der Vater bliebe nun unbegraben. Ebenso wenig erhalten wir Auskunft darüber, ob die Mutter bereits gestorben wäre. Vom Elterngesetz her betrachtet wäre im Extremfall nicht so sehr das versäumte Begräbnis ein schwerer Verstoß – problematischer wäre es, die Mutter und ggf. die übrige Familie unversorgt zu lassen. Dass ein bestimmter (einziger?) Sohn auf das Begräbnis festgelegt wäre, kann zudem kaum vom Gesetz normiert werden, denn dass eine Familie Söhne hat, dass diese den Vater überleben und dass diese am Todestag zur Stelle sind, wenn das Begräbnis ansteht (zum kurzen Zeitraum vgl. H. KLEIN, Lk 367 Anm. 11; W. D. DAVIES/D. C. ALLISON, Mt II 54f.57; am Todestag: M. TILLY/W. ZWICKEL, Religionsgeschichte 134 mit Verweis auf Jos., Ap II 221), wäre nicht zu gewährleisten. Ist ggf. sogar an eine Sekundärbestattung zu denken (Vertreter bei C. HEIL, Nachfolge 128, ablehnend, ebenso H. KLEIN, Lk 367; favorisiert von J. B. GREEN, Lk 408f., B. M. McCANE, Stone 73–77), so ist diese ohnehin nicht explizit vom Gesetz normiert. Weiterführend ist deshalb m. E. auch die Deutung, die R. T. FRANCE, Mt 329, aufgreift: Im Todesfall hätte der Sohn nicht draußen unterwegs sein können; der Tod wäre also nicht unmittelbar vorausgegangen, sondern der Sohn wolle *bis zu einem zukünftigen Tod* seines Vaters zuhause bleiben. C. TUCKETT, Ties 58–60, stellt im Verein mit Q 14,26 eine implizite Spannung zum Elterngesetz fest, die, bei grundsätzlicher Befürwortung des Gesetzes (exponiert u. a. Q 16,17), nicht bewusst wahrgenommen worden zu sein scheint, und weist ebd. 60 Anm. 8, darauf



Wenn der Fragende Jesus um Erlaubnis für sein Vorhaben bittet, dann wird dieser damit bereits als Autorität anerkannt – eine Autorität, die in Konkurrenz zum (kulturübergreifenden)<sup>1425</sup> Familienethos steht.

Jesus jedoch nimmt eine metaphorische Wertung der Gegenseite vor, wenn er die Personen, die der Fragende im Kräftefeld rund um den Vater vorfindet, als lebendige »Tote« bezeichnet.<sup>1426</sup> Dies überträgt die Qualitäten der Toten auf die Lebenden – allem voran ihre Unreinheit, die aufgrund des Kontaminationskonzepts den Umgang mit ihnen verbietet. Zwischen dem alten und dem neuen Kräftefeld wird also ein Tabu errichtet – und nicht nur das: Dieses Kräftefeld wird auch depotenziert, denn Tote können keine Macht mehr ausüben.

Wenn Jesus also den Weg zurück ausschließt, dann bedeutet dies die Trennung nicht nur von familiär-emotionalen und materiellen<sup>1427</sup> Banden: Es be-

---

hin, die Spannung könnte auch »overplayed« sein: Er beruft sich auf S. C. BARTON, *Discipleship*, für jüdische Belege, in denen das Zurückstellen der Familie positiv bewertet wird, auch wo das Gesetz nicht angefochten ist. M. E. ist dieser Horizont weiterführend, da er den Blick weglenkt vom Beerdigungsritual auf das familiäre Gesamtsystem, wie es sich in der hier favorisierten Lesart empfiehlt. Dass Generationenbruch aus religiösen Gründen nicht als Gesetzesbruch empfunden wurde, sondern als Notwendigkeit zum Schutz der Gottesbeziehung, zeigen z. B. Philo, *Spec Leg* I 316f.; Gen 12,1 (Abraham); 1 Kön 19,19–21 (Elischa); Rut 2,11; Jos As 11,4–6 (Aseneth); zu den Stellen vgl. S. C. BARTON, *Discipleship* 24f.; 54f.; vgl. auch unten Anm. 1428. F. BOVON, Lk II 35f., deutet Lk 9,58 als komplementären Abbruch der Mutterbeziehung – m. E. ist dies aus dem Text nicht ersichtlich. Allerdings sieht F. BOVON, Lk II 36, die Aspekte von Familien- und Gesetzesnorm verbunden und so das Begräbnis als »Gebärde der Einordnung in die Tradition der Väter«, vgl. auch H. KLEIN, Lk 368 (»Rechts- und Pietätsforderung«); W. D. DAVIES/D. C. ALLISON, Mt II 53 (»filial piety enjoined by the decalogue«).

1425 Vgl. zum Hintergrund P. BALLA, *Relationship* 12–14.16f.67f.95f., mit klassisch griechischen und hellenistisch-römischen sowie biblisch-jüdischen Verweisen. Vgl. auch J. B. GREEN, Lk 407f.

1426 Metaphorisch auf Menschen bezogen lesen z. B. H. T. FLEDDERMANN, Q 401; P. KRISTEN, *Familie* 122; F. BOVON, Lk II 36; P. FIEDLER, Mt 209; W. D. DAVIES/D. C. ALLISON, Mt II 56; scharf dagegen spricht für die Jesus-Ebene U. LUZ, Mt II 26f.: Er sieht darin zunächst ein Oxymoron, keine Verhaltensregel, sondern eine »prophetische Zeichenhandlung« (ebd. 27), bei Mt dagegen aber wohl ein metaphorisches Verständnis. T. ONUKI, Toten, plädiert auf dem Hintergrund des Auferweckungsglaubens für ein leibliches Verständnis: »das, was die Toten angeht, ist den Toten zu überlassen« (ebd. 121, kursiv i. O.) – muss dafür aber das Begraben metaphorisch deuten (ebd. 121).

1427 P. BALLA, *Relationship* 72, erwähnt leider nur en passant und ohne antike Belege, dass eine Beerdigungsaktivität u. U. als Voraussetzung für ein Erbe galt; M. CROMHOUT, *Jesus* 219, geht davon aus, dass der Sohn mit der Beerdigung zum neuen *pater familias* würde; die ebd. Anm. 48 angeführten Belege Gen 49,29–32; 50,25; Jos 24,32; Tob 4,3f.; 6,15; 14,9.11f.; Jub 23,7; 36,1f.; 2 Makk 5,10; Jos., *Bell* V 545; Test R 7,1f.; Test L 19,4f. geben dies m. E. aber nicht her.

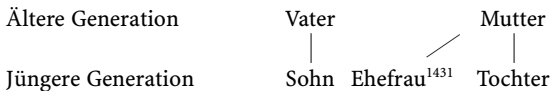
deutet auch, dass sich der Fragende in der Nachfolge einer neuen Autorität unterstellt.<sup>1428</sup>

### 2.1.2 Der offene Bruch – und die Suche nach seiner Legitimation (Q 12,51.53)

Für eine Hausgemeinschaft gilt das Ideal der Einmütigkeit. Darauf beruht die Einsicht, die Jesus in Q 11,17 zu seiner Selbstverteidigung anführt: *πᾶσα οἰκία μερισθεῖσα καθ' ἑαυτῆς οὐ σταθίσειται*. In der Traditio duplex findet sich allerdings auch das schiere Gegenteil:

51a	Δοκεῖτε <sup>1429</sup>	Glaubt ihr,
b	ὅτι ἦλθον βαλεῖν εἰρήνην ἐπὶ τὴν γῆν;	dass ich kam, um Friede auf die Erde zu werfen?
c	οὐκ ἦλθον βαλεῖν εἰρήνην	Ich kam nicht, um Frieden zu werfen,
d	ἀλλὰ μάχαιραν	sondern ein Schwert.
53a	ἦλθον γὰρ διχάσαι υἱὸν κατὰ πατρὸς	Ich kam, um Sohn gegen Vater zu trennen,
b	καὶ θυγατέρα κατὰ τῆς μητρὸς αὐτῆς	und eine Tochter gegen ihre Mutter,
c	καὶ νόμφην κατὰ τῆς πενθερᾶς αὐτῆς.	und eine Schwiegertochter gegen ihre Schwiegermutter.

Dieser Spruch thematisiert die Trennung der Generationen<sup>1430</sup> im jeweiligen Genderbereich. Folgende konfligierende Rollen werden besetzt:



1428 Dass es hier um einen Autoritätskonflikt geht, ist m. E. angemessener, als von einem »Prioritätenkonflikt« zu sprechen (so z. B. P. KRISTEN, Familie 120): Dies könnte man missverstehen als Frage eines zeitlichen Nacheinanders (zuerst A, dann B – immerhin steht im Text auch »zuerst«). Dieses »Zuerst« kann aber auch, jenseits einer zeitlichen Bedeutung, eine Höherwertigkeit ausdrücken, also die höhere Autorität. Diese Bewertung der Autorität wird von Jesus korrigiert. Zu einem solchen Autoritätsgefälle gibt es griechisch-römische wie auch biblisch-jüdische Traditionen: So werden die Philosophie, die Götter (vgl. P. BALLA, Relationship 33–36.63f.74f.) oder das Gesetz (vgl. P. BALLA, Relationship 104–108, mit Verweis u. a. auf Jos., Ap II 206; 4 Makk 2,9–13) vor die Pflichten gegenüber den Eltern gestellt. P. BALLA, Relationship 148, interpretiert die Stelle nicht als generelle Aufhebung der Elternpflichten, sondern i. S. einer »precedence« der Nachfolge eines speziellen Kreises. Er verweist auf die Nazariten (Num 6,6–8) als Beispiel für eine solche Ausnahmesituation.

1429 Über die Zugehörigkeit von Lk 12,49 (vgl. die unterschiedlichen Voten in S. CARRUTH, Documenta Q 12:49–59 22–35.60f.; vgl. auch H. T. FLEDDERMANN, Q 638–641) braucht hier nicht entschieden zu werden, da er keine neuen Informationen zu den Kollektiven liefert. Die weitere Rekonstruktion stimmt mit CE/Documenta Q überein.

1430 Vgl. P. KRISTEN, Familie 143.147f.; Initiative der jungen Generation: H. MOXNES, Jesus 56.

1431 Im Sinne der Schwiegertochter, vgl. auch W. D. DAVIES/D. C. ALLISON, Mt II 219; P. KRISTEN, Familie 143.

Dass die Spaltung den Gendergrenzen folgt, erklärt sich mit (idealtypisch) unterschiedlichen Arbeitsbereichen. Angesprochen sind hier die erwachsenen Kinder, die selbst schon verheiratet sind, und wohl mit den Eltern im gleichen Hofhaus wohnen – nur dort ist die enge Gemeinschaft möglich, die durch ein »Schwert« zertrennt werden muss.

Die Vorlage von V. 53, Mi 7,6 LXX steht im Kontext einer gegenwartsbezogenen Gesellschaftsanalyse des Propheten (Mi 7,1–4), die die Machthaber kritisiert (Mi 7,3f.) und auch die engen Beziehungen unter Freunden und zur Ehefrau von Misstrauen überschattet sieht (V. 5). Erst in Mi 7,6 kommen schließlich die Generationenbeziehungen zum Tragen. Die Initiative zu den Missständen liegt in Mi 7,6 allerdings bei den genannten Gruppen selber, im Kontext der *Traditio duplex* wird sie als Folge des Wirkens Jesu dargestellt. Ebenso herrscht in Mi 7,6 zwar Aufruhr, das Zusammenleben an sich wird jedoch nicht in Frage gestellt. In der *Traditio duplex* dagegen bewirkt die Kombination mit V. 51, der sich auf die Erde, nicht aufs Haus bezieht, eine Überblendung: Beide Sprüche deuten sich gegenseitig so, dass mit dem nunmehr zweifellos metaphorischen Schwert aus V. 51d die Trennung (*διχάσαι*) der Generationen vollzogen wird.<sup>1432</sup> Durch die Initiative Jesu brechen also Jung und Alt auseinander.<sup>1433</sup>

Mit diesem Spruch schaut Jesus auf sein faktisches Wirken zurück (»ich kam«).<sup>1434</sup> Er greift dafür aus Mi 7,6 gezielt einen passenden Vers auf, der zumindest ein Verb im Futur zu bieten hat.<sup>1435</sup> Das klingt nach einer sehr schriftgelehrten Selektion.<sup>1436</sup> Betrachtet man diesen Vers ohne seinen Kontext, dann kann man ihn sogar als prophetische Vorhersage verstehen, die sich mit Jesus erfüllt. Klagt Mi über den Zustand im Haus, so versteht ihn die *Traditio duplex* als notwendiges Übel und gibt dabei der jüngeren Generation Recht. In jedem Fall wird schließlich durch die jesuanische Absichtserklärung, er wäre gekommen, um zu spalten, zumindest *ad intram* eine Rechtfertigung geliefert. Der Spruch blickt auf ein anstößiges Faktum zurück, dass es zu legitimieren gilt.<sup>1437</sup> Welchem Rechtfertigungsdruck nämlich eine Gruppe ausgesetzt war,

1432 Vgl. auch U. LUZ, Mt II 137f.

1433 Anders als Lk das gerne nahelegt, zerburchen nicht die Ehen der jungen Generation.

1434 Vgl. M. WOLTER, Lk 470: V. 51 »reflektiert insofern die historische Erfahrung, dass die Hinwendung zum Christusbekenntnis häufig mit einem Zerburchen sozialer Beziehungen innerhalb der Lebenswelt der Christen einherging.«

1435 Der MT formuliert jeweils Partizipien.

1436 Nicht aus Mi 7,6, aber aus anderen biblisch-jüdischen Traditionen lässt sich eine entsprechende Endzeiterwartung herauslesen, vgl. U. LUZ, Mt II 138, mit Verweis auf Jub 23,16.19f.; äth Hen 100,2 und rabbinische Belege.

1437 Vgl. zu dieser Stoßrichtung der Legitimierung durch Schrift auch P. FIEDLER, Mt 235 mit Anm. 25, mit Verweis auf Jub 23,19 und einen rabbinischen Beleg; P. BALLA, Relationship 140; A. D. JACOBSON, Jesus 193, mit dem Argument, dass dies als von Jesus beabsichtigt

illustriert Spr 6,12–19: Zu den Bösen zählt, wer Streit sät unter Brüdern.<sup>1438</sup> Auf Jesu Betreiben sind – wider die große Norm des Elterngehorsams und wider jede kluge Erfahrung – Häuser zerbrochen. Doch dies im Anklang an die Schrift.

### 2.1.3 Q 14,26f. oder: wer setzt die Normen?

- |     |   |   |
|-----|---|---|
| 26a | ὅς οὐ μισεῖ τὸν <b>πατέρα</b> καὶ τὴν <b>μητέρα</b>         | Wer nicht den Vater und die Mutter hasst, |
| b   | <b>οὐ</b> δύναται εἶναι <b>μου</b> μαθητής.                 | kann nicht mein Jünger sein.              |
| c   | ὅς οὐ μισεῖ τὸν υἱὸν καὶ τὴν θυγατέρα                       | Wer nicht den Sohn und die Tochter        |
|     |   | hasst,                                    |
| d   | <b>οὐ</b> δύναται εἶναι <b>μου</b> μαθητής.                 | kann nicht mein Jünger sein.              |
| 27a | <b>ὅς οὐ</b> λαμβάνει τὸν σταυρὸν αὐτοῦ                     | Wer nicht sein Kreuz nimmt                |
| b   | καὶ ἔρχεται ὀπίσω μου                                       | und hinter mir geht,                      |
| c   | <b>οὐ</b> δύναται εἶναι <b>μου</b> μαθητής. <sup>1439</sup> | kann nicht mein Jünger sein.              |

In diesem Komplex der Nachfolge-Sprüche sind Familienfreisetzung und Kreuztragen verbunden.<sup>1440</sup> Gemeinsamer Grundgedanke der Mt und Lk Version ist, dass die Beziehung zur Familie in ein Verhältnis zur Jesusbeziehung gesetzt wird: Wer Position und Status auf Seiten Jesu erwerben will, der muss Jesus einen höheren Wert beimessen als der Familie.

Die Lk Version bietet die Maximalinterpretation im Sinne einer konflikthafter Aufgabe der Hausgemeinschaft (vgl. Q 12,51.53). Hier werden nicht nur die emotionalen Bindungen zwischen den Generationen gekappt: Hinter »Hassen« steht sicht- und spürbare Loyalitätsaufkündigung<sup>1441</sup>, soziale Distanz, die bis zu Rache, Schädigung und Ausgrenzung führen kann.<sup>1442</sup> Eine Minimalinterpretation reizt dagegen Mt aus – dort wird nur »mehr geliebt«, was ggf. auch innerhalb des Hauses stattfinden kann.<sup>1443</sup> Ein Verhalten, das Jesus im Ent-

---

dargestellt wird; zum Legitimationsproblem vgl. auch J. B. GREEN, Lk 509f. C. TUCKETT, Ties 63–67, liest darüber hinaus auch Q 9,57–60 und 14,26 als Legitimierung bereits erfolgter Familienbrüche.

1438 Vgl. auch Spr 11,29a; 30,11–14; Zusammenstellung von Stellen bei T. LONGMAN, Family 83.85.

1439 V. 27 ist Doppelüberlieferung zu Mk 8,34; CE hat leichte Unterschiede. Zu hier verfolgten Rekonstruktion vgl. M. EBNER, Weisheitslehrer 98f.101; H. T. FLEDDERMANN, Q 748.

1440 Dass diese Sprüche sich gegenseitig interpretieren, ist in ihrer Komposition wohl beabsichtigt: Familienbruch ist Ausdrucksform von »Kreuztragen« und »Leben verlieren«, vgl. W. D. DAVIES/D. C. ALLISON, Mt II 221; ebd. 222f. mit Möglichkeiten, den Spruch vom Kreuztragen vorösterlich zu verstehen; nach P. KRISTEN, Familie 131f.137–140, geht es um eine prinzipielle Sterbereitschaft ohne Notwendigkeit eines Martyriums; auch in Q 12,22 sei Psyche im Sinne von Familie und Existenz zu lesen. C. TUCKETT, Ties 67, sieht allerdings keine vollständige Identifizierung.

1441 Vgl. J. B. GREEN, Lk 565; C. TUCKETT, Ties 67: Zurückweisung und Bruch.

1442 P. KRISTEN, Familie, 126, sieht für eine erste Stufe von Q (»Q1«) eine Ablehnung jeglicher Hausgemeinschaft.

1443 Eine Differenzierung auch für das »Hassen« führt ein M. WOLTER, Lk 515–517, der im biblischen Sprachgebrauch zwischen komparativer (mehr als) und antithetischer



scheidungsfall höheren Wert einräumt, kann ggf. auch in einer Hausgemeinschaft realisiert werden – ohne Probleme gegenüber Sohn und Tochter, wo ohnehin die Eltern die Normen bestimmen. Allerdings begegnet das Wort auch in Q 16,13 in einem familialen Kontext im Sinne einer Entscheidung von »entweder« – »oder«.<sup>1444</sup> Ein solcher Konflikt ist vorprogrammiert, wo der Autoritätsanspruch Jesu mit dem des Hausvaters kollidiert. Die Entscheidung, sich entgegen der Vorgaben des Hausvaters an die Normen Jesu zu halten, wird kaum innerhalb eines nicht gleichgesinnten Hauses realisiert werden können. Wer beispielsweise, wie in der Programmatischen Rede gefordert, ohne die Zustimmung des Hausherrn freigiebig mit seinem Besitz umgeht, riskiert den offenen Bruch mit ihm. Kinder dagegen, die ihr Erbteil dahinschwinden sehen, können auch die Loyalität mit den Eltern aufkündigen, wenn diese mit zunehmendem Alter in ihre Abhängigkeit geraten, was die Versorgung betrifft.<sup>1445</sup>

Die Hausgemeinschaft kann nur erhalten werden, wenn die Angehörigen bereit sind, die Normen entweder zu teilen oder zu tolerieren. Dann kann es auch Jünger Jesu in einem Haus geben – oder ganze Häuser, die in seinem Sinne leben.

Damit fordert diese Weisung Jesu die Adressaten auf, ihre Prioritäten zu verschieben: Der Erhalt oder die Gründung eines Hauses tritt – anders als wohl in der Sicht der Mehrheit – zurück hinter das erste Ziel, die Normen Jesu zu befolgen. Wenn dies innerhalb des Hauses gelingt, in Ordnung – wenn nicht, dann eben ohne Haus. Q 12,51.53 zeigt, dass der Bruch mit dem Haus Realität gewesen ist und einer religiösen Sinnstiftung bedurfte. Gedacht war jedoch wohl an den Zusammenhalt der Ehepaare.<sup>1446</sup>

---

(entweder oder) Entscheidung differenziert und das Verb mit »hintansetzen« wiedergibt. Ebenso auch ausführlicher P. BALLA, *Radicalism*, allerdings mit dem Zugeständnis, die primäre Bedeutung sei echter Hass (ebd. 53f.). Vgl. auch H. KLEIN, Lk 515: »Zurückstellung des Selbsterhaltungswillens«; referierte Positionen bei P. BALLA, *Relationship* 144: »place second after Jesus«. H. T. FLEDDERMANN, Q 754, sieht dagegen in Q 9,60; Q 12,51.53 und Q 14,26 eine Klimax »from non-involvement to division to hatred.« – Das setzt ein Verständnis von Hass zumindest im Sinne einer emotionalen Haltung voraus.

1444 Vgl. P. KRISTEN, *Familie* 33. P. BALLA, *Relationship* 144, hält beides für möglich, weist aber darauf hin, dass auch im Kontext sowohl das »Leben hassen« als auch das »Kreuztragen« metaphorisch stünden (ebd. 144f.).

1445 Dass materielle Verschwendung des Vaters ein Grund sein kann, der vom Gehorsam gegenüber den Eltern entpflichtet, kennt auch Plato, *Leg* XI 929 D–E, vgl. P. BALLA, *Relationship* 34: Der Vater wird dann im Haushalt als Kind geführt; eine Art Entmündigungsverfahren wird angewandt.

1446 Vgl. dazu M. EBNER, *Weisheitslehrer* 105–110; H. KLEIN, Lk 512, sieht den Spruch auf jesuanischer Ebene an jüngere Unverheiratete gerichtet; P. KRISTEN, *Familie* 125f., dagegen denkt an die Möglichkeit, nur männliche Boten seien angesprochen; er sieht auch in Q 16,18 kein Scheidungsverbot.

## 2.2 Mann, Frau, Ehe

Einmal ist uns bisher bereits ein Ehepaar begegnet: In Q 12,53 standen ein Mann und seine Ehefrau gemeinsam gegen Vater und Schwiegermutter. In der Traditio duplex steht weiteres Material zur Verfügung, das Licht auf die Ehebeziehung als die klassische und einzig legitime Form einer Lebensgemeinschaft zwischen nicht verwandten Männern und Frauen im kulturellen Horizont des 1. Jh. wirft. Wie gestalten sich nun solche Lebensgemeinschaften unter den Weisungen Jesu? Welche realen Lebensszenarien lassen sich daraus schließen? Dahin stoßen wir über die Norm zur Ehe von Q 16,18 vor.<sup>1447</sup>

(1) *Der Trennungsspruch*<sup>1448</sup> (Q 16,18)

Am Ende eines Clusters von Sprüchen Q 16,16–18, die durch das Thema »Gesetz« zusammengehalten werden,<sup>1449</sup> findet sich eine Aussage zum Ehebruch.<sup>1450</sup>

1447 Daneben steht ein Negativbefund bezüglich der Mann/Frau-Sprüche, die auf jesuanischer Ebene noch wanderradikale Frauen und Männer als eigens Angesprochene durchscheinen lassen (vgl. M. EBNER, Weisheitslehrer 377–380, mit Verweis auf die eindeutigen Fälle Q 12,24.27f.; Q 11,11f.; Mk 2,21f.): Diese sind in Q in »männliche« Zusammenhänge eingeordnet, so dass der Doppelcharakter überformt und abgeschliffen wird (vgl. auch ebd. 378). W. E. ARNAL, *Couplets*, bezieht sie auch nicht in seine Analysen ein (ebd. 82) und kommt aufgrund der übrigen von ihm analysierten Mann/Frau-Texte zu dem Schluss, »the Q couplets do not in and of themselves serve as any convincing indication of a tendency toward gender inclusiveness« (ebd. 92). Er versteht sie auf dem Hintergrund von politischen oder rechtlichen Texten, die männliche und weibliche Perspektiven formulierten (ebd. 87–92), und weist diese männlichen Autoren zu (ebd. 92); Gottesbeschreibungen und direkte Mahnungen seien in der Traditio duplex aus männlicher Sicht formuliert (ebd. 86). Wenn auch G. HARB, Rede 194–225, sich mit *gendered couplets* bzw. Frauenrollen befasst, verweist sie u. a. auf weibliche Entscheidungsträgerinnen sowie Stereotypisierung der Arbeitsbereiche von Männern und Frauen (Q 17,34f.; 13,18–21; 12,51–53); sie wertet Q 14,26 als Nachfolgeaufforderung für Ehepaare; eine bewusste Reflexion weiblicher Perspektiven sieht sie nicht.

1448 In der Literatur ist diesbezüglich häufig von einem »Verbot« die Rede. Doch steht der Spruch Jesu im Indikativ. Er interpretiert zwar ein Dekaloggebot, dies jedoch in Form einer Definition. Hinweis Prof. Dr. M. Ebner. Pragmatisch ist damit angezielt, ein Verhalten zu unterbinden, doch geschieht dies nicht in Form eines Ge- oder Verbots.

1449 D. MARGUERAT, Règne 124f., sieht im Text eine Tora-Verschärfung, geht aber von der Rekonstruktion der CE aus, der zufolge bereits nach V. 18b von der Wiederheirat die Rede war.

1450 Für einen zweiten Traditionsstrang einer Aussage zur Scheidung, der neben der Mk-Tradition in der Traditio duplex repräsentiert wird, sprechen folgende Gründe: Formal bietet Mt den Spruch in Dublette. Während er sich in Mt 19,19 an die mk Vorgabe Mk 12,11 lehnt, unterscheidet sich Mt 5,32 davon, jedoch in einer Weise, die Nähe zu Lk 16,18 aufweist. Der entscheidende Unterschied zwischen der mk Version und den Varianten, die Mt und Lk überliefert haben, ist: In ihnen ist nur das aktive Verhalten eines Mannes angesprochen, während in Mk 12,12 auch die Frau aus der Ehe entlassen kann. Im ersten Teil von Q 16,18ab entlässt der Mann die Frau – im zweiten Teil V. 18cd heiratet er jedoch eine Entlassene. Folglich ist auch in beiden Fällen der Mann derjenige, der die Ehe bricht,

- 18a πᾶς ὁ ἀπολύων τὴν γυναῖκα αὐτοῦ<sup>1451</sup> Jeder, der seine Frau entlässt,  
 b ποιεῖ αὐτὴν μοιχευθῆναι, macht, dass mit ihr Ehe gebrochen wird,  
 c καὶ ὁ ἀπολελυμένην γαμῶν und wer eine Entlassene heiratet,  
 d μοιχᾶται. bricht die Ehe.

Soll diese Aussage nicht nur illustrierendes Beispiel in einer Positionierung zugunsten des geschriebenen Gesetzes sein, sondern auch inhaltliche Relevanz für Ehen haben, dann wäre zunächst zu fragen, welches Verhalten hier zur Debatte steht – bevor erörtert werden kann, was das für die Adressaten bedeutet.

Im Unterschied u. a. zu CE<sup>1452</sup> gehe ich davon aus, dass auch in der Vorlage der *Traditio duplex* hier eine Gleichsetzung von Trennung und Ehebruch zu lesen war, und nicht von Wiederheirat und Ehebruch,<sup>1453</sup> was sich dann ergibt, wenn

während die Frau passiv bleibt. Da nun die wörtlichen Übereinstimmungen zwischen Mt und Lk in V. 18c diesen Unterschied berühren – die Frau als »Geschiedene« kommt im Spruch im Partizip Perfekt Passiv vor –, besteht Konsens, dass auch im Material der *Traditio duplex* ein Spruch zu finden war, der nur die Aktivität des Mannes einfängt. So auch CE; M. WOLTER, Lk 556; J. P. MEIER, Jew IV 102–104. Erstaunlicherweise wird der zweite Teil der mk Vorlage, nach der die Frau spiegelbildlich dasselbe tut wie der Mann, nämlich entlassen und heiraten, weder von Mt noch von Lk rezipiert.

- 1451 Da Mt die sogenannte Unzuchtsklausel aus Mt 5,32c auch in Mt 19,19c gegen seine Tradition bringt, erweckt sie den Verdacht, mt Gemeintheologie geschuldet zu sein; vgl. H. T. FLEDDERMANN, Q 785. J. P. MEIER, Jew IV 104f., ergänzt die Feststellung, diese Tradition des Mt sei singular, um die treffende Beobachtung, Paulus habe in 1 Kor 7,12–16 unabhängig davon eine andere Klausel eigenen Rechts eingeführt. Damit könnte man die Unzuchtsklausel wohl für Jesus, noch nicht aber für die *Traditio duplex* ausschließen – sie könnte Lk in Lk 16,18 so fremd gewesen sein, dass er sie, bestärkt durch Mk, aus seiner Tradition streicht. Für die Ursprünglichkeit beider Formulierungen in Mt 5,32 und Mt 19,9 votiert allerdings H. D. BETZ, Sermon 249.

- 1452 CE weist dem Verbot der Wiederheirat in V. 18a nur die Wahrscheinlichkeit C zu – H. T. FLEDDERMANN, Q 785 f., betrachtet es als sicheren Teil der *Traditio duplex*, ebenso votiert C. HEIL, Lukas 133f.; übernommen von D. MARGUERAT, Règne. Ebenso gegen J. P. MEIER, Jew IV 105, der die Rekonstruktion zwar für unsicher hält (vgl. auch ebd. 107), dennoch aber die lk Version von Q 16,18abc vorzieht: Er begründet dies mit »multiple attestation« des Wiederheiratsverbots in »Pauline, Lucan, and Marcan versions«, geht aber nicht auf das Problem der Zweischrittigkeit von Trennung und Wiederheirat ein; zudem erscheint mir eine Unabhängigkeit der lk von der mk Fassung nicht begründbar: Lk bringt keine Dublette, sondern mischt wohl die Traditionen; ein zweiter Grund sei, dass die lk Version ohne Wiederheirat nicht von »Ehebruch« sprechen könne. Die mt Version interpretiert er dagegen: »The bond of the first marriage remains« (ebd. 106) – zwar führt er Stimmen an, die Mt 5,32 für ursprünglich sogar jesuanisch halten (ebd. 170 Anm. 107), er wertet die Version selbst jedoch als »Jewish tradition of Matthew's church« (ebd. 107), gegen die wiederum vielfache Bezeugung durch Lk 16,18; Mk 10,11f. und Mt 19,9 spräche – m. E. nicht überzeugend. Für mt Ursprünglichkeit (ohne Unzuchtsklausel) auch: S. SCHULZ, Q 116f., der die Wiederheiratsthematik für mk Inferenz und die lk Version für Vereinfachung und stilistische Verbesserung (Parallelismus) hält; D. KOSCH, Tora 432, aus sprachlich-stilistischen Gründen; knapp H. KLEIN, Lk 547.

- 1453 Mit diesem wäre eine formale Trennung der Partner – und damit auch die Entpflichtung des Ehemannes von der Versorgung der Frau – in der mk wie lk Tradition dementsprechend legitim. Insofern kann ich einer Argumentation wie der von J. P. MEIER, Jew IV 105, oder H. T. FLEDDERMANN, Q 791, nicht zustimmen, die die Aufeinanderfolge von

man nach Lk rekonstruiert und nach V. 18 einschleibt: »und eine andere heiratet«. <sup>1454</sup> Da dies entscheidend ist, hier eine kurze Zusammenfassung der Hauptgründe: (1) Bereits der unstrittige zweite Teil des Spruchs akzeptiert eine Trennung der Ehepartner nicht: Wenn derjenige Ehebruch begeht, der »eine Entlassene heiratet«, kann dies nur geschehen, insofern die vorige Ehe der »Entlassenen« als »gebrochen« betrachtet wird. <sup>1455</sup> Gebrochen werden kann aber nur eine bestehende Ehe – ergo schärft dieser Spruch ein, dass eine formale »Entlassung« das alte Eheband nicht trennt. (2) Der Spruch liegt in Doppelüberlieferung in Mk vor. In der mk Fassung geht es in der Tat um Wiederheirat; allerdings ist zuvor in Mk eine zweite Tradition verarbeitet, die mit Gen 2,24 bereits gegen eine Trennung der Ehepartner argumentiert. In der Überlieferungsgeschichte wird also die Trennung disqualifiziert; Mk hat dies mit der Wiederheirat zusammengestellt und dadurch entschärft; folglich ist es plausibel anzunehmen, dass die Gleichsetzung von Trennung und Ehebruch ursprünglicher ist. (3) Die mt redaktionelle Bearbeitung, die das Material innerhalb der Stellungnahmen Jesu zum Gesetz unregelmäßig einschleibt, <sup>1456</sup> lässt darauf schließen, dass der dort überlieferte, komplementär komponierte und logisch strukturierte Trennungsspruch der ursprünglichere ist. (4) Lk präsentiert bereits über Mk und Mt hinaus männliche Nachfolger als Ideal, die in der Situation

---

»Scheidung« und »Wiederheirat« als Redundanz behandeln: Eine Scheidung würde eine Wiederheirat ohnehin implizieren, da eine Scheidung mit der Absicht begangen würde, sich früher oder später neu zu binden. M. E. sind gerade im urchristlichen Kontext der Familienkonflikte und der Wanderexistenz die beiden Schritte von Trennung und Neubindung genau zu differenzieren, könnte doch eine Wanderexistenz die Trennung, eine neue Ehe aber eine neue Sesshaftwerdung jenseits der Wanderexistenz bedeuten!

1454 Als Zufügung auf Q-Ebene betrachten den Text mit CE z. B. D. MARGUERAT, Règne 124, der darin eine Generalisierung von Reinheitsvorstellungen mit Lev 21,7.14f. ausmacht (ebd. 125); ähnlich D. FRICKER, Femme 100–102, der die Q-Gruppe (analog Q 12,24.27f.; 12,53; 14,26) mit dem Problem Nicht-mehr-Verheirateter konfrontiert sieht, die aus ihren Beziehungen freigesetzt wurden und nun vor einem existenziellen Problem stehen.

1455 Vgl. D. ZELLER, Q 69. Ebenso liest M. EBNER, Weisheitslehrer 109. Vgl. auch W. D. DAVIES/ D. C. ALLISON, Mt I 532: Sie interpretieren mit dem Anfang von Mt 5,32 die Scheidung als unrechtmäßig; eine Ablehnung der Scheidung liest auch P. FIEDLER, Mt 140, vgl. aber ebd. 141 den Hinweis, dass »Entlassen« nicht der reguläre Terminus für eine Ehescheidung wäre (ähnlich J. NOLLAND, Mt 246 Anm. 192), was für einen Bezug zur Jesusnachfolge spräche.

1456 Im Rahmen des Spruchs wird nur das Problem angeschnitten, ob eine Trennung erlaubt sei – dies könnte zwar erklären, weshalb Mt einen Verweis auf die Wiederheirat aus seiner Vorlage gestrichen haben könnte (vgl. H. T. FLEDDERMANN, Q 786, der von mt Anpassung des Spruchs ausgeht). Ein Verweis auf Wiederheirat hätte den Kontrast der Gegenüberstellung geschwächt. Dagegen lässt sich halten, dass Mt oder die ersten Redaktoren der Tradition den Rahmen gezielt auf diesen Inhalt hin ausgerichtet haben könnten, was m. E. viel für sich hat. Dass Mt keine inhaltlichen Bedenken gegenüber der Wiederheiratsklausel hat, zeigt Mt 19,9, wo er – auch auf eine Frage nach der Scheidung – innerhalb der Mk-Akoluthie den Mk-Wortlaut bringt.

der Trennung von der Ehefrau leben:<sup>1457</sup> Lk muss also ein Interesse daran haben, eine solche Lebensform nicht mit dem Verdikt des »Ehebruchs« zu belegen: Will er eine konsistente Nachfolge- und Familiennormierung vornehmen, bleibt ihm geradezu nur die mk Tradition als Ausweg, um eine – als Ideal vorgegebene – Trennung von der Ehefrau für legitim und erst die Wiederheirat, d. h. das Verlassen der radikalen Nachfolgesituation, als Normbruch zu erklären. Lk bestätigt dies, wenn er in die Liste der zu »hassenden« Familienangehörigen (Lk 14,26) die Ehefrau einfügt.

Auch eine solche Ablehnung der Trennung kann sich auf biblisch-jüdische Traditionen wie Mal 2,13–16 berufen<sup>1458</sup> und setzt eine Normierung fort, die bereits in Dtn ein Recht von Männern auf Scheidung einschränkt.<sup>1459</sup>

Doch ist mit der Feststellung einer wie auch immer gearteten Kompatibilität mit Dtn 24,1–4 der Tora-Diskurs noch nicht abgeschlossen: Immerhin liegt hier eine Konkretion des 6. Dekaloggebots vor: »Du sollst nicht ehebrechen« – ohne den Hintergrund dieses Gebots verliert die Weisung Jesu jegliche Aussagekraft.<sup>1460</sup> Dieses Grundgesetz will Jesus also mit Leben erfüllen – und die Grenzen aufzeigen, die vor dem Abgrund des Ehebruchs schützen. In Bezug auf das Dekaloggebot wird auch der Adressatenkreis deutlich: Die Definition gilt für ganz Israel – und damit gerade für den Schülerkreis Jesu. Was bedeutet dies nun in den verschiedenen Konstellationen, die eine normative (Neu-)Ausrichtung an Jesu Weisung in den Familien hervorrufen kann?

1457 Vgl. kurz H. KLEIN, Lk 548, mit Verweis auf Lk 14,26; 18,29: »Eheleute können sich trennen. [...] Aber Wiederverheiratung ist nicht möglich, weder für den Mann noch für die Frau.«

1458 Vgl. H. D. BETZ, Sermon 246 Anm. 372, mit Verweis u. a. auf Mal 2,13–16; Jub 3,4–8; Weish 14,26; Sir 7,26. W. D. DAVIES/D. C. ALLISON, Mt I 527f., halten Mal für die einzig zuverlässige Tradition. Zur Unsicherheit der Interpretation von Mal im MT vgl. aber J. P. MEIER, Jew IV 81f.: Der kryptische Text wurde auch als Aufforderung zur Scheidung verstanden. Häufig wird in diesem Zusammenhang auch auf die Qumran-Texte 11QT lvii 17–19; CD iv 20–v 6 verwiesen (z. B. D. MARGUERAT, Règne 124). Jedoch argumentiert M. KISTER, Divorce 201–212, m. E. überzeugend, dass es sich im Text aus CD um ein Polygamie-Verbot handle: Zum einen gehe CD xiii 17 von einer Scheidungsmöglichkeit aus (ebenso: A. SHEMESH, Marriage 591 Anm. 7); zum anderen weist er Auslegungen von Gen 2,24 nach, die aus der Stelle kein Scheidungsverbot folgern. Vgl. ebenso J. P. MEIER, Jew IV 87–91. Zur Tempelrolle vgl. ebd. 91–93: Der Text sei speziell auf die Situation des Königs bezogen; an anderen Stellen ist dort für andere Personengruppen Scheidung vorausgesetzt.

1459 Vgl. zur Stelle und den weiteren Einschränkungen Dtn 22,14–19; 22,28f. J. P. MEIER, Jew IV 77–80; H. D. BETZ, Sermon 246.

1460 Dieser Hintergrund wird erstaunlicherweise in der Literatur, soweit ich sehe, selten diskutiert, vgl. z. B. die ausführlichen Erläuterungen zum biblischen Hintergrund in D. C. ALLISON, Scripture 64f. Vgl. aber im Zusammenhang von Mt U. LUZ, Mt I 357.359; kurz R. T. FRANCE, Mt 211.

(2) *Folgerungen*

Folgendes ergibt sich für die Struktur der Häuser in der Jesusbewegung:

- (1) Unzweifelhaft haben in dieser Weisung die (zukünftigen) Männer die Handlungsoption: Entsprechend dem traditionellen Eheverständnis bleiben die Frauen beim Arrangieren der eigenen Ehe passiv.<sup>1461</sup> Wenn sich also ein Ehemann mit dem Gedanken trägt, sich der Jesus-Gruppe anzuschließen, so geht das nur mit seiner Ehefrau – oder gar nicht. Während die übrigen Familienbindungen relativiert werden, wird diese offensichtlich nicht zugunsten einer Nachfolge gekappt. Man könnte nun einwenden, nach traditionellem Verständnis hätte ohnehin der Mann das Sagen in der Beziehung, die Ehefrau muss sich seinen Entscheidungen beugen – wenn der Mann sich also entscheidet, einen Bruch mit dem Haus zu riskieren, ist die Frau *volens volens* mitbetroffen. Andererseits: Beziehungen werden nicht nur mit Macht geführt. Würde sich die Frau standhaft weigern, das Haus zu verlassen bzw. gegen die Schwiegermutter aufzustehen, bliebe letztendlich auch der Mann ans Haus gebunden.
- (2) Trifft der Wunsch, sich neu auszurichten, einen *pater familias*, der über seinen eigenen Besitz verfügen kann und keinem Familienmitglied Rechenschaft schuldig ist, so entsteht, bei Einverständnis der Frau, im Idealfall ein christliches Haus. Zieht die Frau aber nicht mit, kann sich der Mann nicht einfach ihrer entledigen und durch eine Gleichgesinnte ersetzen, sondern muss die existenzielle Verantwortung für Frau und Kinder weiter tragen und in Konflikten aushandeln.<sup>1462</sup>
- (3) Will sich dagegen eine Ehefrau neu ausrichten, ohne ihren Mann dafür gewinnen zu können, dann muss sie dies entweder wegen ihres Mannes zurückstellen, oder aber der Mann löst die Ehe auf – für ihn gilt die Weisung Jesu nicht. Dann würde die Frau aus ihren Bindungen freigesetzt, hätte aber nicht die Möglichkeit, eine neue Ehe innerhalb der Jesus-Gruppe einzugehen. Dass diese Möglichkeit mit dem Spruch untersagt ist, trägt wiederum dazu bei, die in der Gruppe bestehenden Ehebeziehungen stabil zu halten.<sup>1463</sup>
- (4) Mit all diesen Konsequenzen ergibt sich, dass in der Gruppe sowohl verheiratete Paare als auch ehelose oder verwitwete Männer und Frauen – so-

1461 Vgl. anschaulich die Eheverträge der Babatha (P.Yadin 10) und Salome Komaise (P.Yadin 37 = P.Hever 65): Dort verpflichtet sich der Ehemann schriftlich gegenüber der Ehefrau; im Ehevertrag der Shlomzion (P.Yadin 18) wird der Vertrag zwischen Brautvater und Bräutigam geschlossen, vgl. J. G. OUDSHOORN, Relationship 380f.398.423.

1462 Vgl. auch M. EBNER, Weisheitslehrer 109f., zum Ausbruch aus dem Haus: »den Eifer für ein religiöses Abenteuer zum Anlaß [...] nehmen, um unter eine (vielleicht nicht in allen Stücken zufriedenstellende) bürgerliche Existenz einen (rechtlich erlaubten) Schlußstrich zu ziehen.«

1463 Vgl. M. EBNER, Weisheitslehrer 109f., zur Gefahr des Partnerwechsels.

fern letztere sich aus dem väterlichen Dominanzverhältnis lösen konnten – anzutreffen waren; ebenso einige entlassene Frauen, denen eine neue Ehe verwehrt war. Die Weisung Jesu führt dazu, dass einmal eingegangene Bindungen und Hausgemeinschaften mit überzeugtem *pater familias* stabil gehalten werden, relativiert jedoch die Radikalität eines Lebenswandels zugunsten einer Einigung unter den Ehepartnern. So ist der Weg gebahnt für die Hochschätzung einer neu ausgerichteten familialen Lebensweise im Haus,<sup>1464</sup> in der die Autoritätskonflikte mit der Elterngeneration durchgestanden sind – und die letztlich den freigesetzten Individuen das Überleben sichern muss.<sup>1465</sup>

### 2.3 Fazit

Blickt man auf das Material der *Traditio duplex*, so greifen die ersten drei Texte, die von irdischen familialen Beziehungen sprechen, ein gemeinsames Thema auf: den Riss durch das Haus als Generationenbruch, bei dem vor allem ein Familienethos des Respekts und der Unterordnung unter die Elterngeneration, besonders unter den Vater, entmachtet wird. Durch die Weisung Jesu wird eine junge Generation dazu angeleitet, den Gehorsam und die Loyalität gegen die Eltern zu relativieren. Jesus beansprucht eine höhere Autorität als die Familie, seine »Nachfolge«, will heißen, seine Schülerschaft und damit das Leben entsprechend seiner Weisungen, sticht das Familienethos aus – und führten in ein Leben abseits der Kernfamilie, in die Angewiesenheit auf wechselnden Unterschlupf. Dies wird im Apophthegma und in den Jüngerregeln für die Gegenwart gefordert – diese Praxis, die bereits Realität geworden ist, wird in Q 14,26 legitimiert. Somit ergänzen sich die Stellen in ihrer Pragmatik.

Wem gelten nun diese Aufforderungen? Einem kleinen, extremen Schülerkreis, einer missionierenden Pressure group, die den Lebensstil Jesu teilten, oder

1464 Anders als D. FRICKER, *Femme* 108–110, sehe ich in Q 17,26f.34f. nicht, dass die Ehe eschatologisch überholt und mit der Wiederkunft des Menschensohns eingestellt würde. Vielmehr stimme ich seinem Verweis am Rande zu, dass durch Anspielung auf Gen 6–7 »le lien matrimonial est par contre fortement valorisé«. In Q 17,26f.34f. wird das Heiraten als Routinebeschäftigung neben Essen und Trinken aufgezählt; nichts spricht dafür, dass bei der Wiederkunft des Menschensohnes auch das Essen und Trinken eingestellt würde – also auch nicht das Heiraten; schließlich ist es Aufgabe des Gerichts, ein Leben in der Basileia, d. h. entsprechend den Weisungen Gottes, zu ermöglichen.

1465 Vgl. M. CROMHOUT, *Jesus* 355, allerdings ohne Bezug auf die Ehepaare, sondern nur mit Bezug auf die Eltern-Kind-Konflikte: »Where all family members accepted Jesus' message of the kingdom, no divisions were caused. The family remained intact in these circumstances, but at the same time, they formed a fictive kinship group with other followers of Jesus, including those who needed support since they had to abandon their homes«.

aber auch einem breiteren Publikum? Betrachtet man die Sache, für die Jesus in der *Traditio duplex* steht, inhaltlich, dann wird klar, dass dieser »Riss durch das Haus« einem breiteren Publikum gilt. Jesu Weisungen (Q 6,20–49) sorgen für Konfliktstoff genug, um Hausgemeinschaften zu spalten. Wer diese, vor allem unter ihrem materiellen Aspekt, ernstnehmen will, riskiert dafür den Bruch mit der Haus- und Wirtschaftsgemeinschaft, die ihn bisher versorgt hat. Ein solcher Autoritätskonflikt setzt auf verschiedenen Ebenen »Schüler« frei – nicht alle von ihnen müssen schließlich eine Rolle als Wandermissionare einnehmen. Auch Ehepaare werden explizit aus einem Hauszusammenhang freigesetzt. Dies wird nicht nur dort wahrscheinlich, wo ein Trennungsverbot naheliegt, sondern bereits in Q 12,53, wo Ehemann und Ehefrau gemeinsam gegen ihre Eltern aufbegehren – doch ebenso werden auch *patres familias* und mit ihnen ganze Häuser missioniert (vgl. Q 10,6f.). In dieser Dynamik ist mit verschiedenen Neukonstellationen zu rechnen – auch mit neuen »Hausgemeinschaften«, denn das konkrete Problem freigesetzter Individuen, die existenziell versorgt werden müssen, musste gelöst worden sein, sonst wäre die Tradierung solcher Forderungen kaum plausibel. Um dieser Lösung auf die Spur zu kommen, lohnt es sich, die weiteren »Haushaltskonstellationen«, die die *Traditio duplex* bietet, aufzuarbeiten.

### 3. Die Alternative: das »Haus« des »Vaters« und seine soziale Regeln

In den bisherigen Texten war der Vater Träger traditioneller Normvorgaben und Werte, das Haus eine kooperierende Lebensgemeinschaft. Beide werden in der Jesusbewegung relativiert, was zum offenen Bruch geführt hat. Doch bei allem Plädoyer für das Kappen sozialer Beziehungen: Das Material der *Traditio duplex* stellt auch eine neue soziale Größe auf einer übergeordneten Ebene bereit: das Haus, dem Gott als Vater« vorsteht.<sup>1466</sup> Die Texte der *Traditio duplex* nehmen

1466 Diese Dynamik von Trennung und Neukonsolidierung ist in der Exegese lange erkannt – allerdings m. W. im Zusammenhang der *Traditio duplex* noch nicht umfassend ausgewertet worden. Vgl. z. B. schon J. DUPONT, *Jésus* 139–144: Er stellt die Perikopen, die eine Entscheidung bezüglich der Familie fordern (Mt 10,37/Lk 14,26; Mt 8,19–22/Lk 9,57–62) und die eine Trennung von der Familie voraussagen (Mt 10,34–36/Lk 12,51–53; Mk 13,12f. par), mit Mk 10,29f. par als der Perikope zusammen, die den Glaubenden eine neue Familie verspricht (zusammen mit einem Verweis auf die Rede von »Brüdern«). Vgl. auch den kurzen Hinweis bei P. KRISTEN, *Familie* 115: »Ähnlich aufschlußreich ist es, das Vorkommen der Vokabel ›Vater‹ in Q zu betrachten. Die (definitionsgemäß) sicheren Belege in Q1 ordnen die Beziehung der Nachfolgenden zu ihrem leiblichen Vater eindeutig und konsequent der zum himmlischen Vater unter. Der Vater im Himmel ist Beispiel für Fürsorge und Barmherzigkeit und Adressat des Gebets.« Er führt allerdings keine ein-



dabei vor allem den Vater in den Blick. Von Gott als Vater erfahren wir in Q 6,35f., wo es um eine Nachahmung des Vaters geht, in Q 11,2–13, wo sich Bitten an den Vater richten, und in Q 12,22–31, einer Warnung vor dem »Sorgen«. Dem vorangestellt sei Q 4,3f.9f.: Dort wird Jesus in die Rolle eines Sohnes Gottes gebracht. Auch dies trägt zur Schärfung der väterlichen Rolle Gottes bei, vor allem hinsichtlich ihrer Grenzen. Schließlich fällt noch ein Blick auf eine Stelle, die sich semantisch und auch von ihrer Rollenvorgabe her von den übrigen abhebt: Q 10,21f., in der eine titulare Bezeichnung Jesu als »Sohn Gottes« in einen Vorgang der Wissensübermittlung des »Vaters« eingebettet ist.

### 3.1 Der Auftakt: Erwartungen an den Gott-Vater und ihre Grenzen in Q 4,3.9

In den ersten beiden Apophthegmen der Sequenz Q 4,2–11 konfrontiert der Teufel den hungernden Jesus mit zwei Aufträgen, die jeweils Jesu Status als »Sohn Gottes« verifizieren sollen. So artikuliert der Versucher nicht nur eine mögliche Rollenerwartung an einen »Sohn Gottes«<sup>1467</sup> – vielmehr implizieren die Erwartungen des Teufels auch ein Bild von der Rolle, die er Gott als Vater zudenkt. Jesus wird beide Rollenerwartungen zurückweisen und korrigieren. Damit setzt die Perikope den Auftakt zu einem Diskurs über die Vater-Rolle Gottes.

Anders als im Genealogie-Kapitel (IV), wo es um Rollenerwartung an einen Sohn Gottes ging, soll hier das Vaterbild im Hintergrund des Vater-Sohn-Verhältnisses fokussiert werden: Welche Vorstellungen von den Aufgaben und

---

gehende Analyse der Stellen durch. M. CROMHOUT, Jesus 355, benennt kurz die »fictive family formation« von »Vater« und »Söhnen« bzw. »Brüdern« mit Verweis auf 6,35f.; 11,2.13; 12,30; 6,41f.; 17,3 und ebd. 356 auf die Versorgungsfunktion, die laut ebd. 355 durch bestehende Haushalte gewährleistet wird. Am weitesten geht H. MOXNES, Jesus (aufgegriffen z.B. bei D. A. SMITH, Construction 36–38). Er stellt (traditionenübergreifend) die Texte zusammen, die einen Bruch mit dem Haus behandeln, ohne dass ein alternativer Ort geboten wird (ebd. 48–59, darunter Q 9,58–60; 14,26f.; 12,51–53) – Q schein, anders als Mk (ebd. 69f.), »to presuppose a radical dislocation, and to stand by that position, without clear descriptions of a new integration« (ebd. 69). Da Moxnes vom Raum her denkt, macht er als alternativen Raum für die Freigesetzten die Basileia Gottes aus (ebd. 100–124). Im »image of kingdom as household« (ebd. 114) sieht er die Antwort von Q zur »new location« (ebd. 115), mit Gott in der Rolle des väterlichen Versorgers (Q 11,3.9f.11–13; 12,22–31), jedoch betont Moxnes die Bildhaftigkeit (vgl. aber ebd. 152: »invisible but real«) und die Verschränkung mit der Basileia. Vgl. zur Vaterrolle Gottes auch kurz J. B. GREEN, Lk 441; H. T. FLEDDERMANN, Q 449f. R. VALANTASIS, Q 57 (»God, the paterfamilias of the Jesus movement«), bringt den Gedanken im Zuge des Kommentars dagegen immer wieder ein. Skeptisch gegenüber der Bedeutung der »fictive family« C. TUCKETT, Ties 69, mit weiterer Literatur. Die Texte der Traditio duplex sollen im Folgenden ausführlich analysiert werden.

1467 Der genealogische Aspekt dieser Stelle ist bereits oben betrachtet worden.

Möglichkeiten eines Gott-Vaters sind es, die den Teufel zu seiner falschen Logik verleiten?

(1) *Väterliche Versorgung – und ihre Grenzen (Q 4,3f.)*

3a	καὶ εἶπεν αὐτῷ ὁ διάβολος·	Es sprach aber zu ihm der Teufel:
b	εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ,	Wenn du ein Sohn bist von Gott,
c	εἰπέ	sage,
d	ἵνα οἱ λίθοι οὗτοι ἄρτοι γένωνται.	dass diese Steine Brote werden sollen.
4a	καὶ ἀπεκρίθη ὁ Ἰησοῦς·	Und Jesu antwortete:
b	γέγραπται·	Geschrieben ist:
c	οὐκ ἐπ' ἄρτω μόνῳ ζήσεται ὁ ἄνθρωπος. <sup>1468</sup>	Nicht vom Brot allein wird der Mensch leben.

»Ein Sohn Gottes sollte nicht hungern müssen«. Diese Vorstellung entzündet die Aufforderung des Teufels, Jesus solle durch seine Worte Steine zu Brot machen. Sie schöpft aus drei Voraussetzungen, die den Rezipienten des Textes geläufig sind: (1) Im Kontext der unmittelbar vorausgehende Täuferpredigt wird Gott bereits einmal die Verwandlung von Steinen zugetraut: Nach Q 3,9 kann er daraus »Kinder« erschaffen; Gott verfüge somit über einen uneingeschränkten Zugriff auf Materie, die er nach seinem Willen gestalten kann. (2) Diese Macht ist seine Schöpfermacht, die laut der Schöpfungserzählung Gen 1,1–2,4 die ungeordnete Materie durch Worte gestalten kann. Auf sein »es werde« hin entsteht die Schöpfungsordnung. In V. 3d wird bei der Brotverwandlung dasselbe Verb verwendet. Der Teufel erwartet, dass Jesus solche Worte im Sinn eines Befehls auch selbst sprechen kann.<sup>1469</sup> (3) Dass ein Sohn Gottes in der Not auf solche Schöpfermacht zurückgreifen könne, um sich Nahrung zu verschaffen, entspricht der Rollenerwartung an Gott, den Vater, der für die Ernährung seiner Kinder verantwortlich zeichnet und dafür auch seine Schöpfermacht auf wunderbare Weise einsetzt. In Weish 16,20f. wird die Speisung des Volkes in der Wüste<sup>1470</sup> entsprechend in ein Vater-Kind-Verhältnis eingeschrieben: Wie ein guter Vater gibt Gott von seinen eigenen himmlischen und unerschöpflichen Speisevorräten, ohne dafür Bedingungen zu stellen. Er wird charakterisiert als »süß« gegenüber den Kindern, ein Begriff, der im griechischen Sprachgebrauch eine »liebvolle Fürsorge« beschreibt.<sup>1471</sup> Und dieses Brot stillt nach Weish 16,20f. nicht nur Not, sondern bietet auch Genuss. Könnte nicht auch Jesus als

1468 Zur Rekonstruktion s. o. IV 7 (1).

1469 Vgl. BDR § 392 Anm. 5 mit Verweis auf Mt 20,21.

1470 Auch ohne Benennung einer Vater-Kind-Rolle wird an die Tradition der wundersamen Manna-Gabe aus Ex 16 erinnert, vgl. z. B. Ps 77,24f. LXX. Zum Hintergrund in Dtn, besonders Dtn 8,2f. als Grundmotiv der Erzählung, vgl. W. D. DAVIES/D. C. ALLISON, Mt I 352: Jesus sei »repeating the experience of Israel in the desert«; ebd. 361 zu Israel als »Sohn Gottes«. Vgl. auch J. B. GREEN, Lk 192f.: Jesus als Gegenbild zum Verhalten Israels.

1471 A. STROTMANN, Vater 268.

»Sohn Gottes« mit einem entsprechenden Eingreifen Gottes zu seinen Gunsten rechnen?

Jesus antwortet mit einem Schriftzitat – und lässt damit offen, ob er tatsächlich die Schöpfermacht Gottes hätte nutzen und die Steine hätte verwandeln können. Damit wird deutlich: Die Schöpfermacht bleibt dem Vater vorbehalten. Jesus will sich ihrer nicht bemächtigen, um ggf. eine eigene Notlage zu stillen. Die Sorge des Schöpfer-Vaters bleibt also sein ureigenes Metier, das nicht von Menschen verzweckt werden kann, das sich auch nicht nach menschlichen Beweis-Logiken richtet.

Gleichzeitig zeigt sich, dass die väterliche Sorge um seine Kinder nicht zwingend wundermächtig in natürliche und soziale Abläufe eingreifen wird.<sup>1472</sup> Die Gabe des Brotes bleibt an die herkömmliche Arbeit der Landwirtschaft und des Haushalts gebunden. Auf pragmatischer Ebene kann dies bereits jetzt als Signal für all diejenigen gelesen werden, die in der Nachfolge Jesu einmal hungrig auf ihr Brot verzichten müssen: Auf Außergewöhnliches sollten sie sich nicht verlassen.

## (2) Väterlicher Schutz – und seine Grenzen (Q 4,9–12)

- |  |   |
|--|---|
| <p>9a Παραλαμβάνει αὐτὸν εἰς Ἱερουσαλὴμ<br/> b καὶ ἔστησεν αὐτὸν ἐπὶ τὸ πτερύγιον τοῦ ἱεροῦ<br/> c καὶ εἶπεν αὐτῷ·<br/> d εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ,<br/> e βάλε σεαυτὸν κάτω·</p> <p>10a γέγραπται γάρ<br/> b ὅτι τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ ἐντελεῖται περὶ σοῦ</p> <p>11a καὶ ἐπὶ χειρῶν ἀρουσίν σε,<br/> b μήποτε προσκόψῃς πρὸς λίθον τὸν πόδα σου.</p> <p>12a Καὶ εἶπεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς·<br/> b γέγραπται·<br/> c οὐκ ἐκπειράσεις κύριον τὸν θεόν σου.<sup>1473</sup></p> | <p>Er nahm ihn mit nach Jerusalem und stellte ihn auf die Zinne des Heiligtums und sagte ihm:<br/> Wenn du ein Sohn bist von Gott, wirf dich selbst herunter.<br/> Geschrieben ist nämlich:<br/> Seinen Engeln hat er befohlen wegen dir und auf Händen werden sie dich tragen, damit du nicht etwa an einen Stein deinen Fuß stößt.<br/> Und es sagte ihm Jesus:<br/> Geschrieben ist:<br/> Du sollst den Herrn, deinen Gott, nicht versuchen.</p> |
|--|---|

An dieser Stelle benennt der – offensichtlich bibelfeste – Teufel die Quelle seiner Überzeugung ausdrücklich: Dass Jesus bei einem Sturz von der Tempelzinne aufgefangen würde, folgert er aus Ps 90,11 f. LXX. Dort wird einem Beter zugesprochen, dass Gott ihn sogar vor dem Stolpern schützen würde.

*A minore ad maius* folgert der Diabolos also, der Schutz Gottes gelte nicht nur für ein Stolpern auf dem Weg, sondern erst recht für einen meterhohen Sturz

1472 Vgl. H. T. FLEDDERMANN, Q 263.

1473 Zur Rekonstruktion s. o. IV 7 (1).

vom Tempel. Zwei Traditionen stehen im Hintergrund: zum einen die Vorstellung, Gott befähige »Engel«. Diese gehört in das Umfeld der Vorstellung von Gott als himmlischem Herrscher, dem ein Hofstaat zu Diensten steht. Im Bild ist der Königs-Vater, der für seine Familie seine militärische Macht anbietet. Zum anderen spiegelt sich auch die biblische Tradition, dass Gott als Vater gedacht wird, der zum Schutz seiner Kinder eingreift. Eine ähnliche Vorstellung wird in Weish 2,18 von Widersachern eines Gerechten vorgebracht, dass nämlich ein postulierter Sohn-Gottes-Status sich als Hilfe und Rettung in der Bedrohung erweisen würde.

Wiederum geht die Antwort Jesu nicht auf die vorgeschlagene Vater-Sohn-Solidarität ein, sondern setzt dieser die Gottesbezeichnung »Herr« entgegen, die die unumschränkte Souveränität Gottes hervorhebt.

Weiterhin definiert der Text, wie oben schon erläutert, neu, wie ein Argument zugunsten des idealen Gerechten aussieht. Abgewehrt werden Beweisforderungen, die auf spezifisch göttliche, d. h. menschenunmögliche Machtbeweise bauen – als beweiskräftig gilt es dem gegenüber, die Schrift, und in ihr vor allem die Vorstellung von der absoluten souveränen Basileia Gottes, so verinnerlicht zu haben, dass man die irreleitenden Anfragen entsprechend parieren kann. Diese souveräne Basileia-Rolle Gottes überwiegt hier eine vereinnahmende, das menschliche Schicksal abmildernde Vater-Vorstellung.

Damit ist im Auftakt ein Vorzeichen gesetzt: Die Gottessohnschaft, die dem Einzelnen aufgrund seines Verhaltens gilt, wird ausbalanciert mit Gottes nicht zu vereinnahmender Souveränität – auch dies wird angesichts der Nachteile, die den Verkündigern und Anhängern Jesu drohen werden, von Belang sein. Der Sohn stellt dem Vater gegenüber keine Forderungen, um seine »Verwandschaft« zu beweisen. Dies ist die Haltung, die auch von den Schülern Jesu gefordert ist – ihnen wird dadurch klar, dass dieses Gottesverhältnis keine exklusiven Zeichen hervorbringt, dass vielmehr in diesem Gottesverhältnis die gleichen Regeln gelten wie für jedermann.<sup>1474</sup> Dies beinhaltet Respekt und sogar die Unterwerfungsgeste der Proskynese vor Gott.

### 3.2 Der Schöpfer-Vater (Q 6,35f.)

Mit Q 4,3f.9f. ist nun der Weg bereitet, den Vater-Sohn-Diskurs auszubauen. Wie wir sehen werden, geht dieser über eine genealogisch-paradigmatische Vorstellung, wie sie auch in Q 6,36f. zu lesen ist, hinaus: Er erhält existenzielle Bedeutung für diejenigen, die ihr reales Haus verlassen haben und nun auf Versorgung in einem neuen Haushalt angewiesen sind. Deshalb ist es nicht

---

<sup>1474</sup> Vgl. M. APEL, Anfang 287.

beliebig, welche Tugend Gottes die neuen Söhne und Töchter Gottes nachahmen sollen. In der *Traditio duplex* wird diese gezielt veranschaulicht:<sup>1475</sup>

- |   |   |
|---|---|
| <p>35a ...ὅπως <b>γένησθε υἱοὶ</b> τοῦ πατρὸς ὑμῶν,<br/>         b <b>ὅτι</b> τὸν ἥλιον αὐτοῦ ἀνατέλλει <b>ἐπὶ</b><br/> <b>πονηροῦς καὶ ἀγαθοῦς</b><br/>         c καὶ βρέχει ἐπὶ δικαίους καὶ ἀδίκους.</p> | <p>... damit ihr Söhne eures Vaters werdet,<br/>         denn seine Sonne lässt er aufgehen über<br/>         Bösen und Guten<br/>         und er lässt regnen über Gerechte und<br/>         Ungerechte.</p> |
| <p>36a ...<br/>         Γίνεσθε οἰκτίρμονες<br/>         b καθὼς ὁ <b>πατὴρ ὑμῶν</b> οἰκτίρμων <b>ἐστίν</b>.<sup>1476</sup></p>   | <p>Werdet barmherzig,<br/>         wie euer Vater barmherzig ist.</p>   |

V. 35fg charakterisieren den himmlischen Vater durch seine Taten: Er setzt das Wetter in Gang, Sonne und Regen, von denen unabhängig von persönlicher Qualität alle Menschen profitieren. Sonne und Regen werden hier als positive, lebensfördernde Kräfte verstanden, da ihre Ingangsetzung mit »lieben« verglichen wird – dies ist nicht selbstverständlich, da in der biblischen Tradition die »Wetterversorgung« Gottes auch problematisiert wird: Es werden Dürre und Not thematisiert, die als göttliches Gericht verstanden werden (vgl. z. B. Jer 14,1–9).<sup>1477</sup>

Mit diesem positiven Blick auf das Schöpfungshandeln wird der eigentliche Zielpunkt der Wettergabe Gottes deutlich: Durch Regen und Sonne wird Vegetation ermöglicht, und besonders diejenige der Nutzpflanzen, von denen Menschen sich ernähren. Wenn auch nur indirekt über die allgemeine Naturordnung, wird so der versorgende Aspekt der Vaterrolle eingespielt. In diesen Kontext des versorgenden Gebens fällt nun auch Licht auf Gottes »Barmherzigkeit«, die sich den Bedürftigen zuwendet. Diese Haltung sollen also auch seine Kinder untereinander anwenden. Wenn auch nicht ausschließlich, so ist doch auch eine materielle Komponente dieser Barmherzigkeit im Blick, in der sich die Zuwendung auch zu den Feinden zeigt.

### 3.3 Gott als der Versorger (Q 11,2–13)

In Q 11,2–13 findet sich ein Komplex an Sprüchen, die die Thematik des Bittens zu Gott als Vater durchziehen. Der Komplex soll zunächst für sich betrachtet werden – ihm ist jedoch ein weiterer Komplex vorgeschaltet, in dem Jesus zum Vater als Übermittler von Wissen betet und von ihm spricht. Dies soll uns unten noch beschäftigen, wo dann auch die leserlenkende Funktion dieser Anordnung

1475 Das Adjektiv in Q 6,36 ist nicht eindeutig bezeugt – deshalb konzentriere ich mich auf V. 35, der mit höherer Wahrscheinlichkeit zur Vorlage der *Traditio duplex* gehörte.

1476 Zur Rekonstruktion s. o. IV 7 (2).

1477 Vgl. zur Problematik auch U. Luz, Mt I 405.

betrachtet wird. Nichts desto weniger haben aber die Traditionen von Q 11,2–13 ihr eigenes Gewicht.

(1) *Der Vater als Adressat des Gebetes in Q 11,2–4*

2a	Πάτερ,	Vater,
b	ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου·	geheiligt werde dein Name,
c	ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου	dein Reich komme.
3a	τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δὸς ἡμῖν σήμερον	Unser Brot für den kommenden Tag gibt uns heute
b	καὶ ἄφεσις ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν,	und erlass uns unsere Schulden,
c	ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφῆκαμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν·	wie auch wir unseren Schuldnern erlassen haben.
4	καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν. <sup>1478</sup>	Und führe uns nicht hinein in Versuchung.

Auf die Apostrophe »Vater«, die in den Gebeten der biblisch jüdischen Tradition häufig gebraucht wird, aber meist, anders als hier, in Verbindung mit weiteren Epitheta, folgen in der Kurzfassung der Traditio duplex fünf Bitten, die klassisch in »Du«- und »Wir«-Bitten gegliedert werden.<sup>1479</sup> Blenden die Du-Bitten die Rollen des verehrten, wirkmächtigen Gottes<sup>1480</sup> und des göttlichen Königs<sup>1481</sup> in den Vater-Aufriss ein, so konzentrieren sich die Wir-Bitten auf eine Rolle, die analog zu einem irdischen Vater verstanden werden kann. Am meisten Gewicht nimmt V. 3 ein, der insgesamt die Versorgungsaufgabe eines Vaters impliziert. In so unmittelbarer Verbindung mit der Bitte um das tägliche Brot legt es sich auch nahe, die sogenannte »Vergebensbitte« unter dem Aspekt der Versorgung mit

1478 Der rekonstruierte Text entspricht CE; Begründungen sind dokumentiert in S. A. ANDERSON, *Documenta Q* 11:2b–4.

1479 Vgl. z. B. U. LUZ, *Mt* I 435.

1480 Die Heiligung, also die Heraushebung aus dem Alltäglichen, gilt metonymisch dem Namen Gottes (vgl. z. B. P. FIEDLER, *Mt* 168; W. D. DAVIES/D. C. ALLISON, *Mt* I 603; F. BOVON, *Lk* II 126f.). D. ZELLER, *Q* 57, übersetzt: »Dein Name erweise sich als heilig«, was die göttliche Souveränität und Unabhängigkeit von menschlichem Tun hervorhebt; er verweist auf *Ez* 36,23 und das Qaddisch. Auch P. FIEDLER, *Mt* 168, betrachtet Gott als aktiv (»Selbsteheiligung«), verweist aber auch auf eine menschliche Aktivität (ebd. 168f.), die im Gehorsam gegenüber Gottes Geboten besteht (mit Verweis auf *Lev* 22,31–33; 19,2); in dieser Sicht ergibt sich eine Brücke zur Basileia-Bitte, die auch göttliche Aktivität und menschliche Reaktion voraussetzt (ebd. 169). W. D. DAVIES/D. C. ALLISON, *Mt* I 602f., deuten das Passiv als wahrscheinliches Passivum divinum und legen es entsprechend aus, ebenfalls mit Verweis auf *Ez* 36,20–23. F. BOVON, *Lk* II 127, vermerkt dagegen auch das Gebet bzw. die Liturgie neben der Praxis als Namensheiligung; R. T. FRANCE, *Mt* 246, denkt an Ehrenerweise.

1481 V. 2c geht von einer noch nicht vollständig eingetroffenen bzw. durchgesetzten Gottes-herrschaft aus, d. h. sie wird als Gesellschaftsmodell noch nicht umfassend praktiziert. Dabei zu berücksichtigen bleibt, dass Gott diese Herrschaft unangefochten innehat, an seiner Königsmacht besteht kein Zweifel, problematisiert wird nur deren praktische Durchsetzung. Vgl. R. T. FRANCE, *Mt* 246: »that his actual kingship *de jure* may be fully implemented *de facto* as people submit to his sovereignty« (kursiv i. O.). S. u. XI 3.

Nahrung in der Vater-Kind-Beziehung zu betrachten. In V. 4 schließlich tritt noch eine räumliche gedachte Führungsfunktion hinzu.

Doch zunächst zu V. 3. Wenn Gott den Adressaten ihr »tägliches«<sup>1482</sup> Brot geben soll, nimmt er eine Elternrolle wahr<sup>1483</sup>. Zu den Grundpflichten der Eltern gehört es, die Kinder mit Lebensnotwendigem zu versorgen, zumindest solange diese nicht selbst für sich sorgen – sei es, dass sie dazu noch zu klein sind,<sup>1484</sup> sei es aber auch, dass sie aufgrund von Krankheit keinen eigenen Haushalt gründen können, dass sie als Töchter verwitwet oder nach einer Scheidung ins Vaterhaus zurückkehren<sup>1485</sup> – oder aber, dass sie als erwachsene und gar verheiratete Kinder im Haushalt der Eltern leben.

Brot ist das entscheidende Grundnahrungsmittel in Palästina wie im gesamten Mittelmeerraum.<sup>1486</sup> Es ist selbstverständlich ein Kulturprodukt, das am Ende einer ganzen Kette von Arbeitsschritten steht: Korn säen, ernten, dreschen, lagern, Mehl mahlen, Teig kneten, backen. Diese Arbeiten werden in der Regel auf einem autark wirtschaftenden Hof innerhalb des Haushalts wahrgenommen. Brot ist also eine Familienproduktion: Es wird in einem funktionierenden Haushalt für den täglichen Bedarf hergestellt.<sup>1487</sup>

1482 Zum chronischen Problem der Übersetzung des Hapax legomenon ἐπιούσιον und zum Stand der Forschung vgl. M. WOLTER, Lk 407f. Die Grundlage der Mehrheit der Interpretationen bringt Wolter auf den Punkt: »So oder so – [...] jeden Tag genug zu essen, und ›genug‹ heißt, dass man nicht hungern muss« (ebd. 408). Eine Interpretation im Sinne von überweltlichem Brot (vgl. ebd. 407; spiritualisierende Interpretation: F. BOVON, Lk II 133) erscheint mir im Gesamt der Aussagen der Traditio duplex, in denen es um reales Brot geht, unwahrscheinlich (ebenso R. T. FRANCE, Mt 249, für Mt). Vgl. P. FIEDLER, Mt 170f., der »Brot für morgen« übersetzt, das er dem »Brot der Heilszeit« vorzieht; auch U. LUZ, Mt I 451, denkt an das Brot für den morgigen Tag (vgl. aber ebd. 451: »der kommende Tag«), folgert daraus aber, dass das Gebet nicht in die Situation der Wanderradikalen gehöre, die nichts mitnehmen dürften. M. E. ist der Konnex zur Situation der Wanderradikalen so stark, dass eher an der engen Auslegung des »morgigen« Brotes Zweifel anzumelden sind. Hilfreich also W. D. DAVIES/D. C. ALLISON, Mt I 609: »›or the following day; in the sense of ›today‹ (as in a morning prayer)« – dort allerdings unter Beibehaltung einer eschatologischen Perspektive; und schließlich R. T. FRANCE, Mt 248: Morgens gesprochen sei der bevorstehende Tag gemeint, zu späterer Stunde dann der nächste Tag. Dies ist m. E. stimmig zur Annahme, dass das Brot morgens zubereitet wird.

1483 Zwar kann der Begriff semantisch geweitet und allgemein für Respektspersonen verwendet werden, vgl. M. WOLTER, Lk 405. Jedoch werden hier typische Züge der Vater-Rolle aufgerufen.

1484 Vgl. z. B. Klgl 4,4.

1485 Vgl. Lev 22,13; vgl. auch Ri 19,2; Rt 1,8 (dort: »Haus der Mutter«).

1486 Vgl. G. HAMEL, Poverty 22: kann auch generell für Nahrung stehen, vgl. ebd. 23.

1487 Die Funde an Mahlvorrichtungen zeigen den Bezug auf den Einzelhaushalt bereits für frühe Epochen der Mittel-/Spätbronzezeit: Sie finden sich in Häusern und Höfen bzw. Vier-Raum-Häusern (Eisenzeit I), vgl. J. R. EBELING/Y. M. ROWAN, Archaeology 114f.; dieselben Mahlvorrichtungen wurden – neben »modernen« Mühlen, die in persischer und römischer Zeit aufkamen (Olynthus- bzw. »Pompeian mills«/Eselsmühlen; erstere evtl. früher, vgl. R. FRANKEL, Corn 19) – bis ins 20. Jh. verwendet (vgl. J. R. EBELING/Y. M.

Für Personen, die sich von ihren Familien verabschiedet haben, war die Versorgungskette und damit der übliche Zugang zu Brot zerbrochen. Umso dringlicher ist also die Bitte um das »tägliche Brot«, das i. d. R. nur aus einer fremden Familienproduktion kommen kann.

Diese Bitte um das fertige Endprodukt lässt sich also abgrenzen von einer allgemeinen Bitte um Fruchtbarkeit der Natur oder einer Bitte um Rohmaterialien, deren Verarbeitung wieder einen funktionstüchtigen Haushalt voraussetzen würde. Eine Ernährung von unverarbeiteten »Schöpfungsgaben«, wie sie Johannes der Täufer (Mk 1,6) oder Bannus (Jos., Vit 11) praktizierten, ließe sich schließlich in einer Kulturlandschaft kaum realisieren.

Während in der Rollenverteilung des antiken Haushalts, wie sie sich auch im Material der *Traditio duplex* spiegelt (vgl. Q 13,20f.; 17,35), die Frauen bzw. Mütter für die Fertigstellung des Brotes – die Zubereitung des Teiges und auch das Backen – zuständig sind, wird hier der »Vater« gebeten, das Brot zu geben. Inwieweit hier ein Gender-Aspekt angesprochen ist, soll im nächsten Abschnitt Q 11,9f. behandelt werden, wo diese Redeweise nochmals aufgegriffen wird.

An dieser Stelle mögen zwei weitere Überlegungen zum Gebetstext Q 11,2–4 genügen, nämlich die Implikationen, die durch die Kombination von Brot- und Basileia-Bitte hervorgerufen werden, wie auch diejenigen, die sich aus der Verbindung von Brot- und Vergebungs-Bitte ergeben.

Die Verbindung von »Vater« und »Basileia« hat hier ein eigenes Profil: Wenn es Gott ist, der um das »tägliche Brot«, also um das Kulturprodukt, angerufen wird, dann ist er hier nicht allein in seiner Schöpferfunktion gefragt, mit der er die Natur fruchtbar erhält. Vielmehr müssen für die Brotgabe soziale Interaktionen in Gang gesetzt werden:<sup>1488</sup> Ein Produkt, das innerhalb des Haushalts und für den Eigenverbrauch hergestellt ist, soll an andere weitergegeben werden – an andere, für die das tägliche Brot nicht selbstverständlich ist, d. h. an Personen,

---

ROWAN, *Archaeology* 115; vgl. auch ebd. 109 mit Verweis auf Jer 25,10 MT; Ex 11,5; Jes 47,2; Ijob 31,10 MT; Ri 9,53; 2 Sam 11,21). Öffentliche Mühlenhäuser, wie es sie in Babylon oder Gaza (Ri 16,21) gegeben hat, sind in Palästina in dieser Zeit nicht belegt (vgl. ebd. 109); ebenso Wassermühlen (R. FRANKEL, *Corn* 20). Auch Backöfen standen im jeweiligen Haushalt (zum Tannur-Backofen vgl. R. FRANKEL, *Corn* 22f.) – so R. REICH, *Baking*, der die Relikte der Belagerten auf Massada untersucht und dabei anhand der Backöfen keine Anzeichen für eine übergreifende Produktion vorfand (ebd. 152); auch in der Oberstadt Jerusalems und Jerichos zeige sich ein ähnlicher Befund (ebd. 155). Zudem hielt sich handgemahlene Mehl wohl nur kurze Zeit und wurde nur zum unmittelbaren Gebrauch gemahlen (D. THON, *Seed* 24: »as it contained the oily wheat germ, which tends to go rancid«). Vergegenwärtigt man sich zudem, dass das Mahlen von 1 kg Mehl mit antiken Handmühlen eine Stunde in Anspruch nahm (S. 'ARRAF, *Field* 202), wird dies umso plausibler. Von täglicher Herstellung geht auch aus J. NOLLAND, *Mt* 290.

1488 Dies spricht gegen einen Bezug zu Ex 16, wie ihn F. BOVON, *Lk* II 130, herstellt – und entsprechend das Brot »hier nicht als die Frucht der menschlichen Arbeit«, sondern als »ein Wunder« dargestellt sieht. Allerdings ist auch in Spr 30,7f. MT Gott der Geber des »Brot«s, vgl. ebd. 130.



die aus der landwirtschaftlichen Ökonomie herausfallen. Der Gedanke an Personen, die von Familienbrüchen betroffen sind, wie sie im o. g. Material der *Traditio duplex* zur Sprache kommen, legt sich nahe – unabhängig davon, ob diese Personen nun als wandernde Verkündiger unterwegs sind oder sich anderweitig außerhalb ihrer Ursprungsfamilie organisieren müssen. Diese müssen über die Produktion anderer Haushalte versorgt werden – dazu ist eine soziale Norm erforderlich. Eine solche Norm erwarten nun die Bittenden von der Instanz, wegen derer sie die Trennung vom Haushalt vollzogen haben: von der *Basileia* Gottes, in der Gott, der König, als höchster sozialer Regulator gefragt ist. Wenn seine *Basileia* kommt und, so die treffende mit Paraphrase, sein Wille geschieht, dann werden auch die sozialen Normen befolgt, die er wünscht – und dazu zählt schließlich, dass diejenigen, die sich für seine *Basileia* entscheiden und sie aktiv verkündigen, versorgt werden bzw. sich gegenseitig versorgen, wie es z. B. in Q 6,30.36 vorgeschlagen wäre. Die Normen der *Basileia* Gottes und die Brotversorgung gehen miteinander überein.

Im kulturellen Kontext der Antike besteht auch ein Konnex zwischen Brotgabe und »Schulden«. <sup>1489</sup> Steht die Brotgabe metonymisch für die Gabe alles Lebensnotwendigen, <sup>1490</sup> so ist es zunächst Pflicht der Eltern, ihren Kindern diese zu geben. In der Logik antiken Denkens erwächst daraus aber auch seitens der Kinder eine Verpflichtung: nämlich den Eltern im Alter diese Versorgung quasi zurückzuerstatten. Diese Verpflichtung wird als »Schuld« bezeichnet und begründet. <sup>1491</sup>

1489 Dieser Aspekt wird i. d. R. nicht beachtet, wenn »Schuld« automatisch mit »Sünde« gleichgesetzt wird, so z. B. W. D. DAVIES/D. C. ALLISON, Mt I 611. G. B. BAZZANA, *Basileia*, liest mit Papyrus-Belegen die Vergebungs- und kurz auch die Brotbitte auf dem Hintergrund hellenistischer Königsideologie, wo Könige im Zuge ihrer Sorge für das Volk Amnestien erlassen bzw. Brot bieten; ein solcher Hintergrund läge den antiken Rezipienten des Gebets nahe; sie würden allerdings selbst zur Aktivität aufgefordert. M. E. zeigt sich hier eine Überschneidung zwischen Vater- und Königsideal, die den König als »Vater« seines »Staatshauses« die Versorgerrolle übernehmen lässt. S. auch die Besprechung von G. B. BAZZANA, *Kingdom*, unten II 4.2.

1490 In der Literatur ist bisweilen die Rede von der »Fürsorge« des Vaters (z. B. A. STROMMANN, Vater 371: »Sicherung der Grundbedürfnisse des Lebens«; »Pflicht und Verantwortung«, aber weiter Begriff: auch »menschliche[n] Geist«; C. ZIMMERMANN, Namen 165; C. GERBER, Bitten 123, vgl. aber ebd. 121: »Nahrungsfürsorge«). Dieser Begriff ist weiter als der der »Versorgung« und kann auch nicht-materielle Fürsorge-Taten enthalten. Da in den Texten der *Traditio duplex* allerdings auffällig konkret von Lebensmitteln gesprochen wird, wird im Folgenden der Begriff »Versorgung« verwendet, er soll bewusst in seiner materiellen Komponente verstanden werden.

1491 Ausgedrückt in Finanzsprache z. B. Hom., Il IV 477f.; Hesiod, Op 187f.; Plato, Leg IV 717B–C (*ἀποδίδουμι*) (zu den Stellen vgl. P. BALLA, *Relationship* 10f.15.26); *ὀφείλω*: z. B. Aristot., *Eth Nic* IX 2,8 (vgl. P. BALLA, *Relationship* 15.17.28; insgesamt auch 38); *debeamus*: Sen., *Ben VI* 23,5 (ebd. 66); vgl. auch Sir 7,28; Sib II 273–275; Philo, *Decal* 116–118; Jos., *Ap II* 206 (ebd. 90.94f.100f.). Folglich ist nicht in erster Linie an kommerzielle Schulden zu denken.

Dieser Schuldzusammenhang wird nun von den Betenden des Vaterunsers auf das Gottesverhältnis übertragen. In seiner Vater- bzw. Eltern-Rolle soll Gott für das Auskommen der Betenden sorgen – doch dadurch geraten die Kinder ihren Eltern gegenüber in »Schulden«, die rekompensiert werden sollen. Nun ist deutlich, dass hier von Gott die Rede ist. Eine Rückerstattung in Form von Versorgung im Alter ist natürlich undenkbar – also müsste die »Schuld« auf andere Weise zurückerstattet werden, z. B. durch die kindliche Pflicht zu Gehorsam und Ehrerbietung. Mit der Bitte, Gott möge die Schulden erlassen, zeigt sich allerdings, dass sich die Betenden nicht imstande sehen, Gott eine adäquate Gegenleistung zu bringen. Gekoppelt wird dies jedoch an eine irdische Analogie: »wie auch wir erlassen haben unseren Schuldnern«. Die Betenden haben also ihrerseits eine Erwartung auf reziproken Ausgleich für das, was sie gegeben haben, aufgegeben. Im Kontext des Eltern-Kind-Verhältnisses wird deutlich, dass es hier nicht allein um wirtschaftliche Schulden geht, sondern vielmehr auch um die ideellen Schulden und Verpflichtungen, die innerhalb einer Familie entstehen. Auch dies drückt eine Distanz zum Leben im Haushalt aus, einen Verzicht auf die Kindespflichten gegenüber den Eltern, einen Verzicht letztendlich auf lebensnotwendige Versorgung, die nicht mehr über Haushalts- und Generationennormen, sondern durch neue soziale Interaktionen in der Basileia sichergestellt werden soll.

Auch das »Hineinbringen« in eine Situation fügt sich schließlich in eine Kind-Eltern-Metaphorik ein: Die Eltern tragen das Kind und bestimmen seine Wege, solange es sich noch nicht selbst orientieren kann. Ihrem Weitblick folgt das Kind vertrauensvoll – und mit diesem Weitblick möge dem Gebet zufolge Gott dafür sorgen, dass er die Kinder nicht mit einer »Versuchung«, d. h. mit einer Bewährungsprobe konfrontiert, die das Vertrauensverhältnis in eine Krise führt.

## (2) *Bitten (Q 11, 9f.)*

Der nächste Text der *Traditio duplex* vertieft das Thema des Bittens.

9a	<b>αἰτεῖτε,</b>	Bittet,
b	<b>καὶ δοθήσεται ὑμῖν,</b>	und es wird euch gegeben werden,
c	<b>ζητεῖτε,</b>	sucht,
d	<b>καὶ εὕρήσετε,</b>	und ihr werdet finden,
e	<b>κρούετε,</b>	klopft an,
f	<b>καὶ ἀνοιγήσεται ὑμῖν·</b>	und es wird euch aufgetan werden.
10a	<b>πᾶς γὰρ ὁ αἰτῶν λαμβάνει,</b>	Jeder Bittende nämlich erhält,
b	<b>καὶ ὁ ζητῶν εὕρισκει,</b>	und der Suchende findet
c	<b>καὶ τῷ κρούοντι ἀνοίγεται.</b>	und dem Klopfenden wird aufgetan.

Mit den drei Paaren bitten/gegeben werden – suchen/finden – anklopfen/aufgetan werden wird eine biblische Tradition mehrfach modifiziert. Biblisch werden zunächst Menschen zum »Suchen« aufgefordert und ihnen ein »Finden« versprochen. Gefunden wird Gott in Babel, wenn er aus ganzem Herzen und

ganzer Seele gesucht wird (Dtn 4,29); in Spr 8,17 verspricht die Weisheit den Suchenden, dass sie sie finden werden.<sup>1492</sup> In Jer 29,12–14/36,12–14 LXX wird das Suchen und Finden Gottes aufgegriffen und bereits um Beten/Erhören erweitert. Das Versprechen steht im Kontext der Rückführung aus dem Exil – wir erfahren allerdings nicht, um was genau hier gebeten worden wäre.

Damit bahnt sich der Weg für die beiden unbestimmten Aussagen, wie wir sie im Material der *Traditio duplex* antreffen: In den V. 9a–d und 10ab wird jeweils kein Objekt angegeben, das gesucht, gefunden, erbeten oder gegeben würde. Allein der Vorgang des Bittens und Gebens zeigt, dass es hier um den Erhalt einer Gabe gehen muss. Damit hat eine erste Modifikation der Tradition stattgefunden: Nicht mehr unbestimmtes Erhören, sondern eine konkrete Gabe wird versprochen und empfangen.

In der biblischen Tradition waren als Adressaten der Suche wie der Bitte und als Ziel der Suche und Erhörer Gott oder die Weisheit als eine Personifikation aus der göttlichen Sphäre im Blick – sie waren auch jeweils diejenigen, die in der 1. Person das Versprechen formulierten. Das Passiv der *Traditio duplex* lässt dagegen zwar ein *Passivum divinum* vermuten, schafft jedoch keine Eindeutigkeit.

Aus dem Rahmen der Tradition fällt schließlich das dritte Glied in V. 9ef und 10c.<sup>1493</sup> Es spielt an einem konkreten Ort, nämlich an einer Tür. Die Angesprochenen kommen von draußen und suchen Zutritt zu einem verschlossenen Raum. Ihnen wird versprochen, dass der Zutritt gewährt wird – um welchen Raum es sich handelt, und wer ihnen öffnen wird, bleibt wiederum unausgesprochen. Durch diese Erweiterung von Anklopfen und Öffnen wird also ein durch biblische Tradition gedecktes Versprechen von Suchen/Finden und Bitten/Erhören auf einen Hauskontext appliziert.

Im unmittelbaren Kontext des Spruchkomplexes legt sich nun eine Assoziation nahe: Bezieht man das »Bitten« aus V. 9a zurück auf die Bitten des Gebets in V. 2–4, so standen die Gebetsanrede und der abschließende Teil, die »Wir-Bitten«, im Zeichen der Vater-/Eltern-Metaphorik. Gott wurde in die Rolle eines Elternteils gebracht, das für seine Kinder sorgt und ihnen den Weg weist. Ist diese Assoziation noch aufgerufen, dann legt sich nahe, beim Anklopfen und Öffnen an eine Haustüre zu denken, die vom Hausherrn – i. d. R. der Vater im Haus – geöffnet wird. Zwar wechseln hier die Adressaten ihre Rollen – sie kommen als Fremde von außen, denn wenn die Haustüre geschlossen wird, sind die Kinder i. d. R. bereits im Haus –, der Gebende bzw. Öffnende bleibt jedoch der Gleiche.

1492 Hier neben Suchen und Finden auch Lieben und Geliebtwerden. Vgl. auch Sir 24,19–22; Weish 6,12; Epict., Diss IV 1,51, zu den Stellen C. GERBER, Bitten 123; W. D. DAVIES/D. C. ALLISON, Mt I 679.

1493 Gegen W. D. DAVIES/D. C. ALLISON, Mt I 679, die den semantischen Gehalt nivellieren – »Suchen« und »Anklopfen« seien »probably both on a par with ›ask‹«.

Liest man in biblischer Tradition hinter den offenen Passiva das Passivum *divinum*,<sup>1494</sup> dann ergibt sich das Versprechen: Gott wird geben, Gott wird die Tür zu seinem »Haus« öffnen, wobei im Kontext der *Traditio duplex* eine Vorstellung von der eschatologischen *Basileia* im Gottes-Palast mitgehört werden kann (vgl. Q 13,24–29).<sup>1495</sup> Konkret bleibt der Text auf dem Hintergrund der Brot-Bitte jedoch transparent für eine Situation, in der Menschen auf der Suche nach einem Schutzraum an die Türen realer Häuser klopfen und vom Hausherrn Einlass – und Brot – erbatene.<sup>1496</sup>

### (3) Erhalten (Q 11,11–13)

Nachdem eben Hausherr und fremde Bittsteller einander begegneten, werden am Schluss des Textkomplexes die Stichworte »Vater« und »Bitten« nochmals aufgegriffen. In V. 11f. wird nun die Elternpflicht des Versorgens in der Lebenswelt beschrieben – der einzige Text der *Traditio duplex* übrigens, in dem eine reale Generationenbeziehung positiv gezeichnet ist. In V. 13 wird sie schließlich in einem Schluss *a minore ad maius*<sup>1497</sup> auf Gottes Verhalten in seiner Vater-Rolle übertragen; dabei wechseln die jeweiligen Gaben von den realen Lebensmitteln ins Abstrakte:

11a τίς ἐστὶν ἐξ ὑμῶν ἄνθρωπος,<sup>1498</sup>

b ὃν αἰτήσῃ ὁ υἱὸς αὐτοῦ ἄρτον,

c λίθον ἐπιδώσει αὐτῷ;

12a ἢ καὶ αἰτήσῃ ἰχθὺν

b ἐπιδώσει αὐτῷ ὄφιν,<sup>1499</sup>

Welcher Mensch von euch,

den sein Sohn um Brot bittet,

wird ihm einen Stein geben?

oder auch wenn er um einen Fisch bittet,

wird er ihm eine Schlange geben?

1494 So auch W. D. DAVIES/D. C. ALLISON, Mt I 679.

1495 Verneint bei W. D. DAVIES/D. C. ALLISON, Mt I 679 Anm. 23.

1496 Vgl. M. EBNER, Jesus 170.

1497 Und *a malo ad bonum*, vgl. C. GERBER, Bitten 121.

1498 Bezüglich des Substantivs hat Mt die *lectio difficilior*, vgl. CE; S. SCHULZ, Q 162; gegen H. T. FLEDDERMANN, Q 462, der allein mit »catchword« argumentiert. Dies könnte aber ebenso gut Lk verdeutlichend eingebracht haben. Die Einleitung V. 11 kommt auch in der Lk-Fassung von Q 15,4 vor; das Beispiel dort ist ebenfalls als Frage formuliert (vgl. auch Q 12,25), vgl. H. T. FLEDDERMANN, Q 462, mit weiteren Referenzstellen in Q.

1499 CE hat noch mit Mt die Fragepartikel μή in V. 11c.12b. Die Gegenstände, die erbeten und gegeben werden, unterscheiden sich bei Mt und Lk. Mt hat als erstes Beispiel die Bitte um Brot im Kontrast zur Gabe eines Steines; dies passt zum kulturellen Skript der Grundmahlzeit Brot/Fisch. Brot/Fisch vs. Stein/Schlange eröffnet einen Gegensatz zwischen essbar vs. nicht-essbar. Bei Lk stehen zwei Nahrungsmittel zwei giftigen Tieren gegenüber. Er hat mit dem Kontrast Ei/Skorpion den Gegensatz »nützlich vs. schädlich« eröffnet (vgl. S. SCHULZ, Q 162 Anm. 185); dies passt mit Einfügung von πνεῦμα ἄγιον zur Umgestaltung der Perikope als Überleitung zum Beelzebul-Vorwurf Lk 11,14–23, wo der Gegensatz »nützlich vs. schädlich« analog zu Geist Gottes vs. Oberster der Dämonen relevant wird. Die Opposition »nützlich–schädlich« erweist sich so als lk Überformung, so dass der mt Variante, abgesehen von der mt angepassten Bezeichnung »Vater in den Himmeln«, mehr Ursprünglichkeit zuzutrauen ist, ebenso CE; S. SCHULZ, Q 162. Dies gilt auch für die stilistische Veränderung von ὄντες zu ὑπάρχοντες, vgl. zum Vers insgesamt H. T. FLED-

- 13a εἰ οὖν ὑμεῖς πονηροὶ ὄντες οἴδατε δόματα ἀγαθὰ διδόναι τοῖς τέκνοις ὑμῶν, Wenn nun ihr, böse seiend, wisst, euren Kindern gute Gaben zu geben,  
 b πόσῳ μᾶλλον ὁ πατήρ ἐξ οὐρανοῦ δώσει ἀγαθὰ τοῖς αἰτούσιν αὐτόν. um wie viel mehr wird der Vater aus dem Himmel Gutes geben denen, die ihn bitten.

