

Christian Schramm

# Die Königsmacher

Wie die synoptischen Evangelien  
Herrschaftslegitimierung betreiben

Bonn University Press





**unipress**

# Bonner Biblische Beiträge

Band 186

herausgegeben von

Ulrich Berges und Martin Ebner

Christian Schramm

# Die Königsmacher

Wie die synoptischen Evangelien  
Herrschaftslegitimierung betreiben

Mit 4 Abbildungen

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.

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

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der Bistümer Hildesheim und Magdeburg,  
der Erzbistümer Köln und Bamberg sowie des Neutestamentlichen Seminars der  
Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn.

© 2019, V&R unipress GmbH, Robert-Bosch-Breite 6, D-37079 Göttingen  
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.

Umschlagabbildung: pixabay.de (Fotograf: klimkin)

**Vandenhoeck & Ruprecht Verlage | [www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com](http://www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com)**

ISSN 0520-5670

ISBN 978-3-8470-0929-0

## Meiner Familie



---

# Inhalt

Vorwort . . . . .	17
A. Ein neuer König namens Jesus – Fokussierung, Grundanliegen und Forschungsdesign . . . . .	21
1. Von hart bis zart – Machtwechsel unterschiedlichen Charakters . .	23
2. Konkurrenz belebt das Geschäft – Literarisch inszenierte Herrschafts(de-)legitimierung . . . . .	25
3. Parteiisch, strategisch, nicht zu unterschätzen – Eine erste Kurzcharakteristik . . . . .	28
4. Die synoptischen Evangelien als <i>Königsmacher</i> – Grundthese, Methodik, Aufbau des Gedankengangs . . . . .	31
5. Ein Blick vor die Texte: Von Autoren, Zielpublikum und Überzeugungsräumen . . . . .	34
6. Was bislang geschah ... – Kurze Skizze des Forschungsstandes . .	36
7. Schützenhilfe – Erste interdisziplinäre Andockpunkte mit Anregungspotenzial . . . . .	38
8. Sozialwissenschaftliche Hilfestellung – Der Rolle der <i>Königsmacher</i> vertiefend auf der Spur . . . . .	41
B. Inthronisierungsbemühungen auf dem Papier – Antike Schriften als <i>Königsmacher</i> in Aktion . . . . .	47
1. Die Schriftenauswahl in der Übersicht – Kteriologie und Entscheidungsbegründung . . . . .	47
2. Turbulente Königsgeschichten – Alttestamentliche Einblicke . . . .	51
2.1. Dynastiewechsel – Krypto-König David vs. König Saul . . . .	51
2.1.1. An Gottes Segen ist alles gelegen – Die basale Grundmelodie . . . . .	51
2.1.2. Äußerliche Vorzüge und Tatendrang – David sticht Saul vielfach aus . . . . .	55



2.2. Aller Dynastieanfang ist schwer, aber dann ... – Salomo vs. Adonija . . . . .	57
2.3. Wie der Vater so der Sohn ... – Die weitere Geschichte des Hauses David als erfolgreicher Dynastie . . . . .	61
3. Einen dynastischen Schönheitsfehler ausmerzen – König Agesi- laos (II.) in den Schriften Xenophons . . . . .	64
3.1. Sehr bemüht – Der genealogisch-dynastische Weg (Hist Graec) . . . . .	64
3.2. Geschickt überdeckt – Fokussierung auf Taten, Tugenden und Verdienste (Ag) . . . . .	66
3.3. Dringend benötigte Unterstützung durch einen Freund? – Textpragmatische Überlegungen und der Blick auf den Autor .	69
4. Den guten Ruf befördern – Das »Leben des Kaisers Augustus« von Nikolaos von Damaskus . . . . .	71
4.1. Durch und durch tugendhaft – Eine eindeutige Grundtendenz.	71
4.2. Zum rechtmäßigen Nachfolger adoptiert – Dynastische Klarstellungen . . . . .	72
4.3. Unmittelbar propagandistisch wirksam? – Die Frage der Datierung . . . . .	75
5. Es kann aktuell nur einen geben – Spurensuche im Bellum Judaicum des Flavius Josephus . . . . .	77
5.1. Siegreich und tugendhaft – Vespasian und Titus stechen heraus . . . . .	77
5.2. Mit Gott auf ihrer Seite – Bestätigung »von oben« . . . . .	80
5.3. Josephus als pro-flavischer Propagandist? – Nuancierte Antwortmöglichkeiten . . . . .	81
6. Unterm Strich: Erste Früchte in strategischer und hermeneutischer Hinsicht . . . . .	83
6.1. In der Zusammenschau erkennbar – Spuren von literarischen (De-)Legitimierungsstrategien . . . . .	83
6.1.1. Gott als Herrschaftsfundierer – Religiös-theokratische Legitimierung . . . . .	83
6.1.2. An den Taten/Tugenden werdet ihr den guten König erkennen – Aretalogisch-charismatische Legitimierung .	86
6.1.3. <i>Exkurs</i> : Sein oder Schein – Ein Königstitel alleine besagt wenig . . . . .	90
6.1.4. Ein König hat von einem König abzustammen – Genealogisch-dynastische Legitimierung . . . . .	93
6.1.5. <i>Exkurs</i> : Nebenblick auf systematisierende Klassifizierungsraster von Legitimierungswegen in anderen Wissenschaftsbereichen . . . . .	95

6.1.6. Sieht aus wie ein König – Physisch-ästhetische Legitimierung . . . . .	95
6.1.7. Beklatscht, bejubelt und als König akzeptiert – Demokratische Legitimierung . . . . .	97
6.2. Das Überzeugungspotenzial steigern – Kombinationen und Kontrastierungen . . . . .	98
6.3. Die Qual der Strategie-Wahl – Potenzielle Einflussfaktoren jenseits der literarischen Ebene . . . . .	100
6.4. Denn wissen sie, was sie tun? – Standortabhängige Parteilichkeit hermeneutisch reflektiert . . . . .	102
C. <i>Als König agierend</i> – Aretologisch-charismatische Legitimierung im MkEv . . . . .	107
1. Jesus vs. Herodes – Die beiden Königskonkurrenten auf der Mk-Bühne auf einen ersten Blick . . . . .	108
1.1. Könige im MkEv – Ein aussagekräftiger statistischer Ersteindruck (Mk 6; Mk 15) . . . . .	108
1.2. Personifizierte Konkurrenz – Die Herodianer als Gegner Jesu . . . . .	111
1.2.1. Todfeinde von Anfang an – Ein bezeichnender erster Auftritt (Mk 3,6) . . . . .	112
1.2.2. Der erste Eindruck bewährt sich – Weitere <i>herodianische</i> Spotlights im MkEv (Mk 12,13; vgl. Mk 8,15) . . . . .	116
1.3. Ablösung im Kopf – Der Königstitel wechselt den Träger . . . . .	119
2. Zwei Gastgeber unterschiedlicher Prägung – Die Nahaufnahme offenbart den wahren König (Mk 6) . . . . .	120
2.1. Der unkönigliche »König« – Herodes als (delegitierte) Kontrastfigur (Mk 6,14–29.34) . . . . .	122
2.1.1. Ein negativer Ersteindruck – Semantische Aspekte und Gesamtsituierung . . . . .	124
2.1.2. Herodes' Agieren im Fall »Johannes« – Fundamentale Disqualifizierung als König . . . . .	128
2.1.3. Herodes, Johannes' Kritik und die Geburtstagsgäste – Die <i>Enttarnung des Königs</i> ist perfekt . . . . .	131
2.1.4. <i>Exkurs</i> : Es geht auch anders – Ein textpragmatisch instruktiver Vergleich mit Josephus (Ant 18,116–119) . . . . .	134
2.1.5. Eine die Delegitimierung besiegelnde Nachhilfestunde – »Schafe ohne Hirten« (Mk 6,34) . . . . .	139
2.2. Königlich handelnd – Jesus empfiehlt sich als wahrer König per alternativem Mahl (Mk 6,30–44) . . . . .	143

2.2.1. Idealbesetzung aus Volksperspektive – Jesus übernimmt die Rolle des als Hirte sorgenden Königs . . . . .	145
2.2.2. Ein bleibend positiver Eindruck – Flankierende semantische und aktantenanalytische Aspekte . . . . .	147
2.3. König vs. Krypto-König – Eine spannend-spannungsreiche Grundkonstellation mit Tradition . . . . .	148
2.4. Antike Königskriteriologie – Ein argumentativ flankierender Blick auf die zeitgeschichtliche Hintergrundfolie . . . . .	150
2.5. Eine strategische Entscheidung – Aretalogisch-charismatische (De-)Legitimierung mal so, mal so . . . . .	152
2.5.1. Behutsam oder plakativ mittels Kampfbegriffen – Zwei grundsätzliche Optionen . . . . .	152
2.5.2. Selbst entdeckt ist besser als vorgesetzt – Überlegungen zum Überzeugungscharakter unterschiedlicher Charakterisierungswege . . . . .	153
2.5.3. Genial gestaltet – Die konkrete Umsetzung im MkEv . . . . .	158
3. Wenn es sein muss: Der Tod als ultimative Tat – Jesus bewährt sich als wahrer König bis zum Ende . . . . .	160
3.1. Die (königsnahen) Ehrenplätze wollen verdient sein – Jesus und die Bitte der Zebedaiden (Mk 10,35–40) . . . . .	161
3.1.1. Der König und der Wunsch – Erneuter aretalogisch-charismatischer Punktgewinn für Jesus . . . . .	162
3.1.2. Todeshauch und Kreuzeschimmer – Tiefsinniges in den Repliken Jesu . . . . .	165
3.2. (Königs-)Herrschaft als <i>Lebensdienst</i> – Das alternative Kontrast-Regierungsprogramm Jesu (Mk 10,41–45) . . . . .	167
3.3. »Ich werde den Hirten schlagen« (Mk 14,27) – Ein weiterer königlicher Schimmer für das Kreuz . . . . .	172
3.4. Die Inthronisierung Jesu am Kreuz – Das titulare <i>Outing</i> des »Königs der Juden« nach vollbrachten Taten (Mk 15) . . . . .	175
3.4.1. Durch die römische Autorität: Pilatus im Rahmen des Prozesses und der Kreuzestitelus . . . . .	175
3.4.2. Durch das Militär: Die Soldaten im Rahmen einer parodierten <i>Königsinvestitur</i> . . . . .	178
3.4.3. Durch die jüdische Obrigkeit: Hohepriester und Schriftgelehrte im Rahmen der Verspottung am Kreuz . . . . .	182
3.4.4. Triumphzuganspielungen – Nur die Besten und Erfolgreichsten werden derart geehrt . . . . .	183
3.5. Beileibe kein Einzelfall – Königliche Vorbilder der Tradition . . . . .	186
3.5.1. Griechisch-hellenistischer Kontext: König Kodros als Vorbild . . . . .	186

3.5.2. Alttestamentlich-jüdischer Kontext: König Jojachins letzter Gang . . . . .	190
3.5.3. Römischer Kontext: Die <i>Devotio</i> als möglicher Weg zum Sieg . . . . .	191
4. Lasst Taten sprechen – Das MkEv als <i>Königsmacher</i> in der Summa.	192
5. Platon! – Makkabäer! – Vespasian? – Die Strategie des MkEv ist eine beliebte Option mit Tradition . . . . .	193
5.1. Der Tugendhafteste an die Spitze – Das Plädoyer Platons als Ausgangspunkt einer griechisch-hellenistischen Kerntradition	194
5.2. Wegen der Verdienste für Volk, Tempel, Vaterland – Das Legitimationsfundament der Makkabäer-Dynastie nach 1 Makk . . . . .	195
5.3. Militärischer Erfolg alleine genügt nicht – Der Aufstieg Vespasians und eine Grundeinsicht in römisches Denken . . .	198
6. Das überzeugt (fast) jedeN – Der <i>Königsmacher</i> Mk historisch-sozialgeschichtlich verortet . . . . .	202
 D. <i>Als König geboren</i> – Genealogisch-dynastische Legitimierung im MtEv . . . . .	207
1. Das entscheidende Fundament – Die königliche Herkunft Jesu, des Sohnes Davids . . . . .	208
1.1. Königliches Blut – Eine illustre Ahnenreihe mit akzentuierender Leseanweisung (Mt 1,1.2–17) . . . . .	210
1.1.1. Direkte royale Akzentsetzungen: David und Abraham .	211
1.1.2. Königliche Namen, soweit vorhanden: Die weitere Ahnengalerie . . . . .	213
1.1.3. So königlich so gut – wäre da nicht ein kleiner <i>Schönheitsfehler</i> . . . . .	215
1.2. Dynastisch relevante Klärungen – Das Wirken des heiligen Geistes und das Agieren Josefs (Mt 1,18–25) . . . . .	216
1.2.1. Gezeugt – Die Rolle des heiligen Geistes . . . . .	217
1.2.2. Angenommen und benannt – Die Integration Jesu in die davidische Dynastie durch Josef, den Sohn Davids . . .	220
1.2.3. Väterliche Namensgebungen – Kurze profilierende Nebenblicke . . . . .	224
1.3. Vielfältig präsent und bekräftigt – Jesus als Sohn Davids im Gesamt des MtEv . . . . .	225
1.3.1. Widerspruchslos geheilt – Bittsteller/innen wenden sich erfolgreich an den »Sohn Davids« . . . . .	226
1.3.2. Ein königlicher Einzug – Jesu Stimme pro Davidssohntitel . . . . .	229