In diesem Text ist zunächst zu klären, ob die Brotgabe nicht auch einen Genderaspekt impliziert und Gott hier die Rollen beider Elternteile repräsentiert. Auf der Textoberfläche umgreift zwar der Begriff »Mensch« Männer wie Frauen. In V. 11b wird jedoch mit dem maskulinen Possessivpronomen der Geber nachträglich als Mann bestätigt. Im zweiten Beispiel V. 12 ist keine grammatische Festlegung zu erkennen. Dafür ist der Fischfang zunächst einmal eindeutig mit Männern verbunden, die die körperlich schwere Arbeit verrichten – wohingegen es i. d. R. Frauen sind, die das Brot fertigstellen (Gen 27,17; Lev 26,16).<sup>1500</sup> Entsprechend geben auch Frauen das Brot weiter.<sup>1501</sup> Allerdings wird dies auch von Männern berichtet: Jakob reicht Esau Linsen und Brot (Gen 25,34); in einem militärischen Kontext bittet Gideon die Männer bzw. Obersten von Sukkot um Brot für seine Truppe (Ri 8,4–6); auch Tobit zeichnet sich dadurch aus, dass er »seine Brote den Hungernden und seine Kleider den Nackten« gibt (Tob 1,17)<sup>1502</sup> – auch Lk 11,5–8 berichtet dies vom Hausvater. Will man den Befund idealtypisch trennen, dann fällt die Verteilung innerhalb des Haushalts eher den Frauen, die Verteilung an Außenstehende dagegen den Männern zu. Die Brotbitte an den Vater ist in diesem Kontext also relativ ungewöhnlich, aber nicht unmöglich. Vielmehr wird durch die Zusammenstellung von Brotbitte und

---

DERMANN, Q 462f. Brot und Stein spielen darüber hinaus in Q 4,3 eine Rolle, das Brot unmittelbar zuvor in Q 11,3; Schlange und Skorpion sind auch genannt in Lk 10,19, vgl. H. T. FLEDDERMANN, Q 462. Für unsere Untersuchung wichtig ist, (1) dass vom Vater die basalen, alltäglichen Lebensmittel erbeten werden; (2) dass die Rollenerwartung an den (menschlichen) Vater besteht, den Kindern die Bitten zu erfüllen, und diese i. d. R. auch bestätigt wird; (3) dass von dort aus ein Schluss *a minore ad maius* auf den himmlischen Vater gezogen wird. All dies ist in beiden Varianten unstrittig. Schließlich wäre (4) wichtig, was die Menschen vom himmlischen Vater erwarten dürfen: allgemein »Gutes« – »den heiligen Geist« – oder ein Drittes, das sowohl Mt als auch Lk in ihrem Sinne verändert haben? Mit Sicherheit lässt sich nur sagen, dass es sich im Kontext des Bittens und der Analogie zu den Lebensmitteln um die Erfüllung eines wichtigen positiven Bedürfnisses handelt: Der »Geist« gerät aber unter lk Redaktionsverdacht, vgl. S. SCHULZ, Q 162; auch H. T. FLEDDERMANN, Q 463, und CE votieren für »Gutes«.

- 1500 Vgl. C. GERBER, Bitten 121. Vgl. aber Jes 44,19: Hier ist der Akteur, der Götzen schnitzt, derselbe wie der, der Brot backt und Fleisch brät.  
 1501 Gen 27,17: Rebekka bereitet Essen und gibt es zusammen mit Brot Jakob; 1 Kön 17,11: Elija bittet eine Witwe um Brot; Sir 15,2f.: Die personifizierte Weisheit speist in ihrer Mutterrolle mit »Brot der Einsicht« und gibt »Wasser der Weisheit« zu trinken; auch bieten Frau Weisheit und Frau Torheit in Spr 9,5.17 Brot und Wein/Wasser in ihrem Haus an; vgl. Spr 31,15: Die Hausfrau ist für die Nahrungsausgabe im Haus verantwortlich.  
 1502 Vgl. zudem Ps 40,10 LXX; 1QH xiii 23: »der, der/die, die mein Brot aßen« (ÜS Lohse) wohl i. S. des innersten Familienkreises. Vgl. Spr 22,9; Jes 58,7; Ez 18,7; Tob 4,16 LXX.

Vaterrolle die Assoziation zu einem erwachsenen Kind aufgerufen, das sich bereits vom Haushalt der Eltern distanziert hat und mit dem Vater verhandelt.

Der folgende Schluss von den Menschen auf Gott legt einen grundsätzlichen Unterschied fest: Menschen sind »böse« – sie stehen dem Vater gegenüber, der folglich das Vater-Ideal, gut zu den Kindern zu sein, zur Perfektion erfüllt. Doch der Schluss führt die Vorstellung einer elterlichen Versorgung nicht weiter: Dann stünde als Objekt der Gabe der Überbegriff zu Brot und Fisch: Nahrung. Stattdessen wird abstrahiert und ausgeweitet.<sup>1503</sup> Abgeleitet wird eine Elternpflicht, den Kindern generell gute Gaben zu geben, die ihren Bedürfnissen entsprechen – und sie nicht, wie im Fall der ungenießbaren Schlange, zu schädigen.<sup>1504</sup> Entsprechend wird auch bei den göttlichen Gaben die Qualität der Gaben betont, nicht die Tatsache der Versorgung mit Grundlegendem.

Mit dieser Gegenüberstellung erhält der Text seine pragmatische Ausrichtung. Seine These lautet: Wer bittet, erhält Gutes – das muss nicht unbedingt heißen, dass er genau das erhält, worum er gebeten hat.<sup>1505</sup> »Gut« muss es deswegen sein, weil Gott sich wie ein idealer Vater verhält. Das Vater-Epitheton dient also dazu, das Vertrauen zu stärken, dass Bitten von Gott auf positive Weise beantwortet werden<sup>1506</sup> – und lässt dabei die Art und Weise offen, wie Gott auf diese Bitten reagiert, ob er die erbetene Gabe nun zukommen lässt oder nicht.

Damit entwickelt sich unter dem Vorzeichen der Bitte an den Vater eine Reflexion: Wird in Q 11,2–4 das Vater-Epitheton mit dem konkreten Bedürfnis der »Kinder« nach Versorgung und schützender Leitung benannt und Gott gebeten, seinen Elternpflichten erst noch zu entsprechen, so setzt V. 11–13 bereits voraus, dass Gott ein idealer Vater ist, der in seiner übermenschlichen Güte die Bitten auf jeden Fall mit Gutem beantworten wird – in welcher Form auch immer. Dieses Postulat rettet die Güte Gottes gegenüber der möglichen Erfahrung, dass Brot und Leitung doch ausbleiben<sup>1507</sup> – und spricht dieser Frustration einen Sinn zu, der sich nur dem göttlichen Vater erschließt, den Kindern vielleicht nicht oder nicht unmittelbar. Damit antwortet der Spruch auf das Problem der unerfüllten Bitte bzw. einer göttlichen Reaktion, die dem Erwarteten widerspricht – ein Problem, das sich aus dem Versprechen der V. 9f. und den Erwartungen an den Vater der V. 2–4 ergibt.

---

1503 Vgl. C. GERBER, Bitten 120.

1504 Vgl. hierzu C. GERBER, Bitten 122; M. EBNER, Weisheitslehrer 305f.

1505 Vgl. R. T. FRANCE, Mt 279. F. BOVON, Lk II 156, verweist auf diese theologische Überlegung in Bezug auf Lk. Zu einer argumentativen Funktion von Q 11,9–13 vgl. auch S. E. ROLLENS, Criticism 151.

1506 Vgl. ähnlich U. LUZ, Mt I 502.

1507 C. GERBER, Bitten 124, beschreibt eine solche Reflexion über das göttliche Erhören für die Wirkungsgeschichte des Textes, die bereits in Lk 11,13 ansetzt (vgl. im Blick auf Lk 11,13 auch D. ZELLER, Q 58) – m. E. wird diese Reflexion nicht erst aufgrund dieses Textes, sondern bereits in ihm selbst vollzogen.

## 3.4 Ein zweites Mal Versorgung und Königreich (Q 12,22–31)

- 22a **Διὰ τοῦτο λέγω ὑμῖν,**  
 b **μὴ μερμινάτε τῇ ψυχῇ** ὑμῶν  
 c **τί φάγητε**  
 d **μηδὲ τῷ σώματι** ὑμῶν  
 e **τί ἐνδύσθησθε.**
- 23a οὐχὶ ἡ ψυχὴ πλεῖον ἐστὶν τῆς τροφῆς  
 b **καὶ τὸ σῶμα τοῦ ἐνδύματος;**  
 24a ἐμβλέψατε εἰς τοὺς κρόακας  
 b **οὗ οὐ σπεύρουσιν**  
 c **οὐδὲ θερίζουσιν**  
 d **οὐδὲ συνάγουσιν εἰς ἀποθήκας,**  
 e **καὶ ὁ θεὸς τρέφει αὐτούς**  
 f οὐχ ὑμεῖς μᾶλλον διαφέρετε τῶν πετεινῶν; Unterscheidet ihr euch nicht noch von den Vögeln?
- 25 **τίς δὲ ἐξ ὑμῶν μερμινῶν δύναιται**  
**προσθεῖναι ἐπὶ τὴν ἡλικίαν αὐτοῦ πηχυν**  
**ἕνα;** Wer aber von euch kann sorgend seinem Leben eine Spanne hinzugeben?
- 26 καὶ **περὶ ἐνδύματος τί μερμινάτε;** Und wegen der Kleidung, was sorgt ihr euch?
- 27a **καταμάθετε τὰ κρίνα**  
 b **πῶς αὐξάνουσιν·**  
 c **οὐ κοπιῶσιν**<sup>1508</sup>  
 d **οὐδὲ νήθουσιν·**  
 e **λέγω δὲ ὑμῖν**  
 f **οὐδὲ Σολομῶν ἐν πάσῃ τῇ δόξῃ αὐτοῦ**  
**περιεβάλετο ὡς ἐν τούτων.** Studiert die Lilien, wie sie wachsen. Sie arbeiten nicht schwer und spinnen nicht. Ich sage euch aber: Nicht einmal Salomo in all seiner Pracht zog sich an wie eine von ihnen.
- 28a **εἰ δὲ ἐν ἄγρῳ τὸν χόρτον σήμερον ὄντα καὶ**  
**αὔριον εἰς κλίβανον βαλλόμενον ὁ θεὸς**  
**σῦτως ἀμφιένυσσιν,**  
 b οὐ πολλῶ **μᾶλλον ὑμᾶς,**  
 c **ὀλιγόπιστοι;** Wenn aber Gott das Gras im Acker, das heute ist und morgen in den Ofen geworfen wird, so kleidet, dann nicht viel mehr euch, Kleingläubige?
- 29a **μὴ οὖν μερμινήσητε λέγοντες·**  
 b **τί φάγωμεν;**  
 c **ἢ, τί πίωμεν;**  
 d **ἢ, τί περιβαλώμεθα;** Sorgt euch also nicht, sagend: Was sollen wir essen?, oder, was sollen wir trinken?, oder, was sollen wir anziehen?
- 30a **πάντα γὰρ ταῦτα τὰ ἔθνη ἐπιζητοῦσιν·**  
 b **οἶδεν γὰρ ὁ πατὴρ ὑμῶν**  
 c **οὗ χρεῖζετε τούτων ἀπάντων.** Dies alles nämlich streben die Völker an. Es weiß nämlich euer Vater, dass ihr all dessen bedürft.
- 31a **ζητεῖτε**<sup>1509</sup> **δὲ τὴν βασιλείαν αὐτοῦ,** Sucht aber zuerst seine Herrschaft,

1508 CE entscheidet in V. 27cd für Singular.

1509 Ob die Vorlage in V. 31 das mt *πρῶτον* enthielt, wird unterschiedlich beurteilt (unentschieden: P. HOFFMANN, Text 84f.). Allerdings ist es relevant, denn es »macht [...] aus dem eschatologischen Radikalismus eine *Prioritätenfrage*« (M. EBNER, Weisheitslehrer 254 Anm. 31; kursiv i. O.). Da Lk dies wohl nicht übergangen hätte, seine eigene Konjunktion jedoch seiner Argumentation entspricht, die seit V. 29 (καὶ ὑμεῖς) bereits auf Abgrenzung und Gegenüberstellung aus ist, liegt es nahe anzunehmen, dass in der Vorlage der Anschluss nur durch ein δὲ gewährleistet wurde. Vgl. M. EBNER, Weisheitslehrer 254 (Rekonstruktion 255); δὲ auch in der Rekonstruktion von P. HOFFMANN, Studien 86.

b **καὶ ταῦτα πάντα προστεθήσεται ὑμῖν.**<sup>1510</sup> und dies alles wird euch hinzugegeben werden.

Die V. 29–31 sind im Gesamtkomplex als ein Fazit aus den beiden Naturbeispielen gestaltet, mit denen Jesus seine Forderung, sich nicht um Nahrung und Kleidung zu sorgen, begründet. Dadurch wird auch die Vater-Bezeichnung in V. 30b zu einer Paraphrase für die Bezeichnung »Gott« in V. 24e und 28a. Dies ist möglich, wenn die Gabe von Nahrung und Kleidung als Teil der Vaterrolle aufgefasst werden.<sup>1511</sup> Das Vater-Konzept, mit dem die vorausschauende Fürsorge Gottes verbunden ist (V. 30b und c), wird hier mit seiner Königsrolle kombiniert: In V. 31b und c wird der Einsatz für seine Basileia zur Vorbedingung für die Versorgung. Dahinter steht die Vorstellung vom König als dem Verantwortlichen für seine Untertanen. Der Einsatz für die Basileia, für die der König Versorgung gewährt, wäre im hellenistischen Königskonzept v. a. mit dem Militär verbunden: Die Könige trugen große Sorge dafür, dass das Heer besoldet war und gewährten den Veteranen ein attraktives Auskommen. Darüber hinaus nahm der König die Verantwortung in Notlagen aber auch für sein gesamtes Volk wahr. In der hier gezeichneten Vater-König-Linie spiegelt sich aber noch eher die juristische Autoritätsrolle des Vaters. Dazu passt die Konzeption der Völker als Kontrastgruppe. Wir haben es hier mit dem Königsvolk im Gegenüber zu den Völkern unter anderer Herrschaft zu tun. Mit dem Einsatz für die und der Anerkennung der Königsherrschaft Gottes und ihrer gesellschaftlichen Strukturierungskraft werden, so die Zusage des Spruches, die Verteilungs- und Versorgungsprobleme auf der Ebene des gesamten Volkes gelöst werden. Das Versprechen der Versorgung mit dem Notwendigen löst sich also auf einer sozialen Ebene.<sup>1512</sup> In dieser Kombination läuft die Pragmatik des Gesamtkomplexes darauf hinaus, zu erklären, wie die Unterversorgten um der Gottesherrschaft willen überleben können: In einem Sozialsystem, das sich an die Leitlinien des Königs hält, der die gesamte Ordnung des Kosmos so geschaffen hat, dass das Leben von Tieren und Pflanzen möglich ist – und es analog den Menschen möglich machen soll.

1510 Vgl. zur Rekonstruktion insgesamt M. EBNER, Weisheitslehrer 250–255, und meist P. HOFFMANN, Sprüche 65–68.70–72.

1511 Auf den Bezug zur sozialen Rolle von Vätern verweist auch M. WOLTER, Lk 456.

1512 Dies sieht auch R. VALANTASIS, Q 165f.; bereits bei Q 11,3: J.-M. BABUT, Q 136.



### 3.5 Das Material der *Traditio duplex* auf dem Hintergrund der Tradition von Gott als Vater

#### 3.5.1 Überblick

In den hebräischen Schriften der LXX wird Gott nur relativ selten als Vater bezeichnet bzw. angesprochen: Er gilt als (1) »Vater« des davidischen Königs bzw. konkret Salomos als Sohn Davids.<sup>1513</sup> 2 Sam 7,14; Ps 88,27f. LXX; 1 Chr 17,13; 22,10; 28,6 sind Rezeption derselben Tradition, vgl. auch Spr 13,12b, eine Gottesrede, die verspricht, sich dem König als Vater zu erweisen. Im Gegenzug wird auch der König sich als Sohn erweisen. (2) Gott gilt auch als »Vater« des Volkes Israel (Dtn 32,6; Jes 63,16; 64,7; Jer 2,27; 3,4.19; 31,9) oder eines Teils davon (Mal 1,6; 2,10; 3,17; Ps 103,13).<sup>1514</sup> In seiner Vaterrolle wird Gott hier als Retter Israels betrachtet – aus Exil (Jer 31,9) oder Bedrängnis (Jes 63,16). Als Schöpfer-»Vater« wird Gott für sein Volk zur Verantwortung gerufen (Jes 64,7, vgl. Jer 2,27), ebenso wie das Volk mit diesem Bild zum Gehorsam ihm gegenüber (Dtr 32,6) und zur Einheit untereinander (Mal 2,10) gemahnt wird. Das Volk verlässt sich auf die Zuwendung Gottes (Jer 3,4) – oder aber Gott wirbt mit dieser Zuwendung – ein Land als Erbe – um die Umkehr Israels zu ihm als Vater, die aber nicht eintritt (Jer 3,19). Auf den sozialen Status und damit den Anspruch des Vaters auf Ehre und Gehorsam spielt Mal 1,6 gegenüber den Priestern (als Teil des Volkes) an. Wer Gott fürchtet bzw. seine Gebote hält, kann dafür väterliches Erbarmen erwarten.<sup>1515</sup> Dabei scheint die Zusage der väterlichen Treue dem nachexilisch starken Anspruch an den Gehorsam gegenüber dem Vater vorauszu gehen; von diesem Gehorsamsanspruch aus entwickelt sich eine Individualisierung, die das Vater-Sein Gottes an das Verhalten des oder der Einzelnen bindet.<sup>1516</sup>

Auch in späteren Texten biblisch-jüdischer Tradition wird vom Gott-Vater Rettung und mächtige Hilfe erbeten oder erwartet – nun auch für einen einzelnen Gerechten.<sup>1517</sup> Daneben sieht man den göttlichen Vater als denjenigen, der

1513 Zu den im Folgenden dargestellten Ergebnissen kommt A. BÖCKLER, Gott 178–251. Stellen und Einteilung auch bei C. ZIMMERMANN, Namen 48f. mit Anm. 48.

1514 Vgl. zu diesem Aspekt A. BÖCKLER, Gott 271–345.

1515 Ps 103,13; vgl. auch Mal 3,17 mit A. BÖCKLER, Gott 358–381.

1516 Vgl. die Übersicht in A. BÖCKLER, Gott 344, und die Erläuterungen ebd. 345. H. SPIECKERMANN, Macht, organisiert dagegen die zeitliche Entwicklung folgendermaßen: Vom vorexilischen Vater-Sohn/Königverhältnis im Sinne der Machtübertragung aus wird nachexilisch diese – inzwischen untergegangene – Macht in Frage gestellt und die Vater-Anrede aus einer Ohnmachts-Situation heraus gesprochen. Zu einer theologischen Entwicklungslinie vgl. auch H. SPIECKERMANN, Father.

1517 Z. B. Sir 23,1–4; 51,1.10; Weish 2,13.16.18; 5,5; 3 Makk 5,7; 6,3.8; 7,6; zu den Stellen vgl. A. STROTMANN, Vater 103.364f.369f. (»Schutz, Hilfe, Rettung«).

mit Strafe und Erbarmen erzieht,<sup>1518</sup> der leitet<sup>1519</sup> oder der Umkehr gewährt<sup>1520</sup>. Im Gebet wird die Vater-Anrufung mit weiteren Titeln kombiniert, die Gottes Macht ausdrücken: Er ist auch Gott und Herr<sup>1521</sup> und als solcher gebührt ihm wiederum menschlicher Gehorsam. Dies spiegeln nicht nur die autoritative Stellung des Vaters im Haus, welcher als solcher auch als Kyrios bezeichnet wird,<sup>1522</sup> nicht nur das Bewusstsein, dass Gott angesprochen ist, sondern auch griechisch-römische Traditionen zum Vater-Sein des Zeus bzw. Iuppiter.<sup>1523</sup> Dieser gilt hier als Urheber der Welt und damit als »Vater«, der als solcher auch Zuwendung zeigen kann<sup>1524</sup> – ebenso wie als höchste Autorität in der »Götterfamilie« und der Menschen.<sup>1525</sup>

Wer nach einer Aussage sucht, in der das Vater-Epitheton explizit mit einer Versorgerrolle verbunden ist, wird dagegen in den hebräischen Texten des AT kaum fündig: In einem Vergleich ist davon die Rede, Gott habe in der Wüste sein Volk getragen, »wie ein Mann seinen Sohn zu tragen pflegt« (Dtn 1,31)<sup>1526</sup> – gemeint ist dabei wohl eine umfassende Fürsorge –, oder »erzogen« (Dtn 8,5). Diese Verbindung von Exodus und Vaterrolle Gottes ist auffällig: Sie begegnet wieder in Weish 11,10; 14,13 – und wird für unseren Kontext noch einmal besonders relevant, da gerade beim Exodus Gott seinem Volk »Brot gibt« – ein ebenfalls häufig rezipierter Topos (Neh 9,15; Ps 78,24; 105,40; 1 Kön 17,6 LXX; Weish 2; 16);<sup>1527</sup> einmal in Ps 68,8 ist Gott »Vater der Waisen«<sup>1528</sup>, ein Topos, der

1518 Vgl. Tob 13,4; Weish 11,10; 12; 16.

1519 Weish 14,13.

1520 Z. B. Jub 1,24f.28; vgl. auch Jos As 15,7f.

1521 Tob 13,4; Sir 23,1.4; 3 Makk 5,7; 6,3.8; 7,6; vgl. Sir 51,1.10 (zu den Stellen vgl. jeweils A. STROTMANN, Vater); C. ZIMMERMANN, Namen 53–58.60.

1522 Vgl. C. ZIMMERMANN, Namen 57.

1523 Vgl. zum griechischen und römischen Hintergrund im Folgenden C. ZIMMERMANN, Namen 64–70.

1524 Vgl. z. B. Plat., Tim 28c; 37c; 41a; vgl. auch die Übernahmen in Phil., Spec Leg III 189; Op 84 u. ö.; Jos., Ant VII 380, C. ZIMMERMANN, Namen 60f.; vgl. auch Epict., Diss I 9,7: Gott als Schöpfer und Vater wird zudem als κηδεμών/»Verantwortlicher« bezeichnet; damit wird eine eventuelle Gegenealogie zu kaiserlichen bzw. elitären Schutzverhältnissen errichtet; Hinweis bei C. ZIMMERMANN, Namen 67.

1525 Vgl. z. B. Il III 365; Od XX 201; Vater-Sein in Kombination mit König-Sein beschreibt ein Herrschaftsideal mit väterlicher Fürsorge, z. B. Aristot., Pol 1259b; Zeus-Hymnos des Kleantes SVF I 537; Dio Chrys., Or 1,22f.40; 2,75; 36,36 (Gebetsanrede); vgl. auch Weish 11,10; 3 Makk 6,2–15; bei Philo spiegelt sich dies in schöpferischer und königlicher Komponente der göttlichen Macht, vgl. C. ZIMMERMANN, Namen 60. Vater-Sein und Macht werden auch im römischen (Kaiser-)Titel *pater patriae* verbunden und drücken dort den Aspekt der Güte und Fürsorge bei der Amtsausübung aus (z. B. Dio Cass. LIII 18,3; Sen., Clem III 12,2), vgl. dazu C. ZIMMERMANN, Namen 70–73.

1526 Vgl. zu beiden genannten Stellen A. BÖCKLER, Gott 346–357.

1527 Zu den Stellen der hebräischen Bibel vgl. auch A. SHINAN/Y. ZAKOVITCH, Bread 34–49, mit Exodus-Traditionen, Bezügen zur Elija-Elisha-Erzählung, zu Brotvermehrungen Jesu, zu

ebenfalls später aufgegriffen wird: ähnlich Sir 34 (31),10, wo Gott »Vater der Armen« heißt. Gott als väterlicher Versorger tritt weiterhin, wie gleich zu besprechen, in 1QH<sup>a</sup> XVII und Jos As auf den Plan<sup>1529</sup> – dies alles weist darauf hin, dass die Rede von Gott als Vater in der Versorgerrolle und die Rede von Gott als einer, der »Brot gibt«, einen spezifischen Kontext aufruft: die Trennung vom eigenen »Haus«.

### 3.5.2 Gott als Vater und Versorger:

#### Entfernung vom »Haus«, Konversion und Familienkonflikt

»Brotversorgung« erscheint in den biblischen Traditionen immer wieder gekoppelt an einen Aufenthalt im bzw. eine Anbindung an ein Haus. »Komm mit mir in das Haus und iss Brot«, so lädt ein alter Prophet aus Bethel den Propheten aus Juda in 1 Kön 13,15 ein – ähnlich tun dies Frau Weisheit und Frau Torheit in Spr 9,5.16f. (vgl. auch Ri 19,5). Und so wird Brotversorgung gerade für diejenigen zum Problem, die eines Hauses entbehren.

Solche Situationen außer Haus, in der die Brotversorgung nicht sicher planbar ist, sind es nun, in denen Gott selbst direkt für die Brotversorgung in die Pflicht genommen wird. Als Jakob sich auf Reisen begibt, legt er das Gelübde ab:

... Wenn der Herr Gott mit mir ist und mich behütet auf diesem Weg, den ich gehe, und mir Brot zu essen gibt und Kleidung anzuziehen, und ich zurückkehre in Frieden zum Haus meines Vaters, soll der Herr für mich Gott werden (Gen 28,20f.).

In diesem Sinne befinden sich auch die Israeliten »auf Reisen«, als ihnen in der Wüste das Brot mangelt. Gott reagiert auf ihr Murren und lässt »Brot vom Himmel« regnen (Ex 16,4). Neben den abendlichen Wachteln erscheint morgens eine Substanz, die die Israeliten »Man« nennen (Ex 16,14.31) – Mose erklärt: »Dies ist das Brot, dass euch der Herr zum Essen gegeben hat« (Ex 16,15; vgl. 16,8.29.32). Während der ganzen Wüstenzeit lebt Israel also vom gottgegebenen Brot, »bis sie kamen in bewohntes Land« (Ex 16,35), in Land also, in dem Häuser und Haushalte errichtet werden konnten.

Auf dieser Linie liegt es auch, dass Gott als »Vater« der Waisen und der Armen neben deren Schutz auch deren Versorgung (Ps 132,15) übernimmt: Sind sie es doch, die zwar nicht aufgrund einer Reise, doch aufgrund ihrer Umstände von einer funktionierenden Hausversorgung ausgeschlossen sind.<sup>1530</sup>

Mt 4,3f. und rabbinischen Erzählungen. Sie stellen neben die Tradition der Brotwunder die Tradition der Versorgung in der Schöpfung, so Ps 104; 136,25 (ebd. 49–51).

1528 Z. St. A. BÖCKLER, Gott 363–376: im Sinne des Rechtsschutzes.

1529 L. DOERING, God 111f., nennt zudem in seiner über Gott als Vater in den Qumran-Texten 4Q392 6–9 4f., jedoch sind auch nach seiner Einschätzung die entsprechenden Lexeme rekonstruiert.

1530 Daneben steht eine Versorgung durch die Schöpfungsvorgänge Gottes, vgl. z.B. Jes

An zwei Stellen, einer aus dem Diasporajudentum und einer aus Qumran, begegnen nun sowohl Vater-Anrede und Versorgungsbitte zusammen: beide Male im Kontext einer Trennung vom Elternhaushalt, diesmal aus Gründen der Überzeugung.

(1) 1QH<sup>a</sup> xvii

Aufschlussreich ist die motivische Parallele aus den »Lehrerliedern« der Hodayot (1QH<sup>a</sup>).<sup>1531</sup> Im Lied 1QH<sup>a</sup> xvi 5 – xvii 36 sprechen die Zeilen xvii 34–36 (Sukenik ix 34–36) von einem Bruch mit der Ursprungsfamilie. Laut Z. 29–31 zuvor wird das Kind in der Familie versorgt – dies ist allerdings bereits von Gottes Handeln umgriffen:<sup>1532</sup>

29 ... Denn von meinem Vater her 30 hast du mich erkannt und vom Mutterschoß her [mich geheiligt und von] Mutter[leib] an mir Gutes getan. Und von Mutterbrust an ist dein Erbarmen 31 bei mir gewesen, und am Busen meiner Amme [...] und von Jugend an ersiehst du mich in der Einsicht in dein Gericht.<sup>1533</sup>

Die folgenden Verse führen das bereits anklingende Thema der Belehrung und Erziehung weiter.<sup>1534</sup> Z. 34 blickt dann in die Zukunft:

34 ... Und bis ins Alter hinein wirst du mich umsorgen. Denn 35 mein Vater kennt mich nicht und meine Mutter hat mich dir überlassen. Ja, du bist ein Vater für [alle Söhne]<sup>1535</sup> deiner Wahrheit und freust dich 36 über sie wie eine Mutter über ihr Kind, wie ein Pfleger<sup>1536</sup> versorgst<sup>1537</sup> du auf dem Schoß alle deine Ges[ch]öpfe.

---

30,20.23–25 (MT diff. LXX, die das metaphorische Potential ausbaut), wo das Stichwort »Brot« auch eingespielt werden kann.

1531 Zur entsprechenden Klassifikation und auch der gleich noch aufzuzeigenden Verbindung des besprochenen Textes mit 1QH<sup>a</sup> xv 23–25 (Sukenik VII 20f.) vgl. U. DAHMEN, Art. קֶרֶךְ Sp. 961 f.; das Klassifikationsproblem reißt A. STROTMANN, Vater 338f., an, entscheidet es aber nicht. Als »hymn of a leader« identifizieren den Text J. JOKIRANTA/C. WASSEN, Brotherhood 181; vgl. L. DOERING, God 122.

1532 Vgl. A. STROTMANN, Vater 343, mit dem Verweis auf die Zeit vor der Geburt; vgl. auch ebd. 355.

1533 Übersetzung E. Lohse; ebenso rekonstruieren den Text H. STEGEMANN/E. SCHULLER, 1QHodayot.

1534 Vgl. A. STROTMANN, Vater 355–357. Vgl. ebd. 340–345 zu ihrem Strukturierungsvorschlag: Z. 29b–35a bildeten eine Einheit, V. 35b setzte neu ein zu einer »Koda« (ebd. 344), die den Beginn der ersten Passage nochmals aufgriffen.

1535 Text nach H. STEGEMANN/E. SCHULLER unsicher.

1536 Zum männlichen »Pfleger« vgl. A. STROTMANN, Vater 353f.; L. DOERING, God 124; atl. Referenzstelle: Num 11,12.

1537 L. DOERING, God 124, sieht in der eben besprochenen Stelle den materiellen Bezug relativiert, da sich die genannte Versorgung durch den Pfleger auf alle Geschöpfe beziehe. Er denkt an »guidance«, »pedagogy«, »forgiveness« als göttliches Vaterwirken. Im gegebenen Kontext ist allerdings die Szene der Versorgung auf dem Schoß und zudem die Versorgung Z. 34 zunächst materiell konnotiert, selbst wenn sich eine metaphorische Ebene andeutet; aus der Allgemeingültigkeit der Versorgung leitet der Beter vielmehr auch seinen An-

Hier übernimmt Gott die Rolle der Nahrungsversorgung, die ursprünglich den Eltern zudedacht war, die diese aber abgelegt haben – und die in Z. 35 gewählten Formulierungen sind m. E. darauf hin transparent, dass es sich um aktiven Beziehungsabbruch handelt.<sup>1538</sup>

Metaphorische Untertöne, was eine Versorgung mit Wissen angeht, verstärken sich, wenn die väterliche Rolle in einem weiteren »Lehrerlied« ein zweites Mal begegnet:<sup>1539</sup> in 1QH<sup>a</sup> xv 9–28. In Z. 23–25 (Sukenik vii 20–22) agiert nicht Gott in dieser Rolle, sondern der Beter wird von ihm zum Vater für die »Söhne der Gnade« und zum »Pfleger« für die »Männer des Zeichens« ernannt, an dessen »Busen« sich ein Kind »ergötzt« (ÜS Lohse) oder »spielt« (ÜS Newsom). Dass hier eine metaphorische Nahrungsaufnahme vonstattengeht, zeigt der leider nur fragmentarisch erhaltene Satz zuvor, in dem die Kinder »den Mund öffnen«.

Doch inmitten dieser metaphorischen Ausweitung darf die materielle Seite einer solchen Konstellation nicht übersehen werden: Um den Lehrer-Vater gruppiert sich eine Kinderschar, die aufgrund ihrer neuen Lebenseinstellung mit hoher Wahrscheinlichkeit einem familiären Konfliktszenario ausgesetzt war. Dass ein »Lehrer der Gerechtigkeit« auch reale Verluste und Versorgungsunsicherheit hinnehmen musste, liegt m. E. nahe – und bildet somit einen plausiblen Hintergrund für die Retrospektive des »Lehrerlieds« in QH<sup>a</sup> xvii. Die Vater-Versorgungs-Rolle, die Gott beigelegt wird, kommt also nicht von ungefähr, sondern hat einen plausiblen Sitz im Leben in einem Bruch mit der Ursprungsfamilie.

## (2) *Jos As 11f.*

Ähnlich lässt sich Jos As 11,3–14 beurteilen: Die Passage gibt Einblick in die Überlegungen der ägyptischen Priestertochter Aseneth, nach denen sie sich entschließt, zum Gott Israels zu rufen. Sie selbst bezeichnet sich dabei als »gehasste Waise« (11,3; vgl. 12,5.12–14; 13,1), da sie sich wegen der Abkehr von den Göttern den Hass von Eltern und Verwandten zugezogen habe und nun nicht

---

spruch ab. F. WILK, Vater 217, liest die Stelle als Beleg für materielle Versorgung. Zur Bedeutung des Verbs als »versorgen mit Nahrungsmitteln« vgl. H.-J. FABRY, Art. כָּוַל, Sp. 358f. Gott versorgt entsprechend Elija (1 Kön 17,4) und Israel in der Wüste (Neh 9,21).

1538 So auch J. JOKIRANTA/C. WASSEN, Brotherhood 182f. A. STROTMANN, Vater, 347 Anm. 58, denkt auf dem Hintergrund von Jos., Bell II 120, an eine essenische Adoptionspraxis. Sie sieht zudem ebd. 346f. eine Abstufung in den Rollen: »Mutter« ist Gott für die Gruppe der »Söhne der Wahrheit«, »Vater« dagegen für alle Geschöpfe.

1539 Ein kurzer Verweis auf die Stelle findet sich bei A. STROTMANN, Vater 353; ausführlicher hierzu: J. JOKIRANTA/C. WASSEN, Brotherhood 183f., die auf den Emotions- und Autoritätsaspekt eingehen. Auch sie gehen von einem Bruch mit der Ursprungsfamilie aus.

mehr Tochter sei (V. 4f.). Auch als Verfolgte versteht sie sich (7.13<sup>1540</sup>).<sup>1541</sup> Sie wendet sich schließlich an diesen Gott (12,1–13,15),<sup>1542</sup> um von ihm ein väterliches Verhalten zu erbitten (V. 8).<sup>1543</sup>

Ganz erwachsene Tochter ist sie allerdings in V. 14f.: Dort vergleicht sie das Erbe und den Besitz von altem und neuem Vater – zugunsten des neuen, der »Unsterbliches« zu bieten hat. Verhandelt wird also ein Wechsel der Versorgung im Vaterhaus – enterbt und verstoßen vom leiblichen Vater, wird Gott hier als Alternative zur elterlichen Versorgung wahrgenommen. Grundlage dafür ist das Gottesbild des »Vaters der Waisen« (11,13; 12,13), das biblische Tradition aufweist.<sup>1544</sup>

### 3.5.3 Zwischenfazit

Diese Traditionen mit ihren Spitzenaussagen in 1QH<sup>a</sup> und Jos As lassen darauf schließen, dass die Bitte um das tägliche Brot im Vaterunser der *Traditio duplex* mehr impliziert als eine allgemeine Schöpfungsbitte. Sie fügt sich ein in den Kontext von Menschen, die aufgrund ihrer Überzeugung, aufgrund ihrer Identifikation mit einem neuen Kollektiv, dessen Normen sich nicht mit denen ihrer Herkunftsfamilie vereinbaren ließen, Haus und Eltern und damit auch ihre existenziellen Versorgungsquellen verlassen haben. Sie bitten Gott, an die freigewordene »Vater«-Stelle zu treten und damit aber auch – unter Zuhilfenahme neuer menschlicher Strukturen – für ihre tägliche Nahrung zu sorgen.

## 3.6 Die Frage nach der Rolle Jesu im »Haus des Vaters« (Q 10,21 f.)

Aus dem bisher Gesagten ergibt sich eine Spannung: Die hier aufgebotenen Traditionen bezeugen, dass ein Verhältnis von Vater und Kinder/Söhnen mit generischem Gebrauch vorliegt; andererseits kennt die *Traditio duplex* aber auch eine titulare Tradition, die sich am deutlichsten in Q 10,21 f. niederschlägt,

1540 Zur Übersetzung des »Betrübtseins« in diesem Kontext vgl. A. STROTMANN, Vater 259 Anm. 90.

1541 Dies entspricht im Kontext der Schrift nicht der erzählten Situation: Ein Götterkonflikt mit den Eltern wird nicht berichtet, Aseneth wird weiter im Elternhaus versorgt, die Eltern reagieren schließlich positiv auf die Hochzeit mit Joseph; in 12,12 ist nurmehr von einer »Verleugnung« der Eltern die Rede, vgl. A. STROTMANN, Vater 263. Sie denkt ebd. 270 f. an das Schema eines »Klagelieds des Einzelnen«.

1542 Zum Aufbau mit Zäsur nach V. 15 vgl. A. STROTMANN, Vater 261 f.

1543 Zur Stelle vgl. A. STROTMANN, Vater 264–267.

1544 Vgl. Ps 67,6 LXX; indirekt Sir 4,10; A. STROTMANN, Vater 259 f., interpretiert die Funktion des »Vaters der Waisen« als Schutz nach außen, V. 14 bezieht sie hier allerdings noch nicht mit ein, vgl. ebd. 262–264.275.

wo von »dem Sohn« mit definitivem Artikel und einer exklusiven Funktion gegenüber dem Vater die Rede ist.<sup>1545</sup> Beide stehen nebeneinander – und müssen miteinander vermittelt werden.

- |     |   |  |
|-----|---|--|
| 21a | Ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν. <sup>1546</sup>    | Zu diesem Zeitpunkt sagte Jesus:                           |
| b   | ἐξομολογοῦμαι σοι,                                    | Ich preise dich,   |
| c   | πάτερ,  | Vater,   |
| d   | κύριε τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς,                        | Herr des Himmels und der Erde,                             |
| e   | ὅτι ἔκρυψας ταῦτα ἀπὸ σοφῶν καὶ<br>συνετῶν            | dass du dies vor Weisen und Einsichtigen<br>verborgen hast |
| f   | καὶ ἀπεκάλυψας αὐτὰ νηπίοις·                          | und es Unmündigen eröffnet.                                |
| g   | ναί, ὁ πατήρ,   | Ja, Vater,   |
| h   | ὅτι οὕτως εὐδοκία ἐγένετο ἔμπροσθέν σου.              | denn so geschah Wohlgefallen vor dir.                      |
| 22a | πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρὸς μου,                | Alles ist mir von meinem Vater<br>übergeben worden,        |
| b   | καὶ οὐδεὶς γινώσκει τὸν υἱὸν                          | und niemand kennt den Sohn                                 |
| c   | εἰ μὴ ὁ πατήρ,  | außer dem Vater  |
| d   | οὐδὲ τὸν πατέρα τις γινώσκει                          | und nicht erkennt jemand den Vater                         |
| e   | εἰ μὴ ὁ υἱός  | außer dem Sohn   |
| f   | καὶ ὃ ἐὰν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι. <sup>1547</sup> | und dem, dem der Sohn eröffnen will.                       |

Die Sprüche sind zwar durch die Bezeichnung Gottes als Vater und durch das semantische Feld Wissen – Erkennen – Offenbaren miteinander verbunden, haben jedoch unterschiedliche Sprechrichtungen und konzeptionelle Ausrichtungen.

V. 21 ist ein Gebet, das direkt an den »Vater« gerichtet und in der 2. Person Singular formuliert ist. Nach Bezeichnung des Sprechakts (V. 21b) und der Anrede (V. 21cd) folgt eine antithetisch aufgebaute Begründung (V. 21ef). V. 21gh kommentiert das Handeln Gottes.

Anlass des Gotteslobes ist eine Offenbarung an die Unmündigen, nicht die dafür prädestinierten Weisen und Klugen. Der Inhalt dieser Offenbarung weist über den Text hinaus und wird nur durch das Demonstrativpronomen ταῦτα vertreten; in der Kombination mit V. 22 wird das Pronomen anaphorisch gelesen und bezieht sich also auf den Inhalt des V. 22. Damit ist das Gebet in die Jüngerbelehrung integriert.

Die Vater-Anrede ist verbunden mit der Kyrios-Anrede. Diese beiden korrespondieren mit der Bezeichnung der beschenkten Gruppe, den unmündigen Kindern, die noch ganz in der Gewalt des *pater familias* stehen. Der Begriff ist

1545 Zur Differenzierung von generischem und titularem Gebrauch vgl. P. HOFFMANN, Studien 120.

1546 V. 21a wird unterschiedlich beurteilt, vgl. H. T. FLEDDERMANN, Q 438: Ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ (mit Q 12,12) εἶπεν ὁ Ἰησοῦς; P. HOFFMANN, Studien 105, hält nur fest, dass wohl eine Zeitangabe vorhanden war. Sicher ist in jedem Fall, dass auf einen Zeitpunkt zurückverwiesen wird und dass Jesus spricht. Weiteres ist für unsere Überlegungen hier unerheblich.

1547 Zur Rekonstruktion von V. 22 vgl. VI 3.2 (1).

insofern doppeldeutig, als er auch das kindlich-naive Weltverständnis im Gegensatz zur ausgebildeten Weisheit und Einsicht (V. 21e) meint. Die sowohl machtlosen als auch unwissenden Unmündigen werden jedoch vom Vater mit einem Spezialwissen begabt und bevorzugt. Die Geheimnisoffenbarung ist insofern mit der Vaterrolle zu vereinbaren, als die Väter auch in der Familie elementaren Unterricht übernahmen und den Kindern Wissen vermittelten.<sup>1548</sup>

Der in V. 21 genannte Vater öffnet sich einer ganzen Gruppe von Kindern. Dazu steht V. 22 in Spannung: Hier hat ein einziger, mit bestimmtem Artikel bezeichneter Sohn alleinigen Zugang zum Wissen des Vaters. Seiner Souveränität allein steht es anheim, anderen diesen Wissenszugang zu verschaffen. Der Sohn in V. 22 ist bereits aus der Rolle des unmündigen Kindes herausgewachsen und hat mit V. 22a das »Haus« und die Position des Vaters überschrieben bekommen. Auf dem Hintergrund von V. 21d hat nun also auch der spezielle Sohn aus V. 22 die Position des Allherrschers inne.

Eine solche herrschende Vater-Sohn-Rolle ist in den Königsformeln des AT überliefert, z. B. 2 Sam 7,14 für David: »Ich will für ihn Vater sein, und er wird für mich Sohn sein«; vgl. 1 Chr 17,13; 22,10; 28,6. Doch hat dieses Sohnesverhältnis auch Anklänge an einen handfesten materiellen Hintergrund: Hier wird ein unveräußerliches Familienerbe übergeben – ein Bild, das sich in der biblisch-jüdischen Tradition mehrfach aufzeigen lässt, wenn von Gott als Vater die Rede ist. Es hat nicht nur die Vorstellung von der Gottessohnschaft des Königs beeinflusst, sondern ist auch auf Israel als Erben des Landes bezogen.<sup>1549</sup>

In V. 22 haben wir es also mit einer exklusiv christologischen Sohnesaussage zu tun. Sie steht zwar konzeptionell neben der umfassenden Gottessohnschaft der Jünger, ist jedoch bereits innerhalb des Materials der Traditio duplex mit ihr verzahnt: zum einen durch die bereits angesprochene Kombination mit V. 21, die sich an das weite Vater-Sohn-Konzept anschließt. Zum anderen spielt dieser Vers, wie oben<sup>1550</sup> gezeigt, eine Rolle im Diskurs um die Abhängigkeit der Boten von Jesus und um ihren besonderen religiösen Status, der ihre gesellschaftliche Marginalität aufwiegt. Die Tradition von V. 22 konnte und sollte nicht übergangen werden, doch kann sie das universale Gotteskindschaftsverständnis

1548 Vgl. J. B. GREEN, Lk 422.

1549 Zu den biblisch-jüdischen Traditionen vgl. A. SCHENKER, Gott, mit Verweis diesbezüglich v. a. auf Dtn 32,8f.; Ps 82 (Gott als Erblasser an die »Söhne Gottes« bzw. Enterbung derselben); Ps 2,7f.; Ps 89; 110; 2 Sam 7; 1 Chr 17 (bzgl. König); Ex 4,22f. (Israel); Jer 3,19 (Tochter); jesuanische Gleichnisse und paulinische Traditionen. Er schließt ebd. 53 mit der Vermutung, dieses Bild vom Erben könne auch hinter Mt 11,25–27/Lk 10,21f. stehen. Hinter der Vorstellung steht wahrscheinlich ägyptischer Einfluss vom Vater-Sohn-Verhältnis zwischen Reichsgott und Pharao, vgl. H. SPIECKERMANN, Macht 506. M. KISTER, Words 138–141, macht darauf aufmerksam, dass wie bei Lk 4,7 dahinter eine Übergabeformel steht, die auch in Rechtstexten bezeugt ist.

1550 S. u. 3.2 (1).



nicht außer Kraft setzen: Dieses ist im Aufriss der *Traditio duplex* mit Q 6,35f. eindeutig etabliert. Gleichzeitig wird diese Reflexion über den Vater als Wissensvermittler leserlenkend vor die Vaterunser-Passage Q 11,2–13 gestellt und damit die Rolle des Vaters reflektierend über die unmittelbare Versorgung mit Lebensmitteln hinaus erweitert. All dies lässt auf bewusste Einbindung des Unikums in das Material der *Traditio duplex* schließen.

### 3.7 Fazit: Verortung, Struktur und soziale Option der Trägergruppe *ad extram*

Die Vater-Aussagen, die nach Q 9,57 stehen, sind meist speziell auf die Bedürfnisse derer zugeschnitten, die sich von der Familie getrennt haben. Ihnen wird eine neue Identifikationsgröße angeboten, das Haus des göttlichen »Vaters«. Die bereits in Q 4,3f.9f. eingeführte Vater-Vorstellung wird dafür konsequent weiterentwickelt, der Aspekt des Versorgers wird hervorgehoben und weisheitlich-naturbezogen plausibel gemacht. Die Vater-Haus-Thematik löst also speziell das Problem derer, die nicht an der normalen Versorgung teilhaben. Eine ähnliche Beziehung zwischen Freisetzung aus dem Haus und Vertrauen auf Versorgung durch den göttlichen Vater hatte sich auch in der biblisch-jüdischen Tradition gerade dann gezeigt, wenn Menschen aus Gründen der Überzeugung mit ihren Familien gebrochen hatten. Den Hintergrund dieser freigesetzten Alleinstehenden oder Paare haben die Texte ausgeleuchtet, die den Riss durch die Familie behandeln: Es handelte sich im Wesentlichen um Generationenkonflikte, v. a. mit den Eltern, die sich an der neuen Autorität Jesu entzündeten, welche die elterliche in Frage stellte. Die Paare wurden allerdings mit Q 16,18 vor dem Auseinanderbrechen geschützt, was wiederum die Stabilität christlicher Häuser beförderte.

Die versprochene »väterliche« Versorgung muss sich für die Träger der Tradition aber auch materiell bewahrheitet haben. Sie setzt voraus, dass insgesamt genügend Ressourcen vorhanden sind: Praktisch ausfüllen lässt sich eine solche »väterliche« Sorge nur durch Mittelsmenschen in bestehenden irdischen Häusern, die die anderen teilhaben lassen. An dieser Stelle wird die väterliche Autorität Gottes ins Spiel gebracht, die ebenso wie die Versorger-Rolle im irdischen *pater familias*-Konzept auf der Hand lag. Der Autoritätsaspekt wird unterstützt, wenn die Rede vom göttlichen Vater mit der vom göttlichen König zusammengespannt wird (Q 11,2; 12,31): Als Vater-König organisiert Gott eine Gesellschaftsordnung, die eben diese solidarische Offenheit und materielle Unterstützung festschreibt (vgl. Q 6,30.36).

Dass die Reflexionen bezüglich des göttlichen Vaters allerdings bereits über diesen unmittelbaren »Hauswechsel« der freigesetzten Nachfolger hinausge-

gangen war und damit auch ein zeitlicher Fortschritt anzunehmen ist, zeigen die planvollen Kompositionen von Q 10,21f. und Q 11,2–13. In Q 10,21f. wird ein religiöser Wissensaspekt ebenso wie eine christologische Position mit dem Vater-Konzept verbunden, die beide über die Frage nach dem Brot allein hinausreichen. In Q 11,2–13 wird die Versorgungsfrage, der man ihre wanderradikale Situierung besonders am Stichwort »Anklopfen« (Q 11,9f.) noch ansieht, weitergedacht. Postuliert wird die prinzipielle väterliche Güte Gottes, die menschliche Bitten aufs Beste erfüllt. Bewusst offengelassen wird dabei jeweils, in welchem Verhältnis das Erbetene zum jeweils Erhaltenen steht. Auch wenn das Erbetene nicht erhalten wird, so der Tenor von Q 11,13, sei die Gabe Gottes doch in jedem Falle »gut«. Dies ist bereits eine Folgerung, die aus der Prämisse der göttlichen Vaterschaft auf abstrakte und verallgemeinernde Weise gezogen wird. Im Zusammenspiel dieser aufeinanderfolgenden Verse mit ihrer epistemologischen Reflexion in Q 10,21f. und ihrer theologischen in Q 11,13 werden also die Traditionen von der konkreten materiellen Versorgung im Haus über ihren unmittelbaren Sitz im Leben hinaus weiterentwickelt, ohne jedoch ihre Relevanz verloren zu haben.

## 4. Der Herr und seine Sklaven

### 4.1 Zum kulturellen Hintergrund

Inwieweit die Adressaten im Ursprungsmilieu der Sprüche, auf dem Land und in den Städten Galiläas oder Judäas, die Sklaverei aus eigener Praxis heraus kannten, ist umstritten:<sup>1551</sup> Der Umgang mit Sklaven hat seinen Platz in der Tora und biblisch-jüdischer Literatur. Jedoch setzen Anschaffung<sup>1552</sup> und Unterhalt eines Sklaven ein hohes Maß an Ressourcen und Surplus voraus, der in den beengten Verhältnissen der palästinischen Kleinstädte und Dörfer unwahrscheinlich anmutet. In der materiellen Kultur hinterlässt die Sklaverei kaum Spuren.<sup>1553</sup> Das Thema realer Sklaven fehlt schließlich in den Mahnungen der

1551 Vgl. z. B. R. ZIMMERMANN, *Metaphorology* 12, der Herr-Sklaven-Beziehungen eine realen Bezug zur »structure of Galilean peasant life« abspricht.

1552 Illustrativ ein Kaufvertrag für ein siebenjähriges Kind aus dem Jahr 166 n. Chr. (P.Lond. 229, bei W. ECK, *Sklaven* 15f.): »Der Preis von 200 Denaren beträgt immerhin zwei Drittel des Jahressoldes eines Legionssoldaten in dieser Zeit, war also eine bedeutsame Investition«, W. ECK, *Sklaven* 16.

1553 Wenn F. H. THOMPSON, *Archaeology*, Befunde zur Sklaverei auswertet, so zieht er für die römische Zeit neben speziellen Einsatzorten (v. a. Mühlen, Minen, Steinbrüche) die Baustrukturen von Landgütern sowie Fessel- und Kennzeichnungsinstrumente heran. Bei den Baustrukturen sind im Einklang mit den literarischen Quellen Reihen kleiner, einfacher und undekorierter Räumchen als Sklavenunterkünfte vorgesehen (röm. Republik:

Traditio duplex, ein Sklave taucht nur im Haus des Hundertschaftsführers als erzählte Figur auf.<sup>1554</sup>

Die Texte der Traditio duplex funktionieren auch unabhängig von einer möglichen eigenen Sklavenpraxis der Adressaten: Sie basieren lediglich auf einem Grundwissen über die Strukturen der Sklaverei, das zum Allgemeinwissen gezählt werden kann.<sup>1555</sup> Die Grundstruktur bringt der Sklavenbesitzer – und doch selbst untergebene – Hundertschaftsführer von Kafarnaum in Q 7,8 auf den Punkt: tatkräftiger Gehorsam gegenüber den Anweisungen des Herrn, ohne Widerspruch und eigene Rücksichten.

Diese Episode stellt den Sklavenherren in Frage, insofern dieser selbst absoluten Gehorsam leisten muss. Sie wird nur als Analogie zur Vollmacht Jesu erzählt. Daneben gibt es im Material der Traditio duplex Sklavenverhältnisse, die mit einem Verhaltensaufruf an die Adressaten verbunden sind – jedoch auf metaphorischer Ebene, um das Gott-Mensch-Verhältnis neu zu beleuchten.

Ein solches Bildfeld ist in biblisch-jüdischer Tradition besetzt.<sup>1556</sup> Sklaventerminologie kann zum einen allgemein verwendet werden, wenn ein Verhältnis von Unterordnung, Gehorsam und Fremdbestimmung, durch verschiedenste Herren und nicht immer nachteilig, angesprochen wird.<sup>1557</sup> Neben diesem all-

---

ebd. 83–89; teils flankierende Fesselbefunde; Kaiserzeit/Italien: ebd. 91–102). Sie seien nicht immer eindeutig zu bestimmen, da Sklavenräume nicht klar von z. B. Vorratsräumen zu unterscheiden sind; Fesseln würden ohnehin außerhalb der Landgüter unterschiedlich häufig (vgl. ebd. 92; ebd. 217: Sicherheitsmaßnahme; ebd. 221: geringer Befund in Griechenland und Italien) angewendet und bilden damit den Einsatz von Sklaven nicht adäquat ab; Bullen oder Halsbänder seien selten belegt (ebd. 239); Rasur oder Stigma als Kennzeichen (ebd. 241) seien i. d. R. nicht archäologisch nachweisbar. Besonders in Privathäusern scheint mir die Sklaverei archäologisch schwer nachweisbar zu sein: Thompson nennt ebd. 63 entsprechende Zuschreibungen für vier delische Häuser aufgrund von Größe und Einfachheit von Räumen; in einem Fall stützt dies ein Graffiti an einer Raumwand; in großen römischen Häusern finden sich *cellae* wie in den Landgütern (ebd. 83) – dies scheint mir nur für Elite-Häuser aussagekräftig, für die ohnehin aufgrund der literarischen Quellen Sklaven angenommen werden. Ein Befund zur Mitte der Gesellschaft ist damit nicht möglich. Vgl. auch R. JACKSON, Epilogue 268: »If in the ancient historical sources the great majority of slaves as individuals is generally silent, then in the archaeological records slaves are almost invariably invisible«; ebd. 268: Verwechslungsgefahr von *cellae* und Vorratsräumen; Problem der Statusbestimmung der Bewohner.

1554 Der Sklave des Richters in Q 12,58 ist dagegen wohl ein Staatssklave; Q 6,40 ist textlich unsicher für die Traditio duplex, s. o. im Rekonstruktionsexkurs zu IX.

1555 Ebenso: R. A. SMITH, Construction 51.

1556 Zum jüdischen Charakter gegenüber der Umwelt vgl. C. GERBER, Zeit 166. Vgl. auch I. PARK, Children 81: »Greco-Roman society never used slaves as role models«.

1557 Vgl. E. J. BRIDGE, Use 21–24: Die Metapher wird biblisch zwischenmenschlich verwendet für die Untertanen und (auch hochrangige) Höflinge des Königs, für Vasallen und Bedienstete allgemein; ebd. 28 zur Grundbedeutung von niedrigerem Status. Vgl. auch die Analyse der Sklavenbegriffe in LXX und frühjüdischen Quellen von J. BYRON, Metaphors 22–35, mit dem Schluss: »In these cases, the act of obedience to the source of control is ultimately what classified one as a slave« (ebd. 36).

gemeinen Gebrauch, der sich bis zur Höflichkeitsgeste ausweiten ließ,<sup>1558</sup> gelten die Israeliten als »Sklaven Gottes«, nachdem er sie im Exodus aus der Gewalt des Pharaos befreit und sie sich unterstellt hat.<sup>1559</sup> Schließlich fungieren Propheten als Sklaven Gottes: In der Hebräischen Bibel wird vornehmlich Mose in seiner Funktion als Gesetzgeber so bezeichnet.<sup>1560</sup> Daneben sind weitere einzelne Propheten in eine Sklavenrolle eingeschrieben, vor allem aber werden sie im Kollektiv »Sklaven« genannt<sup>1561</sup> – mit der Tendenz, den Sklavenbegriff dann zu verwenden, wenn Propheten als Gesetzesübermittler wirken, eine Tendenz, die sich auch in den Qumrantexten spiegelt.<sup>1562</sup>

Diese Weichenstellungen helfen zu entschlüsseln, in welcher Rolle die Adressaten solcher Texte in der *Traditio duplex* angesprochen sein können – als »Volk Gottes« oder aber als speziell Beauftragte wie die »Propheten«. Eines zeichnet jedoch die Texte der *Traditio duplex* allesamt aus: Sie differenzieren viel stärker Rollenspiele und konkrete Tätigkeiten eines Sklaven und setzen dadurch gezielt Nuancen, in denen deutlich wird, wie genau der »Gehorsam« gegenüber Gott aussehen soll.

1558 Vgl. E. J. BRIDGE, Use 25f.: Die Terminologie drückt relativen Status aus. Vgl. auch C. HEZSER, Impact 418.420, zur Verwendung in der Gebetsanrede.

1559 Vgl. J. BYRON, Metaphors, der sich auf diesen »nationalen« Aspekt konzentriert, auf das Sklavenverhältnis zwischen »Israel« und Gott, das in Ex konstituiert wird – der Exodus verstanden als Herrschaftswechsel aus der pharaonischen Staatsklaverei in die »Herrschaft« des Gottes Israels (mit Berufung z. B. auf Ex 4,23; Ex 15, ebd. 47–49; weitere Traditionen ebd. 49–59): »The title was a distinctive way of associating the Israelites with God and represented their national history in conjunction with God« (ebd. 59). Bei Josephus finde sich aber eine universale Ausweitung der Sklaven Gottes (ebd. 96), ebenso genüge bei Philo die Anerkennung Gottes, um in diesen Stand zu gelangen (ebd. 116). Zur Metaphorik von Sklaven Gottes vgl. auch kurz C. HEZSER, Impact 418f.; I. PARK, Children 81.

1560 Vgl. A. P. JASSEN, Divine 121f.

1561 Vgl. A. P. JASSEN, Divine 122f.: Einzelne Personen/Propheten als »Sklaven Gottes« sind z. B. David (Ps 18,1; 36,1), der jesajanische Gottesknecht; einzelne Propheten als »Sklaven« mit Bezug auf Gott: z. B. 1 Kön 14,18; 15,29; 18,36; 2 Kön 9,36; 10,10; 14,25. Vgl. auch E. J. BRIDGE, Use 24f., zu Propheten und Königen; ebd. 28 zur speziellen Konnotation dieser Metapher: Sie drücke vor allem ein Loyalitätsverhältnis aus.

1562 Vgl. A. P. JASSEN, Divine 127f. Daneben tritt eine Verwendung auch im zweiten Feld, das für die Propheten der Qumran-Schriften charakteristisch ist: das Wissen um die Zukunft (ebd. 127f.).

## 4.2 Die Texte

## 4.2.1 Zwei Herren dienen (Q 16,13)

16,13a	<b>Οὐδεὶς<sup>1563</sup> δύνάται δυοὶ κυρίως δουλεύειν.</b>	Niemand kann zwei Herren dienen.
b	<b>ἢ γὰρ τὸν ἓνα μισήσει</b>	Entweder nämlich wird er den einen hassen
c	<b>καὶ τὸν ἕτερον ἀγαπήσει,</b>	und den anderen lieben,
d	<b>ἢ ἐνὸς ἀνθῆξεται</b>	oder sich an den einen hängen
e	<b>καὶ τοῦ ἑτέρου καταφρονήσει.</b>	und den anderen verachten.
f	<b>οὐ δύνασθε θεῷ δουλεύειν καὶ μαμωνᾶ.</b>	Nicht könnt ihr Gott dienen und dem Mammon.

Ausgehend von der einfachen Maxime in Q 16,13a wird in den folgenden beiden Parallelismen gegenübergestellt, welche Aspekte des Sklavendienstes hier aufgerufen werden sollen. V. 13bc setzt mit »den einen lieben« – »den anderen hassen« bereits voraus, dass diese beiden Herren sich antithetisch gegenüberstehen. Der Loyalitätskonflikt wird mit den Extremen von »lieben«, d. h. aktive Loyalität zeigen, und »hassen«, d. h. Schaden zufügen, ausgedrückt.<sup>1564</sup> Nach dieser klaren semantischen Opposition folgen zwei Verhaltensweisen, die bewusst auf die in V. 16f. schließlich benannten Herren gewählt scheinen: »anhängen« und »verachten« – ihre Zusammenstellung und Verbindung zu »dienen« ist weder sprichwörtlich noch naheliegend, dafür aber umso passender zu einem Verhalten gegenüber »Gott« und »Mammon« bzw. dem Besitz.<sup>1565</sup>

Da Mammon pejorativ verwendet wird und von den Adressaten zu erwarten steht, dass sie die Rolle der Gottesdiener erfüllen wollen, ergibt sich ein klarer Verhaltensappell: Gott zu dienen bedeutet ihn zu »lieben« (vgl. Dtn 6,4)<sup>1566</sup> und ihm »anzuhängen« – den Mammon aber zu »hassen« und ihn zu »verachten«. Hier wird ein Wertmaßstab gekippt: Mammon, d. h. Besitz, wird abgelehnt und dies mit dem Rollenideal des positiv besetzten, auch emotional (»anhängen«) verankerten Gottesdienstes gekoppelt.

1563 Die beiden Fassungen sind wörtlich identisch; nur hat Lk in V. 13a zum Subjekt οὐκέτις ergänzt (vgl. dazu C. HEIL, Lukas 121), während die mt Fassung das Subjekt nur durch die Handlung δουλεύειν charakterisiert. Da δουλεύειν hier keine Einzelhandlung meint, sondern ein dauerhaftes Sklavenverhältnis, bleiben die Sprüche sachlich identisch.

1564 Dies stellt wohl eine eigene Entwicklung des Motivs vom Sklaven mit zwei Herren dar: Zwei Herren zu haben impliziert in anderen Kontexten, seine Aufgaben nicht leisten zu können – oder aber die Herren so gegeneinander auszuspielen, dass man letztlich seinen Aufgaben entgeht, vgl. J. DUPONT, Dieu 551, leider ohne Belege. M. LABAHN, Notwendigkeit 220, sieht nur eine relative Abstufung des Verhältnisses; ebd. 221 aber die Notwendigkeit der Wahl.

1565 Es handelt sich um ein semitisches Lehnwort für materiellen Besitz, vgl. W. D. DAVIES/ D. C. ALLISON, Mt I 643; M. LABAHN, Notwendigkeit 223.

1566 Vgl. U. LUZ, Mt I 468.

In der Rolle der Sklaven befinden sich die Adressaten, die eingeladen werden, diesem Appell zu folgen, der nicht nur in der Programmatischen Rede, sondern in den Nachfolgeregeln mit der Aufgabe von gesicherter Existenz seinen Wiederhall findet. Wichtig dabei: Die Rolle der metaphorischen Sklaven nehmen hier, wie in den übrigen Gleichnissen, unterschiedslos alle Adressaten Gott gegenüber ein.

#### 4.2.2 Der Haushüter (Q 12,42–46)

12,42a	<b>Τίς ἄρα ἐστὶν ὁ πιστὸς δοῦλος</b> <sup>1567</sup> καὶ φρόνιμος	Wer aber ist der treue und kluge Sklave,
b	<b>ὃν κατέστησεν ὁ κύριος ἐπὶ τῆς οἰκειείας αὐτοῦ τοῦ δοῦναι αὐτοῖς τὴν τροφήν</b> <sup>1568</sup> ἐν καιρῷ:	den der Herr über seine Dienerschaft stellte, damit er ihnen Nahrung zur rechten Zeit gebe?
43a	<b>μακάριος ὁ δοῦλος ἐκεῖνος,</b>	Selig jener Sklave,
b	<b>ὃν ἔλθων ὁ κύριος αὐτοῦ εὕρησει ποιοῦντα οὕτως:</b>	den der Herr bei seinem Kommen so handelnd finden wird.
44a	<b>ἀμὴν λέγω ὑμῖν</b>	Amen ich sage euch,

1567 Lk bietet in den V. 42 und 45 eine differenzierte Sklaventerminologie. Während bei Mt 24,45 ein Sklave eingesetzt und in Mt 24,47 »befördert« wird, hat Lk einen οἰκονόμος, der dauerhaft über seiner θεραπεία steht. Dies erzeugt eine Spannung im Lk-Text, denn den Aufstieg, den Lk 12,44b verspricht, gibt es für einen οἰκονόμος nicht. H. T. FLEDDERMANN, Q 627, sieht im Begriff eine Spannung zur Aufgabe der täglichen Versorgung, die für einen Ökonomen keine neue Aufgabe sei – deswegen die Tempusangleichung; M. WOLTER, Lk 464, sieht einen Aufstieg von der Aufsicht über die Nahrungsversorgung der Dienerschaft zur Aufsicht über den gesamten Besitz gegeben; allerdings würde m.E. Erstere kaum mit »Ökonomen« in Verbindung gebracht – der Begriff impliziert bereits umfassende Aufgaben. Dies spricht eindeutig für Mt als ursprünglich (mit CE). – In V. 45 spricht Lk von τοὺς παῖδας καὶ τὰς παιδίσκας, die in der Hierarchie dem Ökonomen unterstehen, während Mt egalitär von »Mitsklaven« spricht. Lk hat damit wohl den Stil gehoben und haushaltsorganisatorische Fachkunde eingetragen. Für Lk Veränderung der Begriffe: CE; H. T. FLEDDERMANN, Q 627. CE hält in V. 41 die mt Version für sicher, die Rekonstruktion von V. 45 bleibt unsicher. H. T. FLEDDERMANN, Q 628, allerdings plädiert dort für die lk Version, zum einen mit Verweis auf Mt 18,28–33, wo der Begriff der Mitsklaven bei Mt ekklesiologisch aufgeladen ist, zum anderen auch, weil sich in der lk Version »Q's gender pairing« widerspiegeln. Auch Lk verwendet in V. 43 und 45 den Grundbegriff δοῦλος/»Sklave« für den Ökonomen – somit ist dessen sozialer Status als Sklave klar; dass Lk hier nicht eingegriffen hat, macht es wahrscheinlich, dass auch an den übrigen Stellen eben dieser Begriff gebraucht wurde: Fest steht, und dies ist m. E. essentiell für die Textausgabe: Hier handelt ein Sklave unter Sklaven.

1568 Aufgabe des Ökonomen nach Lk V. 42 ist das Verteilen des σιτομέτριον – CE bevorzugt anstelle des Hapax legomenon (vgl. H. T. FLEDDERMANN, Q 627) die einfache mt Variante, die H. T. Fleddermann (ebd.) jedoch für eine redaktionelle Vereinfachung hält. Da aber Lk auch schon in der Sklaventerminologie das Sprachniveau hebt, ist es m. E. plausibler, dass er auch hier entsprechend eingegriffen hat. Für uns relevant ist jedoch, dass sich beide Begriffe in der Versorgung mit Lebensmitteln treffen.

- b ὅτι ἐπὶ πᾶσιν τοῖς ὑπάρχουσιν αὐτοῦ  
καταστήσει αὐτόν. über all seinen Besitz wird er ihn stellen.
- 45a ἐὰν δὲ εἴπῃ ὁ δοῦλος ἐκεῖνος ἐν τῇ καρδίᾳ  
αὐτοῦ· Wenn aber jener Sklave in seinem  
Herzen sagt:  
b χρονίζει μου ὁ κύριος,  
c καὶ ἄρξεται τύπτειν τοὺς συνδούλους  
αὐτοῦ, und anfängt, seine Mitsklaven zu  
schlagen,  
d ἐσθίῃ δὲ καὶ πίνῃ μετὰ τῶν  
μεθυόντων,<sup>1569</sup> isst und trinkt aber mit den  
Betrunkenen,  
46a ἦξει ὁ κύριος τοῦ δούλου ἐκεῖνου  
an einem Tag, an dem er es nicht  
erwartet,  
b ἐν ἡμέρᾳ ἧ οὐ προσδοκᾷ  
c καὶ ἐν ὥρᾳ ἧ οὐ γινώσκει,  
d καὶ διχοτομήσει αὐτόν  
e καὶ τὸ μέρος αὐτοῦ μετὰ τῶν ἀπίστων<sup>1570</sup>  
θήσει. und in einer Stunde, die er nicht kennt,  
und wird ihn spalten  
und seinen Teil zu den Untreuen setzen.

### (1) Charakteristisches in der Darstellung

Charakteristisch für diesen Text ist auch gegenüber den übrigen Sklavengleichnissen das Thema der Hierarchie unter Sklaven. Verhandelt wird das akute Problem des angemessenen Verhaltens eines übergeordneten Sklaven gegenüber denjenigen, die von ihm abhängig sind, zur Zeit der Abwesenheit des Herrn.

V. 41a gibt das Thema an, V. 41bc die (generelle?) Aufgabe des fokussierten Sklaven in der Haushierarchie. Das Thema ist das des »treuen« und »klugen«, also positiv bewerteten Verhaltens (V. 41a); das hierarchische Verhältnis (V. 41b) kennt drei Stufen: den Hausherrn, in Relation zu den Sklaven stimmig als Kyrios bezeichnet, der in seiner Vollmacht einen anderen Sklaven (dies ist auch für Lk klar) über eine undifferenzierte Gruppe von Sklaven, »seine Dienerschaft«, stellt. Während der gute Sklave seiner Vorgabe gehorsam bleibt, reißt der böse während der Abwesenheit die Gewalt und die Statusprivilegien des Herrn an sich<sup>1571</sup> – und wird dabei seiner Aufgabe untreu, die anderen zu versorgen. Im Gegenteil,

1569 In V. 45d hat Lk dieselben Verben wie Mt, jedoch in anderer Konstruktion: ἐσθίειν τε καὶ πίνειν καὶ μεθύσκεσθαι. Der mt Sklave pflegt soziale Außenkontakte und nimmt damit die Rolle des Hausherrn als Gastgeber ein, der lk Sklave lässt es sich auf den ersten Blick alleine »gutgehen«. M. E. hat hier Mt stilistisch verbessert: Er verdeutlicht einen Gegensatz (δέ) zwischen dem Verhalten gegenüber Sklaven einerseits und Gastfreunden andererseits, er löst dadurch die lk Reihe von vier Infinitiven elegant auf, und er verdeutlicht, was kulturell auch bei der lk Version mitgedacht ist: nicht, dass sich der Ökonom heimlich an die Vorräte macht, sondern dass er in Gesellschaft zu Tisch liegt, mit allen Prestige- und Statusimplikationen, die sich daraus besonders für einen Sklaven ergeben (vgl. dazu M. EBNER, Stadt 179–186). Damit spricht die *lectio difficilior* für die Ursprünglichkeit der lk Variante. Die Herausgeber der CE sind dagegen geteilter Meinung; H. T. FLEDDERMANN, Q 628, ist sich sicher, dass Lk die Stelle aus stilistischen Gründen verändert hat.

1570 Mt hat das häufig redaktionell gebrauchte ὑποκριτῶν, während sich mit lk ἀπίστων die Klammer zu V. 41a schließt, so CE; H. T. FLEDDERMANN, Q 629 mit Verweis auf mt Wortgebrauch.

1571 Vgl. C. GERBER, Zeit 163.

er schikaniert sie. Auch hier wird der Sklave mit seinem übermäßigen Mahl anhand von »Versorgung« charakterisiert, der Kontrast zu seiner eigentlichen Aufgabe dadurch verstärkt.

## (2) Verständnishintergründe

Vielfach hat das besprochene Gleichnis in der Exegese die Assoziation hervorgerufen, hier würde die Rolle eines *villicus* beschrieben: Als *villicus* eingesetzt, leitet ein Sklave das Landgut seines Herrn, auf dem ausschließlich Sklaven die anfallenden Arbeiten verrichten.<sup>1572</sup> Wir finden erstaunliche Parallelen zwischen unserem Text und den Aufgabenbeschreibungen eines *villicus*, wie sie in Columellas *De Re Rustica* exemplarisch zu finden ist.<sup>1573</sup>

Diese Interpretation steht jedoch vor einem Problem im Text selbst: Es findet eigens eine Beauftragung des Sklaven statt, der Zeitpunkt vor der Rückkehr erscheint als eine Art Ausnahmezustand, die Rückkehr des Herrn ist stets im Blick – anders in den Latifundien: Dort ist die Beauftragung des *villicus* permanent, er benötigt vielmehr eine spezielle Ausbildung und administrative Fähigkeiten für diesen Posten. Die Abwesenheit des Herrn dagegen ist der Regelfall: Die ganze Latifundienwirtschaft ist darauf angelegt, dass sie ohne sein Zutun und ohne seine stete Kontrolle funktioniert und ihm Muße für andere Beschäftigungen lässt.<sup>1574</sup>

Den bildspendenden Bereich verortet nun z. B. A. J. Harrill<sup>1575</sup> anderweitig: Die gezeigte Welt verdanke sich einem kulturellen Stereotyp, einem »stock character« aus der Komödienliteratur: dem Typus des Sklaven »bei Abwesenheit des Herrn« (*absente ero*).<sup>1576</sup> Dieses Stereotyp speise sich aus den Rollenerwartungen der Sklavenherren, die in moralischer Schwarz-Weiß-Zeichnung das

1572 Vgl. z. B. C. GERBER, Zeit 165.

1573 Stellen bei C. GERBER, Zeit 165.

1574 Y. HIRSCHFELD, Houses, hat die archäologischen Überreste von antiken Landgütern in Judäa aus der Zeit vor 70 n. Chr. ausgewertet: Die Baustrukturen legen den Rückschluss nahe, dass der Besitzer des Gutes bisweilen tatsächlich auch im dortigen Wohnturm seinen Wohnsitz hatte (ebd. 198.204.223; vgl. aber S. ROCCA, Judaea 223: Landhaus als »temporary residence in case of trouble«, leider ohne Belege, für Großgrundbesitzer; dauerhafter Wohnort für kleinere Güter). Dies würde die Szenerie von Abreise und Beauftragung zwar plausibel machen, wirft jedoch die Frage auf, weshalb gerade in einem solchen Kontext die übrigen Familienrollen ausgeblendet werden. Ebd. 200 berichtet Hirschfeld von einem Ostrakon »containing a list of wages for the labourers«, die also nicht zwingend Sklaven waren; die Frage nach Sklaven wird dort nicht weiter thematisiert. Auch Z. SAFRAI, Economy 82–99, hält in seiner Übersicht beide Möglichkeiten offen (vgl. auch ebd. 334). Zum Bautyp und archäologischen Befund vgl. auch S. ROCCA, Judaea 222–225; ebd. 225: »there is no evidence for slave labor in the Herodian Kingdom«.

1575 Vgl. zur Stelle A. J. HARRILL, Psychology 66–68.71–74.

1576 Vgl. auch M. WOLTER, Lk 465, für die lk Version: »vertraute Klischees«. Auch C. HEZSER, Impact 395, weist auf die Existenz von literarischen Stereotypen hin.



Ideal eines »guten«, d.h., ihren Wünschen entsprechenden Sklaven, im Gegenüber zu einem »schlechten« Sklaven auf der Bühne inszeniert erleben – eine Bestätigung der Herren, eine indirekte kulturelle Normierung der Sklaven im Zuschauerraum.

Diese Beobachtung ist insofern weiterführend, als sie verdeutlicht, dass hier mit kulturellen Stereotypen hantiert wird, mit einem weitgehend als »Normalität« wahrgenommenen Wissen über Sklavenverhältnisse – das keineswegs eine reale Erfahrung mit Sklaverei voraussetzt, und wenn, dann stammt sie im Ursprungsmilieu der Texte wohl von den betroffenen Sklaven selbst. Die Texte jedoch sind, auch unabhängig von der römischen Komödie, für jeden plausibel, der auch nur von ungefähr die Institution der Sklaverei kennt: Die absolute Macht des Herrn führt bei Gehorsam zur Belohnung, bei Ungehorsam zur Strafe. Dieses Muster muss nun nur noch in einen adaptierten Rahmen eingetragen werden, in unserem Fall eine Sklavenhierarchie und eine Abwesenheit des Herrn, und schon entfaltet sich der Text. Auffällig ist allerdings die Spezifizierung der Aufgabe der Nahrungszuweisung. Sie kann durch ein klassisches *absente-ero*-Motiv nicht erklärt werden.

Damit ist unser Text so spezifisch überzeichnet, dass die Plausibilitäten der Lebenswelt – reale Verhältnisse wie kulturelle Stereotypen – überschritten werden: Dies spricht für eine metaphorische Intention, die sich einiger Stereotypen aus dem Sklaventum bedient, um sich damit in einem Hierarchiediskurs zu positionieren.<sup>1577</sup>

(3) *Der Hierarchiediskurs hinter dem Gleichnis und seine impliziten Adressaten*  
Auffälligerweise handelt diesmal der Text von einem Haushalt, in dem es außer dem »Herrn« nur Sklaven gibt. Alle anderen Rollen werden ausgeblendet – während in der Realität andere Familienangehörige die anfallenden Aufgaben

---

1577 Damit scheidet m.E. die sozialgeschichtliche Interpretation von S. LAMPE-DENSKY, Gottesreich 272–281, aus: Diese nivelliert die Gleichnisebene, schließt sogar explizit den Bildfeldhintergrund der »Gottessklaven« aus – und macht damit den Text zu einer Beispielgeschichte, wenn als seine Botschaft hervorgekehrt wird, er solle Sklaven anleiten, in verantwortlicher Weise und mit Blick auf den Schöpfer ihren Fürsorgepflichten nachzugehen. Wie wichtig die jüngst bestrittene (s.o. I 5.3) Unterscheidung zwischen Gleichnis und Beispielgeschichte ist, wird hier deutlich: Interpretiert man den Text als Aussage über soziale Phänomene, werden also Bildspender und Bildempfänger demselben Wirklichkeitsbereich »Soziale Verhältnisse« zugeordnet, so wird daraus eine Paränese für Verwalter-Sklaven. Dies kann hier aber gar nicht intendiert sein, denn auch ein Verwalter-Sklave gibt die Nahrung nicht aus eigenem Handlungsermessen, sondern aus purem Gehorsam gegenüber dem Herrn. Nicht Nahrungsversorgung, sondern Gehorsam wäre also die ventilerte Rollenerwartung. Wird der Text als Gleichnis verstanden, seine (fragmentarischen) sozialen Aussagen auf den Wirklichkeitsbereich »Gott-Mensch-Verhältnis« übertragen, gewinnt die Auslegung neue Perspektiven, gerade im Kontext von Gruppenkonstitution, Basileia und Nahrungsversorgung.

wahrnehmen könnten. Es kommt in diesem Gleichnis also alles darauf an, zu verdeutlichen, dass unterhalb des Herrn alle prinzipiell den gleichen Status innehaben. Die faktischen Unterschiede, die den einen Sklaven an die Versorgungsquelle, die anderen aber unter seine Macht setzen, werden durch diese Betrachtung aus der Perspektive des Herrn nivelliert.

Ein solches Gleichnis ist am ehesten mit Blick auf diejenigen geschrieben, die gegenüber den anderen Gruppenangehörigen einen Statusvorteil besitzen. Ihnen wird ihre irdisch unsichtbare Abhängigkeit vor Augen geführt, indem der »Herr«, Gott, als höhere Hierarchieebene in den Wirklichkeitsentwurf einbezogen wird. Ihm gegenüber entpuppt sich der vermeintliche Statusvorteil als eine verantwortungsvolle und streng eingeforderte Aufgabe gegenüber den Unterlegenen.

Wenn nun das Gleichnis so ungewöhnlich die Versorgung mit Nahrung betont, dann ist also dies der konkrete Problempunkt: Der Versorgte soll die anderen versorgen, nicht sich selbst – Züchtigung und Machtausübung dagegen sind ihm untersagt. Überträgt man diese Konstellation nun in die sozialen Realitäten, so erscheint dahinter die Rolle des *pater familias*, des starken Mannes im Haus, der allein über sein Vermögen schalten und walten kann.<sup>1578</sup> Der *pater familias* wird im Gleichnis depotenziert – zu einem Sklaven unter Sklaven. Zwar kennt nun auch das klassische Familienideal die Aufgabe des *pater familias*, für seinen Haushalt zu sorgen, doch wird auch mit dieser Funktion im Text gearbeitet: Der *pater familias* wird schließlich nicht metaphorisch zur Verantwortung über seine Familie gerufen, sondern über seine Mitsklaven – in der Sklavenmetaphorik aber sind alle, die sich dem Willen Gottes unterstellen, Gottes »Sklaven«. Damit wird die Grenze der Kernfamilie eingerannt. Wenn der Sklave unterschiedslos seine Mitsklaven versorgen soll, so zählen dazu schließlich auch die, die um der Basileia willen aus ihren alten Familienzusammenhängen freigesetzt wurden. Damit fügt sich dieses Gleichnis in die soziale Problemlage: Es fungiert als Appell an die Hausherrn, auf ihre Macht zu verzichten und ihren – von Gott gegebenen – Status- und Gütervorteil verantwortungsgemäß an *alle* Bedürftigen in ihrem Umfeld zu verteilen. Damit antwortet das Gleichnis auf die Problematik der Versorgung durch Gott.<sup>1579</sup>

1578 Dagegen bezieht I. PARK, Children 82–84, das Gleichnis auf eine nationale Ebene: Die Sklaven stünden für »leaders who were charged with caring for the national household« (ebd. 84), d.h. die politische Führung Jerusalems, die die Bevölkerung ausnutzte; das Motiv der Essensvergabe sei dem Interesse von Q an »feeding the hungry« (ebd. 84; mit Blick auf den versorgenden Vater in Q 11,11–13; 12,30 sowie auf Q 6,21) geschuldet. M. E. müssten für diese Deutung die beschriebenen Tätigkeiten des Sklaven stark abstrahiert werden, während der ungewöhnliche Fokus auf Lebensmittelverteilung, Schläge und Gelage auf die Rolle des *pater familias* exakt zugeschnitten ist.

1579 Vgl. ähnlich H. T. FLEDDERMANN, Q 635, allerdings ohne Zuspitzung auf den *pater familias*: »Q has earlier insisted that the disciples rely on God for bread, but now the

## 4.2.3 Der Einlader (Q 14,16–23)

## (1) Text

16a	ἄνθρωπος	Ein Mensch
b	ἔποιει δεῖπνον <sup>1580</sup>	machte ein Gastmahl
17a	καὶ ἀπέστειλεν τὸν δοῦλον αὐτοῦ <sup>1581</sup> εἰπεῖν	und schickte seinen Sklaven, um den
	τοῖς κεκλημένοις	Ein geladenen zu sagen:
b	ἔρχεσθε,	Kommt,
c	ὅτι ἔτοιμά ἐστιν. <sup>1582</sup>	denn es ist fertig.
< Ablehnung der Eingeladenen > <sup>1583</sup>		

- Christian obligation to feed those who are hungry comes into clear focus.« Ähnlich auch M. JOHNSON-DEBAUFRE, Jesus 103, die einen Bezug zu Q 6,21; 11,3; 12,29–31 herstellt. R. VALANTASIS, Q 169, sieht auch unter dem Aspekt der Versorgung »local leaders« angesprochen. Vgl. auch G. B. BAZZANA, Kingdom 277, zu menschlichen Handlungsträgern.
- 1580 CE rekonstruiert den vollständigen lk V. 16, allerdings mit Vorbehalten; ich beschränke mich auf das Notwendigste. In jedem Fall wird deutlich, dass es zwei Einladungsvorgänge gibt, einen früheren und einen unmittelbar vor dem Mahl.
- 1581 Am wichtigsten für uns ist die Personenkonstellation: Metaphorischer Radius des Gastmahls ist beide Male eine Stadt mit ihren Einwohnern bzw. Außenstehenden. In Q 14,16bc war wohl nur in der einfachen lk Form von einem »Mann« (CE; H. T. FLEDDERMANN, Q 731, hält für ihn die Bezeichnung κύριος für ursprünglich) die Rede, der dort ein »Gastmahl« veranstaltete. Die Ausgestaltung zum Hochzeitsmahl des Königssohnes geht unstrittig auf das Konto des Mt. Für uns wichtiger ist die Frage, ob der Gastherr einen (Lk 14,17a.21a) oder mehrere Sklaven (Mt 22,3a.4a.6a) ausschickte. Lk hat in mehrfacher Hinsicht die *lectio difficilior*, zuerst, was die Gastmahlkonventionen angeht: Bei einem königlichen Gastmahl kann es sein, dass man von Sklaven zum Mahl eskortiert wird (vgl. z. B. Est 6,14 LXX: Haman wird von Esthers Eunuchen zum Gastmahl mitgenommen; vgl. M. EBNER, Stadt 180, mit weiteren Belegen). Dazu sind entsprechende Mengen an Sklaven nötig, die man sich am königlichen Hof vorstellen kann, weniger dagegen bei einem einfachen Gastmahl, wie Lk es inszeniert (vgl. den »Allround-Sklaven« eines landwirtschaftlich arbeitenden Menschen in Lk 17,7–9). Zum anderen passt der Plural an Sklaven besser in den Kontext der von Mt forcierten Prophetenmord-Tradition. In einem solchen Kontext, den auch die Traditio duplex kennt, irritiert die Rede von nur einem Sklaven: Stünde er für die Einzelperson Jesus von Nazaret, um dessen Wirken zu legitimieren? – Dann aber entsteht eine Rollenspannung zwischen Jesus und einem metaphorischen Sklaven als Identifikationsfigur der Adressaten. Zudem wirkt der bestimmte Artikel bei Mt künstlich: Der König schickt sicher nicht alle seine Sklaven aus. Somit erhält Lk den Vorzug; auch H. T. FLEDDERMANN, Q 725, hält den Plural für mt Redaktion – »because a king would command many more servants than the private individual envisioned in the Q parable.«
- 1582 CE: Vollständig nach Lk (»schon«).
- 1583 CE bleibt bis auf das Stichwort »Acker« unschlussig; die Frage muss hier nicht geklärt werden, da für unsere Zwecke die Beobachtung genügt, dass sowohl bei Lk als auch bei Mt Vorgänge vorgebracht werden, die während der Arbeitszeit des Tages geschehen. Dennoch sehe ich Gründe zugunsten Mt, wenn auch ein Vorbehalt bleibt: Bei Lk haben die beiden Einwohner höhere sozialen Positionen als bei Mt. Während dort nichts dagegen spricht, dass die Geladenen selbst auf dem Feld oder im Lager Hand anlegen, wird bei Lk nur gekauft und besichtigt. Da der niedrige soziale Status der Geladenen bei Mt nicht zum

- 21b τότε ὁ οἰκοδεσπότης ὀργίσθη  
 c καὶ εἶπεν τῷ δούλῳ αὐτοῦ.  
 23b ἔξελθε εἰς τὰς ὁδοὺς  
 c καὶ συνάγαγε πάντας οὓς εὕρετε,  
 d ἵνα γεμισθῇ μου ὁ οἶκος.<sup>1584</sup>
- Dann erzürnte sich der Hausherr  
 und sagte seinem Sklaven:  
 Geh hinaus zu den Wegen  
 und versammle alle, die du findest,  
 damit mein Haus gefüllt wird.

## (2) Charakteristisches in der Darstellung

Das Gleichnis erzählt von der Konstitution einer Mahlgemeinschaft. Allein initiativ ist der Gastgeber, der über seinen Sklaven als Boten mit den potentiellen Gästen kommuniziert. Dabei werden Konventionen einer Einladung durchbrochen:

Die erste Einladung erfolgt noch konventionell.<sup>1585</sup> Eine feste Gästeliste ist etabliert, die Gäste sind im Vorfeld eingeladen worden (Perfekt). Mit der Aufnahme auf die Gästeliste ist eine feste soziale Position vorgegeben, die für relative Nähe und ein positives Verhältnis zum Hausherrn steht. Die Einladung ist ein Angebot der Freundschaft. Dem scheinen die Eingeladenen nichts entgegenzusetzen zu haben – die eigentliche Komplikation tritt erst auf, als der Gastgeber zum zweiten Mal Kontakt mit den Gästen aufnehmen lässt, als nämlich der

Königsmahl passen will, hat er wohl die älteren Elemente überliefert, jedoch ggf. verändert, um die Spannung zum Königsmahl nicht allzu groß werden zu lassen. Der dritte, nur bei Lk 14,20 überlieferte Einwand, ein Mann könne wegen der Heirat nicht kommen, steht unter lk Redaktionsverdacht: Auch an anderer Stelle fordert er das Verlassen der Ehefrau; bereits in Lk 14,26 war dieses Element über die mt Version der Traditio duplex hinausgegangen, vgl. C. HEIL, Lukas 87, auch zum lk Motiv des »Kaufens«.

1584 In V. 21 rekonstruiert CE mit Lk eine Partizipialkonstruktion; in V. 23c mit Mt 22,9b im Singular; H. T. FLEDDERMANN, Q 733f., rekonstruiert V. 23 im Indikativ als Befehlsausführung, vom Wortmaterial her aber wie hier V. 23c nach Lk. Die mt und die lk Version treffen sich darin, dass der zornige Gastgeber mit einer zweiten Einladung reagiert, gemeinsam haben sie auch das Element, dass nun Menschen von außerhalb der Stadt eingeladen werden. Guter Sinn ergibt sich, als pragmatisches Ziel des Textes den Botenauftrag anzunehmen: Der Bote bzw. die Boten soll/en noch einmal gehen, und er/sie soll/en »andere«, unerwartete Gäste einladen. Dass dies wie bei Lk in zwei Stufen ausgestaltet ist, ist Ergebnis einer differenzierten Reflexion über eine Ausbreitung der Bewegung, die sich im Bild der Stadt in konzentrischen Kreisen von Bürgern – Marginalisierten – Nicht-Städtern vollzieht. Das sichere Element, das sich in beiden Überlieferungen findet und somit für die Analyse belastbar ist, besteht darin, dass sich die Boten nun »an die Wege« und damit außerhalb der Stadt begeben sollen (H. T. FLEDDERMANN, Q 732, hält noch »the city streets or the rural roads« für möglich). V. 23d gibt beide Male einen Zweck für die zweite Einladung an: Er ist bei Mt und Lk nahezu synonym formuliert. Deshalb ist hier nur über den Wortlaut zu entscheiden, nicht über den Gedanken an sich. Mit CE kann man davon ausgehen, dass Lk die ursprünglichere Formulierung bewahrt hat (vgl. C. HEIL, Lukas 90).

1585 Zu den Konventionen, besonders der Notwendigkeit von zwei Einladungen, s. J. B. GREEN, Lk 558f.: Erst wenn die Zahl der Gäste ermittelt ist, könnte geschlachtet werden; auch die Gäste müssten sich vorbereiten. Green liest die Verweigerung der Gäste allerdings als eine öffentliche Beschämung des Gastgebers und sieht keinen Konventionsbruch bei der zweiten Einladung; vgl. auch ebd. 557 seinen Vorschlag zur Pragmatik: Jesu Mahlteilnehmer könnten sich mit dem Gastgeber identifizieren.

Sklaven-Bote den unmittelbaren Beginn ansagt. Dieser Zeitpunkt des Mahles ist es, der Probleme bereitet<sup>1586</sup> – nicht nur für die einzelnen Gäste, sondern auch innerhalb der Gastmahl-Konvention. Denn das Gastmahl im Haus hat – in römischer Prägung, die auch von der palästinischen Elite praktiziert worden sein dürfte –, einen festen Zeitpunkt, der keiner Ansage bedarf: Es findet nach dem Ende der täglichen Arbeitszeit statt. Abendliche Grenze ist spätestens der Sonnenuntergang, der dem Tun auf dem Acker und wohl auch dem Geschäftsverkehr Einhaltung gebietet.<sup>1587</sup> Sollte es eine Ausnahme geben, hätte das der Gastgeber wohl bereits bei der Einladung ausrichten lassen. In unserem Gleichnis aber kommt das Gastmahl verfrüht. Der Sklave muss ausrichten, das Mahl sei bereit – und die dadurch verursachte zeitliche Kollision mit den Pflichten des Arbeitstages (V. 18f.) sind die Gäste nicht zu tragen bereit.

Daraufhin reagiert der Gastgeber mit einem zweiten Konventionsbruch: Er kippt die vorgesehene Gästeliste und lässt seinen Sklaven beliebig Angetroffene, zufällige Gäste, einladen. Damit öffnet er die Grenzen seines Privatbereichs und nimmt Menschen neu und ohne jede Vorbereitung in soziale Nahbeziehung auf. Soziale Position und Vorbeziehung werden nivelliert – und auch belanglos, denn die soziale Position derer, die sich gerade auf der Straße aufhalten, ist nicht näher bestimmt.<sup>1588</sup> Die Auswahl erfolgt nach rein räumlicher und zeitlicher Greifbarkeit. Wie die Eingeladenen reagieren, wird nicht erzählt: Narrativer und rhetorischer Schlusspunkt ist der Auftrag des Herrn an den Sklaven.

### (3) *Identifikationspotential*

Im traditionellen Bildfeld geht die Hausherrn-Rolle an Gott, in der Sklavenrolle erscheinen diesmal aber spezielle Beauftragte Gottes mit einem Appell. Hinter dieser Konstellation ist eine Prophetentypologie erschließbar: Die Sklaven werden als gehorsame, ohne eigenes Zutun und rein funktional agierende Boten Gottes gezeichnet. Damit wird der Anspruch erhoben, die Sklaven-Propheten seien Gottes Sprachrohre, die mit ihren – wie in diesem Fall unkonventionellen – Botschaften in absoluter Pflicht gegenüber ihrem Herrn stehen. Der Herr allein ist es, der den Inhalt dieser Botschaften zu verantworten hat. Diese Darstellungsweise dient in unserem Fall dazu, zwei Botschaften zu legitimieren, die auf Unverständnis stoßen bzw. Normen und Erwartungen brechen: Zum einen ist das die Botschaft vom Mahl, das unerwartet früh fertig ist. Zum anderen ist es die Botschaft von einer völligen Entkopplung von Vorbeziehung und Teilnahme

1586 Vgl. E. RAU, Perspektiven 253f. Vgl. dagegen U. LUZ, Mt III 240, der das Vorgehen im mt Kontext für üblich hält.

1587 Zum Gewohnheitszeitpunkt vgl. z. B. M. EBNER, Stadt 180; vgl. auch F. BOVON, Lk II 508: »Abendessen«.

1588 Vgl. ebenso J. B. GREEN, Lk 555 zur sozialen Bedeutung des Mahls; ebd. 561 zur Frage nach einer Juden-Heiden-Problematik.

am Gastmahl. Einziges Kriterium ist die Bereitschaft, auch »mitten am Tag« zu feiern. Hinter dem ersten Aspekt steht wohl die jesuanische Verkündigung von der Basilea im Jetzt, der diejenigen nicht folgen wollen, für die noch die alte Zeit gelten soll. Die kritisierte Gruppe ist also nicht pauschal »Israel«, sondern eine Gruppe mit fester Vorstellung von Zeitpunkt und Opportunität der Basilea Gottes.<sup>1589</sup> Die zweite Bewegung des Sklaven legitimiert die beliebige Öffnung der Gästeliste als einen Befehl von höchster Ebene, zusammen mit einer Konstatierung einer »ersten Chance« einer besonderen Freundschaftsgruppe.

Damit ist die Identifikation klar: Die Sklaven sind die Boten in der Jesus-Nachfolge, die eine Basilea verkündigen und das Mahl im Hier und Jetzt feiern wollen, mit all denen, die bereit sind, zu kommen. Beides sind unkonventionelle Optionen, die im religiösen Statusdiskurs kritisch angefragt werden können – und mit der Propheten-Sklaven-Typologie ihre Legitimität herausstellen.<sup>1590</sup>

Adressaten dieses Gleichnisses sind zum einen besagte Fragesteller, die durch die weisheitliche Überzeugungsstrategie der Gleichnisrede ihre Position gespiegelt bekommen, zum anderen sind es die Sklaven, die in ihrer kritisch beäugten Verkündigungsaufgabe bestärkt werden: Die Einladung geht weiter – und damit bleibt diese als Retrospektive gestaltete ätiologische Erzählung von der offenen Einladung weiterhin wirksam.

#### 4.2.4 Die Finanzverwalter (Q 19,12–26)

##### Exkurs zur Rekonstruktion

Aufgrund der Abweichungen in Mt und Lk ist hier eine etwas ausführlichere und auch literarkritisch umfassender Erläuterung der Rekonstruktion angezeigt, v. a. wegen einer umfangreicheren Literaturdiskussion.<sup>1591</sup>

##### (1) *Personenkonstellation und Szenario (V. 12f.)*

Das neutrale Ausgangsszenario des mt V. 14 ist dem lk vorzuziehen,<sup>1592</sup> nicht jedoch die Abstufung der Sklaven nach »Kraft« (V. 15, vgl. auch V. 16–18): Diese

1589 Vgl. U. LUZ, Mt III 238: »den Kairos des Gottesreichs zu verpassen«, vgl. ebd. 239; P. FIEDLER, Mt 334: »Sie richten sich auf die Einladung von Jes 25,6–8 aus und kümmern sich dabei nicht darum, dass Gott eben dieses endzeitliche Mahl jetzt als Festmahl für seinen Sohn Jesus Christus ausrichtet«.

1590 Vgl. kurz zum Legitimationspotential J. DUPONT, Parable 690f.704: erklärt würde die Praxis Jesu, sich Sündern zuzuwenden; allerdings hält er ebd. 700f., Jesus nicht selbst für den Sklaven.

1591 Zu den literarkritisch auffälligen Ungereimtheiten des mt und lk Textes vgl. die Ausführungen in H. SCHERER, Coherence.

1592 Zu für uns nicht weiter relevanten Entscheidungen bezüglich der Wortwahl vgl. H. T. FLEDDERMANN, Q 839–841. Er sowie A. DENAUX, Parable 438f., entscheiden sich in V. 12

dreifache Abstufung hat Mt wohl aus dem dreifachen Abrechnungsdialog kreiert.<sup>1593</sup> Ebenso wenig plausibel ist die lk Zahlenangabe von zehn Dienern (V. 13ab): Diese verarbeitet wohl vielmehr das Motiv von zehn Personen, unter denen sich ein Gerechter befindet – und das Lk in der Sondergut-Episode von den zehn Aussätzigen (Lk 17,11–19) nochmals bedient.<sup>1594</sup> Dafür ergibt der lk V. 13cde Sinn: Hier gibt der Herr einen eindeutigen Auftrag, das Geld zu vermehren; ein solcher fehlt bei Mt.<sup>1595</sup> Die Währungseinheit Mine ist bei Lk wohl ursprünglich, da sie nur hier im NT vorkommt.<sup>1596</sup>

## (2) *Der Dialog mit den ersten beiden Sklaven (V. 15–19)*

Szenisch überschneidet sich in V. 15 die unterschiedlich formulierte Intention des Herrn, die Ergebnisse der Sklaven zu erfahren. Aufgrund von V. 24 ist es plausibler, dass die Sklaven wie bei Lk unterschiedliche Summen aus ihrer einen Mine gewonnen haben. Als Antwort des Herrn kann wegen der mt Spannungen der erste Teil nach Mt als ursprünglicher gelten – ohne die gedoppelte Belohnung:<sup>1597</sup> Die Sklaven werden einfach »über vieles gesetzt« (vgl. Q 12,44).<sup>1598</sup>

konjizierend für das Personalpronomen αὐτοῦ sowie in V. 13a für das neutrale ἀργύριον. Dadurch entsteht bei Denaux die Spannung, dass er in V. 16b plötzlich von einer Mine pro Sklave ausgeht – das ist im Text durch nichts belegt. H. T. FLEDDERMANN kann die Spannung umgehen, indem er die mt Summenzuweisung von 5, 2 und 1 Mine übernimmt. Anders CE, die konkret »zehn Sklaven« und »zehn Minen« lesen will. Wegen der begründeten Skepsis gegen alle Zahlenangaben erscheint mir eine zahlenneutrale Ausgangsszene am sinnvollsten.

- 1593 Zum Fehlen in Q vgl. auch C. HEIL, Parabel, mit dem Hinweis auf Mk 13,34 und die Unwahrscheinlichkeit einer lk Auslassung.
- 1594 H. T. FLEDDERMANN, Q 839, führt sie auf den Thronprätendenten-Plot zurück; vgl. ähnlich A. DENAUX, Parable 435. H. T. FLEDDERMANN, Q 840f., hält die mt Zahlenangaben für ursprünglich aufgrund der Beobachtung, dass der lk Sklave in V. 24c nach Lk 19,16c elf Minen haben müsste: Da nichtsdestotrotz übereinstimmend von zehn die Rede ist, bestätigt dies die mt Ausgangssituation (vgl. zum logischen Bruch auch C. HEIL, Lukas 203). A. DENAUX, Parable 437, referiert dieses Argument, entscheidet sich aber letztendlich für eine Minimallösung ohne Abstufungen und Zahlenangaben (ebd. 438). C. HEIL, Lukas 199/CE halten die zehn Sklaven für die *lectio difficilior*.
- 1595 H. T. FLEDDERMANN, Q 842, hält jedoch die mt Version für original und die lk Version für dessen Verdichtung. Da sich allerdings der Wortlaut mit den jeweiligen Aussagen der Sklaven im Gespräch mit dem Herrn doppelt, ist er m. E. von diesem abhängig. Anders A. DENAUX, Parable 439f., der Lk 19,13cd für lk Zufügung und Mt 25,26–18 für eine mtrredaktionelle »narrative anticipation« hält und nichts davon in der Vorlage der Traditio duplex vermutet. C. HEIL, Parabel 347f., sieht einen Reflex des Auftrags in der mt Verteilung nach Kräften und argumentiert mit der Erzähllogik.
- 1596 Vgl. H. T. FLEDDERMANN, Q 848, auch mit Verweis auf Mt 18,24, wo die Talente nochmals auftreten; vgl. auch A. DENAUX, Parable 437, mit Verweis auf die Spannung zu Mt 25,21 und ältere Forschung; C. HEIL, Lukas 200.
- 1597 Mit H. T. FLEDDERMANN, Q 848: Die zweite, eschatologische Belohnung, die in Mt 25,30 auch für den schlechten Sklaven eingeführt wird, steht außerhalb der Metapher. Vgl. auch A. DENAUX, Parable 448, mit Verweis auf »a strong consensus« und ältere Forschung; C. HEIL, Parabel 349f.

(3) *Die Rede des dritten Sklaven (V. 20f.)*

Die Charakterisierung des Herrn als »hart«, bei Mt ungewöhnlicher und damit ursprungsgemäß formuliert,<sup>1599</sup> haben Mt wie Lk in relativ synonymen, für uns nicht relevanten grammatischen Versionen und Reihenfolgen beibehalten: Während die Anklage des Sklaven bei Mt zwei landwirtschaftliche Aussagen enthält, ändert wohl Lk die zweite mit finanzwirtschaftlicher Terminologie ab.<sup>1600</sup> Ursprünglicher gegenüber der Lk Formulierung ist die mt Version, nach der das ausgegebene Geld in der Erde vergraben wurde.<sup>1601</sup>

(4) *Die Antwort des Herrn (V. 22–24)*

Die negative Bewertung des dritten Sklaven als »schlecht« (V. 22c) stimmt überein,<sup>1602</sup> deutlich wird auch, dass der Herr die Einschätzung seines Sklaven wiederholt (V. 22d–g).<sup>1603</sup> Der V. 23 stimmt in seiner Forderung überein, der Sklave hätte das Geld wegen der Zinsen zur Bank bringen sollen.<sup>1604</sup> Lk kann in V. 24 das mt Problem der nicht eingeführten Erzählfiguren lösen, da er noch sieben der zehn Sklaven in der Szene hat; ihr Einwand in V. 25 ist lk Einschub, mit der V. 26 vorbereitet werden soll.<sup>1605</sup>

(5) *V. 26 als jesuanischer Kommentar*

Dass der mt V. 29 sowohl in Rede als auch Wortwahl schlecht integriert ist, ist auffällig. Im lk V. 26 bildet der Weisheitsspruch den Abschluss der Rede des Herrn, der eigens mit »ich sage euch« eingeleitet wird. Dies scheint als ursprüngliche Form plausibel<sup>1606</sup> – nur dass diese Redeeinleitung nicht mehr zur wörtlichen Rede des Herrn gezählt werden sollte, sondern extradiegetische

1598 Nach H. T. FLEDDERMANN, Q 839, stammt das Motiv der Städte aus dem Thronprätendenten-Plot; ähnlich A. DENAUX, Parable 447; C. HEIL, Parabel 350.

1599 So H. T. FLEDDERMANN, Q 851; A. DENAUX, Parable 452: »somewhat less hard qualification«; C. HEIL, Lukas 202/CE.

1600 So H. T. FLEDDERMANN, Q 850–852; C. HEIL, Parabel 352. A. DENAUX, Parable 452f., entscheidet jedoch für die lk Vokabeln, die keine speziell lk Wörter seien, während *συνάγω* mt sei und Mt den Parallelismus verbessert haben könnte.

1601 Vgl. A. DENAUX, Parable 453, mit Verweis auf Apg 19,12. Vgl. auch H. T. FLEDDERMANN, Q 852, allerdings mit Zirkelschluss aus Mt 25,18b; C. HEIL, Lukas 202/CE.

1602 Die zweite Charakterisierung geboten wird, vgl. H. T. FLEDDERMANN, Q 852; ebd. auch lk V. 22b als Einschub. A. DENAUX, Parable 455, nennt in beiden Fällen das gleiche Ergebnis.

1603 Nach H. T. FLEDDERMANN, Q 852, hätte Mt den lk V. 22e, in der der Herr seine Negativcharakterisierung durch den Sklaven aufgreift, gestrichen – A. DENAUX, Parable 455, hält den selben Vers allerdings für lk Zufügung »in order to enhance the reproach in v. 22b«.

1604 Zu Entscheidungen bezüglich Stil und Vokabular vgl. H. T. FLEDDERMANN, Q 853. Bis auf die Wortwahl für den Infinitiv in V. 23a stimmt A. DENAUX, Parable 456f., mit ihm überein.

1605 Vgl. H. T. FLEDDERMANN, Q 853; A. DENAUX, Parable 457.

1606 Gegen H. T. FLEDDERMANN, Q 853, der sie für lk Redaktion hält, ebenso: A. DENAUX, Parable 458.



Jesus-Rede ist: Mit diesem Spruch kommentiert Jesus das zuvor Erzählte.<sup>1607</sup> Dies hilft, die lexikalischen Spannungen zu erklären, die auch Lk eindeutig bestätigt: Hier wurden ursprünglich eigenständige Traditionen *ad sensum* verbunden, und dies bereits in der Vorlage der *Traditio duplex*.<sup>1608</sup>

Für uns nicht entscheidend sind folgende Rekonstruktionsmöglichkeiten: Da H. T. Fleddermann den mit Summenzuteilungen folgt, bleiben für die Rekonstruktion des Dialogs mit den ersten beiden Sklaven V. 16–19 die neutralen Varianten von CE und A. Denaux, die die Sklaven als »erster« und »zweiter« aufzählen. Die Redeeinleitungen in V. 17a, 19a und 22a sind so klar bestimmt, dass nurmehr stilistische Unterschiede bestehen. Ich halte sie in denkbar knapper Form. In V. 20a konjiziert Denaux in der Einleitung, dass der »dritte« Sklave käme, während CE die Lk Variante belässt, m. E. auch dies nicht sinnentscheidend. In V. 20b–f; V. 22b–d; V. 26a stimmen CE und H. T. Fleddermann in ihren Rekonstruktionen überein; ich folge ihnen. In V. 21a wird ἀπελθὼν unterschiedlich beurteilt; da es nichts zum Inhalt beiträgt, lasse ich es weg. Auch V. 21b ist die Sachaussage bei unterschiedlicher Formulierung gleich. Ich folge CE. In V. 23a haben Denaux und Fleddermann den Singular ἀργύριον und in V. 23b ein entsprechendes Singular-Pronomen, gegen CE. In V. 26a entscheiden sich CE, Denaux und Fleddermann für γάρ; in Sachen Wortstellung folge ich der Übereinstimmung von CE und Fleddermann, Mt 25,30 ist wie Lk 19,27 den Bearbeitern zuzurechnen.<sup>1609</sup>

### (1) Text

12	ἄνθρωπος <sup>1610</sup> ἀποδημῶν	Ein abreisender Mann
13a	ἐκάλεσεν τοὺς δούλους αὐτοῦ	rief seine Sklaven
b	καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς μνᾶς	und gab ihnen Minen
c	καὶ εἶπεν πρὸς αὐτούς·	und sagte zu ihnen:
d	Πραγματεύσασθε	Wirkt damit,
e	ἐν ᾧ ἔρχομαι.	bis ich komme.
15	(Rückkehr des Herrn und Einberufung der Sklaven)	
	καὶ ἐλθεν ὁ πρῶτος λέγων·	Und es kam der erste, sagend:
b	κύριε,	Herr,
c	ἡ μνᾶ σου δέκα προσηργάσατο μνᾶς.	deine Mine hat zehn Minen hervorgebracht.
17a	καὶ εἶπεν αὐτῷ·	Und er sagte ihm:

1607 A. DENAUX, Parable 458, versteht Q 19,26bc ebenfalls als »secondary explanatory comment which was already added to the original parable«, äußert sich jedoch nicht zu seinem Sprecher auf Ebene der Vorlage der *Traditio duplex*; C. HEIL, Parabel 355: »warnendes Deutewort«.

1608 Gerade diese doppelt bezeugte Spannung spricht für eine gemeinsame Vorlage des Textes, die bisweilen in Frage gestellt, aber z. B. von H. T. FLEDDERMANN, Q 837f.; A. DENAUX, Parable 430f. positiv entschieden wurde.

1609 Vgl. H. T. FLEDDERMANN, Q 854; A. DENAUX, Parable 459.

1610 CE ergänzt Lk τις; für uns nicht relevant. Ebenso weitere stilistische Entscheidungen: V. 13a ἑαυτοῦ; V. 22a: historisches Präsens; ich folge H. T. FLEDDERMANN, Q 840.852. Darüber hinaus hat V. 13c αὐτοῖς; V. 15 ist rekonstruiert.

- b εὖ, δοῦλε ἀγαθέ,  
c ἐπὶ ὀλίγα ἢς πιστός,  
d ἐπὶ πολλῶν σε καταστήσω·
- 18a καὶ ἦλθεν ὁ δευτερός λέγων·  
b ἡ μνᾶ σου, κύριε, ἐποίησεν πέντε μνᾶς.  
19a εἶπεν αὐτῷ  
b εὖ, ἀγαθὲ δοῦλε,  
c ἐπὶ ὀλίγα ἢς πιστός,  
d ἐπὶ πολλῶν σε καταστήσω·
- 20a καὶ ὁ ἕτερος ἦλθεν λέγων·  
b κύριε,  
c ἔγνω σε  
d ὅτι σκληρὸς εἶ ἄνθρωπος,  
e θερίζων ὅπου οὐκ ἔσπειρας  
f καὶ συνάγων ὅθεν οὐ διεσκόρπισας,
- 21a καὶ φοβηθεὶς ἔκρυψα την μνᾶν σου ἐν τῇ  
γῆ·  
b ἴδε ἔχεις τὸ σόν.  
22a εἶπεν αὐτῷ·  
b πονηρὲ δοῦλε,  
c ἦδεις  
d ὅτι θερίζω ὅπου οὐκ ἔσπειρα καὶ  
e καὶ συνάγω ὅθεν οὐ διεσκόρπισα;
- 23a ἔδει σε οὖν βαλεῖν τον ἀργύριον μου τοῖς  
τραπεζίταις,  
b καὶ ἐλθὼν ἐγὼ ἐκομισάμην ἀν αὐτὸ σὺν  
τόκῳ.  
24a ἄρατε ἀπ' αὐτοῦ την μνᾶν  
b καὶ δότε τῷ ἔχοντι τὰ δέκα μνᾶς·  
26a Τῷ γὰρ ἔχοντι παντὶ δοθήσεται,  
b τοῦ δὲ μὴ ἔχοντος καὶ ὃ ἔχει ἀρθήσεται ἀπ'  
αὐτοῦ.
- Gut, guter und treuer Sklave,  
über Weniges warst du treu,  
über Vieles werde ich dich einsetzen.  
Und es kam der Zweite, sagend:  
Deine Mine, Herr, machte fünf Minen.  
Er sagte ihm:  
Gut, guter Sklave,  
über Weniges warst du treu,  
über Vieles werde ich dich einsetzen.  
Und der andere kam, sagend:  
Herr,  
ich kenne dich,  
dass du ein harter Mann bist,  
erntend, wo du nicht gesät hast,  
und sammelnd, von du nicht ausgestreut  
hast.  
Und fürchtend verbarg ich deine Mine in  
der Erde.  
Sieh, du hast das Deine.  
Er sagte ihm:  
Böser und fauler Sklave,  
du wusstest,  
dass ich ernte, wo ich nicht gesät habe,  
und einsammle, von wo ich nicht  
ausgestreut habe;  
du hättest also mein Geld den Bankleuten  
bringen müssen  
und kommend hätte ich es mit Zins  
zurückgehalten.  
Entreißt ihm die Mine  
und gebt (sie) dem, der zehn Minen hat.  
Jedem Habenden nämlich wird gegeben  
werden,  
von dem, der nicht hat, wird aber das, was  
er hat, entrissen werden.

(2) *Gattung: Wechselspiel zwischen Gleichnis und Beispielgeschichte*

Die mt Version des Textes gibt sich im Duktus der Endzeitgleichnisse ihrerseits als Gleichnis, in dem (menschliche) Knechte ihrem (göttlichen) Herrn Rechenschaft ablegen und dann entweder zu ihm eingehen oder in die äußerste Finsternis geworfen werden. Bewertet werden sie anhand der Mehrung von »Talenten«, die sie zuvor entsprechend ihrer »Kraft« erhalten hatten. Eine Mehrung wird als »gut« und »zuverlässig« bezeichnet, während der Sklave, der allein den Besitzstand wahrt, als »schlecht« und »faul« gerügt und bestraft wird. Damit werden die beiden ersten Sklaven als nachzuahmende Modelle vorgestellt und mit ihnen eine Tugend des »Vermehrens«, des aktiven Handelns, gepriesen.

Doch sträubt sich der Text an manchen Stellen gegen diesen Gleichnischa-

rakter:<sup>1611</sup> Rahmen- und Bildkonzept lassen sich nur schwer in Verbindung bringen, wenn das Bildfeld der Geldgeschäfte ausgemalt wird. Geldgeschäfte sind nicht nur im jüdischen Horizont des Zinsverbots negativ besetzt – mehr noch, das riskante und oft auch ausbeuterische Geldgeschäft eignet sich schlecht als Bild für gottgefordertes Verhalten.<sup>1612</sup> Dann: Welche »Aktivität« oder »Risikobereitschaft« sollte dem Gang des Sklaven zur Bank im Rahmenkonzept entsprechen? Auch der »Verdienstübertrag« auf den fleißigsten Sklaven stört den Zusammenhang ebenso wie der Vorwurf an Gott, er würde »ernten, wo er nicht gesät hat«, d. h. er sei ein räuberischer Herr,<sup>1613</sup> ganz abgesehen davon, dass dies schwer mit einer Schöpfungstheologie in Einklang zu bringen ist.

In der Lk Version sind einige Komponenten der Darstellung schließlich so stark nachgezeichnet, dass sie mit einer Deutung als Gleichnis kaum mehr vereinbar sind:<sup>1614</sup> Der Plot von Erwerb und versuchter Verhinderung der Königsherrschaft legt mehr tagespolitische und irdisch-herrschaftskritische Züge an den Tag als theologische Übertragungsmöglichkeiten: An wen wendet sich die Petition der Königkritiker im übertragenen Sinn? Welche wütende, rein machtpolitisch motivierte Grausamkeit würde Jesus zugeschrieben, wenn für ihn der Thronprätendent stehen sollte? Dass hier Lk tatsächlich ein innerweltliches Geschehen vor Augen hat, legt sich nahe – und verleiht dem Sklaven-Plot den Charakter einer Beispielgeschichte<sup>1615</sup>, deren Held und Modell, anders als bei Mt, der dritte Sklave ist:<sup>1616</sup> Dieser konfrontiert seinen räuberischen Herrn und verweigert sich einem System aus Macht, Profit und Gewalt.<sup>1617</sup>

1611 Vgl. M. EBNER, Widerstand 419, mit Verweis auf die merkwürdige Belohnung, den gleichen Gewinn trotz verschiedener Talentuweisung, die Zusatzstrafe für den dritten Sklaven, das Fehlen des Auftrags; ebd. 421 f. mit Verweis auf Gottesbild, das Problem der Gewinne und der Bank.

1612 Vgl. zur Problematisierung C. MÜNCH, Gewinnen 247. Er denkt ebd. 248, an »Parabeln mit »unmoralischen Helden«. Vgl. auch I. PARK, Children 87, zum Widerspruch gegen das Ethos von Q (z. B. Q 16,13).

1613 Vgl. zum problematischen Gottesbild auch I. PARK, Children 86 f., bezüglich der Härte, der Ernte und der Verzinsung.

1614 Vgl. auch J. B. GREEN, Lk 676, zur Identifikation von Herr und Jesus. Green favorisiert ebd. 676 f. eine ironische Interpretation: Sie zwingt zur Entscheidung, es werde ein Gegenbild zu Jesu wirklicher Herrschaft entworfen. Dabei sei auch die Handlung des dritten Sklaven positiv oder negativ zu bewerten. Vgl. auch die Interpretation in C. MÜNCH, Gewinnen 253: »Gott und sein Messias lassen sich durch nichts aufhalten«.

1615 Vgl. dazu M. EBNER, Widerstand 421 f.: Dritter Sklave als Held und Identifikationsfigur im Kontext römischer Herrschaftsstrukturen. Vgl. dagegen I. PARK, Children 87, für den Q-Text: Der Text könne als »a sort of satire« gelesen werden, die Ausbeutung durch die Elite kritisiere. In dieser Lesart geht aber m. E. das Identifikationspotential des dritten Sklaven unter.

1616 C. MÜNCH, Gewinnen 247, wendet sich gegen den Vorschlag, den dritten Sklaven als Identifikationsfigur zu betrachten. Unter Beibehaltung der Gleichnisdeutung ist diese Deutung allerdings auch schwer aufrechtzuerhalten. M. E. setzt diese Interpretation die Gattung der Beispielerzählung voraus.

In ihrer Vorlage fanden Lk und Mt wohl eine bereits ambivalente Erzählung vor, die sich durch die jeweiligen Unterstreichungen in die eine wie die andere Gattung weiterentwickeln ließ – doch welcher Gattung sollte dieser Text im Kontext der Vorlage zugeordnet werden?

Der Text der gemeinsamen Vorlage ist bereits in sich spannungsreich. Einiges spricht dafür, dass er in seiner Überlieferungsgeschichte bereits einen Gattungswechsel von der Beispielgeschichte zum Gleichnis hinter sich hat.<sup>1618</sup> Mt hat diese Tendenz weiter verstärkt; Lk dagegen hat sie zu revidieren versucht, dabei jedoch dem Material geschuldete Spannungen stehen lassen. So wird die Pragmatik erst durch den Parallel-Plot vom Thronprätendenten wirklich greifbar, durch den direkter und indirekter Systemwiderstand einander gegenübergestellt werden.

Folgende Probleme zeigen sich bereits in der Vorlage: (1) Die abschließende Sentenz von »Haben« und »Nicht-Haben« trifft nicht den Sachpunkt des vorangehenden »Vermehrens« und »Nicht-Vermehrens«; (2) Die Motivation der »Furcht« in V. 21 passt nicht zur Handlung; (3) V. 24 rechnet mit Umstehenden und lässt eine Entourage assoziieren, die bei der Abrechnung vorhanden ist, jedoch in der Erzählung fehlt; (4) verwunderlich ist, dass der Sklave, der nur 5 Minen Zuwachs erzielte, genauso belobigt wird wie der Sklave mit den 10 Minen; (5) Der Auftrag des Herrn, die Mine »wegzunehmen«, erscheint merkwürdig, da der Sklave das Geld in V. 21 von sich aus zurückgibt. Literarkritisch betrachtet kann das am ehesten damit erklärt werden, dass ein passender Übergang zur Sentenz (»weggenommen werden«) geschaffen werden sollte.

Alle diese Spannungen lassen sich auf eine Bearbeitung zurückführen, die auf ein Gleichnis-Verständnis zielt. (1) Ein originäres Ende wäre die Furcht des dritten Sklaven vor der räuberischen Praxis seines Herrn; der vorausgehende Text wäre eine gelungene Illustration zu Q 16,13.<sup>1619</sup> V. 22 greift diesen Vorwurf auf und richtet ihn nun zurück gegen den Sklaven; die Aktion des Sklaven wird dadurch unlogisch, bleibt aber so stehen – dafür bekommt der Herr das letzte Wort und hält Familiengericht. Da seine Rede die Einheit abschließt, fällt das

1617 Vgl. M. EBNER, Widerstand 420f.: Zwangsabgaben, Aufstieg für Kollaboration, Profit durch Ausnutzung.

1618 Somit ist C. HEIL, Parabel 362–370, mit seinem Plädoyer für die Parabel-Lesart teilweise zuzustimmen: Auf der Ebene von Q trifft dies m. E. zu. Er entschärft das Problem der Kritik des dritten Sklaven am Herrn: Diese wäre »überzogen negativ, um die eigene Untätigkeit zu erklären« (ebd. 364); das Problem des Gottesbildes löst er mit der Erklärung, die Parabel wäre »eben keine Allegorie, sondern eine kühne Metapher« (ebd. 369) bzw. »eine weitere« von Jesu »anstößigen Geschichten mit »unmoralischen Helden««. Er weist die Deutung als Beispielgeschichte klar ab (ebd. 368.370) – m. E. hat sie jedoch auf einer Stufe vor der Vorlage der Traditio duplex nicht nur ihre Berechtigung, sondern auch ein hohes Erklärungspotential für die Textphänomene und die Wirkungsgeschichte in Lk.

1619 Zu diesem Bezug vgl. auch A. BORK, Raumsemantik 94.

rhetorische Gewicht auf sein Argument. Er kann seine Bewertung des »bösen« Sklaven rechtfertigen. (2) Der Befehl an eine Entourage, die Mine wegzunehmen, lässt an umstehende Diener denken: Wer diese sind, erklärt sich in einem göttlichen Gerichtsszenario einfach, denn dort wird es Engel als »Gerichtsdienner« geben (Q 12,8f.). (3) Der merkwürdige Vorschlag des Herrn, eine Bank einzuschalten, soll nun einen Weg zeigen, wie man sich die Geldvermehrung sauber und risikolos vorstellen kann, nämlich in einem formal-professionellen Verfahren. Der Vorschlag stellt den Herrn in ein besseres Licht – er wäre schließlich mit dem (geringen) Bankzins zufrieden und verlangte immerhin keine Ausbeutung oder unlautere Geschäfte.<sup>1620</sup> Das erleichtert es, den Herrn mit Gott oder Jesus zu identifizieren. (4) Die abschließende Sentenz verstärkt die Aussage, auf die das Gleichnis abzielt: Ein Passivum divinum im Futur scheint in der Überblendung der beiden Texte auf, d.h. Gott wird nach Taten belohnen oder sanktionieren.

Damit eine metaphorische Perspektive dem Leser überhaupt nahegelegt wird, sind aber weitere Indikatoren erforderlich, textintern wie kontextuell. Textintern bot bereits die Urform und bietet erst recht die Überarbeitung insofern metaphorisches Potential, als geprägte Bilder aufgerufen und situative Bezüge hergestellt werden: Am stärksten geschieht dies über die Konstellation Sklave – Herr;<sup>1621</sup> darüber hinaus ist auch die Rede von einer »Rechnung«<sup>1622</sup> besetzt. Im Kontext z. B. der Wachstumsgleichnisse ist darüber hinaus »Wachstum« bzw. »Vermehrung« ein positives Ziel: Von einem solchen Auftrag, etwas »unter die Leute« und damit »zum Wachsen« zu bringen, konnten sich Boten und Verkündiger der Jesus-Gruppe gut angesprochen fühlen.

Im Kontext der *Traditio duplex* drängt sich die Ähnlichkeit zu Q 12,42–46 auf,<sup>1623</sup> einem Text, der sich bereits als Gleichnis einordnen ließ: Beide Texte sprechen von der Abwesenheit des Herrn und beleuchten Aufgaben von Sklaven sowie eine entsprechende Reaktion des Herrn bei der Rückkunft; beide Male wird das belobigte Verhalten als »treu« gekennzeichnet – ein insgesamt im Material der *Traditio duplex* wichtiger Begriff, vgl. Q 7,9. Beide Male wird auch in einer Synkrisis modellhaftes Verhalten herausgestellt – das positive Verhalten der Sklaven im vorliegenden »Wachstumsgleichnis« ist zwar gedoppelt, aber in nahezu identischer Weise. Auch die Belobigung der Sklaven, über etwas »gesetzt zu werden«, ist wohl identisch und erinnert nicht zuletzt an Q 22,30. Beide Male sind zudem bestimmte Funktionsträger im Haushalt herausgehoben: Der Versorger-Sklave, die »Finanzsklaven« – dass es auch im zweiten Gleichnis weitere

1620 Zu schneller Geldvermehrung vgl. Johannes von Gischala in Vit 74f. vgl. M. EBNER, Widerstand 421. An Handel und Landspekulation denkt U. LUZ, Mt III 500.

1621 Vgl. C. MÜNCH, Gewinnen 245.

1622 Vgl. C. MÜNCH, Gewinnen 246, mit Verweis z. B. auf Dtn 18,19; Ps 10,4.13; Röm 14,12 u. ö.

1623 Vgl. z. B. C. GERBER, Zeit 167; C. MÜNCH, Gewinnen 246; U. LUZ, Mt III 506f.

Sklaven in der *familia* des Herrn gibt, lässt sich plausibel eintragen. Somit wird deutlich: Q 19 sollte als Gleichnis gelesen werden, und zwar als Schwestergleichnis zu Q 12,42–46: als Gerichtsgleichnis.

### (3) *Identifikationspotential*

Im Licht der eben skizzierten Ausgestaltung des Textes zeigen sich Identifikationspotential und Normenerwartung dieses Textes: »Finanzsklaven«, also bestimmte Funktionsträger im Haushalt Gottes, sollen dazu motiviert werden, während der Abwesenheit des Herrn »Geldgeschäfte«, d. h. zunächst einmal Kontakte in erster Linie außerhalb des Haushalts einzugehen, und dort ein »Wachstum« anzustreben – realistisch je nach »prozentualen« Möglichkeiten. Damit verbunden ist nicht nur die Bewertung als zuverlässig, sondern auch eine Klassifizierung als nicht-ängstlich bzw. mutig, d. h. die Aufforderung, sich den Schwierigkeiten der Verkündigungssituation zu stellen. Wie Q 12,42–46 ist dieser Text in der Vorlage der *Traditio duplex* transparent auf Funktionsträger in der Gruppe der Jesunachfolger.<sup>1624</sup> Während in Q 12,42–46 die materiellen Ressourcen in einem Haushalt geregelt wurden, wird hier eine Verkündigungstätigkeit im Angesicht einer Verantwortung vor Gottes Gericht gefordert. Die Funktionsträger, seien es Haushaltsvorstände, seien es Verkündiger, werden in die Pflicht genommen. Sie haben sich zu verantworten, sie werden im Blick auf Q 22,30 nur im positiven Fall »befördert«, sonst aber ausgeschlossen bzw. enteignet. Damit werden durch diese beiden Sklavengleichnisse jeweils Normen für eine hervorgehobene, leitende Funktion definiert – und durch das Gerichtsszenario im Rahmenkonzept mit höchster Autorität versehen.

## 4.3 Fazit

Eines fällt auf: Anders als bei den übrigen Familiensprüchen haben wir es hier ausschließlich mit bildhafter Rede zu tun. Die Bildfeldtradition ist eindeutig: Es geht um das Verhältnis von Gott und Mensch. Damit ist es auch zu erklären, dass in diesen »Häusern« nur Herr und Sklave/n auftauchen, alle anderen Rollen – Söhne, Ehefrauen, Eltern – bleiben außen vor. Dass alle, auch die Funktionsträger, in einer Sklavenperspektive, also auf dem niedrigsten Status des Hauses gezeigt werden, ist bemerkenswert und profiliert sich z. B. im Vergleich mit der Familienmetaphorik in den »sectarian« Schriften (1QS; 1QSa; CD; 1QH<sup>a</sup>)

1624 Anders C. MÜNCH, Gewinnen 249, mit Rückgriff auf Forschungsstimmen: Der Text wende sich an »potentielle oder tatsächliche Anhängerinnen und Anhänger Jesu« mit Werbung für »totale Hingabe« oder »Mut zum Risiko«; vgl. ebd. 249f. mit Positionen, die den Text *ad extram* (jüdisches Umfeld) oder *ad intram* als Aufforderung »zum Handeln gemäß dem Willen des Herrn« interpretieren. Einen Bezug auf die Gesandten sieht J.-M. BABUT, Q 261.

Qumrans:<sup>1625</sup> Dort nehmen die Leiter der Gemeinschaft auch die Vater-Rolle ein und werden damit in Analogie zu Gott gesetzt – nicht in ein Verhältnis der Unterordnung.

Ziel ist es nicht, ein reales Ethos vom Umgang mit Sklaven zu entwerfen, sondern aufgrund gesellschaftlicher Stereotypen das eigene Gottesverhältnis zu reflektieren. Wichtig ist, dass textpragmatisch ausschließlich die Sklaven die Identifikationsfiguren sind – und zwar für alle Adressaten.

Die Sklaven der Gleichnisse sind vom Herrn jedes Mal mit einer Aufgabe Dritten gegenüber betraut: die Haushaltsmitglieder zu versorgen, die Gäste einzuladen, von Geschäftspartnern Geld zu erwirtschaften. Diese Aufgaben lassen sich alle auf eine Leitungsfunktion in einer Gruppe übertragen. Es wird dabei aber der einzelne Sklave herausgestellt – in seiner Leitungsfunktion, als Gesandter des Herrn, als einzeln Versagender.

Implizite Adressaten der Sklavengleichnisse sind also Menschen, die sich vor dem Herrn wegen ihres Umgangs mit anderen verantworten müssen bzw. als exklusive Mittelsmänner zwischen dem Herrn und den Gästen agieren. Dies lässt darauf schließen, dass es im Horizont der Rezipienten zu einer Rollendifferenzierung gekommen ist: Es gibt religiöse Leitung, die in den Sklavengleichnissen ihr spezielles Ethos findet. Hinter den Sklaven steht der Diskurs um die Rolle von Verantwortungs- und Funktionsträgern, von Autorität, Ressourcenverteilung, Initiative – von »Leitung« und prominenten Positionen in der Gruppe und im Wirkungsfeld der weiteren Gesellschaft.

## 5. Haus und Familie: Bilanz

Im Diskurs um Haus und Familie waren bereits bei der Analyse eingangs die hierarchischen Verhältnisse zwischen Kindern, Sklaven und Hausherrn besonders aufgefallen. Im Rahmen des antiken Diskurses ließen sich die Rechte und Pflichten des *pater familias* profilieren, der im Haus bestimmt – aber auch die Versorgung zu gewährleisten hat. In der *Traditio duplex* zeigt sich nun an mehreren Stellen, dass das Rollengefüge des antiken Hauses zerbricht, und zwar v. a. auf Betreiben der jüngeren Generation. Jesus ist neue Autorität anstelle des Vaters, sein Wirken verursacht einen schmerzhaften und legitimationsbedürftigen Bruch – dieser wird hervorgerufen, wenn sich Menschen der »Schülerschaft« um Jesus anschließen und aufgrund des gewählten Lebensmodells an die Grenzen ihrer bisherigen Strukturen stoßen. Das Lebensmodell erhält weitge-

1625 Vgl. J. JOKIRANTA/C. WASSEN, *Brotherhood* 183–187 (zu 1QH<sup>a</sup> xv s. o. 3.5.2 [1]). Vgl. ebd. 200f.: Auch die seltene Bruder-Metaphorik dient nicht zur Nivellierung von Hierarchie. Sklave-Herr-Terminologie wird in diesem Beitrag leider nicht thematisiert.

hend Priorität. Mit einer gewichtigen Ausnahme jedoch: dem Trennungsverbot. Generationenkonflikte sind Fakt, Paare sollen dadurch aber nicht zerbrochen werden. Dies ruft nicht nur die jetzigen *patres familias* in ihre existentielle Verantwortung für Frau und Haus, sondern hilft auch, die bestehenden Häuser zu stabilisieren, in denen ein von Jesus überzeugter *pater familias* wohnt. Die aus den Häusern Freigesetzten – Männer, Frauen, Paare – werden nun in einen neuen, abstrakten Haushalt eingeordnet: als Kinder des himmlischen Vaters. Wird die Vaterrolle Gottes aktiviert, so ist deshalb besonders die Versorgerrolle profiliert: Gott gibt Brot. Dass Gott als neuer »Vater« für das Brot aufzukommen hat, korreliert mit einer Freisetzungssituation aus dem alten Haushalt, wie die biblisch-jüdische Tradition bestätigt. Allerdings muss auch plausibel gemacht werden, wie nun die versprochene Versorgung im Vaterhaus konkret geschehen soll. Blickt man auf die Normen der *Traditio duplex* in der Programmatischen Rede, aber auch auf das an die Hausväter adressierte Gleichnis vom treuen Sklaven, dann wird dies durch Umverteilung gewährleistet: Hier kommt die Königsfunktion des Vaters zum Tragen, der solcherlei Normen setzt und einfordert.

Außer der Vater-Kind-Beziehung treffen wir viermal auf eine Herr-Sklave-Beziehung, in thematisch bzw. durch Rollenkonstellationen untereinander vernetzten Texten: Durch den Sklavendiskurs wird zum einen eine Statusnivellierung hergestellt, i. S. der Tatsache, dass vor Gott alle Sklaven sind, zum anderen wird das erwünschte Verhalten dadurch massiv eingefordert. Aber auch als Legitimation kann die Sklavenrolle verstanden werden: Kann sich ein Verhalten als »Sklavenverhalten« gegenüber Gott ausweisen, dann wird es durch seinen Befehl legitimiert.





---

## XI. Basileia

Mit einer »Basileia« haben wir ein Kollektiv vor uns, das einzig über seine Leitungsrolle definiert ist. Der einzelne König übt über alle Menschen in diesem Herrschaftsraum Macht aus – und steht damit im Zentrum eines Kollektivs von Menschen, die ihm als Untertanen untergeben sind.<sup>1626</sup> Dies ist zwar das einzige Merkmal, das diese Menschen verbindet, jedoch ein sehr wirkungsvolles – die praktischen Folgen dieser Herrschaft bekommen sie jeden Tag zu spüren. Nicht nur nimmt sich der König z. B. das Recht, die Gesellschaft nach seinen Vorstellungen zu regeln – er schöpft seine Untertanen auch wirtschaftlich ab.

Wer im 1. Jh. in Palästina von Basileia spricht, tut das vor dem Hintergrund dieses gemeinsamen Erlebens. Auch als Palästina endgültig zur Provinz im Römischen Reiches wird, erinnern nicht nur Monumente an eine vergangene Basileia der Herodier: Die Überstruktur des Römischen Reiches selbst funktioniert nach diesem Prinzip der zentralen Herrschaft eines Einzelnen. Der Rezeptionshintergrund bleibt also auf breiter Ebene erhalten.

Die charakteristischen Funktionen, die ein König auf sich vereinigte, sollen zunächst auf dem Hintergrund der herodianischen Herrschaft veranschaulicht werden: Auch in der *Traditio duplex* spiegelt sich die Wahrnehmung einer solchen Herrschaft. Doch findet sich dort ein eigenes Basileia-Konzept, in dem Gott als dem höchsten Herrscher die Macht zugesprochen wird. Welche Vorstellungen das Material der *Traditio duplex* mit der Basileia Gottes verbindet und wie diese sich zur sozialen Realität verhalten, wird in einem zweiten Schritt untersucht.

---

1626 Anders C. MILETA, König 16.69.130, der neben die sozialen Beziehungen auch die Gewalt des Herrschers über das Territorium stellt. M. E. lässt sich diese aber nur vermittelt von Menschen ausüben, die mit diesem Territorium umgehen.

## 1. »Basileia« und ihr Rollenmodell: sozialgeschichtliche Rekonstruktionen

### 1.1 Das monarchische Herrschaftsmodell

Das Herrschaftsmodell der Basileia, wie es das 1. Jh. prägt, entfaltet sich im Mittelmeerraum mit dem Hellenismus, den Alexander d. Gr. anstieß:<sup>1627</sup> Es steht bis hinein in den römischen Prinzipat Modell – auch für die Herrschaft der Herodier in Palästina.<sup>1628</sup> Alexander d. Gr. gelingt es, eine bis dahin im griechischen Raum perhorreszierte gesellschaftliche Ordnung wieder zu etablieren:<sup>1629</sup> die Herrschaft des Königs, in dessen Hand sich die Macht konzentriert und der das gesamte Staatswesen auf seine Person hin ausrichtet.<sup>1630</sup> Der Herrscher besitzt im Reich alleinige Entscheidungsbefugnis,<sup>1631</sup> er zeichnet aber ebenso verantwortlich für Wohl und Wehe. Der Basileus leitet dieses Kollektiv umgeben von einer Korona persönlich gebundener Mittelsleute, die in der familial-persönlichen Diktion als »Verwandte« und »Freunde«<sup>1632</sup> bezeichnet werden.<sup>1633</sup> Der Umfang des Herr-

1627 Vgl. R. L. FOX, Man 17, der »kings and courts as the age's distinctive feature« bezeichnet und Alexander als Idealtyp des »Hellenistic man« versteht. Unbestritten sind Kontinuitäten zum makedonischen oder persischen Königtum – die Dynamik und die global integrierende Wirkung vor allem im Osten sind jedoch Folge der Eroberungen Alexanders. Vgl. R. L. FOX, Man 13: »The first Hellenistic kings then broke no ground which Alexander had not already chartered«.

1628 Vgl. z. B. für Herodes d. Gr. A. SCHALIT, Herodes 63.289f.; S. ROCCA, Judaea 36 (mit Verweis auf Antigonos Monophthalmos als eigentlichem Gestalter, vgl. auch 60.249f.; ebd. 47 zur Deutung der Gründung Caesarea als *imitatio Alexandri*); für Hasmonäer (Aristobul I) und Herodes M. TILLY/W. ZWICKEL, Religionsgeschichte 116.118.

1629 Vgl. H.-J. GEHRKE, Hellenismus 27–30.47f.

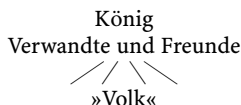
1630 Vgl. z. B. die Einschätzung von H.-J. GEHRKE, Hellenismus 48: »Die Monarchie war – bei allem Respektieren und Weiterverfolgen lokaler Traditionen – in erster Linie und in extremer Weise auf das königliche Individuum gestellt. Dieses – und im Grunde nur dieses – war die eigentliche Mitte der Staatlichkeit.« Vgl. auch J. MA, Empires 336.351f.; H. H. SCHMITT, Art. Staat Sp. 1011f.; C. MILETA, König 80. Der Aspekt der »korporativen Fremdherrschaft«, den C. MILETA, König 67, einbringt, kann für unsere Rollenüberlegungen außer Acht bleiben. Bereits in den Texten der biblisch-jüdischen Tradition greift dieses monarchische Rollenmodell, vgl. B. VANONI, Testament 12.

1631 Vgl. H. H. SCHMITT, Art. Staat Sp. 1012f.

1632 Vgl. H.-J. GEHRKE, Hellenismus 53f. (Freunde); J. MA, Empires 336f. Auch wenn beide Begriffe als Titel fungieren, Unterhierarchien ausbilden und größere Gruppen bezeichnen können (vgl. J.-D. GAUGER, Hofhaltung), wird durch sie die persönliche Bindung an die Zentralfigur angezeigt. Um dieser Zentrierung willen werden sie auch am königlichen Hof verortet, vgl. G. WEBER, Zentralen 102.111–116.

1633 Vgl. insgesamt B. MEISSNER, Hellenismus 98–100; zur personalen Ausrichtung vgl. H.-J. GEHRKE, Hellenismus 48.

schaftsbereichs ist beliebig veränderbar, je nachdem, wie viele sich (gezwungenermaßen) auf diese Konstellation einlassen.<sup>1634</sup>



Zwischeninstanzen wie anerkannte, relativ eigenständige Poleis gab es selbstverständlich,<sup>1635</sup> und darin zeigte sich Alexander konservativ, indem er herkömmliche Verwaltungsstrukturen übernahm. Der springende Punkt ist allerdings, dass Alexander diese nominell bestätigte – ein Akt seiner Souveränität, die es ihm theoretisch erlaubt hätte, auch wenn es das politische Kalkül verbot, alles zu verändern.

Die Herrschaft erwirbt sich ein solcher König durch den militärischen Sieg, den er in vorderster Front erringt, und durch den er sich nach einem militärisch interpretierten agonistischen Ideal als der Beste erweist.<sup>1636</sup> Das Bewährungsfeld dieses Besten sollte sich schließlich bis an die Enden der (östlichen) Welt ausdehnen – das Konzept der Weltherrschaft war geboren.<sup>1637</sup>

Der monarchische Prototyp des Alexander bleibt bis ins Imperium Romanum hinein prägend: In Rom stilisiert sich nicht nur der im Osten erfolgreiche Feldherr Pompeius nach seinem Vorbild.<sup>1638</sup> Auch Augustus, der Prototyp des römischen *princeps*, lässt sich problemlos in Analogie zu Alexander setzen. Auch

1634 Vgl. zur Territorialherrschaft H. H. SCHMITT, Art. Staat Sp. 1011.

1635 C. MILETA, König 63–78, geht von einer abgestuften Zuweisung von »Souveränitätsrechten« an Poleis und andere Körperschaften aus, von der das »königliche Gebiet« ausgenommen war, vgl. auch 20.22.32f.36–40. Vgl. zur Differenzierung auch J. MA, Empires 340: Neben den Kronomänen, dem Königsland und den integrierten Städten gäbe es Städte mit territorialer und rechtlicher Eigenständigkeit, aber u. a. unter staatlicher Kontrolle und Tributpflicht, aber auch »freie« Städte – abgabefrei, aber durch Verträge gebunden und in ihrer Freiheit abhängig.

1636 Vgl. J. MA, Empires 341 f.; H. H. SCHMITT, Art. Staat Sp. 1012, B. MEISSNER, Hellenismus 97 f., auch zur Ablösung durch die Dynastie; vgl. auch unten ausführlich unter dem Stichwort »Repräsentation«. Die Popularität dieses Alexander-Typus unterstreicht das sogenannte Alexandermosaik aus der Casa del Fauno in Pompeii (2. Jh. v. Chr.), das, so der Konsens der Forschung, ein berühmtes Vorbild hatte: Es stellt in heroischer Geste den persönlichen Einsatz des todesmutigen (bereits helmlosen) Alexander in den Vordergrund, der die Schlacht gegen Dareios entschlossen vorantreibt und damit zum Wendepunkt führt (vgl. die Besprechung des Mosaiks bei F.-W. v. HASE, Alexandermosaik; vgl. auch B. MEISSNER, Kultur 218; ebd. 217–219 insgesamt zur Inszenierung des herrscherlichen Einzelkampfes).

1637 Vgl. H.-J. GEHRKE, Hellenismus 24.

1638 Vgl. C. BOHM, Imitatio 197 f.: Das Alexanderbild wird zum eigenständigen Typus auch in Rom; A. KÜHNEN, Imitatio 53–75. Vgl. auch W. WILL, Mythos 43. Analysen zur Alexander-Nachahmung in Rom bis zu den Soldatenkaisern bei A. KÜHNEN, Imitatio.

wenn er nach innen in Rom jegliche Anklänge an ein »Königtum« vermeidet,<sup>1639</sup> so wird mit seiner überragenden Rolle im Staat das republikanische Prinzip abgelöst. Der militärische Sieg legitimiert seine Herrschaft – und Rom greift nach der Weltherrschaft. Augustus weiß besonders am Anfang seiner Karriere die Anspielungen auf Alexander geschickt einzusetzen: Wie Alexander gründet er zwei Städte namens Nikopolis, öffnet das Alexandergrab (Suet., Aug 18; Dio C. LI 16,5), siegelt zeitweilig mit dem Abbild Alexanders (Aug 50) oder stilisiert sich auf Münzen als Weltherrscher.<sup>1640</sup>

In der Dynastie des Augustus sprechen nicht nur die Kaiser Caligula und Nero noch verstärkt die alexandrinische Symbolsprache<sup>1641</sup> – auch die Alexanderliteratur floriert in der frühen Kaiserzeit mit den Werken des Curtius Rufus und des Pompeius Trogus bis hin zum »Alexanderzug« des Arrian und der Alexanderbiographie des Plutarch.<sup>1642</sup>

## 1.2 Die Kompetenzen des Basileus: eine Übersicht

Noch überwiegt zwar in der Literatur die chronologische und geographische Darstellung der hellenistischen Monarchien,<sup>1643</sup> doch liegen auch differenzierte Überlegungen zu einem Modell vor, das die soziale Rolle des Basileus erfasst. Ein solches hat C. Mileta für das königliche Gebiet im Kleinasien des 3.–2. Jh. v. Chr. erarbeitet – und dabei nicht den Soll-Zustand herangezogen, wie er sich in Entwürfen zum Königsideal äußert, sondern den Ist-Zustand im Sinne von herrschaftlichen Worten und Taten, die sich literarisch wie archäologisch-epigraphisch greifen lassen.<sup>1644</sup> Dabei ordnet er dem Anspruch des Königs, »Herr«,

1639 Vgl. S. FRANK, Alexander, 56; aufschlussreich auch G. B. BAZZANA, Kingdom 229f.237–239 zum Verschwinden der Königstitulatur und -semantik aus ägyptischen Papyri seit 31 v. Chr. und zum Fehlen in den *Res gestae*.

1640 Vgl. S. FRANK, Alexander 43–56; A. KÜHNEN, Alexander 107–139.

1641 Z. B. Suet., Cal 52; Dio C. LIX 17,3; Suet., Nero 19,2, vgl. S. FRANK, Alexander 85–94; A. KÜHNEN, Imitatio 146–155.

1642 Vgl. auch Diod. S. XVII; Plut., *De Alexandri fortuna aut virtute*; dabei seien Curtius Rufus und Pompeius Trogus kritisch gegenüber Alexander, vgl. F. J. FERNÁNDEZ NIETO, Geschichtsschreiber 35f.

1643 Z. B. R. M. ERRINGTON, History.

1644 Vgl. die Quellensammlung in C. MILETA, König 135–153, in der z. B. die Inschrift I. Priene 1 (OGIS 1) oder die Hefzibah-Inschrift enthalten sind. Daneben bezieht er sich auf einschlägige antike Texte wie z. B. Ps-Aristot., Oec. Als epochenübergreifende Rollendefinition zieht er auch Friedrich Barbarossas Roncalische Gesetze (1158) heran, die an antike römische Traditionen anknüpften (ebd. 85–89). Darüber kann man methodisch streiten – allerdings ist m. E. das Modell nicht davon abhängig. Es wird durch die Literatur des 1. Jh. n. Chr. gestützt und erweist sich für die Quellen als heuristisch treffend. Anders geht z. B. S. ROCCA, Judaea 36–52, mit Bezug auf Herodes vor: Er orientiert sich am Königsideal

»Gesetzgeber und oberster Richter« sowie »wirtschaftlich-fiskalischer Nutznießer des königlichen Gebietes« zu sein, entsprechende »Aktivitätsfelder« zu.<sup>1645</sup> So ergibt sich eine Untergliederung in »politische«, »rechtliche« und »ökonomische« Herrschaft.<sup>1646</sup> Daran orientiert sich das folgende Raster, das allerdings um einen wichtigen Bereich königlicher Aktivität ergänzt sei: die »Repräsentation« und damit Implementierung und Aufrechterhaltung seines Status.

(1) *Politik*

<i>Aktivitätsfelder der Innen- und Außenpolitik</i>
Heerführung
Grenzziehung und Schutz nach außen
Sicherung nach innen
Verwaltung

Als Herr des gesamten Staatswesens konzentriert der König die Macht über Außen- und Innenpolitik auf sich. Als oberster Heerführer<sup>1647</sup> veranlasst er Eroberungen oder die Verteidigung von Außengrenzen, kann aber auch innenpolitisch dadurch Gewalt ausüben.<sup>1648</sup> Mittels seiner Verwaltung gliedert der König das Gebiet, kontrolliert es und organisiert vor allem die ökonomische Abschöpfung.<sup>1649</sup>

Solcherlei politische Aktivitäten spiegeln sich auch in den Beschreibungen von idealen königlichen Rollenträgern aus dem 1. Jh. n. Chr. wieder: In Philo Mose-Biographie Vit Mos I 148–334, wo er Moses in der Rolle des idealen Königs darstellt (τὰ ... κατὰ τὴν βασιλείαν πεπραγμένα, 334), zeigt sich exemplarisch

---

(ebd. 36) – und kommt – möglicherweise dadurch inspiriert? – zu anderen, wesentlich optimistischeren Ergebnissen bezüglich der ökonomischen Lage unter Herodes.

1645 C. MILETA, König 81.

1646 Vgl. C. MILETA, König 78–110. Die folgenden Ausführungen zu den Aktivitätsfeldern orientieren sich inhaltlich an dem von Mileta Erarbeiteten, greifen die m. E. wichtigsten Punkte heraus, versuchen jedoch auch, diese Aktivitäten anhand zeitgenössischer Quellen des 1. Jh. (v. a. PsSal 17; Philo, Vit Mos, und Sen., Clem; vgl. zum antiken Diskurs O. MURRAY, Philosophy, mit Blick auf das Herrscherideal) zu belegen; außerdem werden bisweilen andere Zuordnungen vorgenommen.

1647 Vgl. J. MA, Empires 337f.

1648 Vgl. Sen., Clem I 1,2 (Rosenbach): Von Ferne und mit einem Wink (*ad nutum*) bringt der Kaiser Krieg und Frieden; er hat die absolute Oberhoheit über alle Herrschaftsformen einzelner Gruppen und den Status von Personen (*quos reges mancipia fieri quorumque capitū regium circumdari decus oporteat*) – damit ist er eine Stufe über die bisherigen Herrschaftsformen aufgerückt.

1649 Vgl. J. MA, Empires 338f.: »the articulation of territory into structures of control, administration, and extraction« (ebd. 338). Genaueres zur Verwaltung auch bei C. MILETA, König 93f.

solches politisches Wirken: Seit der Vertreibung der Hebräer aus Ägypten<sup>1650</sup> steht Mose als von Gott eingesetzter Anführer an ihrer Spitze. Bei der Landnahme kommen ihm im Konflikt mit anderen Königen militärische Aufgaben zu:<sup>1651</sup> Er schätzt die Lage ein, mustert das Heer und bestimmt den Strategen (216). In 306–318 wird die komplette Durchführung einer militärischen Aktion von der Truppenaushebung bis zur Beuteverteilung geschildert; Mose erscheint gegenüber der Vorlage Num 31,1–6 nicht nur als Initiator, sondern auch als Strategie. Außenpolitisch-diplomatisches Geschick beweist Mose darüber hinaus im Konflikt mit den Nachfahren Esaus, den er, trotz militärischer Überlegenheit, mit friedlichen Mitteln lösen kann (239–249), indem er das Gebiet meidet.<sup>1652</sup> Ebenso in diesen Bereich gehört das innenpolitische Agieren des Mose, was die Landverteilung angeht: Er wird von zwei Stämmen um die Erlaubnis gebeten, sich abzutrennen und in einem für ihre Viehhaltung geeigneten Land siedeln zu dürfen; er kann mit ihnen einen militärischen Kompromiss aushandeln (319–333).

Auch dem Idealkönig, dem aus den Psalmen Salomos, einer Sammlung poetischer Texte aus dem 1. Jh.,<sup>1653</sup> PsSal 17 gewidmet ist, obliegt im politischen Bereich ein Vorgehen gegen Feinde von innen und außen, die ins eigene Zentrum vorgedrungen sind (V. 22–25). Darüber hinaus sollen aber auch die Sünder aus den eigenen Reihen vom Volk getrennt bzw. gezüchtigt werden. Zwiespältig bleibt dabei die Methode: Vernichtung (V. 22–24) oder Wortmächtigkeit (V. 24f.); sie klärt sich erst, wenn der König fest etabliert ist. Dann verzichtet er auf militärische Mittel (V. 33) und regiert allein durch sein Wort (V. 35f.). Für das »heilige Volk« organisiert er schließlich die Landverteilung (V. 28).

1650 Zuvor wird Mose zum Anführer einer »Koloniegründung« eingesetzt (71: ἡγεμόνα τῆς ἐνθῆνδε ἀποικίας; 71–84), nimmt Kontakt zu Landsleuten, ägyptischem König und Adligen auf (85–95) und exekutiert teils gemeinsam mit seinem Bruder einen Teil der göttlichen Bestrafung der Ägypter durch zehn Plagen (96–129).

1651 Vgl. hierzu auch L. H. FELDMAN, *Portrayal* 128–132.

1652 An der außenpolitischen Schnittstelle zwischen dem eigenen Volk und den anderen zeigt ihn nochmals die Rolle des Kolonistenführers (220–236), der (anders als in der Vorlage Num 13,1–20) selbst die Initiative ergreift, um Kundschafter in das Gebiet der vor Augen stehenden »Apoikie« auszuschicken.

1653 B. ECKHARDT, *PsSal 17*, hat einen m. E. plausiblen Rekonstruktionsversuch zur Entstehung von PsSal 17 vorgelegt: Der Klagepsalm V. 11–20 beziehe sich auf Pompeius, sei aber mit dem Gotteslob V. 1–10 verbunden worden, das von Herodes spreche und in (nach-)herodianischer Zeit mit V. 11–20 sowie dem dritten Teil, V. 21–46, kombiniert worden sei. Durch die Verbindung entstehe ein auch unabhängig von einer konkreten Situation verstehbarer theologischer Typus des fremden Herrschers. Was V. 21–46 angeht, finde sich ein analoges Konzept eines militanten davidischen Messias auch in Schriften vom Toten Meer: vgl. zu diesem auch K. ATKINSON, *Origin* 445–458. Doch auch unabhängig von der Entscheidung hinsichtlich der Datierung gibt PsSal 17 Aufschluss über die hier zu analysierenden Strukturen des Königsdiskurses, der auf ein hellenistisches Königsmodell reagiert. Als Teil der LXX wurde er sicher im 1. Jh. noch rezipiert.

(2) *Recht*

<i>Aktivitätsfelder als Gesetzgeber und Richter</i>
Anweisung und Gesetzgebung
Rechtsprechung; letzte Appellation und Kapitalgerichtsbarkeit
Institutionalisierung der Rechtspflege
Approbation von Gruppennormen/Autonomie in Polis und Ethnos

Liegt das Modell der »absoluten Monarchie« vor (παμβασιλεία, vgl. Aristot., Pol 1287a; 1285b), so ist der König innerhalb seines Territoriums der Bevölkerung absolut weisungsbefugt (»Herr«). Zwar kann er Selbstbestimmungsmöglichkeiten von Poleis<sup>1654</sup>, δῆμοι (größeren Landgemeinden; indigenen Städten) und ἔθνη (eigenständigen Stämmen) respektieren,<sup>1655</sup> doch verfügt er ansonsten selbst Anordnungen<sup>1656</sup> und Gesetze und gewährt deren Einhaltung, indem er Richter einsetzt und in letzter Instanz auch selbst Recht spricht<sup>1657</sup> – nicht nur ein Privileg, sondern auch eine Pflicht, die der Bevölkerung Rechtssicherheit und damit Stabilität gewähren soll.<sup>1658</sup> Die Ordnungsfunktion ergibt sich aus der alleinigen Machtstellung im Staat, die den König zur Durchsetzung seines Willens und zur Entscheidung in für ihn relevanten Fragen befähigt.<sup>1659</sup>

Von einem dem Herrscher vorgeordneten Recht bzw. entsprechenden Werten ist nichts mehr zu spüren, wenn Seneca den römischen Princeps beschreibt: Er verfügt das Recht über Leben und Tod (Clem I 1,2) und sorgt für Sicherheit und Gerechtigkeit (Clem I 1,8). Seiner Gewalt sind keine Grenzen gesetzt, selbst wenn die Götter noch Rechenschaft fordern (Clem I 1,4) – hier kann der Philosoph nur an die Milde des Herrschers appellieren.

Auch in Vit Mos gibt Mose eine Anweisung. Als durch eine List des Königs Balak die jungen Hebräer den Reizen der Prostituierten aus dem Feindesland erliegen und auch ihren Göttern opfern, erschlägt der Hebräer Pinhas einen seiner Landsleute, den er in flagranti ertappt (Vit Mos I 295–302). Auf Befehl des Mose (προστάξαντος Μωυσέως) folgen einige Hebräer dem Beispiel des Pinhas (303) und »reinigen« dadurch das Volk (304). Mose legt selbst nicht Hand an, es wird jedoch zuvor seine Autorität festgestellt, die seine Verfügungsgewalt über

1654 Vgl. hierzu bzgl. des Römischen Reiches auch A. SCHALIT, Herodes 150–155.

1655 Vgl. C. MILETA, König 34f.78.94–98.

1656 Vgl. H. H. SCHMITT, Art. Staat Sp. 1013: »die einzige Quelle des positiven Rechts«; die Anordnungen des Herrschers in verschiedener Form »hatten vor Gerichten Gesetzeskraft und wurden für Zwecke der Verwaltung und Rechtsprechung gesammelt«, B. MEISSNER, Hellenismus 104.

1657 Vgl. Weish 6,1.4; 8,11; 9,7; dabei ist jedoch klar, dass die Könige nur richten – die Norm dafür ist ihnen in Form des Willens Gottes vorgegeben (6,4).

1658 Vgl. z. B. PsSal 17: Die Richterfunktion übernimmt der König gegenüber seinem Volk und den Fremden (V. 26/43 als Inklusion; 29) und garantiert in seiner Gerechtigkeit auch Rechtssicherheit (V. 27.32.41).

1659 Vgl. J. MA, Empires 345.



Leben und Tod im strafrechtlichen Bereich dokumentiert. Auffällig bleibt, dass in Vit Mos I–II der Rechtsbereich formal von der Königsmacht getrennt wird: Mose kommt die Rolle des Gesetzgebers (νομοθέτης) nicht innerhalb seiner Königsbefugnisse zu, sondern sie wird ihm als eigene Kompetenz zugeschrieben (I 334; II 3). Dennoch ist die Nähe von idealem König und Gesetzgeber noch zu spüren, wenn der vorbildliche Lebensstil des Mose Philo die Vermutung abringt, er sei νόμος ἔμπροχός τε καὶ λογικός (I 162), der die Untertanen durch sein Beispiel beeinflusst; an anderer Stelle reflektiert Philo die Kompetenzüberschneidungen zwischen König und Recht mit der gleichen Begrifflichkeit – beide haben das Verhalten zu regeln (II 4).

### (3) *Ökonomie*

<i>Aktivitätsfelder des ökonomischen Nutznießers</i>
Verfügung über das Surplus: Steuern, Abgaben, Zölle, Gebühren <sup>1660</sup>
Bewirtschaftung und Verpachtung der königlichen Domänen
Verfügung über die Ressourcen des Gebietes
Reinvestitionen: Bau, Euergetismus, Besoldung, Schenkungen

Der König besitzt eigenes Land, das unter seiner Verwaltung bewirtschaftet wird und das ihm als unmittelbarer Privatbesitz gehört (Krondomänen).<sup>1661</sup> Darüber hinaus geht ihm durch Pflichtabgaben aus dem gesamten königlichen, d. h. nicht den Städten oder anderen Institutionen zugeordneten, Gebiet<sup>1662</sup> das bzw. ein Teil des Surplus zu, das über die Subsistenz der Untertanen hinaus erwirtschaftet wird: Solche Abgaben sind Grund- und Kopfsteuer oder Zölle.<sup>1663</sup> Dabei bedient er sich der verzweigten Verwaltung und seiner militärisch gesicherten Macht.<sup>1664</sup> Sprechendes Zeichen der ökonomischen Privilegien sind die Münzen, die der König ausgibt.<sup>1665</sup>

Diese ökonomische Privilegierung gegenüber seinen Untertanen ermöglichte dem König nicht nur den Unterhalt des Heeres, sondern auch seine Statusrepräsentation in Form von Bauten, Hofhaltung und Luxus bezüglich Essen und

1660 Die beiden letzten Punkte führt C. MILETA, König 91 f., im politischen Bereich auf. Die Bereiche sind nicht leicht zu trennen, da die Verwaltung für die Surplus-Abschöpfung zuständig war. Auch wenn bisweilen die Eigentumsverhältnisse nicht klar sind – das Prinzip bleibt sich gleich.

1661 Zur Unterscheidung von königlichem Gebiet und Krondomänen vgl. C. MILETA, König 49 f.

1662 Vgl. C. MILETA, König 49.

1663 Eine Auflistung findet sich bei C. MILETA, König 108 f. Vgl. auch ebd. 57–62. Zur Annahme von Steuerfreiheit eines Existenzminimums vgl. ebd. 215.

1664 Vgl. J. MA, Empires 339.

1665 Zum Münzrecht vgl. J. MA, Empires 345 f., ebd. 346: »What currency clearly reflects is the presence of state«.

Kleidung sowie Euergetismus.<sup>1666</sup> Von diesen Einkünften lässt der König also auch wieder Werte an die Allgemeinheit bzw. bestimmte Gruppen zurückfließen, entweder indem er in Infrastruktur investiert (z. B. in Form von Freizeiteinrichtungen), oder indem er Nahrungsmittel bzw. finanzielle Gratifikationen zur Verfügung stellt. Ein solches »wohltäterisches« Verhalten dürfte nicht immer nur der »Tugend« des Herrschers<sup>1667</sup> geschuldet sein, sondern ebenso volkswirtschaftlichem oder machtpolitischem Kalkül.

#### (4) *Repräsentation*

Zusätzlich zu diesen Tätigkeiten sei noch ein viertes Feld angeführt, auf dem der König ebenso initiativ werden musste, sollte seine Herrschaft standhalten:<sup>1668</sup> Er musste sich in einen universal-weltpolitischen ebenso wie mythologisch-religiösen Gesamtkosmos und dessen Symbolsystem einordnen, um seine Legitimation überzeugend aufrecht erhalten zu können. Seine Rolle war mit einem sozialen Status verbunden, den es immer wieder zu vermitteln galt – ohne Anerkennung dieses Status ließe sich sein Reich wahrscheinlich nur mit brachialer Gewalt regieren. Der Kern dieser Selbstlegitimierung vor den Untertanen bestand »in dem militärischen Sieg bzw. in der militärischen Großtat«,<sup>1669</sup> mit denen nicht nur die Herrschaft einsetzte, sondern mittels derer der König auch fortlaufend seine Fähigkeiten beweisen bzw. in Erinnerung rufen musste.<sup>1670</sup> Daneben galt es, Macht und materielle Potenz zu demonstrieren, dies nicht zuletzt durch Paläste,<sup>1671</sup> Kult, Fest, Luxus, aber auch Großzügigkeit und Euergetismus.<sup>1672</sup> Als Gegenleistung stabilisierte wiederum der Herrscherkult die positive Macht des Königs.<sup>1673</sup> Allerdings konnte sich eine solche Legitimation auch in Dynastien erblich verfestigen.<sup>1674</sup>

1666 Vgl. die drei Kernaufgaben bei J. MA, *Empires* 343: »war making, conspicuous consumption, and gift-giving«.

1667 Der König sticht durch besondere Tugend/ἀρετή heraus: Aristot, *Pol* 1288a.

1668 Dies bleibt bei C. MILETA, *König* 78–110, unberücksichtigt, wird aber von H.-J. GEHRKE, *König*, bes. 249–266, im Rückgriff auf M. Webers Überlegungen zum Charisma überzeugend ausgeführt. Vgl. zur Legitimation durch Sieg, Euergetismus, Luxusdemonstration, Herrscherkult auch H. H. SCHMITT, *Art. Staat* Sp. 1013. Zum Begriff »Repräsentation« vgl. auch M. BERNETT, *Herrschaft* 79f., die die Symbol- und Statuskomponente betont; G. WEBER/M. ZIMMERMANN, *Propaganda* 36: »die symbolische, in Text und/oder Bild übersetzte Wiedergabe der Position, die eine Person oder eine Gruppe innerhalb der sozialen Schichtung der Gesellschaft einnimmt, wobei ebenfalls die mit dieser Stellung verbundenen und konnotierten Ideale, Werte und Normen mehr oder weniger umfangreich und explizit artikuliert werden«.

1669 Vgl. H.-J. GEHRKE, *König* 253.

1670 Vgl. H.-J. GEHRKE, *König* 254–259.

1671 Vgl. hierzu z. B. W. HOEPFNER, *Typus* 1.40f.; B. FUNCK, *Beobachtungen*.

1672 Vgl. H.-J. GEHRKE, *König* 259–265; J. MA, *Empires* 343f.; G. WEBER, *Zentralen* 107–111.

1673 Vgl. H.-J. GEHRKE, *König* 261f.

1674 Vgl. H.-J. GEHRKE, *König* 266–271.

Der König agiert also auf zwei Ebenen als Repräsentant: auf der horizontalen Ebene gegenüber Untertanen und Außenmächten, auf vertikaler Ebene durch Einschreibung in einen Transzendenzbezug. Das Selbstverständnis des Herrschers ist nach Seneca, *De clementia*, das eines *deorum vice* (I 1,2; vgl. III 4,6: *Deorum itaque sibi animum adserens*); er bildet das repräsentative Zentrum der Welt (I 2,1; III 2,2; 6,5).<sup>1675</sup>

Traditionsgemäß übernahm auch der König Verantwortung in Sachen Kult: zwar nicht in inhaltlicher Hinsicht, sondern als Organisator oder finanzkräftiger Mäzen, der Bauten und Opfer trägt und sich bisweilen auch aktiv am Kult beteiligt.<sup>1676</sup> Die Ebenen überlagern sich schließlich mit der Ausbildung eines Herrscherkults, der dem Herrscher göttliche Ehren zuteil werden lässt.<sup>1677</sup>

<i>Aktivitätsfelder horizontaler Repräsentation</i>
Repräsentation der Herrschaft gegenüber außenstehenden Mächten
Statuslegitimation gegenüber den Untertanen: Euergetismus <sup>1678</sup> und Kult
Soziale Distinktion: Kleidung, Haupt- und Residenzstädte, Paläste
<i>Aktivitätsfelder vertikaler Repräsentation</i>
Rollenidentifikation durch Mythen, Idole, Götterimitation <sup>1679</sup>
Repräsentation göttlicher Beauftragung <sup>1680</sup>
Ermöglichung von und Sorge für Kulthandlungen

1675 Vgl. PsSal 17: Die Repräsentationsfunktion ist bei diesem Königsideal ausgebaut. Nicht nur orientiert sich die Aussonderung der Feinde und Sünder an kultischen Begriffen (*καταθάρσιαι Ιερουσαλημ*, V. 22; vgl. V. 30), der König wird auch vor dem Angesicht der Welt die Herrlichkeit Gottes sichtbar machen (V. 30f.). Er steht in direktem Kontakt mit Gott, der ihn auserwählt und begabt, das Gottesvolk zu regieren (V. 37–40.42) – Gott steht wiederum als letzter Souverän hinter allem (V. 1.3.46). Damit wird ein Konzept von Gottesherrschaft konkretisiert: Die Gottesherrschaft zeigt sich in einem nach zeitgenössischem Geschmack erfolgreichen König, dem es gelingt, mit militärischer Gewalt eine weltweite Herrschaft zu errichten.

1676 Vgl. schon die Seleukiden z. B. in 1 Makk 10,44 (Tempelbau); als Idealkönig der Vit Mos ist Mose ist nicht nur von Gott ausgewählt und eingesetzt, er weiht Gott nach einem Sieg auch die Erstlingsfrüchte (I 317) und umgibt die militärischen Aktionen mit einem kultischen Rahmen aus Gebet und Opfer (I 216.219 u. ö.). Insgesamt zu religionspolitischen Maßnahmen: B. MEISSNER, *Hellenismus* 127f.130–132.

1677 Vgl. B. MEISSNER, *Hellenismus* 129, ausführlich unten.

1678 Vgl. H.-J. GEHRKE, *Hellenismus* 50f.

1679 So exemplarisch Alexanders Anschluss an die homerischen Helden Protesilaos und Achill, von seinem Biographen Kallisthenes in Szene gesetzt: vgl. W. WILL, *Mythos* 40f.; vgl. auch H.-J. GEHRKE, *Hellenismus* 12f.; ebd. 51f. zur Beziehung zu einem Gott.

1680 Exemplarisch: Alexanders Lösung des Gordischen Knotens: vgl. W. WILL, *Mythos* 41.43.

### 1.3 Basileia im Palästina des 1. Jh.: Modifikationen im jüdischen Kontext

Im Palästina des 1. Jh., im Ursprungsmilieu des *Traditio-duplex*-Materials, hat ein König vielfältige Spuren hinterlassen: Herodes der Große, der als *rex socius et amicus* des römischen Volkes eine Einbindung in das Römische Reich mit einer monarchischen Position über sein Territorium kombinieren konnte. Sein Sohn Herodes Antipas herrscht in ähnlichen, wenn auch abgeschwächten Strukturen über die Heimat Jesu, Galiläa, und Peräa jenseits des Jordan, sein Sohn Philippus besitzt ein Territorium, das sich vom See Genesareth gen Norden erstreckt. Bis zur Tempelzerstörung war die herodianische Dynastie und mit ihr auch das System des *rex socius et amicus* in Palästina präsent.<sup>1681</sup>

Jahr	Judäa, Idumäa, Samaria	Galiläa, Peräa	Gaulanitis, Trachonitis, Batanea, Panias
40/37 v. Chr.	Herodes d. Gr.		
4 v. Chr.	Archelaus (Ethnarch)	Antipas (Tetrarch)	Philippus (Tetrarch)
6 n. Chr.	Provinz	Agrippa I (König)	Provinz
34			Agrippa I (König)
37			Agrippa I (König)
39			Agrippa I (König)
41	Agrippa I	Agrippa I (König)	Agrippa I (König)
44	Provinz	Provinz	Provinz
53			Agrippa II (König)
54			Agrippa II (König)
...			

Eine königliche Herrschaft in Palästina stand vor besonderen Bedingungen, die sich aus der historischen Entwicklung ergeben: Prägend wirkte nicht nur die Vorläuferdynastie der Hasmonäer, die sich seit hellenistischer Zeit etabliert hatte, sondern auch der Schulterschluss mit Rom.

#### 1.3.1 Hasmonäische Weichenstellungen

Josephus berichtet, dass Aristobul aus der Dynastie der Hasmonäer 104 v. Chr. zu einer Geste greift, wie sie hellenistischen Königen ansteht: Er setzt sich »das Diadem« auf,<sup>1682</sup> Zeichen der politischen Souveränität, die er nun über Judäa

1681 Zu den Jahreszahlen vgl. B. KOLLMANN, *Zeitgeschichte* 83.95f.106.

1682 Jos., *Ant* XIII 301; *Bell* I 70; gegen Strabo XVI 2,40, der Jannäus als ersten König nennt; A. SCHALIT, Herodes 743f., hält die Aristobul-Notiz für historisch wertlos, Jannäus habe als erster den Königstitel getragen; T. RAJAK, *Kingship* 48, versteht die Rede vom Diadem als *terminus technicus* und hält Jannäus für den Nachfolger auf dem Thron; J. C. VANDER-

ausüben kann. Diese Geste krönt einen Weg, in dem Judäa die Oberherrschaft der von Syrien aus operierenden Seleukiden, einem Geschlecht aus den Erben Alexanders des Großen, hinter sich ließ.

Judäa ist seit 200 v. Chr. seleukidische Provinz, als im Konflikt mit dem seleukidischen König Antiochus IV Epiphanes die Familie der Hasmonäer politisch und militärisch in Erscheinung tritt.<sup>1683</sup> Die Propaganda<sup>1684</sup> des 1. Makkabäerbuchs erzählt vom Stammvater Mattathias, einem jüdischen Priester, der gegen den angeblichen seleukidischen Versuch ankämpft, in Jerusalem einen Zeuskult zu oktroyieren sowie die religiöse Praxis Israels – Beschneidung, Sabbat, Reinheit – auszulöschen. Sein Sohn Judas Makkabäus führt einen erfolgreichen militärischen Aufstand gegen die Seleukiden. Dessen Brüdern Jonathan und Simon gelingt es daraufhin nacheinander, das Amt des Hohepriesters am Jerusalemer Tempel einzunehmen:<sup>1685</sup> ein Erbe aus persischer Zeit, galt der amtierende Hohepriester, umgeben von einem Beratergremium,<sup>1686</sup> als Repräsentant der Judäer.<sup>1687</sup>

Die Profilierung und Legitimierung der Hasmonäer zeigt dabei bereits ty-

---

KAM, Joshua 313f.; M. TILLY/W. ZWICKEL, Religionsgeschichte 116, sprechen Aristobul einen hellenistisch verstandenen Königstitel zu; Jannäus habe den Titel auf den Münzen benutzt.

1683 Zur Ereignisgeschichte vgl. R. KESSLER, Sozialgeschichte 174f.

1684 Mit A. VAN DER KOOIJ, Claim 49: »piece of propaganda«.

1685 Zur Hohepriesterfunktion bereits für Judas, von der nur Jos., Ant XII 414.419.434 spricht, vgl. C.-G. SCHWENTZEL, Images 378f.; J. WILKER, Aufstansführern 237f., begründet dies als nicht zutreffend; ebd. 238–241 zum Hohepriesteramt Jonathans und Simons. Zur Machtposition Judas' vgl. B. ECKHARDT, Ethnos 169f.

1686 Dieses Gremium aus Priestern und Aristokraten sowie seine Rolle sind schwer zu definieren: Da es nicht mit griechischen Polis-Institutionen übereinstimmt, findet sich auch keine eindeutige griechische Bezeichnung; die Quellenlage vor allem bei Josephus und im NT sprechen für dieses Gremium, wobei sich seine Funktion im Laufe der Zeit gewandelt hat. Besonders in Zeiten direkter Königsherrschaft scheint jedoch die Machtverteilung zugunsten des Monarchen klar; vgl. zu alledem L. L. GRABBE, Sanhedrin.

1687 Vgl. J. C. VANDERKAM, Joshua 99–111; in der persischen Provinz Yehud gab es neben ihm einen Statthalter als politische Repräsentanz von und gegenüber dem persischen Herrscher. Dass die Autorität des Hohepriesters weithin wahrgenommen wurde, zeigen politische Ehen in der Familie (Neh 13,28; Jos., Ant XI 302f.) sowie eine Bittschrift aus Elephantine, die gleichermaßen an den Statthalter wie an den Hohepriester adressiert war, vgl. J. C. VANDERKAM, Joshua 53f.64. Auch wenn für die ptolemäische Zeit die Quellen dünn bzw. historisch angreifbar sind, der Aristeasbrief kann im 2. Jh. zumindest in historischer Fiktion einen Hohepriester ohne Erwähnung einer anderen Instanz zum Ansprechpartner des ägyptischen Herrschers machen (Aristeasbrief 11), ebenso der Tobiadroman (Jos., Ant XII 154–236), der mit dem Hohepriesteramt ein durch Zahlung erworbenes Amt der Vorstandschaft verbunden sieht (J. C. VANDERKAM, Joshua 158–181). Der in 2 Makk 3,1–4,6 gezeigte Hohepriester Onias III ist politischer Repräsentant und bestimmt auch mit, was den Jerusalemer Markt betrifft (vgl. 2 Makk 3,4). Vgl. auch R. KESSLER, Sozialgeschichte 149f.154.180f.; B. ECKHARDT, Ethnos 162–165, mit Abstrichen.

pisch hellenistische Züge: Es ist der militärische Sieger,<sup>1688</sup> der die Macht übernimmt und das alleinige Sagen hat (1 Makk 14,31–34); er wirkt zum Wohle seines Volkes.<sup>1689</sup> Das zeigt prototypisch das Zitat einer Inschrift in 1 Makk 14,27–45,<sup>1690</sup> die folgendermaßen beginnt:

Als es häufig zu Kriegen im Land kam, begaben sich Simon, Sohn des Mattathias, Priester aus den Söhnen Joaribs, und seine Brüder in Gefahr und widerstanden den Gegnern ihres Volkes, damit ihr Heiliges und Gesetz in Stand gesetzt wurden, und mit großer Ehre ehrten sie ihr Volk (1 Makk 14,29).

Dies wird auch in der symbolischen Repräsentation dem Volk gegenüber immer wieder gespiegelt, z. B. im jährlichen Hanukka-Fest, das der Wiedereinweihung des Tempelaltars gedenkt.<sup>1691</sup> Deutlich spürbar für das Volk ist auch die Befreiung vom Tribut an die Seleukiden.<sup>1692</sup> Der Status wird weiterhin durch Symbole bestätigt, die ausschließlich dem Hohepriester, obersten Heerführer und Ethnarchen (1 Makk 14,47) vorbehalten sind: durch seinen Namen auf allen Schriftstücken, durch Purpurgewand und Goldfibel (1 Makk 13,42; 14,43).<sup>1693</sup>

Das aus der Rolle des Hohepriesters heraus gewachsene hasmonäische Königtum, das der eingangs genannte Aristobul initiierte, und das sein Nachfolger Alexander Jannäus und schließlich Hyrkanus auch im Titel trugen,<sup>1694</sup> profilierte sich aber gegenüber dem hellenistischen Königstypus in zweierlei Hinsicht: Zum einen gelang es, die Hohepriesterrolle an die des Königs zu koppeln<sup>1695</sup> und damit, gut hellenistisch, die volle Gewalt auf eine Person zu konzentrieren – was aber auch bedeutete, dass der Priester-König das Gottesverhältnis voll zu verantworten hatte. Zum anderen wichen die Hasmonäer radikal vom hellenistischen System ab, indem sie nicht in erster Linie den Agon mit den Mächten suchten, sondern sich, herauswachsend aus der Rolle des Ethnarchen (1 Makk 14,47), lokal beschränkten: Die Hasmonäer agierten als Repräsentanten des

1688 Vgl. zu den militärischen Aktivitäten auch 1 Makk 9,28–31; 3,7–9; vgl. auch T. RAJAK, *Kingship* 55–57; zur Legitimation durch Sieg J. WILKER, *Aufstandsführern* 234–235, ebd. 235 mit Hinweis auf die Tatsache, dass daraus eine göttliche Legitimation abgeleitet wurde. Vgl. auch S. ROCCA, *Judaea* 29.

1689 Vgl. auch J. WILKER, *Aufstandsführern* 235: »Verteidiger des Gesetzes und des Tempels«.

1690 Vgl. dazu auch C.-G. SCHWENTZEL, *Images* 376f.; A. VAN DER KOOIJ, *Claim* 29–32.

1691 Zu den Festen vgl. z. B. S. ROCCA, *Judaea* 288f.; B. ECKHARDT, *Ethnos* 100–111.

1692 1 Makk 13,39.41; 15,5.8, vgl. auch W. STENGER, *Kaiser* 41.

1693 Vgl. hierzu auch C.-G. SCHWENTZEL, *Images* 377; zu den Urkunden vgl. auch Jos., *Ant* XIII 214/C.-G. SCHWENTZEL, *Images* 376. Vgl. zur Repräsentation z. B. auch Sir 50,1–21; T. RAJAK, *Kingship* 43f.46f.; zum Machtdiskurs mittels Zeitrechnung, Urkundenhoheit, Münzen oder Inschriften D. EDWARDS, *Kings*.

1694 Vgl. die Münzen in D. HENDIN, *Guide* Nr. 1147.1148.1150 u. ö. (Jannäus); 1162.1163.1168 (Antigonus: nur gr./Revers; hebr./Obvers: »Hoherpriester«).

1695 Vgl. B. ECKHARDT, *Ethnos* 165.

– ihrem Verständnis nach – jüdischen Ethnos und Ethos.<sup>1696</sup> Dies beginnt mit der Erzählung vom Kampf des Stammvaters Mattathias für Tempel und Tora; biblische Bezüge werden auch von den Makkabäerbrüdern gesucht.<sup>1697</sup> In der Phase der Expansionen seit Johannes Hyrkanus folgen die Zerstörung von fremden Städten und Tempeln<sup>1698</sup> und die Zwangskonversion von eroberten Gebieten,<sup>1699</sup> die zwar nicht theologisch gedeckt waren, jedoch mit dem Ziel der Vereinheitlichung vorgenommen wurden.<sup>1700</sup> Das euergetische Engagement diene nicht dazu, sich breite Loyalität zu sichern, sondern kommt ausschließlich dem jüdischen Ethnos zu<sup>1701</sup> und bediente sich schließlich auch nicht der typischen Formen von Stadtgründung oder Spiel.<sup>1702</sup>

Spuren der materiellen Kultur<sup>1703</sup> zeigen, dass an den Außenbezirken ihres Reiches ein Identifikationsprozess im Alltagsleben in Gang kam: Aus dem Essgeschirr verschwinden z. B. zu Beginn des 1. Jh. v. Chr. einige, wenn auch nicht alle an der »heidnischen« Küste produzierten Typen, die vorher gang und gäbe waren, und werden durch regional produzierte Stücke ersetzt, die einem judäischen Typ folgen; dies ist wohl auf den Zuzug von »Judäern« zurückzuführen, die kaum mehr Geschirr von der Küste kaufen; ebenso verbreiten sich nun die Mikwen, die hier früher nicht zu finden sind.

1696 Diesen Punkt benennt auch M. BERNETT, *Kaiserkult* 36–38. Anders Alexander und später auch die Römer, die sich auch um ein integrierendes Nebeneinander verschiedener Kulturen bei Austausch der jeweiligen Herrschaftsinstanz bemühten (vgl. H.-J. GEHRKE, *Hellenismus* 61–70).

1697 Vgl. A. VAN DER KOOIJ, *Claim*, mit Verweis u. a. auf 1 Makk 2,50–64; 3,4; 4,30–33; 5,62; C.-G. SCHWENZEL, *Images* 371 f.: Judas hat z. B. David als Modell (1 Makk 4,30); ebd. 383 f.: Diadem und Stern auf den Münzen des Jannäus sind sowohl biblisch als auch hellenistisch deutbar; J. WILKER, *Aufstandsführern* 235–237, u. a. mit Verweis auf das Testament des Mattathias und die Pinhas-Parallele; ebd. 236 f., die David-Rolle relativierend: ein davidisches Königtum wäre zunächst nicht angezielt worden.

1698 Jos., *Ant* XIII 254–257; XIV 74–76.87 f.; Bell I 63–66.155 f.; Z. SAFRAI, *Cities* 76 f., präzisiert aufgrund stratigraphischer und quantitativ numismatischer Untersuchungen, dass die Städte der nicht-jüdischen semitischen Minderheiten (z. B. Marisa, Shechem) schwer beschädigt wurden, die hellenistischen Städte in Judäa meist beschädigt, zerstört oder verlassen, die Küstenstädte dagegen nicht beschädigt wurden – ein Vorgehen, das ebenso Dtn 7,2; 30,10–18 entspräche wie auch wirtschaftlichen Interessen.

1699 Jos., *Ant* XIII 257 f. 318 f. 397; IX 254; Strabo XVI 2,34; skeptisch für Ituräa: J. C. VANDERKAM, *Joshua* 317 f.

1700 Vgl. E. DĄBROWA, *Religion* 114 f. Ob es sich um Zwangskonversionen gehandelt haben mag, ist gelegentlich angezweifelt worden. Selbst wenn das nicht der Fall gewesen sein sollte, belegen die Quellen zumindest eine Heraushebung der Beschneidung als gemeinsames Merkmal.

1701 Vgl. C.-G. SCHWENZEL, *Images* 373–375, mit Verweis u. a. auf 1 Makk 14,27–49; 1 Makk 16,2; M. BERNETT, *Kaiserkult* 146, mit Verweis auf 1 Makk 14,10 f. 15; vgl. auch Sir 50,1–4/ B. WRIGHT, *Ben Sira* 86.

1702 Vgl. S. SCHWARTZ, *States* 195.

1703 Vgl. hierzu umfassend A. M. BERLIN, *Life*.

### 1.3.2 Das herodianische Königtum: der *rex socius et amicus populi Romani*

Die Zeit der Hasmonäer endet mit einem Bruderkrieg um die Nachfolge von Königin Salome Alexandra.<sup>1704</sup> In diesen griff nun die neu erstarkte Weltmacht Rom ein, die zunehmend in den Osten der Ökumene vordrang.<sup>1705</sup> Sie war es, die mit Hyrkanus II zum letzten Mal einen Hohepriester aus der Hasmonäerdynastie bestätigte, und sie war es auch, die den entsprechenden Titel des »Ethnarchen« verlieh (Ant XIV 190–195).<sup>1706</sup> Damit ging die Ära der eigenständigen Herrschaft über Judäa zu Ende. Rom agierte nun nicht nur mit politischer Macht,<sup>1707</sup> sondern richtete, wie bei seinen übrigen Untergebenen, eine römische Steuerverwaltung ein und damit vorerst wieder eine Tributpflicht als alltäglich spürbares Merkmal der Oberherrschaft.<sup>1708</sup>

Im Sog Roms profiliert sich nun die Dynastie, die es noch einmal zu königlichen Ehren bringen sollte: die Herodier.<sup>1709</sup> Herodes der Große wird 40 v. Chr. vom Senat zum *rex socius et amicus populi Romani*<sup>1710</sup> eingesetzt, auch Agrippa I trägt den Königstitel – doch selbst bei den abweichenden Titeln Tetrarch (Philippus, Antipas) oder Ethnarch (Archelaus) bleibt die Herrschaftsweise im Prinzip erhalten. Dieser König setzt sich nicht mehr mit militärischem Sieg an die Spitze, sondern wird von einem anderen, noch Mächtigeren, eingesetzt – und muss erst hinterher dieses Privileg auch mit militärischer Gewalt gegen inneren Widerstand absichern.

Der *rex socius et amicus populi Romani* oszilliert zwischen Abhängigkeit von Rom und monarchischer Eigenständigkeit im eigenen Gebiet. Diese Doppelgesichtigkeit macht jedoch den Erfolg dieser Institution aus: Auf der einen Seite ins Imperium Romanum integriert, ließ sie auf der anderen Seite besonders im sensiblen Bereich der finanziellen Abgaben keine Fremdherrschaft spürbar werden.<sup>1711</sup> Im Rollenmodell des *rex socius et amicus*, wie es Herodes etablierte, wie es aber auch seine Nachfolger bis 70 n. Chr. beeinflusste, sind nun die Herrschaftsfunktionen stabil zwischen Rom und dem König vor Ort austa-

1704 Für Details vgl. A. SCHALIT, Herodes 4f.

1705 Zu Vorgeschichte und Maßnahmen des römischen Eingreifens durch Pompeius vgl. insgesamt A. SCHALIT, Herodes 1–15.

1706 Vgl. hierzu A. SCHALIT, Herodes 38.

1707 Vgl. insgesamt A. SCHALIT, Herodes 30–40.

1708 Zur staatsrechtlichen Situation vgl. A. SCHALIT, Herodes 148–150: Der Erbtitel sowie die Rechtsprechung nach den Gesetzen der Väter bleiben erhalten; der Tribut beträgt 20 %; aber es durfte eigener Zoll einbehalten werden; es bestand Befreiung von der militärischen Quartierspflicht.

1709 Zum Aufstieg des Antipater unter Hyrkanus und der Frühzeit des Herodes vgl. A. SCHALIT, Herodes 4–86.

1710 Zur Problematik des häufig verwendeten Begriffs »Klientelkönigtum« vgl. F. WEBER, Herodes 15; D. BRAUND, Rome 23; auch A. COŞKUN, Freundschaft 1–9.

1711 Zum Vorteil, einen eigenen König zu haben, vgl. A. SCHALIT, Herodes 165.



riert.<sup>1712</sup> Komplex erscheint diese Taxonomie von königlichen Funktionen dadurch, dass nur die Ebene des *rex socius et amicus* explizit als Königsherrschaft benannt wird. Auch wenn auf der Ebene des Imperium und des *princeps* andere Begriffe gebraucht werden – funktional praktiziert auch das Imperium eine »Königsherrschaft«, es delegiert allerdings einen Teil seiner Kompetenzen nach unten. Besonders für die Bewohner außerhalb Roms, die nach Augustus wenig von den inneren Differenzen mitbekommen, erscheint der römische Kaiser als quasi-monarchische Zentralfigur. Diese Zentrierung wird gerade im Klientelkönigtum durch die kaiserliche Repräsentation in Kult, Städtenamen und auf Münzen eingeschränkt. Wenn also unter diesen Umständen von »Basileia« die Rede ist, kann auch umfassend das Gesamtsystem des Imperiums gemeint sein.

### (1) Politik

Rom	Herodes
Einsetzung und Bestätigung	
Außenpolitik, internationale völkerrechtliche Verträge	
<i>mandatum</i>	Innenpolitik: Binnengliederung, Verwaltung <sup>1713</sup>
Inanspruchnahme von Hilfstruppen <sup>1714</sup>	Eigenes Heer, <sup>1715</sup> keine Quartierspflicht für römisches Heer <sup>1716</sup>

Königsmacht von Roms Gnaden: Die Königsgewalt wird in diesem System jeweils von Rom übertragen und bringt den König in römische Abhängigkeit.<sup>1717</sup> Josephus illustriert dies für Herodes, dem die Königswürde vom Senat zuerkannt wurde (Jos., Ant XIV 385; Bell I 284f.)<sup>1718</sup>, der die Position mit Hilfe

1712 Eine fundierte Analyse zu den Herrschaftskompetenzen Herodes' d. Gr. unternimmt A. SCHALIT, Herodes 167–298. Er unterscheidet die »vier Befugnisse«, die, von Augustus eingeräumt, vom König souverän zu handhaben waren: »Heer – öffentliche Verwaltung – Rechtsprechung und Gesetzgebung – Finanzgebarung«. Im hier vorgeschlagenen System werden die ersten beiden davon unter dem politischen Bereich subsumiert und durch das Feld der Repräsentation ergänzt. A. SCHALIT, Herodes 298–305, betont den Gegensatz zwischen der Herrschaft des Herodes und den Hasmonäern (»weitgehend [...] verfassungstreuer Volksstaat«, ebd. 301) und die hellenistische Züge (z.B. kriegerischer Machterwerb, ebd. 303).

1713 Vgl. dazu A. SCHALIT, Herodes 183–223: Auch sie ist auf den König zentriert.

1714 Vgl. A. SCHALIT, Herodes 163f.183–223 (Königszentriertheit); D. BRAUND, Rome 66.

1715 Dieses hält A. SCHALIT, Herodes 167, für traditionell hellenistisch, nicht römisch organisiert.

1716 Vgl. A. SCHALIT, Herodes 164.

1717 Vgl. A. SCHALIT, Herodes 158: Da kein entsprechender Bündnisvertrag bestehe, kann das Recht jederzeit entzogen werden. Zum Abhängigkeitsverhältnis vgl. auch F. WEBER, Herodes 21 f.63 f.; J. WILKER, Herrschaftslegitimation 218 f.