1.4. Ausgezeichnet gewählt – König David als idealer Stammvater . . . . .	231
1.4.1. Ein göttlich legitimierter Fels in der Brandung – Die davidische Dynastie (2 Sam 7) . . . . .	231
1.4.2. Hoffnung über den Abbruch hinaus – Die davidische Dynastie endet nie . . . . .	234
1.4.3. Vaterschaftsfragen I – Ein bedeutsamer Legitimierungsaspekt mit Blick auf die davidische Dynastie (2 Sam 7,14) . . . . .	238
1.4.4. Vaterschaftsfragen II – Begleitblicke in Ps 2 und Ps 88 <sup>LXX</sup> . . . . .	240
2. Davidssohn und Gottessohn – Die legitimierende Doppelidentität Jesu . . . . .	242
2.1. Gottes Tat – Jesus als Gottessohn . . . . .	243
2.1.1. Andeutungsweise – Gottes Initiative von Anfang an . . . . .	244
2.1.2. Schriftgemäß <i>en passant</i> – Ein erstes Aufblitzen der Gottessohnschaft (Mt 2,15) . . . . .	245
2.1.3. Ausdrücklich zum Sohn gemacht – Im Rahmen der Taufe Jesu (Mt 3,16f.) . . . . .	247
2.1.4. Contra – Eine kritisch-argumentative Würdigung der Gegenposition . . . . .	249
2.2. Klare Rollenprofile – Jesu Patchworkfamilie in der Familienaufstellung . . . . .	253
2.2.1. Maria, die Mutter Jesu . . . . .	253
2.2.2. Josef, der rechtliche (Adoptiv-)Vater ohne Vaternamen . . . . .	254
2.2.3. David, der dynastische Vater ohne Vaternamen . . . . .	256
2.2.4. Gott, der ausdrückliche Vater Jesu . . . . .	256
2.3. Jetzt liegt die Antwort auf der Hand – Die Davidssohnfrage (Mt 22,41–46) . . . . .	259
2.3.1. Gesprächsdynamik mit klarem Gegenüber – Das mt Setting . . . . .	260
2.3.2. Wessen Sohn? Wie kann er nur? – Ein genealogisch-dynastisch zentraler Aspekt, mithilfe von Ps 109 <sup>LXX</sup> hinterfragt . . . . .	262
2.3.3. Die Lösung: Der Davidssohn ist Gottessohn . . . . .	264
3. Weitere Alleinstellungsmerkmale – Flankierende legitimierende Bausteine . . . . .	266
3.1. Zur rechten Zeit – Das 14-Generationen-Schema (Mt 1,1–17) . . . . .	266
3.2. Am rechten Ort – Betlehem als Geburtsort (Mt 2,1–12) . . . . .	270
3.3. Königlicher Glanz von oben – Der Stern als aussagekräftige Begleiterscheinung (Mt 2,1–12) . . . . .	273
3.4. Zweimal Proskynese – Legitimation per <i>Zeremoniell</i> (Mt 2,1–12) . . . . .	277

3.4.1. Die Magier – Eine würdige Begrüßung eines Königs (Mt 2,2.11) . . . . .	277
3.4.2. Herodes – Eine aussagekräftige Unterwerfungsgeste (Mt 2,8) . . . . .	282
3.5. Angemessen: Wertvolle Geschenke für den König (Mt 2,11) . .	284
4. Altes Königsgeschlecht vs. Emporkömmlinge – Die herodianische Mini-Dynastie als Kontrastfolie . . . . .	285
4.1. Ahnenloser Attentäter – Genealogisch-dynastische Delegitimierung am Beispiel von Herodes (Mt 2) . . . . .	286
4.1.1. Die Konkurrenz schläft nicht – Herodes reagiert vielsagend . . . . .	286
4.1.2. Beredtes Schweigen – Kein Stammbaum für Herodes . .	290
4.2. Dynastische Kontrapunkte – Jesus im Gegenüber zu Herodes bzw. zur herodianischen Dynastie . . . . .	293
4.2.1. Von Herodes zu Archelaos – Dynastische Herrschaftsweitergabe vom Vater zum Sohn . . . . .	293
4.2.2. »König« Herodes als Dritter im Bunde – Der dynastische Eindruck wird besiegelt . . . . .	295
4.2.3. »Entweichen« – Ein Verb mit dynastiebildendem Potenzial . . . . .	297
5. Auf die Abstammung kommt es an – Der Fokus des MtEv als <i>Königsmacher</i> . . . . .	300
6. Jüdisch wie hellenistisch wie römisch – Genealogisch-dynastisches Denken sitzt tief . . . . .	302
7. Jüdisch-jerusalemischer Akzent – Historisch-sozialgeschichtliches zu Mt als <i>Königsmacher</i> . . . . .	304
E. <i>Als König von Gott eingesetzt</i> – Religiös-theokratische Legitimierung im LkEv . . . . .	309
1. Jesus, König von Gottes Gnaden – Gott als die wahre Machtquelle .	311
1.1. Von höchster Stelle (de-)legitimiert – Gott und der Königsthron (Lk 1,32f.52) . . . . .	312
1.1.1. Gott gibt den Thron – Die konkrete Einzelfall-Legitimierung (Lk 1,32f.) . . . . .	312
1.1.2. Gott stürzt vom Thron – Die göttliche Grundkompetenz (Lk 1,52) . . . . .	314
1.1.3. Anknüpfung bei gleichzeitiger Abgrenzung – Übergeben wird der »Thron Davids, seines Vaters« (Lk 1,32) . . . . .	317
1.2. »Sohn Gottes« und »Sohn des Höchsten« – Göttliche Abkunft als weiterer Legitimierungsbaustein (Lk 1,32.35) . . . . .	322

1.3. Die Taufe Jesu (Lk 3,21f.) durch die Brille der <i>Antrittspredigt</i> (Lk 4,16–21) betrachtet – Religiös-theokratische Legitimierung pur . . . . .	326
1.3.1. Eine Schriftlesung mit legitimierendem Potenzial – Geistverleihung und Salbung durch Gott (Lk 4,16–21) . . . . .	328
1.3.2. Zum König gesalbt, aber durch wen? – Ein rituelles Element mit Legitimierungspotenzial in unterschiedlichen Kontexten . . . . .	330
1.3.3. Jesus im LkEv – Der von Gott selbst gesalbte Geiststräger . . . . .	333
1.4. Sicht- und greifbar gemacht – Die konkrete Manifestierung religiös-theokratischer Legitimierung . . . . .	336
1.4.1. Das Glaubenszeugnis: Gebet Jesu und religiöse Praxis . . . . .	338
1.4.2. Der Praxisbeweis: Erfolgreiches Heilen und Verkündigen . . . . .	343
1.5. Übergeben und weitervererbt – Von Gott zu Jesus zu den Jüngern (Lk 10,22; 12,32; 22,29f.) . . . . .	345
1.6. Die Auferweckung als Inthronisierung durch Gott – Retrospektiv entschlüsselt (Apg 2,30–32; 13,32f.) . . . . .	350
2. Verführerische Kontrast-Machtquelle – Der Teufel müht sich vergeblich (Lk 4,5–8) . . . . .	353
2.1. Die Versuchung der Macht – Ein teuflisches Angebot mit verschleiender Tarnung . . . . .	355
2.2. Proskynese – Der Preis ist (zu) hoch . . . . .	358
2.3. Zwei Fliegen mit einer Klappe – Die doppelte textpragmatische Stoßrichtung der Machtversuchung . . . . .	362
3. Unterwegs mit königlichen Ambitionen – Der Mensch aus Lk 19,11–28 als Kontrastfolie . . . . .	363
3.1. Prominent platziert – Die kompositionelle Verortung im synoptischen Vergleich . . . . .	365
3.2. Lukanische Extra-Zutaten – Punktuell vertiefte synoptische Entdeckungen . . . . .	367
3.2.1. Ein »Mensch vornehmer Herkunft« – Der <i>Fernreisende</i> bekommt Kontur . . . . .	369
3.2.2. »Eine Königsherrschaft zu empfangen« – Die <i>Geschäftsreise</i> rückt ins Zentrum . . . . .	370
3.2.3. »Bravo« vs. »Macht sie vor mir nieder« – Eine Rückkehr mit Konsequenzen . . . . .	373
3.3. Mit zeitgeschichtlicher Hintergrundbeleuchtung betrachtet: Imperiale Legitimation – konkretisiert am Beispiel der Herodianer . . . . .	376
3.4. Und die Einbindung ins LkEv? – Ein Blick auf Lk 19,11.28 . . . . .	380

3.4.1. Die <i>klassische</i> Deutung: Jesus selbst als der »Mensch vornehmer Herkunft« . . . . .	381
3.4.2. Die <i>klassische</i> Deutung – kritisch angefragt . . . . .	384
3.4.3. Mehrfach kontrastierend – Ein alternativer Deutungsansatz . . . . .	391
4. Gott allein setzt wahre Könige ein – Die Akzentuierung des LkEv als <i>Königsmacher</i> . . . . .	394
5. Gott als Thronfundament – Eine Strategie mit kulturenübergreifendem Überzeugungspotenzial . . . . .	395
6. Universal geweitet – Ein möglicher historisch-sozialgeschichtlicher Ort für Lk als <i>Königsmacher</i> . . . . .	398
F. Kompetente <i>Königsmacher</i> : Die synoptischen Evangelien im Vergleich – intern und extern . . . . .	403
1. Für jeden etwas im Angebot – Die neutestamentlichen <i>Königsmacher</i> im internen Vergleich . . . . .	403
1.1. Drei Vertreter der drei Hauptstrategien – Clevere Schwerpunktsetzung . . . . .	404
1.2. Vertiefter Vergleich und Reihungsüberlegungen . . . . .	405
2. Konkurrenzfähig – Die synoptischen Evangelien im Wettstreit mit anderen antiken <i>Königsmachern</i> . . . . .	408
Quellenabkürzungen . . . . .	411
1. Allgemeine Vorbemerkungen . . . . .	411
2. Alphabetische Liste . . . . .	411
Literaturverzeichnis . . . . .	415
1. Quellen . . . . .	415
1.1. PC-Programme & Internet . . . . .	415
1.2. Bibelausgaben, Konkordanz & Synopse . . . . .	415
1.3. Antike außerbiblische Quellen . . . . .	416
2. Sekundärliteratur . . . . .	417
Stellenregister (in Auswahl) . . . . .	449





---

## Vorwort

»Im Übrigen, mein Sohn, lass dich warnen! Es nimmt kein Ende mit dem vielen Bücherschreiben ...« (Koh 12,12). Hätte ich diese Warnung des Weisheitslehrers nur rechtzeitig beherzigt – das dachte ich bei der Erarbeitung des vorliegenden Buches immer wieder mal. Und meiner Familie ging es wohl ebenso. Die Arbeit wollte einfach kein Ende nehmen; das Buch wollte und wollte nicht fertig werden. Mehrfach war ich versucht, das Projekt als unvollendetes abzubrechen.

Dass es schlussendlich – glücklicherweise – anders gekommen ist, habe ich der Ermutigung und Unterstützung durch zahlreiche Menschen zu verdanken, die in meinem Leben eine wichtige Rolle spielen. Da wäre an erster Stelle meine Ehefrau Julia, die für mich nicht nur eine inspirierende Gesprächspartnerin auch für abseitige exegetische Fragen, Korrekturleserin, Motivatorin und noch vieles mehr ist – ohne ihre tragende Begleitung wäre das vorliegende Buch nicht möglich gewesen.