1718 Die hier vorgetragenen Beobachtungen stützen sich immer wieder auf Josephus. Der ist als Historiograph keineswegs eine objektive »Quelle«, sondern bereits Teil des Diskurses um

römischer Legionen gegen den letzten Hasmonäerkönig durchsetzen konnte,<sup>1719</sup> der nach Actium umgehend dem neuen Machthaber Octavian seine Loyalität erklärt und von ihm das zuvor eigens abgelegte Diadem erhält (Ant XV 187–195; Bell I 387–393).<sup>1720</sup> Ganz in diesem Sinne greift nach dem Tod des Herodes sofort das Verfügungsrecht der Römer, wenn der syrische Prokurator Sabinus versucht, Palast, Festungen und Verwaltung zu übernehmen.<sup>1721</sup> Die Titel der Nachfolger werden – unabhängig vom Testament des Herodes und der Ausrufung durch Volk und Heer – in Rom verliehen.<sup>1722</sup> Auch werden die Herodes-söhne Archelaus (Ant VII 342–344; Bell II 111) und Antipas (Ant XVIII 252) als unliebsame Könige von Rom abgesetzt und ins Exil geschickt, ihr Territorium dagegen von Rom neu strukturiert.

Der König hält ein römisches *mandatum* in Händen, das ihm in der Innenpolitik freie Hand lässt, solange sie der Stabilisierung dient.<sup>1723</sup> Auch dazu benötigt der Klientelkönig ein eigenes Heer<sup>1724</sup> – ein unabhängiger außenpolitischer Einsatz, und sei es nur ein eigenständiges Agieren, wird von Rom aller-

---

das Königtum (vgl. zum antiken Diskurs O. MURRAY, Philosophy): Seine Schriften haben eine eigene Intention und daher auch Tendenzen in der Darstellung. Bell ist unter dem Eindruck des Kontakts mit Agrippa II geschrieben, der Josephus zufolge sogar selbst Informationen beigetragen hat (vgl. Vit 366; A. SCHALIT, Herodes 127–129), in Ant dagegen kommen neben positiver Hervorhebung auch kritische Stimmen zu Wort, die wohl priesterlich-theokratische Einflüsse spiegeln, vgl. J. WILKER, Rom 36–45. Was das für die Charakterisierungen der herodianischen Herrscher bedeutet, analysiert M. H. JENSEN, Josephus: Sie unterstehen der Gesamtintention, die die Tempelzerstörung deuten, jüdische Identität stärken und das Verhältnis zu Rom stabilisieren möchte (vgl. ebd. 309); dabei werden die Könige nach ihrem Verhältnis zur jüdischen Tradition und zu Rom schematisiert. Diesen Interessenbezug gilt es im Weiteren kritisch im Blick zu behalten und mit anderen literarischen oder materiellen Daten abzugleichen.

1719 Vgl. A. SCHALIT, Herodes 95–97; B. ECKHARDT, Herodes, sieht für den Anfang zumindest weniger das Betreiben des Herodes als die Eigeninteressen Roms.

1720 Vgl. A. SCHALIT, Herodes 127–129. Reflektiert wird das auch in römischer Literatur, wenn z. B. Tacitus vom Königtum des Iuba als *donum populi Romani* (Ann IV 5,2) spricht oder Sueton anmerkt, Augustus sorge sich um die Reiche als *membra partisque [sic] imperii* (Aug 48), vgl. G. SCHÖRNER, Rom 114f.

1721 Ant XVII 221–223; Bell II 16–19; A. SCHALIT, Herodes 257 Anm. 380; J. WILKER, Rom 76f.

1722 Zum Problem des römischen Nachfolgerechts vgl. A. SCHALIT, Herodes 159–161, und Ant XVII 202; XVII 317–320; Bell I 669; II 2f.93–100; nur Agrippa I lässt sich nicht von Claudius bestätigen, vgl. D. R. SCHWARTZ, Agrippa 135–137. Zwar wird Archelaus nur zum Ethnarchen ernannt, dessen Brüder zu Tetrarchen, doch knüpfen die Nachfolger des Herodes bei ihrer Statusrepräsentation an ihren Vater an. Dies geschieht mittels der Annahme des Herodes-Namens, zuerst durch Archelaus und nach dessen Verbannung durch Antipas, verbunden mit einem Anspruch auf die Position des Oberhaupts der Dynastie; darüber hinaus zeigt Antipas auch als Tetrarch von Galiläa und Peräa königliche Präsenz in Judäa (vgl. Ant XVIII 122), vgl. J. WILKER, Rom 89–91.

1723 Antipas z. B. richtet Johannes den Täufer hin, Ant XVIII 116–119; Mk 6,17–29; vgl. auch A. SCHALIT, Herodes 166.

1724 Vgl. Archelaus' Vorgehen gegen einen Aufruhr: Ant VII 206–218; Agrippa I: Ant XIX 299.317.333; Apg 12,1–4.6.19; vgl. D. R. SCHWARTZ, Agrippa 114f.

dings nicht akzeptiert.<sup>1725</sup> Dieses System bringt Vorteile für beide Seiten: Rom entledigt sich und sein Heer der anstrengenden Verwaltungstätigkeiten und Grenzkonflikte und erfährt militärische Unterstützung; der Vasall ist im großen Gesamt des Reiches zumindest einmal vor Rom und seinen Verbündeten geschützt<sup>1726</sup> – und hat im Inneren eine relative Autonomie, solange diese nicht mit den Interessen Roms kollidiert.<sup>1727</sup>

## (2) *Recht*

<i>Rom</i>	<i>Herodes</i>
Letztinstanz – Beschwerdestelle	Römisches <i>mandatum</i> gegenüber dem Volk <sup>1728</sup>
	Sondergerichtshöfe
	Einsetzung und Absetzung des Hohepriesters, Eingriffe ins Synhedrion

Im jüdischen Bereich bestehen der Tempel und mit ihm das Synhedrion, das als der oberste Rat als eigene Rechtsinstanz fungiert. Als in hasmonäischer Zeit Königs- und Hohepriesterrolle zusammenfielen, kumulierte sich die Rechtsgewalt des Priesterkönigs. Herodes und seine Söhne allerdings sind nicht selbst Hohepriester und müssen sich daher zu einer zweiten Rechtsinstanz verhalten. Sie gehen ein Arrangement mit den bestehenden Institutionen ein, insofern ihre Souveränität ihnen ein Entgegenkommen erlaubt.<sup>1729</sup>

Herodes selbst kontrolliert das Amt des Hohepriesters, indem er es ohne dynastische Rücksichten nach seinen Plänen besetzt und dafür auch Hohepriester auswechselt.<sup>1730</sup> Damit verstößt Herodes bereits gegen Ex 29,29f.<sup>1731</sup>

1725 Vgl. den Konflikt des Herodes mit den Arabern 9 v. Chr. (Ant XVI 289f.; J. WILKER, Herrschaftslegitimation 203) oder des Antipas mit den Nabatäern, Ant XVIII 114f.120–125 (Nachricht an den Kaiser, römische Hilfe; A. SCHALIT, Herodes 166). Auch Diplomatie ist nicht gern gesehen, vgl. das Königstreffen, das Agrippa II initiiert, Ant XIX 338–342. S. ROCCA, Judaea 54, spricht aber von einer Politik der »peaceful extension«.

1726 Zu den Funktionen des Verhältnisses vgl. A. COŞKUN, Freundschaft 20–22 (z. B. kulturelle Vorbereitung; Pufferfunktion; Legitimität vor Ort); J. WILKER, Herrschaftslegitimierung 203; F. WEBER, Herodes 23–32; D. BRAUND, Rome 91–96. Agrippa II unterstützt den römischen Statthalter Cestius sowie Vespasian im Aufstand gegen Rom: Bell II 500.502; III 68; II 523–526; III 443.445.453–456.461.540–542; IV 4.10–16.

1727 Vgl. auch A. SCHALIT, Herodes 164f.; S. ROCCA, Judaea 54.

1728 Vgl. A. SCHALIT, Herodes 225–227: Dies bedeutet formal das Ende der jüdischen Selbstbestimmung und die Übernahme römischen Rechts.

1729 Vgl. A. SCHALIT, Herodes 228: Das römische Recht musste nicht zwingend durchgesetzt werden, sondern stand im Ermessen des Königs.

1730 Auch Archelaus: Ant XVII 339; Agrippa I: Ant XIX 297. Zu Herodes vgl. A. SCHALIT, Herodes 312f.; J. WILKER, Herodes 31.

1731 Vgl. J. C. VANDERKAM, Joshua 398. Zur den Rechtsbrüchen des Herodes vgl. J. WILKER, Herodes 38–43, kritisch gegenüber anderen Vorwürfen bezüglich der Hohepriesterwürde und der Einbrecher-Regelung.

Auch in die Arbeit des Synhedrions greifen die Könige ein: Herodes lässt beim Amtsantritt einen Großteil der Gremiumsmitglieder hinrichten.<sup>1732</sup> Agrippa II dagegen lässt sich auf eine Kooperation ein – zumindest, was den Tempel anbelangt (Ant XX 216–218.222). Damit liegt die Gewalt über die Rechtsinstanzen jeweils in einer königlichen Hand, sei es bei den Herodiern, sei es zu Zeiten der Provinz bei den Mandataren des Kaisers. Unabhängigkeit und Korrektivkraft sind so massiv eingeschränkt.<sup>1733</sup>

Beispielsweise setzt sich Herodes über die »Gesetze der Väter« hinweg, wenn er verfügt, dass jüdische Einbrecher als Sklaven ins Ausland verkauft werden dürfen – unter dieser Kategorie ließen sich auch bewaffnete »Räuber« bzw. Aufständische endgültig aus dem Territorium des Herodes fortschaffen.<sup>1734</sup> Dies tut Herodes allerdings im Einklang mit römischem Recht und, wie A. Schalit auslegt, auch unter Wahrung römischer Ziele. Diese stehen im Vordergrund, wenn Rom Beschwerdestelle und Letztinstanz auch gegenüber den Königen vor Ort ist: Ein untragbarer Archelaus wird aus seinem Territorium entfernt und dieses zur römischen Provinz gemacht.

Immer wieder wird bemerkt, dass die Könige auch selbst nicht torakonform leben: Abgesehen vom herodianischen Kaiserkult baut Antipas nach Josephus seine Hauptstadt Tiberias auf einem ehemaligen Friedhof und damit laut Tora auf unreinem Gebiet (Ant XVIII 36–38); er und Archelaus heiraten entgegen jüdischen Gesetzes (Mk 6,18; Ant XVII 341); Philippus verstößt gegen das Bilderverbot, wenn er Münzen mit dem kaiserlichen Portrait und sogar seinem eigenen prägen lässt.<sup>1735</sup>

Positives Beispiel für die Rechtsaufgabe des Königs sind Philippus, der seinen Thronszitz auf Reisen mitführt, um bei Bedarf Recht sprechen zu können (Ant XVIII 107), und die beiden Agrippa, denen Josephus Gesetzesgehorsam und Einsatz für jüdische Belange bescheinigt (z. B. Ant XIX 293.331; Ant XX 135.139.145, aber Ant XX 216–218).

1732 Ant XIV 175; vgl. A. SCHALIT, Herodes 99f. Allerdings wurde das Synhedrion aus politischen Rücksichten nicht vollständig entmachtet, sondern von Fall zu Fall (vgl. A. SCHALIT, Herodes 229f.302f.), dann griff römisches Recht. Herodes beruft situativ Gerichte ein, in denen er Ankläger und Richter zugleich ist (Ant XV 173; A. SCHALIT, Herodes 251f.); als absoluter *pater familias* geriert er sich im Familiengericht (Ant XVI 365, A. SCHALIT, Herodes 252); er greift aber auch zur Selbstjustiz bei der Schuldeneintreibung (A. SCHALIT, Herodes 253–256).

1733 Vgl. zusätzlich zum Familiengericht des Herodes S. ROCCA, *Judaea* 273f.

1734 Ant XVI 1–5; zum jüdischen und römischen Hintergrund A. SCHALIT, Herodes 230–251.

1735 Zu Verstößen gegen das Bilderverbot vgl. auch Vit 65; Ant XIX 357; A. SCHALIT, Herodes 105f.; zu den Philippus-Münzen F. STRICKERT, *Coins* 166–171; zu Agrippa I J. WILKER, *Rom* 164.

(3) *Ökonomie*

<i>Rom</i>	<i>Herodes</i>
Geschenke, Pacht	Steuern und Abgaben
Landerweiterungen; Schenkungen durch Augustus <sup>1736</sup>	Landverteilung im Inneren z. B. an Veteranen <sup>1737</sup>
Kaiserliche Domänen	Königsdomänen und -einkunftsquellen (Kredite, Zoll) <sup>1738</sup>
Kaiserlicher Besitz	Administration, Beamteneinsetzung
	Euergetismus
	Investitionen in die Infrastruktur (Hafen/Handel; Tempel/Wallfahrt) <sup>1739</sup>

Die königliche Ökonomie ist ein sensibler Bereich, in dem schwerwiegende Interessenkonflikte mit den Untertanen auftreten können. Bei Josephus, unserer literarischen Hauptquelle, nehmen ökonomische Aktivitäten breitesten Raum ein.<sup>1740</sup> Da sich in der *Traditio duplex* bereits ein besonderes Interesse an der sozialen Ordnung Israels gezeigt hat und dieser Aspekt sich, wie noch zu zeigen sein wird, auch im Basileia-Konzept im Material der *Traditio duplex* niederschlägt, sei darauf ausführlicher eingegangen:

Herodes ist Souverän über das Land, jedoch wiederum in Anbindung an Rom. Der römische Imperator konnte dem herodianischen Gebiet Teile hinzufügen,<sup>1741</sup> der König entsprechend im Inneren umverteilen: In Sebaste und Batanea siedelte Herodes loyale Siedler, Veteranen und babylonische Juden, zu günstigen Bedingungen an;<sup>1742</sup> ähnlich verfährt sein Sohn Antipas bei der Gründung von Tiberias (Ant XVIII 36–38) und sein Sohn Philippus in Betsaida (Ant XVIII 28).

Der König besitzt durch seine Vormachtstellung Verfügungsgewalt nicht nur über Privatvermögen aus seiner Familie, sondern auch über die Kronomänen (den eigenen Familien- und ehemaligen hasmonäischen Besitz)<sup>1743</sup> und Ein-

1736 Vgl. A. SCHALIT, Herodes 326f. (Ant XV 342–353.359–362).

1737 Dies ist Neuerung gegenüber den Hasmonäern nach A. SCHALIT, Herodes 171f.: Diese beanspruchten keinen Landbesitz wie hellenistischen Könige. Beispiele: Samaria/Sebaste, A. SCHALIT, Herodes 174–183; auch Landbevölkerung (A. SCHALIT, Herodes 324.327).

1738 Ant XV 107; Bell I 400.

1739 Ant XVI 145 mit A. SCHALIT, Herodes 324f.; Bauaktivitäten insgesamt Ant XV 383f.; A. SCHALIT, Herodes 326.

1740 Bei Archelaus, Antipas und Philippus wird im unmittelbaren Zusammenhang mit der Herrschaftsübernahme in einem Summar von ihren Bauvorhaben berichtet; auch bei Agrippa I und Agrippa II nehmen solcherlei Berichte breiten Raum ein, vgl. u. Anm. 1748 zu den Bauberichten.

1741 So z. B. unter Oktavian: bedeutende Städte wie Stratonsturm oder Samaria, Häfen wie Gaza und Joppe; vgl. A. SCHALIT, Herodes 130.

1742 Bell I 403; Ant XV 296; vgl. auch die Stadtgründungen des Antipas in Tiberias und des Philippus in Betsaida; zu den Militärkolonien S. ROCCA, *Judaea* 188–198.213–215.

1743 Vgl. dazu und zu den wirtschaftlichen Möglichkeiten des Herodes insgesamt S. DAR,

künfte aus dem Land.<sup>1744</sup> Damit agiert er an den Schaltstellen der Wirtschaft: Er kann gezielt reinvestieren mit dem doppelten Ziel, sein Vermögen (analog zu dem des Landes) zu vermehren, aber auch, um dadurch seinen Status zu präsentieren und sich mittels Euergetismus zu legitimieren.<sup>1745</sup> Markant sind in der Zeit der Herodier ihre Bauprojekte. Zu den sicher lukrativen Reinvestitionen des Herodes gehören zum einen der Hafen von Caesarea Maritima als Tor zum Mittelmeerhandel mit entsprechenden Zolleinkünften,<sup>1746</sup> zum anderen der erneuerte Jerusalemer Tempel als Ziel einer Wallfahrt, aber auch als Arbeitsstelle,

---

Economy. Vgl. die Maßnahmen des Archelaus, der die Hälfte des einem Dorf zur Verfügung stehenden Wassers auf diese Plantagen umleitet (Ant XVII 339–341, vgl. Ant XVIII 31). Zu diesen Einkünften vgl. A. SCHALIT, Herodes 257–262: Durch Konfiskationen wurde Herodes »zum größten und vielleicht einzigen Großgrundbesitzer in Judäa und seinem ganzen Staate« (ebd. 260); neben Land besaß Herodes auch Geld.

1744 Zu den Einkünften vgl. A. SCHALIT, Herodes 262–298: Sie bestehen aus Steuern – Kopf-, Boden-, Ertrags-, Salz-, Handels-, Haus-, evtl. Gewerbesteuer –, Zoll und verpflichtenden »Geschenken« (»Kranzsteuer«). Plastisch werden die Einkünfte, wenn die Erbteile der Herodes-Erben mit ihrer Einkunftssumme taxiert werden, Ant XVII 318–320; vgl. XIX 352; Bell I 93–100 (ebd. 264). In diesem Punkt hat Herodes freie Hand von Rom (vgl. ebd. 257).

1745 Besonders widmet sich Josephus Agrippa I, der ökonomisch höchst problematisch zu agieren scheint, vgl. Ant XIX 352. Im Verein mit dem ruinösen Lebenswandel des Agrippa vor seiner Königsernennung, die ihn von einem Bankrott zum nächsten Kredit brachte, und den Josephus ausführlich darbietet (Ant XVII 143–167), lässt dieser Nachruf kein gutes Licht auf seine ökonomischen Fähigkeiten fallen, was auch der Erlass der Gebäudesteuer für Jerusalem (Ant XIX 299) sowie sein Euergetismus (Ant XIX 328.330 ohne Konkretisierung) nicht ausgleichen können. Da Herodes als Gegenbild gezeichnet wird in Bezug auf Bauprojekte, liegt nahe, dass die »Geschenke« des Agrippa auch von dieser Sorte sind, mit den o. g. wirtschaftlichen Konsequenzen. Agrippa I lässt die herodianische Sitte (z. B. Ant XVI 136–141) wieder aufleben, das Volk mit Spielen zu »beschenken« (Ant XIX 336f.343). Damit passt er sich einem verbrämten Euergetismus an, der die sozialen Notlagen des Volkes nicht ernst nahm. Herodes d. Gr. war im Gegensatz dazu noch als verantwortungsbewusster Wohltäter seines Volkes in Erscheinung getreten, als er zu Anfang seiner Regierung sogar aus der eingeschmolzenen Ausstattung seines Palastes Getreidelieferungen für das hungernde Volk organisierte (Ant XV 305–316, vgl. auch Bell I 424 sowie den vorbildlichen Izates, zum Judentum übergetretener König von Adiabene, und seine Mutter, die solche Fürsorge in der Zeit der Königsvakanz auch als Herrscher eines fremden Territoriums für Jerusalem übernehmen: Ant XX 51–53); zu seinen Steuerenkungen vgl. A. SCHALIT, Herodes 264; Ant XV 365; XVI 64; von Agrippa II wird berichtet, dass er zusätzlich zu den Schauspielen zumindest in Berytus noch Getreide und Öl an die Bevölkerung verschenkte (Ant XX 212). Insgesamt zur Funktion des Euergetismus Herodes' d. Gr. vgl. auch R. HEILIGENTHAL, Herodes 141–148, mit Verweis z. B. auf weitreichende Baumaßnahmen in hellenistischen Städten (Jos., Bell I 401–428), Finanzierungs- und Schutzmaßnahmen: Diese bewirkten eine Selbstdarstellung und die Überzeugung, »ein von Gott geliebter Heilsbringer zu sein« (ebd. 145); Herodes steht damit in einem Reziprozitätssystem, in dem er durch Großzügigkeit Loyalität nach Rom erwies, sich aber auch selbst solche verschaffte. Zum interkulturellen Euergetismus, z. B. in Olympia, vgl. auch S. ROCCA, Judaea 42–52.

1746 Vgl. A. SCHALIT, Herodes 330–340; Ant XV 331–341; Bell I 408–414.

die tausenden Arbeitskräften Lohn und Brot verschaffte.<sup>1747</sup> Darüber hinaus baut Herodes Festungen, Paläste und Stadtanlagen. Auch von allen anderen herodianischen Königen weiß Josephus über Bauprojekte zu berichten.<sup>1748</sup> Häufig flossen solche Reinvestitionen in fremde Gebiete (vgl. z. B. Ant XVII 306), doch auch in den Jerusalemer Tempel. Damit wurde nicht nur Repräsentation inszeniert, sondern es kamen auch wichtige Reziprozitätsprozesse in Gang, die dem König Ehre und Macht einerseits brachten, andererseits aber auch Einfluss und Möglichkeiten der Konfliktregulierung.<sup>1749</sup>

Neben seinem Privatvermögen greift der König für seine Projekte, aber auch für seine Verpflichtungen gegenüber Rom auf Abgaben seiner Untertanen zurück. Wie stark nun die Untertanen durch solche Abgaben belastet wurden und wie die ökonomische Situation im herodianischen Reich insgesamt zu beurteilen sei, ruft in der Forschung Kontroversen hervor.

F. E. Udoh<sup>1750</sup> hat die Frage nach Tributen, Steuern und imperialer Verwaltung im römischen Palästina (63 v. Chr. – 70 n. Chr.) untersucht und dabei gerade neutestamentlichen Rekonstruktionen eines durch Tribut und Steuerlast zu Boden gedrückten Palästinas

1747 Ant XX 219; zu Stadt und Tempel von Jerusalem vgl. A. SCHALIT, Herodes 329f. 372–397. Ab herodianischer Zeit gibt es häufiger Tempelpilgerreisen, vgl. M. GOODMAN, Economy. Daran gekoppelt ist jedoch das bevölkerungspolitische Phänomen der Landflucht: Die aus der Landwirtschaft abgeschöpften Erträge werden in die Städte investiert; von ihnen profitiert ausschließlich die städtische Bevölkerung. Auf der Suche nach einem Auskommen zieht es also die Dorfbewohner in die Städte. Wer nicht im fußläufigen Einzugsbereich wohnt (wie die Bauhandwerker Joseph und Jesus aus dem Dorf Nazaret nahe der Stadt Sepphoris, vgl. zur These M. EBNER, Jesus 121), muss umsiedeln. Trotz alledem scheint der herodianische Tempel von einer »erstaunlichen Akzeptanz in allen Kreisen der Bevölkerung« getragen worden zu sein – so das Ergebnis der Untersuchungen von G. FASSBECK, Aufwand, zur zeitgenössischen Bewertung des Tempelbaus (Zitat ebd. 246). J. GEIGER, Rome 157–167, verweist auf das Modell des Augustus und den Tempel als ökonomisches Projekt, das zu wirtschaftlichem Aufschwung geführt hätte und positiv akzeptiert worden wäre; S. ROCCA, Judaea 210–213, sieht darin ein gezieltes Sozialprogramm: Im Anschluss an die Arbeit in der Stadt hätten sich die Arbeiter eigenes Land kaufen können.

1748 Archelaus: Königspalast in Jericho, Gründung des »Dorfs« Archelais (Ant XVII 340f.); Antipas: Befestigung von Sepphoris und Betharamphtha (Ant XVIII 27f.), Gründung von Tiberias (Ant 18,36–38; Bell II 168) – allerdings scheint Antipas schlicht gebaut zu haben, vgl. die Charakterisierung durch Herodias in Ant XVIII 242 (ἐν ἰδιωτεία διαβουόν); Philippus: Ausbau von Paneas, Stadterhebung Betsaidas zu Julias (Ant XVIII 27f.; Bell II 167f.); Agrippa I: Befestigung der Mauern Jerusalems (Ant XIX 326 – auf öffentliche Kosten); Ausschmückung von Städten, z. B. Berytus (Ant XIX 335); Agrippa II: Erweiterung des Hasmonäerpalasts in Jerusalem (Ant XX 189f.), Straßenpflaster in Jerusalem (Ant XX 219–222), Ausschmückung von Caesarea Philippi und Berytus (Ant XX 211f.).

1749 M. BERNETT, Kaiserkult 148–170, deutet die Baupolitik des Herodes auf dem Hintergrund des Euergetismus. Sein Ziel sei es u. a. gewesen, nach den Investitionen in Kaiserkult und heidnische Gebiete u. a. mit dem Tempelbau adäquate Zeichen auf der jüdischen Seite zu setzen. Zum Euergetismus vgl. auch A. SCHALIT, Herodes 415–417.

1750 F. E. UDÖH, Caesar.

aufgrund einer neuen kritischen Auswertung der literarischen Quellen widersprochen. Für die Zeit Herodes' d. Gr. und seiner Söhne hält er fest, dass Tributzahlungen mit dem Status der Provinz verknüpft sind, nicht jedoch von Klientelkönigtümern erhoben werden. Von jährlichen Abgaben an Rom sei also nicht auszugehen.<sup>1751</sup> Als Tauschwert hätte Rom »friendship, loyalty, and a competent administration of their domains« erwartet<sup>1752</sup> – jedoch auch militärische Unterstützung und den Austausch von Geschenken<sup>1753</sup>. Außerdem floss mit Sicherheit Geld für die Verleihung der Krone.<sup>1754</sup>

Einkünfte aus dem Reich hätte Herodes vor allem aus der Besteuerung von Land und indirekten Steuern und Zöllen, vor allem aus dem Handel, bezogen. Ferner zeugten die Bauprojekte von Prosperität und persönlichem Reichtum – diesen hätte Herodes für die Bauprojekte eingesetzt, wobei Udoh einräumt, dass als königlicher Reichtum sämtliche Staatseinkünfte betrachtet wurden; die Projekte, besonders der Tempelbau, dienten vor allem der wirtschaftlichen Stimulation und korrelierten mit dem Stand der Einkünfte. Die Beschwerden, die schließlich Josephus gegen die harte Finanzpolitik des Herodes auführt, seien Teil seiner Polemik und stünden im Kontrast zu gleichzeitigen Darstellungen von Wohlstand; gerade der jüdischen Bevölkerung habe Herodes Steuern erlassen.<sup>1755</sup>

Wie ist also die wirtschaftliche Situation an der Basis des Klientelkönigreichs einzuschätzen? Udoh weist auf den Symbolwert von Steuern und Abgaben hin: Ihre Ablehnung

1751 Vgl. F. E. UDOH, Caesar 118–159. Ebenso: D. BRAUND, Rome 66; F. WEBER, Herodes 20; S. ROCCA, Judaea 54. Mit einer Steuer für Judäa (und Samaria; in Konjekture von App., Bell V 75) analog zur Praxis unter Hyrkanus rechnet allerdings A. SCHALIT, Herodes 161 f., vgl. auch ebd. 277 f.; ihm folgend W. STENGER, Kaiser 54; mit anderer Begründung R. HAENSCH, Presence 220–235: Er beruft sich dabei auf Lukian, Alex 57, sowie die Präsenz kaiserlicher Sklaven bzw. Freigelassener an den Höfen der *reges socii*: »Their central function was to supervise the financial contributions of the allied kings to the (or a)  *fiscus Caesaris*«, für Judäa: Jos., Bell I 575 f.; Ant XVII 54 f. B. MAHIEU, Rome 331 Anm. 216, bringt eine kritische Sicht auf die Belegkraft des Lukian-Textes, schließt sich aber auch nicht der Schalit'schen Konjektur an, wenn sie dennoch eine Weiterführung des römischen Tributs unter Herodes annimmt (ebd. 324–349): Nach Aufführung der möglichen Belege zur Tributfrage in Klientelreichen geht sie von einer unregelmäßigen Praxis aus, womit also die Möglichkeit einer Zahlung an Rom durch Herodes eröffnet wäre, zumal auch von einer Abschaffung nicht berichtet wird. Allerdings sei die Steuer an Rom in einem Steuerturnus entrichtet worden, der sich an die Sabbatjahre hielt: In jedem auf das Sabbatjahr folgenden Jahr wären 25 % der ohnehin anfälligen eigenen Steuern an Rom entrichtet worden, was für die Bevölkerung nicht zu spüren gewesen sei und daher auch bei Josephus nicht erwähnt werde (ebd. bes. 363–343); auf B. Mahieus weitere Überlegungen zur herodianischen Chronologie kann hier nicht eingegangen werden.

1752 F. E. UDOH, Caesar 158.

1753 »[E]xchange of gifts«, F. E. UDOH, Caesar 159.

1754 Vgl. F. E. UDOH, Caesar 143.

1755 Vgl. zu diesem Abschnitt F. E. UDOH, Caesar 159–180.190–206. Ant XV 365: 204 f.; vgl. E. W. STEGEMANN/W. STEGEMANN, Sozialgeschichte 114, z. St.: »Und offenbar musste Herodes mehrfach Steuernachlässe gewähren«. S. ROCCA, Judaea 204–206, unterscheidet zwei Phasen mit Steuersenkung nach 31 v. Chr. und Differenzierung nach jüdischer/nicht-jüdischer Bevölkerung; nach ihm zahlte v.a. die Elite, es gab Zöllner mit Salair (ebd. 207 f.). Welchen Anteil nun die Steuern am Einkommen Herodes' haben, bleibt in seinen Ausführungen unklar (ebd. 208–210).



muss nicht durch existenzielle Bedrohung begründet sein, sondern kann auch politische Ursachen haben, insofern sie ein Abhängigkeitsverhältnis ausdrücken;<sup>1756</sup> ebenso auf die Tatsache, dass es seit der Verleihung des römischen Bürgerrechts an Herodes' Vater Antipater und seine Nachfahren eine römische Präsenz im Verwaltungsapparat gab;<sup>1757</sup> Udohs Einspruch gegen gängige Forschungsmeinungen zeigt auf, dass hier subtilere Mechanismen am Zuge waren: Auch wenn er nicht regelmäßig in Form eines jährlichen Tributs vonstattenging, so ist doch auch nach Berücksichtigung von Udohs Argumenten von einem Geldfluss aus dem Klientelkönigreich nach Rom auszugehen, der in bestimmten Situationen bei Ämterverleihung oder in Form von Militärhilfe in Anspruch genommen wurde, der weniger stark sichtbar war als ein Tribut, und der durch die euphemistische »Freundschafts«- und »Geschenk«-Terminologie, die eigens kritisch zu hinterfragen wäre, ein faktisches Abhängigkeitsverhältnis kaschierte. Dem kommt auch entgegen, dass Staats- und Privathaushalt des Königs untrennbar miteinander verschmolzen und aufgrund der Intransparenz der Eindruck eines »privaten« Engagements für den Staat positiv verzeichnet wurde. Udohs Ausführungen erwecken den Anschein, dass der König zumindest gegenüber der Basis als alleiniger Verantwortlicher für die Finanzpolitik und gerade nicht als Marionette Roms erschien, im Gegenteil: Die römische Verwaltung bot Schutz und Sicherheit vor dessen Eskapaden, so dass ein unliebsamer Archelaus kurzerhand abgesetzt werden konnte. Wenn sich politische Zugehörigkeit in der Antike über die Entrichtung von Abgaben zeigt, so verstärkt das an der Basis das Gefühl, in einem eigenen Königreich zu leben, das Imperium tritt in den Hintergrund.<sup>1758</sup>

Außer Zweifel steht, dass Herodes Land und Waren mit Steuern und Zöllen versah – dies wirft nun aber doch die Frage nach der sozialen Schichtung auf und damit die Frage nach der Möglichkeit, überhaupt ein Surplus zu erwirtschaften, das für Abgaben herangezogen werden konnte. Udoh stellt diese Frage nicht; selbstverständlich muss sie aufgrund der Datenbasis weitgehend spekulativ bleiben – zu denken geben jedoch die Überlegungen von E. W. Stegemann/W. Stegemann<sup>1759</sup>: Nach ihren Berechnungen unter Hinzuziehung antiker Angaben liegt das Existenzminimum für eine vierköpfige Familie auf dem Land bei 250–300 Denaren pro Jahr.<sup>1760</sup> Eine Schicht von relativ Armen konnte dieses Minimum gerade erwirtschaften;<sup>1761</sup> darunter befindet sich jedoch auch in der antiken Terminologie noch die Schicht der »Bettelarmen«, die ihre Grundbedürfnisse nicht selbst sichern konnten: An der Grenze zwischen beiden leben Kleinbauern und -pächter, Handwerker und Tagelöhner – Krankheit und Tod eines Familienmitglieds führen u. U. zum Bettlerdasein.<sup>1762</sup> Auch solche Schicksale sind in der antiken Literatur präsent, wie dort gezeigt

1756 Vgl. F. E. UDOH, Caesar 204.242f.

1757 Vgl. F. E. UDOH, Caesar 135.

1758 So auch A. SCHALIT, Herodes 165.

1759 E. W. STEGEMANN/W. STEGEMANN, Sozialgeschichte; ähnlich W. STENGER, Kaiser 38.

1760 E. W. STEGEMANN/W. STEGEMANN, Sozialgeschichte 80–85.

1761 Bei den landwirtschaftlichen Produktionsmöglichkeiten, die E. W. STEGEMANN/W. STEGEMANN, Sozialgeschichte, plausibel voraussetzen (81f.), und bei einer hauptsächlich agrarischen Wirtschaftsform wird deutlich, dass eine Land- und Marktsteuer an sich schon gravierende Probleme darstellen, nicht erst eine Doppelbelastung durch zusätzlichen römischen Tribut.

1762 Vgl. E. W. STEGEMANN/W. STEGEMANN, Sozialgeschichte 86.90–92.

wird. Was die herodianische Herrschaft und die aus Konfiskationen herrührenden Krondomänen angeht, so bedeuten diese den Einsatz von »Pächtern, Tagelöhnern und Sklaven«<sup>1763</sup> – das »Privateigentum« des Herodes wird also von Arbeitskräften bestenfalls am Rande des Existenzminimums erwirtschaftet. Selbst wenn man die Zahlen des Josephus über die Einkünfte der Herodier anzweifelt: Deutlich wird, dass es durchaus plausibel war, bei Einkünften und »Geschenken« in Größenordnungen von 100 Talenten zu denken. In Relation gesetzt betrug also der Gegenwert von 100 Talenten das gesamte Jahreseinkommen von ca. 9600 Personen – eine solche Summe als Surplus zu erwirtschaften lässt auf erhebliche Belastungen zumindest bei den relativ Armen schließen; die Bettelarmen können nicht nur nichts beitragen, sondern gehen selbst mit ihren ungestellten Bedürfnissen gänzlich leer aus. Auch wenn konkrete Zahlen zur wirtschaftlichen Lage kaum zu erbringen sind, so gibt es doch strukturelle Gründe – unzureichende Entlohnung, Realteilung des Erbes –, die es wahrscheinlich machen »that most parts of the Roman Empire harboured a population of fluctuating size that was constrained to struggle for life below the level of subsistence«.<sup>1764</sup>

Richtet man den Blick auf Galiläa und die Zeit vor dem Jüdisch-Römischen Krieg, so kommt M. H. Jensen<sup>1765</sup> für die Herrschaft des Antipas zu dem Schluss, der König sei »a minor ruler with a moderate impact« gewesen, sowohl gegenüber Rom, dem er sich nicht übermäßig andiente, als auch gegenüber den eigenen Untertanen, die er nicht übermäßig mit griechisch-römischen Affronts provozierte.<sup>1766</sup> Aus seiner städtebaulichen Tätigkeit könnten keine weitreichenden Schlüsse über die ökonomische Lage Galiläas gezogen werden: Sepphoris und Tiberias blieben weit hinter den Bauwerken Herodes' d. Gr. oder auch den Städten der Dekapolis zurück,<sup>1767</sup> die ländlichen Gegenden zeigten keine Anzeichen von Niedergang: Yodfat, Kana, Kafarnaum und Gamla wiesen öffentliche bzw. »upper class«-Gebäude und kleine Handwerks- bzw. Industrieanlagen auf,<sup>1768</sup> die ersten

1763 E. W. STEGEMANN/W. STEGEMANN, Sozialgeschichte 106.

1764 W. V. HARRIS, Poverty 54; als Indikator führt er auch die Praxis der Kindesaussetzung an, die i. d. R. aus der Not geboren ist. Er urteilt allerdings auch unter dem Vorbehalt noch ausstehender bioarchäologischer Untersuchungen. Zu denken gibt auch ein Befund aus der materiellen Kultur: Mit Beginn des 1. Jh. n. Chr. verschwinden aus Galiläa und der Gaulanitis die importierten Tischgefäße: »in each household, there was only the most basic of dining equipment, suitable essentially for meals of soup and beans« (A. M. BERLIN, Life 444) – nicht so jedoch in den umliegenden (paganen) Städten oder den reichen Wohnhäusern Jerusalems; A. M. BERLIN urteilt: »This looks like deliberate rejection« (Life 445) – ob hinter diesem Rückschritt nicht auch ökonomische Gründe – und damit die Notwendigkeit einer schlichteren Ernährung – stehen können?

1765 M. H. JENSEN, Herod; Zitat ebd. 254.

1766 Vgl. M. H. JENSEN, Herod 212–242.

1767 Vgl. M. H. JENSEN, Herod 247 f.

1768 Ähnlich mahnt M. AVIAM, Hierarchy, zur differenzierten Sicht: Der Gegensatz von »armen Bauern« und »reichen Städten« lasse sich nicht konsequent halten; zudem zeige der archäologische Befund von Yodfat und Gamla »that most of their inhabitants lived their lives between levels of prosperity and simplicity, but not poverty« (ebd. 30). Aus herodianischer Zeit stammten auch Zeugnisse von bescheidenem Luxus im »wealthy quarter« von Yodfat, den die Hausausstattung zeige (ebd. 31 f.). Dort haben sich neben der Landwirtschaft auch Wollverarbeitung und Töpferbetriebe herausgebildet (ebd. 34 f.). Aussagekräftig erscheint auch die Analyse von mehr als 2500 Skeletten der Opfer von

beiden darüber hinaus ein Flächenwachstum.<sup>1769</sup> Auch das Münzaufkommen bleibe gering, Anzeichen einer weitreichenden Monetarisierung seien nicht zu finden.<sup>1770</sup>

Doch kann man den Befund zu den untersuchten ländlichen Gegenden auch anders deuten: Die Häuser der wohlhabenderen Schicht, die auch römische Einflüsse zeigen, verdeutlichen vielleicht, dass es zu einer Statusdistinktion innerhalb der Ortschaften gekommen ist. Dies könnte ebenso bedeuten, dass sich das soziale Gefälle vergrößert und eine Macht- und Ressourcen-Konzentration stattgefunden hat. Ob das Wachstum der Orte ein Zeichen der Prosperität ist, sei dahin gestellt: Vielleicht handelt es sich bei den neuen Siedlern auch um Landflüchtlinge, die ihr vorheriges Einkommen nicht mehr ernähren kann, und die nun in der Stadt kreativ nach Überlebensebenen, etwa als kleine Handwerker, suchen. Dass es solche gab, bestätigt die Notiz, Antipas hätte in Tiberias Arme angesiedelt (Ant XVIII 36–38).

Die Unauffälligkeit des Antipas zeigt aber auch, dass von ihm kein Kurswechsel ausgegangen ist. Er perpetuiert das System des Klientelkönigtums mit all seinen Konsequenzen, wie es Herodes initiiert hat: Auch Herodes hat innerhalb seiner jüdischen Gebiete anikonische Münzen verwendet und bald von römischen Spielen abgesehen; auch Antipas hat sich außerhalb dieser Gebiete hellenistisch geriert<sup>1771</sup>. Mit dem Verlust des jüdischen Zentrums, des Hafens von Caesarea und eines Teils der Krondomänen stand Antipas aber eine relativ geringere Wirtschaftsmacht zu Verfügung.

Somit sind m. E. sowohl die Aussagen des Josephus (und Udohs) über finanzielle Belastungen einer Region wie auch die über deren Prosperität in Zweifel zu ziehen: Beide Urteile werden keine flächendeckende Homogenität abbilden, gerade die Beschwerden über die Besteuerung entstammen einer parteiischen Positionierung; die Einschätzung von »Wohlstand« ist darüber hinaus relativ zu einem von Udoh nicht weiter thematisierten Maßstab.

Die Auseinandersetzung um eine Tributpflicht der Herodier und die gesamte ökonomische Lage kann hier nicht entschieden werden. Zur Kenntnis zu nehmen ist, dass die Baumaßnahmen der Herodier ebenso wie der Nachweis von Stadtwachstum und elitärem Lebensstil anzeigen, dass es in dieser Zeit in der Tat relative Prosperität gab, dass sie vielleicht sogar wuchs. Außer Zweifel steht allerdings auch, dass ein Steuer- und Zollsystem und eine politische Geschenkpraxis immer eine Belastung darstellte, selbst wenn kein regelmäßiger römischer Tribut zu entrichten war: Da Herodes, anders als der Kaiser, seinerseits auf keine Provinzen als Ressourcengeber zurückgreifen konnte, muss er als Klientelkönig selbst sämtliches Aufkommen direkt von seinen Untertanen eintreiben,

---

67 n. Chr. aus Stadt und Umland: Sie wiesen keine Anzeichen von Fehl- oder Unterernährung oder schweren Krankheiten auf (ebd. 36). Mit W. V. HARRIS, *Poverty* 54, wären wohl noch weitere Befunde nötig, um sich ein ausgewogenes Bild der Lage verschaffen zu können – das kann im Rahmen dieser Arbeit nicht geleistet werden.

1769 Vgl. M. H. JENSEN, *Herod* 162–177.

1770 Vgl. M. H. JENSEN, *Herod* 212–214.

1771 Vgl. die Stiftunginschriften von Cos und Delos, M. H. JENSEN, *Herod* 209–211.

einschließlich des Unterhalts für sein Heer. Er wird sich dazu ähnlicher Maßnahmen bedient haben wie die Römer gegenüber ihren Provinzen.<sup>1772</sup> Damit sind auch ohne eine durch Tribut gedoppelte Steuerstruktur die Untertanen des Klientelkönigs nicht besser gestellt als die römischen Provinzialen. Dass Provinziale bereits mit ihrer einfachen Steuerbelastung an die Grenzen des Möglichen kamen, ist durch verschiedene antike Quellen gesichert.<sup>1773</sup> In einer landwirtschaftlichen Lebensweise mit dem Land als begrenzter Ressource und klimatischen Risiken konnte schließlich kein so hoher Surplus erwirtschaftet werden, dass die Abgaben nicht spürbar gewesen wären, zumal sie nur durch körperliche Leistung zu erbringen waren. Nicht zu vergessen ist ebenso, dass es mit Sicherheit auch unzureichende Güterverteilung gab, und mit Sicherheit auch Menschen, die unter dem Existenzminimum lebten – für deren Lebensbedingungen sich auch eine Lobby bilden konnte, selbst wenn sie (was unwahrscheinlich ist) nicht die Mehrheit oder gar der Regelfall gewesen sein sollten.<sup>1774</sup>

#### (4) Repräsentation

Rom	Herodes
<i>Horizontale Aktivitätsfelder</i>	
Gewährung der Insignien	Purpur, Kranz, Zepter als persönliche Insignien <sup>1775</sup>
Stilvorgabe	Ausstattung, Hofhaltung <sup>1776</sup>

1772 Vgl. die Maßnahmen des Herodes bei F. E. UDOH, Caesar 159–180, mit denen, die W. STENGER, Kaiser 22–37, für die Provinzialen zusammenstellt: Grundsteuer, Kopf-/Vermögenssteuer, Kranzsteuer, Salzsteuer, Verkaufssteuer, Gerichtsgebühren, Gewerbesteuern (inkl. Urinsteuer), Zölle, Fron, Militärabgaben.

1773 Vgl. zum Problem W. V. HARRIS, Poverty 34–37; vgl. auch W. STENGER, Kaiser 20f., mit Verweis auf die Schilderung des Census unter Galerius Maximus bei Lact., *De mortibus persecutorum* 23, zur Kopf-/Vermögenssteuer.

1774 Was die kritischen Anfragen an die wirtschaftlichen Folgen des herodianischen Systems deutlich machen, ist allerdings von wesentlicher Bedeutung, wenn man nach dem Ansatz der Jesusbewegung sucht: Zwar ist das Thema der wirtschaftlichen Missstände für sie nicht aus der Luft gegriffen. Solcherlei Appelle der Texte funktionieren auch und gerade dann, wenn Armut bei wachsender Prosperität Gefahr läuft, marginalisiert zu werden (vgl. auch G. THEISSEN, Sayings Source 109: Krise durch Aufstiegs- und Abstiegsmobilität; M. TIWALD, Freedom 119: »God's option for the poor and marginalized« als Ethos Jesu im größeren Kontext seiner Verkündigung). Sicher aber ist die ökonomische Lage Galiläas nicht der alleinige Grund, auf den die Jesusbewegung reagiert. Finanzielle Möglichkeiten sind nur eine Variable eines gesellschaftlichen Systems. Das Anliegen der Jesusbewegung erschöpft sich nicht in gerechterer Güterverteilung, es greift weiter und tiefer. Ebenso wenig richtet es sich gegen eine einzelne Person oder Dynastie, sondern zeigt systematische Schwächen der menschlichen Sozialstrukturen auf, die sich auch in anderen Gesellschaftsformen finden.

1775 Jos., Bell II 3; Ant XVII 197, vgl. A. SCHALIT, Herodes 156f., mit dem Hinweis, damit sei noch keine Macht verbunden.

1776 Zur hellenistischen Hofhaltung und Entourage vgl. A. SCHALIT, Herodes 404–411; zu hellenistischer Kultur ebd. 412–421 (z. B. Gelehrte, Erziehung der Söhne in Rom, Spiele).

(Fortsetzung)

Rom	Herodes
	Gebäude; Stadtgründungen und Benennungen
Gold-/Silber-Münzrecht	Kupfermünzrecht <sup>1777</sup>
<i>Vertikale Aktivitätsfelder</i>	
	Tempelbau, <sup>1778</sup> Respektieren jüd. Vorschriften (jüd. Bereich)
	Vermittlung jüdischer Anliegen in der Diaspora
Inszenierung des Herrschers	Kaiserkult (nicht-jüd. Bereich)
	Mythische Legitimation

Im Bereich der Repräsentation des Herrschers gegenüber dem Volk fällt auf, dass die Herodier sich nicht nur sozial, sondern auch kulturell absetzen:<sup>1779</sup> Herodes schafft vor allem durch seine Bautätigkeit<sup>1780</sup> Repräsentationsräume, die das typisch Römische ins Land holen: Die neugegründeten Städte Sebaste und Caesarea Maritima (Bell I 403.408–415) entsprachen z. B. nicht nur dem zeitgenössischen Stil, sondern trugen auch kaiserliche Namen.<sup>1781</sup> Mit den dort gebauten Kaisertempeln erwies sich Herodes als Motor des Herrscherkults in den nicht-jüdischen Gebieten.<sup>1782</sup> Auf die Bevölkerung strahlten auch die Theater, Sportfeste und römischen Spiele aus, die wiederum zu Ehren des Kaisers gehalten werden konnten, so die (einmaligen) Kaisareia Herodes' d. Gr. 28

1777 Vgl. A. SCHALIT, Herodes 162f., und unten.

1778 Zur Frage nach den Bauten in Hebron vgl. A. SCHALIT, Herodes 397f.; M. BERNETT, Kaiserkult 158f.

1779 Zum Folgenden mit Beispielen auch aus anderen Klientelreichen G. SCHÖRNER, Rom 119–130; zu den Tischsitten auch A. M. BERLIN, Life 437–453.467. Besonders Agrippa I hat dichte Beziehungen zum römischen Kaiserhof, wo er seine Jugendjahre verbracht hat und immer wieder weilte (Ant XVIII 143.289–300; XIX 236–246); ebenso ist Agrippa II bereits in Rom aufgewachsen (Ant XIX 360).

1780 Zu den Bauberichten des Herodes (Jos., Bell I 400–425; Ant XV 266–241.38–425; XVI 141–149) vgl. M. BERNETT, Herrschaft 85f.88f.; zum Thema Herrschaft und Bau insgesamt ebd. 85–93; zu den Nachfolgern des Herodes ebd. 92.

1781 Vgl. auch die Städte Autokratoris (Sepphoris), Julius und Tiberias des Antipas sowie die Umbenennung von Betsaida in Julius und die Gründung von Caesarea Philippi durch Philippus (Ant XVIII 27f.; vgl. Bell II 168) oder die Umbenennung von Caesarea Philippi in Neronias durch Agrippa II (Ant XX 211). Dazu und insgesamt zum Folgenden J. WILKER, Herrschaftslegitimation 203–207, die unterschiedliche Strategien für jüdische und nicht-jüdische Landesteile nachweist.

1782 Ein dritter Kaisertempel ohne zugehörige Stadt befand sich am Paneion im späteren Caesarea Philippi (Bell I 404). Vgl. A. SCHALIT, Herodes 421f.; M. BERNETT, Kaiserkult 66–146; G. SCHÖRNER, Rom 116; S. ROCCA, Judaea 315–319. Der Tempel des Philippus in Betsaida bleibt bis auf Weiteres archäologisch hypothetisch, vgl. M. BERNETT, Kaiserkult 257–263.

v. Chr. in Jerusalem oder die regelmäßigen Spiele zu Ehren von Augustus und wahrscheinlich auch Livia in Caesarea.<sup>1783</sup>

Die Paläste ermöglichten Herodes eine umfangliche Hofhaltung,<sup>1784</sup> in etwas bescheidenerem Maße auch seinen Nachfolgern.<sup>1785</sup> In ihnen favorisiert man römische Kultur und römischen Lebensstil.<sup>1786</sup>

Der Status des Königs gegenüber den Untertanen wurde nicht nur durch Statussymbole wie Paläste und Insignien,<sup>1787</sup> sondern auch durch Münzprägungen mit entsprechender Legende bestätigt. Allerdings mussten die Herodier sich auf Kupfermünzen beschränken, da Gold- und Silbermünzen ausschließlich von Rom ausgegeben wurden.<sup>1788</sup>

Doch klingt schon durch, dass es hier um mehr geht als um Kulturtransfer: Die horizontale Statusrepräsentation ist in diesen römisch infiltrierten Bereichen aufs Engste mit der vertikalen verbunden: Der Kaiser wird als Wohltäter auch zum Gegenstand kultischer Verehrung<sup>1789</sup> – dies bezeugen die Kaisertempel, die die Herodier allerdings mit Rücksicht auf jüdische Sensibilitäten nur in nicht-jüdischen Herrschaftsgebieten bauen ließen. Herodes scheint etwas von dieser Herrscherideologie übernommen zu haben, der zufolge der Herrscher der Ökumene und seinem Volk Wohltaten erweist, so die Rede des Nikolaos Ant XVI 31–57.<sup>1790</sup>

Eine vertikale Statusrepräsentation auf jüdischer Seite<sup>1791</sup> kann der König nicht leisten; die Verantwortung für das Gottesverhältnis fällt dem Tempel, allen voran dem Hohepriester zu. Ein positives Engagement für den Tempel kann

1783 Ant XV 268–276; M. BERNETT, *Kaiserkult* 52–66.116f.233–236 (Antipas/Tiberias).248–250 (Caesarea Philippi).

1784 Die Menschen am Hof waren nicht nur für Herodes' private Bedürfnisse zuständig, sondern zu ihnen zählten auch politische Funktionsträger, Experten und Repräsentanten, vgl. N. KOKKINOS, *Court* 289–299. Zum Hof vgl. auch S. ROCCA, *Judaea* 65–96; zur Funktion der Paläste ebd. 96–108, mit Verweis u. a. auf Bankette im Garten. Vgl. dazu auch E. NETZER, *Architecture* 250; M. BERNETT, *Herrschaft* 93–100, zu Struktur und Hierarchie.

1785 Auch wenn im Jerusalemer Herodespalast in der östlichen Oberstadt später die Präфекten Einzug hielten, der ältere Hasmonäerpalast blieb in Jerusalem durchgängig im Besitz der Dynastie (vgl. J. WILKER, *Rom* 85f.).

1786 Seine späteren Paläste stechen mit *opus reticulatum*-Arbeiten, römischer Architektur, Fußboden- und Wanddekorationen und Thermenanlagen aus dem bis dahin Üblichen hervor, vgl. z. B. Schwarz-Weiß-Mosaik, Adaption des Zweiten pompeianischen Stils für polychrome Wandmalerei; vgl. S. JAPP, *Art* 238–241; S. ROCCA, *Judaea* 106f.; E. NETZER, *Architecture* 251.255–258; I. NIELSEN, *Palaces* 206–208.

1787 Vgl. aber die positive Zeichnung von Antipas (Ant XVIII 242: Leben wie ein Normalbürger) und Philippus (XVIII 107: kleine Entourage).

1788 Vgl. W. WEISER/H. M. COTTON, *Silbergeld* 235–243; D. HENDIN, *Guide* 227.

1789 Vgl. M. EBNER, *Stadt* 145–147.

1790 Vgl. A. SCHALIT, *Herodes* 426–450; auch 457–460; Ant XV 382.

1791 Vgl. insgesamt J. WILKER, *Herrschaftslegitimation* 208–218 (Heirat mit Mariamne, Abstammungslegende, Tempel, Davidsgrab, göttlicher Schutz, Nutzung der Beziehungen nach Rom zugunsten der Juden). Vgl. auch DIES., *Herodes* 35–37.

Herodes nur insofern zeigen, als er dort ein fulminantes Bauprojekt beginnt. Damit kann er, folgt man der These von S. Rocca, auch mythische Legitimation erlangen: Herodes verbesserte und übertrüfe den legendären davidischen König Salomo.<sup>1792</sup> Entsprechend dieser vertikalen Repräsentation wurden Herodier aktiv, wenn es darum ging, jüdische Anliegen in Rom zu vermitteln.<sup>1793</sup> Nach der Reprovinzialisierung Judäas wird darüber hinaus für den verwandten Herodes von Chalkis und anschließend Agrippa II eine im Römischen Reich einzigartige Vollmacht über den Jerusalemer Tempel einschließlich der Wahl des Hohepriesters erteilt.<sup>1794</sup>

#### 1.4 Zwischenfazit

Festzuhalten bleibt, dass im Bild der untersuchten Quellen der ökonomische Aspekt der Königsherrschaft bei den Herodesnachfolgern am stärksten hervortritt. Bis hin zu Agrippa II steigert sich auch immer mehr die Kooperation mit – und die Abhängigkeit von Rom. Die Untertanen müssen ihre Herrscher, am deutlichsten Agrippa I, der Jahre seiner Königsherrschaft in Rom zubrachte,<sup>1795</sup> politisch als verlängerten Arm Roms empfunden haben, selbst wenn diese sich mühten (oder das Bild der Nachwelt erhalten blieb), das Gesetz hochzuschätzen und in der Diaspora jüdische Privilegien zu sichern.

Außer bei Philippus scheinen bei keinem der Herrscher die Rechtssicherheit und die Regierungspflichten gegenüber den Untertanen im Vordergrund gestanden zu haben; ob die Könige ihre Baupolitik in einem arbeitsmarktpolitischen Bewusstsein angingen oder ob Repräsentation und Romanisierung ihre leitenden Ziele waren, kann nicht bewertet werden. Der Eindruck drängt sich deswegen auf, die »Königreiche« der Herodessöhne seien kaum mehr als Produktionsfaktoren für königliches Eigentum: Lakonisch reduziert sie Josephus –

1792 Problematisch erscheint mir allerdings der Rückschluss auf eine entsprechende bewusste Herrschaftsidee des Herodes, die durch Josephus vermittelt erscheint. Deshalb wäre ebenso an eine charakterisierende Hand des Josephus bzw. einer seiner Quellen zu denken oder eine Konvergenz eines monarchischen Grundmodells, das sich in Salomo- und Herodes-Typen ausprägt. S. ROCCA, *Judaea 22–29*, erweitert das Argument zugunsten bewusster jüdischer Königsanklänge noch, indem er z.B. eine jüdische Krönungszereemonie rekonstruiert.

1793 Vgl. das Ergebnis der Arbeit von J. WILKER, *Rom 471*: »durchgängig nachweisbares Verantwortungsbewußtsein [sic] für die Juden im Römischen Reich« als »Konstante von der Herrschaft Herodes' I. mindestens bis zum jüdischen Aufstand«; vgl. das Fazit ebd. 471–482 zur Position und Vermittlungsfunktion in Judäa und der Diaspora. Vgl. dazu aber kritisch relativierend M. BERNETT, *Rom*, bes. 87f.

1794 *Jos.*, Ant XX 15f., J. WILKER, *Rom* 205–252.

1795 Vgl. D. S. SCHWARTZ, *Agrippa* 107f.: Er kehrte erst 41 zurück und verbrachte die längste Zeit seines Lebens in Rom.

bewusst oder unbewusst – auf diese Funktion, wenn er die Gebiete bei der Beschreibung des Testaments Herodes' d. Gr. danach taxiert, wie viele Talente sie hervorbringen: Das Gebiet des Archelaus 600, das Gebiet des Antipas 200 und das Gebiet des Philippus 100 Talente (Ant XVII 318–320).

An diesem Punkt steht die Realität in weiter Diskrepanz zum Königsideal: Philo z. B. stellt Mose als einen König dar, der gegenüber anderen gerade in diesem Bereich positiv heraussticht:<sup>1796</sup> Er sammelt keine Gold- und Silberschätze, erhebt keine Steuern, besitzt keine Häuser, keine Herden, keine Dienerschaft, und bezieht keine Einkünfte oder sonstigen Luxus (Vit Mos I 152). Diese Werte werden im nächsten Atemzug mit weiteren Statussymbolen verknüpft, auf die Mose auch verzichtet: Kleidung, Nahrungsmittel, Lebensstil – stattdessen lebt er wie ein einfacher Bürger (ἰδιώτης; 153). So gehört es offensichtlich zum philonischen Königsideal, dass der König keine ökonomischen Vorteile aus dem Königtum zieht oder sich durch Luxusgüter heraushebt. Ein solcher König kann auch keinen Euergetismus leisten. In den Notlagen des Volkes in der Wüste kann Mose sich nur betend für sein Volk einsetzen (184) – die wundersame Aktion der Verwandlung des bitteren Wassers und des Manna-Regens bleibt Gott und seinen Wohltaten (εὐεργεσία) vorbehalten (186, vgl. 211; 198–202), der dadurch im Hintergrund als wahrer Schöpfer-König aufscheint. Ähnlich PsSal 17: Ökonomisch tritt die Herrschaft diese Königs nur insofern zu Tage, als er eine fürsorgliche Hirtenaufgabe am Volk wahrnimmt (V. 40), bei der sich die Herde auf der Weide befindet, d. h. ihre Lebensgrundlagen hat, und keiner Schwäche ausgesetzt wird (ἀσθενῆσαι) – ihr wird also keine Notlage zugemutet. Das königliche »Joch«, mit dem eine Partizipation am Wirtschaftsertrag gemeint sein kann, liegt ausschließlich auf den anderen Völkern (V. 30).

## 2. Spiegelungen irdischer Basileia im Material der Traditio duplex

Auf dem Hintergrund des eben Gesagten greifen einige Texte der Traditio duplex Aspekte der Basileia-Rolle eines irdischen Königs auf, um sie kritisch zu beleuchten, aber auch, um Jesus dadurch bereits in eine himmlische Basileia einzuordnen.

---

1796 Diesen Kontrast bemerkt auch L. H. FELDMAN, Portrayal 57–59.



## 2.1 Herrschaftsübergabe (Q 4,5–8)

- 5a Καὶ παραλαμβάνει αὐτὸν ὁ διάβολος εἰς ὄρος,<sup>1797</sup>  
 b καὶ δείκνυσιν αὐτῷ πάσας τὰς βασιλείας τοῦ κόσμου καὶ τὴν δόξαν αὐτῶν,<sup>1798</sup>  
 6a καὶ εἶπεν αὐτῷ,  
 b Ταῦτά σοι πάντα δώσω<sup>1799</sup>  
 7a ἐάν πεσῶν προσκυνήσῃς μοι.<sup>1800</sup>  
 8a ὁ Ἰησοῦς<sup>1801</sup> εἶπεν αὐτῷ,  
 b Γέγραπται:  
 c κύριον τὸν θεόν σου προσκυνήσεις  
 d καὶ αὐτῷ μόνῳ λατρεύσεις.
- Und der Teufel nimmt ihn mit auf einen Berg  
 und zeigt ihm alle Königreiche der Welt und ihre Pracht,  
 und sagt ihm:  
 Das werde ich dir alles geben,  
 wenn du vor mir zur Proskynese niederfällst.  
 Jesus sagte ihm:  
 Geschrieben ist:  
 Vor dem Herrn, deinem Gott, sollst du Proskynese machen,  
 und ihm allein sollst du dienen.

(1) *Das Angebot: die Übergabe aller Königreiche*

Gegenstand des Angebots sind »alle Königreiche der Welt und ihre Pracht«. Die Königreiche sind in diesem Fall räumlich verstanden, sie können gezeigt werden. Dass hier nur von Königreichen die Rede ist und nicht von anderen politischen Einheiten wie Apoikie, Polis oder Provinz, zeigt wiederum die spezifische Beschaffenheit des Königtums: Im Gegensatz zu allen anderen politischen Einheiten ist Königtum mit Eigentumsübergabe verbunden. Gerade an diesem personenzentrierten Eigentumsverständnis und der damit verbundenen Souveränität der Könige stößt sich der Text. Dazu mag kommen, dass das Königreich im Fall dieses Textes auch die relevante Größe in dem Diskurs ist, in dem Jesus platziert werden soll, und damit auch die relevante Größe in der Lebenswelt der Kommunikationspartner.

Die sprachliche Wendung des Angebots, ταῦτά σοι πάντα δώσω, ist durch eine Tradition geprägt. Sie tritt bereits biblisch auf: In der Abrahamserzählung vergibt Gott als Souverän das Land an die Nachkommen Abrahams mit den

1797 CE mit Mt noch »sehr hohen Berg« (unsicher).

1798 Die Einleitung in die mt Version erscheint ursprünglicher, vgl. M. APEL, Anfang 238–243, übereinstimmend mit CE. Dementsprechend werden auch die stilistischen Entscheidungen von dort kommentarlos übernommen.

1799 Lk kennt zwar in seiner Tradition noch eine Übergabe von »allem«/πάσα (V. 7b), nimmt jedoch in V. 6 entscheidende Modifikationen vor: Übergeben werden nur Vollmacht und Pracht, nicht die Königreiche als Ganze. »All das« bezieht sich also nach dieser Vorklärung nur auf Vollmacht und Pracht. Das zeigt eine höhere Reflexions- und Differenzierungsstufe, die einen Fortschritt zur matthäischen Version darstellt. Gleiches Votum mit u. a. literarkritischer Argumentation: M. APEL, Anfang 240–243. Identisch CE.

1800 In V. 7 hat ebenfalls Lk stilistisch umformuliert, allerdings ist das mt πεσῶν ebenso redundant wie das lk »vor mir«, da im Begriff der Proskynese bereits enthalten, so dass die Redundanz wohl im mt Stil auf die Vorlage zurückgeht, vgl. M. APEL, Anfang 243, gegen CE.

1801 CE denkt an Ergänzung von »antwortend«, unter Vorbehalt.

Worten τῷ σπέρματι σου δώσω τὴν γῆν ταύτην (Gen 12,7; vgl. 13,15.17; 15,18; 17,8 u. ö. in der Vätererzählung der Gen; Ex 6,8; Jos 1,3 [Übergabe an das ganze Volk]). Explizit auf eine Königsherrschaft bezieht sich das Geben in 1 Sam 15,28; 28,17; 1 Kön 11,11; 2 Chr 13,5, Dan 2,37; 7,27, auf die Einsetzung eines Königs durch Gott in Ps 2,8.<sup>1802</sup>

Im Ursprungsmilieu klingt hinter dieser Formel die römische Praxis der Übergabe von Reichsteilen an Klientelkönige an,<sup>1803</sup> die offizielle Zeremonie der Investitur. Bei Herodes wird die Königswürde noch durch einen Senatsbeschluss vergeben (Jos., Ant XIV 385.388), bei seinen Söhnen ist nur noch Augustus aktiv (Ant. XVII 317f.). Dabei »übergibt«/παρεδίδου Augustus dem Philippus und dem Antipas ihren Herrschaftsteil.<sup>1804</sup>

## (2) Die Bedingung: Proskynese

Die Proskynese<sup>1805</sup> als Unterwerfungsgeste,<sup>1806</sup> die Bittstellern ansteht (vgl. 1 Sam 2,36; Mt 20,20), vor dem Angesicht eines Herrschers ist besonders im orientalischen Königsritual verwurzelt<sup>1807</sup> und von dort nach Rom übergegangen (vgl. Jos., Bell II 360.366).<sup>1808</sup> Sie zementiert einen Statusunterschied (vgl. Jos., Ant II

1802 Verweis auch bei J. B. GREEN, Lk 194, im Zusammenhang mit einer Gottessohn-Thematik; kurz W. D. DAVIES/D. C. ALLISON, Mt I 371f.

1803 An den römischen Kaiser denkt auf Ebene von Q auch M. LABAHN, Gekommene 404.

1804 Vgl. ebenso M. WOLTER, Lk 182, mit Verweis u. a. auf Diod. S. II 28,5; 1 Makk 10,32; Dan 3,97 LXX; 5,7.29 LXX; 7,6 Theodotion/LXX; Jos., Bell I 474; Ant II 90; XVI 365; XVII 239.

1805 Zur Geste J. WIESEHÖFER, Art. Proskynesis Sp. 443 (»eine Art Kußhand«) und Sp. 444: vor Herrschern »meist in Verbindung mit einem Fußfall«; dagegen H. GREEVEN, Art. προσκυνέω 762: »tiefe, kniend ausgeführte Verneigung«.

1806 Vgl. R. JUNGBLUTH, Himmel 62f.

1807 Vgl. Est 3,5; Jos., Ant XI 210.333; Mt 2,2; Alexander: H.-J. GEHRKE, Hellenismus 22f.

1808 Für den Sitz im Leben der Proskynese in Rom rekonstruiert A. ALFÖLDI, Repräsentation 46–64, mit literarischen und numismatischen Belegen folgendes Bild: Die Proskynese als Kniefall zusammen mit einem Kuss hat ihren Ursprung in der demütigen, flehenden Bitte bzw. in der Danksagung. Als solche wurde sie auch in Rom Personen des öffentlichen Lebens entgegengebracht. Im Prinzipat hatten viele Begegnungen mit dem Herrscher Bitten oder Danksagungen zum Anlass und zogen aus diesem Grund die Proskynese an. Die Stellungnahmen der Kaiser zu Proskynese waren in diesem Sinne eine Reaktion auf die bereits bekannte und verbreitete Geste und betrafen vor allem das Verhalten der oberen Schichten. Gerne gefallen ließen sie sich vor allem Caligula, Nero und Domitian; Tiberius, Claudius und Vespasian waren zurückhaltend bzw. ablehnend. Die Idee der göttlich-kultischen Verehrung des Herrschers sowie der Rückgriff auf orientalisches-hellenistische Hofrituale leistete der Geste Vorschub. Auch dem Kultbild des Kaisers (nicht seiner ornamenthaften Abbildung, wie Augustus und Tiberius sie noch verstanden, vgl. Suet., Tib 26,1) wurde die Proskynese entgegengebracht (vgl. ebd. 65–79). Gleichzeitig nutzte sie sich so ab, dass sie schließlich sogar in der privaten Korrespondenz als allgemeine Ehrerbietung bezeugt wird (vgl. H. GREEVEN, Art. προσκυνέω 761). Philo, Leg Gaj 116, schreibt aus jüdischer Sicht von einer Einführung der Proskynese als »barbarischer Sitte« durch Untertanen Caligulas im Zusammenhang mit seiner göttlichen Verehrung (vgl. ebd. 763). Mit Transparenz auf den Kaiserkult auch Offb 13,12.25; 14,9.11; 16,2; 19,20.

11: Diener und Herren). Auch die biblische Tradition kennt die Proskynese gegenüber dem Herrscher.<sup>1809</sup>

Tatsächlich kann man beobachten, dass sich angehende Könige, auch die jüdischen Herrscher, vor dem Kaiser niederwerfen.<sup>1810</sup> Dies tun sie auch bei der Investitur als Vasallenkönige, allerdings spricht der Kaiser bei dieser Gelegenheit zwar die Übergabeformel, aber keine Aufforderung zur Proskynese aus. Die Proskynese wird wohl als freiwilliges Entgegenkommen von den Vasallenkönigen erwartet.

Was der Teufel hier verbalisiert, ist ein kulturelles Muster der Machtvergabe. Die Vergabe der Herrschaft wird damit als Tauschhandel demaskiert. Eigentum und damit Macht wird gegen unterwürfige Verehrung, im Tausch gegen symbolische Statusmarker vergeben. Die verehrte Person erweckt den Anschein, kraft ihrer eigenen Macht über Eigentumsrechte an ganzen Königreichen verfügen zu können. Das königliche Privileg der Landvergabe und -nutznießung erscheint hier potenziert, da alle Königreiche der Erde vergeben werden können. Der Diabolos tritt hier als Eigentümer der Welt auf, ebenso wie der römische Kaiser. Die beiden geraten also aufgrund dieser Rolle in ein gegenseitiges Identifikationsverhältnis.<sup>1811</sup>

### (3) Die Stellungnahme Jesu und ihre Konsequenzen

Das Schriftzitat in der Antwort Jesu bezieht sich auf Dtn 6,13; 10,20. Dort heißt es: κύριον τὸν θεόν σου φοβηθήσῃ καὶ αὐτῷ λατρεύσεις.

Die Veränderung des Zitats haben Lk und Mt bereits in Q vorgefunden: Das erste Verb ist ersetzt durch προσκυνήσεις, im zweiten Teil ist μόνῳ eingefügt.<sup>1812</sup> Damit passt sich das Zitat an die Ausgangsszene an. Die Geste der Proskynese ist also von entscheidender Bedeutung. Sie steht in der kultischen Tradition, die die LXX wiedergibt, *pars pro toto* für Götterverehrung:<sup>1813</sup> Deshalb untersagt auch das erste Dekaloggebot die Niederwerfung vor anderen Göttern (Ex 20,5; Dtn 5,9; vgl. auch Lev 26,1; Jes 2,20 u.ö.). Für den Gott Israels ist sie dagegen,

1809 Vgl. R. JUNGBLUTH, Himmel 63f., mit Belegen.

1810 Vgl. Jos., Ant XVII 248: Josephus vermeidet den Fachbegriff und spricht nur von »zu Füßen fallen«.

1811 W. D. DAVIES/D. C. ALLISON, Mt I 371 f., halten die Deutung auf Rom hin für zu eng: Es ginge hier um die Macht des Satans über die Welt; Einspruch dagegen auch bei R. T. FRANCE, Mt 135 Anm. 36; vgl. aber J. B. GREEN, Lk 194: Hier werde die eigentliche Macht hinter dem Kaiser aufgedeckt. Die Genannten legen allerdings auch die Proskynese nicht im Basileia-Kontext aus. M. E. sind aber die Anspielungen auf die imperiale Machtvergabe so ausgeprägt, dass man diesen Hintergrund nicht ausblenden kann. Freilich ist die Darstellung verallgemeinernd und der Teufel als Stellvertreterfigur inszeniert.

1812 Vgl. M. WOLTER, Lk 182.

1813 Auf diesen Themenbereich entfällt der überwiegende Teil an Belegen für Proskynese im MT, vgl. R. JUNGBLUTH, Himmel 214f. Nur wenige davon stellen JHWH dabei explizit in seiner Königsrolle dar, vgl. ebd. 215–222.

besonders am Tempel, angemessen (vgl. 1 Sam 1,3; Ps 98,5.9 u. ö.). Die Geste der Proskynese ist also in jüdischen Strömungen religiös aufgeladen: Eine Proskynese gebührt nur dem Einen Gott. Hier überlagern sich die Bildebenen. Ist die Proskynese eine Geste aus dem orientalischen Königskult, so wurde sie von dort auf den Kult des jüdischen Gottes übertragen. Wird sie nun ausschließlich dem jüdischen Gott vorbehalten (vgl. die Einfügung des  $\mu\acute{o}\nu\omega$  in V. 8d),<sup>1814</sup> wird dieser dadurch gleichzeitig als der einzig mögliche König gekennzeichnet. Die Position des Königs ist damit besetzt, die konkrete irdische Herrschaftswahrnehmung bedarf anderer Rollen. Dies liefert nun auch die Begründung für die Kennzeichnung einer irdischen Proskynese als »diabolisch«: Ist Gott der ausschließliche König und damit Eigentümer, Rechtssetzer und politischer Souverän des Landes, dann zerstört eine menschliche Besetzung dieser Rolle das göttliche Ordnungsgefüge, besonders, wenn der Herrscher sich wie die Kaiser göttlich verehren lässt. Durch die Offenlegung der Logik eines *do-ut-des*-Verfahrens erscheint die kultische Verehrung des Kaisers als bloßes Mittel zum Zweck, um an Macht zu gelangen – ein Mittel zum Zweck, das für einen Tora-Gläubigen als unzulässiges, da religiöse Grenzen überschreitendes Mittel erscheinen soll.

Damit kritisiert die Episode aktuelle Herrschaftspraktiken:<sup>1815</sup> Irdische Könige maßen sich mit Verehrung und Landvergabe eine Position an, die allein Gott gebührt. Auf Seiten der Klientelkönige ist es der unter Herodes salonfähig gewordene Kaiserkult, den auch seine Erben skrupellos anwenden, um zur Königswürde zu kommen – auf Seiten der römischen Herrschaftsinhaber ist es die Anmaßung, über irdische Gebiete frei verfügen zu können, wo doch Gott als höchster Herrscher souverän darüber herrscht.<sup>1816</sup> Nach dieser Fundamentalkritik, die im Aufriss der Traditio duplex wohl an zweiter Stelle nach der Täuferpredigt steht, ist nun die *tabula rasa* geschaffen, auf der die Leser des Textes die Ausarbeitung eines Alternativkonzeptes erwarten.

1814 In diesem Sinn zeigen sich LXX-Texte skeptisch gegenüber der Proskynese vor mächtigen Menschen, vgl. Est 3,5; 4,17de LXX; Gen 37,10; 2 Sam 15,5.

1815 Anders S. J. JOSEPH, *Whoever: Er versteht die Perikope im Verbund mit Q 3,16f.; der Taufe (s. E. eine Salbung) Q 3,21f.; der Programmatischen Rede und Q 7,22f. als Zurückweisung der Erwartung eines königlichen Messias, der mit politischer und militärischer Gewalt aufträte. Bei seinen Analysen wertet er allerdings Q 7,1–10 und Q 7,25 nicht mit aus. M. E. besteht der eigentliche Gegensatz, der im Material der Traditio duplex konstruiert wird, nicht in unterschiedlichen Messias-Erwartungen, sondern im Gegenüber von irdischer Königsherrschaft und der Königsherrschaft Gottes; Jesu Rolle ist auf diese Königsherrschaft hin zugeschnitten, ohne dass er selbst dafür als König oder Messias inszeniert werden muss.*

1816 Somit liegt ein sinnvoller Entstehungskontext im Ursprungsmilieu, in der Zeit der herodianischen Tetrarchen in Palästina vor. D. ZELLER, Q 22, sieht allerdings aufgrund der LXX-Zitate die Tradition »im hellenistischen Judenchristentum ausgeformt« – und damit im Anwendungsmilieu platziert. Ähnlich M. WOLTER, Lk 179.

## 2.2 In den Palästen der Könige (Q 7,24–28)

- 24a ἤρξατο [ὁ Ἰησοῦς] λέγειν τοῖς ὄχλοις περὶ  
Ἰωάννου, Und er begann der Menge über Johannes  
zu sagen:
- b Τί ἐξήλθατε εἰς τὴν ἔρημον θεάσασθαι; Um was zu betrachten kamt ihr hinaus in  
die Wüste?
- c κάλαμον ὑπὸ ἀνέμου σαλευόμενον; Einen Halm, vom Wind geschüttelt?
- 25a ἀλλὰ τί ἐξήλθατε ἰδεῖν; Aber um was (zu sehen) kamt ihr dann?
- b ἄνθρωπον ἐν μαλακοῖς ἡμφιεσμένον; Einen Menschen, in Weichem eingehüllt?
- c ἰδοὺ οἱ τὰ μαλακὰ φοροῦντες ἐν τοῖς οἴκοις  
τῶν βασιλέων εἰσίν.<sup>1817</sup> Sieh, die das Weiche tragen, sind in den  
Häusern der Könige.

Aufgebaut ist die Rede Jesu nach der Einleitung V. 24a nach einem dreigliedrigen Schema. Auf die Frage an die Zuhörer, Τί ἐξήλθατε εἰς τὴν ἔρημον θεάσασθαι bzw. ἰδεῖν; (V. 24b; 25a; 26a), folgt in einer Ellipse ein Lösungsvorschlag nach dem »Versuch-und-Irrtum«-Verfahren. Zweimal wird eine unzutreffende Lösung angeboten (V. 24b; 25b), bei der zweiten Lösungsmöglichkeit wird in V. 25c mit den »Häusern der Könige« auch eine Ortsangabe genannt, die in einem semantischen Kontrast zur Ausgangsfrage (»Wüste«) steht, welche man mit Einfachheit und Askese verbindet.<sup>1818</sup> Wie sich in der Analyse der Realien zeigen wird, steht hinter den beiden Fehlvorschlägen ein Wortfeld weltlicher Königsherrschaft. Der dritte Lösungsvorschlag, Johannes sei ein Prophet (V. 26b), wird bejaht (V. 26c) und sogar überboten (V. 26d). Ihm folgt eine Erläuterung durch ein Schriftzitat (V. 27) und einen Statusvergleich (V. 28), der in V. 28c die Thematik der Königsherrschaft, diesmal bezogen auf die Herrschaft Gottes, wieder aufgreift.

In den beiden ersten Frageabschnitten klingt das Thema der irdischen Königsherrschaft an. Ein Blick in das Bildfeld der ersten, metaphorischen Antwort und die Realien der zweiten ist ebenso aufschlussreich:

## 2.2.1 Schilfrohr und Königtum

(1) *Bildfeld Schilfrohr*

Das Schilfrohr wächst nahe bei Gewässern und kann sich mit dem Wind bewegen, ohne gleich abzuknicken. Seine Biegsamkeit lässt sich positiv wie negativ interpretieren: So kann das Schilfrohr dem auf ihn wirkenden Wind nichts entgegenhalten und wird deswegen zum Zeichen der Ohnmacht, so z. B. der Ohnmacht des Ptolemaios gegenüber der Strafe Gottes (3 Makk 2,22; vgl. auch Jes 42,3).<sup>1819</sup> Positiv gewendet ermöglicht die Biegsamkeit die Fähigkeit zur

1817 Zur Rekonstruktion und zum Text von V. 24f. s. o. V 2.3 (2).

1818 Vgl. aber U. LUZ, Mt II 173, mit Hinweis auf die herodianischen Paläste in der »Wüste«.

1819 Vgl. zur griechisch-römischen Parallele G. THEISSEN, Rohr 44, mit Verweis auf Lukian, Hermet 68; bezogen auf Q 7,24: J.-M. BABUT, Q 96.

Anpassung, die beim Überleben auch in widrigen Situationen hilft. In den Äsop-Fabeln<sup>1820</sup> wird sie so zum Sinnbild für die Notwendigkeit, sich einer Herrschermacht unterzuordnen.

### (2) *Bildfeld Schwanken*

»Schwanken« ist in der biblisch-jüdischen Tradition eindeutig negativ konnotiert: Die Stabilität ist eine Qualität des Erdkreises, für die der Schöpfergott gelobt wird (Ps 92,1; 95,10 LXX). Leben ist nur möglich, wenn die Erde »nicht schwankt«, und dies zu initiieren oder zu verhindern steht in der Macht Gottes (vgl. Hiob 9,6). Auch Menschen, allen voran dem König, wünscht man, sie mögen nicht schwanken. Im Kriegsfall wird Schwanken mit Geschlagenwerden verbunden (1 Makk 4,32, Ps 14,5 LXX) – daraus lässt sich ein Sitz im Leben dieses Wunsches schließen: Wer im kriegerischen Zweikampf das Gleichgewicht verliert, geht zu Boden und kann sich seines Gegenübers nicht mehr erwehren. Aus dieser Situation heraus kann das Bild des Schwankens auf andere Lebensbereiche hin ausgeweitet werden (vgl. Ps 14,5 als Gerichtsbild; Spr 3,26; PsSal 8,33;15,4). Das »Schwanken im Wind« etabliert sich als Gerichtsbild, das die Vernichtung vorbereitet (Weish 4,4).<sup>1821</sup>

### (3) *Das Bild auf den Münzen des Herodes Antipas und die Anwendung des Bildes*

Hat sich in den Bildfeldern schon der Herrschaftsdiskurs angekündigt, so sorgt eine Münze des Antipas für eine konkrete Anwendung:<sup>1822</sup> Die Prägung des Antipas anlässlich der Gründung von Tiberias<sup>1823</sup> zeigt aller Wahrscheinlichkeit nach ein Schilfblatt auf dem Avers.<sup>1824</sup> Entsprechend interpretiert nun G. Theißens V. 24c als Anspielung: Von Antipas als eine typische einheimische Pflanze

1820 Halm Nr. 179, zur Fabel und ihrer Verbreitung G. THEISSEN, Rohr 44f.

1821 Dieses Idiom ist in der antiken Literatur häufiger zu finden, vgl. Stellen bei W. D. DAVIES/D. C. ALLISON, Mt II 247, verbunden mit dem Hinweis, dass die Verbindung von »Schwanken« und »Schilf« im AT nicht bezeugt ist. Vgl. auch G. THEISSEN, Rohr 44.

1822 Im Folgenden gebe ich die These von G. THEISSEN, Rohr 45–55, wieder, positiv aufgegriffen z. B. bei M. LABAHN, Gekommene 438f. Dagegen: M. WOLTER, Lk 282: Das Bild vom Rohr habe »exemplarische Bedeutung« und stehe »für einen natürlichen und absolut unaufregenden Vorgang, der keinen Menschen in die Einöde zu locken vermag«. Er kritisiert die Hypothese Theißens; allerdings muss er für seine Deutung ἔρημος anders als »Wüste« übersetzen, da Schilf Wasser benötige (wohingegen aber U. LUZ, Mt II 173f., Schilf am Jordanlauf »in der Wüste« zu finden vermag). Ähnlich J. B. GREEN, Lk 298; auch W. D. DAVIES/D. C. ALLISON, Mt II 247, sich von der Charakter- und der Münzthese distanzierend (vgl. ebd. Anm. 54), aber dafür auch eine messianische Exodus-Assoziation berücksichtigend. M. E. geben aber die auffällige Semantik von »Schwanken« und »weichen« Kleidern und die geprägte Metaphorik des Schwankens den Ausschlag, den Befund *in cumulo* als konkrete Anspielung im Sinne Theißens zu interpretieren.

1823 D. HENDIN, Guide Nr. 1199–1202.

1824 Ebenso: M. H. JENSEN, Herod 206.

und Symbol der Landeseinung ausgesucht, spricht Jesus von der »Kehrseite der Medaille«, den negativen Eigenschaften des Schilfs, die er auf den Landesherrn appliziert. Herrschaft wird aus der Sicht Jesu charakterisiert als angepasst, instabil und fremden Mächten hörig. Wenn nun der Blick auf Johannes fällt, impliziert dies, dass er dazu in Kontrast tritt.

## 2.2.2 »Weiche« Kleidung, Transgender-Symbolik und die Dekadenz der Höfe

Die besondere, statussymbolisierende Kleidung der Könige begegnet uns anschaulich an einer anderen Stelle im Material der Traditio duplex: In Q 12,27 ist es der prototypische Luxus-König Salomo, der in »all seiner Pracht« nicht mit den Lilien um die schönste Kleidung konkurrieren kann.<sup>1825</sup>

In unserem Text wird die Kleidung als »weich« beschrieben.<sup>1826</sup> Im griechischen Lexem schwingen dabei zwei Konnotationen mit: zum einen eine fließende Konsistenz – im Gegensatz zum Unbeweglichen, Harten (σκληρός), zum anderen aber ein Transgender-Aspekt: μαλακός beschreibt »weibliche« Seiten an Männern, die sich nicht wie ein »Mann« verhalten.<sup>1827</sup>

Die Weichheit der Kleider erscheint redundant, denn es standen im Kulturraum, auch am Königshof, eine Reihe von Materialien zur Verfügung, die dieses Attribut tragen.<sup>1828</sup> Durch Weichheit wurde üblicherweise keine höhere Qualität einer Kleidung bezeichnet. Statusmarkierungen wurden durch Farbgebung und Pracht erzielt, auch durch Schnitte (Toga).<sup>1829</sup> In der Antike fällt jedoch ein Stoff ins Auge, der sowohl den luxuriösen Status als auch die Transgender-Semantik mit einer besonders fließenden Qualität verbindet: die Seide,<sup>1830</sup> ein aufwendiges Luxusgut aus dem Seehandel, das wohl nur für die besten Kreise erschwinglich war. Darüber hinaus ist Seide mit einer Transgender-Symbolik verbunden: Caligula (Suet., Cal 52) kleidet sich ungewöhnlich und »unmännlich«, manchmal auch in Seide; laut Tac., Ann II 33, wollte der Senat in einer Anti-Luxus-

1825 Zu Salomo hier als Negativbeispiel für falsche Sorge: C. HEIL, Vertrauen 149.

1826 M. WOLTER, Lk 282, findet das Adjektiv als Eigenschaft von Kleidern in griechisch-römischen Belegen. Er paraphrasiert es als »kostbar[en]«.

1827 Vgl. z. B. polemisch 1 Kor 6,9, EWNT s. v. Vgl. A. ALFÖLDI, Gewaltherrscher 15–25, zur stabilen antiken Topik des verweichlichten, femininen, luxuriösen, barbarischen Tyrannen (Sardanapal).

1828 C. BENDER, Sprache 177: Wolle und Flachs/Leinen; höchste Qualität hat Feinleinen (ebd. 57f.); G. DALMAN, Arbeit V 1–6, kennt Wolle, Ziegenhaar, Kamelhaar; ebd. 19–22 Flachs und Hanf; Baumwolle und Seide seien praktisch bedeutungslos in Palästina (ebd. 169).

1829 Vgl. für Rom A. STARBATTY, Aussehen 114–226; G. DALMAN, Arbeit V 81f.85, zu den Königsfarben Scharlach und Purpur; zu Letzterem auch C. BENDER, Sprache 59f.

1830 Zu den Realien vgl. A. PEKRIDOU-GORECKI, Art. Seide.

Maßnahme den Männern Seidengewänder verwehren.<sup>1831</sup> Zumindest auf der griechischen Überlieferungsstufe werden durch diese Kleidungsattribute die Hofgesellschaften indirekt charakterisiert.<sup>1832</sup>

### 2.2.3 Die »Häuser der Könige«

Die Verallgemeinerung durch den Plural »Könige« deutet bereits an, dass hier nicht ein spezieller Vertreter dieser Statusgruppe im Blick ist, sondern eine Gesamtcharakterisierung. Zum einen konnte diese Einstellung entstehen, wenn man mehrere Beispiele vor Augen hatte, wie im Falle der Tetrarchen, zum anderen zeigt sich dahinter auch ein Bewusstsein von einer weiter greifenden Struktur, wie sie, wie oben dargestellt, im römischen Klientelkönigtum zu finden war: Für diese Könige setzte Rom nicht nur die politischen Standards, es entwickelte gemeinsam mit ihnen, auch beeinflusst durch eine lange Tradition der hellenistisch rezipierten orientalischen Königshäuser, modische und kulturelle Trends. Die Paläste des Herodes geben davon auch über seine Zeit hinaus Zeugnis.

### 2.2.4 Bewertungen: König – Johannes – »Kleinster im Himmelreich«

In der kleinen, aber komplexen Sequenz wird königlicher Status zweimal dadurch abgewertet, dass Typen einander gegenübergestellt werden: Der erste Teil charakterisiert Johannes zuerst *ex negativo*, indem Eigenschaften genannt werden, die man bei ihm weder erwartet noch findet – nämlich einerseits die (königliche) Charakterschwäche, die sich unter der (römischen) Übermacht verbiegt, wie andererseits einen als dekadent betrachteten Luxus, der gesellschaftlichen Status repräsentiert. Damit werden der asketische und starke Prophet und der »weiche« und schwankende König als Kontrastfiguren aufgebaut.<sup>1833</sup> Die Bewertung Jesu ist eindeutig: Johannes ist unübertroffen der »Größere« unter den Menschen, die kulturell postulierten Bewertungsmaßstäbe der gesellschaftlichen Elite – und besonders des Königs als gesellschaftliche Spitze werden damit konterkariert. Doch kaum ist Johannes als größter unter den Menschen etabliert, wird auch er in die zweite Reihe gestellt, indem ihm einer aus »dem Himmelreich« gegenübergestellt wird.

1831 Vgl. dazu A. STARBATTY, *Aussehen* 125–127.215–218. Zum Vorwurf der *effeminatio* u. a. im Zusammenhang mit Kleidung vgl. ebd. 170–180.

1832 Von Josephus erfahren wir allerdings nichts dergleichen über Antipas.

1833 U. LUZ, Mt II 174, fasst ältere Forschungspositionen zusammen, die das Schilfrohr in dem Sinne deuten, und hält das als »Stück schwarzen Humors« für »durchaus möglich«, ebenso wie er den Kontrast zwischen König und Johannes benennt, sieht den »Skopus« aber in der Charakterisierung des Johannes als Prophet.



- 28a λέγω ὑμῖν,  
 b οὐκ ἐγήγερται ἐν γεννητοῖς γυναικῶν  
 μείζων Ἰωάννου  
 c ὁ δὲ μικρότερος ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ  
 μείζων αὐτοῦ ἐστίν.<sup>1834</sup>
- Ich sage euch,  
 nicht ist erstanden unter den von Frauen  
 Geborenen ein Größerer als Johannes,  
 der Kleinere aber in der Gottesherrschaft  
 ist größer als dieser.

Worin hier konkrete Vergleichspunkte bestehen, lässt der Text offen – und stellt damit auch die Forschung vor eine Rätselaufgabe, die unterschiedliche Lösungen hervorgebracht hat. Ist der »Kleinere« im Himmelreich Jesus selbst<sup>1835</sup> oder »der Kleinste«<sup>1836</sup> jeder Jünger<sup>1837</sup>? Wird hier Johannes aus der Basileia ausgegrenzt und einem untergehenden System zugeordnet?<sup>1838</sup>

Liest man diese doppelte Verstrebung des Johannes im Sinne sich gegenseitig in Frage stellender Bewertungsmaßstäbe,<sup>1839</sup> so ergibt sich aus der anfänglichen Dissoziierung von aktuellem König und Prophet, dass die politisch-kulturellen Bewertungsmaßstäbe durch ein Set an religiösen Bewertungsmaßstäben relativiert werden, das den Propheten Johannes höher achtet – dieses Set teilen die impliziten Adressaten der Jesusrede, die »Mengen«, die Johannes in der Wüste erleben wollen. Doch nach unserer Spruchkomposition sind auch diese religiösen Bewertungsmaßstäbe zwar von Jesus goutiert, in dem Sinne, dass Johannes als Erfüllung eines (religiösen) Rollenideals als »Größerer unter den Menschen« gilt – jedoch wird auch dieser zumindest unter den Wüstennachfolgern des Johannes favorisierte Wertmaßstab nochmals relativiert: durch die Wertmaßstäbe der Basileia. Die Basileia, die Jesus verkündet, bietet ein drittes Set an Wertmaßstäben: im Kontrast zu denen der irdischen Basileia, aber auch die Bewertung des asketischen Wüstenpropheten noch übersteigend. Man könnte also wiedergeben: »Johannes ist der Größere im Maßstab der Menschen – der (menschlich gesehen) Kleinere<sup>1840</sup> aber, der bereits dem Maßstab des Himmelreichs folgt, ist größer als er«.

1834 Zur Rekonstruktion s. o. VI 2.3 (2).

1835 So die Interpretation von P. HOFFMANN, *Freudenboten* 98–101, dort auch weitere Lösungsmöglichkeiten und Forschungspositionen.

1836 Zur superlativischen Übersetzung: U. LUZ, *Mt II* 175; W. D. DAVIES/D. C. ALLISON, *Mt II* 251, ebd. 251 auch Diskussion von Interpretationsmöglichkeiten.

1837 So z. B. D. ZELLER, Q 43; tendenziell auch U. LUZ, *Mt II* 175f., mit der Deutung als »Gemeindebildung« (ebd. 176).

1838 So z. B. M. WOLTER, *Lk* 283, der bei der Basileia an eine »zukünftige und transzendente« Größe mit neuen Bewertungsmaßstäben denkt; vgl. auch U. LUZ, *Mt II* 176, mit präsentisch-sozialer Deutung: »will Johannes gerade der alten Welt zuordnen und nicht dem neuen Äon, dessen Keimzelle die Kirche ist«. Vgl. auch R. T. FRANCE, *Mt* 429.

1839 Vgl. kurz J. B. GREEN, *Lk* 299: »... conventional ways of measuring honor and status have been inverted [...] to put away conventional patterns and expectations concerning God's purpose in favor of the perspective on God's design being advanced and served by Jesus«. Vgl. auch M. JOHNSON-DEBAUFRE, *Jesus* 77.

1840 Ich entscheide mich für eine komparative Lesart aus einem einfachen Grund: Wäre ein

Hier legitimieren sich »Untertanen« der Basileia Gottes, die sich entschieden haben, aus höheren Gründen nicht dem Rollenideal des Johannes zu entsprechen und damit auch nicht den Maßstäben derer, die die religiösen Werte verteilten: Dies trifft sowohl für Jesus wie auch für seine Nachfolger zu, was hinsichtlich des Bewertungsmaßstabes die Frage, wer nun konkret der »Kleinere« sei, in den Hintergrund treten lässt.

Das Set an Wertmaßstäben wird an dieser Stelle nur negativ gegenüber den beiden anderen abgegrenzt – was es positiv bedeutet, wird dem Rezipienten als offene Frage mitgegeben. Jedenfalls entspricht es nicht dem, was man von irdischer Basileia kennt. Nahe liegt der Schluss, dass der Leser hier sein Wissen um die Gesellschaftsordnung einträgt, die als Vision die Programmatische Rede unterlegt – und die, wie oben gezeigt, just auch gängige Vorstellungen bezüglich Ökonomie und Status hinterfragt.

### 2.2.5 Fazit: Kritik der Statusrepräsentation

Die Kritik von Q 7,24–28 richtet sich gegen einen ganzen Kulturraum, im Besonderen eine darin privilegierte Schicht. Mit der Kombination von zwei überlappenden Statussymbolen, der Kleidung und den Bauten, greift die Rede Jesu die Phänomene auf, durch die sich die Königsrolle im Alltag erkennbar machte. Gleichzeitig veranschaulicht der Spruch ein Unverständnis gegenüber dieser »anderen Welt«: Sie wählt zur Repräsentation ein zwiespältiges Bild wie das des Schilfrohes, das doch ihre eigentliche Ohnmacht und Unterwürfigkeit aufdeckt, sie wählt ebenso zwiespältige Kleidung, die Gendergrenzen bewusst verletzt.

Das Rollenspiel der Basileia wird bewusst an seiner intendierten Außenwirkung gepackt: an Münzen, den einflussreichsten Kommunikationsmitteln der Antike, an Kleidern und Bauten. Hinter allen Bildern scheint wiederum vor allem der ökonomische Aspekt auf, bei Münzen als Tauschmittel und Wirtschaftsfaktor selbstredend, bei den Statussymbolen als Zeichen der ökonomischen Überprivilegierung, die vor allem aus Besitz- und Verfügungsrechten des Königs schöpfte.

### 2.3 Q 7,1–9 als Genrebild: Begegnungsmöglichkeit mit Basileia in der Kleinstadt

Die Perikope Q 7,1–9 wird von Mt wie von Lk in Kafarnaum verortet. Jesus trifft dort auf einen Hundertschaftsführer, einen ἑκατόνταρχος, entsprechend einem

---

Superlativ impliziert gewesen, hätte es dafür eine eindeutige sprachliche Realisierungsmöglichkeit gegeben.

römischen Centurio. Die Perspektive auf die Basileia schwenkt damit von einer global-grundsätzlichen Sicht zur Basis, hin zu einem Repräsentanten der Königsmacht vor Ort.

Daraus wird gelegentlich gefolgert, es handle sich um einen römischen Militär<sup>1841</sup> – dies ist jedoch sehr unwahrscheinlich: Zum einen gibt es dafür bisher m. W. keinen archäologischen Befund in Kafarnaum, zum anderen aber, viel gewichtiger, untersteht Antipas sein eigenes Heer, römische Einmischung auf seinem Territorium wäre also fehl am Platze.<sup>1842</sup> Allerdings scheinen die Hundertschaftsführer typisch für das römische Heersystem zu sein: Die antiken Quellen bringen auch den griechischen Begriff meistens im Zusammenhang mit Römern.<sup>1843</sup>

Es spricht einiges dafür, dass in den herodianischen Heeren das römische Heersystem bekannt war und sogar praktiziert wurde:<sup>1844</sup> Bekannt war es allemal, da in der römischen Provinz Judäa seit 6 n. Chr. und auch im benachbarten Syrien römische Truppen vor Ort waren. Dass es praktiziert wurde, lässt sich daraus schließen, dass die Heere bei Bedarf den römischen Heeren als Auxiliartruppen zur Seite standen – dies ist leichter, wenn beide gleich strukturiert sind. Außerdem galt die römische Militärorganisation als besonders effizient – Josephus übernimmt deshalb römische Strukturen, darunter auch die Einteilung in Gruppen von zehn, hundert und tausend Mann, für seine Soldaten in Galiläa.<sup>1845</sup> Auch wenn der Hun-

1841 Zirkelschlüssig wird daraus gefolgert, es hätte in Kafarnaum also auch eine römische Station gegeben, vgl. z. B. J. B. GREEN, Lk 286; R. T. FRANCE, Mt 311, denkt an einen herodianischen Posten. Solange dafür keine archäologischen oder literarischen Evidenzen erbracht werden können, bleibt dies höchst unwahrscheinlich. Zum fehlenden Befund vgl. M. CROMHOUT, Jesus 246.

1842 S. o. IV 2.2.

1843 Z. B. Jos.; er fehlt in einschlägigen Werken zur hellenistischen Kriegsführung wie Appians Anabasis oder Xenophons Anabasis (Suche nach Perseus); allerdings wird er auch für das Heer der Königszeit gebraucht, z. B. 2 Kön 11,4.

1844 A. SCHALIT, Herodes 167–169.699–701, hält fest, Herodes hätte das hellenistische System der Hasmonäer beibehalten, was auch die Aussagen des Josephus zu den Titeln nahelegen. Es erscheint gut möglich, dass sich in der Regierungszeit des Herodes und besonders in den Jahrzehnten danach, in denen seine Söhne in weitaus größerer militärischer Abhängigkeit von Rom regierten, das römische System allmählich ausgeweitet hat. S. ROCCA, Judaea 140f.: »Hellenistic army with Roman features«, mit römischem Kommando und römischer Infanterie; auch römische Soldatennamen sind belegt (ebd. 141f.); römische Termini unter »local conditions« sieht auch D. B. SADDINGTON, Armies 314; ebd. 319f. zur Hilfsfunktion. Auch die Tatsache, dass der Hundertschaftsführer außerhalb »Israels« steht, lässt sich damit gut vereinbaren, denn die herodianischen Heere beschäftigten Söldner verschiedenster Herkunft, s. o. IV 2.2 und auch S. ROCCA, Judaea 135; A. SCHALIT, Herodes 168–174.183.

1845 Bell II 577f.: Um Gehorsam zu erzeugen, teilt Josephus das Heer nach römischer Art (ῥωμαϊκότερον) ein und setzt viele Taxiarchen (ταξιάρχους) ein. Die Soldaten »stellte er unter Anführer von je zehn, hundert und tausend Mann (ὑπέτασεν δεκαδάρχαις καὶ ἑκατοντάρχαις ἕπειτα χιλίάρχαις)«, über diese dann wieder Höherränge.

dertschaftsführer selbst kein römischer Soldat ist, steht seine Rolle für die Werte, die irdische Herrschaftsverhältnisse aufrechterhalten.<sup>1846</sup>

Angetrieben wird das System durch den hierarchischen Austausch von Anerkennung und Gehorsam. So schildert Josephus, wie Titus bei der Belagerung Jerusalems seine Leute motiviert, eine Ringmauer um die Stadt anzulegen:

Ein Soldat beeilte sich, dem Zehneranführer, der Zehneranführer aber dem Hundertschaftsführer, und dieser dem Tausendschaftsführer zu gefallen (ἐσπούδαζεν ἀρέσασθαι); der Ehrgeiz der Tausendschaftsführer zielte auf die Legaten, und den Wettkampf der Legaten zeichnete der Kaiser aus (τῶν δὲ χιλιάρχων ἐπὶ τοὺς ἡγεμόνας ἔτεινεν ἡ φιλοτιμία καὶ τῶν ἡγεμόνων τὴν ἄμιλλαν ἐβράβευε Καίσαρ) (Bell V 503).

Innerhalb dieser Hierarchie sind besonders die Centurionen für die Ordnung zuständig.<sup>1847</sup> Sie selbst haben sich den Aufstieg z. T. mit jahrelanger Bewährung im militärischen System hart erarbeitet,<sup>1848</sup> blieben aber weiterhin auf einer Zwischenstufe, die von Gruppen-, Kohorten- und Legionsführung abhing.<sup>1849</sup> Kein besserer als der Hundertschaftsführer kann also in Q 7,8 Exousia und Gehorsam aus eigener Anschauung beschreiben.<sup>1850</sup>

8a	καὶ γὰρ ἐγὼ ἄνθρωπός εἰμι ὑπὸ ἐξουσίαν	Denn auch ich bin ein Mensch unter Vollmacht
b	ἔχων ὑπ' ἐμαυτὸν στρατιώτας,	haltend unter mir Soldaten
c	καὶ λέγω τούτῳ,	und ich sage diesem:
d	Πορεύθητι,	Geh,
e	καὶ πορεύεται,	und er geht,
f	καὶ ἕλλη,	und einem anderen:
g	Ἔρχου,	Komm,
h	καὶ ἔρχεται,	und er kommt,
i	καὶ τῷ δούλῳ μου,	und meinem Sklaven:
j	Ποίησον τοῦτο,	Tu dies,
k	καὶ ποιεῖ. <sup>1851</sup>	und er tut (es).

Der Hundertschaftsführer selbst charakterisiert sich als einen »Mann unter Befehlsgewalt«.<sup>1852</sup> Weshalb aber ein solcher Hundertschaftsführer in Kafarnaum

1846 Vgl. zum absoluten Gehorsam auch A. SCHALIT, Herodes 299.

1847 So Jos., Bell III 124, zur Heeresaufstellung beim Marsch des Vespasian auf Galiläa: Nach Feldzeichen und Trompetern folgt das Heer in Sechserreihen, die Ordnung wird von einem Centurio überwacht (ἐξ ἔθους τὴν τάξιν ἐπισκοπούμενος).

1848 Vgl. U. WEGNER, Hauptmann 61, für das römische Heer.

1849 Vgl. U. WEGNER, Hauptmann 62.

1850 Vgl. auch R. A. PIPER, Jesus 324: »militaristic figure of authority«; E. RAU, Boteninstruktion 58: »Berufsethos«.

1851 Zur Rekonstruktion s. o. IV 2.1.

1852 Zur Forschungsdiskussion zum Verständnis der Satzanbindung vgl. U. WEGNER, Hauptmann 386–392, der selbst mit »falscher Periodisierung einer ursprünglichen Parataxe« rechnet und übersetzt »... obwohl (nur) ein Mann der Kommandogewalt unterstellt, ...« (ebd. 388, vgl. auch ebd. 85) – somit ergäbe sich ein Schluss *a minore ad maius* auf Jesu »alles überbietende, uneingeschränkte Macht« (vgl. ebd. 388–391, Zitat 391; vgl. auch D.

sesshaft sein soll, bleibt rätselhaft: Steht dort eine Grenzschutztruppe des Antipas?<sup>1853</sup> Handelt es sich um einen Centurio im Verwaltungseinsatz?<sup>1854</sup> – oder um einen Centurio im Ruhestand, der sich zufällig in Kafarnaum niedergelassen hat? Weder die *Traditio duplex* noch Lk noch Mt haben eine Lösung für diese Frage zu bieten – offensichtlich sahen sie keinen Bedarf, sie zu klären. Dass die *Traditio duplex* diese ungewöhnliche Inszenierung vornimmt, hat deshalb mit dem Symbolwert eines Hundertschaftsführers zu tun, der einerseits bedingungslosen Gehorsam verkörpert, andererseits aber auch aus dem königlichen, römisch geprägten Milieu des Militärs stammt.<sup>1855</sup> Das Anliegen eines hochdotierten<sup>1856</sup>, verdienten Offiziers, einer Autoritätsperson, die die Welt der Elite kennt, ihr hinsichtlich ihrer Wohnverhältnisse geradezu ironisches Verweisen auf ihre Unwürdigkeit, den Besuch Jesu zu empfangen, inszenieren einen hohen Status Jesu.<sup>1857</sup> Der Hundertschaftsführer widmet Jesus die Anrede »Kyrios«, ein Vorbote seiner Überzeugung, dass Jesus mit göttlicher Macht agiere und deshalb auch ihm überlegen sei.<sup>1858</sup> In der Tat wird sich solches durch die Heilung erweisen, die der Hundertschaftsführer

---

ZELLER, Q 38; W. D. DAVIES/D. C. ALLISON, Mt II 23; U. LUZ, Mt II 14f.) Eine andere Forschungsposition (dargestellt ebd. 387) zieht eine Analogie zwischen Jesus und dem Hundertschaftsführer, was die Machtverhältnisse anbelangt: Dadurch würde die Macht Gottes hervorgehoben, der Jesus unterstünde, ähnlich R. T. FRANCE, Mt 315; H. GIESEN, Jesus 64. M. WOLTER, Lk 272, sieht dagegen kein Problem: Die Befehlsgewalt des Centurio »gründet also einzig und allein darin, dass er selbst einer übergeordneten ἐξουσία unterworfen ist«.

- 1853 Josephus berichtet in Bell IV 442 von einer Situation während des Jüdisch-Römischen Krieges, die eine Anwesenheit erklären würde: Vespasian setzt den Winter über Wachposten in den Ortschaften ein, Dekurionen in den Dörfern, Centurionen in den Städten (δεκαδάρχας μὲν κόμαις ἐγκαθιστάς, ἑκατοντάρχας δὲ πόλεσι). Hier haben wir es allerdings mit einer römischen Besatzung zu tun, die für die Lebenswelt, in der die *Traditio duplex* ihre Jesusfigur agieren lässt, nicht zutrifft. Zu Sonderkommandos und Polizeidienst vgl. U. WEGNER, Hauptmann 63f.; Apg 21,32; 22,25f.; 23,17.23; 24,23 u. ö. mit U. WEGNER, Hauptmann 68. Ebd. 374f. denkt er an »die Stationierung einer kleinen Garnison« (ebd. 374) mit Polizei- und Wachaufgaben in Kafarnaum; vgl. auch W. STENGER, Kaiser, 32, zu militärischer Präsenz am Zoll, allerdings ohne zeitgenössischen Beleg.
- 1854 Vgl. dazu U. WEGNER, Hauptmann 63–66; im Prätorium der späteren Provinz Judaea: H. M. COTTON/W. ECK, *Governors* 234f.
- 1855 Auffällig ist im Vergleich damit die detailfreudigere Darstellung des Cornelius in Apg 10,1–48, einem Hundertschaftsführer (so auch Lk in 7,6) aus der Italischen Kohorte, dass beide Male die Distanz von Juden und Heiden angesprochen wird, die verbietet, das Haus zu betreten (vgl. Petrus in V. 28). Hat Lukas bewusst die Begegnung Jesu mit einem Hundertschaftsführer aufgreifen und ausbauen wollen, wenn er die erste Heidentaufe des Petrus im Haus eines römischen Centurio stattfinden lässt?
- 1856 Vgl. J. B. CAMPBELL, Art. Centurio Sp. 1068: 15-facher Sold eines einfachen Soldaten (vgl. ebd. auch zum Dienstalter); vgl. auch U. WEGNER, Hauptmann 63; ebenso anschaulich Apg 10 mit U. WEGNER, Hauptmann 67.
- 1857 Vgl. R. VALANTASIS, Q 81: Jesus als »socially equal or superior«.
- 1858 Vgl. U. WEGNER, Hauptmann 381–383, zur Diskussion um die Valenz der Anrede, der ebenso deutet.

exemplarisch interpretiert: als Erweis göttlicher Macht, der auch die schädlichen Krankheitsmächte gehorchen.

## 2.4 Königliche Finanzen: »Banker« und »Zöllner«

In der Traditio duplex begegnen wir zwei weiteren Nahtstellen, an denen die Bevölkerung mit der jeweiligen irdischen Basileia in Kontakt kam. In Q 7,34 hören wir, dass Jesus sich selbst offensiv an eine solche Nahtstelle begibt: Er »freundet« sich mit Zöllnern an. Was die Aufgaben der »Zöllner« angeht, unterscheidet W. Stenger<sup>1859</sup> für die Provinz Judäa zwischen den Steuereinnehmern und den Zöllnern an den Wegstationen. Erstere sind mit Jos., Bell II 405.407, Angehörige der einheimisch-jüdischen Elite. Letztverantwortlich gegenüber dem Prokurator waren wohl Synedrion und mit ihm der Hohepriester. Die »Zöllner« selbst sind jüdische »Kleinpächter« und deren Mitarbeiter, die womöglich selbst aus prekären Verhältnissen stammen. Auch bei den Geldgeschäften in Q 19,12–26 kommen Assoziationen an den König auf. Herodes war selbst aktiv in Steuerpacht und Darlehensgabe.<sup>1860</sup> Allerdings sind diese Geschäftemacher zumindest auf der Ebene der Traditio duplex positiv besetzt.

## 2.5 Fazit: Basileia Gottes und Koordinaten irdischer Herrschaft

Die Texte, in denen die irdische Basileia aus der Sicht Jesu dargestellt wird, verdichten sich in der ersten Sequenz der Traditio duplex. Dies ist strukturell auffällig, gruppieren sie sich doch um das Zentrum der Programmatischen Rede, die nicht nur mit der Rede von der Basileia Gottes eröffnet wurde – sondern auch inhaltlich eine Vorstellung von einem gesellschaftlichen Zusammenleben präsentiert, das markant auf biblisch-jüdische soziale Tradition abhebt und die Werte radikal hinterfragt, die mit der irdischen Basileia verbunden werden. In den in der Tradition duplex erhaltenen konkreten Reflexen wird das irdische Königtum vor allem im Hinblick auf Eigentumsverhältnisse kritisch gespiegelt: Q 4,5–8 steht ablehnend zur königlichen Landvergabe, Weltherrschaft und Statusbezeugung; Q 7,24–28 zu den Statuszeichen, die die ökonomische Kehrseite der politischen Macht veranschaulichen; in Q 7,8 ist das hierarchisch-

---

1859 W. STENGER, Kaiser 61–66.

1860 Jos., Ant XVI 279–281; vgl. S. ROCCA, Judaea 210; A. SCHALIT, Herodes 253–256; 260f.722–725; Vgl. ebd. 261: Pachtungen als Geldgeschäfte (Balsamplantagen in Jericho; Kupferbergwerke auf Zypern).

militärische System, das alles am Laufen hält, nur Vehikel, um die eigentliche, überbietende Macht Jesu zu veranschaulichen.

Bis hierher ist bereits klar geworden: Jesus agiert als Mandatar Gottes. Dies bereitet den Weg für Jesu Rede von der Basileia Gottes – eine Größe, die im weiteren Verlauf thematisiert werden wird und in die kulturellen Koordinaten der erlebten Basileia eingetragen werden soll. Wie dieses Muster der Basileia Gottes gefüllt wird, ergibt sich aus den in anderen Kontexten eingestreuten Informationen, schließlich in einem späteren Block Q 13,18–29, der sich nochmals ausführlicher mit dem Basileia-Thema auseinandersetzt. Nach einer kurzen Reflexion zur Basileia Gottes im biblisch-jüdischen Diskurs sollen also die weiteren Informationen in das in der ersten Sequenz fundierte Raster eingetragen werden.

### 3. Die alternative Basileia Gottes

Seit die Rede vom Königtum Gottes analog zur Etablierung des ersten Königtums in Israel Einzug hielt,<sup>1861</sup> ist es feste Überzeugung der biblisch-jüdischen Texte, dass dieses Königtum niemals aufgehört hat. Begonnen hat es, so der aus den Mythen entlehnte Lobpreis, mit der Schöpfung.<sup>1862</sup> Der Glaube an Gottes Schöpfermacht beförderte die Überzeugung von Gottes universaler Souveränität, der letztlich alle Völker untergeordnet bleiben. Sie rahmt die Traditionen von Gottes Königsherrschaft über Israel (z. B. Ex 15,1–18)<sup>1863</sup> und tritt mit Psalmen<sup>1864</sup> oder dem jesajanischen Blick in den himmlischen Thronsaal (Jes 6)<sup>1865</sup> an exponierten Stellen der biblisch-jüdischen Tradition zu Tage.<sup>1866</sup> Eine Weis-

1861 Vgl. K. KOCH, Gegenwart 129.

1862 Vgl. K. KOCH, Gegenwart 130–138.

1863 Vgl. zum Text G. VANONI, Testament 16f.

1864 Zu den Belegen in den Psalmen vgl. G. VANONI, Testament 29–41.

1865 Vgl. zum Text G. VANONI, Testament 21–23.

1866 Der Differenziertheit der biblisch-jüdischen Rede von der Herrschaft Gottes kann ich im Rahmen dieser Arbeit nicht gerecht werden. Einige Schlaglichter dazu müssen genügen: Eine diachrone These zur frühen Vorstellung von der Königsherrschaft Gottes hat S. W. FLYNN, YHWH, vorgelegt. Er macht ein Korpus von frühen Texten aus (Ex 15,1–18; Num 22 und 23; Dtn 33,5; Ps 29), das JHWH als Israel-bezogenen, kriegerischen König darstelle. Ihm stünden die späteren JHWH-König-Psalmen Ps 93; 95–99 mit einem universalen, schöpferbezogenen Königtum gegenüber. Die Neuaufstellung der Königsvorstellung sei Reaktion auf die Begegnung mit der neuassyrischen Expansion. R. JUNGBLUTH, Himmel, wählt einen motivkritischen Weg vom Königtum Israels zur Vorstellung von JHWH als König. Er untersucht dabei v. a., inwieweit Symbole der Statusrepräsentation aus dem irdischen Königtum auf das göttliche angewandt werden (Einsetzung – Insignien – rituelle Kommunikation); auch auf einzelne typische Königsfunktionen (der König als Hirte, Garant der Fruchtbarkeit des Landes, Garant der Gerechtigkeit, Kriegs-

heitsschrift wie Sir ist ebenso von Gottes universaler Herrschaft überzeugt.<sup>1867</sup> Doch auch die Beziehung der Einzelnen bzw. der Benachteiligten zu Gott als dem eigenen König wird z. B. in den Psalmen profiliert.<sup>1868</sup> Wo die Macht Gottes durch das Exil in Frage gestellt ist, entwickelt sich die prophetische Erwartung, dass Gott die Herrschaft zukünftig wieder an sich nehmen wird.<sup>1869</sup>

Die Königsrolle Gottes ist also letztlich nie angezweifelt; problematisiert wird vielmehr die Art und Weise, wie Gott diese Macht wahrnimmt und zeigt:<sup>1870</sup> indem er die gegnerischen Mächte in die Schranken weist (so prophetische Völkerorakel), indem er seinen Zorn über die Sünden seines Volkes ergehen lässt (so das »deuteronomistische« Geschichtsbild) – oder indem er sich in einer unergründlichen Laissez-faire-Haltung aus dem Weltgeschehen zurückziehen scheint (so die Problematik der Apokalypik). In den biblisch-jüdischen Traditionen um die Zeitenwende werden deshalb verschiedene Modi reflektiert, wie sich Gottes Herrschaft sichtbar macht.<sup>1871</sup> Kurz und exemplarisch seien sie dargestellt, um den Diskurs zu umreißen, an dem sich das Material der Tradition duplex beteiligt.<sup>1872</sup>

---

herr, Bauherr, beim irdischen König: kultische Funktionen) kommt er dabei in einer Übersicht der gesamten alttestamentlichen Traditionen zu sprechen.

1867 Vgl. B. WRIGHT, Ben Sira 78–80.82–85, mit Verweis u. a. auf Sir 1,8; 10,4f.

1868 Zu den Objekten bzw. Relationen der Gottesherrschaft vgl. K. KOCH, Gegenwart 130, und A. MOORE, Search.

1869 Vgl. K. KOCH, Gegenwart 138–141; G. VANONI, Testament 23–29.

1870 Vgl. B. HEININGER, Testament 73f. Zur Apokalypik s. 491f.

1871 Zu den Texten vgl. auch B. HEININGER, Testament 66–74, der »Apokalyptische Texte« (Test XII; Sib; PsSal; Ass Mos), Qumran-Texte (Sabbatlieder, Kriegsrolle) und Philo von Alexandrien bezüglich der Gottesherrschaft auswertet; daneben O. CAMPONOVO, Königtum, mit einem Überblick über das Thema in frühjüdischen Schriften; K. KOCH, Gegenwart, mit Blick auf die zeitgenössischen hebräischen bzw. aramäischen Texte. Aus der Fülle der Texte, die hier nicht im Ganzen aufzuarbeiten ist, seien nur plakative Beispiele ausgewählt, die die jeweiligen Vorstellungen von der Epiphanie der Gottesherrschaft auf den Punkt bringen.

1872 Mit den Überlegungen zur prinzipiellen Königsherrschaft und ihrer Sichtbarkeit oder Unsichtbarkeit kann auch der Gegensatz zwischen »präsentischer« und »zukünftiger« Basileia entschärft werden, wie er immer wieder für Jesus diskutiert wird (vgl. z. B. S. J. PATTERSON, Question; B. HEININGER, Testament 94–96; C. STETTLER, Gericht 201–203; »Zwei-Stufen-Eschatologie«, ebd. 203). Für AT und aramäische/hebräische Texte um die Zeitenwende problematisiert diesen Punkt K. KOCH, Gegenwart, ausgehend von der Frage, die sich angesichts der Botschaft Jesu stellt (ebd. 123–127). Wegweisend sind seine Ergebnisse, mit denen er die »starre[n] Alternative von Gegenwärtigkeit und Zukünftigkeit des Gottesreichs« mit Blick auf aramäische Texte der späten biblisch-jüdischen Tradition dekonstruiert: »Danach hat Gott sich zwar durch die Schöpfung, vor allem die eines himmlischen Thrones, eine königliche absolute Autorität angeeignet, sie aber nur in einem engeren jenseitigen Bereich für die gegenwärtige Weltzeit unumschränkt verwirklicht, während auf Erden, wo gott- und menschenfeindliche Mächte ihr Wesen treiben können, Gott seine Herrschermacht verborgen und Geheimnis sein lässt« (ebd. 126), allerdings punktuell eingreift (ebd. 127.166f.). Anlass für solcherlei Reflexionen sei die »Widersprüchlichkeit menschlicher Welterfahrung«: »War er [Gott] aber König seit eh



(1) *Philosophische Epiphanie (Philo)*

Wenn Philo das biblisch-jüdische Diktum von der Königsherrschaft Gottes rezipiert, so hat er damit die permanente Leitung Gottes über seine Schöpfung vor Augen.<sup>1873</sup> Er füllt es mit einem stoisch inspirierten<sup>1874</sup> Konzept: Gott, der Schöpfer – soweit der monotheistisch-biblische Part – hat die Welt vernünftig geordnet.<sup>1875</sup> In der Aufrechterhaltung dieser kosmischen Ordnung drückt sich seine Herrschersouveränität aus,<sup>1876</sup> wie er in Agr 51 veranschaulicht:<sup>1877</sup>

... denn wie eine Herde, so leitet Erde und Wasser und Luft und Feuer und was in diesen an Pflanzen und Tieren ist, das Sterbliche wie das Göttliche, aber auch die Kraft des Himmels, die Umläufe der Sonne und des Mondes, die Wechsel und harmonischen Reigen der anderen Sterne der Hirt und König, Gott, nach Recht und Gesetz, nachdem er seinen rechten Logos, seinen erstgeborenen Sohn, zum Leiter eingesetzt hat, der die Sorge für diese heilige Herde wie ein Untergebener des Großkönigs übernehme ...

Wenn der Mensch nun mittels der vernünftigen Weisheit an dieser Ordnung teilhat – und hier steht der stoische Logos-Gedanke Pate –, dann trifft er auf den kosmischen Basileus und fügt sich ein in seine Herrschaft.<sup>1878</sup> Das pragmatische Ziel Philos ist die Einladung an alle philosophischen Menschen, mit jenem Schöpfergott zu sympathisieren, den auch die jüdische Tradition und Lebensweise verehrt. Philo geht es um möglichst weitreichende Kongruenzen mit den philosophischen Positionen nicht-jüdischer Gesprächspartner.

Diese philosophische Basileia-Konzeption tritt nicht an die Stelle einer konkreten politischen Ausformung von Herrschaft, sondern überlagert sie: Stellen sich die Machthaber der göttlichen Weisheit, regieren sie im Einklang mit Gottes Ordnung.<sup>1879</sup> Eine Epiphanie der Gottesherrschaft ist nicht nur in der Lebensweise des einzelnen Weisen möglich, sondern prinzipiell auch in der Regierung des weisen Herrschers – der durch göttliche Einsetzung und gottähnliches Wirken legitimiert wird.<sup>1880</sup>

---

und je, wie sind dann Leid, Ungerechtigkeit, Bosheit dieser Weltzeit zu ertragen und zu erklären?» (ebd. 126).

1873 Vgl. N. UMEMOTO, Königsherrschaft 212–219.

1874 Vgl. N. UMEMOTO, Königsherrschaft 255, auch zum platonischen Einfluss; zur Abgrenzung gegenüber dem stoischen Gedanken vgl. ebd. 218f.: Gott und Gesetz/Logos sind differenziert.

1875 Vgl. N. UMEMOTO, Königsherrschaft 214–217, auch mit Verweis auf die Gesetzmäßigkeit.

1876 Vgl. B. HEININGER, Testament 72f.

1877 Zum Text vgl. auch N. UMEMOTO, Königsherrschaft 217–219.

1878 Vgl. B. HEININGER, Testament 73, mit Verweis auf Congr 116; N. UMEMOTO, Königsherrschaft 252–255.

1879 Vgl. N. UMEMOTO, Königsherrschaft 241–249, mit Verweis u. a. auf Virt 168f.: Nachahmung Gottes.

1880 Vgl. z. B. Abr 261, N. UMEMOTO, Königsherrschaft 254.

(2) *Teilnahme an himmlischer Herrschaft als liturgische Epiphanie  
(Sabbatlieder)*

Die Sabbatlieder aus Qumran beschäftigen sich innerhalb des Korpus der jüdischen Schriften am häufigsten mit dem Königtum Gottes.<sup>1881</sup> Sie verbildlichen dabei eine himmlische Hofhaltung Gottes in seinem Thronsaal, umgeben von seinen Dienern, den Engeln, die ihn akklamieren und preisen.<sup>1882</sup> In diesen Dienst der Engel, die himmlische Liturgie, können die Rezipienten der Sabbatlieder einstimmen und damit die Gruppe der Akklamierenden auf die Erde hin erweitern.<sup>1883</sup>

Mit dem Lobpreis der Herrschaft des himmlischen Königs wird seine Macht im Himmel wie auf Erden anerkannt, ohne dass jedoch für deren praktische Ausführung Konsequenzen gezogen würden. Damit geht eine für die Menschen unsichtbare Herrschaftsausübung Gottes einher. So konzentriert sich die Trägergruppe pragmatisch auf den vertikal angelegten Kult, der die angemessene Akklamation und die Teilhabe am Lobpreis des Königs auf himmlischer Ebene sicherstellen soll. In dieser Konstellation geht es zunächst allein um Statusanspruch gegenüber Gott, dessen irdische Auswirkungen zurücktreten.<sup>1884</sup> Dies kann nun am speziell kultischen Sitz der Sabbatlieder im Leben liegen.<sup>1885</sup> Mit A. M. Schwemer schließt das eine eschatologische Perspektive nicht aus: »Im Himmel ist ewige Gegenwart, was auf Erden in der Heilszukunft erwartet wird.«<sup>1886</sup>

1881 Vgl. A.-M. SCHWEMER, Gott 48: »in dieser Dichte im antiken Judentum einzigartig«; G. J. BROOKE, Kingship 439.

1882 Zu entsprechender Tempeltradition vgl. A. M. SCHWEMER, Gott 76.

1883 Vgl. B. HEININGER, Testament 71; A. M. SCHWEMER, Gott 47f. (»Gottesdienst der Engel im himmlischen Heiligtum, wobei jedoch die irdische Gemeinde daran teilnimmt«, ebd. 48).

1884 Vgl. A.-M. SCHWEMER, Gott 64: Die Königsherrschaft sei »anscheinend ganz und gar in der himmlischen Welt« anzusiedeln, der »menschliche Bereich« sei »bis auf wenige Ausnahmen gar nicht« genannt. Die Aussagen müssen m. E. unter Vorbehalt bleiben, da die Texte nur fragmentarisch überliefert sind. Doch m. E. werden dem himmlischen König Eigenschaften beigegeben, die sich auch auf die Erde erstrecken (können): Er ist Urheber und souveräner Leiter der Schöpfung (5,15–18) und Richter (12,32). Andere Texte in Qumran malen dagegen andere Szenarien aus; G. J. BROOKE, Kingship 439f., weist auf die Gleichzeitigkeit des relativ häufig überlieferten Werks mit den Texten hin, in denen ein davidischer Messias eine Rolle spielt; vgl. auch B. HEININGER, Testament 72, zum Nebeneinander von Sabbatliedern und Kriegsrolle, oder K. KOCH, Gegenwart 159f., zum Nebeneinander von Sabbatliedern und aramäischen, apokalyptisch orientierten Schriften.

1885 Vgl. A.-M. SCHWEMER, Gott 49–58; ebd. 76 zum Konnex von Königsherrschaft Gottes und Tempelliturgie.

1886 A.-M. SCHWEMER, Gott 117.

### (3) Politisch-praktische Epiphanie

Eine Veränderung auf einer realen, innergeschichtlichen Handlungsebene erwarten dagegen die Psalmen Salomos. PsSal 17<sup>1887</sup> wendet sich dabei der politisch-öffentlichen Ebene zu, wenn er von seinem als König akklamierten Gott erwartet, dass er in seiner königlichen Macht einen irdischen davidischen Messias zum Zuge kommen lässt, der das Volk Israel auf ideale Weise regiert. Dazu gehört auch, dass er eine außenpolitische Vormachtstellung einnimmt – beides sind Gegenzüge zur gegenwärtig erfahrenen Situation, in der sich mit Pompeius der römische Einfluss durchgesetzt hat und seit den späten Hasmonäerkönigen ein als illegitim erachtetes Königtum.<sup>1888</sup> Der erwartete Messias vereinigt zwei Komponenten in sich: Zum einen greift er gewalttätig und kriegerisch durch,<sup>1889</sup> zum anderen regiert er gerecht und mit Gottvertrauen.<sup>1890</sup> In dieser Konzeption wirkt der göttliche König durch einen irdischen König bzw. eine Statusgruppe, die alle weltlich-königlichen Funktionen legitim – im Sinne Gottes – ausübt.

Anders konzipiert Josephus in *Contra Apionem* eine »Theokratie«. Zu seiner Zeit, Jahrzehnte nach der Tempelzerstörung, eine Utopie,<sup>1891</sup> sieht Josephus die Priester als Sachwalter der von Mose verankerten »Gottesherrschaft« (Ap II 165).<sup>1892</sup> Nach Ap II 185 leitet der Hohepriester die Priester, denen wiederum die Verwaltung und Sorge im Staat übertragen ist. Vereint wird dieser Staat durch die Gottesverehrung und den Lebensstil, der sich auf das allen bekannte Gesetz stützt (Ap II 175.179.181) – und an dieser Schaltstelle des Gesetzes agieren nun in der Konzeption des Josephus die Priester, die neben dem Gottesdienst auch für die Durchsetzung des Gesetzes in Gericht und Strafe (Ap II 193f.), und man mag ergänzen: zuvor auch für dessen Implementierung, zuständig sind (Ap II 188). Mit P. Schäfer: »Sie sind die Bevollmächtigten und Stellvertreter Gottes auf Erden ...«. <sup>1893</sup> P. Schäfer legt auch eine m. E. überzeugende These vor, mit welchen Absichten Josephus eine solche Konzeption der Theokratie vertreten habe

1887 Vgl. zum Text auch B. HEININGER, Testament 68f.

1888 Zur Datierung s. o. Anm. 1653.

1889 Vgl. K. ATKINSON, Origin 444: Die Wortgewalt von Jes 11,2–4 werde hier auch militarisiert.

1890 Vgl. insgesamt K. ATKINSON, Origin 444f. Ebd. 445 hält er die herodianischen Könige für Vorbilder des gewaltsamen Königs.

1891 Vgl. P. SCHÄFER, Herrschaft 214–217; zur Datierung am Ende der Regierung Domitians ebd. 203.

1892 Vgl. zum Folgenden auch P. SCHÄFER, Herrschaft 205–208, mit Übersicht über den Aufriss des Abschnitts in Ap II.

1893 P. SCHÄFER, Herrschaft 214; A.-M. SCHWEMER, Gottesherrschaft 97, differenziert »Herrschaft«/Gott und »leitende Funktion«/Priester; die Herrschaftsform sei »Aristokratie«. »Theokratie« i. S. des Josephus sei Leben nach den Geboten Gottes (ebd. 97–100); er verstehe sie im universal-eschatologischen Horizont (ebd. 100f.).

– er gestalte ein bewusstes Gegenbild zur antirömisch-demokratischen Theokratie der Zeloten.<sup>1894</sup>

Will man Josephus' Theokratieentwurf in *Contra Apionem* nicht als seniles Alterswerk jeder politischen Stoßkraft abtun, bleibt nur diese Möglichkeit: Nicht die Theokratie als jüdische Verfassung ist mit den Zeloten gescheitert, sondern die Zeloten sind gescheitert, weil sie die falschen Personen zur falschen Zeit mit den falschen Mitteln waren. Die echten Träger der Theokratie können nicht irgendwelche hergelaufenen jüdischen Rebellen sein, sondern nur die Priester, die von Gott dazu bestimmt wurden. Und das Mittel kann nicht Terror gegen die römische Besatzung und die eigenen Landsleute sein, sondern ganz im Gegenteil, die Theokratie kann *nur* mit der römischen Besatzung, d.h. unter Duldung und mit Unterstützung des römischen Staates, durchgesetzt werden. Ein Gott, ein Volk, ein Tempel – unter den wohlwollenden Augen Roms und zur endgültigen Befriedung des jüdischen Volkes – dies, so möchte ich behaupten, ist die eigentliche Botschaft des Josephus.<sup>1895</sup>

#### (4) *Theokratisch-apokalyptische Epiphanie*

Auch diese Strömung hegt keinerlei Zweifel an der grundsätzlichen Souveränität ihres Gottes.<sup>1896</sup> Sie kämpft jedoch mit der langen und grausamen Latenzphase, in der sich die Aktivitäten Gottes zugunsten seines Volkes nicht auf einer empirisch erfahrbaren Ebene zeigen. Der Quellgrund dieser Strömung ist die Zeit der seleukidischen Herrschaft über Palästina, in der der Bestand des jüdischen Lebensstils und Kults radikal in Frage gestellt war.<sup>1897</sup>

Am Tiefpunkt angelangt festigt sich der Glaube an ein Ende des Bisherigen und seinen radikalen Neuanfang in einer neuen Qualität, die die Kontinuität mit dem Bisherigen abbricht: Tote werden auferweckt, das Böse existiert nicht mehr. Gott ist alleiniger Herrscher, der nur noch Lebensförderliches zulässt. Beispielhaft ist hierfür Dan 2,31–45 mit der Vision von den vier Weltreichen, die durch ein göttliches und endgültiges abgelöst werden.<sup>1898</sup>

1894 Darstellung bei P. SCHÄFER, Herrschaft 220–227.

1895 P. SCHÄFER, Herrschaft 227.

1896 K. MÜLLER, Apokalyptik 53, spricht von einer »sich *neu* im alten Glauben an Gottes uneinschränkbare Geschichtssouveränität verankernde »eschatologische« Hoffnung«. Vgl. auch B. HEININGER, Testament 66: die Gottesherrschaft werde sich »endlich und endgültig durchsetzen«. Vgl. auch A. BEDENBENDER, Gott 141. K. KOCH, Gegenwart 150–158, veranschaulicht dies z. B. am Nebeneinander von Dan 2/Dan 7 als zukunftsorientierten Texten einerseits und Dan 4, in denen von »einem herausragenden Einzelerlebnis des Königs auf die Einwirkung von Herrschaft und Reich des Höchsten geschlossen« wird (ebd. 153); vgl. zu Dan ebenso K. MÜLLER, Apokalyptik 108f., mit entsprechendem Verweis auf Dan 6,26–28.

1897 Zur Verortung vgl. K. MÜLLER, Apokalyptik 54–57; A. BEDENBENDER, Gott 88–107.259.

1898 Vgl. zum Text K. KOCH, Gegenwart 150f.; vgl. auch den Hinweis von K. KOCH, Gegenwart 150, der in den aramäischen Texten die Zukunftsperspektive stärker realisiert sieht als in den hebräischen: In Dan kämen »bezeichnenderweise nur die aramäischen Kapitel« bezüglich des Königtums Gottes in Frage.

In der Tat ist ein theologisches Element aus der Vorstellungswelt dieser Strömung der Kampf – zwischen Gott und Belial/dem Satan, dem Initiator des Bösen.<sup>1899</sup> Dieser entfaltet zwar eigene Macht, jedoch ist unumstritten, wer in diesem Kampf siegen wird: Der Kampf findet nicht unter Gleichen statt, sondern unter dem Vorzeichen der Übermacht Gottes. Neben diesem Kampf findet sich als Element zur Errichtung der Herrschaft z. B. auch das eschatologische Gericht, auch über die Toten, die eigens dafür auferweckt werden, und damit eine eschatologische Scheidung. Trägergruppen einer solchen Vorstellung, die mit dem Forschungsbegriff »Apokalyptik« gefasst wird, entscheiden sich in der oben beschriebenen Krisensituation für eine radikale Theokratie.

#### (5) *Fazit*

Diese knappen Einblicke in den Diskurs zeigen: In welcher dieser Formen die Gottesherrschaft auch immer reflektiert wird, immer ist sie mit »Zukunft« und »Veränderung« verbunden. Die vollendete, epiphane, von allen Menschen anerkannte Gottesherrschaft ist Utopie. In den irdischen Zuständen ist sie immer nur – wenn überhaupt – für eine kleine Gruppe greifbar. In allen Konzeptionen entsteht eine Spannung zwischen prinzipiellem Vorhandensein und realer Durchsetzung. Auch dort, wo sie radikal »präsentisch« gedacht ist, wie z. B. bei Philo, muss sie noch wachsen.

## 4. Die Basileia Gottes im Material der *Traditio duplex*

Wo in diesem Diskursfeld sind nun die Informationen der *Traditio duplex* aus dem Munde Jesu einzuordnen? Welche Optionen für eine gesellschaftliche Option entfalten sie, welche Machtverhältnisse, Status- und Leitungsvorstellungen werden in ihr zugeschrieben, welche Normen fordert sie? Schließlich: In welcher Form der »Epiphanie« greift sie in die aktuellen Zustände ein? Diese Fragen werden anhand der vier Kompetenzen von Basileia, wie sie für die irdische Herrschaft erarbeitet wurden, abgesprochen. Nach der Weichenstellung der Sequenz Q 3–7 in Richtung eines kritisch-alternativen Blicks auf irdische Herrschaft treten nun die Informationen des weiteren Textkorpus zu Mustern zusammen: zu Positionierungen bezüglich Politik, Feinden und Grenzziehung in der Basileia Gottes, bezüglich der Eigentumsverhältnisse und der Gerichtsfunktionen und schließlich bezüglich des Umgangs mit Statusrepräsentation.

---

1899 Vgl. B. HEININGER, Testament 66f., mit Verweis auf Test Dan 5,10–13. Vgl. auch Offb 12,7–12.

#### 4.1 Politik I: Kampf gegen die »Feinde« der Basileia – präsentische Epiphanie

Kannte das hellenistische Königtum seine Könige vor allem als Kriegshelden, deren Legitimation sich aus dem militärischen Erfolg speiste, so besteht in der Herrschaft des Schöpfers keinerlei Legitimationsproblematik mehr. Gekämpft wird trotzdem – keineswegs mit offenem Ausgang, sondern im Bewusstsein der siegessicheren Allmacht und gegen von vornherein unterlegene Feinde. Die kriegerischen Bilder der Basileia berühren allerdings verschiedene Ebenen. Mit der Vertreibung der »Dämonen« wird ein auf göttlich-mythischer Ebene entschiedener Machtkampf ratifiziert. Während die Basileia Gottes zunächst durch solche Befreiungen an Boden gewinnt, und während sie sich zunächst gewaltlos-organisch ausdehnt, zeigt sich im Material der Traditio duplex jedoch eine weitere Dynamik: Die Sequenz Q 13,18–29 hält fest, dass die Basileia auch als geschlossene Größe mit festen Außengrenzen konzipiert sein kann. Mit dem Bild einer Basileia der Zukunft entwickelt sich auch eine neue kriegerische Konnotation: Ein Zeitpunkt wird ins Auge gefasst, an dem diese Basileia sich schließlich im Bild einer kosmischen Strafexpedition äußert.

##### (1) *Rückblick: Vollmacht und Befehlsgewalt (Q 7,1–9)*

Jesu Machtwort ist es, das der Hundertschaftsführer in Q 7,7 einfordert – die Heilung seines Sklaven erwartet er nach einem Befehl-Gehorsam-Mechanismus. Den Befehl spricht Jesus, die Krankheit, personalisiert gedacht, gehorcht und zieht sich zurück. Die Krankheitsursache ist also ein komplementärer Faktor, der sich einem Menschen aufsetzt und von ihm auch wieder wegbeordert werden kann. Dies spiegelt das Konzept dämonischer Besessenheit.<sup>1900</sup> Dass die Krankheit so widerstandslos weicht, ist die Folge von Macht. Der Mächtige nimmt einen übergeordneten, leitenden Status ein, der automatisiert funktioniert. Der dahinter stehende Machtkampf ist bereits vor Zeiten zu seinen Gunsten entschieden – und die Machtmittel in seinen Bereich gebracht. Er kann sie jederzeit wieder aktivieren, um sich erneut zu behaupten. Befehlsgewalt beruht also auf einem konventionalisierten Macht-Ohnmacht-Verhältnis, das nicht weiter angefragt wird, da der Ausgang eines Konflikts ohnehin vorgezeichnet ist. Die Übertragung auf »Sklave« und »Herr« (Q 7,8) veranschaulicht dies.

Solch eine stabile Machtposition sieht der Hundertschaftsführer in Jesus. Da sich Krankheit allerdings den menschlichen Macht- und Druckstrategien wie Entzug, von Ehre, Freiheit und Lebensgütern oder körperlicher Verletzung bis zum Tod entzieht, muss eine Macht am Werk sein, die Zugriff jenseits der

---

1900 Zum Konnex mit einem Exorzismus aufgrund des Kommandos vgl. R. A. PIPER, JESUS 322f.

menschlichen Möglichkeiten hat: Im Kontext des biblisch-jüdischen Denkens ist dies allein eine göttliche Macht. Sie agiert unangefochten, ein Befehl genügt. Jesus wird als Bevollmächtigter dieser göttlichen Macht akzeptiert. Er steht nur insofern »unter« der Exousia Gottes, als er absolut loyal zu ihm und uneigen-nützig handelt.

An einem existentiellen Punkt, wo die politische Macht eines in die Weltmachtstrukturen eingebundenen Hundertschaftsführers endet, appelliert er also an eine noch höhere Macht – und relativiert damit selbst die politische Basileia als untergeordnet unter die göttliche Macht Jesu. Das wirft zweierlei Licht auf das Basileia-Konzept: Basileia Gottes ist eine übergeordnete Größe, der sich auch die weltlichen Strukturen beugen müssen. Sie gilt absolut und universal. Zum anderen sind ihre Widersacher nicht Menschen, sondern Kräfte, die entsprechend dem gängigen Weltbild Menschen besetzt halten. Wo Menschen der Exousia Gottes unterstellt sind, werden sie nicht zerstört, sondern – zu ihrer Erleichterung – im positiven Sinne verändert und befreit.<sup>1901</sup> Die Macht unterwirft Dämonen, nicht Menschen in ihren seelischen und körperlichen Angriffsflächen.

Allerdings ist diese Macht an Mandatare gebunden – und hier liegt die pragmatische Spitze der Erzählung: Ihr geht es darum, in Jesus diese göttliche Macht am Werke zu zeigen. Dieser Perspektive ist zwar die Basileia-Konzeption hier untergeordnet, dennoch würde die Erzählung ohne sie nicht funktionieren.

## (2) *Abbraviaturen*

Q 7,22 argumentiert ähnlich wie Q 7,1–9 auf die Frage nach der Identität Jesu. Auch hier werden Krankheiten revidiert. Wie diese Krankheiten zustande kommen, wird nicht mehr auserzählt, sondern stillschweigend vorausgesetzt. Die Heilungen werden als Innovation, als Erfüllung prophetischer Visionen präsentiert. Dieses Geschehen wird zwar mit Jesus in Verbindung gebracht, doch nicht ausschließlich auf ihn konzentriert. Jesus soll damit legitimiert werden, wie der Schlusssatz Q 7,23 zeigt: Er gehört auf die Seite Gottes. Ebenfalls in Abbraviatur verbindet Q 10,9 Krankenheilung<sup>1902</sup> und Basileia. Wie beides zusammenhängt, wird als bekannt vorausgesetzt – ein Topos, der offensichtlich so stark in der Tradition verwurzelt war, dass er unhinterfragt weitergegeben werden konnte. Krankenheilungen als Phänomene der Gottesherrschaft und Ausweise ihrer Mandatare sprechen für sich.

1901 Vgl. M. LABAHN, Gekommene 498f., zur Bedeutung des einzelnen Menschen, mit Blick auf Q 11,24–26 aber die Aktivität des Menschen selbst betonend.

1902 F. BOVON, Lk II 53, betont beim Verb *θεραπεύω* eine Bedeutung als »pflegen«. Das ruft in Erinnerung, dass solcherlei Heilungsprozesse nicht als ungewöhnliche, spontane Phänomene eingeordnet werden müssen.

(3) *Die Vertreibung der Dämonen (Q 11,14f.17–20) und die kriegerrische Legitimation der Basileia (Q 11,21f.) – der eschatologische Kampf im Himmel und seine irdischen Konsequenzen*

Das politisch machtvolle Bild von Krankheit, Vertreibung und Heilung begegnet in der Tradition der Traditio duplex in den Reflexionen über Dämonenaustreibungen, die angesichts des Beelzebul-Vorwurfs in Q 11,14–20 zu Tage treten. Erst Q 11,14f. problematisieren die Herrschaftsverhältnisse, allerdings nicht in ihrer prinzipiellen Gültigkeit, sondern mit der Frage, welcher Macht nun Jesus wirklich untersteht. Hier muss Jesus selbst argumentieren, dass sein Wirken von der Herrschaft Gottes herrührt:

- |     |   |  |
|-----|---|--|
| 20a | εἰ δὲ ἐν δακτύλῳ <sup>1903</sup> θεοῦ ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια,<br>b ἄρα ἔφθασεν ἐφ' ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ. | Wenn ich mit dem Finger Gottes die Dämonen austreibe,<br>ist also die Gottesherrschaft zu euch gekommen. |
| 21a | ἢ πῶς δύναται τις εἰσελθεῖν εἰς τὴν οἰκίαν τοῦ ἰσχυροῦ<br>b καὶ τὰ σκεῦη αὐτοῦ ἀρπάσαι,                   | Oder wie kann einer hineingehen in das Haus des Starken<br>und seine Ausstattung rauben,                 |
| 22a | ἐὰν μὴ πρῶτον δῆσῃ τὸν ἰσχυρόν; <sup>1904</sup>   | wenn er nicht vorher den Starken gebunden hätte?   |

1903 Mit Lk. Man könnte hier Lk eine biblische Angleichung unterstellen (so H. T. FLEDDERMANN, Q 483f., der Mt für ursprünglicher hält), Mt dagegen eine semantisch geschmeidigere Entschärfung, die den »guten« Geist dem »bösen« gegenüberstellt. M.E. wäre die mt Version so naheliegend und für Lk so passend, dass er sie kaum getilgt haben dürfte, hätte er sie in seiner Vorlage gelesen. Zugunsten der lk Version entscheiden auch CE und S. SCHULZ, Q 205. Nicht auszuschließen ist, dass auch er eine dritte Möglichkeit vorgefunden und diese biblisch adaptiert hat. So ist die lk Version nur mit höherer Wahrscheinlichkeit, nicht mit letzter Sicherheit beizubehalten. Unzweifelhaft zieht jedoch Q 11,20 in übereinstimmendem Wortlaut den Schluss, dass Jesu Exorzismen darauf schließen lassen, die Gottesherrschaft sei gekommen.

1904 Zunächst ist zu klären, ob in V. 21f. überhaupt Traditio duplex vorliegt – was die meisten Rekonstruktionen voraussetzen, oder ob Lk und Mt mit mk Material arbeiten. Eines macht stutzig: Die ganze Jesus-Rede folgt in Mt und Lk demselben Aufriss. Dies gilt auch für Lk 11,21f.: Seine in der Wortwahl sich unterscheidenden beiden Konditionalsätze über einen »Raub« aus dem Anwesen eines »Starken« folgt auf denselben Spruch wie die mt Version dieses Themas, das sich engstens an Mk anlehnt – allerdings in Mt 12,29a auf die Frageform zurückgreift, die sich schon in V. 26c fand. Zwar ergibt sich keine textliche Notwendigkeit, die Sprüche in dieser Reihenfolge zu platzieren, doch in diesem Aufriss wird Q 11,20 zu einer Erläuterung, wie Ankunft von Basileia und Exorzismus zusammenhängen. Hätte Lk diese Anordnung nicht schon vorgefunden, hätte er die mk Akoluthie nicht auch anders unterbrechen und das Material der Traditio duplex besser anordnen können? Zusammen mit der Frageform in Mt 12,29a gibt dies den Ausschlag, Lk 11,21f. als Ausarbeitung einer Vorlage der Traditio duplex zu behandeln, die vom Inhalt her Mk 3,27 stark ähnelte, vgl. die entsprechende Argumentation von M. EBNER, Weisheitslehrer 347f. Zum selben Ergebnis kommt H. T. FLEDDERMANN, Q 485–488; anders S. SCHULZ, Q 203; CE: zweifelhafte Zugehörigkeit. Diese Vorlage nun hat Lk stärker auf das Wirken Jesu hin zugeschnitten. Eigentlich ist die Entmachtung mit dem Raub der Rüstung vollzogen – weshalb zusätzlich noch der Besitz bzw. die Beute genommen werden,



Der Spruch Q 11,20 ist in diesem Sinne umgedeutet. Lag sein ursprüngliches Gewicht, wie Lk 10,18, auf dem »schon jetzt«, wird daraus ein »durch mich«. <sup>1905</sup> Die Rolle Jesu in der Basileia rückt als Problem an die Stelle ihrer zeitlichen Epiphanie. Dennoch werden hier am deutlichsten die Denkvoraussetzungen des Basileia-Konzepts in der Tradition mittransportiert: <sup>1906</sup> Dem »Kommen« der Basileia ist ein Kampf vorausgegangen, wie Q 11,21f. zeigt: Mit z. B. Jos., Bell II 265 wird der »Raub« als Plünderung nach einem gewaltsamen oder militärischen Vorgehen spezifiziert. <sup>1907</sup> Die Spannungen, die dadurch im Bild entstehen – weshalb eine Einzelbegegnung, weshalb die Überwältigung durch »Bindung«, weshalb schließlich das Insistieren auf die rechte Reihenfolge? – deuten auf den Hintergrund des Himmelskampfes, der aus der apokalyptischen Vorstellungswelt stammt: Die Exorzismen ratifizieren eine kämpferische Entscheidung, die im Himmel gefallen ist (vgl. auch Lk 10,18). <sup>1908</sup> Unser theologisch aufgeladenes Wort »austreiben« ist bereits in der LXX militärisch konnotiert. <sup>1909</sup>

Dieses Bild lässt zunächst an den hellenistischen Typus des siegreichen Königs denken, der sich durch militärische Taten und sonstige Wohltaten beweist, jedoch mit gewichtigen Modifikationen: Der Satan hat keineswegs den gleichen Status wie Gott, sondern gehört auf die Ebene der Geschöpfe. Folglich wird auch Gott selbst im Kampf nicht angefochten. Der Satan hat kein ebenbürtiges Reich, das es zu erobern gilt, sondern ist nur ein »innenpolitischer« Faktor, der die Wirksamkeit der Gottesherrschaft beeinträchtigt. Der Kampf wird also nicht um das Reich Gottes geführt, sondern innerhalb des Reiches Gottes.

Charakteristisch für die Vorstellung ist auch, dass es sich hier um einen

---

erschließt sich besser, wenn man damit rechnet, dass Lk in seiner Vorlage von dem gesamten Hausrat gelesen hat. Auch sprachlich ist die Lk Version sekundär (vgl. dazu H. T. FLEDDERMANN, Q 486–488), so dass man die Vorlage der Traditio duplex aus Mt und Mk erschließen muss. Diese sind bis auf die Frageform fast wortidentisch, so dass sich für das Bildwort keine andere Version eruieren lässt. Dass auch der Schlusssatz Mt 12,28d bereits zur Vorlage gehört hat, lässt sich aufgrund der Sachlage nicht mehr sicher erschließen, ist allerdings für uns auch nicht relevant und wird deshalb nicht berücksichtigt. Innerhalb der Tradition ist der Text in jedem Fall ein Zuwachs zu einem Logion, vgl. M. EBNER, Weisheitslehrer 356, der ihn für zu Q gehörig beurteilt (vgl. ebd. Anm. 41).

Auch wenn an dieser Stelle der Text nur durch Plausibilität, nicht aber durch Doppelüberlieferung abgesichert werden kann: Gemeinsam haben alle drei Versionen, dass der Exorzismus in einem kriegerischen Bild dargestellt wird. Als solcher wird er in der Traditio duplex explizit in Verbindung mit der Basileia Gottes gebracht.

1905 Vgl. J. B. GREEN, Lk 457: »also a legitimation of Jesus«.

1906 Vgl. 1QM xv 12–xvi 1; Sib III 796–807; Dan 10; Offb 12,7–9; M. EBNER, Weisheitslehrer 368–370; vgl. auch B. HEININGER, Testament 75–77, zu diesem Hintergrund mit Verweis auch u. a. auf Offb 12,7–12; Lk 11,20; Mk 3,27; Lk 10,18. Vgl. zum Konnex von Basileia und Exorzismen/Heilungen als Spezifikum von Q R. A. PIPER, Jesus 331.

1907 Zu diesem militärisch-dämonischen Hintergrund und Belegen vgl. M. EBNER, Weisheitslehrer 365–371.

1908 Vgl. M. EBNER, Weisheitslehrer 365.

1909 Vgl. J. B. GREEN, Lk 457.

endgültigen Kampf handelt. Mit Satan ist also auch der letzte Feind besiegt, eine Vorstellung, die sich von den ständigen Kämpfen der hellenistischen Reiche unterscheidet. Wenn die Sprüche in Mk 3,27/Q 11,21f. und Lk 10,18 diesen Vorstellungskomplex aufgreifen, schreiben sie Gott die Rolle des absoluten Souveräns zu, dessen Herrschaft unangefochten steht.

Der Spruch vom Starken thematisiert nun auch irdische Konsequenzen. Die Gottesherrschaft wird auf Erden ratifiziert, indem die herren- und machtlosen »Beutestücke« des verlassenen Hauses bzw. Machtbereichs<sup>1910</sup> eingesammelt werden und in den Besitz des wahren Königs übergehen. Dazu ist nun seitens Jesu kein Kampf mehr nötig, sondern lediglich ein machtvolleres Wort, wie die jesuanischen Exorzismen zeigen (programmatisch: Mk 1,25): Sieht man die Erzähl- und Spruchtradition zusammen, kann Jesus die Dämonen austreiben, indem er sie für ohnmächtig erklärt und die von ihnen Besessenen wieder der Basileia Gottes zuordnet. Dieses mächtige Wort funktioniert analog zu einer Anweisung, die der König durch einen Beauftragten überbringen lässt, und dem der Untertan Folge leistet. Jesus handelt also bereits innerhalb der Gottesherrschaft – er muss sie nicht erst erkämpfen. Eine Veranschaulichung der »Vertreibung« innerhalb einer errungenen Herrschaft findet sich bei Josephus, Ant XVIII 202: Dort wird ein Mann nach Joppe gesandt, um die Bewohner »auszutreiben«.

Die wirklich zu bekämpfenden Feinde der Gottesherrschaft sind somit keine Menschen, sondern Dämonen, in der Vorstellung der Zeit parasitäre Wesen, die das innere »Haus« bzw. System des Menschen »besetzen« und ihnen ihre Gesetzlichkeit aufzwingen.<sup>1911</sup> Die Gottesherrschaft wird deshalb nicht mit militärischen Mitteln, sondern durch Veränderung und Neuordnung Einzelner auf der Erde manifest. Die konsequente Verlagerung des Kampfes in den Himmel und, soweit wir in der Tradition sehen können, sogar die Verweigerung einer Ausgestaltung des Mythos über die Durchführung des Kampfs, führt also dazu, dass Jesu Gottesherrschaft keine irdischen Kämpfe (vgl. Dan 2,44) und damit auch keinen kämpferischen Mandatar benötigt, sondern die unangefochtene Rolle Gottes als Souverän des Weltgeschehens permanent voraussetzt.

#### (4) *Fazit*

Wir stoßen also im Zuge eines Diskurses um die Rollenbestimmung und Zuordnung Jesu auf eine Grundüberzeugung von Gottes Basileia: Ihre Feinde und Widersacher sind Dämonen – nicht Menschen; Eroberung neuen »Terrains«

1910 Vgl. auch H. MOXNES, Jesus 125.141: Der Exorismus als »control of space«.

1911 Vgl. M. EBNER, Jesus 126–130, unter Ausdeutung von Q 11,24–26. Vgl. zum Konnex von Exorzismen, Sieg und Königsherrschaft DERS., Weisheitslehrer 416f.420.425; vgl. auch G. THEISSEN, Dimension 120, unter dem Stichwort »Symbolpolitik«.

geschieht durch Vertreibung von Dämonen; innenpolitische »Befriedung« durch deren Gehorsamsakte. Menschen werden dadurch nicht unter Druck gesetzt, sondern befreit, so die Darstellung als Heilungen. Die Basileia ist hier eine universale Größe, die den Menschen an sich in seiner leiblich-seelischen Verfasstheit und ohne weitere kulturelle Voraussetzungen im Blick hat. Grundbewegung dieser Basileia ist Entmarginalisierung.

Diese Form der präsentischen Basileia-Epiphanie wird in Q 13,18f. weitergeschrieben – jedoch im Zuge des weiteren Verlaufs modifiziert, wenn neben den integrativ-universalen Ansatz eine Scheidung unter Menschen tritt.

#### 4.2 Politik II: Q 13,18–29 als Prozess der Grenzziehung und Eschatologisierung

In Q 13,18–29 bietet sich eine Sequenz dar, in der Basileia-Konzeptionen miteinander kombiniert werden – vermutlich im Sinne einer Fortschreibung, die ein organisch-präsentisches Bild von einem universalen, gewaltlosen<sup>1912</sup> Wachstum der Basileia im Sinne einer eschatologischen Grenzziehung relativiert. Dieser Prozess lässt sich nur aufgrund der Bilder für die Basileia Gottes festmachen, die hier kombiniert werden: Die Gleichnisse von Senfkorn und Sauerteig werden weitergeführt im Bild der verschlossenen Tür, mit der sich Gottes Basileia letztlich doch abzugrenzen scheint – und anstelle einer verwandelten Welt zwei Kollektive ins Gegenüber setzt, die »drinnen« und die »draußen«. Welche Identifikationen dadurch jeweils ermöglicht werden sollen, ist im Laufe der Betrachtungen zu klären.

##### 4.2.1 Gewaltlose Bilder der Gegenwart: ein wachsender »Baum« (Q 13,18f.)

- |     |  |  |
|-----|--|--|
| 18a | Ὅμοιά ἐστὶν <sup>1913</sup> [ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ]<br>κόκκῳ σινάπεως, <sup>1914</sup> | Gleich ist die Gottesherrschaft<br>einem Senfkorn, |
| 19a | ὄν λαβὼν ἄνθρωπος ἔβαλεν ἐν τῷ ἀγρῷ <sup>1915</sup><br>αὐτοῦ.                        | das ein Mann nehmend auf seinen Acker<br>warf,     |

1912 Zu diesem Aspekt vgl. auch M. TIWALD, Freedom 130.

1913 Gegenüber CE beschränke ich mich bei der Gleichniseinleitung auf das Notwendigste.

1914 Hier findet sich ein Overlap mit Mk 4,30–32. Zur Begründung der Doppelüberlieferung vgl. C. HEIL, Lukas 46, mit Verweis auf entsprechende Agreements und die lk Fassung als kleine Erzählung, der sich Mt nach mk Beginn auch anschließt. Dass es sich auch in der Vorlage der Traditio duplex um einen Vergleich von Basileia und Senfkorn handelte, ist nie bezweifelt worden, auch wenn hier keine Gemeinsamkeiten von Mt und Lk gegen Mk bestehen. Wäre dies nicht der Fall, wäre es wahrscheinlich zu keiner Überblendung der beiden Traditionen durch Mt und Lk gekommen.

1915 Die Abweichung bezüglich des Ortes, an dem gesät wird – Acker (Mt) oder Garten (Lk) –

b	καὶ ἠῤῥησεν	und es wuchs
c	καὶ ἐγένετο εἰς δένδρον, <sup>1916</sup>	und wurde zu einem Baum,
d	καὶ τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ κατεσκήνωσεν ἐν τοῖς κλάδοις αὐτοῦ. <sup>1917</sup>	und die Vögel des Himmels wohnten in seinen Zweigen.

(1) *Realien: Senf und Vogelnester*

Dass aus einem Senfkorn ein Baum würde, ist zunächst auf empirischer Ebene auszuschließen: Zwar wächst eine Staude des Schwarzen Senfs gut auf Mannshöhe,<sup>1918</sup> doch gehört der Senf zu den krautigen Pflanzen, deren Stängel nicht verholzen.<sup>1919</sup> Daher wird es m. E. schwierig, in einer Senfstaupe ein oder gar mehrere Vogelnester zu platzieren.<sup>1920</sup> Ist von den Realien her vorstellbar, dass

---

ist für die Frage der Basileia zu vernachlässigen. Lk könnte mit seiner Formulierung ein städtisches Milieu bedient haben, Mt redaktionelle Interessen. H. T. FLEDDERMANN, Q 662, und C. HEIL, Lukas 47, votieren wie CE für den »Garten«. Hier sei zugunsten des ländlicheren Mt entschieden.

- 1916 Mit seinem reduzierten Text von V. 19 hat wohl Lk die ursprünglichere Form bewahrt, während Mt mk Textbausteine ergänzt hat; das lk Verb in V. 19a ist *lectio difficilior*, vgl. C. HEIL, Lukas 47. Vor allem der Aspekt des Größenvergleichs in Mt 13,32a ist Mk geschuldet; wir müssen von einem Text der Traditio duplex ausgehen, die ihn nicht enthielt (vgl. H. T. FLEDDERMANN, Q 662f.; C. HEIL, Lukas 47; CE. Auch im mk Text scheint Mk 4,31bc später eingefügt zu sein, wie die Doppelung von V. 32a gegenüber V. 31a anzeigt.). Damit enthielt er auch keine Auslegungslinie, die den Vergleich eines Wachstums vom »ganz Kleinen« zum »ganz Großen« forciert hätte. Er ist offen für andere Übertragungen.
- 1917 Die Aussage von V. 19d und e, das Schlussbild des Gleichnisses, lässt sich nach Abzug des mk Materials leicht rekonstruieren: Die Vorlage der Traditio duplex hebt darauf ab, dass das Senfkorn zu einem *Baum* wird, in dessen *Zweigen* die Vögel wohnen. Nicht strittig ist die Frage, dass »Vögel« in die Zweige des Baumes ziehen – dies ist sowohl von der Sache als auch von der unten noch zu erläuternden geprägten Metapher des Baumes her kaum anzufechten. Die ungewöhnliche Aorist-Formulierung (vgl. 19b übereinstimmend) und damit den Satzbau hat Lk behalten, während Mt wohl an den mk Satzbau angepasst hat. Ebenso H. T. FLEDDERMANN, Q 663 (mit Verweis auf »scripture quotation«), und CE.
- 1918 Zu den Realien vgl. G. GÄBEL, Hoffnung 330f.; M. ZOHARY, Pflanzen 93: »... einjährige Pflanze mit großen Blättern, die hauptsächlich an der Basis der Pflanze stehen. Sein Hauptstengel ist im oberen Teil reich verzweigt ...«.
- 1919 Diesen Hinweis verdanke ich OStR C. Kreß, Fuchsstadt. Ähnlich M. WOLTER, Lk 487, der von einer »Grünpflanze« spricht und daher im Endergebnis des Baumes eine »hyperbolische Zuspitzung« ausmacht; vgl. G. GÄBEL, Hoffnung 332; F. BOVON, Lk II 414; vgl. auch J. B. GREEN, Lk 526: »One typically thinks of a shrub rather than a mustard ›tree‹, so that Jesus seems deliberately to emphasize the notion of astonishing extravagance in his analogy«. Zum irrealen Charakter vgl. auch W. D. DAVIES/D. C. ALLISON, Mt II 416, die allerdings ebd. 417 den Skopus des Gleichnisses – wie im mt Zusammenhang naheliegend – formulieren: »not growth but contrast«; R. T. FRANCE, Mt 527, der dahinter eine Anspielung auf Dan 4 vermutet; Skopus der beiden Gleichnisse sei: »a small, barely perceptible beginning which results in a spectacular transformation« (ebd. 526). Vgl. auch R. S. SCHELLENBERG, Kingdom 542.
- 1920 Die Bedeutung des Verbs κατεσκήνωσεν ist zu diskutieren: Ist damit ein kurzes Verweilen zwischen einzelnen Flugetappen gemeint oder ein dauerhafter Platz, wie er zum Nisten benötigt wird? In der LXX meint es i. d. R. ein dauerhaftes Wohnen, es ist *terminus*

ein kleines Samenkorn eine große Pflanze hervorbringt,<sup>1921</sup> so kippt das Bild mit der Charakterisierung als Baum in eine unvorhergesehene Richtung.<sup>1922</sup> Eine solche Information lässt sich nur erschließen, wenn man sich die Bildfeldtradition des Baumes vergegenwärtigt: Sie spielt in königlichen Sinnhorizonten, besonders, wenn der Baum von Vögeln bewohnt wird.

(2) *Bildfeld: der königliche Baum und die Vögel*

Das Bild<sup>1923</sup> wird biblisch aufgenommen in Dan 4,10–28 (LXX/Theodotion); Ez 31,3–9 und weiterverarbeitet z. B. in 1 QH<sup>a</sup> xvi 5–12.<sup>1924</sup>

In Ez 31,3–9 LXX steht die Zypresse für das überragende Assur, für ein Weltreich, dessen Macht Gott gebrochen hat (V. 10–17). Die Zypresse umfasst die gesamte irdische Vertikale, von ihren Wurzeln im mythischen unterirdischen Wasser/ἄβυσσος bis in die Wolken des Himmels (V. 3f.). In V. 6 wird der Baumschatten als Lebensraum für das Gesamt an Menschen und (Land-)Tieren dargestellt. »Alle Vögel des Himmels« nisten in den »Seitentrieben«/παράφυάσιν.<sup>1925</sup>

In der Vision des babylonischen Herrschers Nebukadnezar in Dan 4,10–12 geht es ebenfalls um einen überragenden Baum, in dessen Zweigen die Vögel nisten bzw. wohnen. Die heute als LXX-Text überlieferte Fassung kommt unserem Gleichnis am nächsten: Zwar wird der Aufenthalt der Vögel dort als

---

*technicus* für das »Wohnen« Gottes in seinem Haus oder für das »Wohnen« im Land. In Bezug auf Vögel wird es in Ps 103,12 LXX verwendet – es könnte dort ein kurzzeitiger Aufenthalt gemeint sein, denn in V. 17 des entsprechenden Psalms wird der Nestbau eigens thematisiert. Das hebräische Verb steht für eine längere Bleibe. G. GÄBEL, Hoffnung 331, kann sich mit Rückgriff auf ältere Literatur ein Nisten vorstellen. Als Nisten lesen z. B. W. D. DAVIES/D. C. ALLISON, Mt II 420, jedoch ablehnend gegenüber den Senfpflanzen als Nistplatz (vgl. ebenso J. NOLLAND, Mt 551). Aufgrund der Abbildung bei M. ZOHARY, Pflanzen 93, scheint mir ein Nisten von gar mehreren Vögeln nicht nahezuliegen.

1921 Diesen Aspekt will Mk ausdrücklich gelesen wissen. Vgl. auch Q 17,6.

1922 Die gern genannte Realie aus G. DALMAN, Arbeit II 293, der die Höhe der Senfpflanze am See Gennesaret mit 2–3 m angibt (vgl. z. B. G. GÄBEL, Hoffnung 331; P. VON GEMÜNDEN, Vegetationsmetaphorik 198; M. WOLTER, Lk 468, ähnlich auch M. ZOHARY, Pflanzen 93), ist m. E. ein Versuch, das gebrochene Bild doch mit der Realität zu vermitteln – das gerade nimmt ihm aber die Sinnspitze. Ebensolches gilt für den Harmonisierungsversuch, die Senfstaupe als Baum durchgehen zu lassen, vgl. P. VON GEMÜNDEN, Vegetationsmetaphorik 198 Anm. 106.

1923 Ikonographisch lassen sich die Spuren des Baum-Symbols weit zurückverfolgen. Markant ist die assyrische Tradition des »Heiligen Baumes« (M. GIOVINO, Tree), nach der Übernahme des neubabylonischen Reichs und damit auch assyrischer Traditionen durch die Perser scheint das Symbol zu neuer Blüte gekommen zu sein.

1924 Vgl. G. GÄBEL, Hoffnung 333; P. VON GEMÜNDEN, Vegetationsmetaphorik 199; W. D. DAVIES/D. C. ALLISON, Mt II 420; D. C. ALLISON, Scripture 134–137.

1925 Eine Variante dieses Bildes, die allerdings nicht das Nisten der Vögel, sondern ihr Ausruhen im Schatten des Baumes hervorkehrt (vgl. Mk 4,32), findet sich in ähnlicher Aussageintention bereits in Ez 17,23; auch hier geht es um Erniedrigung und Erhöhung durch die Macht Gottes.

Nisten beschrieben (V. 12: ἐνόσσευον; V. 21: νοσσεύοντα; vgl. Theodotion 4,12: κατόκουν; V. 21: κατεσκήνουν), und der Aufenthaltsort wird mit »in ihm (dem Baum)« angegeben statt mit »in seinen Zweigen« (Theodotion: 4,12.21: ἐν τοῖς κλάδοις αὐτοῦ); dennoch überwiegt die Nähe zur LXX-Fassung, wenn die Vögel als πετεινά (Dan 4,12.21 LXX/Theodotion: ὄρνεα) übersetzt werden und vor allem, wenn die Vögel in der Traumdeutung Daniels in V. 21 als Einzelelement interpretiert und mit der internationalen Vielfalt eines Weltreichs gleichgesetzt werden, was bei Dan (Theodotion) nicht der Fall ist: Das würde erklären, weshalb das Gleichnis nur das Motiv der Vögel aufgreift, nicht aber das der anderen Tiere und Menschen, die sich um diesen Baum gruppieren.<sup>1926</sup> Wie Daniel erläutert, bildet das Schicksal des umgehauenen (V. 14.17a.23 LXX) Baumes, den der babylonische König im Traum sieht, dessen eigenes Schicksal ab: Er wird für eine Zeit seine Macht verlieren, erkennt darin aber das Tun Gottes als höchstem Regenten (Dan 4,37 LXX). Auf diesem Hintergrund bietet die Rede vom »Baum« und »Nisten der Vögel« also eine Signalinformation, die besonders die Komponente der königlichen Herrschaft einfängt und charakterisiert.<sup>1927</sup>

Bezeichnenderweise ist das Bild vom königlichen Baum auch im römischen Kulturkreis verortet: Suet., Aug 94,11, berichtet von einem Omen, das schließlich Caesar überzeugt haben soll, Augustus als seinen Nachfolger einzusetzen: Als Caesar eine Palme fällt, wächst aus einem Schössling ein überragender neuer Baum, in dem die Tauben nisten (*frequentareturque columbarum nidis*) – ausdrücklich beschrieben als ein für Tauben außergewöhnlicher Nistplatz.

Die biblisch-jüdische Tradition hat im Zusammenhang mit einer Baummetaphorik bereits eine utopische Botanik entwickelt, wenn Elemente des königlichen Baums auf einen Weinstock, will heißen das Königtum Israels, übertragen werden; so Ps 79,9–12 LXX oder Ez 19,10f. für das davidische Königshaus. In beiden Bildern werden die biologischen Möglichkeiten des Weinstocks übertroffen: Der Weinstock erreicht eigenständig eine überragende Höhe oder be-

1926 Eine zweite Möglichkeit: Die Vögel beschließen sowohl in Ez als auch in Dan die Einzelfauna – dies könnte als Inklusion verstanden sein, indem nur der Anfang und das Ende der Bildbeschreibung *pars pro toto* erwähnt werden.

1927 Wenn auch nicht in Verbindung mit den Vögeln, so tritt die Baummetapher für einen König noch an zwei weiteren Stellen auf. In der Jotamfabel Ri 9,8–15 wird der König mit dem höchsten der Bäume verglichen bzw. bietet den anderen Schutz in seinem Schatten. Prominent sticht hervor die Weissagung über einen neuen König als »Spross aus der Wurzel Isais« (Jes 11,1.10). Der Bezug zum Baum wird in MT besser veranschaulicht als in der LXX (Καὶ ἐξελεύσεται ῥάβδος ἐκ τῆς ῥίζης Ιεσσαί, καὶ ἄνθος ἐκ τῆς ῥίζης ἀναβήσεται), vgl. zur Stelle K. NIELSEN, Hope 129–136, die die vorangehenden Verse Jes 10,33f. als ursprünglich zum Bild zugehörig betrachtet. In diesen stünden die Bäume des Libanon, die Gott fällt, als Sinnbild für Hochmütige bzw. ursprünglich für den König von Juda; im Zuge der Redaktion werde das Bild der gefälltten Bäume auf Assyrien übertragen (ebd. 139f.). Generell zeige sich dort das Baum-Bild als »what in our terminology we would call a political code« (ebd. 227).

kommt kräftige Zweige. In Ez 17,22–24 bringt dagegen eine Zeder Frucht wie sonst der Weinstock (Ez 17,8). Das spezifische Königtum Israels kann es mit den »Bäumen« der Umwelt aufnehmen und stellt sich in eine Reihe mit denen, die die Bäume bislang repräsentierten: die Großreiche.<sup>1928</sup>

### (3) *Der Clou: das neue »Material« der Basileia*

Mit der Senfstaupe, die zum »Weltenbaum« mutiert, wird bewusst ein utopischer Prozess in Gang gesetzt. Dahinter steckt ein Überraschungsmoment mit der Senfstaupe als einem paradoxen Material für den Weltenbaum.<sup>1929</sup> In dieser Paradoxie hat die Parabel ihren Clou.<sup>1930</sup> Der Senf ist konnotiert durch Alltäglichkeit, Prestigelosigkeit, Unkultiviertheit, Vergänglichkeit – aber auch durch schmackhafte Schärfe.<sup>1931</sup> Er repräsentiert damit den sozialen Status und die Lebenswelt der Nicht-Elite, der vielen kleinen Leute<sup>1932</sup> – und wertet sie doch auf zu einem »mächtigen«, intensiven Heil- und Gewürzmittel. Die Funktion des Ausnahme-Weltenbaums – nämlich den Vögeln des Himmels einen Platz zu geben – wird in der Parabel durch ein Massenkraut usurpiert: Das will heißen, Gottes Basileia sprengt die Statusdiskurse und bedient sich des äußerlich Ungewöhnlichen, das nur durch seine innere »Würzintensität« überzeugt, und des Ephemeren, um daraus ein – in der Bildtradition als ewig und endgültig verstandenes – Gottesreich wachsen zu lassen. Die Basileia Gottes wird also nicht mit einem natürlichen, außergewöhnlichen Wachstum verglichen, wie bei Mk

1928 Vgl. Hdt I 108 (Bericht über einen Traum von der Geburt des Kyros: Aus der Mutter des Kyros wächst ein Weinstock, der ganz Asien bedeckt; dies wird als Bild für Königsherrschaft gedeutet), K. KOCH, Herrschaft 112; M. METZGER, Zeder, bringt diese Stellen wie auch Ez 31 und Dan 4 in Verbindung mit dem Weltenbaum-Motiv; die Brechungen zwischen Weinstock und Weltenbaum führt er allerdings nur auf die Motivtradition zurück, in der der königliche Baum ikonographisch als Kompositbaum dargestellt war (ebd. 225); vgl. ebenso M. WOLTER, Lk 486f.

1929 Zum Senfkorn-Gleichnis als »Hoffnung auf eine Gegen-Herrschaft zu bestehenden Herrschaftsnormen« mit ironisch-subversiver Note vgl. auch G. GÄBEL, Hoffnung 334. Zum paradoxen Charakter der Bescheidenheit vgl. auch F. BOVON, Lk II 416.

1930 Vgl. bereits kurz J. B. GREEN, Lk 526f.: »Why is this point [die Rede von »God's empire«, HS] not made with reference, say, to the mighty cedar of Lebanon [...]? No doubt, this is grounded in the dissonance of Jesus' message: God's kingdom is established through means other than coercive power and intrigue usually associated with the establishment of a new order, and his dominion purposefully seeks out persons who do not represent the socially powerful and privileged.« Anders M. WOLTER, Lk 487, der hyperbolisch interpretiert als Kontinuität zwischen den »punktuellen und umstrittenen [...] Taten Jesu« und den »universalen Dimensionen der kommenden Gottesherrschaft«.

1931 Vgl. Plin., Hist Nat: Er kennt den Senf als gesunde (*saluberrimum corpori*) und wuchernde Pflanze, die bekannt ist für ihre Schärfe (*acerrimum*; XIX 170). Es gibt keine feste metaphorische Prägung, vgl. R. S. SCHELLENBERG, Kingdom 531–538.

1932 Vgl. zum Statusaspekt R. S. SCHELLENBERG, Kingdom 530; R. VALANTASIS, Q 177: »unlikely candidates for the empire«, ebd. 178 Betonung des Wucherns.

hervorgehoben,<sup>1933</sup> sondern gezielt mit einer anderen Herrschaftskonzeption. Da der Senf für seine rasche Ausbreitung bekannt ist, wuchert aus dem kleinen Samenkorn bald ein ganzes königliches Volk.<sup>1934</sup> Entscheidend für die Interpretation ist, dass die Basileia selbst nicht als metaphorische Größe gekennzeichnet wird, sondern als Wirklichkeitsbereich, der wiederum mit einem Bild ausgedeutet wird. Das bedeutet, dass ihr ein reales Erfahren und Erleben beigemessen wird.

#### 4.2.2 Ein analoges Bild: ein Trog Sauerteig (Q 13,21)

Ein zweites Naturbild folgt dem »Senfbaum« auf dem Fuß:

- |     |   |  |
|-----|---|--|
| 21a | ὁμοία ἐστὶν [ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ] ζύμη,         | Ähnlich ist die Gottesherrschaft einem Sauerteig,      |
|     | b ἢν λαβοῦσα γυνὴ ἔκρυσεν εἰς ἄλεῦρου σάτα τρία | den eine Frau nehmend verbarg in drei Sata Weizenmehl, |
|     | c ἕως οὗ ἐζυμώθη ὅλον. <sup>1935</sup>          | bis das Ganze durchsäuert war.                         |

##### (1) Charakteristisches in der Darstellung

Vier Auffälligkeiten sind vorab zu erklären: Weshalb wird der Sauerteig »verborgen«, weshalb die scheinbar irrelevante Mengenangabe »drei Sata Weizenmehl«, weshalb wird nicht allein der Vorgang des Durchsäuerns, sondern auch dessen Initiierung dargestellt, und weshalb wird in einem kurzen »Gleichnis« der Aorist verwendet?

Als komplexiver Aorist bezeichnet diese Zeitform eine länger andauernde Handlung, die von ihrem Ende her gesehen wird.<sup>1936</sup> In unserem Fall folgt der Handlung im Aorist ein Nebensatz, der den Endpunkt benennt – bis zum ihm

1933 Dies übersieht eine eschatologische Deutung wie z. B. LIEBENBERG, Language 322, sie bietet: »Just like the exceptional growth of this particular mustard seed, so also the end result of the Kingdom of God is already ensured, and it will be of such portions that it exceeds even the most of which one could normally imagine of a Kingdom [...] the Kingdom will grow to such proportions that one would be better advised to realise the gravity of these eschatological announcements of Jesus rather than to ignore them« (aufgrund der Abfolge nach Q 12,54–59); vgl. auch M. WOLTER, Lk 486.

1934 Vgl. auch U. LUZ, Mt II 332, der einen Bezug zu Jesu Wirken sieht. Anders H. MOXNES, Jesus 113: Es ständen sich »impure seed« und der »tree of salvation« gegenüber; die Basileia habe somit »queer qualities«.

1935 Abgesehen von nicht sinnverändernden Varianten in der Gleichniseinleitung besteht bis auf eine textkritisch unsichere – und ebenfalls nicht sinnverändernde – Vorsilbe in Lk 13,21b (vgl. dazu H. T. FLEDDERMANN, Q 664: Ursprünglicher ist Lk ohne Vorsilbe, die als spätere Angleichung bewertet werden kann. Gegen CE) Konsens. Die mt »Herrschaft der Himmel« (Mt 13,33b) ist regelmäßige redaktionelle mt Variante zur »Gottesherrschaft« (Lk 13,20b).

1936 Komplexiver Aorist, BDR § 332: »Anfangs- und Endpunkt als Ganzes werden durch den Aorist ausgedrückt (oft durch Zeitbestimmung verdeutlicht)«.



vergeht eine zeitliche Spanne.<sup>1937</sup> Das Verbergen ist somit ein aktiver Prozess, der andauert, bis der Sauerteig mit allem Mehl in Berührung gekommen ist. Ein einfaches »Verstecken« inmitten des ausdrücklich genannten Weizenmehls führt dagegen zu keiner Durchsäuerung.<sup>1938</sup> Damit erklärt sich auch die aus dem semantischen Feld gefallene Wortwahl des »Verbergens«: Wenn Sauerteig in mit Wasser vermischtes Mehl gegeben wird, kann man die Substanzen optisch nicht mehr unterscheiden – sie werden zu einer homogenen Einheit zusammengefügt.<sup>1939</sup>

Die Maßeinheit Sata zeigt an, dass der Text bis nach Palästina zurückreicht. Das griechische Saton steht für das hebräische Hohlmaß Sea (ca. 7–8 l). Bisweilen werden nun Überlegungen zu möglichen biblischen Anspielungen dieser extravaganten Maßeinheit »3 Sata« angestellt.<sup>1940</sup> Diese sind m. E. nicht weiterführend, da es sich dabei um eine standardisierte Bezeichnung für ein Hohlmaß handelt: Das gebräuchlichste hebräische Maß ist eine Epha (22–26 l), die drei Sea beinhaltet.<sup>1941</sup> So mag man sich nun fragen, weshalb die Menge dann mit »drei Sea« statt einfach mit »eine Epha« angegeben wird – und kann dafür möglicherweise – mit Sicherheit lässt sich das in unserem Kontext nicht verfolgen – an die zeitgeschichtliche Situation denken. Palästina partizipiert an der römischen Kultur und damit auch am römischen Wirtschaftssystem. Möglicherweise sind mit den Währungseinheiten auch die im Reich standardisierten Hohlmaße in Palästina eingezogen. Das römische Standardmaß ist nun der Modius mit 8,75 l,<sup>1942</sup> damit ungefähr vergleichbar mit dem Sea/Saton. Wer noch in hebräischen Mengenstandards (Epha) denkt<sup>1943</sup> und gewohnt ist, diese im kompatiblen *modius*/Sea-Maß anzugeben,<sup>1944</sup> für den sind »3 Sata« eine abge-

1937 BDR § 455: »solange bis« zur Angabe des Endpunktes; die Konjunktion kann nicht final verstanden werden. Vgl. dagegen K.-H. OSTMEYER, Gott 186, der an einen »punktuellen, d. h. einmaligen« Vorgang denkt.

1938 Dies hat physiologische Gründe: Weizenmehl muss von seiner Beschaffenheit her aktiv geknetet werden, um den Sauerteig anzunehmen. Vgl. K.-H. OSTMEYER, Gott 187, allerdings mit anderer Konsequenz – und ohne Berücksichtigung des komplexiven Aorists (ebd. 186): hier werde das Kneten »betont ausgeschlossen«.

1939 Vgl. ähnlich J. NOLLAND, Mt 553: »no visible difference«. Dies gegenüber einer Interpretation, die »verborgenes« und »sichtbares« Gottesreich gegeneinander setzt, vgl. z. B. J. B. GREEN, Lk 527.

1940 Vgl. K.-H. OSTMEYER, Gott 188: »wenn Mehl oder Getreide am Beginn einer verheißungsvollen Entwicklung stehen«. Ebenso wird an eine Menge gedacht, die für viele bzw. ein Fest ausreicht, vgl. W. D. DAVIES/D. C. ALLISON, Mt II 423; R. T. FRANCE, Mt 528.

1941 Vgl. W. D. DAVIES/D. C. ALLISON, Mt II 423.

1942 Vgl. M. WOLTER, Lk 487.

1943 Die Epha ist in der Tora (z. B. Lev 5,11; 6,13; Num 5,15; 28,5) und bei Ezechiel (vgl. Ez 45,10f. MT) das Standardmaß, an dem die Tempelopfer gemessen werden. Die Epha als Eichgefäß setzen voraus Ez 45,10; Lev 19,36 MT; Dtn 25,14f.; Spr 20,10; Am 8,5 u. ö. Entsprechend ist diese Größenordnung auch visuell präsent.

1944 Auch Griechenland kennt eine Maßeinheit, die dem Modius entspricht. Josephus, Ant IX

schlossene Recheneinheit.<sup>1945</sup> Dass das Maß von 3 Sata eine solche standardisierte Menge gewesen sein könnte, zeigt die Maßumrechnung der LXX in Jes 5,10: Wo im MT »eine Epha« zu lesen ist, überträgt die LXX »3 Maß« – d. h., drei standardisierte Einheiten, die auch international kompatibel sind.<sup>1946</sup> Noch einschlägiger ist Ex 16,36 LXX: Dort wird ein Gomor als »zehnter Teil von drei Maß« erklärt, nicht als »dritter Teil von einem Maß«.<sup>1947</sup>

Die angegebene Menge Weizenmehl entspricht ca. 15 kg – eine nach heutigem Verständnis nicht »haushaltsübliche« Menge an Teig, sondern eine anschaulich große. Brot aus einer Epha wird Gästen zusammen mit dem Fleisch eines geschlachteten Tieres angeboten (Gen 18,6; vgl. Ri 6,19 [Opfer]; 1 Sam 1,24 [Vorrat]). Somit steht die Größeneinheit von 3 Sata bzw. 1 Epha für eine für private Zwecke ungewöhnlich große Menge – die gleichmäßig durchzukneten Kraft und Ausdauer kostet.<sup>1948</sup>

## (2) *Basileia als Sauerteig*

Im Kontrast zur irdischen Basileia gewinnt diese Basileia ihre Basis nicht durch nominelle und funktionale Unterstellung unter ein äußeres Zentrum, den Basileus, sondern durch Veränderung des Charakters. Dabei gibt es ein Initiativzentrum, den Sauerteig, der sein Umfeld kontaminiert und damit zu seinesgleichen macht. Der Prozess dauert solange, bis der Sauerteig verborgen, also eine homogene Masse entstanden ist – dies ist das erklärte Ziel der Bäckerin. Die knetende Frau allein bestimmt Dauer und Intensität des Vorgangs. Auf menschlicher Ebene bedeutet dies, die bereits vom Sauerteig durchdrungene

85, setzt das Maß (LXX)/das Sea (MT) aus 2 Kön 7,1.16.18 mit einem Saton und diesen wiederum mit 1,5 *modii* gleich – da es im rhetorischen Kontext darum geht, die Überfülle an Nahrung zu beschreiben, und da Josephus nur an dieser Stelle von Sata spricht, macht dies einen unpräzisen und etwas »inflationärer« gehaltenen Mengenbegriff sehr wahrscheinlich. Vgl. zum Hinweis auf Ant IX 85f. M. WOLTER, Lk 487f., oder U. LUZ, Mt II 333, die dies allerdings nicht kritisch auswerten, sondern zur objektiven Berechnungsgrundlage machen und so zu einer wesentlich größeren Mehlmenge kommen.

1945 So wie analog heutzutage ein Einkäufer, der an Pfund und Zentner gewöhnt ist, die normierten 250 g-Butter-Stücke als »ein halbes Pfund« und nicht als »ein viertel Kilo« auf den Einkaufszettel notiert.

1946 Auch das Homer aus dem MT wird in LXX mit »6 Artaben« umgerechnet.

1947 Vgl. auch Gen 18,6 LXX: Auch Sara erhält die Anweisung, »drei Maß« zu verwenden. Dort wird auch die Arbeitsteilung deutlich: Sara ist für das Brot zuständig, Abraham für das Fleisch.

1948 Dass die Zugabe von Wasser nicht erwähnt wird, liegt am kulturellen Skript, das automatisch mitgedacht wird. Die Teigmenge wird über die Mehlmenge relativ eindeutig definiert, und aus der Mehlmenge ergibt sich die Wassermenge von selbst. So genügt es auch in neuzeitlichen Backbüchern, auf einen »Hefeteig aus 500 g Mehl« zu verweisen – der geübte Bäcker kann Hefe, Zucker und Milch automatisch in Relation setzen.

Initiativgruppe ist Objekt, nicht Akteur und auf die »Umwälzungen« Gottes angewiesen.<sup>1949</sup>

Daran ist zweierlei wichtig:<sup>1950</sup> Die Basileia setzt sich zum einen nicht durch menschliche Einwirkung und menschliches Wollen durch, sondern indem der unter Gottes Basileia stehende Mensch entsprechend seinen Überzeugungen und Möglichkeiten handelt. Wiederum ist Gott der Souverän, der Basileus, der allerdings eine implizite und gewaltlose Strategie wählt, um seine Wirksamkeit auszubreiten. Während die Veränderungen andauern, kommt es zu Ungleichzeitigkeiten: Durchsäuerter und nicht durchsäuerter Teig existieren nebeneinander,<sup>1951</sup> die Basileia kommt nicht mit dem abrupten Ende, sondern in einem Prozess der Veränderung von innen. Zum anderen: Diese »verborgene« Form der Basileia beruht auch nicht auf einem menschlichen Mandatar, der sich gegenüber anderen als Einzelner profiliert – wie es die hellenistisch-römische Herrschaftsform, wie oben gezeigt, plakativ vor Augen führt. Am Ende steht eine homogene Masse, in der sich gerade dieses Initiativzentrum nicht mehr unterscheiden lässt,<sup>1952</sup> und die ganz in der Macht der Bäckerin steht.

#### 4.2.3 Das Gottesreich als geschlossener Palast – für die Zukunft

Hatten wir bisher von universal-organischen Veränderungsprozessen im Namen der Basileia gehört, die Leistungs- und Statuskategorien konterkarieren,<sup>1953</sup> schließt sich in der Sequenz ein neues Basileia-Bild an: ein Palast, dessen Hausherr ein Gastmahl gibt und mittels einer Türe mit rhetorischer Endgültigkeit einen Ausschlussbereich schafft.<sup>1954</sup> Diese Bild hat sich im Material der *Traditio duplex* bereits zweimal angedeutet, in Q 11,9f. und Q 11,52, auf die kurz zurückgeblickt werden soll:

1949 Damit wäre das Ergebnis von K.-H. OSTMEYER, Gott, zu modifizieren, der seinen Beitrag überschrieben hat: »Gott knetet nicht«: »Gott knetet, und nur er allein bestimmt das Tempo und die Intensität«.

1950 Dies übersteigt eine zum Senfkornleichnis analoge Deutung vom Kontrast zwischen »wenig« und »viel«, wie z. B. M. WOLTER, Lk 487, sie vornimmt.

1951 Vgl. Mt 13,24–30 unmittelbar vor dem Doppelgleichnis 13,31–35.

1952 H. T. FLEDDERMANN, Q 671f., bringt das »Verbergen« in Zusammenhang mit der Rede von »Verbergen« und »Offenbaren« (Q 10,21; 12,2).

1953 Vgl. F. BOVON, Lk II 433, der die Sequenz bei Lk als Zusammenspiel von »Initiative Gottes« und »menschliche[r] Reaktion« deutet.

1954 Zum Motiv der Tür als Trennung von Innen und Außen vgl. auch M. LABAHN, Gekommene 524: ebd. 530–537 zu Innen und Außen als »Sozialmetaphern« in Q (u. a. mit Verweis auf Q 11,52).

(1) *Das verschließbare Himmelreich (Q 11,9f.; Q 11,52)*

In Q 11,9f. ruft Jesus auf, »anklopfen« – an einem Haus, das ansonsten anonym bleibt. »Aufgetan« wird von einer unbekannt Person – sofern man hinter dem Passiv nicht ein Passivum divinum vermutet. Das allerdings liegt nahe, denn Q 11,2–4 und Q 11,11–13 handeln vom Bittgebet zum himmlischen Vater. Während die Themen des Bittens und Suchens im Kontext aufgegriffen werden, schießen das »Anklopfen« und das »Auftun« über. Was sich als Motivation von wandernden Missionaren gut liest – die Aufforderung, sich Notwendiges geben zu lassen, nach Menschen zu suchen, die sich überzeugen lassen, und schließlich abends, wenn die Haustüren von innen verschlossen sind, um ein Dach über dem Kopf anzuklopfen –, wird im Kontext von Q 11,2–4 und Q 11,9–13 auf eine göttlich-menschliche Interaktionsebene gehoben.<sup>1955</sup> Eine göttliche Haustür schützt Gottes Herrschaftsbereich vor unerwünschtem Zutritt. Doch wird den Adressaten – in diesem Fall den wandernden Jüngern – der Zutritt bereits garantiert; das verwundert nicht, denn mit Q 11,2 und Q 11,13 sind sie Söhne des Hauses.

In dieser noch kommenden Basileia (Q 11,2) ist somit der Zutritt geregelt, Trennung und Ausschluss inbegriffen – ein Gedanke, der auch in Q 11,55 zu Tage tritt. Dort sind es die Gesetzeslehrer, die diese Tür öffnen oder schließen. Zur Darstellung gebracht wird die Reflexion über den »Torschluss« im Komplex Q 13,24–29.

(2) *Text (Q 13,24–29)*

## Exkurs zur Rekonstruktion

Ausgewählte Beobachtungen und Entscheidungen zur Rekonstruktion der Stelle seien kurz angesprochen, zumal die mt und lk Texte stark divergieren.

(1) *Literarkritische Beobachtungen zu Mt und Lk*

Was Lukas in Q 13,24–29 in eine Sequenz bringt, hat Mt an verschiedenen Stellen verarbeitet, wobei die relative Reihenfolge im Wesentlichen erhalten geblieben ist. An Spannungen in Mt 7,21–23 zeigt sich, dass auch Mt auf Traditionsmaterial zurückgreift, das besser im Kontext einer Abweisung vor einer Tür stünde. So

1955 M. WOLTER, Lk 412f., weist darauf hin, dass Anklopfen und Öffnen zeitgenössisch nie in Bezug auf Gott gebraucht werden. Er sieht Lk 11,5–8 als Bildspender an – da dieser Text aber für Q nicht gesichert ist, kann er auch von Lk mit diesem sperrigen, älteren Material zusammengestellt worden sein, denn in der Traditio duplex ist das Bild der göttlichen Haustür keineswegs singulär. Er weist ebd. 412 noch darauf hin, dass der Imperativ Präsens mit BDR § 336,1 iterativen Charakter hätte – dies würde gut passen für die wanderradikale und auch lk Szenerie.

stört der Appell Jesu im Gerichtsszenario V. 22, »Weicht von mir«, da die Delinquenten bleiben und ihrer Strafe zugeführt werden müssten.