Prof. Dr. Martin Ebner begleitet mich nun schon viele Jahre auf meinem (wissenschaftlichen) Lebensweg – für alle Inspiration, Unterstützung und Motivation, für alle kritischen Rückfragen und sein stets höchst engagiertes Mitgehen und Mitdenken kann ich gar nicht genug danken. Im Habilitationskolloquium fühlte ich mich immer bestens aufgehoben und mit weiterführenden Rückfragen und Impulsen bereichert. Für fruchtbare Diskussionen meiner Thesen und viele wertvolle Anregungen danke ich der Kollegin PD Dr. Hildegard Scherer sowie den Kollegen Dr. Hector Sanchez, Dr. Axel Hammes, Dr. Daniel Lanzinger. Während meiner Zeit am Institut für Katholische Theologie und ihre Didaktik an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg konnte ich mich auf die Unterstützung von Prof. Dr. Regina Radlbeck-Ossmann stets verlassen. Zudem fand ich im neutestamentlichen Kolloquium von Prof. Dr. Udo Schnelle herzliche Aufnahme. Dankbar blicke ich auf diese Gastfreundschaft an der dortigen Theologischen Fakultät zurück.

Die Vollendung dieser Forschungsarbeit sowie des gesamten Habilitationsverfahrens wäre kaum denkbar gewesen, wenn ich im Bistum Hildesheim mit der Stelle des »Dozenten für theologische Fortbildung (biblischer Schwer-

punkt)« nicht einen ausgesprochen fruchtbaren Arbeitskontext gefunden hätte: Die Erarbeitung der Habilitationsschrift gehörte ausdrücklich zu meinen Dienstaufgaben; zugleich sorgte die bibelpastorale Arbeit und das Eingebundensein in den theologischen Fortbildungsbetrieb für eine bereichernde Rückkoppelung sowie die für die Zulassung zur Habilitation erforderliche pastorale Praxis.

Für unermüdliche Literaturbeschaffung danke ich Sarah Friedrichs. Irgendwann im Arbeitsprozess nimmt das Textkorpus zunehmend Gestalt an und es kommt die unvermeidliche Phase des Korrekturlesens: Danke an meine Frau Julia, an Dr. Markus Lau, Pfr. Ewald Gnatzy sowie Christina Schubert – für alle Wegbegleitung, tragende Freundschaften sowie die Mühen, fast 500 Seiten exegetische Fachsprache durchzuarbeiten.

Im Wintersemester 2017/2018 ist die vorliegende Arbeit von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn als Habilitationsschrift angenommen worden. Dafür bin ich dankbar. Mein besonderer Dank gilt Prof. Dr. Martin Ebner sowie Prof. Dr. Michael Reichardt für die Begutachtung.

Für den Druck ist die Arbeit geringfügig überarbeitet worden; einige neuere Literaturtitel konnten noch berücksichtigt werden. Für die Aufnahme meiner Arbeit in die Reihe »Bonner Biblische Beiträge« (BBB) sage ich den Herausgebern, Prof. Dr. Martin Ebner und Prof. Dr. Ulrich Berges, Dank. Die Zusammenarbeit mit dem Verlag V&R unipress in Göttingen gestaltete sich von allem Anfang an äußerst angenehm und professionell. Für die sorgfältige und kompetente Betreuung danke ich Marie-Carolin Vondracek, Oliver Kätsch sowie Laura Haase.

Druckkostenzuschüsse haben das Erscheinen dieses Buches maßgeblich gefördert. Ich danke dem Bistum Hildesheim für eine großzügige Unterstützung, ebenso dem Erzbistum Bamberg, dem Bistum Magdeburg, dem Erzbistum Köln sowie dem Neutestamentlichen Seminar der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn.

Parallel zur Fertigstellung dieser Arbeit hat unsere Tochter ihre ersten Schritte in diese Welt hinein gewagt. Vom ersten Augenblick an hat sie mich verzaubert. Nun mag man denken, dass (zeit-)intensives wissenschaftliches Arbeiten und das Aufwachsen einer Neugeborenen nicht so gut kompatibel miteinander sind. Ja, das stellt vor gewisse Herausforderungen. Zugleich sind die geschenkte Freude und Erdung unersetzlich. Ich möchte keinen Moment missen. Zudem hat mir eine Erfahrung mit unserer Tochter das Durchhalten auch in zähen Phasen des Schreibens und Überarbeitens sehr geholfen: eine große Schüssel voll Brei, ein kleiner Löffel. Man löffelt und löffelt und löffelt – und denkt zwischenzeitlich, dass die Schüssel nie leer gegessen sein wird. Aber

irgendwann ist es geschafft – Löffelchen für Löffelchen. So fühlte ich mich beim Schreiben auch immer wieder.

So widme ich diese Arbeit meiner Familie – meinen Eltern, meinem Bruder sowie den zwei Frauen, die in meinem Leben außerordentlich wichtig sind: meiner Ehefrau Julia und unserer Tochter Johanna.

Hildesheim, zum Hochfest Christkönig 2018

Christian Schramm



---

## A. Ein neuer König namens Jesus – Fokussierung, Grundanliegen und Forschungsdesign

»Könige kommen, Könige gehen, aber die Kochtöpfe bleiben.«<sup>1</sup> Mit diesem besonders in archäologischen Kreisen beliebten Bonmot wird im ursprünglichen Zusammenhang Zweierlei einprägsam zum Ausdruck gebracht: Einerseits wird die Ungleichzeitigkeit von politischen und kulturellen Entwicklungen betont. Andererseits wird die relative Beständigkeit der materiellen Kultur im Gegenüber zur manchmal schnelllebigem machtpolitischen Landschaft im Blick auf antike Kontexte unterstrichen. Zugleich wird genau Letzteres pointiert zum Ausdruck gebracht: Herrschafts-/Machtwechsel finden in der Antike zahlreich statt; diese Form personeller Übergänge gehört zu manchen Zeiten und an manchen Orten geradezu zum politischen Alltagsgeschäft mit dazu.<sup>2</sup>

Genau darum dreht sich im Kern die vorliegende Untersuchung: um das Kommen und Gehen von Königen bzw. Herrschern im weiteren Sinne. Vorrangig interessiert mich hierbei das Auftreten eines ganz bestimmten »Königs«, nämlich Jesu von Nazaret. Dabei zählt die *Kreuzesinschrift* (Mk 15,26; Mt 27,37; Lk 23,38; Joh 19,19–22) sicherlich mit zu den bekanntesten neutestamentlichen Stellen, an denen Jesus als »König«, und zwar als »König der Juden«, tituliert wird. Doch nicht nur hier präsentieren uns die Evangelien Jesus ausdrücklich als »König«, einige weitere Stellen fallen bereits bei einer ersten Durchsicht ins Auge – unabhängig davon, wie diese *Königsherrschaft* inhaltlich näher zu profilieren ist.

Ich werde mich im Folgenden in erster Linie auf den *erzählten Jesus* der Evangelien konzentrieren.<sup>3</sup> Entsprechend wird die Rückfrage nach dem historischen Jesus als eine mögliche Perspektivierung des Themas keine Rolle spie-

---

1 H. Weippert, Palästina 352.

2 Für das Römische Reich nach Neros Tod konstatiert Josephus eine entsprechende *Machtwechselstimmung* und *-zeit* inkl. der zugehörigen Krisenphänomene; vgl. Jos., Bell 1,5; 7,65.79; vgl. J. A. Diehl, Rhetoric 47.

3 Vgl. Y. Dreyer, Names 88 (»narrated Jesus«). S. Schreiber, Anfänge 242, unterscheidet zwischen »dem *historischen* und dem *erinnerten* Jesus«.

len.<sup>4</sup> Die Rede vom »Auftreten« Jesu als »König« impliziert somit auch kein Urteil darüber, ob dies die Intention oder das Selbstverständnis des historischen Jesus trifft – diese durchaus spannende Frage bleibt ausgeklammert.

Im Mittelpunkt steht vielmehr die literarische Inszenierung Jesu als »König« im Rahmen der synoptischen Evangelien.<sup>5</sup> Damit ist zugleich das entscheidende *Textgelände* benannt. Ich möchte das zugehörige strategische Vorgehen der (synoptischen) Evangelien unter die Lupe nehmen – ausgehend von der Grundannahme, dass die Legitimierung des Königs Jesus einen bedeutsamen Subtext der Evangelienerezählungen ausmacht. Die Evangelien durchweht nämlich mehr als nur ein Hauch von Machtwechselstimmung; der Herrschaftsantritt von Jesus als neuem König wird vielmehr als entscheidende Zäsur präsentiert. In der Folge liegt die Vermutung nahe, dass die literarische Legitimierung dieser neuen Herrschaft mit zu den Anliegen der Evangelien zu zählen ist.

Dieser Grundthese möchte ich mich nun Schritt für Schritt annähern und dafür ein hermeneutisch-theoretisches Fundament bereiten. Anschließend wird die Elaborierung in Angriff genommen. Auch ist ein Blick auf den Forschungsstand zu werfen und es soll nach weiterführenden Andockpunkte jenseits der exegetischen Forschung Ausschau gehalten werden.

---

4 In der Folge braucht auch die Streitfrage nach der Historizität des Kreuzestitulus (vgl. *T. Söding*, König 89) in dieser Arbeit weder ausgiebig problematisiert noch entschieden zu werden. Viele Forschende halten ihn für historisch; vgl. *P. Winter*, Jesus 107–110; *H. F. Bayer*, Mk 568 f.; *W. Bösen*, Tag 216.261 f.284; *J. Dupont*, Versuchungen 111 (ebd. 111 Anm. 100 findet sich weitere Literatur, vorwiegend *pro Historizität*); *W. Eckey*, Mk 499; *E. Schweizer*, Mk 189; *F. Hahn*, Hoheitstitel 178 f.; *M. Rösel/K.-M. Bull/F. Beyerhaus*, Zeittafel 19; *R. Pesch*, Mk II 484 f.; *J. Ernst*, Mk 468; *I. Kramp*, Kreuzesopfer 123; *C.-P. März*, König 119; *N. Förster*, Demütigung 113 f.117. Es begegnen jedoch zu allen Zeiten kritisch-anfragende bzw. die Historizität des Titulus ablehnende Stimmen; vgl. anfragend bzw. eher zweifelnd *H.-W. Kuhn*, Kreuzesstrafe 678.733–735. Auch *I. Broer*, Kreuzestitulus, kommt am Ende seiner Durchsicht der Argumente und Befunde zu folgendem abwägenden Resultat: »Damit ist die Nichthistorizität des titulus nicht erwiesen, aber die Historizität doch fraglicher geworden, als sie in der Regel dargestellt wird« (ebd. 283). Mögliche antike Vergleichsquellen zum Titulus bieten und kommentieren *D. W. Chapman/E. J. Schnabel*, Trial 292–298.

5 Insofern ist mein Anliegen dem von *S. A. Nitsche*, Komplexität 192, vergleichbar: »Dementsprechend habe ich mit dieser Studie keinen Blick auf die historischen Ereignisse, sondern einen Einblick in die Werkstatt des Geschichte(n)-Machens in einer historisch rekonstruierbaren Epoche des Alten Israel versucht«. Auch die Grundausrichtung der Studie von *S. J. Gathercole*, Son, ist – bei anderer thematischer Fokussierung – ähnlich; vgl. ebd. 17: »This book is a study of the Synoptic Gospels in the sense that it is an analysis of the Gospels as they stand. It pays little attention to questions of tradition history, sources [...]. Similarly, it is not a study of the historical Jesus«.

## 1. Von hart bis zart – Machtwechsel unterschiedlichen Charakters

Übergänge an sich sind stets kritische, krisenanfällige Momente. Sie können gelingen, aber auch scheitern. Besonders spannend und ggf. spannungsreich im gesellschaftlich-machtpolitischen Gefüge sind Übergänge personeller Art. Ein Amt, eine Funktion, Verantwortung, Macht, Herrschaft können von einer auf eine andere Person übergehen. Zugespitzt auf die Königsfrage: Eine neue/andere Person nimmt auf dem Thron Platz, die Krone wechselt den Träger oder die Trägerin. In einem weiten Sinne kann hierbei von *Thronnachfolge* gesprochen werden.<sup>6</sup>

Thronnachfolgen sind zu allen Zeiten sensible und mit potenziellen Unsicherheiten behaftete Übergangspunkte:

»Ein besonders heikler Moment bei der Sicherung von Herrschaft ist die Übergabe an einen Nachfolger und insbesondere der Dynastiewechsel.«<sup>7</sup> »The death of a king in antiquity was a time of potential anxiety«<sup>8</sup>. »A king's accession to the throne often represented a period of political weakness and instability, providing an opportune time for a political opponent«<sup>9</sup>.

Dabei können grundsätzlich unterschiedliche Szenarien vorliegen: einerseits Thronnachfolge nach (natürlichem bzw. nicht vorsätzlich-intentional herbeigeführtem) Tod, Amtszeitende oder (freiwilligem) Rücktritt (= Thronnachfolge i. e. S.) – andererseits Thronnachfolge als Absetzung, sprich: ohne dass der Zeitpunkt des Herrschaftswechsels vorab definiert wäre und ohne dass der amtierende Herrscher freiwillig den Platz, sprich: den Thron, räumt.<sup>10</sup> Letzteres ist im politischen Kontext beispielsweise ein (Militär-)Putsch, eine (Volks-)Revolution oder ein (demokratisch legitimiertes) Misstrauensvotum. Als Ex-

6 *Nachfolge* in diesem Verständnis darf nicht mit dem theologisch geprägten Terminus »Nachfolge (Christi)« (vgl. T. Schmeller u. a., Art. Nachfolge Christi) aus dem Berufungskontext gleichgesetzt/verwechselt werden. Letzteres wird neutestamentlich meist mit ἀκολουθέω ins Wort gebracht (vgl. G. Schneider, Art. ἀκολουθεῖω). Demgegenüber verwendet Josephus für »Nachfolgen« im oben gemeinten Sinn bevorzugt und häufig die Vokabeln διαδέχομαι (= »übernehmen«; vgl. z. B. Jos., Ant 7,117.244.334.337.371; 8,212.274.287.313; 9,27) und διάδοχος (= »Nachfolger«; vgl. z. B. Jos., Ant 8,197.250; 9,45.160.233.257), die jedoch biblisch und v. a. neutestamentlich so gut wie nicht begegnen (das Verb findet sich nur in Apg 7,45; das Substantiv nur in Apg 24,27: Porcius Festus folgt Felix als ἡγεμόν nach).

7 N. Holzmeier, Geblütsrecht 154 (hier mit Blick auf das Mittelalter formuliert).

8 M. J. Suriano, Politics 22; vgl. ebd. 148 (»the political crisis created by the death of a ruler«); ebd. 176.

9 M. J. Suriano, Politics 82; vgl. H. Krauss/M. Küchler, Saul 74.

10 Eine vergleichbar systematisierende Unterscheidung nimmt F. Hartmann, Herrscherwechsel, mit Blick auf die Soldatenkaiserzeit (3. Jh. n. Chr.) vor: »traditionelle Herrscherwechsel« (ebd. 65) – z. B. nach »Tod durch Krankheit« – auf der einen, »gewaltsame Herrscherwechsel« (ebd. 75) auf der anderen Seite.



tremformen sind die Ermordung des amtierenden Herrschers und/oder die Einsetzung eines direkten Gegenspielers anzusehen, wie in der Geschichte teils in Gestalt von Gegen-Kaisern (z. B. im Römischen Reich im Jahre 68/69 n. Chr.) oder Gegen-Königen geschehen. Die entscheidende Frage lautet somit, ob ein *leerer Platz* für einen Nachfolger grundsätzlich vorhanden ist (Thronnachfolge i. e. S.) oder ob dieser erst erzwungen freigeräumt werden muss (Absetzung).

In letzterem Fall gestaltet sich der Machtwechsel immer konkurrierend. Bei der Thronnachfolge i. e. S. kann die Grundkonstellation mehr oder weniger friedlich sein – abhängig von einer ggf. vorhandenen potenziellen Nachfolgerschar. Bei einem Machtübergang nach (freiwilligem) Rücktritt kann z. B. bereits vorab ein Nachfolger designiert werden, der entsprechend in die Fußstapfen tritt, ohne dass diese Nachfolge angefragt oder herausgefordert wird. Es kann aber auch ein heftiger Machtkampf zwischen mehreren Nachfolgepräbendenten entbrennen und ggf. setzt sich ein Kandidat im Konkurrenzkampf erst nach blutigen Auseinandersetzungen durch.

Wenn wir – vorerst ohne jede weitergehende inhaltliche Füllung – Jesus als neuen »König« betrachten und ihn als solchen unter Berücksichtigung seiner lokalen (Palästina bzw. Judäa und Galiläa und die angrenzenden Gebiete) und zeitlichen Verortung (1. Hälfte 1. Jh. n. Chr.) in das skizzierte Koordinatensystem möglicher Machtwechsel einordnen, so macht bereits ein erster Blick in die synoptischen Evangelien, angereichert mit zeitgeschichtlichem Hintergrundwissen, klar: Hierbei muss es sich auf jeden Fall um einen konkurrierenden Machtwechsel handeln.<sup>11</sup> Eine Thronvakanz ist weit und breit nicht in Sicht; im antiken Herrschaftsuniversum begegnen vielmehr zahlreiche amtierende Machthaber auf unterschiedlichen Ebenen, sei es im Kleinen vor Ort (verschiedene von Rom abhängige Klientelkönige/-herrscher wie z. B. die Herodianer), sei es im Großen auf der weltpolitischen Bühne (mit dem Kaiser in Rom als *Oberherrscher*). Von einer freiwilligen Abdankung zugunsten Jesu kann keine Rede sein.

Von daher ist der Herrschaftsantritt Jesu als König nur als Absetzung, nicht aber als Thronnachfolge i. e. S. vorstellbar – will man die antike machtpolitische *Großwetterlage* nicht komplett ignorieren.

---

11 Vgl. M. Ebner, *Evangelium contra Evangelium* 33 (»universaler Herrschaftswechsel«).

## 2. Konkurrenz belebt das Geschäft – Literarisch inszenierte Herrschafts(de-)legitimierung

Bei konkurrierenden Machtwechseln ringen zwei oder mehr Personen um ein und dieselbe Herrschaftsposition – im Königsbild gesprochen: Sie streiten darum, wer auf dem Thron sitzen, wer die Königskrone tragen darf. Dabei gilt das grundsätzliche Prinzip: Es kann nur einen geben. Konkurrierende Machtwechsel zeichnen sich somit durch ein *Überangebot* an personellen Optionen im Machtkosmos aus.<sup>12</sup>

Diese Konstellation lädt zu Positionierung und Parteinahme ein: Hier kann nicht nur Stellung bezogen werden, sondern man muss sich sogar angesichts der Konkurrenten verhalten und sich für eine Seite aussprechen, wenn nicht Gleichgültigkeit an den Tag gelegt werden soll.<sup>13</sup> Letzterer Fall ist für die vorliegenden Überlegungen nicht weiter relevant.<sup>14</sup>

Eine Positionierung wiederum kann auf unterschiedlichen Wegen geschehen und geäußert werden. Das Feld literarischer Produktion stellt dabei eine Möglichkeit dar – mit dem Potenzial, dass sich die entsprechenden Voten über die Zeiten hinweg erhalten. So sind wir gerade hinsichtlich antiker Machtwechsel auf schriftliche Zeugnisse angewiesen, die für den forschenden Zugriff auswertbares Material bieten.

Im Mittelpunkt des Interesses werden somit im Folgenden antike literarische Stimmen stehen, die sich entweder – in einer konkreten Situation/Konstellation – für eine bestimmte personelle Option im Herrschaftskarussell aussprechen oder in denen bei entsprechend sensibilisierter Rezeption zumindest an-

---

12 Natürlich besteht oft die grundsätzliche Möglichkeit, ein Herrschaftsgebiet zu teilen, und auf diesem Weg eine mögliche Konkurrenzkonstellation aufzulösen (vgl. z. B. das Zerbrechen des davidischen Reiches in Nordreich Israel und Südreich Juda oder die Aufteilung des Machtbereichs von Herodes dem Großen auf seine drei Söhne). Allerdings beinhaltet schon Mk 3,24 (vgl. hierzu M. Ebner, Weisheitslehrer 356–365) eine (nicht nur antik relevante) *Lebensweisheit*, die von der Fragilität geteilter/gespaltener (Königs-)Herrschaften, die in sich uneins sind, zeugt (dafür sind die Diadochenherrschaften nach dem Tod Alexanders des Großen ein gutes Beispiel). Dies kann an dieser Stelle nicht weiter vertieft werden. Antike Fälle von Machtkonkurrenzen zeigen allerdings: Auch wenn Teilung eine potenzielle Option darstellt, wird in den meisten Fällen der Konkurrenzkampf doch bis zum Ende ausgefochten; ein schieblich-friedliches Neben- und Miteinander gelingt in den seltensten Fällen.

13 Vgl. D. Little, Politics 294: »The existence of factions encourages diversity of political attitudes. One can support this faction, or that, or none at all, but as long as they exist, the claim to be the state, to be the only focus of political allegiance and patriotic sentiment, is always open to challenge. It is possible to remain uncommitted to an ideology, since there is none which is universally accepted; and possible to be a-political without appearing unpatriotic«.

14 Das bedeutet nicht, dass nicht auch diese (vermeintlich) *gleichgültigen* Stimmen ein grundsätzlich lohnendes Forschungsfeld abgeben. Für die vorliegende Arbeit soll der Fokus allerdings auf (dezidierte) *Königsmacher* gerichtet und diese Spur konsequent weiterverfolgt werden.

satzweise votierende Züge entdeckt werden können.<sup>15</sup> Mal geschieht die Parteinahme somit ausdrücklich mit deutlichen Worten, mal kann eine mögliche Positionierung mehr implizit zwischen den Zeilen herausgelesen werden, mal wird eine Schrift in erster Linie durch die interpretierende Auslegung als eine infrage kommende literarische antike Stimme identifiziert.<sup>16</sup>

In dieser Akzentuierung betrachtet klinken sich besagte Schriften – mal mehr, mal weniger gezielt/bewusst – in antike machtpolitische Diskurse mit widerstreitenden Positionen ein: Sie begründen – mit jeweils spezifischer personeller Wahl –, dass wir es in der jeweiligen Persönlichkeit mit dem neuen, wahren Herrscher, dem legitimen *König* schlechthin zu tun haben. Sie fundieren argumentativ, woher dieser seine Herrschaftsmacht bezieht und warum er – und kein anderer – zu Recht als (wahrer) König anzuerkennen ist. Somit positionieren sich diese literarischen Stimmen im antiken Herrschaftsuniversum mit seinen meist vielfältigen personellen Optionen und ergreifen Partei für einen zu favorisierenden Kandidaten. Dessen Herrschaft streben sie an zu legitimieren und zwar oft in Abgrenzung von Alternativoptionen, die delegitimiert werden. Gerade bei konkurrierenden Machtwechseln ist das Legitimierungsbedürfnis grundsätzlich hoch.<sup>17</sup>

15 Das Urteil von *J. Raschke/R. Tils*, Grundlegung 52, hinsichtlich des antiken öffentlichen politischen Diskurses (»Zudem fehlte es an Formen politischer Publizistik«) ist in dieser Form nur mit einem spezifisch interessierten und damit einengenden Blick haltbar. Wenn man den Blick weitet, dann tut sich ein größeres Feld an *politischer Publizistik* auf. Hierzu kann man auch die oben erwähnten literarischen Stimmen zählen – zumindest zum Teil. Vgl. das Urteil von *D. Kennedy*, *Reflections* 30 (mit Blick auf »Latin literary criticism«): »a tendency [...] to see politics only with reference to formal political institutions and the personalities directly involved in them; but there is much more going on here than that«. Grundsätzlich zu berücksichtigen ist jedoch, dass »Politik in unserem Sinne [...] zu den selteneren Erscheinungsformen menschlicher Aktivität in der vormodernen Welt« (*M. Finley*, *Leben* 72) gehört. Vgl. *D. Gall*, *Literatur* 20–23, die kurz überblickend die »politische Dimension augusteischer Dichtung« bedenkt. Historiographie und Rede zählt sie zu den »politisch unmittelbar wirksamen Gattungen« (ebd. 23; vgl. ebd. 39). *A. Sturminger*, *Propaganda*, tritt den Nachweis an, »daß es organisierte politische Propaganda [...] seit Jahrtausenden gibt« (ebd. 7; im Original kursiviert; vgl. ebd. 9).

16 Für das gewählte Vorgehen ermutigend ist die grundsätzliche Beurteilung antiker historiographischer Werke von *T. Ishida*, *Dynasties* 4: »There is no such work which has neither claim nor tendency. A historiography has always its own purpose – an apology, a legitimation or a polemic«.