Im Kontext eines Festmahls steht die Dublette in Mt 25,10–12. Nun wird in diesen Versen eine Begegnung an einer verschlossenen Tür gestaltet, die formal festgelegt ist: Dass eine Tür verschlossen ist, die draußen Stehenden den Hausherrn um Öffnung bitten und darauf eine Antwort erhalten, ist so unspezifisch formuliert, dass keine traditionsgeschichtliche Abhängigkeit angeführt werden muss. Nicht ins Muster passt allerdings die Antwort des Bräutigams: »Ich kenne euch nicht.« Aus dem Kontext wäre vielmehr zu erwarten, dass der Bräutigam die säumigen Jungfrauen für ihr Zuspätkommen rügt oder eine Begründung abgibt, warum die Tür verschlossen bleibt.<sup>1956</sup>

Im lk Text lassen sich schließlich drei Abschnitte untergliedern, denen man zwar die Logik der Stichwortverbindung, aber auch eine spannungsvolle Komposition aus Traditionseinheiten anmerkt. In V. 24 ist die zu suchende enge Tür das Problem, in V. 25–27 die geschlossene; die Information zur Enge führt nicht weiter.<sup>1957</sup> Zudem sind in V. 25–27 die Positionen drinnen und draußen bereits festgelegt, in V. 28 werden sie dagegen erst vergeben. Lk gelingt es, diese Spannungen zu integrieren, indem er ein komplexes römisch-hellenistisches Haus zugrunde legt: Nur dort funktioniert die Choreographie, die der Text vorgibt.<sup>1958</sup> Da ein solcher Vorstellungshorizont für das Ursprungsmilieu der Sprüche unwahrscheinlich ist und auch Mt ihn nicht erkennt, muss man sich bei der Suche nach der gemeinsamen Vorlage der Disparatheit stellen: Hier ist Traditionsmaterial zusammengefügt, das aus in sich verständlichen Einheiten besteht. Der Vergleich mit Mt erlaubt festzustellen, welcher Zusammenhang bereits auf Ebene der *Traditio duplex* entstanden war.

Daraus ergibt sich für die Komposition, dass die relative Chronologie auch in Mt erhalten geblieben ist. Mt hat das Traditionsmaterial entsprechend seiner Bedürfnisse ausgebaut und durch Zwischentexte ergänzt; damit hat er auch die Komplikationen, die der lk Text noch aufweist, glätten können. In Mt 25,10–12 hat er sich im Gleichniskapitel noch einmal von der *Traditio duplex* inspirieren lassen. Lk ist es gelungen, die komplizierte Textvorlage durch ein (ebenfalls kompliziertes) architektonisches Szenario zu integrieren. Das alles deutet darauf hin, dass die *Traditio duplex* einen Komplex Q 13,24–29 enthält.

## (2) Die Türszenen (V. 25)

Mt 25,11b–12 sowie die Spannungen in Mt 7,13f. zeigen, dass die *Traditio duplex* eine Tür-Szene kennt, in der vor der verschlossenen Tür um Einlass gebeten

1956 Laut M. WOLTER, Lk 492, gehöre dies »zum semantischen Feld von ›Verleugnung«.

1957 Vgl. P. HOFFMANN, Redaktion 139.

1958 Vgl. M. ADRIAN, Blick.

wird, dies der Hausherr aber ablehnt mit der Begründung: »Ich kenne euch nicht«. Der Lk V. 13,25 enthält alle notwendigen Elemente, die eine solche Kommunikation einleiten. Verzichtbar wäre das Anklopfen in V. 25d. Obwohl Lk stilistisch am Text gearbeitet hat, kann seine Version hier hypothetisch beibehalten werden, da Einzelentscheidungen bezüglich Grammatik und Formulierung für die weiteren Untersuchungen nicht ausschlaggebend sind. Zu entscheiden ist dagegen über den Lk V. 25 h, der im Lk V. 27c wiederholt wird: Der Hausherr kenne die *Herkunft* der Bittsteller nicht. Dass Mt ihn nach Mt 25,12c gestrichen hat, wäre insofern plausibel, als bereits dieser letzte Satz im Kontext schon Probleme bereitet. Dass er ihn nach Mt 7,22fg streicht, wirkt stilistisch eleganter. Dass Lk diese Aussage ohne Not hinzugefügt hätte, ist wenig wahrscheinlich.<sup>1959</sup>

### (3) *Die Ausgeschlossenen (V. 26): Ingroup oder Outgroup?*

Brisanter ist dagegen die Rekonstruktion von V. 26.27a, mit denen die Ausgeschlossenen näher charakterisiert werden – ebenso wie der Gesprächspartner im Inneren des Hauses. Lk 13,25gh.26.27a hat den Charakter eines Einschubs – ohne Probleme wäre er im Textverlauf verzichtbar, die Doppelung von ἄρξεσθε in V. 25c und 26a sowie der Redeeinleitung in V. 25e und 27a macht die Passage literarkritisch verdächtig. In den mt Versionen sind die Doppelungen verschwunden. Dies gibt den Ausschlag, diese als ursprünglicher zu betrachten.

Eine Replik derer vor der Tür war wohl bereits in der Traditio duplex vorhanden, wird jedoch bei Mt wie Lk unterschiedlich wiedergegeben. Votiert man für die Ursprünglichkeit des mt Wortlauts,<sup>1960</sup> würde in dieser Passage eine Scheidung innerhalb der Jesusbewegung vollzogen: Die Ausgeschlossenen wären Personen, die sich als zur Jesusgruppe gehörig identifizieren und dies auch nach außen unter Beweis stellen. Aufgrund der Überarbeitungen lässt sich der ursprüngliche Wortlaut des Einwands nicht mehr greifen. Für uns relevant ist die Frage, ob hier eine Ingroup oder eine Outgroup der Jesusbewegung zu Wort kommt – sie muss zunächst offen bleiben und ist noch zu diskutieren.

Lk 13,27 bietet ähnlich Mt 7,22i die abschließende Antwort auf den Einwand. Lk 13,27b ist aufgrund der oben erwähnten Übereinstimmung mit Mt 25,12c Ursprünglichkeit zuzutrauen. V. 27cd liegt ein Zitat aus Ps 6,9 LXX zugrunde, das folgendermaßen lautet: ἀπόστητε ἀπ' ἐμοῦ, πάντες οἱ ἐργαζόμενοι τὴν ἀνομίαν.<sup>1961</sup> Der LXX-Text steht in V. 27d bei Lk, im V. 27e überwiegend bei Mt – ohne πάντες, dafür mit bestimmtem Artikel. Die lk Form wirkt auch dem MT gegenüber fremder, wenn nicht mit Partizip, sondern mit einem Nomen for-

1959 So aber H. T. FLEDDERMANN, Q 684; C. HEIL, Lukas, 52/CE; P. HOFFMANN, Redaktion 144–146, hält den gesamten V. 25 für lk-Einfügung.

1960 So H. T. FLEDDERMANN, Q 683f., mit Blick auf die Wortwahl, die wenig mt-Redaktion zeige.

1961 Vgl. Ps 6,9 MT: »Weicht von mir, alle Täter des Frevels«.

muliert wird. Wenn in der Vorlage ein LXX-Zitat vorgelegen hätte, wäre schwer plausibel zu machen, warum Lk und Mt dies verändert haben sollen. Einleuchtender ist die umgekehrte Anpassung an das biblische Idiom, so dass im Folgenden die jeweils von der LXX unterschiedenen Texte vorgezogen werden.<sup>1962</sup> Da beide Formulierungen sinngemäß das Gleiche meinen, nämlich eine Praxis gegen göttliches Gesetz, lässt sich mit V. 27e trotz der Unsicherheiten arbeiten.

(4) *Die Reihenfolge von V. 28 und 29*<sup>1963</sup>

Mt und Lk bieten die beiden Verse in unterschiedlicher Reihenfolge. Vieles spricht dafür, dass Mt die ursprüngliche Abfolge bewahrt, Lk sie dagegen verändert hat.<sup>1964</sup> Lk hat nicht nur eine Doppelung der Ortsangabe in V. 28b und 29b; er baut die Szene auch kompliziert aus: Die einen sehen zuerst die Ehrengäste – dann werden sie hinausgeworfen – und dann, draußen stehend, werden sie heulend und zähneknirschend Zeuge, wie andere zu Tisch gebeten werden. Eine solche Abfolge ist nur in einem griechisch-römischen Haus schlüssig, wie M. Adrian herausgearbeitet hat: Nur dort sind entsprechende Sichtverhältnisse gegeben.<sup>1965</sup> Eine solche Kulisse ist für den ursprünglichen Text der *Traditio duplex* allerdings nicht zu veranschlagen.

Exkurs Ende

Spätestens im Zusammenhang mit Q 13,28f. wird der »doppelte Boden« der Geschichte eröffnet: Das dort geschilderte Haus ist der Palast Gottes in der Gottesherrschaft, wo ein Mahl mit erlesenen Gästen stattfindet – zu dem allerdings nicht alle Zutritt haben.

24a	(Αγωνίζεσθε) <b>εἰσελθεῖν διὰ τῆς στενῆς</b> θύρας,	(Strengt euch an) hineinzukommen durch die enge Tür,
b	ὅτι <b>πολλοὶ</b> ζητήσουσιν <b>εἰσελθεῖν</b>	denn Viele werden danach streben, hineinzukommen
c	<b>καὶ ὀλίγοι</b> <sup>1966</sup> εὕρησουσιν αὐτήν. <sup>1967</sup>	und Wenige werden sie finden.

1962 Anders CE; P. HOFFMANN, Redaktion 148, der nicht mit der LXX-Vorlage, sondern nur stilistisch argumentiert; H. T. FLEDDERMANN, Q 685: LXX-Zitat in der Vorlage.

1963 Zur Personenkonstellation s. bereits o. IV 3.1.

1964 Vgl. auch auch H. T. FLEDDERMANN, Q 686f.

1965 M. ADRIAN, Blick.

1966 Gemeinsam unter Berücksichtigung von Lk 13,23.

1967 Hier komme ich zu einem anderen Ergebnis als CE, die V. 24a mit Mt und V. 24c mit Mt 7,13 *ad sensum* rekonstruiert. Zur Begründung vgl. H. T. FLEDDERMANN, Q 678; zur Übersetzung mit »bestrebt sein« M. WOLTER, Lk 491. Die Kraftanstrengung passt semantisch zum Lk V. 24c/ἰσχύσουσιν, doch erweist sich V. 24c als lukanisch bearbeitet: V. 24c führt Lk 13,24b nicht sinnvoll weiter. Vielmehr bietet sich dafür nach Abzug der mt

- 25a ἀφ' οὗ ἂν ἐγερθῇ ὁ οἰκοδεσπότης  
 b καὶ ἀποκλείσῃ τὴν θύραν,  
 c καὶ ἄρξησθε ἕξω ἐστάναι λέγοντες·  
 d κύριε, ἄνοιξον ἡμῖν·  
 f καὶ ἀποκριθεὶς ἐρεῖ ὑμῖν·  
 g οὐκ οἶδα ὑμᾶς  
 h πόθεν ἐστε.  
 26a τότε ἄρξεσθε λέγειν·  
 (...) (Einwand)  
 27a καὶ ἐρεῖ λέγων ὑμῖν·  
 b οὐκ οἶδα ὑμᾶς  
 c ἀποχωρεῖτε ἀπ' ἐμοῦ  
 d οἱ ἐργάται ἀδικίας.  
 28a ἀπὸ ἀνατολῶν καὶ δυσμῶν ἦξουσιν  
 b καὶ ἀνακλιθήσονται  
 d μετὰ Ἀβραάμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ ἐν  
 τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ·  
 29a οἱ δὲ υἱοὶ τῆς βασιλείας ἐκβληθήσονται  
 ἕξω·  
 b ἐκεῖ ἔσται ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν  
 ὀδόντων.

Dann aber, wenn der Hausherr aufsteht  
 und die Tür abschließt,  
 und ihr beginnt draußen zu stehen,  
 sagend:  
 Herr, öffne uns,  
 und antwortend wird er euch sagen:  
 Ich kenne euch nicht,  
 woher ihr seid,  
 dann werdet ihr beginnen zu sagen:  
 (...)  
 Und er wird euch sagen:  
 Ich kenne euch nicht,  
 geht weg von mir,  
 Unrechtstäter!  
 Von Osten und Westen werden sie  
 kommen  
 und zu Tisch liegen  
 mit Abraham und Isaak und Jakob in der  
 Gottesherrschaft,  
 die Söhne der Gottesherrschaft aber  
 werden hinausgeworfen werden.  
 Dort wird sein das Heulen und das  
 Zähneknirschen.

### (3) Bildwechsel (V. 24)

Mit V. 24 werden die Reich-Gottes-Vorstellungen der Gleichnisse in dreifacher Weise modifiziert: (1) Die Gleichnisse sprechen von einem gegenwärtigen Prozess, V. 24, und in seiner Folge auch V. 25–27.28f., von einem zukünftigen punktuellen Zutritt zu einem Haus. (2) Die Gleichnisse gehen von einer universal um sich greifenden Basileia aus, V. 24–29 von einem abgegrenzten Raum. Dies wird in V. 24 mit dem Bild der Tür angestoßen. (3) Die Gleichnisse sprechen von einem Integrationsprozess, der eine gemeinsame Identität stiftet. V. 24–29 dagegen sehen eine kleine Ingroup einer (unerwartet) großen Outgroup gegenüber.

V. 24 unterscheidet bereits zwischen denen drinnen und denen draußen und benennt die Größenverhältnisse. Die Information, die Tür sei »eng«, wird nicht weiter ausgedeutet. Sie macht nur das für die Pragmatik des Spruchs entscheidende Phänomen plausibel, dass der Inner circle – entgegen den Erwartungen der Gleichnisse – nur aus »Wenigen« besteht. Der Spruch diene wohl anfangs dazu, eine unerwartete Minoritätsposition durch ein Jesus-Wort aufzufangen.<sup>1968</sup> Doch im Kontext bringt die Aufforderung, sich zu bemühen, die Adressaten in eine Position der Unsicherheit: Noch ist nicht ausgemacht, dass

<sup>1968</sup> Überarbeitung mit dem Weg-Motiv der Gedanke von Mt 7,14c an, dass nur wenige diese Tür finden. Das Stichwort »Wenige« ist von Lk in der einleitenden Szene Lk 13,23 eingebaut, vgl. H. T. FLEDDERMANN, Q 679.

1968 Vgl. R. T. FRANCE, Mt 288.



ihre Bemühungen erfolgreich sein werden und sie wirklich zu der kleinen Gruppe gehören, die die enge Tür finden wird. Diese Unsicherheit erzeugt Motivation, sich bei der metaphorischen Bemühung um die Tür einzusetzen.

(4) *Meta-Norm (V. 25–27)*

V. 24 hat die Frage offen gelassen, wie das Bild von der Suche nach der engen Tür in Normen übersetzt werden soll, wie man sich also konkret »anstrengen« soll<sup>1969</sup> bzw. was zur »Tür« führt. V. 25–27 liefern nun den Grund für die Abweisung nach: Die »draußen« seien »Unrechtstäter« – Gesetzesbrecher, zu denen der Hausherr keinen Kontakt mehr haben möchte.<sup>1970</sup>

Sprungbrett für einen Wechsel von der Alltagserfahrung zur metaphorischen Rede ist die merkwürdige Anrede an die Außenstehenden: οἱ ἐργάται ἀδικίας. Als Anklang an das Psalmzitat aus Ps 6,9 LXX trägt das Epitheton religiöse Konnotationen. Im Kontext der Gottesbeziehung wird der Gerechtigkeitsbegriff semantisch aufgeladen: Ungerechtigkeit meint hier jeglichen Verstoß gegen göttliche Normen. Diesen wird Gott sanktionieren, indem er selbst seine Tür vor den Tätern verschließt – so die zugrundeliegende Vorstellung. Der Eintritt gebührt dem, dessen handgreifliche Praxis der göttlichen Gerechtigkeit entspricht.<sup>1971</sup>

(5) *Implizite Adressaten*

Schnell liegt die Interpretation bei der Hand, nach der hier zwischen Jesusbewegung und Nicht-Jesusbewegung bzw. sogar Israel unterschieden würde. Diesem Schluss ist mit äußerster Vorsicht zu begegnen: Einziges Kriterium für den Einlass ist schließlich das Tun, nicht eine Selbst- oder Fremdentifikation mit einer bestimmten Gruppe. Selbst für diejenigen, die sich der Jesusbewegung

1969 Den hellenistisch-moralischen Hintergrund des Begriffs erwähnt J. B. GREEN, Lk 530.

1970 J.-M. BABUT, Q 205, liest auf hebräischem Sprachhintergrund als »avoir une étroite relation avec« (kursiv i. O.).

1971 H. T. FLEDDERMANN, Q 697, verweist auf Q 6,46. J. B. GREEN, Lk 530f., setzt hier eine Bewertung nach »performance« von der nach »ascription« v. a. durch Abstammung ab (ebd. 530). Entsprechend deutet er auch das lk »woher« im Zuge einer lk Linie seit Lk 3,8 als »reference to origin« (ebd. 531 Anm. 53). Er deutet ebd. 531 die Praxis allerdings christologisch: Durch die Referenz zu Ps 6 sei Jesus »represented as the one has [sic] suffered at the hands of those hostile toward him«. M. E. ist auch in Ps 6 ein weiterer Begriff von »Unrecht tun« nicht ausgeschlossen, v. a. da in V. 24 allgemein ein Verhaltensideal beworben werden soll. Im Kontext von Ps 6 wird dabei der Fokus besonders auf ein zwischenmenschliches Unrecht gelegt. Ausschlaggebend für die weite Interpretation ist schließlich, dass im Zusammenspiel mit V. 28f. nur diese gemeint sein kann: Die »von Osten und Westen« können nicht zwingend an ihrem Verhalten gegenüber Jesus gemessen werden, sich dagegen ohne Weiteres richtig verhalten haben.

zurechnen, gilt das Erfordernis des praktischen Tuns,<sup>1972</sup> während auch für all diejenigen, die Gottes Gerechtigkeit suchen, die Tür offen steht, unabhängig davon, ob sie sich der Jesusbewegung angeschlossen haben. Fest steht zwar, dass die Jesusbewegung eine positive Vorstellung von Gerechtigkeit und einen Diskurs darüber entwickelt hat, wie solche Normen aussehen. Da Jesus aber nach allem bisher Gesagten, v. a. nach der Programmatischen Rede, keine neue Tora setzt, sondern nur die vernachlässigten Seiten der bekannten fokussiert, hat seine Halacha kein Monopol.

Gerade jedoch für die Anhänger der Jesusbewegung stellt ein solcher Text einen bleibenden, verunsichernden Appell dar:<sup>1973</sup> Das wird sich verstärken, wenn man auch in den folgenden V. 28f. eine mögliche Sprechrichtung *ad intram* beachtet.

(6) *Unerwartete Gäste beim Basileia-Mahl – und unerwartet Ausgestoßene (V. 28f.)*

»Die Söhne der Gottesherrschaft« sind prädestiniert für die Tischgemeinschaft mit den Erzvätern beim bevorstehenden Festmahl: Sie befinden sich zu Beginn der hier gedachten Szene »drinnen«, wie es für Söhne des Hauses zu erwarten ist. Denn schließlich ist nach dem kulturellen Muster der Zutritt zum König limitiert: Nur Höflinge, »Freunde und Verwandte« dürfen ihn täglich sehen und den Palast betreten. Die Auswahl erfolgt nach Gunst des Königs.<sup>1974</sup>

Von Westen und Osten trifft eine Gruppe ein, der auf der Textoberfläche keine Rolle und kein Status zugeschrieben werden; sie wird allein über ihre Herkunft definiert.<sup>1975</sup> In Überblendung mit V. 27 wird zu den Eingelassenen und Ausgestoßenen allerdings ein weiteres Charakteristikum impliziert: Die einen sind »Täter der Gerechtigkeit«, die anderen dagegen »Täter der Ungerechtigkeit«. Damit übersteigt das Kriterium des Tuns jegliche räumliche oder »ethnische« Herkunft.<sup>1976</sup>

An dieser Stelle fällt noch eine zweite Modifikation der Basileia ins Auge: Nicht nur, dass sie jetzt hinter verschlossenen Türen gefeiert wird – mit den

1972 Vgl. zu dieser Binnenperspektive auch M. LABAHN, Gekommene 525; D. T. ROTH, Master 395f.; G. HARB, Rede 45.

1973 M.E. ist hier allerdings die zuvor in der Programmatischen Rede ausgegebene Tora-Interpretation maßgeblich; anders M. CROMHOUT, Jesus 302f., der hier eine Gruppe avisiert sieht, die kritisiert würde, weil sie »some aspects of traditional covenantal praxis« aufgegeben hätte (ebd. 303).

1974 Vgl. A. SCHALIT, Herodes 405f.; Jos., Ant XVI 237.241; Bell I 494.

1975 Zur Diskussion über die Zugehörigkeit zu Israel s. o. IV 3.2.

1976 Dass Tun höher gewertet wird als (ethnische) Herkunft, scheint gerade im Kontext universaler Basileia zu greifen. Vgl. auch H. GIESEN, Jesus 66, zur Aufhebung der »enge[n] Bindung der Herrschaft Gottes an Israel«. M. E. problematisch allerdings die Fortsetzung: »... die Völker schließen sich nicht Israel an, sondern treten an dessen Stelle«.

Stammvätern als Tischgästen ist auch unter der Hand eine jenseitige Konnotation erhalten, welche die Auferstehung der Toten bereits voraussetzt.

Doch hinter allen systematisch-konzeptionellen Schieflagen wirkt eine solche Komposition pragmatisch. Wie bereits unten erläutert, hat die Warnung an die »Söhne der Basileia« nicht zuletzt eine Funktion nach innen. Dass aus dem so automatisch-organisch wachsenden Gottesreich nun plötzlich eine Größe wird, für die man sich anstrengen soll, wehrt einer Laissez-faire-Haltung.

Der Text hat seinen Platz weit hinten in einer weitergeschriebenen Sequenz, die sich an eine bereits länger etablierte Gruppe richtet, der der Enthusiasmus des (wanderradikalen) Anfangs abhanden gekommen zu sein scheint. Hier ist kritische Paränese nach innen nötig. Eine solche eschatologische Statusverunsicherung war bereits bei den ebenfalls in dieser Sequenz aufzufindenden Sklavengleichnissen aufgefallen – und sie prägt schließlich die gesamte Perspektive eines Gerichts, das nicht zwischen Israel und Jesusbewegung trennt, sondern zwischen den Gerechten und Ungerechten in Israel – ein Schnitt, der auch durch die Jesusbewegung geht, insofern sie durch nichts aus Israel herausgenommen ist. Damit ist eine weitere Kompetenz berührt, die in einer Basileia wahrgenommen werden muss: Die Kompetenz des Gerichts und der Rechtsdurchsetzung, die ihren Niederschlag auch in der *Traditio duplex* gefunden hat.

### 4.3 Jetztiges Recht und zukünftiges Gericht

#### (1) *Gerichtsetting vs. Strafexpedition*

Eine der Grundfunktionen von Basileia besteht in der Entscheidung, Durchsetzung und Aufrechterhaltung einer gesellschaftlichen Ordnung: Der König setzt Normen und nutzt seine Machtposition und -infrastruktur, um in Streitfällen zu richten und Normverstöße zu sanktionieren. Was lebensweltlich fest verankert ist, muss auch in Bezug auf die Basileia Gottes zusammengedacht werden.<sup>1977</sup> Rechtssetzung dient der Aufrechterhaltung einer gemeinsamen Ordnung, das Gericht dient deren Durchsetzung – folglich dient das Gericht Gottes der Durchsetzung der Gottesherrschaft.<sup>1978</sup> Maßstab dafür ist das Recht

1977 Dies ist bereits in biblisch-jüdischer Tradition der Fall, vgl. R. JUNGBLUTH, Himmel 85–91, zur irdischen, ebd. 251–261 zur göttlichen Komponente: Der König ist für die Ordnung verantwortlich, besonders für die Schwachen; deshalb auch der Konnex von »richten« und »regieren«.

1978 Dies betont C. STETTLER, Gericht, bei seinem Durchgang durch biblisch-jüdische Traditionen des göttlichen Gerichts mehrfach: vgl. 54–57 [AT]; 85f.110f.133f.137.183 (mit Rekurs auf K. Müller; E. Brandenburger). Damit verbunden sei ein klares Ziel dieses Gerichtshandelns: die »Durchsetzung der Wohlordnung Gottes in der Welt« (ebd. 3; K. Müller aufgreifend 12; E. Brandenburger unterscheidet dagegen z.B. »Erlösungs- und

Gottes: die »Tora«, in welcher Form und Interpretation sie auch für gültig gehalten wird.<sup>1979</sup> In der irdischen Basileia erscheint der naheliegende Hintergrund eines solchen königlichen Gerichts ein »trilaterales« Verfahren<sup>1980</sup> zu sein, das zwei Streitparteien vor einen Richter bringt.<sup>1981</sup> Ein entsprechendes göttliches Gericht im Sinne eines solchen Verfahrens wird im Material der *Traditio duplex* mehrfach thematisiert: Wir haben es in Q 11,31f. und Q 12,8–10 mit solchen forensischen Situationen zu tun; in der rationalen Metaphorik von Q 3,9 könnte das auch im Hintergrund stehen; Q 22,30 hat sie vor Augen.<sup>1982</sup>

Daneben finden sich aber auch eschatologische Texte mit einem m. E. ande-

---

Heilsgericht« und »Vernichtungsgericht« als Gerichtstypen, vgl. C. STETTLER, Gericht 8f.; vgl. auch C. STETTLER, Gericht 30.47–54 [zur göttlichen Weltordnung].110f.181).

1979 Dies ist ein Diskursgegenstand: Auf der Grundlage und neben dem Pentateuch, der bereits in sich verschiedene Gesetzeskorpora nebeneinanderstellt, entstehen in den Gruppierungen des Judentums eigene Torot, weitergeschriebene Halachot und Interpretationen (s. o. 205f.314). Allerdings ist die Gleichung Gottes Weisung/Tora = Weisheit = Weltordnung verwurzelt, vgl. C. STETTLER, Gericht 58.

1980 C. STETTLER, Gericht 18, in Abgrenzung zum »bilateralen *Rechtsstreit*« (kursiv i. O.) als »direkter Auseinandersetzung zweier Parteien«. Er entnimmt die Terminologie älterer Forschung (ebd. 18 mit Anm. 83).

1981 Vgl. C. STETTLER, Gericht 18f.; zum »Frame«, also den kulturell mitgedachten Konstituenten eines solchen Verfahrens ebd. 24–31: Vor den Richter treten an einem bestimmten Ort zwei Parteien, die einander anklagen; das Urteil des Richters entscheidet nach Recht über Schuld und Unschuld und verhängt die Strafe. Es ist aber im Gottesgericht der Sonderfall zu berücksichtigen, dass Ankläger und Richter in Eines fallen können (ebd. 24), wenn nämlich Gott die Verstöße gegen sein Recht sanktioniert. C. STETTLER, Gericht 46f., will für die alttestamentliche Gerichtskonzeption alle Formen beachten, »die von Gottes Durchsetzung der Gerechtigkeit in der Welt und der damit verbundenen Vergeltung für Gut und Böse handeln«, vgl. auch ebd. 182 für das Frühjudentum – unterhalb dessen differenziert er nur noch Motivkomplexe wie das forensische Gericht, den Tag JHWHs mit seinen kosmisch-theophanen Elementen oder die Kriegsmotivik (108.181f.). Richtig ist, dass diese funktional als Elemente göttlicher Basileia-Ausübung verbunden sind (vgl. ebd. 54.108.181) – dennoch erscheint es m. E. aufgrund der lebensweltlichen Gegebenheiten der Basileia ratsam, von »Gericht« zunächst einmal nur im forensischen Sinn zu sprechen (vgl. C. STETTLER, Gericht 10, mit Verweis auf mit K. MÜLLER, Gott, bes. 28 [Stichwort »Recht«]). Gerade die Kriegsmotivik gehört m. E. in einen anderen Bereich, den der Politik und der Machterhaltung über (außenpolitische) Gegnergruppen, die unter militärischen Rollenträgern bestritten wird und von daher Auswirkungen auf breite Kreise zeigt. Vgl. allerdings C. STETTLER, Gericht 54–57: »Gericht und Heiliger Krieg« seien »letztlich Funktionen des Königtums Gottes«, entsprechend der »Hauptaufgabe des irdischen Königs« (ebd. 54f.). M. E. empfiehlt es sich, die Wirkungsbereiche analytisch zu trennen.

1982 Damit beschränke ich mich bewusst auf diesen einen der Stettler'schen Motivkomplexe. Nicht betrachtet werden hier göttliche Machterweise, die in andere Bilder gekleidet sind: Q 6,47–49 im Horizont der »kosmischen Katastrophe« (im Gegensatz zu Q 17,26–30, wo die »Flut« mit dem Menschensohn-Motiv und der Trennung von Gerechten und Sündern verbunden wird) und Q 13,28, wo wir uns im Bild des Gastmahls befinden und Gott Hausherrn-, nicht Richterrechte ausübt.

ren Charakter.<sup>1983</sup> Ordnet man diese Texte in die Funktionen von Basileia ein, so kommen sie nicht beim Gericht zu stehen, wo es um die Durchsetzung von Recht geht, sondern auf der politischen Seite, bei der Durchsetzung von Macht. So kommen Strafexpeditionen in Form der Sintflut, Menschen werden fortgerissen (Q 17,27; 6,47f.), es fließt Blut (Q 11,49–51), man stellt sich die Feuersglut von Sodom und Gomorra vor (Q 10,12–15).<sup>1984</sup> Hier ist ein Basileus am Werk, der seine gesamte kosmische Macht anbietet.

Der Basileus tut beides in Personalunion, »richten« und »vernichten«, und die Grenzen mögen sich bisweilen insofern verwischen, als auch ein Gericht für eine Machtmaßnahme gebraucht und eine Machtdurchsetzung als »gerechte Strafe« betrachtet werden kann. Die Austragungsorte und -modi sind jedoch grundverschieden. Vor allem aber zeigen sie an, dass das friedliche Wachstum der Basileia nicht absolut steht und auch Menschen zu »Feinden« werden können.

## (2) *Problemanzeige: »Menschensohn« als Gerichtsfigur?*

»Menschensohn« und »Gericht« werden auch in den Forschungen zur *Traditio duplex* oft in einem Atemzug genannt, die Texte der *Traditio duplex*, die vom »Kommen des Menschensohnes« sprechen, entsprechend als Gerichtstexte interpretiert. Dabei entsteht der Eindruck, der »Menschensohn« sei der »Richter«. <sup>1985</sup> Ein solcher Konnex von Menschensohn und Gerichtsrolle ist ebenfalls kritisch zu hinterfragen, zumal M. Reichardt nachgewiesen hat, dass er für die mk Texte nicht trägt.<sup>1986</sup>

Betrachtet man die Textbasis, so erscheint »der Menschensohn« nur in Q 12,8f. in einem Gerichtsszenario. Ausschlaggebend hierfür ist die Erwähnung der Engel.<sup>1987</sup> In den anderen Texten »kommt« »der Menschensohn« »an jenem

1983 Obwohl diese auch unter dem Thema »Gericht« abgehandelt werden, vgl. z. B. J. VERHEYDEN, *Jugement, der in ihnen allen eine radikale Theologie am Werke sieht* (ebd. 202); vgl. auch N. SIFFER/D. FRICKER, Q 163f.172–179; C.-P. MÄRZ, *Verständnis*.

1984 H. T. FLEDDERMANN, Q 225, bringt auch Q 3,8 in Verbindung mit einer militärischen Flucht.

1985 Vgl. die Forschungsstimmen bei M. REICHARDT, *Endgericht* 79f.; vgl. auch M. CROMHOUT, *Jesus* 314.339.

1986 Vgl. das Ergebnis der Studie in M. REICHARDT, *Endgericht* 334–338: Mk 8,38 und Mk 13,26 beziehen sich auf machtvolle Epiphanie und haben einen soteriologischen Hintergrund; Mk 14,62 geht es um Jesu »Rehabilitierung durch Gott« (ebd. 336); auch die Referenzstelle Dan 7,13f. (Theodotion) »wies dem Menschenähnlichen keinerlei gerichtliche Aufgaben zu, sondern nannte als Zweck seines Kommens zum Alten der Tage die Ausstattung mit Königsherrschaft«. Erst das Mt konfiguriere die Richterfigur, Q 12,8f. bilde zwar eine forensische Situation ab, jedoch mit den Aufgaben von »Zeuge, Anwalt, Verteidiger«. Für Q z. B. N. SIFFER/D. FRICKER, Q 105: keine klar definierte Rolle.

1987 Vgl. J. B. GREEN, *Lk* 484, mit Verweis auf äth *Hen* 99,3; für Mt verweisen W. D. DAVIES/D. C. ALLISON, *Mt* II 214f., auf die Szenerie von Dan 7, sehen dort allerdings den Menschensohn als »instrument of judgment« (ebd. 214). Vgl. auch M. REICHARDT, *Endgericht* 74.78.

Tag« – was jedoch im Zuge dessen geschieht, hat, wie eben erwähnt, keine Anklänge mehr an ein forensisches Gericht:<sup>1988</sup> Das Kommen des Menschensohnes erschöpft sich also nicht im Gerichthalten.<sup>1989</sup>

Der Hintergrund der Basileia-Struktur bietet eine einfache Lösung, um diese beiden Befunde plausibel zusammenzuordnen: Der Menschensohn ist zunächst eine Figur, die die umfassende königliche Macht Gottes repräsentiert – und *innerhalb* derer hat er, neben seiner politischen Funktion, *auch* eine Rechtsfunktion und damit eine maßgebliche Rolle im Gericht inne. Diese muss nicht zwingend die des Richters oder Richterkollegiums sein<sup>1990</sup> – klar ist nur, dass der (göttliche) Basileus als letzter Richter und der ihm zugeordnete Menschensohn gleich votieren: Was der Menschensohn anklagt, wird Gott als der Richter bestätigen.

Aus den beiden einschlägigen Texten, die Traditionen der Menschensohn-Figur bieten, geht ein solches weites Verständnis der abgeleiteten Basileia-Funktion des Menschensohnes auf Seiten Gottes ohne weiteres hervor.

Im Endtext der Traumvision Dan 7,2–14<sup>1991</sup> sieht Daniel verschiedene Szenen. In der Szene V. 9f. wird ein Gerichtsszenario aufgebaut, in dem sich zuerst ein »Alter an Tagen«, der kosmische Herrscher, anschließend ein »Gericht« auf »Throne« setzt und »Bücher geöffnet« werden. Dann werden die zuvor beschriebenen Tiere gerichtet, d. h. getötet bzw. entmachtet. Erst in der darauffolgenden Szene, die eigens mit einer Visionseinleitung versehen wurde, kommt – danach – »einer wie ein Menschensohn«, und so wie die Tiere vom Gericht entmachtet wurden, erhält diese Figur universale und ewige Macht überantwortet (V. 13f.). Der Angelus interpres deutet dieses Geschehen schließlich: Die »Tiere« stehen für »Herrscher«; die »Herrschaft erhalten« werden die »Heiligen des Höchsten« (V. 17f.; vgl. V. 27: »Volk der Heiligen des Höchsten«). Wollte man die Menschensohn-Figur hier entgegen der im Endtext selbst mitgelieferten

1988 Vorsicht ist also geboten, wenn der Begriff verwendet wird, z. B. J. B. GREEN, Lk 634, zu Lk 17,26: »God's judgment«.

1989 G. HARB, Rede 188–192, versteht den Menschensohn in Q 17 nicht als richterliche Figur, sieht im Gesamt von Q allerdings Jesus in dieser Funktion (v. a. Q 3,16f.; 7,18–22; 12,40.42–46; Q 19) – dabei geht sie über die forensischen Situationen hinaus.

1990 Vgl. M. REICHARDT, Endgericht 80–86, mit Verweis auf die Richterrolle Gottes in Q 12,4f.; das Gegenüber der Engel als »Gerichtsforum« (ebd. 81); die beschriebene Tätigkeit auf ihrem weiteren neutestamentlichen Hintergrund: Der Menschensohn fungiere »als Zeuge – genauer: für die ihn Bekennenden als Fürsprecher, für die ihn Verleugnenden als Ankläger« (ebd. 85f.).

1991 Die Textgeschichte ist kompliziert: Zu den griechischen Versionen (LXX und Theodotion) und ihrem theologischen Profil vgl. ausführlich M. REICHARDT, Endgericht 220–237. In den hier nötigen Linien und Ergebnisse kann man den aramäischen und die beiden griechischen Texte jedoch als übereinstimmend betrachten, vgl. auch die Synopse zu Dan 7,13f. ebd. 235.

Deutung personal verstehen,<sup>1992</sup> dann würde ein solcher Menschensohn vom Gericht eingesetzt, ist jedoch nicht Teilnehmer des geschilderten Gerichts.<sup>1993</sup>

Betrachtet man die Stelle literarkritisch, so kann man zu anderen Schlüssen kommen: In den mehrfachen Überarbeitungen von Dan 7 lassen sich zwei verschiedene Traditionen verfolgen, die schließlich kombiniert wurden:<sup>1994</sup> eine Vision von den vier Reichen und eine Gerichtsszene mit dem Menschensohn, deren ursprünglichster Bestand in Dan 7,9f.13 vorlag. In ihr kann der Menschensohn in der Tat als Richter-, in jedem Falle als Gerichtsfigur,<sup>1995</sup> erkannt werden. Dies stellt uns vor das Problem, dass nur in Dan also eine solche Umdeutung der Tradition entstanden sein könnte, während die Menschensohn-Gerichts-Tradition unabhängig davon eigenständig weitergelebt und von dort aus auf die Jesus-Texte eingewirkt haben könnte.<sup>1996</sup>

Dagegen spricht,<sup>1997</sup> dass sich nach K. Müller<sup>1998</sup> auch in einem zweiten, nicht minder diachron gewachsenen Korpus eine gleiche Entwicklung festmachen lässt: In den Bilderreden des Henochbuchs<sup>1999</sup> begegnet auf der s. E. frühesten Stufe eine transzendente Figur, die immer stärker messianische Züge annimmt und schließlich sogar mit dem Gerechten Henoch identifiziert werden kann.<sup>2000</sup>

1992 Vgl. M. REICHARDT, Endgericht 212f., zum Verständnis als »eschatologisches Israel«.

1993 Vgl. hierzu auch M. REICHARDT, Endgericht 213f.: Entscheidend sei das Verständnis der »Throne« als Singular oder Dual; doch setze Dan 7,9f. den »Alten an Tagen« als Leiter des Gremiums »pointiert von der restlichen Gerichtsversammlung und ihren Thronen ab« (ebd. 214). Damit erhält der Menschenähnliche nicht den Richterthron.

1994 Hier stelle ich These von K. MÜLLER, Menschensohn, dar.

1995 Richter: vgl. K. MÜLLER, Menschensohn 282–287, mit Verweis auf äth Hen 46f.; 48,2–7; Zeuge: vgl. M. REICHARDT, Endgericht 215.

1996 Auf die Problematik, zu direkt von Dan auf die synoptischen Texte zu schließen, weist K. MÜLLER, Menschensohn 278, hin.

1997 Und das gibt dem Vorgehen von M. REICHARDT, Endgericht, mit Fokus auf Dan recht – ebd. 215f. auch ausführliche Auseinandersetzung mit den diachronen Beobachtungen Müllers zu Dan.

1998 Vgl. K. MÜLLER, Messias. Müller führt einen solchen Trend noch über 4 Esr und syr Bar bis in rabbinische Diskussionen weiter und platziert die synoptischen Menschensohn-Aussagen in ein solches Kontinuum. Allerdings geht es ihm dabei nicht speziell um eine Funktion des Menschensohns im Gerichtskontext o. ä., sondern um die Widerlegung der These, dass erst die Jesustradition von einem irdischen Menschensohn entwickelt hätte und von daher das Alter entsprechender Jesustraditionen zu bestimmen sei.

1999 Der Text wird nach der Übersetzung von S. UHLIG, Henochbuch, zitiert. Die Datierung des Textes ist kontrovers: Auch wenn eine Schlussredaktion älterer Traditionen im 1. Jh. durch eine nicht-christliche Gruppe (z. B. S. UHLIG, Henochbuch 575) plausibel erscheint, wäre bei einer Entstehung im 1. Jh. ein bereits christlicher Einfluss auf den Text zu verhandeln (zu Forschungspositionen insgesamt vgl. ebd. 574f.). Sollte dies schließlich der Fall sein, dann hieße das zumindest, dass auch in einer solchen Henochtradition die Figur als Basileia-Figur interpretiert wurde, die auch, aber nicht nur, richtet.

2000 Dass an der Gerichtsszene auch aus dem aramäischen Danielbuch weitergearbeitet wird,

Auch in äth Hen erschöpft sich die Rolle des Menschensohnes nicht in der Gerichtsfunktion.<sup>2001</sup> Das Gericht ist vielmehr der aktuelle Ort, an dem sich die umfassende Macht des Menschensohns äußert, welche ihm bei seiner Einführung übereignet wurde. Mit dieser Machtübergabe kommen die irdischen Machtstrukturen ins Wanken.<sup>2002</sup> Insofern zeigt sie sich darin, dass der Menschensohn nun vor einem Tribunal die »Könige und Mächtigen« richtet.<sup>2003</sup>

Damit steht die Figur des Menschensohns bereits vor den Jesustraditionen im Kontext eines Machtdiskurses. Ist innerhalb dessen auf einer so späten Stufe wie in den Texten der Traditio duplex von einem »Kommen« des Menschensohnes die Rede, so bedeutet dies am ehesten, dass nun der Tag gekommen ist, an dem Gott seine Macht durchsetzen wird und im Zuge dessen *auch* Gericht hält. Dieser Skopus wird in Q 12,8f. nun angelegt aufgrund der Ausgangssituation und Pragmatik diese Spruches: Das Verhalten der Jesus-Leute vor einem Forum von Opponenten<sup>2004</sup> wird auf einer eschatologisch-himmlischen Ebene als Gerichtsszene gespiegelt, mit dem Menschensohn als »Staatsanwalt« – auf den der Basileus hören wird.<sup>2005</sup> Damit ist aber noch nichts darüber gesagt, dass der Menschensohn am Tag der Machtübernahme ausschließlich als Gerichtsfigur in Funktion träte. Mithin ist der Tag, an dem der Menschensohn kommt, der Tag der Machtepiphanie Gottes, der Tag, an dem sich die bislang verkannte Funktion Jesu als Menschensohn für alle sichtbar manifestieren wird: sein Status als *alter ego* des königlichen Basileus –, des Herrschers, des kosmischen Kriegsherrn, des ökonomischen Eigentümers und auch des Richters.

---

zeigen auch die unterschiedlichen Tendenzen von Dan LXX und der Theodotion-Version, die M. REICHARDT, Endgericht 220–237, herausarbeitet.

2001 Vgl. auch äth Hen 49,3: Auch »Weisheit« und »Lehre« sind ihm zu eigen.

2002 So äth Hen 46,3–6: Hier charakterisiert der Angelus interpres den Menschensohn als denjenigen, der vom Herrn der Geister erwählt ist (V. 3), der die Mächtigen der Welt entmachtet, weil sie weder ihn noch den Herrn der Geister anerkennen (V. 4–6). Von Gericht ist in diesem Zusammenhang nirgends die Rede – vielmehr weckt der Text kriegerische Assoziationen (»hochreißen« von »Ruhelagern« bzw. »Thronen«; »Zügel [...] lösen«; »Zähne [...] zerschlagen«; »verstoßen«; vgl. auch äth Hen 48,8–10).

2003 Äth Hen 57,1–12; äth Hen 55,4: Gericht Azazels, vgl. auch äth Hen 38,4f.; 54,2.

2004 Mit M. REICHARDT, Endgericht 74–78, ist aus den Sprechakten von »Bekennen« und »Verleugnen« dabei keineswegs zwingend auf eine Gerichtsszenerie zu schließen; er führt vielmehr eine Reihe von Belegen auf, wo solches in anderen Kontexten stattfindet. Es kann zwar auch in Gerichtskontexten stattfinden. Doch dies ist zumindest für die irdischen Szenarien im Komplex von Q 11,4–12 nicht eindeutig. Wo sich eindeutig ein forensischer Gerichtskontext identifizieren lässt (V. 4: Vernichtung in der Gehenna; V. 10: Vergebung), ist dies der göttliche.

2005 H. T. FLEDDERMANN, Q 831, weist an dieser Stelle auf Q 3,16f. hin (»when the Son of Man will come in judgment«). Durch die sich überlagernden Identifikationen von Jesus, Menschensohn und »Kommendem« wird Jesus in der Tat dort mit einem Strafhandeln in Verbindung gebracht. Doch auch die Figur des »Kommenden« ist m. E., wie auch der Menschensohn, offen für ein weiteres herrschaftliches Verständnis, was Q 13,35 zeigt: Dort wird nicht gerichtet, sondern nur akklamiert, und zwar »im Namen des Herrn«.



### (3) Adressaten und Zielsetzung

Einerseits greift das Gericht der *Traditio duplex* auf die klassische Scheidung zwischen »Gerechten« wie Noah und »Guten« aufgrund ihrer Taten und denen, dies sich solchem Tun verweigern, zurück. Ganze Städte können, wie gezeigt, pauschal als Träger eines bestimmten Verhaltens erscheinen. Gerichtsmaßstab ist das Verhältnis zu Jesu – dies will auf dem Hintergrund der Basileia heißen: zu Jesus als einem, der eine göttliche Ordnung autoritativ vertritt. Es geht nicht um die Person Jesu an sich, sondern um Jesus in der Funktion dessen, der die authentischen Maßstäbe der göttlichen Basileia verkündet. Eine solche Zuwendung zu Jesus bedeutet logischerweise, eben diese Maßstäbe auch praktisch umzusetzen. Erster Adressat dieser Ordnung sind nun die, die sich ohnehin schon am Diskurs um eine Ordnung des Gottes Israels beteiligen; sie sollen für die von Jesus vertretene inhaltliche Ausrichtung gewonnen werden. Daher der Fokus auf jene Gruppen, die sich selbst Israel zuordnen.

Keineswegs jedoch zementiert diese Gerichtsankündigung starre Fronten zwischen einer Gruppe namens »Israel« und der Gruppe der Jesusbewegung:<sup>2006</sup> Das Gericht ergeht selbstverständlich auch über jene, die bereits mit der Jesusbewegung sympathisieren und ihr auch praktisch zugehören: Auch den Jesusanhängern steht noch die Gehenna in Aussicht (Q 12,4f.), auch denen, die Jesus »verleugnen«, die also inhaltlich zu Jesus gehören, stehen Gerichtssanktionen bevor (Q 12,8f.). Schließlich können auch im Hausgericht des »Vaters« solche, die als »Sklaven« schon zur *familia* gehören, aufgrund ihres Verhaltens bestraft werden. Mit dem Entschluss, Jesus nachzufolgen, ist also im Material der *Traditio duplex* keineswegs ein Heilsautomatismus verbunden, sondern eine dauernde Anforderung.

Dies verhält sich stimmig zum Sinn und Zweck des Gerichts, nämlich die Basileia Gottes durchzusetzen. In dieser Basileia lebt man nicht durch eine formale Gruppenzugehörigkeit, sondern durch Akzeptanz der vom »König« gebotenen Lebensordnung. Die Ankündigung eines Gerichts hat also allein das pragmatische Ziel, Menschen von der Einhaltung der Lebensordnung zu überzeugen, sie dafür zu gewinnen. Das Gerichtsszenario will dazu motivieren, indem es dazu anhält, negative Sanktionen zu vermeiden.<sup>2007</sup>

2006 So könnte man mancherlei Formulierungen verstehen: z. B. J. VERHEYDEN, *Jugement* 210: »le jugement dont sera victime Israël«; ebd. 211: »définitif et irréversible«; vgl. mit gleichen Worten N. SIFFER/D. FRICKER, Q 179, obwohl sie auf den Gerichtsmaßstab der Werke sowie auf einen möglichen Binnenfokus des Gerichts eingehen (ebd. 175f.); auch C.-P. MÄRZ, *Verständnis*, erwähnt zwar auch einen Binnenbezug des Gerichts (ebd. 141f.; 147), sieht aber die »Trennung von Israel als »diesem Geschlecht« am Werk (ebd. 147). Vgl. D. ZELLER, *Jesus, der die »unbedingten Gerichtsankündigungen« so versteht, als machten sie »doch den Eindruck eines abschließenden Urteils« (ebd. 353) und in den Gerichtsworten einen Gruppenabgrenzungsprozess sieht (ebd. 361).*

2007 Dieser Modus mag sachkritisch zu diskutieren sein – ist er entstanden, da weitere, positive

#### 4.4 Ökonomie: die Profiteure der Gottesherrschaft

Die Programmatische Rede wurde mit einer Seligpreisung der »Bettelarmen« eröffnet, denen die Basileia Gottes zugesprochen wird. Ihre pragmatische Funktion entfaltet eine solche Seligpreisung allerdings im zeitgenössischen Wertediskurs, sei es als Glücksversprechen und Geduldsbotschaft für diejenigen, die jetzt leiden müssen; sei es als Drohung für alle, die sich jetzt auf der richtigen Seite wähnen, sei es als Mahnung, die Seiten zu wechseln.

Dieses Schema ruft nun die Seligpreisung der Armen (Q 6,20) auf: Dem Nicht-Haben wird ein Haben in einer göttlichen, zukünftigen Welt entgegengestellt – doch ergibt sich aus der präzisen Formulierung erst die Pointe, wenn man die Gegensätze näher betrachtet:

<i>Menschlich</i>	<i>Göttlich</i>
Bettelarm	Besitz der Basileia Gottes

Der göttliche Zustand bildet keine neutrale semantische Opposition zum menschlichen – diese wäre erfüllt, wenn die Bettelarmen überhaupt »etwas besitzen«, vielleicht sogar »im Überfluss besitzen«, oder, wenn es um ihre marginalisierte Stellung geht, »gerühmt und bewundert werden« o.ä. Es geht also nicht um Besitz an sich, sondern spezifisch um den Besitz der Basileia Gottes.

Ihre Schärfe entfaltet diese Aussage erst, wenn sie als Ausspruch in der 3. Person verstanden wird, wenn sie also nicht nur innerhalb der Binnengruppe der Armen ventiliert wird, die auf die späteren Zustände verwiesen werden: Geht man nämlich davon aus, dass dieser Spruch auf ein Publikum trifft, das sich nicht zu den Armen zählt, bzw. an dessen Rande einige Armen mithören, dann kommt ein Deutungsprozess in Gang, der auf die lebensweltlichen Inferenzen aus dem zeitgenössischen Basileia-Konzept setzt: Der Basileus ist voller ökonomischer Souverän und hat die Verfügungsrechte über seine Basileia. Wenn den Armen die Basileia Gottes zugesprochen wird, bedeutet dies, dass sie davon ökonomisch profitieren – und in ihr Recht gesetzt werden. Die Eigentums- und Machtverhältnisse werden sich also ändern. Nicht die, die jetzt das Sagen haben, werden dann bestimmen können, sondern sie müssen ihre Macht zumindest teilen. Gott selbst wird sein »Land« an sein Königsvolk vergeben, wie es ihm

---

»weisheitliche« Überzeugungsstrategien unwirksam blieben? Insofern wäre eine Verstärkung der Gerichtsbotschaft in Anbetracht einer Erfolglosigkeit tatsächlich plausibel. M.E. ist das Material der Traditio duplex hier noch auf dem »pädagogischen« Weg – der letzten Überzeugungsstrategien (vgl. M. TIWALD, Gott 85; M. EBNER, Spruchquelle 100, gegen E. RAU, Perspektiven 241, der zumindest die Worte gegen »dieses Geschlecht« als »definitive Gerichtsankündigungen« gegen die Widerständigen in Israel [ebd. 101] liest); es steht noch keine Kompensation der eigenen Frustration über »Israel« durch göttliche Rache im Raum.

gefällt. Gott gibt also einer kleinen Gruppe aus dem Bodensatz der Gesellschaft Macht und Auskommen.

Mit dieser Ankündigung werden die Rezipienten gezwungen, die aktuellen Mechanismen des Systems Basileia zu durchschauen, die zur Elitebildung führen. Sie müssen reflektieren, wie sie in der jetzigen Herrschaft zu ihrem Platz gekommen sind – vielleicht durch die Suche nach der Gunst der Herrschers oder durch Einpassung in seine strategischen Ziele, so wie auch die Herodier zur Basileia innerhalb des Imperium Romanum gekommen sind – und wie sich dieses System nach unten fortsetzt.

Dass Gott seine Macht zugunsten der Habenichtse und Statusverlierer einsetzen wird, wird noch zweimal bestätigt: Gewinner der Basileia Gottes sind diejenigen, die für sie eifern (Q 12,29–31) sowie die dahergelaufenen Gäste am Königstisch (Q 13,29). Damit ist bereits das Thema der gesellschaftlichen Statusrevision angeschnitten – und dieses setzt sich konsequent fort, wenn der künftige Menschensohn auf Erden als provokativ ohnmächtiger Mandatar erscheint, der ebensolche Boten aussendet.

#### 4.5 Der machtlose Mandatar: Jesu Rolle in der Basileia und sein Verzicht auf Statusrepräsentation

##### 4.5.1 Rückschau: die Basileia-Rolle Jesu als Erbe (Q 10,21 f.) und Menschensohn

Zur Ansage, den Bettelarmen gehöre die Basileia Gottes, tritt ein anderes Statement Jesu in Konkurrenz: »Alles ist mir übergeben worden von meinem Vater« (Q 10,22a): Jesus als »Sohn Gottes«, als Königssohn, hat Anrecht auf das Erbe<sup>2008</sup> – und ist damit nach kulturellem Königsmuster auch Besitzer und Nutznießer der Basileia. Lässt sich beides miteinander vereinbaren, oder stehen hier Traditionen aus unterschiedlichen Kontexten mit unterschiedlicher Pragmatik nebeneinander?

Gerade in der Boten-Sequenz Q 9,57–10,24 wird m. E. gezielt ein Besitz- und Statusdiskurs geführt, der im Licht erlebter Basileia sowohl Kohärenz als auch Profil zeigt: Erst nachdem in Q 9,57–10,15 ein Bild von der sichtbaren Lebensweise Jesu und vor allem vom Auftreten seiner Boten gestaltet wurde, folgt, als Blick »hinter die Kulissen«, die Hoheitsaussage von Q 10.21 f.

---

2008 Ausführlichere Erläuterung auf dem Hintergrund biblisch-jüdischer Königstradition s. o. X 3.6.

## 4.5.2 Die »Boteninstruktion« (Q 9,57–10,16) im Fokus des Statusverzichts

(1) *Der wohnungslose Basileia-Erbe*

In Q 9,57–60 finden sich die beiden Apophthegmata zur Nachfolge, die neben dem Bruch mit dem herkömmlichen Familienethos – »Lass die Toten ihre Toten begraben« (V. 60) – auch das räumliche Ziel des »Hinterhergehens« thematisierten.<sup>2009</sup> Der Menschensohn hat keinen Ort, nicht einmal einen festen Schlafplatz, über denen er sozial eingebunden wäre (V. 58). In diesem Spruch Jesu leuchtet der Kontrast zwischen Hoheitsaussage und Lebensstil auf.<sup>2010</sup> Der Menschensohn, so hören diejenigen, die mit dem Material der Traditio duplex vertraut sind, wird eine Machtposition in Gottes Gericht einnehmen, hat also einen herausgehobenen Status in seiner Basileia. Das irdische Bild dieses Menschensohnes ist jedoch ein Bild vollkommener Armut auf niedrigstem gesellschaftlichen Niveau. Dieser Basileia-Mandatar kontrastiert die Inhaber der Basileia, deren ökonomische Spitzenstellung sich gerade in Bauwerken allseits sichtbar repräsentierte: in den »Häusern der Könige« (Q 7,25c), auf die die Traditio duplex selbst anspielt, und die ihre Entsprechungen in den imposanten Bauten eines Herodes d. Gr. und, wenn auch in etwas bescheidenerem Maße, eines Antipas, finden.<sup>2011</sup> Mit diesem Kontrast sind die Weichen für den folgenden Statusdiskurs gestellt: Diese Basileia ist in Sachen Statusrepräsentation – und Zurschaustellung ökonomischer Ressourcen – anders aufgestellt als diejenige, die im Ursprungsmilieu zu erleben und im Anwendungsmilieu noch anschaulich zu erinnern ist. Dieser Zug wird weiter entwickelt, wenn nun die »Boten« als die für die Outgroup greifbaren Kontaktleute im Auftrag der Basileia instruiert werden.

(2) *Die Boten des Mandatars: ein Rollenmodell für die Boten Jesu*

Besonders für »Ausrüstungs«- und »Missions«-Regeln (Q 10,4–12) wurden immer wieder kulturelle Parallelen gesucht, mit deren Hilfe sich diese ungewöhnlichen Bestimmungen einordnen ließen.<sup>2012</sup> Schließlich wurde versucht,

2009 Ausführliche Analyse s.o. X 2.1.1.

2010 So R. T. FRANCE, Mt 327, mit Blick auf die Menschensohn-Assoziation zu Dan 7,13f. und Mt 9,6; 12,8: »earthly deprivation« vs. »heavenly glory«; vgl. auch W. D. DAVIES/D. C. ALLISON, Mt II 52; U. LUZ, Mt II 23f.

2011 Bei Philippus sind wir über Königshäuser schlecht unterrichtet: Von ihm werden Stadtbauten erwähnt, ohne dass wir Näheres über einzelne Paläste oder Residenzen erfahren. Von Antipas dagegen wissen wir um den zweimaligen Ausbau einer Residenzstadt, in der wir mit Sicherheit königliche Repräsentationsbauten annehmen dürfen. Zur Baupolitik s.o. 1.3.2 (3) und (4).

2012 Einen Überblick an mögliche Referenzrahmen bietet z. B. P. HOFFMANN, Studien 312–318 (Reisegewohnheiten, Essener); M. TIWALD, Wanderradikalismus 138–149 (Kyniker, Jerusalem-Pilger, Essener, Leviten, Barfüßigkeit und Armut); vgl. auch Y.-M. LEE, Grenz-

das Verhalten als Spiegel der zu verkündenden Botschaft, als »realsymbolisch« und »prophetisch« zu deuten.<sup>2013</sup> Bei aller Zustimmung wirken diese Zeichen m. E. aber nicht kontextlos, sondern auf der (Kontrast-)Folie einer erlebten politischen Institution: der Boten, die die Informationen im Auftrag der politischen Autoritäten verbreiteten. Solche Gesandtschaften, die von der politischen Macht aus agierten, sind leider wesentlich schlechter erforscht als die in umgekehrter Richtung von der Basis an z. B. den Kaiser.<sup>2014</sup>

Unzweifelhaft werden die »Boten«<sup>2015</sup> von Jesus mit einem Auftrag in Häuser/Städte geschickt: Der dafür verwendete Ausdruck, »senden«, wird auch in politischen Kontexten verwendet.<sup>2016</sup> Prominentes Beispiel ist der römische *legatus*,

---

überschreitungen 83f. (Reisegewohnheiten); neuerdings kreativ: G. BAZZANA, *Missionaries: die Jünger seien als »itinerant doctors«* (ebd. 235) unterwegs gewesen. Kontaktpunkte seien der Heilungsauftrag; die Auszahlung ärztlichen Lohnes durch die Städte bzw. die Möglichkeit des Verzichts auf solchen Lohn; die Ortswechsel der wandernden Ärzte, die von den Städten angestellt wurden; die Suche nach Anerkennung auch mittels der Rede; das Zeugnis späterer Texte, die die christlichen Missionare als Ärzte darstellten. Durch eine Adaption an die Ärzte-Rolle schrieben sich die Missionare ins kulturelle System ein.

- 2013 M. TIWALD, *Wanderradikalismus* 160f.; D. ZELLER, Q 51: prophetische »Kontrasthandlungen«; vgl. auch U. LUZ, Mt II 97: »am ehesten in Analogie zur prophetischen Zeichenhandlung zu verstehen«, ähnlich auch J. NOLLAND, Mt 418. P. Hoffmann sieht im Verhalten der Boten bereits scharf eine zeitgeschichtlich-politische Konnotation: Ihr Ohnmachts-Outfit und ihre Friedensbemühungen deutet er als Gegensatz zu zelotischen Bestrebungen (P. HOFFMANN, *Studien* 318–326; vgl. auch hypothetisch G. THEISSEN, z. B. *Sayings Source* 106–108, unter Berücksichtigung eines kynischen Referenzrahmens: Abgrenzung von einem sich kynisch gebenden Judas Galilaios). M. E. führt diese politische Sichtweise weiter, jedoch möchte ich sie von einer zelotischen Konkretion entkoppeln und vor den Hintergrund der antiken herrschaftlichen Kommunikationsstrukturen stellen.
- 2014 Vgl. z. B. die Monographie von G. ZIETHEN, *Gesandte*. Dies ist der entsprechenden Quellenlage geschuldet: Die meisten Quellen handeln von Gesandtschaften zum Kaiser, vgl. W. ECK, *Diplomacy* 196–203. Vgl. aber A. KOLB, *Transport* 264–307, zum Kurierwesen im Römischen Reich.
- 2015 Der Begriff »Boteninstruktion« hat sich eingebürgert, der »Boten«-Status ist häufig angeführt worden (z. B. P. HOFFMANN, *Studien*, mit der Überschrift »Botenrede«; vgl. J. B. GREEN, *Lk* 358, »ambassadors«; »emissaries«; ebd. 360 »heralds«, vgl. auch J.-M. BABUT, *Q* 136 u. ö.), m. W. aber ohne dass daraus Parallelen zu politischen Boten umfassend ausgearbeitet wurden.
- 2016 Bei Jos. unregelmäßig neben *πρέμω*. In den biblisch-jüdischen Traditionen stellen die Boten häufig den Kontakt zu einzelnen Untertanen oder Gruppen her (Gen 20,2; Ex 9,27; 1 Sam 16,22 u. ö.); bisweilen sind sie auch auf internationalem Parkett unterwegs (Jos 10,3; vgl. 1 Sam 5,11). Auch wird das Volk von ihnen zur Versammlung gerufen (1 Chr 13,2; vgl. Ri 7,24). Entsprechend werden in diesem politischen Bild auch Propheten als Boten des göttlichen Machthabers dargestellt, die beauftragt sind, den Kontakt zu dessen Volk herzustellen. Im Blick auf die alttestamentliche Prophetie wurden Überschneidungen und Analogien zu einer politischen Botschafterrolle beobachtet, wenn sich die prophetische Rede der Botenspruchformel bedient oder sich wie ein Herold mit der Aufforderung »Hört!« in der 2. Person an das Publikum wendet, vgl. J. VERMEYLEN, *Genres* 396, mit Verweis auf die Reden des »messenger royal« (z. B. Am 1–2) und des »crieur public«/

der zur Verwaltung in eine Provinz geschickt wird.<sup>2017</sup> Steht dieser in der Hierarchieebene noch weit oben, so braucht er in antiken Kommunikationsstrukturen aber Mittelsmänner, die die Kommunikation mit der breiten Basis aufrechterhalten.<sup>2018</sup> Einige basale Regeln der Botenkommunikation lassen sich im Rahmen unserer Möglichkeiten aus antiken Quellen rekonstruieren. Von großem Vorteil ist, dass ein solcher Bote einer Autorität ein Werk über seinen Auftrag verfasste, in dem er en passant solche Hintergründe einflocht: Josephus, der von Jerusalem nach Galiläa geschickt, dort mit verschiedenen Formen von Gesandtschaft zu tun bekommt und darüber in seiner Vita berichtet. Die Regeln der Boteninstruktion sollen nun zu dieser politischen Botenpraxis ins Verhältnis gesetzt werden:

### (3) Die ungewöhnliche Ausstattung

10,4a	μη βαστάζετε ἄργυρον,	Tragt kein Geld,
b	μη πήραν,	keine Tasche,
c	μη ὑποδήματα.	keine Schuhe,
d	μηδὲ ῥάβδον. <sup>2019</sup>	keinen Stab.

»héraut« (z. B. Am 3,1–12.13–15; 4,1–3; 5,1–2). Was die Botenspruchformel angeht, hat diese ihren Sitz im Leben in einer Situation, in der mündliche, nicht schriftliche Kommunikation praktiziert wird: Der Bote muss sich durch den Auftrag als glaubwürdiger Übermittler ausweisen und die (kurze) Botschaft seines Senders getreu wiedergeben; diese Formel reicht aber auch später in die Schriftkommunikation hinein (vgl. C. WESTERMANN, Grundformen 71–75).

2017 Vgl. auch A. BASH, *Ambassadors* 9.

2018 Vgl. zur Übersicht über zivile und militärisch Boten im Römischen Reich A. KOLB, *Transport* 269–294: z. B. gibt es *tabellarii Augusti*, v. a. kaiserliche Freigelassene als reichsweite Boten des Kaisers (ebd. 275–278); Soldaten als Boten (ebd. 286–289): aus der kaiserlichen Leibwache; aus dem Stab der Provinzstatthalter; im Heer aus Truppen für militärische und andere wichtige Aufträge Centurionen und Reiter. *Frumentarii*, reichsweite Boten, die Legionen oder Provinzen zugewiesen werden, sind auch für spätere Zeit für den Statthalter in Caesarea nachgewiesen, vgl. H. M. COTTON/W. ECK, *Governors* 232–234.

2019 Einigkeit herrscht bei Mt und Lk darüber, dass den Missionaren hier das Tragen von Schuhen verboten wird – ein Agreement gegenüber Mk. Mit Mt 10,9c gilt das Verbot von Geld als ursprünglicher als Lk 10,4b. Mt hat allerdings ein ausgeweitetes Erwerbsverbot an dieser Stelle eingefügt, vgl. P. HOFFMANN, *Studien* 264f.; ebd. 265 zur lk Bearbeitung. Gleiches Votum: H. T. FLEDDERMANN, Q 407. Anders: CE. Das Verbot, eine Tasche mitzunehmen, könnte auch aus Mk stammen. Allerdings kommt sie sicher in beiden lk Versionen der Aussendungsrede vor. Schließlich ist noch der Schlagstock zu diskutieren: Wahrscheinlich stand auch ein Verbot, einen Schlagstock mitzunehmen, in der Vorlage der Traditio duplex, denn in der mk Version ist dieser erlaubt; Lk erwähnt ihn zwar in Lk 10,4 nicht, verbietet ihn aber in Lk 9,3, vgl. P. HOFFMANN, *Studien* 267 (der auch die »Hemden« aus Lk 9,9g in Q wähnt); M. TIWALD, *Wanderradikalismus* 113f. CE rekonstruiert noch das Grußverbot aus Lk 10,4, so auch M. TIWALD, *Wanderradikalismus* 112f. (lk Bildung wäre nicht plausibel). Mir scheint es plausibler, den Vers für lk Bildung mit Blick auf 2 Kön 4,29 zu halten: Lk hat auch ein drittes Nachfolgeapophthegma (Lk 9,61f.)

Die logistische Herausforderung des antiken Botenwesens bestand darin, die Boten während ihrer ggf. mehrtägigen Reisen zu versorgen: Sie benötigten täglich Nahrung und Unterkunft. Dafür aufzukommen war i. d. R. Sache der Auftraggeber.<sup>2020</sup> Kaiserreisen waren von der Bevölkerung mitzutragen, indem Quartier zu stellen und Transport wie auch Lebensmittel gegen Vergütung bereitzuhalten waren.<sup>2021</sup> Josephus zahlt, wenn er einen Boten ausschickt, ein Wegegeld (»Ephodion«)<sup>2022</sup>; von Jerusalem ausgesandte Priester werden mit dem Zehnt versorgt (Vit 63). Wer solche Mittel hat, kann sich eine Übernachtung in Herbergen organisieren und Lebensmittel kaufen<sup>2023</sup> – folglich zwingt ein ausgesprochenes Verbot, Geld bei sich zu tragen, zu anderen Strategien, sich Unterkunft und Versorgung im Kontakt mit den Adressaten zu sichern.

Eine Inschrift aus Sagalassus/Pisidia illustriert eine solche Versorgung von hohen Amtsträgern, die in ihrem Gebiet unterwegs waren, für die Zeit unter Tiberius (14–21 n. Chr.):<sup>2024</sup> Es war genau zu regeln, welche Wagen und Lasttiere für welchen Preis für den Prokurator, seinen Sohn und reisende Soldaten, Centurionen, Senatoren und Ritter zur Verfügung zu stellen waren. Die Unterkunft für das Personal des Legaten, für Soldaten sowie für die kaiserlichen Freigelassenen und Sklaven waren kostenlos zu bieten.

Hier kommt die Provianttasche ins Spiel, die den Jesus-Boten verboten wird:<sup>2025</sup> Eine Vorstellung von ihr kann man aus der Judit-Erzählung gewinnen (Jdt 10,5; 13,10–15): Judit nimmt eine solche mit, um ihr koscheres Essen ins heidnische Heerlager transportieren zu können. Sie ist so voluminös, dass Judit darin das Haupt des Holofernes unterbringen kann. Wird eine solche Reisetä-

---

überliefert, in dem die Anspielung auf Elischas Berufung eingespielt ist; zur Begründung vgl. P. HOFFMANN, Studien 267, selbst unentschieden. Die Frage ist für uns allerdings nicht weiter relevant.

2020 Für Dienstreisen außerhalb des organisierten *curtus publicus* gab es staatliche Reiseausrüstung bzw. eine Pauschalsumme (A. KOLB, Transport 258). Zu Modalitäten bei der Presbeia zum Kaiser vgl. G. ZIETHEN, Gesandte 138–140; bei der Presbeia wurde es dem Gesandten als Ehre angerechnet, wenn er den Aufwand seiner Stadt oder seinem Gremium »abnahm«, vgl. W. ECK, Diplomacy 199f.; C. HABICHT, Gesandtschaftsverkehr 17f.; A. BASH, Ambassadors 62f.

2021 Vgl. A. KOLB, Transport 248f.

2022 Zum *viaticum* vgl. A. KOLB, Transport 260f.; Jos., Vit 224.297.330.332.

2023 Der römische *curtus publicus*, an dessen logistische Hilfestellung man denken könnte, steht nur unter strengen Auflagen bereit, vgl. A. KOLB, Transport 296–299. Ebd. 54–64 zur Frühphase seit Augustus: Kostenlose Unterkunft und vergütete Transportmittel waren durch die Bevölkerung bereitzustellen; zur Nutzung ebd. 71–122; zu eigenen Stationen 210f. Zur Übernachtungspflicht vgl. auch C. HABICHT, Gesandtschaftsverkehr 12, mit Verweis auf Plut., De exilio (= Mor 602C): Dort wird als Bürgerpflicht benannt, Statthalter aufzunehmen. Josephus selbst scheint eine Herberge zu benutzen: Jos., Vit 248.

2024 Erstpublikation: S. MITCHELL, Transport; vgl. dazu J. LINDERSKI, Transitus 293–296; A. KOLB, Transport 54–63.

2025 Vgl. zu den Realien der Ausrüstung z. B. M. TIWALD, Wanderradikalismus 158–160.

sche untersagt, so hat dies mehrere Implikationen: Nicht nur wird eine Selbstverpflegung nach ggf. strengeren Essensregeln damit verhindert, sondern auch die offene Frage gelöst, wer für die Versorgung der Boten aufzukommen hat. Weder dürfen die Boten selbst für ihre Versorgung einstehen – noch muss dies der potentielle Gastgeber, bei dem der Bote übernachtet.<sup>2026</sup> Diesem wie dem Boten wird damit der Druck genommen, sich ökonomisch engagieren zu müssen; war eine Presbeia an die nötigen finanziellen Mittel gebunden, um die Reisekosten bewältigen zu können, so kann hier jedermann zum Boten werden, auch wenn die himmlische Basileia nicht in harter Münze zahlt. Dem Boten wird es darüber hinaus unmöglich gemacht, durch die eigene Übernahme der Reisekosten eine Ehrenstellung zu erringen oder irgendeine Form von Dankbarkeit seitens der Aussender zu erzeugen. Vielmehr lebt er von der Hand in den Mund und ist damit auf häufige, aber bescheidene Gaben angewiesen.

Zum zweiten werden den Boten in der Traditio duplex mit Sicherheit »untergebundene Schuhe« untersagt.<sup>2027</sup> Damit sind alle Arten von Schuhen gemeint, die mit Riemen befestigt werden, von den einfachsten Sandalen bis zum genagelten Soldatenschuh.<sup>2028</sup> Offizielle Gesandte des Statthalters (*beneficarii*) sind in senatorischen Provinzen aus dem Heer abgezogen<sup>2029</sup> – und haben entsprechend Zugang zu militärischem, d. h. auch gutem und der Reise möglichst angemessenem Schuhwerk. Besondere Soldaten- oder Reiseschuhe, mit guten oder genagelten Sohlen, sind in bescheidenen Verhältnissen, wo i. d. R. einfache Ledersohlen »untergebunden« wurden, ein Statussymbol: Wer so daherkommt, hat finanzielle Ressourcen im Rücken, partizipiert vielleicht sogar an der Logistik des (römischen) Heeres und verkörpert damit eine Machtinstitution. Mit dem Verbot jeglicher Hypodemata wird eine Machtdemonstration durch Schuhwerk unmöglich gemacht. Die Boten Jesu kommen in anderer Optik als die Militärs – ein Gegenbild bewusster Ohnmacht.

Nicht sicher bezeugt ist das Verbot, einen Stab/ῥάβδος mitzuführen, doch würde das den eingeschlagenen Symbolweg nur weiterführen. Wenn in der Vorlage der Traditio duplex von einem Rhabdos die Rede war, ist der Begriff passend gewählt. Der Rhabdos, ein kürzerer Stock, hat die Konnotation der Waffe i. S. eines Schlagstocks.<sup>2030</sup> Im Sinne politischer Symbolik mag man aber

2026 Vgl. zur Vermeidung der Belastung der Gastgeber auch Y.-M. LEE, Grenzüberschreitungen 107f., die auf die Relevanz der Aussendungsregel auch für die Gastgeber hinweist; vgl. ebd. 108 Anm. 396 zu einem älteren Verweis auf die Problematik bezüglich durchreisender Amtsträger und Soldaten.

2027 Im Gegensatz zu Mk, wo von »Sandälchen« (Deminutiv) die Rede ist, bescheidensten Schuhen, die dafür mitgenommen werden dürfen. I. d. R. bestanden die alltäglichen Schuhe meist aus Sohlen und Lederriemen, vgl. D. SHLEZINGER-KATSMAN, Clothing 374.

2028 Vgl. zu den Soldatenschuhen G. HAMEL, Poverty 64: Sie haben genagelte Sohlen.

2029 Vgl. R. HAENSCH, Administration 77f.

2030 Vgl. LSJ s. v.; z. B. auch Ex 21,20 LXX.



auch die griechisch-römischen »Rhabdouchen«/Liktoren assoziieren, die den Schlagstock als Symbol der institutionalisierten Wehrhaftigkeit mit sich trugen, auch wenn er nicht eingesetzt werden musste.<sup>2031</sup> Wenn ein solcher Rhabdos verboten würde, verstärkte dies die über die Schuhe aufgenommene Statusabsage: Der Bote soll bewusst nicht den Anschein erwecken, als fühle er sich legitimiert, sich gegen irgendetwas oder irgendjemanden mit Gewalt zu wehren.

(4) *Der Auftrag: unterwegs für eine andere Basileia*

In der politischen Kommunikation des 1. Jh. hat längst die Schriftlichkeit Einzug gehalten: Boten überbringen die Mitteilungen von oberer Stelle häufig in Form eines Briefes.<sup>2032</sup> Wenn demgegenüber wirklich nur eine Person unabhängig von einem Schreiben gesandt wird, dann geht ihr Auftrag auch über die bloße Übermittlung einer Botschaft hinaus, dann ist vollmächtiges Handeln gefragt. In diesem Sinne sprechen 1 Makk und Josephus von persönlichen Boten: Die Gesandtschaft nach Rom in Ant XIII 163 hat den Auftrag, die Freundschaft zu erneuern – dazu ist eine persönliche Geste angemessener, wie auch bei einem Friedensschluss durch »Handreichen« (XVIII 326; vgl. 1 Makk 5,48 mit einem Friedensangebot). Der Gesandte in Ant XVI 299 soll sich wohl einen persönlichen Eindruck verschaffen. In Ant XVIII 202 wird ein Mann nach Joppe gesandt, um die Bewohner zu entfernen, in 1 Makk 7,7f. soll eine Bestrafung ausgeführt werden: Hier muss eine Person anwesend sein, um die Forderung notfalls auch mit Gewalt durchzusetzen.<sup>2033</sup> Dies gilt auch für die Sendung der dauerhaften Machtverwalter in einer Region, der *legati*.

Schließlich ist Jos., Vita, selbst ein Zeugnis einer solchen Gesandtschaft von oben nach unten: Josephus' primärer Auftrag lautet, die Galiläer zu »überzeugen« und zu »belehren« (29) – seine umfassende Machtbefugnis wird nur am Rand erwähnt (72): Nach seinen Schilderungen hat er im Alleingang den Oberbefehl inne, mit dem er in einer Art Kriegsrecht auch wirtschaftliche Angelegenheiten oder Ausgangssperren regelt; daneben nimmt er auch halachische Verantwortung war (Abreißen des Herodespalastes: Vit 65); entsprechend angefochten ist seine Stellung.

Die von Jesus Geschickten haben dem gegenüber gewalt- und konfliktlos zu

2031 Vgl. EWNT s. v. ῥαβδίζω/ῥαβδοῦχος; Apg 16,35.38.

2032 Vgl. auch 2 Sam 11,14; 2 Chr 2,10; 1 Kön 20,8; 2 Kön 5,6; 10,1; 2 Chr 30,1; Jos., Ant XIV 319; XIII 126.170; Vit 51.180.260 u. ö. Auch die Ernennung des Agrippa zum König wird brieflich mitgeteilt (Jos., Ant XIX 292). 2 Chr 30,6 gibt Notiz, wie ein Briefinhalt flächendeckend verbreitet werden konnte: durch Läufer im Land (vgl. auch 1 Makk 1,44). 1 Makk erweist sich als diplomatische Fundgrube: Dort werden in 1,44; 8,22; 9,60; 10,17.24f. u. ö. Schriftstücke verwendet.

2033 Vgl. auch Jos., Vit 190: Überzeugungsarbeit.

agieren: Ihre erste Botschaft lautet »Friede« (Q 10,5)<sup>2034</sup>, und unter diesem Vorzeichen kommt die Basileia Gottes zu ihnen, kampf- und machtlos, anders als ein königlicher Eroberungstrupp.<sup>2035</sup> In der Stadt<sup>2036</sup> haben sie in der Tat *in persona* vollmächtig zu handeln, wenn sie die Kranken heilen sollen und damit ausdrücken, gegen wen die Basileia Gottes ihre Macht einsetzt, welche »unliebsamen Elemente« die Ordnung stören und deswegen ausgewiesen werden; Menschen sind es nicht.

#### (5) Sanktion der Boten-Ablehnung

Dass Boten ihren Auftraggeber und dessen Macht repräsentieren, findet sich in den diplomatischen Konventionen wieder. Das Handeln an den Boten wird als mittelbares Handeln an den Absendern betrachtet – und ggf. auch entsprechend sanktioniert. Dies bringt Q 10,16 auf den Punkt, ebenso wie die Anspielung auf Sodom es aufgreift.<sup>2037</sup> In der Diktion der Traditio duplex ruft die Ablehnung der Boten ein sanktionierendes Gericht auf den Plan. Dies entspricht dem politischen Botenrecht: Nach Jos., Ant XV 136, gelten Boten bei den Griechen als sakrosankt, ihre Tötung als Kriegsgrund.<sup>2038</sup> In Caesars *De bello Gallico* III 9,3 beginnt die kriegerische Eskalation noch vorher mit der Gefangensetzung der Boten. Die Ablehnung der Boten in den Städten spielt nun auf einer wesentlich niedrigeren Eskalationsstufe; dennoch steht sie für einen Affront dem Machthaber gegenüber. Innerhalb dieser antiken Logik ist ein Verweis auf eine göttliche Sanktion (Q 10,12–15) zu erwarten.

#### (6) Fazit

Damit rundet sich das Bild, das die »Boten« Jesu auf dem Hintergrund einer antiken Gesandtschaft von Seiten eines Machthabers aufrufen. Aus der Gesandtenrolle innerhalb der Basileia heraus wird eine Missionsbewegung plausibel, die aufsuchend vorgeht.<sup>2039</sup>

2034 Beim Gruß hat Lk den ungewöhnlicheren Wortlaut bewahrt, ebenso wie bei der Weisung in V. 6d, vgl. P. HOFFMANN, Studien 272f.; M. TIWALD, Wanderradikalismus 116; CE; die Friedensthematik ist über Mt 10,13 gesichert.

2035 Gegenüber einem umfassenden Verständnis von »Friede« als »God's wholeness« (J. B. GREEN, Lk 414) darf man hier m. E. im Basileia-Kontext ruhig die realpolitische Seite des »Friedens« in den Vordergrund stellen: Bei einem Boten des Machthabers ist es essentiell, ob er in friedlicher oder offensiver Absicht kommt. Wird ein solcher Friede wieder »zurückgenommen«, wird der Weg frei für göttliche Sanktionen.

2036 Zur Rekonstruktion s. o. VI 1.1.

2037 S. o. zu den Texten VI. 3.2, zu Sodom in der biblisch-jüdischen Tradition VII 2.1 (1).

2038 Vgl. P. KEHNE, Art. Legatus Sp. 6, mit Verweis auf Caesar, *De bello Gallico* III 9,3 (*legatos, quod nomen ad omnes nationes sanctum inviolatumque semper fuisse, retentos ab se et in vincula coniectos*) und Liv. XXX 25,10. Vgl. auch die entsetzte Reaktion des Volkes bei der Tötung römischer Boten durch jüdische Aufständische, Jos., Bell II 526.

2039 Bereits J. A. DRAPER, Charismatics 32, hat im Hinblick auf das Wandercharismatiker-

Diese Gesandten treten, was Auftreten und Vorgehen angeht, in Kontrast zu Gesandten einer irdischen Basileia oder Herrschaftsmacht. Durch Verweigerung von Versorgung und Ausrüstung sind ihnen die Mittel genommen, mit denen sie Status und auch legitimierte Machtausübung bzw. Gewaltanwendung evozieren könnten. Ihr persönlicher Einsatz spricht nicht nur von ihrer Basileia, sondern setzt sie auch durch – gegen die feindlichen Mächte, nicht gegen Menschen. Werden sie abgelehnt, werden entsprechende Sanktionen dem eigentlichen Inhaber der Basileia, Gott und seinem Gericht, anheimgestellt. Mit ihrer Methode der Face-to-face-Kommunikation erreichen sie jeden und jede, unabhängig von Bildungsstand, Institution oder Sozialstatus.

## 5. Bilanz: Basileia

Wir finden uns wieder im Basileia-Diskurs, der sich um ein personenzentriertes Kollektiv dreht. In scharfem Kontrast zum erlebten Königtum wird das Königtum Gottes profiliert, das auch nach biblisch-jüdischer Tradition unangefochten existiert, dessen Sichtbarkeit jedoch unterschiedlich wahrgenommen wird. Dies lässt sich anhand der vier Kompetenzfelder des Königs nachvollziehen, die ebenso helfen, das Basileia-Konzept im Material der Traditio duplex zu greifen. Politisch ist der irdische König zunächst durch Sieg und die daraus resultierende Macht etabliert. Das Königtum Gottes behält dieses Modell bei, verweist es aber in einen außermenschlichen Bereich: Gekämpft wird apokalyptisch im Himmel, die Macht wird an Dämonen demonstriert – zur Befreiung der Menschen. Die friedliche, unaufhaltsame Entgrenzung des Gottesreiches, in den Bildern von »Senfbaum« und Sauerteig gefasst, wird allerdings durch eine Grenzziehung korrigiert, die Nähe und Ferne vom König schließlich nach Taten bemisst – eine Mahnung vor allem *ad intram*. Innerhalb dieses Machtbereichs sorgt der König im Ideal für Recht und Ordnung. Dies wird im göttlichen Königtum durch die Rede vom forensischen Gericht Gottes eingefangen. Zu diesem Modell tritt, auch in Korrektur zur politischen Gemengelage, allerdings die Androhung einer göttlichen Strafexpedition, die schließlich doch Macht walten ließe. In der Frage der Durchsetzung der sichtbaren Königsherrschaft Gottes ist sich das Material der Traditio duplex also uneins – ein Zwiespalt allerdings, den sie bereits aus der früheren Jesustradition geerbt zu haben scheint. Entscheidend ist, dass dieses Gericht nicht zur Grenzziehung herangezogen wird, sondern sich auch nach innen wendet, an die Söhne der Gottesherrschaft oder an die Sklaven: Radikal verneint wird ein Gedanke, dass irgendeine Zugehörigkeit allein entscheiden

---

Modell Theißens angemerkt, es »offers no explanation as to why the followers of Jesus should have become wandering charismatics after his death«. Vgl. ähnlich M. SATO, Q 8.

könnte; allein die Taten zählen. Ist schließlich der König ökonomischer Nutznießer seiner Basileia, ein Aspekt, der zeitgenössisch stark wahrgenommen wird – aufgrund der Repräsentationsmechanismen, aber auch der Betroffenheit derjenigen, die das Surplus erwirtschaften müssen –, so ist der göttliche König davon frei. Seine Basileia gehört den »Armen«, seine Gesellschaftsordnung erfordert Solidarität statt Abschöpfung. Dies demonstrieren die Beauftragten des göttlichen Königs, die jegliche Luxus- und Statusrepräsentation konterkarieren: Ein wohnungs-, geschweige denn palastloser Inhaber der göttlichen Machtfülle sendet Boten am Rande des Existenzminimums aus, die seinen Frieden verbreiten und die Feinde der Menschen in Krankenheilungen wegbeordern. Dieser Statusverzicht fällt im Vergleich mit den irdisch erlebbaren Boten besonders ins Auge, insofern auch für deren Bedürfnisse die Untertanen aufkommen mussten – eine Pflicht, die bei den göttlichen Boten entfällt.



---

## XII. Schluss

### 1. Rückblick und Zusammenschau

#### (1) *Der Parcours im Rückblick*

An die *Traditio duplex*, also die gemeinsam bei Mt und Lk über Mk hinaus vorliegenden Texte, haben wir die Frage nach ihrem sozialen Entwurf herangezogen: nach einem Entwurf von Identifikationsmöglichkeiten und Strukturen, mit denen die Träger des Textes ihre soziale Welt verstanden wissen wollten, mit dem sie auch werbend ihre Stimme im Diskurs ihrer Zeit erhoben. Ein solcher Entwurf an miteinander vernetzten sozialen Identifikationsmöglichkeiten ließ sich sprachlich erfassen, indem die im Text verwendeten Bezeichnungen für menschliche Kollektive gesammelt, auf ihre Beziehung untereinander und schließlich auf ihre inhaltliche Aufladung hin befragt wurden. Aus der semantischen Analyse ergaben sich dabei die Cluster jener Kollektive, die mit der Konstruktion eines übergreifenden Horizonts »Israel« verbunden sind, die sich unter die Rollen im antiken Haus und schließlich in einer antiken Basilea subsumieren ließen. Uns sind im Durchgang durch diese Cluster in der *Traditio duplex* eine Reihe von sozialen Identifikationsangeboten und Rollenmodellen begegnet:

Übergreifend erhebt der Jesus der *Traditio duplex* seinen Stimme im kulturellen Diskursfeld »Israel«: In seiner Rede klärt er den Stellenwert genealogischer Beziehungen, einer gängigen Konstruktionshilfe für überfamiliale und überörtliche Zusammenhänge. Das Material der *Traditio duplex* setzt sich mehrfach mit der Konstruktion von Genealogie als Verhaltensparadigma auseinander. Die idealen »Väter«, allen voran Abraham, haben ihre prototypische Funktion für ihre »Kinder« nicht eingebüßt: Vielmehr wagen die Texte der *Traditio duplex* es, die väterlichen Ideale aus ihrer eigenen Sicht zu umreißen: Johannes definiert die wahre Abrahamskindschaft gegenüber denjenigen, die sie beanspruchen (Q 3,8); ein Hundertschaftsführer verkörpert sie in seinem einsichtigen »Glauben« an die wirklichen Machtverhältnisse (Q 7,9); Jesus selbst hat Einsicht in die eschatologische Honorierung der wahren »Kinder Israels«

(Q 13,28f.). In einer konsequent paradigmatisch-praktischen Sicht gilt für die Texte der *Traditio duplex* das Verhalten als Zugehörigkeitskriterium, das alle übrigen sozialen Selbst- oder Fremdidifikationen bei Seite schiebt – ein kritischer Impetus nicht zuletzt nach innen, an die Adresse derjenigen, die sich zur »Basileia« gehörig fühlen. Bei allem Respekt bietet das Material der *Traditio duplex* für diese paradigmatisch-genealogische Identifikation ein alternatives Modell zum Stammväter- oder Ethnos-Diskurs an: Es entwickelt die uneingeschränkte »Gotteskindschaft«, die dem Ideal des »Vaters« folgt. Vorbildliches Gotteskind ist Jesus (Q 4), der das Paradigma aber auch verbalisiert (Q 6,35f.).

Ein zweiter Topos sozial übergreifender Konstruktion sind die Normen und Praktiken, mit denen ein Kollektiv sich distinguert. Im Repertoire Israels findet sich dabei ein Diskurs um Reinheit, der mit Speisetabus arbeitet. Unterschwellig, aber konsequent formiert sich im Material der *Traditio duplex* diesbezüglich eine Haltung, die dort großzügig agiert, wo man für die Normeneinhaltung selbst keine Verantwortung übernehmen kann – am fremden Tisch (Q 7,34; 10,7; 12,24).

Entscheidend innerhalb des Israel-Diskurses der *Traditio duplex* erweist sich eine Rolle, die bereits bei der semantischen Analyse Aufsehen auf sich gezogen hatte: die Rolle von »Propheten«. In erster Linie betrifft diese Prophetenzuschreibung den überzeitlichen Leiter der Trägergruppe, Jesus. Durch den Dialog mit der Prophetenrolle und die Einschreibung in das Modell des gewaltsamen Prophetengeschicks erlangt er seine Legitimation als göttlicher Mandatar.

Im Bewusstsein um die – angefochtene – Platzierung Jesu auf der Seite Gottes wenden sich die Träger seiner Erinnerung an Außenstehende, in einem immer weiteren Radius, der schließlich aus persönlichen Beziehungen heraustritt und mit städtischen Institutionen, allen voran der Synagoge, Kontakt aufnimmt (Q 10,8–12). Die örtliche Ebene wird zum wichtigsten Forum für die Veränderungsprozesse im Namen Jesu – dies wird deutlich an der Schärfe der Drohung, die speziell dieser Art von Kollektiv entgegenschlägt (Q 10,12–15).

Die nach außen strahlende Bewegung der Jesusgruppe hinter der *Traditio duplex* führt jedoch auch ihre Grenzkonflikte: Q 11,39–52 zeugt von einem solchen Profilierungsversuch der Jesusbewegung gegen ein Gegenüber, das in der Tradition fest mit dem Kollektiv der »Pharisäer« verbunden ist. Ihnen gegenüber betont die Jesusbewegung ihre eigenen Prioritäten: allen voran die soziale Tora.

Diese sozialen Identitätsmerkmale Israels formuliert die Programmatische Rede Jesu. Sie entwirft in einer kaleidoskopischen Kombination von Gruppen eine gesellschaftliche Vision, die ganz unter dem Vorzeichen des Gottes Israels steht – eines Gottes, der seine Herrschermacht für die Armen einsetzt und damit ein solidarisches Verhalten unter materiell wie ideell zunächst Ungleichem einfordern kann (Q 6,20–49). Allerdings macht auch dieser Basileus sich frei von

traditionellen kulturellen Schwellen: Die Weisungen Jesu legen es gerade auf eine Entgrenzung der sozialen Identifikation an, bei der sich alle Menschen auf dem größten gemeinsamen Nenner miteinander treffen: als »Menschen« (Q 6,31), deren Abgrenzungen und Statusgefälle Jesus mit seinen Weisungen systematisch unterwandert, wenn er von »Feindesliebe«, blinden »Lehrern« oder Menschenkenntnis spricht.

Neben dem kulturellen Diskurs innerhalb Israels gewinnt im Material der *Traditio duplex* ein weiteres soziales Identifikationsmodell Gestalt. Dieses Rollenangebot reagiert auf eine Situation sozialer Freisetzung: Wer – konflikthaft – aus den familialen Strukturen ausscheidet (Q 9,57–60; 12,51.53; 14,26), kann sich als Kind in den Haushalt Gottes einordnen (Q 6,35f.; 11,2–13; 12,22–31), erhält dort umfassende Versorgung versprochen – und erlebt sie im Idealfall in den Häusern der Gleichgesinnten, die die Weisungen der Programmatischen Rede beherzigen und verantwortungsvoll die Lebensmittel des »Herrn« zuteilen (Q 12,42–46). Regulierend, aber auch legitimierend werden dafür Menschen mit besonderem Status in die Rolle der Sklaven Gottes hineingeschrieben: Sie finden sich wieder als Sklaven unter Mitsklaven (Q 16,13; 12,42–46), als solche, die Gehorsam zu leisten haben (Q 19), und als solche, die durch den göttlichen Auftrag, an die »Ränder« zu gehen, Legitimation erfahren (Q 14,16–23).

Schließlich trafen wir auf das Rollenmodell der auf den König zentrierten antiken *Basileia*, in dem der König als politischer Machthaber, Rechtssetzer und -schützer und ökonomischer Nutznießer seinen Status repräsentieren und legitimieren muss. Besonders die Komponente der Statusrepräsentation spiegeln die Texte der *Traditio duplex* kritisch (Q 3,5–8; 7,24f.). Die *Basileia* Gottes lässt sich entlang der sozial erfahrbaren Rolle der Monarchen verstehen – sie tritt allerdings in einen kritischen Kontrast zum römisch-hellenistischen Rollenideal, das nicht zuletzt Herodier und Kaiser repräsentieren: Ihre Siege feiert sie gegen die inneren Feinde der Menschen, die Dämonen; provokativ ist nicht zuletzt das Auftreten des göttlichen Bevollmächtigten, sondern auch das seiner Boten. Dabei steht *Basileia* auch für eine gestaltete Sozialordnung, die der göttliche Richter bei seiner Epiphanie wirksam einfordern wird. Dass sich allerdings auch konkurrierende Denkmodelle ergaben, zeigt die Weiterschreibung der Wachstumsgleichnisse (Q 13,18–21) durch ein geschlossenes Palast-Konzept oder die Anreicherung der forensischen Gerichtsbilder (Q 12,8f.) mit den Bildern kosmischer Strafexpeditionen (z. B. Q 10,12–15; Q 17).

(2) *Das übergreifende Kollektiv: »Israel« – »Gotteskinder« – »Gottesvolk«*

Was die Konstruktion eines Kollektivs angeht, das über die Face-to-face-Beziehungen hinausreicht, kristallisiert sich in der *Traditio duplex* eine Veränderung heraus, die man als Paradigmenwechsel bezeichnen kann. Die *Traditio duplex* befürwortet keine kulturelle Abgrenzung Israels mittels der herkömm-



lichen Identitätsmerkmale. Keineswegs zu erkennen ist eine Einschärfung von kulturell bewusst absetzenden Normen wie Reinheits- und Speisegeboten. Diese werden vielmehr relativiert, sichtbar in den Situationen, in denen sich die Boten in ein fremdes Haus und damit an einen fremden Tisch begeben. Wenn Jesus dagegen erstrebenswerte Normen für dieses Kollektiv anmahnt, dann sind dies die »sozialen Identitätsmerkmale«, die aus der biblisch-jüdischen Tradition schöpfen: Gott ist Garant des Zusammenlebens, in dem besonders die Armen und Marginalisierten strukturell begünstigt werden. Solches spricht aus den ersten Worten der Programmatischen Rede, die mit den Seligpreisungen die Basileia Gottes zugunsten der Armen und Marginalisierten als Leitgedanken voranstellt. Die Normen der Programmatischen Rede mahnen, so wie es sich in der Endgestalt der *Traditio duplex* darstellt, immer wieder mit Anklängen an die biblisch-jüdische Tradition zu Gütergerechtigkeit, solidarischer »Liebe« und Bescheidenheit auch im kleinräumigen Umgang miteinander. Dieser biblisch-jüdischen Tradition wird keineswegs die Gültigkeit abgesprochen – das »Geschriebene« gilt in all seinen Häkchen, die Ideale Abrahams sind weiterhin Maßstab. Vielmehr handelt es sich beim Programm Jesu um eine Interpretation, die gezielt die sozialen Aspekte dieser Tradition beleuchtet und damit eine Option für die immer wieder zu diskutierende Interpretation dieser Tradition setzt. Charakteristisch daran: Das Verhalten, das Jesus in biblisch-jüdischer Tradition einfordert, wird nicht auf einen wie auch immer gearteten Binnenraum beschränkt, sondern bewusst entgrenzt und von Selbst- oder Fremdidentifikationen im Sinne einer nominellen Zugehörigkeit entkoppelt.

Dass eine Zugehörigkeit so stark allein über Normen konstruiert wird und sich von sonstigen kulturellen Vorfindlichkeiten eines »Ethnos« absetzt, korreliert nun mit den beiden Modellen, mit denen die *Traditio duplex* übergreifende Zusammenhänge konstruiert: Mit dem »Haushalt« des Vaters und mit der »Basileia« Gottes. Am deutlichsten zeigt sich dies in der Kategorie der Basileia: Eine Basileia ist ein Kollektiv, das durch nichts anderes verbunden wird als durch seinen Leiter, den Basileus. Gerade in der hellenistischen Tradition wird der monarchische, personenzentrierte Charakter dieser oft erzwungenen Zusammengehörigkeit deutlich. Untertan dieses Gottesvolkes ist jeder, der dem Sagen des Basileus unterstellt ist. Dabei ist es für die hellenistischen Herrschaften mit ihrer Fortsetzung im Imperium Romanum gerade charakteristisch, sich über verschiedenste kulturelle Größen zu erheben. Kulturelle Unterschiede werden weitgehend stehen gelassen, solange sich die Untertanen an die Regeln des Basileus halten.

Wenn nun Jesus in unübersehbarer Kritik an den irdischen Ausformungen dieser Basileia die »Gottesherrschaft« proklamiert, dann ist darin bereits ein solcher kulturell entgrenzender Charakter impliziert: Dem Gottesvolk gehört ein jeder an, der sich nur an die – in der Interpretation Jesu vor allem sozialen –

Regeln der Königs hält. Damit fallen etwaige bewusst aufrecht erhaltene Grenzziehungen zwischen Israel und anderen »Völkern«.

Der universale Charakter dessen wird auch im »Haushalt des Vaters« deutlich. Die Zugehörigkeit zu diesem Haus kann, so das Material der *Traditio duplex*, erworben werden: durch Verhalten, das sich am Paradigma des Vaters ausrichtet. Wenn dieser »Vater« als Schöpfer aller Menschen dargestellt wird, dann ist es auch allen Menschen möglich, sein Beispiel nachzuahmen und »Kinder des Vaters« zu werden: Jesus als exemplarischer Sohn demonstriert dies, indem er Gott seine unangefochtene Rolle zubilligt; er selbst ruft auf, zu »Söhnen« zu werden, wobei mit der »Feindesliebe« umfassende, entgrenzte Solidarität und »Barmherzigkeit« zu praktizieren sind.

In alledem zeigt sich also der Paradigmenwechsel, der »Gottesvolk« und »Gotteskinder« als eine Größe konstruiert, die sich allein über die Regeln des »Vaters« und »Königs« definiert und damit herkömmliche Formen von Identitätsmerkmalen Israels hinter sich lässt. Nicht das Abgrenzen von den »Völkern« ist konstitutiv, sondern die solidarische Offenheit.

### (3) *Jesus und die Rollen der Jesusbewegung*

Jesus spielt im Laufe der *Traditio duplex* verschiedene Rollen: Er ist exemplarischer »Gottessohn«, eschatologischer »Menschensohn«, »Sohn« des Vaters, Bevollmächtigter der Basileia. Dies alles sind Rollen, die Jesus den höchsten Status zubilligen – den der maßgeblichen Leitung. Wie das Material der *Traditio duplex* allerdings zeigt, wird dieser Status massiv angefochten. Andere Stimmen drängen Jesus als »Fresser und Weinsäufer« (Q 7,34) an den Rand, bringen ihn in den Pakt mit dem Bösen (Q 11,15) und sprechen ihm damit nicht zuletzt seinen Platz in »Israel« ab. Wie soll also nun ein Solcher maßgeblich und mit Vollmacht des Gottes Israels auftreten und sogar in dessen Vollmacht Änderungen anstoßen? Im Material der *Traditio duplex* können wir diesen christologischen Grundprozess noch verfolgen, hier am deutlichsten im Prophetendiskurs: Im kulturellen Umfeld gibt es bereits einen prototypischen Propheten, Johannes, der, soweit wir sehen, in dieser Rolle hoch angesehen ist. Mit diesem Propheten wird nun Jesus ins Verhältnis gesetzt: mit dem paradoxen Ziel, ausgerechnet mit Johannes einen Schluss *a minore ad maius* zu generieren. Der hohe Status der Johannes wird zwar umfassend bestätigt, gleichzeitig aber in seine Grenzen verwiesen, damit er von Jesus überboten werden kann.

Ein zweites Mal wird nun dieses kulturelle Wissen um einen Propheten als legitimer Gottessprecher genutzt, um die Legitimität Jesu zu erweisen: Dabei kann gerade die massive Ablehnung Jesu in eine Bewährung und Statusbestätigung umgewandelt werden: Die biblisch-jüdische Tradition kennt die Rede vom Prophetenmord als Gipfel der Ablehnung der prophetischen Botschaft. Das Motiv ist im Fluss, in den prophetischen Legenden nehmen die gewaltsamen

Tode der Propheten gegenüber den biblischen Erzählungen zu, Gräber halten die Erinnerung an sie wach. Wiederum in Johannes findet sich nun ein aktuelles Beispiel für einen Prophetenmord, den Gott durch seine Strafe gerächt hat: Die Niederlage des Antipas wird »im Volk« als Strafe für seine Ermordung an Johannes verstanden (Jos., Ant XVIII 114–119). Wenn Gott also Johannes rächt, dann stand dieser wahrhaft auf seiner Seite – so finden sich also die Johannes-Anhänger in ihrer Statuszuschreibung bestätigt, sobald ein Ereignis auftrat, das sich als »Strafe Gottes« interpretieren ließ. Eine Strafe Gottes als rächende Bestätigung für den Tod Jesu ist in der *Traditio duplex* in dieser Form nicht eingetreten. Jedoch ist der Tod Jesu der Anlass, auch ihn in die Reihe der »getöteten Propheten« einzuschreiben. Dieser Verweis auf die getöteten bzw. abgelehnten Propheten findet sich in der *Traditio duplex* überproportional häufig, gleich dreimal (Q 6,22f.; Q 11,49–51; Q 13,34f.).

Neben diese Legitimationsstruktur treten als sichtbare Zeichen die Exorzismen in Form von Heilungen, in denen Jesus die »Feinde« der Basileia des Landes verweist und seine Wortgewalt erweist. Diese göttliche »Herrschaftsvollmacht« Jesu steht allerdings in einem kulturell eklatant auffälligen Kontrast zu Jesu Auftreten. Der für ihn postulierte Status als Mandatar der Gottesherrschaft, voll erberechtigter »Sohn« (Q 10,22) und zu Gottes voller Machtdurchsetzung inthronisierter »Menschensohn« (Q 17) entspricht nicht seinem Lebensstil. Als Wohnungsloser (Q 9,57f.) besitzt er nicht nur keinen Palast als Repräsentationsobjekt, nicht einmal einen abschließbaren Platz für Wertgegenstände, sondern hat sich auch allen sozialen Grundbezügen gegenüber ins Abseits manövriert. Dieses Kontrastprogramm Jesu zu irdischer Herrschaftsrepräsentation liegt auf einer Linie mit seiner Beurteilung der irdischen Herrschaft, deren Wertmaßstäbe er nicht teilt. Der faktische Kontrast zur irdischen Statusrepräsentation kommt daher als ein intendierter Kontrast: Jesu Intention geht so weit, dass er auch die von ihm beauftragten »Boten« der Gottesherrschaft auf einen vollständigen Verzicht auf Status- und Machtrepräsentation verpflichtet. Die Boten benennen zwar die Gottesherrschaft und handeln auch sichtbar in ihrer Vollmacht, wenn sie die Kranken heilen. Optisch und sozial fahren sie aber eine strikte Opposition zu denen, die in der Alltagswelt als Bevollmächtigte oder Boten eines Machträgers auftreten: keine Ausrüstung, kein Anspruch auf Versorgung, gewaltloser Rückzug bei Ablehnung, der alles dem Gericht Gottes überlässt.

## 2. Kohärenz und Eigenprofil: ein Votum zugunsten der Q-Hypothese

Ließ sich also aus der Analyse des sozialen Entwurfs im Material der *Traditio duplex* ein sinnvolles Bild erheben, in dem zwar nicht alle Texte integriert werden konnten, das aber eine Streuung und Vernetzung sowie inhaltliche Leitthemen zeigt, so stellt sich nun die Frage, inwieweit diese Bild distinktiv ist: gegenüber der markinischen Jesusrede, aber auch gegenüber dem *mt* und *lk* Sondergut.

### 2.1 Eigenprofil gegenüber *mk* Jesusrede

Bereits in der Wortanalyse konnten wir feststellen, dass es eine Reihe von gemeinsamen Themen im *mk* Spruchgut und der *Traditio duplex* gibt – dies verwundert nicht, beanspruchen doch beide, Jesus zu interpretieren. Dennoch fallen auch Unterschiede auf:

#### (1) *Genealogiediskurs*

Hier ist das Fazit einfach gezogen: Ein ausgeprägter Diskurs um die paradigmatische Genealogie zeigt sich im *mk* Spruchgut nicht. Zwar nennt auch *Mk* die Trias der Stammväter (*Mk* 12,26), doch nur, um daraus eschatologische Schlüsse zu ziehen: Mit der Selbstvorstellung Gottes als »Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs« begründet er den Glauben an die Auferstehung der Toten, da Gott »nicht Gott Toter, sondern Lebender« ist.

#### (2) *Prophetendiskurs*

Der Prophetendiskurs tritt im *mk* Spruchgut an drei Stellen hervor. Am meisten Verwandtschaft mit dem Diskurs der *Traditio duplex* lässt sich im »Weinbergsgleichnis« *Mk* 12,1–9 vermuten. Das Prophetenmord-Motiv wird hier zur Deutung des Schicksals Jesu herangezogen, allerdings wechselt Jesus die Kategorie: Er kommt als letzter, als »geliebter Sohn« (*Mk* 12,6; vgl. die Taufferzählung *Mk* 2,11). Wird auf die bisherigen Propheten angespielt, so sind diese im Bild der »Sklaven« gezeichnet (*Mk* 12,2–5). Während Jesus also in der *Traditio duplex* mittels dieses Motivs gerade erst in die Reihe der Propheten hineingeschrieben wird, wird er in der *mk* Tradition schon wieder von ihr abgesetzt.

Gemeinsam haben nun sowohl das Prophetenmord-Motiv als auch *Q* 11,49–51/13,34f. und *Mk*, dass die Morde eine Folge haben. Wie diese Folge allerdings aussieht, ist verschieden: Hier werden die Weinbergsbesitzer als allein Verantwortliche getötet und der Weinberg, Israel, feindlich übernommen – die Tempelzerstörung 70 n. Chr. liegt nahe. Ausformuliert ist die Folge im Material der

Traditio duplex nur in Q 13,34f.: als zeitweises Überlassen des »Hauses«, was noch keineswegs konkret auf die Katastrophe 70 n. Chr. gemünzt, sondern vielmehr präsentisch als aktuelles Problem der Tempelverantwortlichen formuliert ist. Laut Q 11,49–51 soll eine Blutschuld gerächt werden – wie das geschehen soll, bleibt allerdings offen. Damit ist in Mk das traditionelle Katastrophenmodell wieder vervollständigt, wie es auch in der Johannes-Tradition zu beobachten war: Hier liegt also eine handfeste militärische Katastrophe vor, auf die man sich berufen kann. Diese fehlt im Material der Traditio duplex noch.

Über Mk 12,1–9 hinaus wird noch einmal die Assoziation zu Gewalt gegen Propheten geweckt über Elija (Mk 9,13), der allerdings nicht für das Prophetenmord-Motiv steht. Damit gerechtfertigt wird in Mk die Tatsache, dass der Menschensohn leiden müsse. Schließlich kommen im mk Spruchgut ein drittes Mal Propheten zur Sprache. In Mk 6,4 heißt es:

4a	καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς	Und es sagte ihnen Jesus:
b	ὅτι οὐκ ἔστιν προφήτης ἄτιμος	Nicht ist ein Prophet ungeehrt
c	εἰ μὴ ἐν τῇ πατρίδι αὐτοῦ	außer in seiner Vaterstadt
d	καὶ ἐν τοῖς συγγενεῶσιν αὐτοῦ	und unter seinen Verwandten
e	καὶ ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ.	und in seinem Haus.

Bei Jesus wird in dieser Situation die Ablehnung seiner Prophetenrolle auf sein engstes Umfeld beschränkt – sonst scheint der Prophet überall geachtet zu sein. Dahinter lässt sich eine Rechtfertigung Jesu hören, die angesichts seines bei Mk ausgeprägten Bruchs mit der eigenen Familie notwendig wird: Die hatte Jesus nach Mk 3,21 quasi für verrückt erklärt. Der Widerstand, den Jesus ansonsten ernetzt, wird nicht unmittelbar mit seiner Prophetenrolle verbunden. Die Träger der Prophetentraditionen im Material der Traditio duplex könnten eine solche Aussage auf keinen Fall unterschreiben: Propheten sind überall gefährdet, vor allem in Jerusalem, und die Gesandten stoßen vornehmlich in fremden Städten auf Widerstand.

### (3) Die Vaterrolle Gottes: *Dynast und Versorger*

In Gegenüberstellung der mk Traditionen und der Traditio duplex zur Familie kommt A. D. Jacobson<sup>2040</sup> zu dem Schluss, »... that Mark is clearly aware of the anti-family tradition and of its further development toward fictive family formation, but he has little interest in either.«<sup>2041</sup> Mk lässt, was seine Nachfolger betrifft, die Schärfe und Konflikthaftigkeit des Bruches vermissen:<sup>2042</sup> Das Haus wird einfach »verlassen« (Mk 10,29). Auch Jesu erste Nachfolger sind auf Zuruf

2040 A. D. JACOBSON, Jesus 209.

2041 Das Profil gegenüber der mk Tradition, die den Titel »Vater« nur gelegentlich verwende, fällt auch N. SIFFER/D. FRICKER, Q 139, auf.

2042 Vgl. zu Differenzen zu Mk und zum Aspekt der Konflikthaftigkeit auch H. MOXNES, Jesus 56f., zusammenfassend auch zum mk neuen Haushalt ohne Vater auch ebd. 69f.

»sofort« zur Stelle (Mk 1,18.20), wobei sie den Kontakt zu Haus und Elterngeneration keineswegs abbrechen: Simon und Andreas organisieren für Jesus und seine Nachfolger eine Einkehr sowohl im eigenen Haus als auch bei der Schwiegermutter (Mk 1,29–31). Vielmehr verweist der mk Jesus zweimal auf das Elterngelot und die Pflicht, die Eltern zu versorgen (Mk 7,10–12; 10,19). Wenn in der mk Jesusrede der Konflikt in den Häusern thematisiert wird, dann in der Endzeitrede Mk 13,12: Hier geht es allerdings nicht um einen Bruch mit dem sozialen Rahmen und eine Freisetzung aus den Hauszusammenhängen aufgrund von Normkonflikten, sondern um eine Initiative für die Überstellung an ein Kapitalgericht.

Außerdem stellt Mk die Komponente zurück, die für die *Traditio duplex* als komplementär zum Familienbruch herausgearbeitet werden konnte: den »Haushalt« des Vaters. Besonders die Vorstellung vom versorgenden Vater, die sich in der *Traditio duplex* als spezifisch für den Kontext der Herauslösung aus dem angestammten Haus erwies, fehlt ihm. Gemeinsame Wurzeln kann man insofern erkennen, als auch Mk 3,35 eine »neue« Familie kreiert. Diese geht aber über das klassische Haushaltsbild hinaus, indem sie auch mehrere »Mütter« kennt. Der »Vater« dieses Haushalts tritt als Leiter, nicht jedoch als Versorger in Erscheinung. Die Zugehörigkeit wird dagegen nicht direkt über die Gotteskindschaft, sondern über die Geschwisterschaft mit Jesus vermittelt. Wenn Mk dagegen vom »Vater« spricht, dann von dessen Rolle als Vergebender (Mk 7,25). Darüber hinaus ist auch eine Verbindung von Vater- und Königsrolle aus dem mk Spruchgut nicht direkt ersichtlich.

#### (4) *Die metaphorische Sklavenrolle als Verhaltensappell und Legitimation*

Auch der Umgang mit der Sklavenrolle fällt in beiden Korpora distinktiv aus: Wohl spielt der Sklavenstatus im mk Spruchgut eine entscheidende Rolle, jedoch im Sinne einer Statusnivellierung untereinander in der Gemeinde (Mk 10,44; vgl. aber auch die Vermeidung des Sklaven-Begriffs in Mk 9,35; 10,43 zugunsten von *διάκονος*). Sie ist in einen Verhaltensappell gekleidet, der die Plätze von »Ersten« und »Letzten« nivelliert. Nicht Gott ist in dieser Konstellation der Sklavenherr, sondern »alle«, also die Mitgemeinde. Aus einer metaphorischen Rolle im Gotteshaushalt oder dem Bewusstsein, vor Gott seien alle Sklaven, wird sie nicht abgeleitet. Gleichnisse wie die drei Sklavengleichnisse in der *Traditio duplex*, die Funktionäre korrigieren oder legitimieren, sind bei Mk nur schwach ausgeprägt: Allein in Mk 12,34–36 stehen solche Sklaven, und hier unter ihnen herausgehoben ein Türhüter, als Bilder der Wachsamkeit vor dem Ende.

#### (5) *Auseinandersetzung mit irdischer Basileia*

Auch Mk kennt einen *Basileia*-Diskurs. Wie bereits aus einer ersten Sichtung der Kollektive zu erschließen war, nimmt er bei ihm breiten Raum ein. Doch zeigen

sich charakteristische Unterschiede, symptomatisch zu veranschaulichen am Overlap-Text Mk 4,30–32. Er ist bei Mk in der Tat ein Senfstauden-Gleichnis geblieben, in dem es v.a. um den Gegensatz von Klein und Groß geht. Die Provokation des irrealen Bildes entfällt.

Ebenso fehlt in der mk Tradition die starke kritische Auseinandersetzung mit konkreten Kennzeichen der irdischen Basileia, wie wir sie in Q 4,5–8 und Q 7,24–28 greifen konnten. Nur in abstrahierter Form setzt sich Mk 10,43 von den Herrschaftspraktiken der »Völker« ab: Geht es dabei v.a. um einen Diskurs um Dominanz und Leitung, steht in der Traditio duplex der Aspekt der Statusrepräsentation im Vordergrund. Willkürliche Dominanz stellt dagegen – außerhalb der Jesusrede – auch die mk Erzählung Mk 6,17–29 von der Tötung des Johannes durch Antipas in den Vordergrund.

Dafür benennt die mk Jesusrede – neben einem kryptischen Verweis auf den »Sauerteig des Herodes« (Mk 8,15) – aber einen explizit imperialen Horizont, wenn z.B. die Frage nach der Kaisersteuer gestellt wird (Mk 12,14–17) – ein solcher geht in der Traditio duplex noch ganz im Basileia-Modell auf.

Deutlich wird eine Akzentverschiebung auch an der knappen mk Version der Botenrede in Mk 6,9–11: Aus ihr sind die typischen Referenzpunkte für die Boten der Basileia Gottes verschwunden: Sie werden nur noch »gehört« (Mk 9,11) – vom Auftrag der Basileia-Ansage ist jede Spur ebenso gewichen wie von der göttlichen Strafsanktion bei Ablehnung der Boten. Damit entfallen im mk Text wichtige Anhaltspunkte für den eigentlichen Referenzrahmen dieser Boten.

Zudem setzt sich die mk Jesusrede auch anders mit dem Konzept des kriegerischen Basileus auseinander: Eine direkte Verbindung von Austreibung/Heilung und Basileia, wie wir sie in Q 10,9; 11,20 finden, fehlt; Strafsanktionen bei der Parousie (Q 10,12–15; 17,26–35) werden nicht geschildert, vielmehr sind die Katastrophen auf die Zeit vor dem Ende verlegt und von menschlicher Kriegstreiberei verursacht (Mk 13,7f.24) – Gott ist es, der dem Einhalt gebietet (Mk 13,20). Bei der Erscheinung des Menschensohnes werden allein die Ausgewählten »gesammelt« (Mk 13,27).

Auffällig ist zudem, dass Mk auch eine ethische Anwendung der Reinheitsregeln kennt (Mk 7,21), zumal in einem Innen-/Außen-Gegensatz, diese aber nicht mit sozialer Problematik in Verbindung bringt, wie es Q 11,39 tut, sondern mit einem Lasterkatalog, der »Diebstahl« und »Hagier« unter vieles andere einreihet.

## 2.2 Eigenprofil gegenüber Mt und Lk Sondergut<sup>2043</sup>

Die Frage nach dem Eigenprofil gegenüber Mt und Lk Sondergut steht vor einer Crux: Auf der einen Seite ist sie entscheidend im Angesicht der Farrer-Goulder/Mk-without-Q-Hypothese, zum anderen besteht aber eine methodische Schwierigkeit: Da die *Traditio duplex* aus dem Stoff besteht, der sich bei Mt und Lk findet, ist dieser Stoff bereits jeweils durch Mt und Lk entsprechend ihrer Bedürfnisse selektiert worden. Es wäre redaktionstechnisch unlogisch, wenn dabei allzu viele schwer integrierbare Eigenheiten stehengeblieben wären. Dennoch kann man die Frage stellen, inwieweit zum Mt Sondergut Diskontinuitäten bestehen. Beim Lk Sondergut müsste man i. S. der Frage nach »Luke-pleasingness« dagegen nach Regiefehlern Ausschau halten.

Im Vergleich zum Mt Sondergut ergibt sich zunächst eine Parallele im Familienbereich: Auch Mt arbeitet mit der Logik der Sklavenparänese, die einen Statushöheren, Besitzenden Gott zuordnet und damit unter menschliche Mitsklaven einreicht (Mt 18,23–35). Damit unmittelbar verbunden ist allerdings ein Bruch im Vaterbild: Der himmlische Vater des Sonderguts (Mt 18,35) ist ein Strafender.

Der Vater tritt in Mt auch sonst nicht als *Traditio duplex*-typischer Versorger in den Vordergrund: Wenn er als Vater der Adressaten und nicht als Vater Jesu eingeführt wird, hat er außerhalb der *Traditio duplex* andere Funktionen: Er wird verherrlicht (Mt 5,16); gibt Lohn (Mt 6,1–6.18); gibt seinen Geist (Mt 10,20); verschafft den Gerechten Ruhm in seinem Reich (Mt 13,14); äußert seinen Willen (Mt 18,14; metaphorisch Mt 21,28–31); trägt einen Autoritätstitel (Mt 23,9). Beim Herrngebet (Mt 6,9–13) wird der Fokus trotz der Einleitung V. 8 auf die Sündenvergebung verengt (Mt 6,14f. par Mk 11,25), so dass am Ende die Versorgungskomponente überhängt.

Auch die Vorgeschichte Jesu hebt sich vom Material der *Traditio duplex* ab: Der Genealogiediskurs und die Problematik einer Abstammungsorientierung werden insofern nicht gespiegelt, als der Stammbaum Jesu mit Abraham einsetzt (Mt 1,2). Die Verfolgung Jesu durch Herodes (Mt 2,1–23) stimmt zwar in die Herrscherkritik mit ein, jedoch nicht im Sinne der Statusrepräsentation, sondern des grausamen Machterhalts. Dass Jesus zu diesem König in eine Konkurrenzsituation gebracht und als Alternativkönig dargestellt wird (Mt 2,2), findet wiederum keinen direkten Widerhall im Material der *Traditio duplex*.

An allen übrigen angesprochenen Themen lässt sich im Material des Mt Sonderguts kein positives Interesse wahrnehmen – und somit auch keine Anzeichen einer Vernetzung. Mt greift an Reibungspunkten, die sich zwischen den

---

2043 Zugrunde gelegt ist hier die Zusammenstellung der Stellen von U. SCHNELLE, Einleitung 216–218.



Profilen des mk Spruchguts und der *Traditio duplex* ergaben, nicht konsequent ein, sondern lässt einiges unausgeglichen nebeneinander stehen: Den Spruch vom Propheten in Heimat und Haus (Mk 6,4) übernimmt Mt trotz der Prophetenmord-Motive unkommentiert (Mt 13,57), wie auch die Verweise auf die Elterngelübte (Mt 15,4f.; 19,19). Die beiden »Eröffnungspredigten«, Mt 3,17 par Mk 1,15 und die Programmatische Rede Mt 5,3–7,27, doppeln sich.

Bisweilen erweckt Mt den Anschein, sperrige Traditionen abmildern zu müssen, so z. B. bei der Adressierung der Täuferpredigt gezielt an Pharisäer und Sadduzäer (Mt 3,7) oder bei der Vermischung von mk Tradition mit ungewöhnlichen Elementen bei der Übernahme des »Senfbaum-Gleichnisses« (Mt 13,31f.). Dieses ist bei Mt zusammen mit dem – das Bildfeld des pflanzlichen Wachstums verlassenden – Sauerteig-Gleichnis (Mt 13,33) – am Ende der Gleichnisrede zwischen die Sämann-Gleichnisse (Gleichnis vom Sämann Mt 13,4–23; Gleichnis vom Unkraut im Acker, Mt 13,24–30) und die Deutung des Letzteren (Mt 13,36–43) eingeschoben. Als Abschluss der Rede wirken die beiden Gleichnisse Mt 13,31–33 unorganisch; sie werden auch nicht kommentiert, was man als Hinweis auf eine Integration von Tradition werten kann. Auch die Pointe der Erzählung vom Hundertschaftsführer, die seinen Israel übertreffenden Glauben preist, wirkt bei Mt unorganisch, hat Jesus doch bereits in Galiläa und Syrien (Mt 4,23f.) geheilt und unmittelbar zuvor einen Aussätzigen aus Israel (vgl. Mt 8,4) auf dessen Bitte hin rein gemacht (Mt 8,1–4).

Sollten die Übereinstimmungen zwischen Mt und Lk über Mk hinaus, wie in der Farrer-Goulder/Mk-without-Q-These angenommen, an der Auswahl des Lk liegen, der eben diese Themen für sich ausgesucht und damit zur *Traditio duplex* gemacht hätte? Gleicht man das Erarbeitete nun mit dem lk Sondergut ab, so wären ihm dabei aber einige problematische Anordnungen unterlaufen. Doch zunächst zu den positiven Bezügen: Konzeptionell passend im Kontext erweisen sich v. a. Lk 11,5–8, eine Illustration der Brotbitte, und Lk 10,18 im Kontext des Dämonenkampfes; Lk 12,35–37 mit der Seligpreisung der wachenden Sklaven (allerdings nicht auf Funktionsträger fokussiert, vgl. die Nachfrage des Petrus V. 41) und Lk 12,47f., die das Sklavengleichnis Q 12,42–46 rahmen; das Magnifikat mit seiner Option Gottes für die Hungernden (Lk 1,53); die Aufforderung zum Entgrenzen und zum Reziprozitätsverzicht (Lk 14,13f.); die Absage an den »Mammon« (Lk 16,9.19–31; 19,2–19); der himmlische Erzvater beim Mahl (Lk 16,23). Ein Reflex der Prophetengewalt findet sich in Lk 13,33, allerdings geht es dabei speziell um den Ort Jerusalem.<sup>2044</sup>

2044 Auch die Emmaus-Jünger spielen auf den Prophetenmord-Komplex an, wenn sie Jesus als »mächtigen prophetischen Mann« charakterisieren und dies in einen finalen Zusammenhang mit seinem Tod bringen (Lk 24,19f.) – allerdings ist damit für sie gerade keine positive Legitimation erreicht, wie im Material der *Traditio duplex* angezielt, sondern sie sind in ihrer Hoffnung enttäuscht, da sie – ganz im genealogischen Diskurs – die Erlösung

Doch dieser umfangreiche Befund relativiert sich dadurch, dass Lk in jedem Fall entsprechend seinen Interessen selektiert und seine Akzentsetzungen dann auch ausgebaut hat. Auch bei Mt würde sich eine ebensolche Liste an Kohärenzen finden, doch dies liegt in der Natur der Sache. Kommen wir also zu den Schwierigkeiten: Im Genealogiediskurs scheint sich Lk – gegen Mt – auf die Option der *Traditio duplex* einzulassen, wenn er Jesu Stammbaum mit »Gott« beginnen lässt, damit Jesus in ein universales Modell der Gotteskindschaft einordnet (Lk 3,38) und v.a. auch Zachäus als Abrahamskind qualifiziert (Lk 19,9; vgl. auch Lk 13,16). Doch zuvor in der Kindheitsgeschichte hat er mehrmals ein Abstammungskonzept aufgerufen: Jesus soll über das »Haus David« herrschen (Lk 1,33), und gerade Maria ist es, die in Lk 2,55 den Bezug zu »unseren Vätern, Abraham und seinem Samen« als Empfänger von Versprechen positiv füllt. Dies steht unvermittelt neben dem genealogisch-paradigmatischen Problem, das Johannes in Q 3,8 aufgeworfen hat; ebenso beruft sich Zacharias »im Geist« (Lk 1,67) auf den Eid, den Gott »unserem Vater Abraham« geschworen hat – und tut damit das, was Johannes später untersagen wird: sich auf eine Abrahamskindschaft berufen. Wird diese positive Abrahamsanknüpfung nur aufgebaut, um sie später von Johannes (Q 3,8) und Jesus (Q 13,28f.) in Frage stellen zu lassen?

Auch das Vaterverhältnis bezieht Jesus im Lk Sondergut nur auf sich selbst, nicht umfassend auf seine Zuhörer (Lk 2,49; 24,49), oder aber es steht im Gleichnis – und auch dort ist der Vater weniger der Versorgende als der Verzeihende (Lk 15,11–32). An einer Weiterführung des genealogischen Vater-Paradigmas hat Lk also kein Interesse.

Auch am Ende des Evangeliums zeigen sich noch einmal Spannungen: In Lk 22,36 wird die Botenregel von Lk 10,4 modifiziert aufgegriffen und nochmals gedeutet.<sup>2045</sup> Dies bestärkt nur die Anfrage, ob Lk nicht insgesamt mit seinen Botenreden ringt. Weshalb mutet er sich die Doppelung von Lk 9,1–6 und Lk 10,2–16 zu? Schließlich steht sowohl bei Mt als auch bei Mk nur eine einzige Aussendung, die jeweils an die Zwölf adressiert war (Mt 10,1 par Mk 6,7). Lk bringt nun in Lk 10,1–16 eine ähnliche Aussendung von 72 Jüngern, die merkwürdigerweise damit eingeleitet wird, dass diese Jünger vor Jesus hergeschickt werden sollten (vgl. Lk 9,52 – der Zusammenhang wird unorganisch durch die Nachfolgeapophthegmen Lk 9,57–62 unterbrochen) – allerdings sind die Jünger dann doch wie die Zwölf mit Heilungen aktiv; erzählt wird nur von der Rückkehr zu Jesus (vgl. Lk 10,17), nicht aber von einem eventuellen Erfolg oder Misserfolg der »Vorbereitungen« der Boten. Damit legt sich der Verdacht nahe, dass Lk hier

---

Israels erwartet hatten. Wenn Jesus sie mit Blick auf »die Schrift« korrigiert (Lk 24,27), kann damit unterschwellig das Prophetenmord-Motiv im Blick sein.

2045 Nach F. BOVON, Lk II 52, zeugt dies dafür, dass »diese für den Radikalismus von Q typischen Vorschriften ihre Aktualität für die Zeit des Lukas verloren«.

Tradition verarbeitet – und den kulturellen Rahmen der Basileia-Boten gespürt, auf Jesus bezogen und durch Lk 9,52 und 10,1 verstärkend aufgegriffen hat.

Die Versuche der Distinktion gegenüber dem Sondergut bleiben begrenzt und müssten durch umfassende Analysen der Redaktionstätigkeit der Evangelisten ergänzt werden. Weiterführend erscheint mir allerdings ein distinktives Profil gegenüber Mk, das die oben besprochenen Themen in mehreren Texten zu kohärenten Linien gelangen lässt.<sup>2046</sup> Kumulativ und mit Blick auf die bereits in der Auseinandersetzung mit der Farrer-Goulder-Hypothese vorgebrachten Beobachtungen lässt sich damit der Befund m. E. mit Recht in dem Sinn deuten, dass das Material der *Traditio duplex* einen eigenständigen, über Mk Jesusrede und mt Sondergut hinausgehenden, in sich sinnvoll vernetzten Entwurf sozialer Identifikationsgrößen bietet – ein Votum zugunsten der These, dass dieses Material aus einem eigenständigen, Mt und Lk gemeinsamen Dokument erwachsen ist. Ein Votum zugunsten der Zwei-Quellen-Theorie.

### 3. Ausblick

An einer Überlieferung einer Vorlage der *Traditio duplex* hat der christliche Kanon offensichtlich kein Interesse – obwohl er das Mk eigenständig bietet, das doch ebenfalls *materialiter* in Mt und Lk aufgegangen ist. Mt und Lk haben Mk neu profiliert, situiert und aktualisiert – die ursprüngliche Stimme des Mk wurde damit aber nicht aufgehoben. Anders bei all den Traditionen, die der *Traditio duplex* zugrundeliegen. Alle Probleme rund um »Q« verdanken sich schließlich der *Crux*, dass sie in der gesamten biblisch-christlichen Tradition mit einer *damnatio memoriae* belegt erscheint – und eben keine Textüberlieferung auf uns gekommen ist.

Doch gerade dies fordert auch zu theologischer Reflexion heraus: Weshalb könnten die Ursprünge dieser Jesustraditionen im Dunkeln liegen? Weshalb wurden gerade sie im Zuge einer verbindlichen Textüberlieferung nur in neu gedeuteter Form aufgegriffen? Im Gegensatz zu Mk sind diese Traditionen als eigenständige Texte an irgendeiner Stelle nicht nur obsolet geworden, sondern auch als nicht überlieferungswürdig erachtet worden.

Dennoch erschließt der Blick auf dieses Material uns Denkanstöße über

2046 Im Zuge weitere Forschungen scheint es mir erhellend, den hier vorgestellten Befund zu sozialen Kategorien auch an anderen Parametern zu überprüfen, z. B. an den jeweils verwendeten Metaphernfeldern, die R. ZIMMERMANN, *Metaphorology* 10f., für Q zusammengestellt hat; ebd. 11 weist er darauf hin, dass anders als bei Lk, »the nautical sphere and cultic motifs are missing«; weiterhin könnte eine Überprüfung der Auswahl aus und des Umgangs mit biblisch-jüdischen Traditionen weiterführen, vgl. z. B. M. FRENCHKOWSKI, Schriftgelehrten, zur Tradierung im Modus von Erzählungen.

wichtige Kategorien der christlichen Überlieferung, über ihre Identifikationsangebote und Möglichkeiten, durch einen sozialen Weltentwurf, durch Motivation zur Rollenübernahme, in konkreten, auch problematischen Situationen innovativ zu agieren. Exemplarisch können wir die ersten Interpret/innen Jesu beim »Theologietreiben« beobachten: Wo verorten sie sich in der sozialen Welt? Wo werden Grenzen gezogen? Welche Normen halten zusammen und grenzen ab? Dies zwingt uns Heutige zur Reflexion über unseren eigenen, subkutanen und vielleicht unbewussten sozialen Weltentwurf, den wir sogar als Verkündiger/innen anderen werbend anbieten: Hat sich der universale Anspruch Jesu erhalten? Ist es möglich, auf die aktuellen Probleme der Zeit mit entsprechenden Rollen- und Identifikationsangeboten zu reagieren, aus dem Angebot der christlichen Botschaft entsprechendes hervorzuholen? Und damit auch dem aktuellen Weltempfinden, den Strukturen, in denen Menschen sich vorfinden, Rechnung zu tragen und diese entsprechend zu modifizieren, um Menschen einen Platz in dieser Welt zu geben? Ein Blick in die auch zeitlich ausgedehnten Diskurse, die sich in den kanonischen Schriften spiegeln, kann nicht nur für inspirierendes Potential sorgen, sondern macht auch bewusst, wie wichtig den ersten christlichen Theolog/innen ein verantwortetes Ringen um den Entwurf sozialer Identifikationen gewesen ist.



---

### XIII. Literatur

Die Abkürzungen folgen S. M. SCHWERTNER, IATG<sup>3</sup>, Berlin 2014, die der antiken Autoren und Werke dem Abkürzungsverzeichnis des ThWNT X,1 (1978). In den Anmerkungen wird die Literatur in Form von Kurztiteln zitiert, die aus dem Verfassernamen und i. d. R. dem ersten Substantiv des Titels bestehen. Zusätzlich verwendet werden folgende Abkürzungen:

- BDR F. BLASS/A. DEBRUNNER/F. REHKOPF, Grammatik des Neutestamentlichen Griechisch, Göttingen <sup>15</sup>1979.
- CE J. M. ROBINSON/P. HOFFMANN/J. S. KLOPPENBORG (HRSG.), The Critical Edition of Q. Synopsis Including the Gospels of Matthew and Luke, Mark and Thomas with English, German and French Translations of Q and Thomas (Hermeneia), Minneapolis (MN)/Leuven 2000.
- ELB Die Heilige Schrift. Elberfelder Bibel, revidierte Fassung, Wuppertal <sup>4</sup>1995.
- IQP International Q Project
- LSJ H. G. LIDDELL/R. SCOTT/H. S. JONES, A Greek-English Lexicon, Oxford <sup>9</sup>1940.
- McN Das von Markion benutzte Evangelium
- NA<sup>28</sup> Novum Testamentum Graece (Nestle-Aland), 28. Auflage, hrsg. vom Institut für Neutestamentliche Textforschung Münster/Westfalen, Stuttgart 2012.
- Q Kürzel für die Angabe von Stellen der Traditio duplex; der Konvention aus der Q-Forschung folgend in lk Zählung
- ÜS Übersetzung
- VP A. M. SCHWEMER, Studien zu den frühjüdischen Prophetenlegenden Vitae prophetarum, Bd 1 und 2 (TSAJ 49/50), Tübingen 1995/1996.

## Textausgaben

### Bibeltexte

- Biblia Hebraica Stuttgartensia, hrsg. v. K. Elliger/W. Rudolph, Stuttgart <sup>4</sup>1990.
- Biblia Graeca, Septuaginta hrsg. v. A. Rahlfs/R. Hanhart und NA<sup>28</sup>, Stuttgart 2013.<sup>2047</sup>
- Synopse der vier Evangelien. Griechisch-deutsche Ausgabe der Synopsis Quattuor Evangeliorum, hrsg. v. K. Aland, Stuttgart 1989.
- Die Heilige Schrift. Einheitsübersetzung, Stuttgart <sup>11</sup>2006.
- Die Heilige Schrift. Elberfelder Bibel, revidierte Fassung, Wuppertal <sup>4</sup>1995.
- Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung, hrsg. von W. Kraus/M. Karrer, Stuttgart 2009 (mit Digitalisat auf CD-Rom [bibel digital, Stuttgart 2010]).
- P. HOFFMANN/C. HEIL, Die Spruchquelle Q. Studienausgabe Griechisch und Deutsch, Darmstadt <sup>3</sup>2009.
- J. M. ROBINSON/P. HOFFMANN/J. S. KLOPPENBORG (HRSG.), The Critical Edition of Q. Synopsis Including the Gospels of Matthew and Luke, Mark and Thomas with English, German and French Translations of Q and Thomas (Hermeneia), Minneapolis (MN)/Leuven 2000.

### Hilfsmittel

- H. BALZ/G. SCHNEIDER (HRSG.), Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Stuttgart <sup>3</sup>2011.
- Bibleworks 7. Software for Biblical Exegesis and Research, Norfolk (VA) 2006 (mit Vorläufern, Textdigitalisaten und weiteren Hilfsmitteln).
- F. BLASS/A. DEBRUNNER/F. REHKOPF, Grammatik des Neutestamentlichen Griechisch, Göttingen <sup>15</sup>1979.
- W. GEMOLL, Griechisch-Deutsches Schul- und Handwörterbuch, Zug <sup>9</sup>1965.
- W. GESENIUS, Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, Berlin <sup>17</sup>1962.
- P. HOFFMANN/T. HIEKE/U. BAUER (HRSG.), Synoptic Concordance. Griechische Konkordanz zu den ersten drei Evangelien in synoptischer Darstellung, statistisch ausgewertet, mit Berücksichtigung der Apostelgeschichte, Berlin 1999.
- H. IRSIGLER, Einführung in das Biblische Hebräisch, Bd. 1: Ausgewählte Abschnitte der althebräischen Grammatik (MUS/ATSAT 9/I), St. Ottilien 1981.
- J. S. KLOPPENBORG, Q Parallels. Synopsis, Critical Notes, and Concordance (Foundations & Facets. Reference Series), Sonoma (CA) 1988.

2047 Vor Erscheinen von NA<sup>28</sup> wurde die vorausgehende Auflage verwendet. Der dort festgehaltene Ausgangstext der Evangelien hat sich m. W. seit NA<sup>26</sup> nicht verändert. Die griechischen Schriftsätze sind entnommen entweder aus dem digitalisierten TLG oder aus dem Digitalisat von NA<sup>28</sup> auf der Homepage der Deutschen Bibelgesellschaft, [www.bibelwissenschaft.de/online-bibeln](http://www.bibelwissenschaft.de/online-bibeln) (dort auch LXX).

- H. G. LIDDELL/R. SCOTT/H. S. JONES, *A Greek-English Lexicon*, Oxford <sup>9</sup>1940 (mit Digitalisat von [www.perseus.tufts.edu](http://www.perseus.tufts.edu): [www.perseus.tufts.edu/hopper/collection?collection=Perseus:collection:Greco-Roman](http://www.perseus.tufts.edu/hopper/collection?collection=Perseus:collection:Greco-Roman)).
- Online Thesaurus Linguae Graecae. A Digital Library of Greek Literature, Irvine (CA), [www.stephanus.tlg.uci.edu](http://www.stephanus.tlg.uci.edu).
- Perseus Digital Library 4.0, hrsg. v. G. R. Craine, [www.perseus.tufts.edu/hopper](http://www.perseus.tufts.edu/hopper).
- J. SCHMID, *Synopse der drei ersten Evangelien mit Beifügung der Johannes-Parallelen*, Regensburg <sup>10</sup>1992.

## Textausgaben

### Josephus – Philo

#### Josephus

- Flavii Iosephi Opera, hrsg. v. B. Niese, Bd. 1–5, Berlin 1955
- Flavius Josephus, *Jüdische Altertümer*, übers. v. H. Clementz, Wiesbaden 2004.
- Flavius Josephus, *Der Jüdische Krieg*. Griechisch und Deutsch, Bd. 1–3, hrsg. und übers. v. O. Michel/O. Bauernfeind, Darmstadt 1959.
- Flavius Josephus, *Der Jüdische Krieg und kleinere Schriften*, übers. v. H. Clementz, Wiesbaden 2005.
- Flavius Josephus, *Aus meinem Leben (Vita)*. Kritische Ausgabe, Übersetzung und Kommentar, hrsg. v. F. Siegert/H. Schreckenberg/M. Vogel, Tübingen <sup>2</sup>2011.

#### Philo

- Philonis Alexandrii opera quae supersunt, hrsg. v. L. Cohn, Bd. 1–6, Berlin 1896–1915.
- The Works of Philo, übers. v. C. D. Yonge, o. O. 1993.

### Griechisch-römische Autoren

- M. Tullius Cicero, *De legibus. Paradoxa Stoicorum/Über die Gesetze. Stoische Paradoxien*. Lateinisch und deutsch, hrsg. v. R. Nickel (Sammlung Tusculum), Zürich 1994.
- Fabulae Aesopicae collectae, hrsg. v. K. Halm (BiTeu), Leipzig 1889.
- C. Musonii Rufi Reliquiae, hrsg. v. O. Hense (BiTeu), Leipzig 1905.
- C. Plinius Secundus d. Ä., *Naturkunde*. Lateinisch – deutsch, hrsg. v. G. Winkler/R. König (Sammlung Tusculum), München/Zürich 1973–1997.
- Seneca, *Werke*. In 5 Bänden. Lateinisch und deutsch, hrsg. und übers. Von M. Rosenbach, Bd. 1–5, Darmstadt <sup>2</sup>1995.
- M. STERN (HRSG.), *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, Bd. 1: From Herodotus to Plutarch (Publications of the Israel Academy of Sciences and Humanities. Section Humanities/Fontes ad res Judaicas spectantes), Jerusalem 1976.



- P. Cornelius Tacitus, *Historiae/Historien*. Lateinisch – deutsch, hrsg. v. J. Borst, Darmstadt<sup>5</sup> 1984.
- P. Cornelius Tacitus, *Annalen*. Lateinisch und deutsch, hrsg. v. E. Heller (Sammlung Tusculum), München 1982.
- Ulpian*: *Digesta*, hrsg. v. T. Mommsen, in: *Corpus Iuris Civilis*, Bd. 1, Berlin<sup>16</sup> 1954.

Den Ausgaben der LCL folgen: Philo, Hyp und Quaest Gen; die Werke der folgenden Autoren: Appian.; Aristot.; Caes.; Dio C.; Diod. S.; Epict.; Hdt.; Hes.; Hom.; Liv.; Lukian.; Paus.; Plat; Plut.; Strabo; Suet.

### Texte vom Toten Meer

- E. LOHSE (HRSG.), *Die Texte aus Qumran*. Hebräisch und deutsch, Darmstadt 1964.
- J.-S. REY, *4QInstruction*. Sagesse et eschatologie (StTDJ 81), Leiden 2009.
- H. STEGEMANN/E. SCHULLER (HRSG.), *1QHodayot<sup>a</sup>*. With Incorporation of *1QHodayot<sup>b</sup>* and *4QHodayot<sup>a-f</sup>* (DJD 40), Oxford 2009.
- J. STRUGNELL/D. J. HARRINGTON (HRSG.), *Qumran Cave 4. Sapiential Texts, Part 2: 4QInstruction (Mûsâr l<sup>e</sup> Mēvîn): 4Q415ff.* (DJD 34), Oxford 1999.
- Y. YADIN U. A. (HRSG.), *The Documents from the Bar Kokhba Period in the Cave of Letters. Hebrew, Aramaic and Nabatean-Aramaic Papyri* (JDS), Jerusalem 2002.
- N. LEWIS/Y. YADIN/J. C. GREENFIELD, *The Documents from the Bar Kokhba Period in the Cave of Letters. Greek Papyri* (JDS), Jerusalem 1989.

Weitere Schriften folgen den Reihen DJD (4QMMT; 4Q339; 4Q375; 4Q390; 4Q521; 4Q525) bzw. DSS (1QM; 1QSa; 1QT; 1QpHab; 4QpNah; 4Q166; 4Q175; 4Q381; CD).

### Außerkanonische Literatur

- Ass Mos*: *Le Testament de Moïse (Généralement appelé »Assomption de Moïse«)*. Traduction avec introduction et notes, hrsg. v. E.-M. Laperrousaz (Semitica 19), Paris 1970 (darin 55–62: lat. Text).
- Historia Rechabitorum*: J. H. Charlesworth, *The Old Testament Pseudepigrapha*, Bd. 2, Garden City (NY) 1985.
- Joseph und Aseneth*: Joseph und Aseneth, hrsg. v. C. Burchard (PVTG 5), Leiden 2003.
- Oracula Sibyllina*: Sibyllinische Weissagungen. Griechisch – deutsch, hrsg. v. J.-D. Gauger (Sammlung Tusculum), Düsseldorf 1998.
- Ps-Phocylides*: *The Sentences of Pseudo-Phocylides*. With Introduction and Commentary, hrsg. v. P. W. van der Horst (SVTP 4), Leiden 1978.
- Test XII*: *The Testaments of the Twelve Patriarchs. A Critical Edition of the Greek Text*, hrsg. v. M. de Jonge (PVTG 1,2), Leiden 1978.

## Vita Prophetarum:

A. M. SCHWEMER, Studien zu den frühjüdischen Prophetenlegenden Vitae prophetarum, Bd. 1: Die Viten der großen Propheten Jesaja, Jeremia, Ezechiel und Daniel (TSAJ 49), Tübingen 1995.

A. M. SCHWEMER, Studien zu den frühjüdischen Prohetenlegenden Vitae Prophetarum, Bd. 2: Die Viten der kleinen Propheten und der Propheten aus den Geschichtsbüchern (TSAJ 50), Tübingen 1996.

Alle weiteren jüdisch-hellenistischen Schriften (Aristeasbrief, äth Hen, 4 Esr, Jub, slav Hen, syr Bar, Test Hiob) sowie die Übersetzung von Jos As und Test XII folgen den Ausgaben in JSRHZ.

## Kirchenväter

U. H. J. KÖRTNER, Papiasfragmente, in: Ders./M. Leutzsch (Hrsg.), Schriften des Urchristentums, Bd. 3: Papiasfragmente. Hirt des Hermas, Darmstadt 2011.

LAKTANZ, De mortibus persecutorum/Die Todesarten der Verfolger. Lateinisch – deutsch, hrsg. v. A. Städele (FC 43), Turnhout 2003.

**Literatur**<sup>2048</sup>

A. ABAKUKS, A Statistical Time Series Approach to the Use of Mark by Matthew and Luke, in: J. C. Poirier/J. Peterson (Hrsg.), Marcan Priority without Q. Explorations in the Farrer Hypothesis (LNTS 455), London 2015, 119–139.

D. ABRAMS, Social Identity and Groups, in: J. M. Levine (Hrsg.), Group Processes (Frontiers of Social Psychology), New York (NY) 2013, 267–295.

B. ADAMCZEWSKI, Q or not Q? The So-Called Triple, Double, and Single Traditions in the Synoptic Gospels, Frankfurt a. M. 2010.

M. ADRIAN, Der Blick durch die enge Tür. Lk 13.22–30 im architekturgeschichtlichen Kontext der städtischen *domus*, in: NTS 58 (2012) 481–502.

B. ALAND, Was heißt Abschreiben? Neue Entwicklungen in der Textkritik und ihre Konsequenzen für die Überlieferungsgeschichte der frühesten christlichen Verkündigung, in: E.-M. Becker/A. Runesson (Hrsg.), Mark and Matthew I. Comparative Readings: Understanding the Earliest Gospels in their First-Century Settings (WUNT 271), Tübingen 2011, 55–76.

A. ALFÖLDI, Gewaltherrscher und Theaterkönig. Die Auseinandersetzung einer attischen Ideenprägung mit persischen Repräsentationsformen im politischen Denken und in der Kunst bis zur Schwelle des Mittelalters, in: Late Classical and Medieval Studies (FS A. M. Friend, Jr.), Princeton (NJ) 1955, 15–55.

---

2048 Bei digitalisierten Zeitschriften wird von Übereinstimmung mit der Print-Version ausgegangen und nur diese benannt.

- A. ALFÖLDI, Die monarchische Repräsentation im römischen Kaiserreiche, Darmstadt 1970.
- D. C. ALLISON, JR., The Compositional History of Q, in: Ders., The Jesus Tradition in Q, Harrisburg (PA) 1997, 1–66.
- D. C. ALLISON, JR., The Sermon on the Plain, Q 6,20–49. Its Plan and its Sources, in: Ders., The Jesus Tradition in Q, Harrisburg (PA) 1997, 67–95.
- D. C. ALLISON, JR., The Intertextual Jesus. Scripture in Q, Harrisburg (PA) 2000.
- S. D. ANDERSSON (HRSG.), Q 12:2b–4 (Documenta Q), Leuven 1996.
- M. APEL, Der Anfang in der Wüste – Täufer, Taufe und Versuchung Jesu. Eine traditions-geschichtliche Untersuchung zu den Überlieferungen vom Anfang des Evangeliums (SBB 72), Stuttgart 2013.
- W. ARNAL, Redactional Fabrication and Group Legitimation. The Baptist's Preaching in Q 3:7–9, 16–17, in: J. S. Kloppenborg (Hrsg.), Conflict and Invention. Literary, Rhetorical, and Social Studies on the Sayings Gospel Q, Valley Forge (PA) 1995, 165–180.
- W. E. ARNAL, Gendered Couplets in Q and Legal Formulations. From Rhetoric to Social History, in: JBL 116 (1997) 75–94.
- W. ARNAL, The Q Document, in: M. Jackson-McCabe (Hrsg.), Jewish Christianity Reconsidered. Rethinking Ancient Groups and Texts, Minneapolis (MN) 2007, 119–154.
- S. 'ARRAF, From the Field to the Table. Bread in Palestinian Culture and Tradition, in: N. Ben-Yossef (Hrsg.), Bread. Daily and Divine, Jerusalem 2006, 191–215.
- A. E. ARTERBURY, Zacchaeus: ›A Son of Abraham?, in: T. R. Hatina (Hrsg.), Biblical Interpretation in Early Christian Gospels, Bd. 3: The Gospel of Luke (LNTS 376), London 2010, 18–31.
- J. M. ASGEIRSSON, Complex and Community. From the Prophets of Q to the Scribe(s) of St. Matthew or Vice Versa, in: J. Adna (Hrsg.), The Formation of the Early Church (WUNT 183), Tübingen 2005, 93–122.
- J. M. ASGEIRSSON/K. DE TROYER/M. W. MEYER (HRSG.), From Quest to Q (FS J. M. Robinson) (BETL 146), Leuven 2000.
- K. ATKINSON, On the Herodian Origin of Militant Davidic Messianism at Qumran. New Light from *Psalms of Solomon* 17, in: JBL 118 (1999) 435–460.
- D. E. AUNE, Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World, Grand Rapids (MI) 1983.
- M. AVIAM, Socio-Economic Hierarchy and its Economic Foundations in First-Century Galilee. The Evidence from Yodefat and Gamla, in: M. Mor/B. Stern/M. Pastor (Hrsg.), Flavius Josephus. Interpretation and History (JSJ.S 146), Leiden 2011, 29–38.
- M. AVIAM, Zwischen Meer und See. Geschichte und Kultur Galiläas von Simon Makkabäus bis zu Flavius Josephus, in: J. K. Zangenberg/J. Schröter (Hrsg.), Bauern, Fischer und Propheten. Galiläa zur Zeit Jesu (Zaberns Bildbände zur Archäologie/AW Sonderbände), Darmstadt 2012, 13–38.
- M. AVIAM/W. SCOTT GREEN, The Ancient Synagogue. Public Space in Judaism, in: J. Neusner/W. Scott Green/A. J. Avery-Peck (Hrsg.), Judaism from Moses to Muhammad: An Interpretation. Turning Points and Focal Points (Brill Reference Library of Judaism 23), Leiden 2005, 183–200.
- J.-M. BABUT, Un tout autre christianisme. Traduction nouvelle et commentaire de la Source Q, Paris 2010.
- D. L. BAKER, Tight Fists or Open Hands? Wealth and Poverty in Old Testament Law, Grand Rapids (MI) 2009.

- P. BALLA, *The Child-Parent Relationship in the New Testament and its Environment* (WUNT 155), Tübingen 2003.
- P. BALLA, *How Radical is Itinerant Radicalism? The Case of Luke 14:26*, in: *Jesus – Gestalt und Gestaltungen. Rezeptionen des Galiläers in Wissenschaft, Kirche und Gesellschaft* (FS G. Theißen) (NTOA/StUNT 100), Göttingen 2013, 51–61.
- S. C. BARTON, *Discipleship and Family Ties in Mark and Matthew* (SNTS.MS 80), Cambridge 1994.
- A. BASH, *Ambassadors for Christ. An Exploration of Ambassadorial Language in the New Testament* (WUNT II 92), Tübingen 1997.
- M. W. BATES, *Cryptic Codes and a Violent King. A New Proposal for Matthew 11:12 and Luke 16:16–18*, in: *CBQ* 75 (2013) 74–93.
- G. BAUMBACH, *Die Pharisäerdarstellung des Josephus – propharisäisch oder antipharisäisch?*, in: *Ders., Josephus – Jesusbewegung – Judentum. Gesammelte Aufsätze* (ANTZ 9), Berlin 2005, 21–50.
- A. I. BAUMGARTEN, *Pharisaic Authority: Prophecy and Power* (*Antiquities* 17.41–45), in: *W. O. McCreehy/A. Reinhartz* (Hrsg.), *Common Judaism. Explorations in Second-Temple Judaism*, Minneapolis (MN) 2011, 81–96.
- A. I. BAUMGARTEN, *Die Pharisäer und die Gräber der Propheten*, in: *A. Bedenbender* (Hrsg.), *Judäo-Christentum. Die gemeinsame Wurzel von rabbinischem Judentum und früher Kirche*, Paderborn/Leipzig 2012, 13–32.
- A. I. BAUMGARTEN, *The »Outreach« Campaign of the Ancient Pharisees. There is No Such Thing as Free Lunch*, in: *B. Isaac/Y. Shahar* (Hrsg.), *Judaea-Palaestina, Babylon and Rome. Jews in Antiquity* (TSAJ 147), Tübingen 2012, 11–28.
- G. B. BAZZANA, *Early Christian Missionaries as Physicians. Healing and its Cultural Value in the Greco-Roman Context*, in: *NT* 51 (2009) 232–251.
- G. B. BAZZANA, *Basileia and Debt Relief. The Forgiveness of Debts in the Lord's Prayer in the Light of Documentary Papyri*, in: *CBQ* 73 (2011) 511–525.
- G. B. BAZZANA, *Kingdom of Bureaucracy. The Political Theology of Village Scribes in the Sayings Gospel Q* (BETL 274), Leuven 2015.
- G. B. BAZZANA, *Galilean Village Scribes as the Authors of the Sayings Gospel Q*, in: *M. Tiwald* (Hrsg.), *Q in Context II. Social Setting and Archeological Background of the Sayings Source* (BBB 173), Göttingen 2015, 133–148.
- G. BAZZANA, *Q 22:28–30. Judgment or Governance in the Sayings Gospel Q?*, in: *M. Tiwald* (Hrsg.), *Q in Context I. The Separation between the Just and the Unjust in Early Judaism and in the Sayings Source* (BBB 172), Göttingen 2015, 169–183.
- E.-M. BECKER, *Was ist »Kohärenz«? Ein Beitrag zur Präzisierung eines exegetischen Leitkriteriums*, in: *ZNW* 94 (2003) 97–121.
- A. BEDENBENDER, *Der Gott der Welt tritt auf den Sinai. Entstehung, Entwicklung und Funktionsweise der frühjüdischen Apokalyptik* (ANTZ 8), Berlin 2000.
- A. BEDENBENDER, *Die Pharisäer sind unter uns. Zur Rolle der pharisaioi in den synoptischen Evangelien und zur Rolle der peruschim in der rabbinischen Literatur*, in: *Ders.* (Hrsg.), *Judäo-Christentum. Die gemeinsame Wurzel von rabbinischem Judentum und früher Kirche*, Paderborn/Leipzig 2012, 33–69.
- J. D. BEDUHN, *The First New Testament. Marcion's Scriptural Canon*, Salem (OR) 2013.

- E. BEN ZVI, *The Prophetic Book. A Key Form of Prophetic Literature*, in: M. A. Sweeney/E. Ben Zvi (Hrsg.), *The Changing Face of Form Criticism for the Twenty-First Century*, Grand Rapids (MI) 2003, 276–297.
- C. BENDER, *Die Sprache des Textilen. Untersuchungen zu Kleidung und Textilien im Alten Testament (BWANT 117)*, Stuttgart 2008.
- U. BERGES, *Altes Testament*, in: Ders./R. Hoppe, *Arm und reich (NEB.T 10)*, Würzburg 2009, 7–56.
- A. M. BERLIN, *Jewish Life before the Revolt. The Archaeological Evidence*, in: JSJ 36 (2005) 417–470.
- M. BERNETT, *Der Kaiserkult in Judäa unter den Herodiern und Römern. Untersuchungen zur politischen und religiösen Geschichte Judäas von 30 v. bis 66 n. Chr. (WUNT 203)*, Tübingen 2007.
- M. BERNETT, *Rom und Jerusalem – Kaiserherrschaft und herodische Dynastie. Beobachtungen und Fragen zur neueren Forschung*, in: Klio 92 (2010) 83–93.
- M. BERNETT, *Herrschaft und Repräsentation unter den Herodiern*, in: ZDPV 127 (2011) 75–104.
- G. BERTRAM, *Art. μακάριος κτλ. C: μακάριος in LXX und Judentum*, in: ThWNT IV (1942) 367–369.
- H. D. BETZ, *The Sermon on the Mount. A Commentary on the Sermon on the Mount, Including the Sermon on the Plain (Matthew 5:3–7:27 and Luke 6:20–49) (Hermeneia)*, Minneapolis (MN) 1995.
- G. BINDER, *Der brauchbare Held: Aeneas. Stationen der Funktionalisierung eines Ursprungsmythos*, in: H.-J. Horn/H. Walter (Hrsg.), *Die Allegorese des antiken Mythos (Wolfenbütteler Forschungen 75)*, Wiesbaden 1997, 311–330.
- M. F. BIRD, *Who Comes from the East and the West? Luke 13.28–29/Matt 8.11–12 and the Historical Jesus*, in: NTS 52 (2006) 441–457.
- M. F. BIRD, *The Gospel of the Lord. How the Early Church Wrote the Story of Jesus*, Grand Rapids (MI) 2014.
- H. BIRENBOIM, *»A Kingdom of Priests«. Did the Pharisees Try to Live Like Priests?*, in: D. R. Schwartz/Z. Weiss (Hrsg.), *Was 70 CE a Watershed in Jewish History? On Jews and Judaism before and after the Destruction of the Second Temple (AJEC 78)*, Leiden 2012, 59–68.
- A. BÖCKLER, *Gott als Vater im Alten Testament. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur Entstehung und Entwicklung eines Gottesbildes*, Gütersloh 2000.
- C. BOHM, *Imitatio Alexandri im Hellenismus. Untersuchungen zum politischen Nachwirken Alexanders des Großen in hoch- und späthellenistischen Monarchien (Quellen und Forschungen zur Antiken Welt 3)*, München 1989.
- M. E. BORING, *The »Minor Agreements« and their Bearing on the Synoptic Problem*, in: *New Studies in the Synoptic Problem. Oxford Conference, April 2008 (FS C. M. Tuckett) (BETL 239)*, Leuven 2011, 227–251.
- W. BÖSEN, *Mehr als eine freundliche Gesprächspartnerin. Zur Bedeutung der Archäologie für die neutestamentliche Exegese*, in: M. Küchler/K. M. Schmidt (Hrsg.), *Texte – Fakten – Artefakte. Beiträge zur Bedeutung der Archäologie für die neutestamentliche Forschung (NTOA/StUNT 59)*, Göttingen 2006, 161–195.
- B. BOSENIUS, *Der literarische Raum des Markusevangeliums (WMANT 140)*, Neukirchen-Vluyn 2014.

- F. BOVON, Das Evangelium nach Lukas, Bd. 1: Lk 1,1–9,50 (EKK III/1), Zürich 1989.
- F. BOVON, Das Evangelium nach Lukas, Bd. 2: Lk 9,51–14,35 (EKK III/2), Zürich/Neukirchen-Vluyn 1996.
- F. BOVON, Das Evangelium nach Lukas, Bd. 3: Lk 15,1–19,27 (EKK III/3), Düsseldorf/Neukirchen-Vluyn 2001.
- D. BRAUND, Rome and the Friendly King. The Character of the Client Kingship, London/New York (NY) 1984.
- J. N. BREMMER, Spartans and Jews. Abrahamic Cousins?, in: M. Goodman/G. H. van Kooten/J. T. A. G. M. van Ruiten (Hrsg.), Abraham, the Nations, and the Hagarites. Jewish, Christian, and Islamic Perspectives on Kinship with Abraham (Themes in Biblical Narrative 13), Leiden 2010, 47–59.
- E. J. BRIDGE, The Metaphoric Use of Slave Terms in the Hebrew Bible, in: BBR 23 (2013) 13–28.
- K. BRINGMANN, The King as Benefactor. Some Remarks on Ideal Kingship in the Age of Hellenism, in: A. Bulloch u. a. (Hrsg.), Images and Ideologies. Self-definition in the Hellenistic World (Hellenistic Culture and Society 12), Berkely (CA) 1993, 7–24.
- T. L. BRODIE, The Birthing of the New Testament. The Intertextual Development of the New Testament Writings (New Testament Monographs 1), Sheffield 2004.
- I. BROER/H.-U. WEIDEMANN, Einleitung in das Neue Testament, Würzburg<sup>3</sup>2010.
- G. J. BROOKE, Kingship and Messianism in the Dead Sea Scrolls, in: J. Day (Hrsg.), King and Messiah in Israel in the Ancient Near East. Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar (JSOTS 270), Sheffield 1998, 434–455.
- R. BROWN, Group Processes. Dynamics Within and Between Groups, Oxford<sup>2</sup>2000.
- F. BÜCHSEL, Art. γενεά κτλ., in: ThWNT I (1933) 660–663.
- F. BÜCHSEL, Art. κρίνω κτλ. A. Sprachliches, in: ThWNT III (1938) 921–922.
- R. BULTMANN, Die Geschichte der synoptischen Tradition. Mit einem Nachwort von Gerd Theißen (FRLANT 29), Göttingen<sup>10</sup>1995.
- J. BYRON, Slavery Metaphors in Early Judaism and Pauline Christianity. A Traditio-Historical and Exegetical Examination (WUNT II 162), Tübingen 2003.
- N. CALVERT-KOYZIS, Paul, Monotheism and the People of God. The Significance of Abraham Traditions for Early Judaism and Christianity (JSNTS 273), Sheffield 2004.
- J. B. CAMPBELL, Art. Centurio, in: DNP II (1997) Sp. 1068–1069.
- O. CAMPONOVO, Königtum, Königsherrschaft und Reich Gottes in den frühjüdischen Schriften (OBO 58), Freiburg (Schweiz) 1984.
- S. CARRUTH (HRSG.), Q 12:49–59. Children against Parents – Judging the Time – Settling out of Court (Documenta Q), Leuven 1997.
- S. C. CARLSON, Problems with the Non-Aversion Principle for Reconstructing Q, in: J. C. Poirier/J. Peterson (Hrsg.), Marcan Priority without Q. Explorations in the Farrer Hypothesis (LNTS 455), London 2015, 44–61.
- B. CHILTON, John the Purifier, in: B. Chilton/C. A. Evans, Jesus in Context. Temple, Purity, and Restoration (AGJU 39), Leiden 1997, 203–220.
- A. COŞKUN, Freundschaft und Klientelbindung in Roms auswärtigen Beziehungen. Wege und Perspektiven der Forschung, in: Ders. (Hrsg.), Roms auswärtige Freunde in der späten Republik und im frühem Prinzipat (Göttinger Forum für Altertumswissenschaft Beihefte 19), Göttingen 2005, 1–30.

- W. COTTER, »Yes, I Tell You, and More than a Prophet«. The Function of John in Q, in: J. S. Kloppenborg (Hrsg.), *Conflict and Invention. Literary, Rhetorical, and Social Studies on the Sayings Gospel Q*, Valley Forge (PA) 1995, 135–150.
- H. M. COTTON/W. ECK, *Governors and Their Personnel on Latin Inscriptions from Caesarea Maritima*, in: *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities* 7 (2001) 215–240.
- R. J. CRISP/A. T. MAITNER, *Social Categorization Theories. From Culture to Cognition*, in: D. Chadee (Hrsg.), *Theories in Social Psychology*, Chichester 2011, 232–249.
- M. CROMHOUT, »We are Judaeans! The Sayings Gospel Q's Redactional Approach to the Law, in: *VeEc* 23 (2006) 794–820.
- M. CROMHOUT, *Jesus and Identity. Reconstructing Judean Ethnicity in Q (Matrix. The Bible in Mediterranean Context 2)*, Eugene (OR) 2007.
- F. CRÜSEMANN, *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*, München 1992.
- E. DĄBROWA, *Religion and Politics under the Hasmonaeans*, in: *Altertum und Mittelmeerraum. Die antike Welt diesseits und jenseits der Levante* (FS P. W. Haider) (OeO 12), Stuttgart 2006, 113–120.
- U. DAHMEN, Art.  $\text{קָוָה}$ , in: *Theologisches Wörterbuch zu den Qumrantexten I* (2011) Sp. 960–962.
- G. DALMAN, *Arbeit und Sitte in Palästina*, Bd. 2: *Der Ackerbau*, Hildesheim 1964 (Repr.).
- G. DALMAN, *Arbeit und Sitte in Palästina*, Bd. 5: *Webstoff, Spinnen, Weben, Kleidung*, Hildesheim 1964 (Repr.).
- A. DAMM, *Ancient Rhetoric and the Synoptic Problem. Clarifying Markan Priority* (BETL 252), Leuven 2013.
- S. DAR, *The Agrarian Economy in the Herodian Period*, in: N. Kokkinos (Hrsg.), *The World of the Herods. Volume 1 of the International Conference The World of the Herods and the Nabateans held at the British Museum, 17–19 April 2001* (OeO 14), Stuttgart 2007, 305–311.
- W. D. DAVIES/D. C. ALLISON, JR., *The Gospel according to Saint Matthew*, Bd. 1: *Matthew I–VII* (ICC), London 1988.
- W. D. DAVIES/D. C. ALLISON, JR., *The Gospel according to Saint Matthew*, Bd. 2: *Matthew XIII–XVIII* (ICC), London 1991.
- W. D. DAVIES/D. C. ALLISON, JR., *The Gospel according to Saint Matthew*, Bd. 3: *Matthew XIX–XXVIII* (ICC), London 2004.
- K. DEAUX U. A., *Parameters of Social Identity*, in: *JSPS* 68 (1995) 280–291.
- R. DEINES, *Die Pharisäer und das Volk im Neuen Testament und bei Josephus*, in: C. Böttrich/J. Herzer (Hrsg.), *Josephus und das Neue Testament. Wechselseitige Wahrnehmungen. II. Internationales Symposium zum Corpus Judaeo-Hellenisticum 25.–28. Mai 2006*, Greifswald (WUNT 209), Tübingen 2007, 147–180.
- R. DEINES, *The Social Profile of the Pharisees*, in: R. Bieringer u. a. (Hrsg.), *The New Testament and Rabbinic Literature* (JSJ.S 136), Leiden 2010, 111–132.
- A. DENAUX, *The Parable of the Talents/Pounds (Q 19,12–27). A Reconstruction of the Q Text*, in: A. Lindemann (Hrsg.), *The Sayings Source Q and the Historical Jesus* (BETL 158), Leuven 2001, 429–460.
- R. A. DERRENBACHER, JR., *Ancient Compositional Practices and the Synoptic Problem* (BETL186), Leuven 2005.

- R. A. DERRENBACHER, JR., The »External and Psychological Conditions under Which the Synoptic Gospels were Written«. Ancient Compositional Practices and the Synoptic Problem, in: *New Studies in the Synoptic Problem. Oxford Conference, April 2008* (FS C. M. Tuckett) (BETL 239), Leuven 2011, 435–457.
- A. DETTWILER/D. MARGUERAT (Hrsg.), *La source des paroles de Jésus (Q). Aux origines du christianisme* (MoBi 62), Genf 2008.
- P. DI LUCCIO, *The Quelle and the Targums. Righteousness in the Sermon on the Mount/Plain* (AnBib 175), Rom 2009.
- A. DIJKSTERHUIS/A. VAN KNIPPENBERG, The Relation between Perception and Behaviour or How to Win a Game of Trivial Pursuit, in: *Journal of Personality and Social Psychology* 74 (1998) 865–877.
- O. DIMBATH, *Einführung in die Soziologie* (UTB 3463), München 2011.
- L. DOERING, God as Father in the Texts from Qumran, in: F. Albrecht/R. Feldmeier (Hrsg.), *The Divine Father. Religious and Philosophical Concepts of Divine Parenthood in Antiquity* (Themes in Biblical Narrative 18), Leiden 2014, 107–135.
- D. DORMEYER, Q 7,1.3.6b–9.10? Der Hauptmann von Kafarnaum. Narrative Strategie mit Chrie, Wundergeschichte und Gleichnis, in: D. T. Roth/R. Zimmermann/M. Labahn (Hrsg.), *Metaphor, Narrative, and Parables in Q* (WUNT 315), Tübingen 2014, 189–219.
- R. C. DOUGLAS, »Love Your Enemies«. Rhetoric, Tradents, and Ethos, in: J. S. Kloppenborg (Hrsg.), *Conflict and Invention. Literary, Rhetorical, and Social Studies on the Sayings Gospel Q*, Valley Forge (PA) 1995, 116–131.
- J. F. DOVIDIO/S. L. GAERTNER/E. L. THOMAS, Intergroup Relations, in: J. M. Levine (Hrsg.), *Group Processes* (Frontiers of Social Psychology), New York (NY) 2013, 323–349.
- J. A. DRAPER, Wandering Charismatics and Scholarly Circularities, in: R. A. Horsley/ders., *Whoever Hears You Hears Me. Prophets, Performance, and Tradition in Q*, Harrisburg (PA) 1999, 29–45.
- J. DUPONT, Jésus et la famille dans les évangiles, in: Ders., *Études sur les Évangiles synoptiques*, Bd. 1 (BETL 70 A), Leuven 1985, 131–145.
- J. DUPONT, Dieu ou Mammon (Mt 6,24; Lc 16,13), in: Ders., *Études sur les évangiles synoptiques*, Bd. 2 (BETL 70B), Leuven 1985, 551–567.
- J. DUPONT, »Beaucoup viendront du levant et du couchant ...« (Mt 8,11–12; Lk 13,28–29), in: Ders., *Études sur les évangiles synoptiques*, Bd. 2 (BETL 70 B), Leuven 1985, 568–582.
- J. DUPONT, La parabole des invités au festin dans le ministère de Jésus, in: Ders., *Études sur les évangiles synoptiques*, Bd. 2 (BETL 70B), Leuven 1985, 667–705.
- J. DUPONT, Le logion des douze trônes (Mt 19,28; Lk 22,28–30), in: Ders., *Études sur les évangiles synoptiques*, Bd. 2 (BETL 70B), Leuven 1985, 706–743.
- J. R. EBELING/Y. M. ROWAN, The Archaeology of the Daily Grind. Ground Stone Tools and Food Production in the Southern Levant, in: *NEA* 67 (2004) 108–117.
- M. EBNER, Jesus – ein Weisheitslehrer? Synoptische Weisheitslogien im Traditionsprozess (HBS 15), Freiburg i. Br. 1998.
- M. EBNER, Feindesliebe – ein Ratschlag zum Überleben? Sozial- und religionsgeschichtliche Überlegungen zu Mt 5,38–47/Lk 6,27–35, in: *From Quest to Q* (FS J. M. Robinson) (BETL 146), Leuven 2000, 119–142.
- M. EBNER, *Jesus von Nazaret in seiner Zeit. Sozialgeschichtliche Zugänge* (SBS 196), Stuttgart 2003.
- M. EBNER, *Das Markusevangelium. Neu übersetzt und kommentiert*, Stuttgart 2008.



- M. EBNER, Der christliche Kanon, in: Ders./S. Schreiber (Hrsg.), Einleitung in das Neue Testament (KStTh 6), Stuttgart 2008, 9–52.
- M. EBNER, Die synoptische Frage, in: Ders./S. Schreiber (Hrsg.), Einleitung in das Neue Testament (KStTh 6), Stuttgart 2008, 67–84.
- M. EBNER, Die Spruchquelle Q, in: Ders./S. Schreiber (Hrsg.), Einleitung in das Neue Testament (KStTh 6), Stuttgart 2008, 85–111.
- M. EBNER, Das Matthäusevangelium, in: Ders./S. Schreiber (Hrsg.), Einleitung in das Neue Testament (KStTh 6), Stuttgart 2008, 125–153.
- M. EBNER, Face to face-Widerstand im Sinn der Gottesherrschaft. Jesu Wahrnehmung seines sozialen Umfeldes im Spiegel seiner Beispielgeschichten, in: *Early Christianity 1* (2010) 406–440.
- M. EBNER, Die Stadt als Lebensraum der ersten Christen. Das Urchristentum in seiner Umwelt I (GNT 1,1), Göttingen 2012.
- M. EBNER/B. HEININGER, Exegese des Neuen Testaments. Ein Arbeitsbuch für Lehre und Praxis (UTB 2677), Paderborn 2005.
- W. ECK, Judaea wird römisch. Der Weg zur eigenständigen Provinz, in: Ders., Rom und Judaea. Fünf Vorträge zur römischen Herrschaft in Palästina (*Tria corda 2*), Tübingen 2007, 1–51.
- W. ECK, Städte und Dörfer. Die Organisation der Selbstverwaltung und die provinzielle Elite, in: Ders., Rom und Judaea. Fünf Vorträge zur römischen Herrschaft in Palästina (*Tria corda 2*), Tübingen 2007, 201–247.
- W. ECK, Diplomacy as Part of the Administrative Process in the Roman Empire, in: C. Eilers (Hrsg.), *Diplomats and Diplomacy in the Roman World* (MnS 304), Leiden 2009, 193–207.
- W. ECK, Sklaven und Freigelassene von Römern in Judaea und den angrenzenden Provinzen, in: *NT 55* (2013) 1–21.
- B. ECKHARDT, Herodes und Rom 40 v. Chr. Vom Nutzen und Nachteil der Königswürde für einen jüdischen Herrscher, in: L.-M. Günther (Hrsg.), *Herodes und Rom*, Stuttgart 2007, 9–25.
- B. ECKHARDT, PsSal 17, die Hasmonäer und der Herodompeius, in: *JSJ 40* (2009) 465–492.
- B. ECKHARDT, Ethnos und Herrschaft. Politische Figuren jüdischer Identität von Antiochos III. bis Herodes I. (*SJ 72*), Berlin 2013.
- D. EDWARDS, Constructing Kings – from the Ptolemies to the Herodians. The Archaeological Evidence, in: T. Rajak u. a. (Hrsg.), *Jewish Perspectives on Hellenistic Rulers* (*Hellenistic Culture and Society 50*), Berkeley (CA) 2007, 283–293.
- R. M. ERRINGTON, *A History of the Hellenistic World. 323–30 BC* (*Blackwell History of the Ancient World*), Malden (MA) 2008.
- P. F. ESLER, Paul's Contestation of Israel's (Ethnic) Memory of Abraham in Galatians 4, in: *BTB 36* (2006) 23–34.
- C. A. EVANS, Authenticating the Words of Jesus, in: B. Chilton/ders. (Hrsg.), *Authenticating the Words of Jesus* (NTTS 28.1), Leiden 1999, 3–14.
- E. EVE, Reconstructing Mark. A Thought Experiment, in: M. Goodacre/N. Perrin (Hrsg.), *Questioning Q*, London 2004, 89–114.
- H.-J. FABRY, Art. כּוּל, in: *Theologisches Wörterbuch zu den Qumrantexten II* (2013) Sp. 358–359.

- A. M. FARRER, *On Dispensing with Q*, in: *Studies in the Gospels* (FS R. H. Lightfoot), Oxford 1955, 55–88.
- G. FASSBECK, »Unermeßlicher Aufwand und unübertreffliche Pracht« (bell 1,401). Von Nutzen und Frommen des Tempelneubaus unter Herodes dem Großen, in: S. Alkier/J. Zangenberg (Hrsg.), *Zeichen aus Text und Stein. Studien auf dem Weg zu einer Archäologie des Neuen Testaments* (TANZ 42), Tübingen 2003, 222–249.
- L. H. FELDMAN, *Prophets and Prophecy in Josephus*, in: M. H. Floyd/R. D. Haak (Hrsg.), *Prophets, Prophecy, and Prophetic Texts in Second Temple Judaism* (LHB 427), New York (NY) 2006.
- L. H. FELDMAN, *Philo's Portrayal of Moses in the Context of Ancient Judaism* (CJAn 15), Notre Dame (IN) 2007.
- W. FENEBERG, Art. φιλῆω, in: *EWNT*<sup>3</sup> (2011) Sp. 1017–1018.
- J. X. FERNÁNDEZ NIETO, *Die Geschichtsschreiber Alexanders des Großen. Römer und Griechen*, in: S. Hansen/A. Wiczorek/M. Tellenbach (Hrsg.), *Alexander der Große und die Öffnung der Welt. Asiens Kulturen im Wandel* (Publikationen der Reiss-Engelhorn-Museen 36), Mannheim/Regensburg 2009, 33–37.
- P. FIEDLER, *Das Matthäusevangelium* (Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 1), Stuttgart 2006.
- H. T. FLEDDERMANN, *Q. A Reconstruction and Commentary* (BToSt 1), Leuven 2005.
- A. FLURY-SCHÖLCH, *Abrahams Segen und die Völker. Synchrone und diachrone Untersuchungen zu Gen 12,1–3 unter besonderer Berücksichtigung der intertextuellen Beziehungen zu Gen 18; 22; 26; 28; Sir 44; Jer 4 und Ps 72* (fzb 115), Würzburg 2007.
- S. W. FLYNN, *YHWH is King. The Development of Divine Kingship in Ancient Israel* (VTS 159), Leiden 2014.
- D. R. FORSYTH, *Group Dynamics*, Belmont (CA) 2010.
- P. FOSTER, *In Defence of the Study of Q*, in: *ET* 113 (2002) 295–300.
- P. FOSTER, *Is it Possible to Dispense with Q?*, in: *NT* 45 (2003) 313–337.
- P. FOSTER, *Review Article: Q or Not Q? A Self-Deluded Attempt to Solve the Synoptic Problem*, in: *ET* 122 (2011) 177–180.
- R. L. FOX, *The First Hellenistic Man*, in: A. Erskine/L. Llewellyn Jones (Hrsg.), *Creating a Hellenistic World*, Swansea 2011, 1–29.
- R. T. FRANCE, *The Gospel of Matthew* (NIGTC), Grand Rapids (MI) 2007.
- S. FRANK, *Alexander – Vorbild Roms. Alexanderverehrung von Pompeius bis Nero*, Marburg 2008.
- R. FRANKEL, *Corn, Oil, and Wine. Food Processing and Food-Processing Installations in Galilee in the First Century CE*, in: O. Guri-Rimon u. a. (Hrsg.), *The Great Revolt in the Galilee*, Haifa 2008, 19–27.
- M. FRENCHKOWSKI, *Nicht wie die Schriftgelehrten. Nichtschriftgelehrte Rezeption alttestamentlich-jüdischer Traditionen in der Logienquelle und im Koran*, in: D. T. Roth/R. Zimmermann/M. Labahn (Hrsg.), *Metaphor, Narrative, and Parables in Q* (WUNT 315), Tübingen 2014, 221–252.
- J. FREY, *The Character and Background of Matt 5:25–26. On the Value of Qumran Literature in New Testament Interpretation*, in: H.-J. Becker/S. Ruzer (Hrsg.), *The Sermon on the Mount and Its Jewish Setting* (CRB 60), Paris 2005, 3–39.

- S. FREYNE, Urban-Rural Relations in First-Century Galilee. Some Suggestions from the Literary Sources, in: L. I. Levine (Hrsg.), *The Galilee in Late Antiquity*, New York (NY)/Cambridge (MA) 1992, 75–91.
- D. FRICKER, La femme, la famille et la communauté dans la source des *logia*, in: *RevSR* 79 (2005) 97–116.
- A. FUCHS, *Defizite der Zweiquellen-theorie*, Frankfurt a. M. 2009.
- B. FUNCK, Beobachtungen zum Begriff des Herrscherpalastes und seiner machtpolitischen Funktion im hellenistischen Raum. Prolegomena zur Typologie der hellenistischen Herrschaftssprache, in: W. Hoepfner/G. Brands (Hrsg.), *Basilea. Die Paläste der hellenistischen Könige. Internationales Symposium in Berlin vom 16. 12. 1992 bis 20. 12. 1992 (Schriften des Seminars für Klassische Archäologie der Freien Universität Berlin)*, Mainz 1996, 44–55.
- G. GÄBEL, Mehr Hoffnung wagen (Vom Senfkorn). Mk 4,30–32 (Q 13,18f. / Mt 13,31f. / Lk 13,18f. / Ev Thom 20), in: R. Zimmermann (Hrsg.), *Kompendium der Gleichnisse Jesu*, Gütersloh 2007, 327–336.
- E. L. GALLAGHER, The Blood from Abel to Zechariah in the History of Interpretation, in: *NTS* 60 (2014) 121–138.
- K. GALOR, Wohnkultur im römisch-byzantinischen Palästina, in: S. Alkier/J. Zangenberg (Hrsg.), *Zeichen aus Text und Stein. Studien auf dem Weg zu einer Archäologie des Neuen Testaments (TANZ 42)*, Tübingen 2003, 183–208.
- K. GALOR, Domestic Architecture, in: C. Hezser (Hrsg.), *The Oxford Handbook of Jewish Daily Life in Roman Palestine*, Oxford 2010, 420–439.
- J. F. GARDNER/T. WIEDEMANN, *The Roman Household. A Sourcebook*, London 1991.
- S. GATHERCOLE, The Justification of Wisdom (Matt 11.19b/Luke 7.35), in: *NTS* 49 (2003) 476–488.
- J.-D. GAUGER, Herodes' hellenistische (?) Hofhaltung, in: L.-M. Günther (Hrsg.), *Herodes und Rom*, Stuttgart 2007, 91–107.
- H.-J. GEHRKE, Der siegreiche König. Überlegungen zur Hellenistischen Monarchie, in: *AKuG* 64 (1982) 247–277.
- H.-J. GEHRKE, *Geschichte des Hellenismus (Oldenburg Grundriss der Geschichte)*, München 2003.
- J. GEIGER, Rome and Jerusalem. Public Building and Economy, in: E. D. M. Jacobson/M. Kokkinos (Hrsg.), *Herod and Augustus. Papers Presented at the IJS Conference, 21st–23rd June 2005 (IJS Studies in Judaica 6)*, Leiden 2009.
- P. VON GEMÜNDE, Vegetationsmetaphorik im Neuen Testament und seiner Umwelt. Eine Bildfelduntersuchung (NTOA 18), Freiburg (Schweiz)/Göttingen 1993.
- C. GERBER, Bitten lohnt sich (Vom bittenden Kind). Q 11,9–13 (Mt 7,7–11/Lk 11,9–13), in: R. Zimmermann (Hrsg.), *Kompendium der Gleichnisse Jesu*, Gütersloh 2007, 119–125.
- C. GERBER, Es ist stets höchste Zeit (Vom treuen und untreuen Haushalter). Q 12,42–46 (Mt 24,45–51 / Lk 12,42–46), in: R. Zimmermann (Hrsg.), *Kompendium der Gleichnisse Jesu*, Gütersloh 2007, 161–170.
- M. GIELEN, Tradition und Theologie neutestamentlicher Haustafel-ethik. Ein Beitrag zur Frage einer christlichen Auseinandersetzung mit gesellschaftlichen Normen (A.M.T/BBB 75), Frankfurt a. M. 1990.
- H. GIESEN, Jesus und die Nichtjuden. Aufgezeigt an der Überlieferung der Wundererzählung vom Knecht des Hauptmanns von Kafarnaum (Lk 7,1–10 par. Mk 8,5–13), in: *Erinne-*

- rung an Jesus. Kontinuität und Diskontinuität in der neutestamentlichen Überlieferung (FS R. Hoppe) (BBB 166), Göttingen 2011.
- M. GIOVINO, *The Assyrian Sacred Tree. A History of Interpretations* (OBO 230), Freiburg (Schweiz)/Göttingen 2007.
- M. GOODACRE, *First Impressions*, in: Ders., *The Case against Q. Studies in Markan Priority and the Synoptic Problem*, Harrisburg (PA) 2002, 1–18.
- M. GOODACRE, *Reasons and Rhetoric*, in: Ders., *The Case against Q. Studies in Markan Priority and the Synoptic Problem*, Harrisburg (PA) 2002, 46–80.
- M. GOODACRE, *Luke, Narrative Criticism, and the Sermon on the Mount*, in: Ders., *The Case against Q. Studies in Markan Priority and the Synoptic Problem*, Harrisburg (PA) 2002, 105–120.
- M. GOODACRE, *How Blessed are the Poor? Source-Critical Reflections on the First Beatitude in Matthew, Luke, Thomas and Q*, in: Ders., *The Case against Q. Studies in Markan Priority and the Synoptic Problem*, Harrisburg (PA) 2002, 133–151.
- M. GOODACRE, *Major and Minor Agreements*, in: Ders., *The Case against Q. Studies in Markan Priority and the Synoptic Problem*, Harrisburg (PA) 2002, 152–169.
- M. GOODACRE, *Narrative Sequence in a Sayings Gospel? Reflections on a Contrast between Thomas and Q*, in: Ders., *The Case against Q. Studies in Markan Priority and the Synoptic Problem*, Harrisburg (PA) 2002, 170–185.
- M. GOODACRE, *The Case against Q. Studies in Markan Priority and the Synoptic Problem*, Harrisburg (PA) 2002.
- M. GOODACRE, *»Unscrambling the Egg with a Vengeance«? Luke's Order and the Sermon on the Mount*, in: Ders., *The Case against Q. Studies in Markan Priority and the Synoptic Problem*, Harrisburg (PA) 2002, 81–104.
- M. GOODACRE, *When is a Text not a Text? The Quasi Text-Critical Approach of the International Q Project*, in: Ders./N. Perrin (Hrsg.), *Questioning Q*, London 2004, 115–126.
- M. GOODACRE, *Too Good to Be Q. High Verbatim Agreement in the Double Tradition*, in: J. C. Poirier/J. Peterson (Hrsg.), *Markan Priority without Q. Explorations in the Farrer Hypothesis* (LNTS 455), London 2015, 82–100.
- M. GOODACRE/N. PERRIN (HRSG.), *Questioning Q*, London 2004.
- D. GOODBLATT, *Varieties of Identity in Late Second Temple Judah (200 B.C.E. – 135 C.E.)*, in: B. Eckhardt (Hrsg.), *Jewish Identity and Politics between the Maccabees and Bar Kokhba. Groups, Normativity, and Rituals* (JSJ.S 155), Leiden 2012, 11–27.
- M. GOODMAN, *The Pilgrimage Economy of Jerusalem in the Second Temple Period*, in: L. I. Levine (Hrsg.), *Jerusalem. Its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity, and Islam*, New York (NY) 1999, 69–76.
- M. GOODMAN, *Josephus and Variety in First-Century Judaism*, in: *PIASH 7* (2000) 201–213.
- M. GOODMAN, *Josephus on Abraham and the Nations*, in: M. Goodman/G. H. van Kooten/J. T. A. G. M. van Ruiten (Hrsg.), *Abraham, the Nations, and the Hagarites. Jewish, Christian, and Islamic Perspectives on Kinship with Abraham* (Themes in Biblical Narrative 13), Leiden 2010, 177–183.
- H. M. GORMAN, *Crank or Creative Genius? How Ancient Rhetoric Makes Sense of Luke's Order*, in: J. C. Poirier/J. Peterson (Hrsg.), *Markan Priority without Q. Explorations in the Farrer Hypothesis* (LNTS 455), London 2015, 62–81.
- M. D. GOULDER, *Luke. A New Paradigm*, Bd. 1 (JSNTS 20), Sheffield 1989.

- L. L. GRABBE, Thus Spake the Prophet Josephus ... The Jewish Historian on Prophets and Prophecy, in: M. H. Floyd/R. D. Haak (Hrsg.), *Prophets, Prophecy, and Prophetic Texts in Second Temple Judaism* (LHB 427), New York (NY) 2006, 240–247.
- L. L. GRABBE, Sanhedrin, Sanhedriyyot, or a Mere Invention?, in: JSJ 39 (2008) 1–19.
- J. B. GREEN, *The Gospel of Luke* (NICNT), Grand Rapids (MI) 1997.
- H. GREEVEN, Art. προσκυνέω κτλ., ThWNT VI (1959) 759–767.
- A. GREGORY, What is Literary Dependence?, in: *New Studies in the Synoptic Problem. Oxford Conference, April 2008* (FS C. M. Tuckett) (BETL 239), Leuven 2011, 87–114.
- S. GUIJARRO, Domestic Space, Family Relationships and the Social Location of the Q People, in: JSNT 27 (2004) 69–81.
- S. GUIJARRO, Cultural Memory and Group Identity in Q, in: BTB 37 (2007) 90–100.
- C. HABICHT, Zum Gesandtschaftsverkehr griechischer Gemeinden mit römischen Instanzen während der Kaiserzeit, in: *Archaiogiosia* 11 (2001) 11–28.
- P. HADOT, Art. Philosophisches Leben, in: DNP IX (2000) Sp. 882–886.
- R. HAENSCH, Not Official, but Permanent: Roman Presence in Allied States. The Examples of Chersonesus Taurica, the Bosporan Kingdom and Sumatar Arabesi, in: C. Eilers (Hrsg.), *Diplomats and Diplomacy in the Roman World* (MnS 304), Leiden 2009, 209–225.
- R. HAENSCH, The Roman Provincial Administration, in: C. Hezser (Hrsg.), *The Oxford Handbook of Jewish Daily Life in Roman Palestine*, Oxford 2010, 71–84.
- G. HÄFNER, Das Matthäus-Evangelium und seine Quellen, in: D. Senior (Hrsg.), *The Gospel of Matthew at the Crossroads of Early Christianity* (BETL 243), Leuven 2011, 25–71.
- R. HAKOLA, Social Identity and a Stereotype in the Making. The Pharisees as Hypocrites in Matt 23, in: B. Holmberg/M. Winninge (Hrsg.), *Identity Formation in the New Testament* (WUNT 227), Tübingen 2008, 123–139.
- G. HAMEL, *Poverty and Charity in Roman Palestine, First Three Centuries C.E.* (University of California Publications. Near Eastern Studies 23), Berkeley (CA) 1990.
- M. H. HANSEN, *Kome. A Study in How the Greeks Designated and Classified Settlements Which were Not Poleis*, in: Ders./K. Raaflaub (Hrsg.), *Studies in the Ancient Greek Polis* (Hist.E 95), Stuttgart 1995, 45–81.
- G. HARB, The Meaning of Q 17,37. Problems, Opinions and Perspectives, in: ZNW 102 (2011) 283–293.
- G. HARB (HRSG.), Q 11:46b, 52, 47–51. Woes against the Exegetes of the Law – Wisdom’s Judgment and this Generation (Documenta Q), Leuven 2012.
- G. HARB (HRSG.), Q 11:39a, 42, 39b, 41, 43–44. Woes against the Pharisees (Documenta Q), Leuven 2012.
- G. HARB, Die ersten beiden Weherufe gegen die Pharisäer in der Logienquelle (Q 11,42.39b.41), in: M. Tiwald (Hrsg.), *Kein Jota wird vergehen. Das Gesetzesverständnis der Logienquelle vor dem Hintergrund frühjüdischer Theologie* (BWANT 200), Stuttgart 2013, 141–162.
- G. HARB, Die eschatologische Rede des Spruchevangeliums Q. Redaktions- und traditionsgeschichtliche Studien zu Q 17,23–37 (BToSt 19), Leuven 2014.
- J. A. HARRILL, The Psychology of Slaves in the Gospel Parables. A Case Study in Social History, in: BZ 55 (2011) 63–74.
- H. K. HARRINGTON, Ritual Purity, in: A. D. Roitman/L. H. Schiffman/S. Tzoref (Hrsg.), *The Dead Sea Scrolls and Contemporary Culture. Proceedings of the International Confer-*

- ence Held at the Israel Museum, Jerusalem (July 6–8, 2008) (StTDJ 93), Leiden 2011, 329–347.
- W. V. HARRIS, Poverty and Destitution in the Roman Empire, in: Ders., *Rome's Imperial Economy. Twelve Essays*, Oxford 2011, 27–54.
- F.-W. VON HASE, Das Alexandermosaik. Ein »Mosaikgemälde« und seine Interpretationsprobleme, in: S. Hansen/A. Wieczorek/M. Tellenbach (Hrsg.), *Alexander der Große und die Öffnung der Welt. Asiens Kulturen im Wandel* (Publikationen der Reiss-Engelhorn-Museen 36), Mannheim/Regensburg 2009, 67–75.
- P. M. HEAD, Textual Criticism and the Synoptic Problem, in: *New Studies in the Synoptic Problem. Oxford Conference, April 2008* (FS C. M. Tuckett) (BETL 239), Leuven 2011, 115–156.
- P. M. HEAD/P. J. WILLIAMS, Q Review, in: *TynB* 54 (2003) 119–144.
- C. HEIL (HRSG.), Q 12:8–12. Confessing or Denying – Speaking against the Holy Spirit – Hearings before Synagogues (Documenta Q), Leuven 1997.
- C. HEIL (HRSG.), Q 22,28, 30. You Will Judge the Twelve Tribes of Israel (Documenta Q), Leuven 1998.
- C. HEIL, Die Q-Rekonstruktion des Internationalen Q-Projekts. Einführung in Methodik und Resultate, in: *NT* 43 (2001) 128–143.
- C. HEIL, Lukas und Q. Studien zur lukanischen Redaktion des Spruchevangeliums Q (BZNW 111), Berlin 2003.
- C. HEIL, Vertrauen in die Sorge Gottes (Sorgt euch nicht). Q 12,24.26–28 (Mt 6,26.28–30 / Lk 12,24.26.28 / EvThom 36,1–4 [P.Oxy 655] / Agr 124), in: R. Zimmermann (Hrsg.), *Kompendium der Gleichnisse Jesu*, Gütersloh 2007, 144–153.
- C. HEIL, Nachfolge und Tora in Q 9,57–60, in: M. Tiwald (Hrsg.), *Kein Jota wird vergehen. Das Gesetzesverständnis der Logienquelle vor dem Hintergrund frühjüdischer Theologie* (BWANT 200), Stuttgart 2013, 111–140.
- C. HEIL, Die Missionsinstruktion in Q 10,2–16. Transformationen der Jesusüberlieferung im Spruchevangelium Q, in: *Aneignung durch Transformation. Beiträge zur Analyse von Überlieferungsprozessen im frühen Christentum*. (FS M. Theobald) (HBS 74), Freiburg i. Br. 2013, 25–55.
- C. HEIL, Was erzählt die Parabel vom anvertrauten Geld? Sozio-historische und theologische Aspekte von Q 19,12–26, in: D. T. Roth/R. Zimmermann/M. Labahn (Hrsg.), *Metaphor, Narrative, and Parables in Q* (WUNT 315), Tübingen 2014, 339–370.
- C. HEIL/G. HARB (HRSG.), Q 6:37–42. Not Judging – The Blind Leading the Blind – The Disciple and the Teacher – The Speck and the Beam (Documenta Q), Leuven 2011.
- R. HEILGENTHAL, Herodes der Große – Wohltäter oder Tyrann? Zur Bedeutung des Herodes im Kontext seiner Zeit, in: *Religionsgeschichte des Neuen Testaments* (FS K. Berger), Tübingen 2000, 137–148.
- B. HEININGER, Neues Testament, in: G. Vanoni/ders., *Das Reich Gottes* (NEB.T 4), Würzburg 2002, 61–117.
- D. HENDIN, *Guide to Biblical Coins*, New York (NY) <sup>5</sup>2010.
- M. HENGEL, Die vier Evangelien und das eine Evangelium von Jesus Christus. Studien zu ihrer Sammlung und Entstehung (WUNT 224), Tübingen 2011.
- C. HEZSER, The Impact of Household Slaves on the Jewish Family in Roman Palestine, in: *JSJ* 34 (2003) 375–424.