17 Gerade Usurpatoren sind *propagandabedürftig* (vgl. *G. Theißen*, *Lokalkolorit* 281 mit Blick auf *Vespasian*; *R. Müller*, *Herrschaftslegitimation* 191). Vgl. *R. Lux*, *Tempelbauer* 118: »Doppelkönigtümer stellen die Frage der Legitimation des jeweiligen Königs [...] in besonderer Schärfe.« Eine in dieser Hinsicht spannende historische Epoche wäre die Diadochenzeit, da sie sich durch einen ausgeprägten machtpolitischen *Wettbewerb* und entsprechende Konkurrenz auszeichnet; vgl. *K. Rosen*, *Ziele* 464; *B. Edelmann*, *Herrschaftslegitimation* 212–243; *S. Müller*, *Herrschaftslegitimation* 151 f. *O. Murray*, *Studies* 378, spricht mit Blick auf diese Zeit von »war of books between the Hellenistic monarchies«. *E. Otto*, *Legi-*

Diese vor Augen stehenden Schriften betätigen sich in gewissem Sinne als *Wahlkampfhelfer*<sup>18</sup> für ihre Option und als *Königsmacher* – im literarischen Gewande.<sup>19</sup> Sie wollen, teils als ausgesprochene programmatische Propaganda-<sup>20</sup>

timation 385, mutmaßt mit Blick auf Thronusurpatoren: »In diesen Fällen wird eine ideologische Rechtfertigung vielleicht deutlicher zu hören sein als in anderen.«

- 18 Da Könige/Kaiser in der Antike nicht (demokratisch) gewählt werden, kann auch nur in einem uneigentlichen Sinne von *Wahlkampf* gesprochen werden. Doch das werbende, Überzeugungsarbeit leistende, um Zustimmung kämpfende Anliegen ist vergleichbar. Es sei nur kurz angemerkt, dass es im republikanischen Rom durchaus *Wahlkampf* im eigentlichen Sinne (mit Blick auf bestimmte Ämter) gab. Dafür wurden sogar *Wahlkampftrage* verfasst, wie z. B. das Werk »Commentariolum petitionis« von Cicero; vgl. *M. J. Schulte*, *Speculum Regis* 174–182; *A. Sturminger*, *Propaganda* 68–70. Auch zahlreiche Graffiti in Pompeji zeugen von antikem *Wahlkampf*; vgl. ebd. 77 f.
- 19 Vgl. *D. Wagner*, *Geist* 356 f., der bzgl. der Saulüberlieferungen des Alten Testaments ausführt, inwiefern ein »narratives literarisches Werk als »politisches Programm« verstanden werden kann. *S. Han*, *Geist*, versteht einzelne (Um-)Deutungen innerhalb der Erzähltraditionen zu Saul und David – literarkritisch aufbereitet – als Ergebnisse eines »Kampf[es] zweier rivalisierender Gruppen in der frühen Königszeit« (ebd. 204 f.). *T. Veijola*, *Salomo* 102 Anm. 85, bezeichnet die kurze Erzählung vom Tod des ersten Kindes von David und Batscha (2 Sam 12,13–25) als »literarische Hofpropaganda«. *R. N. Whybray*, *Narrative* 50–55, versteht die »Succession Narrative« als »political propaganda«. *F. Zimmermann*, *Legitimität*, liest mit einem ähnlichen Blick und Anliegen Polybios (hinsichtlich von König Philipp V.). Und *R. Eydam*, *Schicksal*, versteht die Aeneis entsprechend als Element der Legitimationspolitik des Augustus: »Anders ausgedrückt ging es um die Frage der Herrschaftslegitimation« (ebd. 117). Vgl. den Sammelband *T. Woodman/D. West* (Hrsg.), *Poetry*, in dem immer wieder die politisch-propagandistische Funktion von poetischer Literatur (zur Zeit von Kaiser Augustus) zur Sprache kommt. Vgl. ebenso den Sammelband *A. Powell* (Hrsg.), *Poetry – der Arbeitstitel des Bandes lautete »Poetry For and Against Augustus«* (*D. Feeney*, *Problem* 1). Legitimierungsgesichtspunkte begegnen hier jedoch nur vereinzelt oder andeutungsweise; vgl. aber *D. Kennedy*, *Reflections* 33 (die Satiren von Horaz als »part of the process whereby the young Octavian [...] was transformed into the savior«; »their part in the historical process of formation and continuing legitimation of a complex of power relations«). Vgl. *D. Little*, *Politics*, der die Dichtung von Vergil, Horaz, Propertius, Tibull und Ovid hinsichtlich möglicher politischer Aspekte analysiert. Bzgl. Ovids *Fasti* hält er fest: »The support for Augustus, and the Augustan dynasty, is overt and extravagant« (ebd. 332). *M. J. Schulte*, *Speculum Regis* 219, hält knapp fest: »Dion wie auch Plinius fungieren mit ihren hier vorgestellten Werken auch als Helfer herrschaftlicher Legitimation.« Zum grundsätzlichen *Königsmacher*-Potenzial antiker Literatur vgl. *H. Kloft*, *Einleitung* 11.13 (er fokussiert allerdings auf »Herrschaftsideologien«); *L. Wickert*, *Entstehung* 348.
- 20 *G. Weber*, *Art. Propaganda* 412, zählt als mögliche antike *Propaganda-Medien* auf: »historiographische Werke, Mythen in verschiedenen dichterischen Genera, polit. Pamphlete und Reden, Gerüchte, Inschr. [Inschriften; C. S.] (Titulaturen, Graffiti), Bauten, Vasen, Gemälde und Porträts, Feste, Prozessionen und Spenden sowie – aufgrund der Notwendigkeit ihrer Nutzung und der großen Zahl – v. a. Mz. [Münzen; C. S.]«. Zu (politischer) Propaganda vgl. *R. Funiok*, *Art. Propaganda*; *W. Neubauer*, *Art. Propaganda*. Die Beurteilung eines antiken Autors in der Forschung als »Propagandist« kann mit einer deutlichen Abwertung dieses Autors verbunden sein; vgl. *G. Dobesch*, *Nikolaos* 205–208. In der Folge werden literarische (De-)Legitimierungsstrategien nicht als solche gewürdigt, auch wenn das literarische Vorgehen durchaus beobachtet wird – aber eben zumeist unter negativem Vorzeichen (vgl. u. a. ebd. 207 f.; 213 Anm. 34; 239 inkl. Anm. 142–144; 240 inkl. Anm. 145; 241 inkl. Anm. 149 f.

bzw. Tendenz-Schriften, für ihren Kandidaten als den anzuerkennenden König/Herrscher werben und – in erster Linie antike – Leserinnen und Leser von dieser Option überzeugen.<sup>21</sup>

Dabei kann diese legitimierende *Werbung* für einen König/Herrscher das vorrangige textpragmatische Interesse der jeweiligen Schrift sein, es kann sich hierbei aber auch um einen mehr oder weniger bedeutsamen Nebenschauplatz in der literarischen Gesamtanlage handeln.<sup>22</sup> Auch kann es sein, dass entsprechende Spuren in einer Schrift erst bei genauem Hinsehen entdeckt werden. Alle diese Fallkonstellationen sind für die vorliegende Untersuchung grundsätzlich relevant, wobei mit steigender Explizitheit natürlich auch die Auswertungsergebnisse gewichtiger werden. Entsprechend konzentriere ich mich vorrangig auf diejenigen *Königsmacher*, die deutlich als solche zu erkennen sind – und dazu zählen m.E. auch die (synoptischen) Evangelien.

### 3. Parteiisch, strategisch, nicht zu unterschätzen – Eine erste Kurzcharakteristik

Es ist festzuhalten: Je klarer eine antike Schrift textpragmatisch als *Königsmacher* in Erscheinung tritt, desto stärker ist ein parteiischer Standpunkt auszumachen.<sup>23</sup> »Argumentierendes Erzählen ist stets engagiertes Erzählen [...]. Das gilt für Streitgespräch, Predigt und politische Dichtung gleichermaßen.«<sup>24</sup>

---

und 152; 242.244–246.258f.). Vgl. O. Jarren/P. Donges, Kommunikation 176: »Der Begriff politische Propaganda ist heute negativ besetzt und er wird eher in einer kritisch-abschätzigen Weise verwendet.« M. P. Charlesworth, Tugenden 364, weist darauf hin, dass der Begriff »Propaganda« »per se nicht negativ« ist – »es hängt davon ab, wie man ihn gebraucht.«

21 Es geht somit – terminologisch genau gesprochen – um Herrscherlegitimation und nicht in erster Linie um Herrschaftslegitimation; vgl. B. Edelmann, Herrschaftslegitimation 18f.121–124; E. Otto, Legitimation 385; G. Ahn, Herrscherlegitimation 8. Das grundsätzliche legitimierende Anliegen bringt H.-J. Gehrke, König 249f., gut auf den Punkt: »Man hat zu fragen, wie weit und aus welchen Gründen, unter welchen – in der Person des Herrschers liegenden oder objektiv begründeten – Voraussetzungen das Herrschaftsverhältnis von den Beherrschten als legitim angesehen und demzufolge innerlich angenommen wurde.« Dem Thema *Herrschaftslegitimation* in philosophisch-kritischer Pointierung widmet sich H. Wallat, Kritik.

22 Vgl. R. Eydam, Schicksal 135: »Freilich ist die Aeneis [...] nicht einseitig als Element augusteischer Legitimationspolitik zu deuten.« Vergleichbares hält auch I. Du Quesnay, Horace 19, mit Blick auf die Schriften des Horaz fest: »Sometimes the political dimension of a poem is not the most important.« Sein eigener Zugang soll die bisherigen Zugänge ergänzen (»to complement«) und nicht ersetzen (»to replace«). Letzteres gilt auch für mein eigenes forschendes Vorgehen. Ähnlich formuliert Y. Nadeau, Lover 82, ganz am Ende seiner Untersuchung: »It is not part of my purpose to argue that the Aristaeus epyllion and the Dido and Aeneas story are straightforward and single-minded political propaganda.«

23 Vgl. I. Du Quesnay, Horace 57: Das literarische Schaffen von Horaz (insbesondere die Sa-

Dieser parteiische Standpunkt kann von unterschiedlichen (subjektiven) Faktoren mit Blick auf den Verfasser abhängen, z. B. von der grundsätzlichen politischen Einstellung, von positiven/negativen Erfahrungen, von einer bestimmten Erwartungshaltung. Bei antiken Autoren sind diesbezüglich ab und an Hypothesen formulierbar, wenn z. B. weitere Informationen über ihren Lebenslauf, ihren gesellschaftlichen Status, ihre politischen Präferenzen etc. vorliegen. Mit Blick auf die synoptischen Evangelien ist die grundsätzliche Parteinahme zugunsten von Jesus (Christus) klar: »Die Evangelisten erzählen aus der Perspektive derjenigen, die in Jesus den Kyrios, den messianischen König, den Retter der Welt erkennen«<sup>25</sup>. Weitergehende Erklärungen dieser Positionierung sind aufgrund fehlender Hintergrundinformationen äußerst schwierig.

Für die literarische Überzeugungsarbeit wenden antike Schriften, so eine weitere meiner Grundthesen, plausible Argumentationsfiguren an und legen bestimmte Legitimierungsparadigmen zugrunde.<sup>26</sup> Es werden in der Antike (und z. T. auch heute noch) bekannte und v. a. Zustimmung erzeugende (rhetorische) (De-)Legitimierungsstrategien genutzt.<sup>27</sup>

Dabei kann dieses eruierbare strategische Vorgehen einer *Autorenintention* entsprechen, muss dies aber nicht zwingend – besonders nicht vollständig.<sup>28</sup> Ein

---

tiren) erfolgt »from one particular point on the political stage.« Vgl. *J. Kopperschmidt*, Rhetorik 53, der den persuasiven Sprechakt wie folgt definiert: »*parteiliche Beeinflussung durch Überreden*« (vgl. ebd. 99).

24 *K. Kanzog*, Erzählstrategie 153 (für diesen Literaturhinweis bin ich meinem Kollegen Dr. Hector Sanchez sehr dankbar).

25 *T. Söding*, König 92.

26 *S. A. Nitsche*, Komplexität 189, entdeckt in 1 Sam 18f. u. a. »politische Legitimationsstrategien«. *J. Smith*, Christ, nimmt Eph unter die Lupe und will die Charakterisierung Jesu als idealen König als »vital element in the letter's rhetorical strategy« (ebd. 4) erweisen (vgl. ebd. 13: »literary technique«). *N. Holzmeier*, Geblütsrecht 156, spricht – mit Blick auf das Mittelalter – von »Herrschaft begründenden Legitimationskonzepten«. Vgl. *R. Eydam*, Schicksal 117: »Unter dem Begriff Herrschaftslegitimation soll [...] dasjenige Element verstanden werden, das eine bloße Machtposition in eine als rechtmäßig erachtete Herrschaftsform umwandelt.« Sehr anregend ist auch die Lektüre von *B. Edelmann*, Herrschaftslegitimation.