- T. HIEKE, Schriftgelehrsamkeit in der Logienquelle. Die alttestamentlichen Zitate in der Versuchungsgeschichte Q 4,1–13, in: *From Quest to Q* (FS J. M. Robinson) (BETL 146), Leuven 2000, 43–71.
- T. HIEKE (HRSG.), Q 6:20–21. The Beatitudes for the Poor, Hungry, and Mourning (Documenta Q), Leuven 2001.
- T. HIEKE, Unreinheit der Leiche nach der Tora, in: *DCLY* (2009) 43–65.
- K.-H. HILLMANN, Wörterbuch der Soziologie, Stuttgart<sup>5</sup>2007.
- M. HIMMELFARB, A Kingdom of Priests. Ancestry and Merit in Ancient Judaism (Jewish Culture and Contexts), Philadelphia (PA) 2006.
- Y. HIRSCHFELD, Fortified Manor Houses of the Ruling Class in the Herodian Kingdom of Judaea, in: N. Kokkinos (Hrsg.), *The World of the Herods*. Volume 1 of the International Conference *The World of the Herods and the Nabateans* held at the British Museum, 17–19 April 2001 (OeO 14), Stuttgart 2007, 197–226.
- W. HOEPFNER, Der Typus der Basileia und der königlichen Andrones, in: Ders./G. Brands (Hrsg.), *Basileia*. Die Paläste der hellenistischen Könige. Internationales Symposium in Berlin vom 16. 12. 1992 bis 20. 12. 1992 (Schriften des Seminars für Klassische Archäologie der Freien Universität Berlin), Mainz 1996, 1–43.
- P. HOFFMANN, Studien zur Theologie der Logienquelle (NTA NF 8), Münster<sup>3</sup>1982.
- P. HOFFMANN, Tradition und Situation. Zur »Verbindlichkeit« des Gebots der Feindesliebe in der synoptischen Überlieferung und in der gegenwärtigen Friedensdiskussion, in: Ders., *Tradition und Situation*. Studien zur Jesusüberlieferung in der Logienquelle und den synoptischen Evangelien (NTA NF 28), Münster 1995, 3–61.
- P. HOFFMANN, Der Text der Q-Sprüche vom Sorgen Mt 6,25–33/Lk 12,22–31. Ein Rekonstruktionsversuch, in: Ders., *Tradition und Situation*. Studien zur Jesusüberlieferung in der Logienquelle und den synoptischen Evangelien (NTA NF 28), Münster 1995, 62–87.
- P. HOFFMANN, Πάντες ἐργάται ἀδικίας. Redaktion und Tradition in Lk 13,22–30, in: Ders., *Tradition und Situation*. Studien zur Jesusüberlieferung in der Logienquelle und den synoptischen Evangelien (NTA NF 28), Münster 1995, 135–161.
- P. HOFFMANN, Mutmaßungen über Q. Zum Problem der literarischen Genese von Q, in: A. Lindemann (Hrsg.), *The Sayings Source Q and the Historical Jesus* (BETL 158), Leuven 2001, 255–288.
- P. HOFFMANN, Vom Freudenboten zum Feuertäufer. Johannes der Täufer und Jesus von Nazareth in Q 7, in: *Erinnerung an Jesus*. Kontinuität und Diskontinuität in der neutestamentlichen Überlieferung (FS R. Hoppe) (BBB 166), Göttingen 2011, 87–106.
- M. A. HOGG, Leadership, in: J. M. Levine (Hrsg.), *Group Processes* (Frontiers of Social Psychology), New York (NY) 2013, 241–266.
- K.-J. HÖLKESKAMP, Römische *gentes* und griechische Genealogien, in: G. Vogt-Spira/B. Rommel (Hrsg.), *Rezeption und Identität*. Die kulturelle Auseinandersetzung Roms mit Griechenland als europäisches Paradigma, Stuttgart 1999, 3–21.
- R. A. HORSLEY, The Contours of Q, in: Ders./J. A. Draper, *Whoever Hears You Hears Me*. Prophets, Performance, and Tradition in Q, Harrisburg (PA) 1999, 61–93.
- R. A. HORSLEY, The Oral Communication Environment of Q, in: Ders./J. A. Draper, *Whoever Hears You Hears Me*. Prophets, Performance, and Tradition in Q, Harrisburg (PA) 1999, 123–149.

- R. A. HORSLEY, Recent Studies of Oral-Derived Literature and Q, in: Ders./J. A. Draper, *Whoever Hears You Hears Me. Prophets, Performance, and Tradition in Q*, Harrisburg (PA) 1999, 150–174.
- R. A. HORSLEY, The Covenant Renewal Q 6:20–49, in: Ders./J. A. Draper, *Whoever Hears You Hears Me. Prophets, Performance, and Tradition in Q*, Harrisburg (PA) 1999, 195–227.
- R. A. HORSLEY, The Pharisees and Jesus in Galilee and Q, in: *When Judaism and Christianity Began*, Bd. 1: Christianity in the Beginning (FS A. J. Saldarini) (JSJS 85), Leiden 2004, 117–145.
- P. W. VAN DER HORST, Did the Gentiles Know Who Abraham Was?, in: M. Goodman/G. H. van Kooten/J. T. A. G. M. van Ruiten (Hrsg.), *Abraham, the Nations, and the Hagarites. Jewish, Christian, and Islamic Perspectives on Kinship with Abraham* (Themes in Biblical Narrative 13), Leiden 2010, 61–75.
- S. HULTGREN, The Apostolic Church's Influence on the Order of Sayings in the Double Tradition. Part I: From John the Baptist to the Mission Discourse; and the Rest of Matthew, in: ZNW 99 (2008) 185–212.
- R. JACKSON, Epilogue, in: F. H. Thompson, *The Archaeology of Greek and Roman Slavery* (Reports of the Research Committee of the Society of Antiquaries of London 66), London 2003, 267–270.
- A. D. JACOBSON, The Literary Unity of Q, in: JBL 101 (1982) 365–389.
- A. D. JACOBSON, Jesus against the Family. The Dissolution of Family Ties in the Gospel Tradition, in: *From Quest to Q* (FS J. M. Robinson) (BETL 146), Leuven 2000, 189–218.
- S. JAPP, Public and Private Decorative Art in the Time of Herod the Great, in: N. Kokkinos (Hrsg.), *The World of the Herods. Volume 1 of the International Conference The World of the Herods and the Nabateans* held at the British Museum, 17–19 April 2001 (OeO 14), Stuttgart 2007, 227–246.
- A. P. JASSEN, Mediating the Divine. Prophecy and Revelation in the Dead Sea Scrolls and Second Temple Judaism (StTDJ 68), Leiden 2007.
- R. JENKINS, Social Identity (Key Ideas), Abingdon 2008.
- M. H. JENSEN, Herod Antipas in Galilee. The Literary and Archaeological Sources on the Reign of Herod Antipas and its Socio-Economic Impact on Galilee (WUNT II 215), Tübingen 2006.
- M. H. JENSEN, Josephus and Antipas. A Case Study of Josephus' Narratives on Herod Antipas, in: Z. Rodgers (Hrsg.), *Making History. Josephus and Historical Method* (JSJS 110), Leiden 2007, 289–312.
- J. JEREMIAS, Heiligengräber in Jesu Umwelt (Mt. 23,29; Lk. 11,47). Eine Untersuchung zur Volksreligion der Zeit Jesu, Göttingen 1958.
- S. R. JOHNSON (HRSG.), Q 7:1–10. The Centurion's Faith in Jesus' Words (Documenta Q), Leuven 2002.
- S. R. JOHNSON (HRSG.), Q 13:34–35. Judgment over Jerusalem (Documenta Q), Leuven 2014.
- M. JOHNSON-DEBAUFRE, Jesus among Her Children. Q, Eschatology, and the Construction of Christian Origins (HThS 55), Cambridge (MA) 2005.
- J. JOKIRANTA, Social Identity and Sectarianism in the Qumran Movement (StTDJ 105), Leiden 2013.
- J. JOKIRANTA/C. WASSEN, A Brotherhood at Qumran? Metaphorical Familial Language in the Dead Sea Scrolls, in: A. Klostergaard Petersen u. a. (Hrsg.), *Northern Lights on the*



- Dead Sea Scrolls. Proceedings of the Nordic Qumran Network 2003–2006 (StTDJ 80), Leiden 2009, 173–203.
- C. P. JONES, *Kinship Diplomacy in the Ancient World* (Revealing Antiquity 12), Cambridge (MA) 1999.
- S. J. JOSEPH, »Blessed is Whoever is not Offended by Me«. The Subversive Appropriation of (Royal) Messianic Ideology in Q 3–7, in: NTS 57 (2011) 307–324.
- S. J. JOSEPH, *Jesus, Q, and the Dead Sea Scrolls. A Judaic Approach to Q* (WUNT II 333), Tübingen 2012.
- R. JUNGBLUTH, *Im Himmel und auf Erden. Dimensionen von Königsherrschaft im Alten Testament* (BWANT 196), Stuttgart 2011.
- W. KAHL, *Erhebliche matthäisch-lukanische Übereinstimmungen gegen das Markusevangelium in der Triple-Tradition. Ein Beitrag zur Klärung der synoptischen Abhängigkeitsverhältnisse*, in: ZNW 103 (2012) 20–46.
- O. KEEL/M. KÜCHLER, *Orte und Landschaften der Bibel. Ein Handbuch und Studien-Reiseführer zum Heiligen Land, Bd. 2: Der Süden*, Zürich; Göttingen 1982.
- P. KEHNE, *Art. Legatus*, in: DNP VII (1999) Sp. 5–6.
- G. KERN, *Absturzgefahr (Vom Blinden als Blindenführer). Q 6,39 (Mt 15,14 / Lk 6,39 / EvThom 34)*, in: R. Zimmermann (Hrsg.), *Kompendium der Gleichnisse Jesu*, Gütersloh 2007, 61–67.
- R. KESSLER, *Sozialgeschichte des alten Israel. Eine Einführung*, Darmstadt 2006.
- A. E. KILLEBREW, *Village and Countryside*, in: C. Hezser (Hrsg.), *The Oxford Handbook of Jewish Daily Life in Roman Palestine*, Oxford 2010, 189–209.
- A. KIRK, *Some Compositional Conventions of Hellenistic Wisdom Texts and the Juxtaposition of 4:1–13; 6,20b–49; and 7:1–10 in Q*, in: JBL 116 (1997) 235–257.
- A. KIRK, *Memory, Scribal Media, and the Synoptic Problem*, in: *New Studies in the Synoptic Problem. Oxford Conference, April 2008* (FS C. M. Tuckett) (BETL 239), Leuven 2011, 459–482.
- A. KIRK, *Orality, Writing, and Phantom Sources. Appeals to Ancient Media in Some Recent Challenges to the Two Document Hypothesis*, in: NTS 58 (2011) 1–22.
- M. KISTER, *Words and Formulae in the Gospels in the Light of Hebrew and Aramaic Sources*, in: H.-J. Becker/S. Ruzer (Hrsg.), *The Sermon on the Mount and Its Jewish Setting* (CRB 60), Paris 2005, 117–147.
- M. KISTER, *Divorce, Reproof, and Other Sayings in the Synoptic Gospels. Jesus Traditions in the Context of »Qumranic« and Other Texts*, in: R. A. Clements/D. R. Schwartz (Hrsg.), *Text, Thought, and Practice in Qumran and Early Christianity. Proceedings of the Ninth International Symposium of the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature, Jointly Sponsored by the Hebrew University Center for the Study of Christianity, 11–13 January, 2004* (StTDJ 84), Leiden 2009, 195–229.
- J. KLAWANS, *Purity, Sacrifice, and the Temple. Symbolism and Supersessionism in the Study of Ancient Judaism*, Oxford 2006.
- H. KLEIN, *Das Lukasevangelium* (KEK I/3), Göttingen 2006.
- M. KLINGHARDT, *Das älteste Evangelium und die Entstehung der kanonischen Evangelien, Bd. 1: Untersuchung* (TANZ 60/1), Tübingen 2015.
- M. KLINGHARDT, *Das älteste Evangelium und die Entstehung der kanonischen Evangelien, Bd. 2: Rekonstruktion – Übersetzung – Varianten* (TANZ 60/2), Tübingen 2015.

- A. KLONER/B. ZISSU, *The Necropolis of Jerusalem in the Second Temple Period (Interdisciplinary Studies in Ancient Culture and Religion 8)*, Leuven 2007.
- J. S. KLOPPENBORG, *On Dispensing with Q? Goodacre on the Relation of Luke and Matthew*, in: NTS 49 (2003) 210–236.
- J. S. KLOPPENBORG, *The Theodotos Synagogue Inscription and the Problem of First-Century Synagogue Buildings*, in: J. H. Charlesworth (Hrsg.), *Jesus and Archaeology*, Grand Rapids (MI) 2006, 236–282.
- J. S. KLOPPENBORG, *Variation in the Reproduction of the Double Tradition and an Oral Q?*, in: ETL 83 (2007) 53–80.
- J. S. KLOPPENBORG, *Q, the Earliest Gospel. An Introduction to the Original Stories and Sayings of Jesus*, Louisville (KY) 2008.
- J. S. KLOPPENBORG, *Sagesse et prophétie dans l'évangile des paroles Q*, in: A. Dettwiler/D. Marguerat (Hrsg.), *La source des paroles de Jésus (Q). Aux origines du christianisme (Mo.Bi 62)*, Genf 2008, 73–98.
- J. S. KLOPPENBORG, *Q, Bethsaida, Khorazin and Capernaum*, in: M. Tiwald (Hrsg.), *Q in Context II. Social Setting and Archeological Background of the Sayings Source (BBB 173)*, Göttingen 2015, 61–90.
- J. S. KLOPPENBORG, *The Farrer/Mark without Q Hypothesis. A Response*, in: J. C. Poirier/J. Peterson (Hrsg.), *Marcan Priority without Q. Explorations in the Farrer Hypothesis (LNTS 455)*, London 2015, 226–244.
- J. S. KLOPPENBORG VERBIN, *Excavating Q. The History and Setting of the Sayings Gospel*, Edinburgh 2000.
- P.-G. KLUMBIES, *Marcion als Paulus- und Lukasinterpret*, in: M. Lang (Hrsg.), *Ein neues Geschlecht? Entwicklung des frühchristlichen Selbstbewusstseins (NTOA/StUNT 105)*, Göttingen 2014, 101–121.
- S. KNOCH, *Beobachtungen zu Armut und Armen bei Platon und Aristoteles, Cicero und Seneca*, in: Klio 92 (2010) 305–330.
- D.-A. KOCH, *The Origin, Function and Disappearance of the »Twelve«*. Continuity from Jesus to the post-Easter Community?, in: HTS 61 (2005) 211–229.
- D.-A. KOCH, *Geschichte des Urchristentums. Ein Lehrbuch*, Göttingen 2013.
- K. KOCH, *Gottes Herrschaft über das Reich des Menschen. Daniel 4 im Licht neuer Funde*, in: A. S. van der Woude (Hrsg.), *The Book of Daniel in the Light of New Findings (BETL 106)*, Leuven 1993, 77–119.
- K. KOCH, *Gegenwart und Zukunft des Reiches Gottes im Alten Testament sowie in hebräischen und aramäischen Texten um die Zeitenwende*, in: J. Frey/M. Becker (Hrsg.), *Apokalyptik und Qumran (Einblicke 10)*, Paderborn 2007, 123–167.
- N. KOKKINOS, *The Royal Court of the Herods*, in: Ders. (Hrsg.), *The World of the Herods. Volume 1 of the International Conference The World of the Herods and the Nabateans held at the British Museum, 17–19 April 2001 (OeO 14)*, Stuttgart 2007, 279–303.
- A. KOLB, *Transport und Nachrichtentransfer im Römischen Reich (Klio NF 2)*, Berlin 2000.
- A. KOLB/J. FUGMANN, *Tod in Rom. Grabinschriften als Spiegel römischen Lebens*, Mainz 2008.
- B. KOLLMANN, *Einführung in die Neutestamentliche Zeitgeschichte (Einführung Theologie)*, Darmstadt 2014.

- A. VAN DER KOOIJ, The Claim of Maccabean Leadership and the Use of Scripture, in: B. Eckhardt (Hrsg.), *Jewish Identity and Politics between the Maccabees and Bar Kokhba. Groups, Normativity, and Rituals* (JSJ.S 155), Leiden 2012, 29–49.
- D. KOSCH, Die eschatologische Tora des Menschensohnes. Untersuchungen zur Rezeption der Stellung Jesu zur Tora in Q (NTOA/StUNT 12), Freiburg (Schweiz)/Göttingen 1989.
- A. J. KÖSTENBERGER/D. A. CROTEAU, »Will a Man Rob God?« (Maleachi 3:8). A Study of Tithing in the Old and New Testaments, in: BBR 16 (2006) 53–77.
- M. KRÄMER, Die Entstehungsgeschichte der synoptischen Evangelien. Das Matthäusevangelium, bearb. v. J. Laruelle, Würzburg 2014.
- S. KRAUTER, Rez. zu M. Vinzent, Marcion and the Dating of the Synoptic Gospels, in: EC 6 (2015) 247–249.
- P. KRISTEN, Familie, Kreuz und Leben. Nachfolge Jesu nach Q und dem Markusevangelium (MThSt 42), Marburg 1995.
- M. KÜCHLER, Die hellenistisch-römischen Felsgräber im Kedrontal. Priesterlich-aristokratische Grabpracht im Angesicht des Zweiten Tempels, in: Ders./K. M. Schmidt (Hrsg.), *Texte – Fakten – Artefakte. Beiträge zur Bedeutung der Archäologie für die neutestamentliche Forschung* (NTOA/StUNT 59), Göttingen 2006, 103–141.
- A. KÜHNEN, Die *imitatio Alexandri* in der römischen Politik (1. Jh. v. Chr. – 3. Jh. n. Chr.), Münster 2008.
- M. LABAHN, Forderung zu außergerichtlicher Einigung (Der Gang zum Richter). Q 12,58f. (Mt 5,25f. / Lk 12,58f.), in: R. Zimmermann (Hrsg.), *Kompandium der Gleichnisse Jesu*, Gütersloh 2007, 178–184.
- M. LABAHN, Über die Notwendigkeit ungeteilter Leidenschaft (Vom Doppeldienst). Q 16,13 (Mt 6,24 / Lk 16,13 / EvThom 47,1f.), in: R. Zimmermann (Hrsg.), *Kompandium der Gleichnisse Jesu*, Gütersloh 2007, 220–226.
- M. LABAHN, Der Gekommene als Wiederkommender. Die Logienquelle als erzählte Geschichte (ABIG 32), Leipzig 2010.
- S. LAMPE-DENSKY, Gottesreich und Arbeitswelten. Sozialgeschichtliche Auslegung neutestamentlicher Gleichnisse, Frankfurt a. M. 2012.
- D. LANDRY, Reconsidering the Date of Luke in Light of the Farrer Hypothesis, in: J. C. Poirier/J. Peterson (Hrsg.), *Marcian Priority without Q. Explorations in the Farrer Hypothesis* (LNTS 455), London 2015, 160–190.
- B. VAN DER LANS, Belonging to Abraham's Kin. Genealogical Appeals to Abraham as a Possible Background for Paul's Abrahamic Argument, in: M. Goodman/G. H. van Kooten/J. T. A. G. M. van Ruiten (Hrsg.), *Abraham, the Nations, and the Hagarites. Jewish, Christian, and Islamic Perspectives on Kinship with Abraham* (Themes in Biblical Narrative 13), Leiden 2010, 307–318.
- M. LAU, Geweißte Grabmäler. Motivkritische Anmerkungen zu Mt 23.27–28, in: NTS 58 (2012) 463–480.
- Y.-M. LEE, Grenzüberschreitungen. Wanderradikalismus und Liminalität im frühen Christentum, Diss. Bonn 2004.
- U. LEIBNER, Settlement and History in Hellenistic, Roman, and Byzantine Galilee. An Archaeological Survey of the Eastern Galilee (TSAJ 127), Tübingen 2009.
- J. LEONHARDT-BALZER, Die Behebung einer Sehschwäche (Vom Splitter und dem Balken). Q 6,41f. (Mt 7,3–5 / Lk 6,41f. / EvThom 26), in: R. Zimmermann (Hrsg.), *Kompandium der Gleichnisse Jesu*, Gütersloh 2007, 76–80.

- J. M. LEVINE/R. PRISLIN, Majority and Minority Influence, in: J. M. Levine (Hrsg.), *Group Processes* (Frontiers of Social Psychology), New York (NY) 2013, 135–163.
- L. I. LEVINE, *The Ancient Synagogue. The First Thousand Years*, New Haven (CT) <sup>2</sup>2005.
- J. R. LEVISON, Philo's Personal Experience and the Persistence of Prophecy, in: M. H. Floyd/R. D. Haak (Hrsg.), *Prophets, Prophecy, and Prophetic Texts in Second Temple Judaism* (LHB 427), New York (NY) 2006, 194–209.
- R. LEVITT KOHN/R. MOORE, Rethinking Sectarian Judaism. The Centrality of the Priesthood in the Second Temple Period, in: *Sacred History, Sacred Literature. Essays on Ancient Israel, the Bible, and Religion* (FS R. E. Friedman), Winona Lake (IN) 2008, 195–213.
- N. LEWIS, General Introduction, in: Ders./Y. Yadin/J. C. Greenfield, *The Documents from the Bar Kokhba Period in the Cave of Letters. Greek Papyri* (JDS), Jerusalem 1989, 1–31.
- A. LICHTENBERGER/R. RAJA, Gadara. Stadt der Tempel und Philosophen, in: J. K. Zangenberger/J. Schröter (Hrsg.), *Bauern, Fischer und Propheten. Galiläa zur Zeit Jesu* (Zaberns Bildbände zur Archäologie/AW Sonderbände), Darmstadt 2012, 101–112.
- H. LICHTENBERGER, Makarisms in Matthew 5:3ff. in Their Jewish Context, in: H.-J. Becker/S. Ruzer (Hrsg.), *The Sermon on the Mount and Its Jewish Setting* (CRB 60), Paris 2005, 40–56.
- J. LIEBENBERG, *The Language of the Kingdom and Jesus. Parable, Aphorism, and Metaphor in the Sayings Material Common to the Synoptic Tradition and the Gospel of Thomas* (BZNW 102), Berlin 2001.
- J. LIEU, Marcion and the Synoptic Problem, in: *New Studies in the Synoptic Problem* (FS C. M. Tuckett) (BETL 234), Leuven 2011, 731–751 (= Problem).
- J. M. LIEU, *Marcion and the Making of a Heretic. God and Scripture in the Second Century*, Cambridge 2015.
- J. N. LIGHTSTONE, The Pharisees and the Sadducees in the Earliest Rabbinic Documents, in: J. Neusner/B. D. Chilton (Hrsg.), *In Quest of the Historical Pharisees*, Waco (TX) 2007, 255–295.
- A. LINDEMANN, Literatur zu den Synoptischen Evangelien 1984–1991, in: *ThR* 59 (1994) 41–100.
- A. LINDEMANN (Hrsg.), *The Sayings Source Q and the Historical Jesus* (BETL 158), Leuven 2001.
- A. LINDEMANN, Die Logienquelle Q. Fragen an eine gut begründete Hypothese, in: A. Lindemann (Hrsg.), *The Sayings Source Q and the Historical Jesus* (BETL 158), Leuven 2001, 3–26.
- A. LINDEMANN, Literatur zu den Synoptischen Evangelien 1992–2000 (II). Die Logienquelle Q, in: *ThR* 69 (2004) 241–272.
- A. LINDEMANN, The Apostolic Fathers and the Synoptic Problem, in: *New Studies in the Synoptic Problem. Oxford Conference, April 2008* (FS C. M. Tuckett) (BETL 239), Leuven 2011, 689–719.
- J. LINDERSKI, *Transitus*. Official Travel Under the Sign of *Obelus*, in: *Philologus* 143 (1999) 288–299.
- W. LÖHR, Art. Markion, in: *RAC* XXIV (2012) Sp. 147–173.
- S. LOFFREDA, *Recovering Capharnaum* (SBF Guides 1), Jerusalem <sup>2</sup>1993.
- T. LONGMAN III, Family in the Wisdom Literature, in: R. S. Hess/M. D. Carroll R. (Hrsg.), *Family in the Bible. Exploring Customs, Culture, and Context*, Grand Rapids (MI) 2003, 80–99.

- K. LÖNING, Die Auseinandersetzung mit dem Pharisäismus in den Weherufen bei Matthäus (Mt 23) und Lukas (Lk 11,37–53), in: »Dies ist das Buch ...«. Das Matthäusevangelium. Interpretation – Rezeption – Rezeptionsgeschichte (FS H. Frankemölle), Paderborn 2004, 217–234.
- V. LUKAS, Einleitung, in: Tertullian, Adversus Marcionem/Gegen Markion. Lateinisch – deutsch, eingel. und übers. v. V. Lukas, Bd. 1 (Fontes Christiani 63/1), Freiburg i. Br. 2015, 7–47.
- P. LUOMANEN, From Mark and Q to Matthew. An Experiment in Evolutionary Analysis, in: E.-M. Becker/A. Runesson (Hrsg.), Mark and Matthew II. Comparative Readings: Reception History, Cultural Hermeneutics, and Theology (WUNT 304), Tübingen 2013, 37–73.
- U. LUZ, Das Evangelium nach Matthäus, Bd. 1: Mt 1–7 (EKK I/1), Düsseldorf/Neukirchen-Vluyn <sup>5</sup>2002.
- U. LUZ, Das Evangelium nach Matthäus, Bd. 2: Mt 8–17 (EKK I/2), Zürich/Neukirchen-Vluyn 1990.
- U. LUZ, Das Evangelium nach Matthäus, Bd. 3: Mt 18–25 (EKK I/3), Zürich/Neukirchen-Vluyn 1997.
- U. LUZ, Stages of Early Christian Prophetism, in: J. Verheyden/K. Zamfir/T. Nicklas (Hrsg.), Prophets and Prophecy in Jewish and Early Christian Literature (WUNT II 286), Tübingen 2010, 57–75.
- J. MA, Hellenistic Empires, in: P. Fibiger Bang/W. Scheidel (Hrsg.), The Oxford Handbook of the State in the Ancient Near East and Mediterranean, Oxford 2013, 324–357.
- M. Y. MACDONALD, Beyond Identification of the Topos of Household Management. Reading the Household Codes in Light of Recent Methodologies and Theoretical Perspectives in the Study of the New Testament, in: NTS 57 (2011) 65–90.
- D. R. MACDONALD, Two Shipwrecked Gospels. The *Logoi of Jesus* and Papias's *Exposition of Logia about the Lord* (ECIL 8), Atlanta (GA) 2012.
- J. MAIER, Torah und Normensysteme in den Qumranschriften, in: M. Tiwald (Hrsg.), Kein Jota wird vergehen. Das Gesetzesverständnis der Logienquelle vor dem Hintergrund frühjüdischer Theologie (BWANT 200), Stuttgart 2013, 35–59.
- R. K. MACEWEN, Matthean Posteriority. An Exploration of Matthew's Use of Mark and Luke as a Solution to the Synoptic Problem (LNTS 501), London 2015.
- P. MANDEL, Scriptural Exegesis and the Pharisees in Josephus, in: JJS 58 (2007) 19–32.
- D. MARGUERAT, Le règne, Jésus et la Loi (Q 16,16–18), in: Le Jugement dans l'un et l'autre Testament, Bd. 2 (FS J. Schlosser) (LeDiv 118), Paris 2004, 113–127.
- D. MARGUERAT, Pourquoi s'intéresser à la Source? Histoire de la recherche et questions ouverts, in: A. Dettwiler/ders. (Hrsg.), La source des paroles de Jésus (Q). Aux origines du christianisme (Mo.Bi 62), Genf 2008, 19–49.
- C.-P. MÄRZ, Zum Verständnis der Gerichtspredigt in Q, in: H.-J. Klauck (Hrsg.), Weltgericht und Weltvollendung. Zukunftsbilder im Neuen Testament (QD 150), Freiburg i. Br. 1994, 128–148.
- M. MARSHALL, The Portrayals of the Pharisees in the Gospels and Acts (FRLANT 254), Göttingen 2015.
- S. MASON, Flavius Josephus. Life of Josephus. Translation and Commentary, Boston (MA) 2003.

- M. A. MATSON, Luke's Rewriting of the Sermon on the Mount, in: M. Goodacre/N. Perrin (Hrsg.), *Questioning Q*, London 2004, 43–70.
- M. MAYORDOMO, »Einstürzende Neubauten« (Hausbau auf Felsen oder Sand). Q 6,47–49 (Mt 7,24–27 / Lk 6,47–49), in: R. Zimmermann (Hrsg.), *Kompendium der Gleichnisse Jesu*, Gütersloh 2007, 92–99.
- B. M. McCANE, Roll Back the Stone. Death and Burial in the World of Jesus, Harrisburg (PA) 2003.
- B. R. McCANE, Jewish Ossuaries of the Early Roman Period. Continuity and Change in Death Ritual, in: *The Archaeology of Difference. Gender, Ethnicity, Class and the »Other« in Antiquity* (FS E. M. Meyers) (AASOR 60/61), Boston (MA) 2007, 235–242.
- S. McKNIGHT, Public Declaration or Final Judgment? Matthew 10,26–27 = Lk 12,2–3 as a Case of Creative Redaction, in: B. Chilton/C. A. Evans (Hrsg.), *Authenticating the Words of Jesus* (NTTS 28,1), Leiden 1999, 363–383.
- D. L. MEALAND, Is there Stylometric Evidence for Q?, in: NTS 57 (2011) 483–507.
- J. P. MEIER, A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus, Bd. 2: Mentor, Message, and Miracles (ABRL), New York (NY) 1991.
- J. P. MEIER, Jesus, the Twelve and the Restoration of Israel, in: J. M. Scott (Hrsg.), *Restoration. Old Testament, Jewish, and Christian Perspectives* (JSJ.S 72), Leiden 2001, 365–404.
- J. P. MEIER, A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus, Bd. 4: Law and Love (AYBRL), New Haven (CT) 2009.
- B. MEISSNER, Die Kultur des Krieges, in: G. Weber (Hrsg.), *Kulturgeschichte des Hellenismus. Von Alexander dem Großen bis Kleopatra*, Stuttgart 2007, 202–223.
- B. MEISSNER, *Hellenismus (Geschichte kompakt)*, Darmstadt 2007.
- M. METZGER, Zeder, Weinstock und Weltenbaum, in: *Ernten, was man sät* (FS K. Koch), Neukirchen-Vluyn 1991, 197–229.
- J.-P. MICHAUD, Effervescence autour de la Sources des paroles des Jésus (Q), in: ETR 86 (2011) 145–194.
- A. MICHEL, Die Versuchung bzw. Erprobung Jesu in Mk 4,1–11. Anmerkungen zum Thema Christologie und Deuteronomium, in: *Erinnerung an Jesus. Kontinuität und Diskontinuität in der neutestamentlichen Überlieferung*. (FS R. Hoppe) (BBB 166), Göttingen 2011, 73–85.
- C. MILETA, Der König und sein Land. Untersuchungen zur Herrschaft der hellenistischen Monarchen über das königliche Gebiet Kleinasiens und seine Bevölkerung (Klio 14), Berlin 2008.
- D. M. MILLER, The Messenger, the Lord, and the Coming Judgement in the Reception History of Malachi 3, in: NTS 53 (2007) 1–16.
- D. M. MILLER, The Meaning of *Ioudaios* and its Relationship to Other Group Labels in Ancient Judaism, in: *Currents in Biblical Research* 9 (2010) 98–126.
- S. MITCHELL, Requisitioned Transport in the Roman Empire. A New Inscription from Pisidia, in: JRS 66 (1976) 106–131 (und Plate XIII–X).
- A. MOORE, The Search for the Common Judaic Understanding of God's Kingship, in: W. O. McCree/A. Reinhartz (Hrsg.), *Common Judaism. Explorations in Second-Temple Judaism*, Minneapolis (MN) 2011, 131–141.
- M. C. MORELAND, Q and the Economics of Early Roman Galilee, in: A. Lindemann (Hrsg.), *The Sayings Source Q and the Historical Jesus* (BETL 158), Leuven 2001, 561–575.

- M. MORELAND, Provenience Studies and the Question of Q in Galilee, in: M. Tiwald (Hrsg.), *Q in Context II. Social Setting and Archeological Background of the Sayings Source* (BBB 173), Göttingen 2015, 43–60.
- S. MORSCHAUSER, »Hospitality«, Hostiles and Hostages. On the Legal Background to Genesis 19.1–9, in: *JSOT* 27 (2003) 461–485.
- M. MOSSE, *The Three Gospels. New Testament History Introduced by the Synoptic Problem* (PBM), Milton Keynes 2007.
- C. MOSSER, Torah Instruction, Discussion, and Prophecy in First-Century Synagogues, in: S. E. Porter/A. W. Pitts (Hrsg.), *Christian Origins and Hellenistic Judaism. Social and Literary Contexts for the New Testament. Early Christianity in its Hellenistic Context*, Bd. 2 (Texts and Editions for New Testament Study 10), Leiden 2012, 523–551.
- H. MOXNES, *Putting Jesus in His Place. A Radical Vision of Household and Kingdom*, Louisville (KY) 2003.
- A. MÜHLING, »Blickt auf Abraham, euren Vater«. Abraham als Identifikationsfigur des Judentums in der Zeit des Exils und des Zweiten Tempels (FRLANT 236), Göttingen 2011.
- K. MÜLLER, Möglichkeit und Vollzug jüdischer Kapitalgerichtsbarkeit im Prozeß gegen Jesus von Nazaret, in: K. Kertelge (Hrsg.), *Der Prozeß gegen Jesus. Historische Rückfrage und theologische Deutung* (QD 112), Freiburg i. Br. 1988, 41–83.
- K. MÜLLER, Die frühjüdische Apokalyptik. Anmerkungen zu den Anfängen ihrer Geschichte, zu ihrem Erscheinungsbild und zu ihrer theologischen Wertung, in: Ders., *Studien zur frühjüdischen Apokalyptik* (SBAB Neues Testament 11), Stuttgart 1991, 35–173.
- K. MÜLLER, Der Menschensohn im Danielzyklus, in: Ders., *Studien zur frühjüdischen Apokalyptik* (SBAB Neues Testament 11), Stuttgart 1991, 229–278.
- K. MÜLLER, Menschensohn und Messias, in: Ders., *Studien zur frühjüdischen Apokalyptik* (SBAB Neues Testament 11), Stuttgart 1991, 279–322.
- K. MÜLLER, Gott als Richter und die Erscheinungsweisen seiner Gerichte in den Schriften des Frühjudentums, in: H.-J. Klauck (Hrsg.), *Weltgericht und Weltvollendung. Zukunftsbilder im Neuen Testament* (QD 150), Freiburg i. Br. 1994, 23–53.
- K. MÜLLER, Anmerkungen zum Verhältnis von Tora und Halacha im Frühjudentum, in: E. Zenger (Hrsg.), *Die Tora als Kanon für Juden und Christen* (HBS 10), Freiburg i. Br. 1996, 257–291.
- K. MÜLLER, Neutestamentliche Wissenschaft und Judaistik, in: L. Doering/H.-G. Waubke/F. Wilk (Hrsg.), *Judaistik und neutestamentliche Wissenschaft. Standorte – Grenzen – Beziehungen* (FRLANT 226), Göttingen 2008, 32–60.
- P. MÜLLER, Vom misslingenden Spiel (Von den spielenden Kindern). Q 7,31–35 (Mt 11,16–19 / Lk 7,31–35), in: R. Zimmermann (Hrsg.), *Kompendium der Gleichnisse Jesu*, Gütersloh 2007, 100–110.
- C. MÜNCH, Gewinnen oder Verlieren (Von den anvertrauten Geldern). Q 19,12f.15–24.26 (Mk 13,34 / Mt 25,14–30 / Lk 19,12–27), in: R. Zimmermann (Hrsg.), *Kompendium der Gleichnisse Jesu*, Gütersloh 2007, 240–254.
- O. MURRAY, Philosophy and Monarchy in the Hellenistic World, in: T. Rajak u. a. (Hrsg.), *Jewish Perspectives on Hellenistic Rulers* (Hellenistic Culture and Society 50), Berkeley (CA) 2007, 13–28.
- F. NEIRYNCK, The Reconstruction of Q and IQP / CritEd Parallels, in: A. Lindemann (Hrsg.), *The Sayings Source Q and the Historical Jesus* (BETL 158), Leuven 2001, 53–147.

- E. NETZER, *The Architecture of Herod, the Great Builder* (TSAJ 117), Tübingen 2006.
- J. NEUSNER/B. D. CHILTON (Hrsg.), *In Quest of the Historical Pharisees*, Waco (TX) 2007.
- H. NEWMAN, *Proximity to Power and Jewish Sectarian Groups of the Ancient Period. A Review of Lifestyle, Values, and Halakhah in the Pharisees, Sadducees, Essenes, and Qumran* (Brill Reference Library of Judaism 25), Leiden 2006.
- J. H. NEYREY, *Loss of Wealth, Loss of Family, Loss of Honor. The Cultural Context of the Original Makarisms in Q*, in: J. H. Neyrey/E. C. Stewart (Hrsg.), *The Social World of the New Testament. Insight and Models*, Peabody (MA) 2008.
- J. NICOLS, *Hospitality among the Romans*, in: M. Peachin (Hrsg.), *The Oxford Handbook of Social Relations in the Roman World*, Oxford 2011, 422–437.
- I. NIELSEN, *Hellenistic Palaces. Tradition and Renewal* (Studies in Hellenistic Civilization 5), Aarhus 1999.
- K. NIELSEN, *There is Hope for a Tree. The Tree Metaphor in Jesaja* (JSOTS 65), Sheffield 1989.
- J. NOLLAND, *The Gospel of Matthew. Commentary on the Greek Text* (NIGTC), Grand Rapids (MI)/Bletchley 2005.
- M. OEMING, *Der Glaube Abrahams. Zur Rezeptionsgeschichte von Gen 15,6 in der Zeit des Zweiten Tempels*, in: ZAW 110 (1998) 16–33.
- K. OLSON, *Unpicking on the Farrer Theory*, in: M. Goodacre/N. Perrin (Hrsg.), *Questioning Q*, London 2004, 127–150.
- T. ONUKI, *Auch »die Toten« haben Zukunft. Eine neue Lektüre von Mt 8,21f./Lk 9,59f.*, in: *Jesus – Gestalt und Gestaltungen. Rezeptionen des Galiläers in Wissenschaft, Kirche und Gesellschaft* (FS G. Theißen) (NTOA/StUNT 100), Göttingen 2013, 105–123.
- R. OSBORNE, *Introduction: Roman Poverty in Context*, in: M. Atkins/ders. (Hrsg.), *Poverty in the Roman World*, Cambridge 2006, 1–20.
- K.-H. OSTMEYER, *Gott knetet nicht (Vom Sauerteig). Q 13,20f. (Mt 13,33 / Lk 13,20f. / EvThom 96)*, in: R. Zimmermann (Hrsg.), *Kompendium der Gleichnisse Jesu, Gütersloh 2007*, 185–192.
- J. G. OUDSHOORN, *The Relationship between Roman and Local Law in the Babatha and Salome Komaise Archives. General Analysis and Three Case Studies on Law of Succession, Guardianship and Marriage* (StTDJ 69), Leiden 2007.
- I. PARK, *Children and Slaves. The Metaphors of Q*, in: D. T. Roth/R. Zimmermann/M. Labahn (Hrsg.), *Metaphor, Narrative, and Parables in Q* (WUNT 315), Tübingen 2014, 73–91.
- A. PARKIN, *»You do Him no Service«. An Exploration of Pagan Almsgiving*, in: M. Atkins/R. Osborne (Hrsg.), *Poverty in the Roman World*, Cambridge 2006, 60–82.
- S. J. PATTERSON, *An Unanswered Question. Apocalyptic Expectation and Jesus' Basileia Proclamation*, in: JSHJ 8 (2010) 67–79.
- D. B. PEABODY, *Reading Mark from the Perspectives of Different Synoptic Source Hypotheses. Historical, Redactional, and Theological Implications*, in: *New Studies in the Synoptic Problem. Oxford Conference, April 2008* (FS C. M. Tuckett) (BETL 239), Leuven 2011, 159–185.
- B. A. PEARSON, *A Q Community in Galilee?*, in: NTS 50 (2004) 476–494.
- H. G. L. PEELS, *The Blood »from Abel to Zechariah« (Matthew 23,35; Luk 11,50f.) and the Canon of the Old Testament*, in: ZAW 113 (2001) 583–601.
- L. PENDRY, *Soziale Kognition*, in: K. Jonas/W. Stroebe/M. Hewstone (Hrsg.), *Sozialpsychologie. Eine Einführung* (Springer-Lehrbuch), Heidelberg <sup>5</sup>2007, 111–145.



- N. PERRIN, Introduction: Reasons for Questioning Q, in: M. Goodacre/ders. (Hrsg.), *Questioning Q*, London 2004, 1–12.
- N. PERRIN, The Limits of a Reconstructed Q, in: M. Goodacre/ders. (Hrsg.), *Questioning Q*, London 2004, 71–88.
- D. L. PETERSEN, *The Prophetic Literature. An Introduction*, Louisville (KY) 2002.
- L.-E. PETERSEN, Stereotype, Vorurteile und soziale Diskriminierung, in: H.-W. Bierhoff/D. Frey (Hrsg.), *Sozialpsychologie. Individuum und soziale Welt (Bachelorstudium Psychologie)*, Göttingen 2011, 234–252.
- J. PETERSON, Order in the Double Tradition and the Existence of Q, in: M. Goodacre/N. Perrin (Hrsg.), *Questioning Q*, London 2004, 28–42.
- J. PETERSON, Matthew's Ending and the Genesis of Luke-Acts. The Farrer Hypothesis and the Birth of Christian History, in: J. C. Poirier/ders. (Hrsg.), *Marcan Priority without Q. Explorations in the Farrer Hypothesis (LNTS 455)*, London 2015, 140–159.
- E. PHILIPS, »They are Loved on Account of the Patriarchs«. *Zekhut avot* and the Covenant with Abraham, in: *Perspectives on Our Father Abraham (FS M. R. Wilson)*, Grand Rapids (MI) 2010, 187–220.
- R. A. PIPER, The Language of Violence and the Aphoristic Sayings in Q. A Study of Q 6:27–36, in: J. S. Kloppenborg (Hrsg.), *Conflict and Invention. Literary, Rhetorical, and Social Studies on the Sayings Gospel Q*, Valley Forge (PA) 1995, 53–72.
- R. A. PIPER, Jesus and the Conflict of Powers in Q. Two Q Miracle Stories, in: A. Lindemann (Hrsg.), *The Sayings Source Q and the Historical Jesus (BETL 158)*, Leuven 2001, 316–349.
- A. PEKRIDOU-GORECKI, Art. Seide, in: *DNP XI (2001) Sp.* 347–349.
- J. C. POIRIER, Purity beyond the Temple in the Second Temple Era, in: *JBL 122 (2003)* 247–265.
- J. C. POIRIER, The Q Hypothesis and the Role of Pre-Synoptic Sources in Nineteenth-Century Scholarship, in: M. Goodacre/N. Perrin (Hrsg.), *Questioning Q*, London 2004, 13–27.
- J. C. POIRIER, The Composition of Luke in Source-Critical Perspective, in: *New Studies in the Synoptic Problem. Oxford Conference, April 2008 (FS C. M. Tuckett) (BETL 239)*, Leuven 2011, 209–226.
- J. C. POIRIER, Delbert Burkett's Defense of Q, in: J. C. Poirier/J. Peterson (Hrsg.), *Marcan Priority without Q. Explorations in the Farrer Hypothesis (Library of New Testament Studies 455)*, London 2015, 191–225.
- J. C. POIRIER/J. PETERSON (HRSG.), *Marcan Priority without Q. Explorations in the Farrer Hypothesis (LNTS 455)*, London 2015.
- M. POPOVIĆ, Abraham and the Nations in the Dead Sea Scrolls. Exclusivism and Inclusivism in the Texts from Qumran and the Absence of a Reception History for Gen 12:3, in: M. Goodman/G. H. van Kooten/J. T. A. G. M. van Ruiten (Hrsg.), *Abraham, the Nations, and the Hagarites. Jewish, Christian, and Islamic Perspectives on Kinship with Abraham (Themes in Biblical Narrative 13)*, Leiden 2010, 77–103.
- A. PUIG I TÀRRECH, Une parabole à l'image antithétique. Q 6,46–49, in: A. Lindemann (Hrsg.), *The Sayings Source Q and the Historical Jesus (BETL 158)*, Leuven 2001, 681–693.
- J. RADEMAKERS, Comment parlait Jésus? À propos de livres récents sur la source Q, in: *NRT 133 (2011)* 102–106.

- W. RADL, Das Evangelium nach Lukas. Kommentar. Erster Teil: 1,1–9,50, Freiburg i. Br. 2003.
- T. RAJAK, Hasmonean Kingship and the Invention of Tradition, in: Dies., *The Jewish Dialogue with Greece and Rome. Studies in Cultural and Social Interaction* (AGJU 48), Leiden 2001, 39–60.
- E. RAU, »Nicht einmal in Israel habe ich einen so großen Glauben gefunden«. Die Boteninstruktion als Fokus der Logienquelle, in: W. Kraus (Hrsg.), *Beiträge zur urchristlichen Theologiegeschichte* (BZNW 163), Berlin 2009, 37–70.
- E. RAU, Perspektiven des Lebens Jesu. Plädoyer für die Anknüpfung an eine schwierige Forschungstradition (BWANT 203), Stuttgart 2013.
- J. L. REED, The Social Map of Q, in: J. S. Kloppenborg (Hrsg.), *Conflict and Invention. Literary, Rhetorical, and Social Studies on the Sayings Gospel Q*, Valley Forge (PA) 1995, 17–36.
- E. REGEV, Art. קה, in: *Theologisches Wörterbuch zu den Qumrantexten II* (2013) Sp. 121–130.
- R. REICH, Baking and Cooking at Masada, in: ZDPV 119 (2003) 140–158.
- M. REICHARDT, Endgericht durch den Menschensohn? Zur eschatologischen Funktion des Menschensohnes im Markusevangelium (SBB 62), Stuttgart 2009.
- B. REPSCHINSKI, Nicht aufzulösen, sondern zu erfüllen. Das jüdische Gesetz in den synoptischen Jesuserzählungen (fzb 120), Würzburg 2009.
- J.-S. REY, 4QInstruction. Sagesse et eschatologie (StTDJ 81), Leiden 2009.
- J. RIAUD, Quelques observations sur les relations parents-enfants dans les *Sentences* du Pseudo-Phocylide, in: RHPPhR 80 (2000) 79–92.
- P. RICHARDSON, Towards a Typology of Levantine/Palestinian Houses, in: JSNT 27 (2004) 47–68.
- P. RICHARDSON, Khirbet Qana (and Other Villages) as a Context for Jesus, in: J. H. Charlesworth (Hrsg.), *Jesus and Archaeology*, Grand Rapids (MI) 2006, 120–144.
- P. RICHARDSON, Khirbet Qana's Necropolis and Ethic Questions, in: *The Archaeology of Difference. Gender, Ethnicity, Class and the »Other« in Antiquity* (FS E. M. Meyers) (AASOR 60/61), Boston (MA) 2007, 257–266.
- E. RIVKIN, Who Were the Pharisees?, in: A. J. Avery-Peck/J. Neusner (Hrsg.), *Judaism in Late Antiquity*, Teil 3, Bd. 3: *Where We Stand: Issues and Debates in Ancient Judaism* (HdO Abt. 1 53), Leiden 2000, 1–33.
- S. ROCCA, Herod's Judaea. A Mediterranean State in the Classical World (TSAJ 122), Tübingen 2008.
- C. S. RODD, The End of the Theology of Q?, in: ET 113 (2001) 5–12.
- T. RÖMER, L'histoire deutéronomiste (Deutéronome-2 rois), in: Ders./J.-D. Macchi/C. Nihan (Hrsg.), *Introduction à l'Ancien Testament* (Mo.Bi 49), Genf 2009, 315–331.
- S. E. ROLLENS, Framing Social Criticism in the Jesus Movement. The Ideological Project in the Sayings Gospel Q (WUNT II/374), Tübingen 2014.
- S. E. ROLLENS, Persecution in the Social Setting of Q, in: M. Tiwald (Hrsg.), *Q in Context II. Social Setting and Archeological Background of the Sayings Source* (BBB 173), Göttingen 2015, 149–164.
- R. ROONEY/D. E. OAKMAN, The Social Origins of Q. Two Theses in a Field of Conflicting Hypotheses, in: BTB 38 (2008) 114–121.

- D. T. ROTH, The Words of Jesus and the Torah. A Consideration of the Role of Q 6,47–49, in: M. Tiwald (Hrsg.), *Kein Jota wird vergehen. Das Gesetzesverständnis der Logienquelle vor dem Hintergrund frühjüdischer Theologie* (BWANT 200), Stuttgart 2013, 89–110.
- D. T. ROTH, »Master« as Character in the Q Parables, in: Ders./R. Zimmermann/M. Labahn (Hrsg.), *Metaphor, Narrative, and Parables in Q* (WUNT 315), Tübingen 2014, 371–396.
- D. T. ROTH, The Text of Marcion's Gospel (NTTSD 49), Leiden 2015.
- D. T. ROTH, Rez. zu Markus Vinzent, Marcion and the Dating of the Synoptic Gospels, in: *JTS* 66 (2015) 800–803.
- J. T. A. G. M. VAN RUITEN, Abraham and the Nations in the Book of *Jubilees*, in: M. Goodman/G. H. van Kooten/ders. (Hrsg.), *Abraham, the Nations, and the Hagarites. Jewish, Christian, and Islamic Perspectives on Kinship with Abraham* (Themes in Biblical Narrative 13), Leiden 2010, 105–138.
- A. RUNESSON/D. D. BINDER/B. OLSSON, *The Ancient Synagogue from its Origins to 200 C. E. A Source Book* (AGJU 72), Leiden 2008.
- D. B. SADDINGTON, Client Kings' Armies under Augustus. The Case of Herod, in: D. M. Jacobson/N. Kokkinos (Hrsg.), *Herod and Augustus. Papers Presented at the IJS Conference, 21st–23rd June 2005* (IJS Studies in Judaica 6), Leiden 2009, 303–323.
- Z. SAFRAI, The Gentile Cities of Judaea. Between the Hasmonean Occupation and the Roman Liberation, in: *Studies in Historical Geography and Biblical Historiography* (FS Z. Kallai) (V.T.S 81), Leiden 2000, 63–90.
- Z. SAFRAI, *The Economy of Roman Palestine*, London 1994.
- A. J. SALDARINI, Pharisees, Scribes, and Sadducees in Palestinian Society. A Sociological Approach (The Biblical Resource Series), Grand Rapids (MI) 2001.
- E. SÁNCHEZ, Family in the Non-narrative Sections of the Pentateuch, in: R. S. Hess and M. D. Carroll R. (Hrsg.), *Family in the Bible. Exploring Customs, Culture, and Context*, Grand Rapids (MI) 2003, 32–58.
- M. SATO, Q und Prophetie. Studien zur Gattungs- und Traditionsgeschichte der Quelle Q (WUNT II 29), Tübingen 1988.
- C. E. SAVAGE, *Biblical Bethsaida. An Archaeological Survey of the First Century*, Lanham (MD) 2011.
- P. SCHÄFER, Theokratie. Die Herrschaft Gottes als Staatsverfassung in der jüdischen Antike, in: F. W. Graf/H. Meier (Hrsg.), *Politik und Religion. Zur Diagnose der Gegenwart* (Beck'sche Reihe 6105/Edition der Carl Friedrich von Siemens Stiftung), München 2013, 199–240.
- A. SCHALIT, König Herodes. Der Mann und sein Werk, Berlin <sup>2</sup>2001.
- B. SCHALLER, The Character and Function of the Antitheses in Matt 5:21–48 in the Light of Rabbinical Exegetic Disputes, in: H.-J. Becker/S. Ruzer (Hrsg.), *The Sermon on the Mount and Its Jewish Setting* (CRB 60), Paris 2005, 70–88.
- R. S. SCHELLENBERG, Kingdom as Contaminant? The Role of Repertoire in the Parables of the Mustard Seed and the Leaven, in: *CBQ* 71 (2009) 527–543.
- A. SCHENKER, Gott als Vater – Söhne Gottes. Ein vernachlässigter Aspekt einer biblischen Metapher, in: Ders., *Text und Sinn im Alten Testament. Textgeschichtliche und bibel-theologische Studien* (OBO 103), Freiburg (Schweiz)/Göttingen 1991, 1–53.
- H. SCHERER, Coherence and Distinctness. Exploring the Social Matrix of the Double Tradition, in: M. Müller/H. Omerzu (Hrsg.), *Gospel Interpretation and the Q-Hypothesis* (International Studies on Christian Origins), London (im Erscheinen).

- J. SCHLOSSER, La composition du document Q, in: A. Dettwiler/D. Marguerat (Hrsg.), *La source des paroles de Jésus (Q). Aux origines du christianisme (MoBi 62)*, Genf 2008, 123–147.
- J. SCHLOSSER, Jesus von Nazaret und die Erneuerung Israels, in: *Erinnerung an Jesus. Kontinuität und Diskontinuität in der neutestamentlichen Überlieferung (FS R. Hoppe) (BBB 166)*, Göttingen 2011, 37–50.
- T. SCHMELLER, Brechungen. Urchristliche Wandercharismatiker im Prisma soziologisch orientierter Exegese (SBS 136), Stuttgart 1989.
- T. SCHMELLER, Réflexions socio-historiques sur les porteurs de la tradition et les destinataires de Q, in: A. Dettwiler/D. Marguerat (Hrsg.), *La source des paroles de Jésus (Q). Aux origines du christianisme (MoBi 62)*, Genf 2008, 149–171.
- K. SCHMID/M. HEWSTONE/A. AL RAMIAH, Self-Categorization and Social Identification. Making Sense of Us and Them, in: D. Chadee (Hrsg.), *Theories in Social Psychology*, Chichester 2011, 211–231.
- H. H. SCHMITT, Art. Staat, hellenistischer, in: *Lexikon des Hellenismus (2005) Sp. 1010–1017*.
- G. SCHNEIDER, Art. ἀγάπη κτλ., in: *EWNT<sup>3</sup> (2011) Sp. 19–29*.
- U. SCHNELLE, Einleitung in das Neue Testament (UTB 1830), Göttingen <sup>8</sup>2013.
- G. SCHÖRNER, Rom jenseits der Grenze. Klientelkönigreiche und der Impact of Empire, in: O. Hekster/T. Kaizer (Hrsg.), *Frontiers in the Roman World. Proceedings of the Ninth Workshop of the International Network Impact of Empire (Impact of Empire 13)*, Leiden 2011, 113–131.
- J. SCHRÖTER, Erinnerung an Jesu Worte. Studien zur Rezeption der Logienüberlieferung in Markus, Q und Thomas (WMANT 76), Neukirchen-Vluyn 1997.
- J. SCHRÖTER, Die Bedeutung der Q-Überlieferungen für die Interpretation der frühen Jesustradition, in: *ZNW 94 (2003) 38–67*.
- J. SCHRÖTER, Jesus der Galiläer. Die Wechselwirkung zwischen galiläischer Umwelt und Botschaft in der Verkündigung des Nazareners, in: J. K. Zangenber/ders. (Hrsg.), *Bauern, Fischer und Propheten. Galiläa zur Zeit Jesu (Zaberns Bildbände zur Archäologie/AW Sonderbände)*, Darmstadt 2012, 41–62.
- S. SCHRUMPF, Bestattung und Bestattungswesen im Römischen Reich. Ablauf, soziale Dimension und ökonomische Bedeutung der Totenfürsorge im lateinischen Westen, Göttingen 2006.
- S. SCHULZ, Q. Die Spruchquelle der Evangelisten, Zürich 1972.
- L. SCHUMACHER, Slaves in Roman Society, in: M. Peachin (Hrsg.), *The Oxford Handbook of Social Relations in the Roman World*, Oxford 2011, 589–608.
- T. SCHUMACHER, Zur Entstehung christlicher Sprache. Eine Untersuchung der paulinischen Idiomatik und der Verwendung des Begriffes πίστις (BBB 168), Göttingen 2012.
- H. SCHÜRMAN, Das Zeugnis der Redenquelle für die Basileia-Verkündigung Jesu. Eine traditions-geschichtliche Untersuchung, in: *Logia. Les paroles de Jésus (FS J. Coppens) (BETL 59)*, Leuven 1982, 121–200.
- B. SCHWANK, Art. δηνάριον, in: *EWNT<sup>3</sup> (2011) Sp. 711*.
- D. R. SCHWARTZ, Agrippa I. The Last King of Judaea (TSAJ 23), Tübingen 1990.
- S. SCHWARTZ, Jewish States, in: P. Fibiger Bang/W. Scheidel (Hrsg.), *The Oxford Handbook of the State in the Ancient Near East and Mediterranean*, Oxford 2013, 180–198.

- A. M. SCHWEMER, Gott als König und seine Königsherrschaft in den Sabbatliedern aus Qumran, in: M. Hengel/dies. (Hrsg.), Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult im Judentum, Urchristentum und in der hellenistischen Welt (WUNT 55), Tübingen 1991, 45–118.
- A. M. SCHWEMER, Die Gottesherrschaft bei Josephus, in: J. Frey/S. Krauter/H. Lichtenberger (Hrsg.), Heil und Geschichte. Die Geschichtsbezogenheit des Heils und das Problem der Heilsgeschichte in der biblischen Tradition und in der theologischen Deutung (WUNT 248), Tübingen 2009, 75–101.
- C.-G. SCHWENTZEL, Images du pouvoir et fonctions des souverains Hasmonéens, in: RB 116 (2009) 368–386.
- W. SCOTT GREEN, What Do We Really Know about the Pharisees, and How Do We Know It?, in: J. Neusner/B. D. Chilton (Hrsg.), In Quest of the Historical Pharisees, Waco (TX) 2007, 409–423.
- A. SEGAL, Hippos-Sussita. Eine Stadt der Dekapolis am See Gennesaret in der hellenistischen und römischen Periode, in: J. K. Zangenberg/J. Schröter (Hrsg.), Bauern, Fischer und Propheten. Galiläa zur Zeit Jesu (Zaberns Bildbände zur Archäologie/AW Sonderbände), Darmstadt 2012, 113–128.
- E. SEVENICH-BAX, Israels Konfrontation mit den letzten Boten der Weisheit. Form, Funktion und Interdependenz der Weisheitselemente in der Logienquelle (MThA 21), Altenberge 1993.
- A. SHEMESH, Marriage and Marital Life in the Dead Sea Scrolls, in: A. D. Roitman/L. H. Schiffman/S. Tzoref (Hrsg.), The Dead Sea Scrolls and Contemporary Culture. Proceedings of the International Conference Held at the Israel Museum, Jerusalem (July 6–8, 2008) (StTDJ 93), Leiden 2011, 589–600.
- A. SHEMESH, Halakhah between the Dead Sea Scrolls and Rabbinic Literature, in: J. J. Collins/T. H. Lim (Hrsg.), The Oxford Handbook of the Dead Sea Scrolls, Oxford 2012, 595–616.
- A. SHINAN/Y. ZAKOVITCH, Bread – Miracle and Wonder, in: N. Ben-Yossef (Hrsg.), Bread. Daily and Divine, Jerusalem 2006, 33–51.
- D. SHLEZINGER-KATSMAN, Clothing, in: C. Hezser (Hrsg.), The Oxford Handbook of Jewish Daily Life in Roman Palestine, Oxford 2010, 362–381.
- N. SIFFER/D. FRICKER, »Q« ou la source des paroles de Jésus (Lire la Bible 162), Paris 2010.
- J. S. SIKER, Abraham in Graeco-Roman Paganism, in: JSJ 18 (1987) 188–208.
- D. A. SMITH, The Construction of a Metaphor. Reading Domestic Space in Q, in: D. T. Roth/R. Zimmermann/M. Labahn (Hrsg.), Metaphor, Narrative, and Parables in Q (WUNT 315), Tübingen 2014, 33–55.
- H. SPIECKERMANN, Macht und Ohnmacht. Die theologische Dimension der Vater-Sohn-Relation im Alten Testament, in: Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst? (Psalm 8,5). Aspekte einer theologischen Anthropologie. (FS B. Janowski), Neukirchen-Vluyn 2008, 503–513.
- H. SPIECKERMANN, The »Father« or the Old Testament and Its History, in: F. Albrecht/R. Feldmeier (Hrsg.), The Divine Father. Religious and Philosophical Concepts of Divine Parenthood in Antiquity (Themes in Biblical Narrative 18), Leiden 2014, 73–84.
- A. STARBATTY, Aussehen ist Ansichtssache. Kleidung in der Kommunikation der römischen Antike (Münchner Studien zur Alten Welt 7), München 2010.

- D. STARNITZKE, Von den Früchten des Baumes und dem Sprechen des Herzens (Vom Baum und seinen Früchten). Q 6,43–45 (Mt 7,16–20; 12,33–35 / Lk 6,43–45 / EvThom 45), in: R. Zimmermann (Hrsg.), Kompendium der Gleichnisse Jesu, Gütersloh 2007, 81–91.
- O. H. STECK, Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten. Untersuchungen zur Überlieferung des deuteronomistischen Geschichtsbildes im Alten Testament, Spätjudentum und Urchristentum (WMANT 23), Neukirchen-Vluyn 1967.
- E. W. STEGEMANN/W. STEGEMANN, Urchristliche Sozialgeschichte. Die Anfänge im Judentum und die Christusgemeinden in der mediterranen Welt, Stuttgart 1995.
- W. STEGEMANN, »Hinterm Horizont geht's weiter«. Erneute Betrachtung von Gerd Theißens These zum Wanderradikalismus der Jesusbewegung, in: Neutestamentliche Grenzgänge. Symposium zur kritischen Rezeption der Arbeiten Gerd Theißens (FS G. Theißens) (NTOA/StUNT 75), Göttingen 2010, 76–95.
- R. H. STEIN, Duality in Mark, in: New Studies in the Synoptic Problem. Oxford Conference, April 2008 (FS C. M. Tuckett) (BETL 234), Leuven 2011, 253–280.
- G. STEMBERGER, Propheten und Prophetie in der Tradition des nachbiblischen Judentums, in: JBTh: Prophetie und Charisma 14 (1999) 145–174.
- G. STEMBERGER, Dating Rabbinic Traditions, in: R. Bieringer u. a. (Hrsg.), The New Testament and Rabbinic Literature (JSJ.S 136), Leiden 2010, 79–96.
- G. STEMBERGER, Pharisäer, Sadduzäer, Essener. Religiöse Vorstellungen und Lebensweise, in: Ders., Judaica Minora, Bd. 1: Biblische Traditionen im rabbinischen Judentum (TSAJ 133), Tübingen 2010, 341–365 (= Vorstellungen).
- G. STEMBERGER, Pharisäer, Sadduzäer, Essener. Fragen, Fakten, Hintergründe, Stuttgart 2013.
- G. STEMBERGER, Pluriformität des Frühjudentums, in: M. Tiwald (Hrsg.), Kein Jota wird vergehen. Das Gesetzesverständnis der Logienquelle vor dem Hintergrund frühjüdischer Theologie (BWANT 200), Stuttgart 2013, 23–34.
- W. STENGER, »Gebt dem Kaiser, was des Kaiser ist ...!«. Eine sozialgeschichtliche Untersuchung zur Besteuerung Palästinas in neutestamentlicher Zeit (A.M.T./BBB 68), Frankfurt a. M. 1988.
- C. STETTLER, Das letzte Gericht. Studien zur Endgerichtserwartung von den Schriftpropheten bis zu Jesus (WUNT II 299), Tübingen 2011.
- J. F. STRANGE, Archaeology and Ancient Synagogues up to about 200 C.E., in: When Judaism and Christianity Began, Bd. 2: Judaism and Christianity in the Beginning (FS A. J. Saldarini) (JSJ.S 85), Leiden 2004, 483–508.
- J. STRAUB, Identität, in: F. Jaeger/B. Liebsch (Hrsg.), Handbuch der Kulturwissenschaften, Bd. 1: Grundlagen und Schlüsselbegriffe, Stuttgart 2004, 277–303.
- C. STRECKER, Identität im frühen Christentum? Der Identitätsdiskurs und die neutestamentliche Forschung, in: M. Öhler (Hrsg.), Religionsgemeinschaft und Identität. Prozesse jüdischer und christlicher Identitätsbildung im Rahmen der Antike (BThSt 142), Neukirchen-Vluyn 2013, 113–167.
- F. STRICKERT, The Coins of Philip, in: R. Arav/R. A. Freund (Hrsg.), Bethsaida. A City by the Shore of the Sea of Galilee, Bd. 1, Kirksville (MO) 1995, 165–188.
- A. STROTMANN, »Mein Vater bist du!« (Sir 51,10). Zur Bedeutung der Vaterschaft Gottes in kanonischen und nichtkanonischen frühjüdischen Schriften (FTS 39), Frankfurt a. M. 1991.

- J. E. TAYLOR, *The Immerser. John the Baptist within Second Temple Judaism (Studying the Historical Jesus)*, Grand Rapids (MI) 1997.
- N. H. TAYLOR, *Q and Galilee?*, in: *Neotestamentica* 32 (2003) 283–311.
- G. THEISSEN, *Das »schwankende Rohr« in Mt. 11,7 und die Gründungsmünzen von Tiberias*, in: *ZDPV* 101 (1985) 43–55.
- G. THEISSEN, *Die politische Dimension des Wirkens Jesu*, in: W. Stegemann/B. J. Malina/ders. (Hrsg.), *Jesus in neuen Kontexten*, Stuttgart 2002, 112–122.
- G. THEISSEN, *Die Goldene Regel (Matthäus 7:12//Lukas 6:31). Über den Sitz im Leben ihrer positiven und negativen Form*, in: *BibInt* 11 (2003) 386–399.
- G. THEISSEN, *Die Jesusbewegung. Sozialgeschichte einer Revolution der Werte*, Gütersloh 2004.
- G. THEISSEN, *The Sayings Source Q and Itinerant Radicalism*, in M. Tiwald (Hrsg.), *Q in Context II. Social Setting and Archeological Background of the Sayings Source (BBB 173)*, Göttingen 2015, 93–110.
- F. H. THOMPSON, *The Archaeology of Greek and Roman Slavery (Reports of the Research Committee of the Society of Antiquaries of London 66)*, London 2003.
- D. THON, *From Seed to Loaf*, in: N. Ben-Yossef (Hrsg.), *Bread. Daily and Divine*, Jerusalem 2006, 13–31.
- H. THYEN, *Das Johannesevangelium (HNT 6)*, Tübingen 2005.
- M. TILLY, *Johannes der Täufer und die Biographie der Propheten. Die synoptischen Täuferüberlieferung und das jüdische Prophetenbild zur Zeit des Täufers (BWANT 137)*, Stuttgart 1994.
- M. TILLY/W. ZWICKEL, *Religionsgeschichte Israels. Von der Vorzeit bis zu den Anfängen des Christentums*, Darmstadt 2012.
- M. TIWALD, *Wanderradikalismus. Jesu erste Jünger – ein Anfang und was davon bleibt (ÖBS 20)*, Frankfurt a. M. 2002.
- M. TIWALD, *Hat Gott sein Haus verlassen (vgl. Q 13,35)? Das Verhältnis der Logienquelle zum Frühjudentum*, in: Ders. (Hrsg.), *Kein Jota wird vergehen. Das Gesetzesverständnis der Logienquelle vor dem Hintergrund frühjüdischer Theologie (BWANT 200)*, Stuttgart 2013, 63–88.
- M. TIWALD (Hrsg.), *Kein Jota wird vergehen. Das Gesetzesverständnis der Logienquelle vor dem Hintergrund frühjüdischer Theologie (BWANT 200)*, Stuttgart 2013.
- M. TIWALD, *Die protreptische, konnotative und performative Valeur der Gerichts- und Abgrenzungsmetaphorik in der Logienquelle*, in: D. T. Roth/R. Zimmermann/M. Labahn (Hrsg.), *Metaphor, Narrative, and Parables in Q (WUNT 315)*, Tübingen 2014, 115–137.
- M. TIWALD, *The Brazen Freedom of God's Children. »Insolent Ravens« (Q 12:24) and »Carefree Lilies« (Q 12:27) as Response to Mass-Poverty and Social Disruption?*, in: Ders. (Hrsg.), *Q in Context II. Social Setting and Archeological Background of the Sayings Source (BBB 173)*, Göttingen 2015, 111–131.
- M. TIWALD, *Verborgene Weisheit – Wahres Israel. Die eschatologische Scheidung zwischen Gerechten und Ungerechten in Logienquelle und frühjüdischer Apokalyptik*, in: Ders. (Hrsg.), *Q in Context I. The Separation between the Just and the Unjust in Early Judaism and in the Sayings Source (BBB 172)*, Göttingen 2015, 85–106.
- M. TIWALD, *Das Frühjudentum und die Anfänge des Christentums. Ein Studienbuch (BWANT 208)*, Stuttgart 2016.
- H. E. TÖDT, *Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung*, Gütersloh <sup>2</sup>1963.

- P. J. TOMSON, Halakhah in the New Testament. A Research Overview, in: R. Bieringer u. a. (Hrsg.), *The New Testament and Rabbinic Literature* (JSJ.S 136), Leiden 2010, 135–206.
- L. TRIEBEL/J. ZANGENBERG, Hinter Fels und unter Erde. Beobachtungen zur Archäologie und zum kulturellen Kontext jüdischer Gräber im hellenistisch-römischen Palästina, in: S. Alkier/J. Zangenberg (Hrsg.), *Zeichen aus Text und Stein. Studien auf dem Weg zu einer Archäologie des Neuen Testaments* (TANZ 42), Tübingen 2003, 447–487.
- J. TROMP, John the Baptist according to Flavius Josephus, and His Incorporation in the Christian Tradition, in: *Empsychoi Logoi. Religious Innovations in Antiquity* (FS P. W. van der Horst) (AGJU 73), Leiden 2008, 135–149.
- A. TROPPER, Children and Childhood in Light of the Demographics of the Jewish Family in Late Antiquity, in: *JSJ* 37 (2006) 299–343.
- C. TUCKETT, The Search for a Theology of Q: A Dead End?, in: *ET* 113 (2002) 291–294.
- C. M. TUCKETT, The Current State of the Synoptic Problem, in: *New Studies in the Synoptic Problem. Oxford Conference, April 2008* (FS C. M. Tuckett) (BETL 239), Leuven 2011, 9–50.
- C. TUCKETT, The Existence of Q, in: Ders., *From the Sayings to the Gospels* (WUNT 328), Tübingen 2014, 51–76.
- C. TUCKETT, Q and Family Ties, in: D. T. Roth/R. Zimmermann/M. Labahn (Hrsg.), *Metaphor, Narrative, and Parables in Q* (WUNT 315), Tübingen 2014, 57–71.
- C. TUCKETT, Apocalyptic – in Q?, in: M. Tiwald (Hrsg.), *Q in Context I. The Separation between the Just and the Unjust in Early Judaism and in the Sayings Source* (BBB 172), Göttingen 2015, 107–121.
- F. E. UDOH, To Caesar What is Caesar's. Tributes, Taxes, and Imperial Administration in Early Roman Palestine (63 B.C.E. – 70 C.E.) (BJSt 343), Providence (RI) 2005.
- C. ULF, The Development of Greek *Ethnê* and their Ethnicity. An Anthropological Perspective, in: P. Funke/N. Luraghi (Hrsg.), *The Politics of Ethnicity and the Crisis of the Peloponnesian League* (Hellenic Studies Series 32), Cambridge (MA) 2009, 215–249.
- N. UMEMOTO, Die Königsherrschaft Gottes bei Philon, in: M. Hengel/A.-M. Schwemer (Hrsg.), *Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult im Judentum, Urchristentum und in der hellenistischen Welt* (WUNT 55), Tübingen 1991, 207–256.
- R. VALANTASIS, *The New Q. A Fresh Translation with Commentary*, New York (NY) 2005.
- J. C. VANDERKAM, *From Joshua to Caiaphas. High Priests after the Exile*, Minneapolis (MN) 2004.
- J. C. VANDERKAM, The Pharisees and the Dead Sea Scrolls, in: J. Neusner/B. D. Chilton (Hrsg.), *In Quest of the Historical Pharisees*, Waco (TX) 2007, 225–236.
- G. VANONI, Altes Testament, in: Ders./B. Heining, *Das Reich Gottes* (NEB.T 4), Würzburg 2002, 7–60.
- J. VERHEYDEN, Le jugement d'Israël dans la source Q, in: A. Dettwiler/D. Marguerat (Hrsg.), *La source des paroles de Jésus (Q). Aux origines du christianisme* (MoBi 62), Genf 2008, 191–219.
- J. VERHEYDEN, Proto-Luke, and What Can Possibly be Made of It, in: *New Studies in the Synoptic Problem. Oxford Conference, April 2008* (FS C. M. Tuckett) (BETL 239), Leuven 2011, 617–654.
- J. VERMEYLEN, Les genres littéraires prophétiques, in: T. Römer/J.-D. Macchi/C. Nihan (Hrsg.), *Introduction à l'Ancien Testament* (MoBi 49), Genf 2009, 394–399.



- R. VINSON, How Minor? Assessing the Significance of the Minor Agreements as an Argument against the Two-Source Hypothesis, in: M. Goodacre/N. Perrin (Hrsg.), *Questioning Q*, London 2004, 151–164.
- M. VINZENT, Marcion and the Dating of the Synoptic Gospels (StPatr Supplement 2), Leuven 2014.
- K. VÖSSING, *Mensa regia*. Das Bankett beim hellenistischen König und beim römischen Kaiser (BzA 193), München 2004.
- F. WATSON, Q as Hypothesis. A Study in Methodology, in: NTS 55 (2009) 397–415.
- F. WATSON, Gospel Writing. A Canonical Perspective, Grand Rapids (MI) 2013.
- H.-G. WAUBKE, Die talmudische *Ḥaberim*-Halacha und die Phariseer, in: L. Doering/ders./F. Wilk (Hrsg.), *Judaistik und neutestamentliche Wissenschaft. Standorte – Grenzen – Beziehungen* (FRLANT 226), Göttingen 2008, 108–132.
- F. WEBER, Herodes – König von Roms Gnaden? Herodes als Modell eines römischen Klientelkönigs in spätrepublikanischer und augusteischer Zeit, Berlin 2003.
- G. WEBER, Die neuen Zentralen. Hauptstädte, Residenzen, Paläste und Höfe, in: Ders. (Hrsg.), *Kulturgeschichte des Hellenismus*. Von Alexander dem Großen bis Kleopatra, Stuttgart 2007, 99–117.
- G. WEBER/M. ZIMMERMANN, Propaganda, Selbstdarstellung und Repräsentation. Die Leitbegriffe des Kolloquiums in der Forschung zur frühen Kaiserzeit, in: Dies. (Hrsg.), *Propaganda – Selbstdarstellung – Repräsentation im römischen Kaiserreich des 1. Jhs. n. Chr.* (Historia Einzelschriften 164), Stuttgart 2003, 11–40.
- K.-W. WEEBER, *Alltag im Alten Rom*. Das Leben in der Stadt. Ein Lexikon, Düsseldorf<sup>6</sup>2001.
- U. WEGNER, Der Hauptmann von Kafarnaum (Mt 7,28a; 8,5–10.13 par Lk 7,1–10). Ein Beitrag zur Q-Forschung (WUNT II 14), Tübingen 1985.
- W. WEISER/H. M. COTTON, Neues zum »Tyrischen Silbergeld« herodianischer und römischer Zeit, in: ZPE 139 (2002) 235–250.
- G. J. WENHAM, Family in the Pentateuch, in: R. S. Hess/M. D. Carroll R. (Hrsg.), *Family in the Bible. Exploring Customs, Culture, and Context*, Grand Rapids (MI) 2003, 17–31.
- C. WESTERMANN, Grundformen prophetischer Rede (BEvTh 31), München<sup>5</sup>1978.
- J. WIESEHÖFER, Art. Proskynesis, in: DNP X (2001) Sp. 443–444.
- F. WILK, »Vater . .«. Zur Bedeutung der Anrede Gottes als Vater in den Gebeten der Jesusüberlieferung, in: F. Albrecht/R. Feldmeier (Hrsg.), *The Divine Father. Religious and Philosophical Concepts of Divine Parenthood in Antiquity* (Themes in Biblical Narrative 18), Leiden 2014, 201–231.
- J. WILKER, Herodes der Große. Herrschaftslegitimation zwischen jüdischer Identität und römischer Freundschaft, in: A. Coşkun (Hrsg.), *Roms auswärtige Freunde in der späten Republik und im frühem Prinzipat* (Göttinger Forum für Altertumswissenschaft Beihefte 19), Göttingen 2005, 201–223.
- J. WILKER, *Herodes Iudaicus*. Herodes als »jüdischer König«, in: L.-M. Günther (Hrsg.), *Herodes und Rom*, Stuttgart 2007, 27–45.
- J. WILKER, Für Rom und Jerusalem. Die herodianische Dynastie im 1. Jahrhundert n. Chr. (Studien zur Alten Geschichte 5), Frankfurt a. M. 2007.
- J. WILKER, Von Aufstandsführern zur lokalen Elite. Der Aufstieg der Makkabäer, in: B. Dreyer/P. F. Mittag (Hrsg.), *Lokale Eliten und hellenistische Könige. Zwischen Kooperation und Konfrontation* (Oikumene. Studien zur antiken Weltgeschichte 8), Heidelberg 2011, 216–252.

- W. WILL, Der Mythos Alexander, in: S. Hansen/A. Wiczeorek/M. Tellenbach (Hrsg.), Alexander der Große und die Öffnung der Welt. Asiens Kulturen im Wandel (Publikationen der Reiss-Engelhorn-Museen 36), Mannheim/Regensburg 2009, 39–44.
- M. WILLIAMS, The Jewish Family in Judaea from Pompey to Hadrian – the Limits of Romanization, in: M. George (Hrsg.), The Roman Family in the Empire. Rome, Italy, and Beyond, Oxford 2005, 159–182.
- M. WOLTER, Reconstructing Q?, in: ET 115 (2003) 115–119.
- M. WOLTER, Das Lukasevangelium (HNT 5), Tübingen 2008.
- R. H. WORTH, JR., The Sermon on the Mount. Its Old Testament Roots, Mahwah (NJ) 1997.
- B. WRIGHT, Ben Sira on Kings and Kingship, in: T. Rajak u. a. (Hrsg.), Jewish Perspectives on Hellenistic Rulers (Hellenistic Culture and Society 50), Berkeley (CA) 2007, 76–91.
- J. K. ZANGENBERG/D. VAN DE ZANDE, Urbanization, in: C. Hezser (Hrsg.), The Oxford Handbook of Jewish Daily Life in Roman Palestine, Oxford 2010, 165–188.
- M. ZAPATA MEZA, Neue mexikanische Ausgrabungen in Magdala. Das »Magdala Archaeological Project«, in: J. K. Zangenberg/J. Schröter (Hrsg.), Bauern, Fischer und Propheten. Galiläa zur Zeit Jesu (Zaberns Bildbände zur Archäologie/AW Sonderbände), Darmstadt 2012, 85–98.
- D. ZELLER, Die weisheitlichen Mahnsprüche bei den Synoptikern (FZB 17), Würzburg 1977.
- D. ZELLER, Kommentar zur Logienquelle (SKK.NT 21), Stuttgart <sup>3</sup>1993.
- D. ZELLER, Jesus, Q und die Zukunft Israels, in: A. Lindemann (Hrsg.), The Sayings Source Q and the Historical Jesus (BETL 158), Leuven 2001, 351–369.
- G. ZIETHEN, Gesandte vor Kaiser und Senat. Studien zum römischen Gesandtschaftswesen zwischen 30 v. Chr. und 117 n. Chr. (Pharos 2), St. Katharinen 1994.
- C. ZIMMERMANN, Die Namen des Vaters. Studien zu ausgewählten neutestamentlichen Gottesbezeichnungen vor ihrem frühjüdischen und paganen Sprachhorizont (AJEC 69), Leiden 2007.
- R. ZIMMERMANN, Die Gleichnisse Jesu. Eine Leseanleitung zum Kompendium, in: Ders. (Hrsg.), Kompendium der Gleichnisse Jesu, Gütersloh 2007, 3–46.
- R. ZIMMERMANN, Folgenreiche Bitte! (Arbeiter für die Ernte). Q 10,2 (Mt 9,37f. / Lk 10,2 / EvThom 73), in: Ders. (Hrsg.), Kompendium der Gleichnisse Jesu, Gütersloh 2007, 111–118.
- R. ZIMMERMANN (HRSG.), Kompendium der Gleichnisse Jesu, Gütersloh 2007.
- R. ZIMMERMANN, Metaphorology and Narratology in Q Exegesis. Literary Methodolgy as an Aid to Understanding the Q Text, in: D. T. Roth/R. Zimmermann/M. Labahn (Hrsg.), Metaphor, Narrative, and Parables in Q (WUNT 315), Tübingen 2014, 3–30.
- M. ZOHARY, Pflanzen der Bibel. Vollständiges Handbuch, Stuttgart 1983.



---

## Stichwortregister

- Abraham 148–159, 163f., 165–168, 187f.,  
533, 536, 539, 543, 545
- Agora 261
- Alternating primitivity 35, 37f., 48f.,  
64–68
- Antipas 190A690, 238f., 255–257, 451,  
457–460, 462, 465f., 468f., 471, 477f.,  
523
- Anwendungsmilieu 134f., 242, 260, 267,  
297, 376, 523
- Apokalyptik 487, 491f.
- Basileia 81f., 98, 123–126, 326–333,  
334f., 357, 397–407, 441–531, 534f.,  
536f., 541f., 543–546
- Baummetaphorik 499–503
- Bauprojekte 461–463
- Beispielgeschichte 424A1577, 433–435
- Bergpredigt/Feldrede 21A25
- Bestattung 276, 293, 379
- Betsaida 270–272
- Boten (Gesandte) 77f., 197–199, 242–  
254, 264–270, 309–334, 415, 426–429,  
437, 522–531, 535f., 538, 545f.
- Brot 397–400, 404, 409f.
- Chorazin 270–272
- Critical Edition of Q 19f.
- Critical minimum 84f., 94–103
- Dach 260f.
- Dämonen 213–215, 493–498, 530, 535,  
538
- Deutero-Mk 28A67, 89
- Dorf 257–260
- Dubletten 42–45, 62
- Ehe 365–372, 381f., 383–390
- Eltern 365–375, 379, 381–384, 390f., 391–  
413, 541.543, 545
- Elterngebot 369f., 379A1424, 541, 544
- Erzväter 139, 164–168, 196, 513
- Ethnos 131f., 137–140, 154, 453f., 536
- Farrer-Goulder-Hypothese 20f., 27–50,  
546
- Frau 365–372, 375f., 381–391, 399, 404,  
439
- Gattung 70–72
- Gebet 345f., 397–405, 409, 414
- Generation 168–171, 230f., 292, 296f.,  
309f.
- Gericht s. Recht
- Gesandte s. Boten
- Geschwister 372f.
- Grab 276f., 288f., 292–295
- Halacha 190, 204–206, 290f., 297f., 300–  
306, 308f., 313f.
- Hasmonäer 451–454
- Haus (Gebäude) 260f., 374–376, 378,  
423A1574.
- Haushalt 101f., 187, 252, 365–376, 384,  
535–537, 540f.
- Herodes 451–471

- Herodier 441 f., 455–471  
 Hohepriester 452 f., 455, 458, 469 f.  
 Hundertschaftsführer 159–164, 418,  
 481–485, 493 f.
- Identifikation 105 f., 109–113, 117 f.  
 Identitätsmerkmale 191–199, 360 f., 535–  
 537  
 Israel 97, 131–134, 137–142, 171–176,  
 187 f., 360 f., 362 f., 533–537
- Jerusalem 141, 176–181, 228–230,  
 257A937, 295 f., 300 f.
- Johannes d. T. 211–214, 218–227, 238–  
 241, 399, 457, 479 f., 537 f.
- Jona 202A732, 216 f., 293 f.
- Kafarnaum 161, 257–259, 270–273, 481–  
 484  
 Kinder 365–384, 397–413  
 Knotenpunktmodell 102 f.  
 Kohäsion, soziale 105, 107, 113, 138–140,  
 374–376  
 Kollektive 17 f., 104–106, 113–118  
 Komposition 23, 45–47, 60 f., 72–83  
 Königtum Gottes s. Basilea
- Lehrer 243 f., 304–306, 319–321, 351–355,  
 411 f.
- Mainz Approach 129 f.  
 Markion 50–69  
 Menschensohn 72, 195, 333, 377 f., 516–  
 519, 523, 538 f.  
 Minor agreements 30 f., 36, 42, 48, 89, 102  
 Mk-Priorität 30 f., 59–64  
 Mt-Posteriorität 33–36
- Nachfolge 242–244, 377–381, 383 f.,  
 389 f., 523  
 Narrativität 74, 127–130  
 Ninive 202A732, 273 f.
- Ökonomie 448 f., 460, 467–470 f., 485,  
 521 f.
- pater familias* 101, 365–413, 417–439,  
 535, 540 f., 543, 545  
 Pharisäer 297–308  
 Polis 254–258  
 Politik 445 f., 456–458, 490–514  
 Priester 286, 302–308  
 Prophet 70 f., 97, 201–241, 272–274, 382,  
 419, 428 f., 479 f., 534, 537–540, 544  
 Prophetengrab 292–296  
 Prophetenmord 227–241, 292–297, 537–  
 540, 544  
 Proskynese 473–475  
 Proto-Lk 22 f., 50 f.
- Recht 78 f., 82 f., 145–152, 172–176, 265 f.,  
 268–274, 350 f., 358, 437, 447 f., 458 f.,  
 514–520, 535  
 Reinheit 191–199, 282–287, 297–299,  
 534, 542  
 Rekonstruktion 86–88  
 Repräsentation 449 f., 467–470, 476–479,  
 481, 522–531, 535
- Schrift 189–191  
 Schriftgelehrte 123–127, 305 f., 382  
 Sequenzen 75–82  
 Sidon 272, 274  
 Sklaven 101, 320 f., 365–376, 417–439,  
 535, 541  
 Sklavengleichnisse 247, 417–439, 541  
 Sodom 268 f.  
 Sohn Gottes 182–187, 343 f., 392–407,  
 413–416, 535, 537  
 Soziale Kategorien 93–102, 106–113, 117  
 Stadt 95 f., 251–274  
 Statistik 35 f.  
 Synagoge 259–268, 289, 304 f., 534  
 Synoptische Frage 15 f., 21–69, 74 f., 118
- Tempel 97, 176–181, 284–287, 452 f., 468–  
 470  
 Textkritik 51, 88–91  
 Tora 189–191, 288, 312–315, 329–332,  
 339 f., 344 f., 356–360, 366–368,  
 379A1424, 388, 534  
 Tribut 453, 455, 462–467

- Tyrus 272, 274
- Überlieferungstreue 93–102
- Ursprungs- und Anwendungsmilieu 134f.
- Versorgung 77–80, 368–372, 374–376, 393f., 396–413, 421–425, 438f., 526f., 535, 540f., 543, 545
- Village scribes 123–127
- villicus* 423
- Völker/»Heiden« 141, 149–155, 161f., 166f., 361, 406f., 537
- Wandercharismatiker 119–123
- Zehnt 193, 282–285, 287f., 297–299, 302f., 330f.
- Zöllner 196f., 212f., 347, 485
- Zwei-Quellen-Theorie 16, 19–21, 29–31, 546
- Zwölferkreis 172f.



---

## Stellenregister

### Altes Testament

Gen 18,20–33 269f.  
Ez 31,3–9 500  
Dan 4,10–12 500f.  
Dan 7,2–14 517f.  
Mi 7,6 382  
1 Makk 14,27–45 453  
1 Makk 2,52–54 157  
1 Makk 2,65 371  
Weish 16,20f. 393  
Sir 38,24–39,11 305

### Neues Testament

#### Traditio duplex

(Kürzel: Q; fett = Rekonstruktion)

3,7–17 **143–145**, 145f., 219  
3,8 82, **143–145**, 143–159, 163  
4,3f 182–185, **183**, 393f.  
4,5–8 **472**, 472–475  
4,9–12 182–185, **183**, 394f.  
6,20–49 309, **311–362**, 316–356, 391  
6,20f. **324**, 324–332, 521  
6,22f. 217, **233f.**, 240, 249, 332–334  
6,35f. 185–187, **186**, 347f., 395f.  
7,1–9 159–165, 481–485, 493f.  
7,6–9 **160f.**  
7,8 418, 483, 493  
7,22f. 211, 223–225, 494  
7,24–28 **220f.**, 220–223, 476, 481  
7,31–35 132, **211f.**, 211–214, 225f.  
7,32 261  
7,34 197, 485  
7,35 225

9,57f. 247  
9,57–60 **242f.**, 242–244, 377–381, 523  
9,57–10,24 522  
10,2–16 247  
10,4 **525**, 525–528  
10,4–12 523–530  
10,5–7 376, 529  
10,7f. 196, 309  
10,8–12 **251–253**, 260  
10,9 494, 542  
10,11 195  
10,12 268–270, 274  
10,12–15 516, 529  
10,13–15 **270**, 270–274  
10,16 **245**, 247, 529  
10,21f. **414**, 413–416  
10,22 **245**, 522  
11,2–4 86A310, **397**, 397–401, 405, 507  
11,9f. 401–403, 417, 506f.  
11,11–13 **403f.**, 403–405  
11,14–16.29f. **214**, **216**, 214–217  
11,14–22 164, 226, **495**, 495–497  
11,16 215  
11,29f. 170  
11.31f. 140, 170, **217**, 515  
11,32 273  
11,39–52 **275–281**, 275–310, 359  
11,43 261, 263f., **278**, 289f.  
11,44 **276f.**, 288f.  
11,47–51 170, **230f.**, 230–233, 275, 292–  
297  
11,52 506f.  
12,3 260



12,8f. 172A634, 217, 436, 515f., 519f.  
 12,10–12 248f., 264  
 12,22–31 406f.  
 12,24f. 193f.  
 12,29–31 522  
 12,42–46 421f., 421–425, 436f.  
 12,51.53 381, 381–384  
 12,58f. 265, 265f.  
 13,18f. 498, 498–503  
 13,21 399, 503, 503–506  
 13,24–29 403, 507–511, 507–514  
 13,28f. 165, 165–168, 196  
 13,29 140, 522  
 13,34f. 177f., 176–181, 228–230, 295  
 14,16–23 247, 426f., 426–428  
 14,23 196  
 14,26f. 383, 383f.  
 16,13 384, 420, 420f., 435  
 16,16f. 189–191  
 16,18 385–390, 386  
 17,37 194, 194f.  
 19,12–26 247, 429–433, 429–437, 485  
 22,28.30 171–176, 172, 436f., 515

#### Griechisch-römische Literatur

Aristot., Pol 1253b 365  
 Inschrift von Sagalassus 526  
 Sen., Clem I 1,2.4.8 445A1648, 447, 450  
 Suet., Aug 94,11 501  
 Suet., Caes 6,1 156

#### Philo und Josephus

Jos., Ant I 148–256 155f.

Jos., Ant I 238–242 155  
 Jos., Ant XVIII 114–119 226, 238–240  
 Jos., Ap I 37 208  
 Jos., Ap II 222f., 225, 328, 490  
 Jos., Vit 1f. 177  
 Jos., Vit 65 177  
 Jos., Vit 522, 526, 528  
 Philo, Agr 51 488  
 Philo, VitMos I 148–334 445–449, 471  
 Philo, VitMos II 188–190 207  
 Philo, VitMos II 246–291 207f.

#### Biblisch-jüdische Literatur

1QH<sup>a</sup> xvii 411f.  
 1QS 191, 301–303, 314  
 4 Esr 13 151  
 4 Makk 157A591, 166  
 4QInstr 369–371  
 4QShirShabb 489f.  
 Apk Abr 31,1f. 152  
 Ass Mos 150f.  
 CD 190, 301–303, 388A1458  
 JosAs 11f. 412f.  
 Ps-Phocylides 153–227 368f., 372  
 PsSal 17 446, 447A1658, 450A1675, 471,  
 490  
 Sib III 652f. 151A561  
 Sib III 702–795 151A561  
 Sib V 225–227 151A561  
 Sib V 247–285 151A561  
 Test Abr A 14 150  
 Test S 6,3–5 152  
 VP 215A783, 237f., 293–297