27 Ein erster Überblick über mögliche literarische Strategien wird in Teil B, Kap. 6.1. erarbeitet. Zu den möglichen Einflussfaktoren mit Blick auf die Wahl der (De-)Legitimierungsstrategie vgl. Teil B, Kap. 6.3. Diese Legitimierungsstrategien sind – historisch-kritisch rückfragend – von antiken Herrschern auch tatsächlich in ihrer Realpolitik angewandt worden. *R. Lux*, Tempelbauer, konzentriert sich beispielsweise auf den König als Tempelbauer und analysiert das legitimierende Potenzial dieser Bautätigkeit. Mit Blick auf die Realpolitik in aktuellen Kontexten beschäftigt sich die Politikwissenschaft u. a. auch mit der Analyse politischer Strategie(n). Hier werden Herrschafts(de-)legitimierungsstrategien in obigem Sinne jedoch kaum thematisiert, zumal demokratische Staatswesen (parlamentarische Demokratien) den hauptsächlichen Untersuchungsbereich bilden; vgl. *J. Raschke/R. Tils* (Hrsg.), Strategie; *J. Raschke/R. Tils*, Grundlegung. *L. Mittendrein*, Geschichten 53–60, analysiert politisch eingesetzte »Legitimationsstrategien« in der aktuellen europäischen Krisenpolitik. Im Feld der politischen Kommunikation/PR wird neben anderen auch eine »Persuasionsstrategie« (= »Überredung der Anspruchsgruppen«, *O. Jarren/P. Donges*, Kommunikation 179) angeführt.

28 Vgl. auch das Urteil von *A. Sturminger*, Propaganda 51, bzgl. der (antiken) Geschichts-

Text kann gewissermaßen auch aus sich selbst heraus strategisch argumentierend auf Rezipierende (ein-)wirken:

»Im Zusammenhang mit einem literarischen Text von ›Strategie‹ zu sprechen, heißt, diesem Text eine ›Absichtlichkeit‹ unterstellen, die zwar mit den erklärten oder text-internen Intentionen seines Verfassers vielfach zur Deckung gebracht werden kann, zu der aber das ›Unabsichtliche‹ als Komplementärerscheinung gehört, wenn er als ›Kunstwerk‹ zur Geltung gelangen soll. Denn mit dem Nachweis irgendwelcher Intentionen des Verfassers ist die Strategie eines Textes noch nicht aufgedeckt. [...] [Zudem; C. S.] ist es auch nicht zulässig, ›Strategie‹ lediglich mit einer im Text auffindbaren Technik gleichzusetzen.«<sup>29</sup>

Im Rahmen politischer Kommunikation begegnet der Strategiebegriff ebenso, was auch für die vorliegenden Überlegungen erhellend ist: »Sprachstrategien dienen in der Politik primär dazu, die Zustimmung der für den politischen Erfolg relevanten Adressaten zu erlangen. Mit ihrer Hilfe sollen die Adressaten [...] überzeugt werden, dass der Kommunikator ihren Präferenzen näher steht und eher in der Lage ist, die politischen Probleme zu meistern, als die politische Konkurrenz«<sup>30</sup>.

Insgesamt sollte auf keinen Fall der Fehler gemacht werden, das grundsätzliche Beeinflussungs- und Überzeugungspotenzial von Literatur zu unterschätzen; Literatur kann eine richtige, interessengeleitete *Waffe* sein:<sup>31</sup>

»Speaking and writing are social acts [...]. When taken on a large scale, acts of speech and writing will tend to mobilise meaning in one direction rather than another, to the interests of particular individuals or groups rather than others [...]. Radical shifts of power within a society are effected not only by force of arms, but more subtly by changes in the direction of this mobilization of meaning in the interests of different individuals or groups.«<sup>32</sup>

Das gilt in besonderem Maße für Erzählungen. Es kann gefragt werden: »what makes narratives so persuasive. Critics have long recognized that stories influence the real world beliefs of audience members in powerful ways.«<sup>33</sup>

Vor diesem Hintergrund interessiere ich mich primär für das historisch

---

schreibung: »Während die unbewusste Subjektivität propagandistische Auswirkungen haben kann, so legt es die bewusste geradezu darauf an.« Die Entkoppelung von literarischer (De-)Legitimierungsstrategie und (vermeintlicher) Autorenintention befreit den Leser/die Leserin. In der Folge sind Entdeckungen in den Texten möglich, ohne dass diese permanent mit einer (vermeintlichen) *intentio auctoris* abgeglichen werden müssten. Vor welche Probleme Letzteres stellt, wird z. B. bei K. Rosen, Ziele 461, deutlich (hier bzgl. potenzieller politischer Ziele der frühen hellenistischen Geschichtsschreibung).

29 K. Kanzog, Erzählstrategie 104.

30 J. Klein, Sprachstrategie 376.

31 Vgl. J. Kopperschmidt, Rhetorik 150f. (zur persuasiven/rhetorischen Macht des Wortes). Dessen war man sich in der Antike durchaus bewusst; vgl. Teil B, Kap. 6.4.

32 D. Kennedy, Reflections 29; vgl. ebd. 50 Anm. 35.

33 M. R. Whitenton, Sonship 89. Zu »Narrative Persuasion in Cognitive Perspective« vgl. ebd. 89–95.

verankerte, literarisch-strategische Vorgehen antiker Schriften als *Königsmacher*. Die antiken Stimmen sollen als Zeugnisse – in unterschiedlichem Grade zielgerichteter – literarischer Legitimierungsbemühungen ernstgenommen und hinsichtlich ihrer Gestaltung/Inszenierung, die eine bestimmte (text-)pragmatische Intention verfolgt, interpretiert werden. Dabei kommen die Schriften natürlich als Teil der historischen Wirklichkeit in den Blick. Zentrales Augenmerk liegt auf dem Aspekt der Leserlenkung bzw. -beeinflussung. Diese Lenkung/Beeinflussung wiederum gelingt nur dann erfolgreich, wenn auf geteilte Überzeugungen rekurriert werden kann bzw. wenn überzeugende Grundansichten aktiviert werden können.

Die kurz skizzierte Fokussierung hat entscheidende Folgen für den methodischen Umgang mit den Quellen, die tendenziell stärker synchron sowie hinsichtlich ihrer textpragmatischen Wirkungen analysiert werden. Traditionskritische sowie zeit- und sozialgeschichtliche Überlegungen stellen flankierend eine unentbehrliche Argumentationsgrundlage dar.

#### 4. Die synoptischen Evangelien als *Königsmacher* – Grundthese, Methodik, Aufbau des Gedankengangs

»The Gospels are not art made for art's sake. They were written to promote interests that transcend the limits of their exclusive storyworlds.«<sup>34</sup> Als »ideological narratives«<sup>35</sup> fügen sich die synoptischen Evangelien gut in den Reigen antiker *Königsmacher* ein und können in textpragmatischer Hinsicht entsprechend verstanden werden.<sup>36</sup> Anderen antiken Schriften vergleichbar können sie als Werbeschriften für einen Herrscher gelesen werden: Sie begründen und legitimieren Jesus als neuen König<sup>37</sup> und bringen dabei entsprechende literarisch-strategische Mittel zum Einsatz. Dies ist die Ausgangsthese, die durch die Textanalysen argumentativ untermauert werden wird.

Dabei verdankt sich die Fokussierung auf die drei synoptischen Evangelien

34 P. Merenlahti/R. Hakola, Criticism 33; vgl. mit Blick auf das MkEv B. van Iersel, Mk 52: »Der Verfasser will seine Leser zweifellos davon überzeugen, welche Bedeutung Jesus auch für sie noch immer hat.«

35 P. Merenlahti/R. Hakola, Criticism 33.

36 Betont sei, dass mit dieser akzentuierten Intentionsbeschreibung die drei synoptischen Evangelien bzgl. ihrer Gattung und Textpragmatik weder erschöpfend noch abschließend charakterisiert sind. Die gewählte Fokussierung ist eine mögliche und für die Interpretation gewinnbringende – das möchte ich durch die folgenden Überlegungen untermauern.

37 Vgl. D. Nystrom, Ideology 36: »The message of the New Testament conjures a kingdom at variance with the Roman project at many points. The identity of the true King and Lord is the chief among them.«



als Untersuchungsgegenstand folgender Überlegung:<sup>38</sup> Diese sind zum einen aufgrund der literarischen Abhängigkeiten besonders gut miteinander vergleichbar und mit entsprechenden wechselseitigen Seitenblicken gewinnbringend analysierbar.<sup>39</sup> Diese Vergleichbarkeit wiederum trägt zum anderen dazu bei, dass das Profil des einzelnen Evangeliums deutlicher erkennbar wird und überzeugender herausgearbeitet werden kann. Zum Dritten sind die drei Synoptiker drei *Königsmacher* ähnlicher Prägung, wohingegen das JohEv einen Sonderfall bildet: »Im Vergleich zu den Synoptikern entwickelt das Johannes-evangelium einen eigenen Beitrag zum Thema des Königtums Jesu.«<sup>40</sup>

Die genaue Stellenauswahl bei Mk, Mt und Lk für die Analysen, sprich: die Konkretisierung des Untersuchungsgegenstands, wird jeweils zu Beginn der einzelnen Hauptkapitel (Teil C, D, E) angegeben und begründet werden.

Als Untersuchungsziel lässt sich, die bisherigen Ausführungen bündelnd, formulieren: Die literarischen argumentativen Strategien der synoptischen Evangelien als *Königsmacher* mit Blick auf Jesus sollen herausgearbeitet und die drei Evangelien im antiken Literaturbetrieb entsprechend vergleichend verortet werden.

Dies bringt in methodischer Hinsicht die bereits erwähnte Präferenz für die synchrone Betrachtungsweise innerhalb der einzelnen Evangelien mit sich sowie die Fokussierung auf textpragmatische Überlegungen – bei gleichzeitiger Fundierung mittels Traditionskritik und zeit-/sozialgeschichtlicher Analysen. Außerdem wird dem narratologischen Gesichtspunkt Figurenanalyse (u. a. Charakterisierung, Figurendarstellung) ein wichtiger Platz zukommen.<sup>41</sup>

Die synoptischen Evangelien sind als *Königsmacher* – so die Elaborierung der Grundthese – Teil des antiken Schriftenuniversums und beteiligen sich somit, auf die eine oder andere Weise, an einem antiken Herrschaftsdiskurs. Hier wird in unterschiedlichen Konstellationen darum gerungen, wer legitimerweise als König/Herrscher anzuerkennen ist. Folglich können die Evangelien mit anderen antiken Schriften in eine Reihe gestellt werden; sie wetteifern mit diesen. Zu-

38 Anders steckt *I. Kramp*, Kreuzesopfer, ihren Untersuchungsbereich ab. Für ihre Überblicksstudie analysiert sie alle vier Evangelien sowie die Offb.

39 Im Rahmen der vorliegenden Arbeit lege ich als heuristisches Instrument die Zwei-Quellentheorie in ihrer *klassischen* Konzeptionierung (inkl. Markuspriorität und Logienquelle Q als zweiter schriftlicher Quelle) zugrunde – wohl wissend, dass das synoptische Problem alles andere als *gelöst* ist. Doch ist hier nicht der Ort, diese Frage ausgiebig zu diskutieren.

40 *S. Pellegrini*, Verständnis 161 (vgl. ebd. 149: das JohEv nimmt eine »Sonderposition« ein). Insofern ist nicht zu bestreiten, dass hinsichtlich der Königsthematik gerade auch das JohEv grundsätzlich spannende Erkenntnisse verspricht. Dem wäre jedoch eine eigene Untersuchung zu widmen.

41 Vgl. zur methodischen Fundierung mit Blick auf die »Figurenanalyse« *S. Finner*, Narratologie 125–164; kurz zur »Charakterisierung« vgl. *M. Ebner/B. Heining*, Exegese 87–91; vgl. Teil C, Kap. 2.5.2.

gleich setzt das Aufspüren von (bekannten, gebräuchlichen) Argumentationsstrategien zur literarischen (De-)Legitimierung einen schriftenübergreifenden Vergleich voraus. Entsprechend sind Blicke über den neutestamentlichen Tellerrand hinaus selbstverständlich, ja unumgänglich. Während dies im Verlauf der drei Hauptteile C, D, E jeweils anlassbezogen und inhaltlich fokussiert erfolgt, widmet sich Teil B zum Einstieg exemplarisch etwas ausgiebiger vier antiken *Königsmachern* als solchen (eine Begründung für die getroffene Auswahl findet sich dort).

Damit soll zum einen der Beweis erbracht werden, dass antike Schriften sinnvollerweise als *Königsmacher* unter die Lupe genommen werden können. Diese Perspektivierung bewährt sich in der Praxis. Die exemplarischen Einblicke fundieren somit die Grundbehauptung und lassen nachvollziehbar werden, was literarische Herrschafts(de-)legitimierung konkret bedeuten kann und wie sie funktioniert. Zum anderen wird in ersten Umrissen erkennbar, welche grundsätzlichen Ansatzpunkte zur (De-)Legitimierung im antiken Kontext überhaupt infragekommen, und im schriftenübergreifenden Vergleich bekommt auch die bislang nur theseartige Rede von (De-)Legitimierungsstrategien und -paradigmen erste inhaltliche Konturen.

Derart gerüstet wird jeweils eines der drei synoptischen Evangelien in den Mittelpunkt gerückt und die jeweilige Hauptstrategie profiliert (Teil C: MkEv; Teil D: MtEv; Teil E: LkEv). Die Leitfrage lautet: Warum ist gerade Jesus und nur Jesus als der wahre König anzuerkennen?<sup>42</sup> Wie ist sein Thronanspruch begründet und legitimiert – ggf. in Kontrastierung zu potenziellen Konkurrenzfiguren? Auf diese Fragen geben Mk, Mt und Lk jeweils eine dezidierte Antwort mit unterschiedlicher Akzentuierung; die drei synoptischen Evangelien sind quasi drei *Königsmacher* für Jesus.

Abschließend soll ein übergreifender Vergleich aller intensiver thematisierten *Königsmacher* (biblisch und außerbiblisch) den Ertrag bündeln und die Synoptiker gewissermaßen einem *Leistungscheck* unterziehen (Teil F).

---

42 Neben der Warum-Frage verspricht auch die Wozu-Frage (sprich: Was habe ich als zu überzeugender Adressat eigentlich persönlich davon, wenn ich Jesus als König anerkenne?) wichtige Erkenntnisse. Während die Warum-Frage stärker das Legitimationsfundament eruiert, steht bei der Wozu-Frage klar der (persönliche) Nutzen im Mittelpunkt. Beide Fragen hängen grundsätzlich miteinander zusammen, können aber sinnvoll auch jeweils für sich gestellt werden. In der vorliegenden Untersuchung wird die Warum-Frage den leitenden Fokus bilden.

## 5. Ein Blick vor die Texte: Von Autoren, Zielpublikum und Überzeugungsräumen

Bei aller methodisch gebotenen Fokussierung auf antike Königsmacher als (literarische) *Schriften* – es lohnt sich zugleich, nicht auf der rein literarischen Ebene stehenzubleiben, sondern versuchsweise auch Blicke in die antike Welt vor den Texten zu werfen, die Welt, in der die Evangelien als *Königsmacher* auf Erfolg hoffen. Damit wird die Perspektive geweitet und es können auf der Grundlage der Analyse der literarischen Strategien zeit- und sozialgeschichtliche Rückschlüsse gezogen werden. Dies ist gewissermaßen der sich logisch anschließende nächste Schritt des Nachdenkens.

In der Folge kommen zum einen – zumindest ansatzweise – die Evangelisten als die hinter den literarischen *Königsmachern* stehenden Köpfe mit ihrem je eigenen Profil zum Vorschein. Zum anderen sind weiterführende Schlussfolgerungen zu den anvisierten Adressaten, dem Zielpublikum möglich. Letztere sollen ja gerade mit der gewählten Legitimierungsstrategie von Jesus als König überzeugt werden. So können die synoptischen Evangelien unter dieser Fokussierung in ihrer Welt und Zeit verortet werden.<sup>43</sup>

Für diese Verortung möchte ich – auch, um eine gute Vergleichbarkeit bei der Bearbeitung der drei synoptischen Evangelien zu ermöglichen – eine theoretisch-hermeneutische Modellkonzeption einführen und erproben: den *Überzeugungsraum*.

Ich knüpfe damit an die soziologische Theorie von K. Mannheim und R. Bohnsack vom »konjunktiven Erfahrungsraum« sowie dem damit verbundenen »Orientierungsrahmen« an und adaptiere dies für meine Zwecke entsprechend.<sup>44</sup> Mit der Bohnsackschen Konzeption habe ich bereits im Rahmen des DFG-Forschungsprojektes »Bibelverständnis in Deutschland« (Prof. Ebner/Prof. Gabriel) gearbeitet und dies im Rahmen meiner Forschungsarbeit für die Auswertungen eingesetzt.<sup>45</sup> Die folgende Skizze zum *Überzeugungsraum* basiert – gerade für den sozialwissenschaftlich-soziologischen Hintergrund – hierauf und passt dies den vorliegenden Erfordernissen und Erkenntnisinteressen an.

---

43 Eine wichtige Einschränkung sei direkt festgehalten: Es geht mir dabei nicht um eine historisch-sozialgeschichtliche Einordnung der synoptischen Evangelien insgesamt im umfassenden Sinne. Hierzu müssten deutlich mehr Beobachtungen berücksichtigt werden. Ich möchte ausschließlich meine Erkenntnisse bzgl. der jeweiligen (De-)Legitimierungsstrategien zugrunde legen und nur auf dieser Basis Rückschlüsse ziehen. Diese können natürlich – falls gewünscht – mit den *klassischen* Verortungen der Evangelien in Beziehungen gesetzt werden.

44 Vgl. R. Bohnsack, *Sozialforschung* 22–26.58–69.123–155.

45 Vgl. C. Schramm, *Alltagsexegesen* 29–35.39–42; C. Schramm, *Grundlagenüberlegungen* 42–44.

Meinen Überlegungen liegt die These zugrunde, dass sich die synoptischen Evangelien als *Königsmacher* in eine Art machtpolitischen Diskurs einmischen und für Jesus als den wahren König werben. Somit lässt sich für jedes der drei Evangelien ein (idealer) Kommunikationskontext ausarbeiten, in dem das jeweilige Evangelium erfolgreich Überzeugungsarbeit – als *Königsmacher* wohl-gemerkt – leisten kann. Mit Blick auf diesen Kommunikationskontext möchte ich von einem *Überzeugungsraum* sprechen, in dem sich Autor (Evangelist) und Adressaten/Zielpublikum gewissermaßen gemeinsam bewegen – denn ohne geteilte Grundüberzeugungen funktioniert die Legitimierung auf keinen Fall.

Im Unterschied zur sozialempririschen Forschung von R. Bohnsack, der für die Eruiierung von Orientierungsraum bzw. Orientierungsrahmen auswertbare Daten per Gruppendiskussionen gesammelt hat, kann ich selbst die *Überzeugungsräume* nur auf der Grundlage meiner literarischen Analysen ausarbeiten. Von daher bleiben diese immer idealtypisch. Doch sehe ich keinerlei Möglichkeit, näher an eine *tatsächliche* antike Diskurswirklichkeit heranzukommen.

Anknüpfend an die Bohnsackschen Elemente (des Orientierungsrahmens)<sup>46</sup> kann der *Überzeugungsraum* wie folgt modelliert werden: Als Hintergrundfolie ist ein grundsätzliches Legitimierungsparadigma, eine Hauptlegitimierungsstrategie<sup>47</sup> anzusetzen. Auf dieser Basis lässt sich der *Überzeugungsraum* mit folgenden drei Bestandteilen aufspannen:

- |                                     |  |
|-------------------------------------|--|
| 1) legitimer Favorit                | [Bohnsack: positiver (Gegen-)Horizont] |
| 2) delegitimierte Kontrastfigur(en) | [Bohnsack: negativer Gegenhorizont]    |
| 3) Partizipationsmöglichkeit        | [Bohnsack: Enaktierungspotenzial]      |

Eine grafische Aufbereitung zeigt Abbildung 1.<sup>48</sup>

Der legitimierte Favorit ist bei allen drei synoptischen Evangelien Jesus, allerdings erfolgt die Legitimierung mit unterschiedlichen Schwerpunktsetzungen. In der Folge heißt der König zwar jeweils »Jesus«, doch sein Profil unterscheidet sich von Evangelium zu Evangelium. Diesem legitimierten König Jesus werden unterschiedliche Kontrastfiguren gegenübergestellt. Und mit »Partizipationsmöglichkeit« ist gemeint, ob – und wenn ja, wie – die Rezipierenden selbst von der Legitimierung Jesu profitieren können, ob und wie sie Anteil daran gewinnen können.

46 »Negative und positive Gegenhorizonte sowie deren Enaktierungspotentiale sind wesentliche Komponenten des Erfahrungsraums einer Gruppe. Sie konstituieren den Rahmen dieses Erfahrungsraumes« (R. Bohnsack, Sozialforschung 138; vgl. R. Bohnsack, Generation 27).

47 Zur möglichen konkreten inhaltlichen Füllung vgl. Teil B, Kap. 6.1.

48 Vgl. zu dieser grafischen Darstellung R. Bohnsack, Generation 28; F. Nuscheler u. a., Dritte-Welt-Gruppen 129; C. Schramm, Alltagsexegesen 41; C. Schramm, Grundlagenüberlegungen 44.

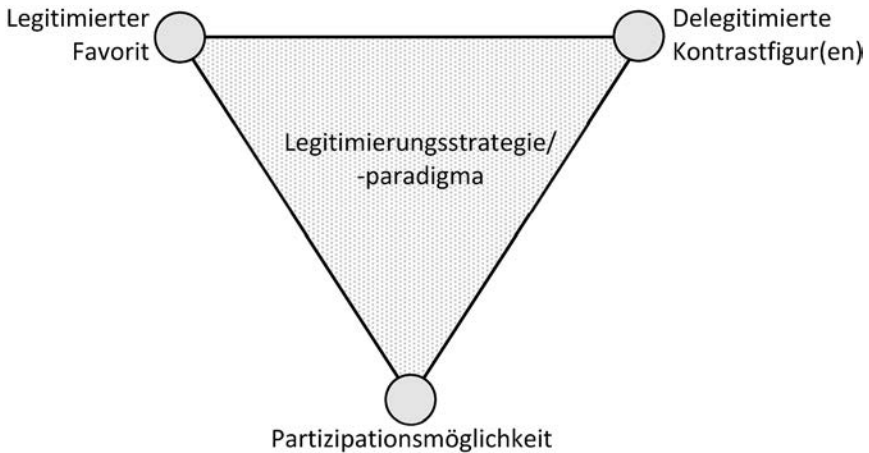


Abbildung 1: Der Überzeugungsraum

Ein erster Gewinn durch die Rede vom *Überzeugungsraum*: Die müßige, weil kaum befriedigend zu klärende Diskussion, welche Rolle der Faktor »Autor« und welche die Größe »Zielpublikum/Adressaten« bei der Wahl und konkreten Ausgestaltung einer Legitimierungsstrategie genau spielen, erübrigt sich – wenn Autor und Adressaten als einem geteilten Überzeugungsraum zugehörig angenommen werden.

Zudem lassen sich mit Hilfe dieses Modells zu den drei synoptischen Evangelien Kommunikations-/Diskursräume skizzieren, in denen das jeweilige Überzeugungspotenzial voll ausgeschöpft wird. Das ist der zweite (Haupt-)Gewinn, wenn man mit *Überzeugungsräumen* weiterdenkt. Die Erkenntnisse sind auf jeden Fall aufschlussreich – auch wenn alle Überlegungen in diesem Kontext idealtypisch bleiben (müssen).<sup>49</sup>

## 6. Was bislang geschah ... – Kurze Skizze des Forschungsstandes

Eine kurze Skizze des Forschungsstandes lässt die wissenschaftliche Verortung der vorliegenden Untersuchung im exegetischen Feld deutlich werden. Meiner Wahrnehmung nach spielt das Thema »(literarische) Herrschafts(de-)legitimierung« im Bereich der neutestamentlichen Exegese bislang keine Rolle – im Gegensatz zur alttestamentlichen Forschung, wo ab und an die Königsge-

<sup>49</sup> Konkret wird es bei den entsprechenden Ausführungen; vgl. zu Mk Teil C, Kap. 6.; zu Mt Teil D, Kap. 7.; zu Lk Teil E, Kap. 6.

schichten mit diesem Interesse durchleuchtet werden.<sup>50</sup> Oft wird dort jedoch tendenziell stärker historisch-kritisch (re-)konstruierend mit den Quellen umgegangen, sprich: Diese werden hinsichtlich einer von einzelnen Herrschern entsprechend (in der Realität) betriebenen Legitimationspolitik ausgewertet und interpretiert. Literarische Strategien kommen dabei meist nur am Rande in den Blick, wenn überhaupt. Eine systematische Erarbeitung von Legitimierungsstrategien findet sich nicht.

Wenn in der neutestamentlichen Forschung Jesus ausdrücklich als »König« genauer betrachtet wird, dann wird er meist entweder als der *demütige Friedenskönig* – ausgehend vom Einzug Jesu in Jerusalem auf einem Esel – oder, gerade auch angesichts des Todes am Kreuz (Kreuzestitelus!), als der *andere König* profiliert.<sup>51</sup> Textliche Schwerpunkte sind entsprechend die Passionserzählungen inkl. Kreuzigung (Mk 15; Mt 27; Lk 23; Joh 18f.) sowie die weiteren einschlägigen Belegstellen, an denen sich der Königstitel ausdrücklich findet (z. B. Mt 1f.). Auch der Einzug Jesu in Jerusalem (Mk 11,1–10; Mt 21,1–9; Lk 19,28–40; Joh 12,12–19) wird in diesem Zusammenhang oft in den Mittelpunkt gerückt. Eine für die Evangelien (sowie die Offb) einschlägige Überblicksstudie zu Jesus als »König« hat I. Kramp vorgelegt.<sup>52</sup>

Im Rahmen der neutestamentlichen Christologie wird dem Königstitel in der einschlägigen Forschung selten dezidierte Aufmerksamkeit zuteil<sup>53</sup> – zumeist

50 Hinsichtlich der Saulerzählungen sind z. B. D. Wagner, Geist, sowie S. Han, Geist, einschlägig. Vgl. J. Klein, David; R. Lux, Tempelbauer; S. A. Nitsche, Komplexität. Den potenziell legitimierenden Charakter der alttestamentlichen Saul-David-Erzählungen halten auch W. Dietrich, David (ebd. 62.74.111.128.139), und R. N. Whybray, Narrative 50–55, fest. Strategien der Herrschaftslegitimation in der Realpolitik der israelitischen und jüdischen Könige analysiert R. Müller, Herrschaftslegitimation, wobei er v. a. die alttestamentlichen Traditionen als Quellen heranzieht. Bezeichnend ist – exemplarisch –, dass der in Leipzig angesiedelte interdisziplinäre *Forschungsverbund* zum Thema »Sakralität von Herrschaft. Herrschaftslegitimierung im Wechsel der Zeiten und Räume« zahlreiche Disziplinen vereint: »Die Leipziger Fakultät für Geschichte, Kunst- und Orientwissenschaften ist solch ein [...] Glücksfall, stellt sie doch einen Ort dar, an dem Ethnologen, Asien- und Afrikawissenschaftler, Archäologen, Altorientalisten, Ägyptologen, Religionswissenschaftler und Historiker versammelt sind und wo daher unter Einbeziehung von Alttestamentlern aus der traditionsreichen Theologischen Fakultät ein fachübergreifender Diskurs möglich ist« [F.-R. Erkens, Vorwort 1; erste Erkenntnisse dieses *Forschungsverbunds* liegen in schriftlicher Form vor: F.-R. Erkens (Hrsg.), Sakralität]. Wen man hier vergebens sucht: Neutestamentler/innen.

51 So z. B. der Titel von J. Kügler, König, wobei sich J. Kügler der Christologie des JohEv widmet.

52 I. Kramp, Kreuzesopfer. Zu erwähnen ist auch J. Smith, Christ, der sich jedoch mit Eph beschäftigt.

53 Vgl. aber S. Schreiber, Gesalbter; J. Gnilka, Mt II 538; E. K. Broadhead, Jesus 75–80; J. A. Fitzmyer, Lk I 215f. Siehe auch die Festschrift M. Bär/M.-L. Hermann/T. Söding (Hrsg.), König (hier wird zumindest in einzelnen Beiträgen ausdrücklich der »König« thematisiert).

wird er hier, wenn er überhaupt erwähnt wird, zusammen mit dem Messias-/Christostitel oder im Kontext des »Davidssohnes« thematisiert.<sup>54</sup>

*Summa summarum* ist Jesus als »König« von der neutestamentlichen Forschung bislang insgesamt eher etwas stiefmütterlich behandelt worden<sup>55</sup> – entsprechende Legitimierungsstrategien sind noch überhaupt nicht in den Fokus gerückt worden. Genau an dieser Stelle setzt meine Untersuchung an und möchte – für den Bereich der synoptischen Evangelien und mit dem Hauptfokus auf den (literarischen) (De-)Legitimierungsstrategien – die konstatierte Lücke füllen.

## 7. Schützenhilfe – Erste interdisziplinäre Andockpunkte mit Anregungspotenzial

Doch kommt die Beschäftigung mit (literarischer) Herrschafts(de-)legitimierung natürlich nicht nur als möglicher Gegenstand für biblisch-exegetisches Forschen infrage. Blickt man entsprechend über das Feld der neutestamentlichen Exegese hinaus, so begegnet man u. a. im Bereich der *historischen Wissenschaft* ansatzweise vergleichbar ausgerichteten Forschungsbemühungen wie in der vorliegenden Untersuchung.<sup>56</sup> Allerdings wird der Fokus hier oft auf die in der Realpolitik von Herrschern tatsächlich zum Einsatz gebrachten Legitimierungsbemühungen gelegt; entsprechende Schriften werden oft als Teil einer derartigen Legitimationspolitik betrachtet. Das trifft besonders auch auf die Beiträge der *Mediävistik* zu diesem Themenfeld zu; hier findet sich das Stichwort »Herrschaftsbegründung/-legitimierung« immer wieder. Außerdem stößt

54 Vgl. F. Hahn, Hoheitstitel; O. Cullmann, Christologie. »König« begegnet auf der Gliederungsebene *expressis verbis* bei diesen beiden Werken überhaupt nicht, was O. Cullmann, Christologie 227, wie folgt begründet: »Daher ist der Titel βασιλεύς, »König«, eine Variante des Kyriostitels, und es ist nicht nötig, daß wir ihm ein besonderes Kapitel widmen« (vgl. ebd. 228). Vgl. C. Tuckett, Art. Hoheitstitel; P. Dschulnigg, Mk 45–47. Ebenso sucht man »König« als eigenen Titel bei S. Schreiber, Anfänge 65–71 (vgl. ebd. 233), sowie J. Ernst, Anfänge 14–56, vergeblich. Auch in den knappen Auflistungen bei J. Gnilka, Mk I 21, und J. R. Donahue/D. J. Harrington, Mk 25–27, kommt der »König« nicht vor; ebenso wenig bei A. Sand, Mt 344–357. D. R. Bauer, Kingship 306, hält ein vergleichbares Resultat für die Forschungen zur mt Christologie fest.

55 Diesen Eindruck unterstreicht auch J. Smith, Christ 4 inkl. Anm. 15.

56 Vgl. z. B. hinsichtlich antiker Kontexte (die Legitimierungsfrage kann quer durch die Zeiten bis zu modernen Diktatoren gestellt werden) F. Zimmermann, Legitimität (Polybios als Schrift; König Philipp V. im Blick); R. Eydam, Schicksal (Vergils Aeneis als Schrift; Kaiser Augustus im Fokus).

man – gerade hinsichtlich des Augusteischen Zeitalters – bei den *Latinisten* auf zahlreiche weiterführende Beiträge.<sup>57</sup>

Das interdisziplinäre Gespräch erbringt an dieser Stelle den ein oder anderen Impuls in methodischer Hinsicht, schärft den Blick, worauf grundsätzlich zu achten ist, und lässt sensibel werden für literarisch-strategisches Vorgehen in Schriften. Zugleich ergeben sich wertvolle Einblicke in das (antike) Schriftenuniversum, wobei der potenziell propagandistische Charakter so mancher Literatur deutlich hervortritt.

Auch der Seitenblick in die *Ägyptologie* sowie benachbarte Wissenschaftsgebiete lohnt. Besonders Arbeiten, die mit systematisierendem Interesse u. a. die ägyptische Königsideologie durchforsten, sind spannende Gesprächspartner. Drei respektive vier Arbeiten möchte ich herausgreifen:<sup>58</sup>

(1) E. Otto arbeitet – für den ägyptisch-pharaonischen Kontext – drei miteinander in enger Beziehung stehende Legitimierungsaspekte heraus: »Die Legitimität durch die Wirksamkeit; die Legitimität durch das Erbe; die Legitimität durch die mythologische Begründung«<sup>59</sup> bzw. »durch göttliche Bestimmung«<sup>60</sup>. Dabei können bei der »Legitimität durch das Erbe« mehrere Fallkonstellationen unterschieden werden: natürliche Abstammung, Mitregentschaft, Designation.<sup>61</sup> Und die »Legitimation des Herrschenden auf mythologischem Wege«<sup>62</sup> weist ebenso verschiedene Möglichkeiten auf: König als Gott, Gottessohnschaft, Gotteswahl/Gottesberufung.<sup>63</sup>

(2) R. Gundlach stellt der in der Ägyptologie *klassischen* Differenzierung von Legitimierungswegen (1: blutmäßige Erbfolge; 2: Wirksamkeit; 3: mythische Grundlage) eine dreifache Systematik gegenüber: politische, juristische und göttliche Legitimation.<sup>64</sup> Mit Blick auf die »göttliche Legitimation« ist für ihn entscheidend, dass diese »erst in dem Augenblick der Thronbesteigung in Kraft«<sup>65</sup> tritt. Zudem weist sie drei Unterarten auf: göttliche Erwählung (z. B. durch Orakel), Gottessohnschaft, Rolle als »Sonnengott auf Erden«.<sup>66</sup> Als »juristische Legitimation« versteht R. Gundlach die »Designation des Nachfolgers durch den Vorgänger«<sup>67</sup>, die wiederum eines Fundamentes bedarf. Dieses

57 Vgl. die beiden Sammelbände *T. Woodman/D. West* (Hrsg.), *Poetry*; *A. Powell* (Hrsg.), *Poetry. Vgl. D. Little, Politics*.

58 Vgl. *J. Kahl*, Art. Herrscher 495f.

59 *E. Otto*, Legitimation 389 – die drei Aspekte sind »anwendbar auf die Institution des Königtums wie auf die Herrschaft eines einzelnen Königs« (ebd. 389).

60 *E. Otto*, Legitimation 410.

61 Vgl. *E. Otto*, Legitimation 396–403.

62 *E. Otto*, Legitimation 403.

63 Vgl. *E. Otto*, Legitimation 403–410.

64 Vgl. *R. Gundlach*, Systematisierung; *R. Gundlach*, Weltherrscher 40–43; *R. Gundlach*, Inhalt 4. Vgl. *G. Hölbl*, Legitimation.

65 *R. Gundlach*, Systematisierung 13; vgl. *E. Blumenthal*, Göttlichkeit 54.58f.

66 Vgl. *R. Gundlach*, Systematisierung 18f.

67 *R. Gundlach*, Systematisierung 14; vgl. ebd. 15; ebd. 18: »Gibt es zwischen dem Vorgängerkönigspaar und dem Thronanwärter keinerlei blutmäßige Verbindung, kann die juristische Legitimation auch durch Adoption erfolgen«.



Fundament kann die blutmäßige Erbfolge als der »Normalfall«<sup>68</sup> oder der Besitz der tatsächlichen Gewalt sein. Letzteres fasst R. Gundlach unter dem Begriff »politische Legitimation« zusammen.

(3) G. Ahn untersucht detailliert »Argumentationsstrukturen religiöser Herrscherlegitimation«<sup>69</sup> in antiken, altorientalischen Kontexten und erarbeitet – unter der Oberüberschrift »religiöse Herrscherlegitimation« – eine Systematik, die im Folgenden kurz dargestellt wird. B. Edelmann geht es um (antike) »Begründungsstrategien«<sup>70</sup> im orientalisches-ägyptischen sowie im griechisch-hellenistischen Bereich, wobei sie zentral auf G. Ahn aufbaut.<sup>71</sup>

Folgende Systematik wird entwickelt:

1. Die Berufung auf die vom Göttlichen stammende Legitimation<sup>72</sup>
  - 1.1. Der König als Gott ist auch der rechtmäßige Herrscher.
  - 1.2. Der König ist göttlicher Herkunft und deshalb in seinem Amt bestätigt.
  - 1.3. Der König ist von der Gottheit auserwählt und in sein Amt eingesetzt.
2. Die Berufung auf (*Edelmann: dynastische und*) genealogische Traditionen
  - 2.1. Der König hat als dynastisch ausgewiesener Thronfolger das Amt »geerbt« – Das dynastische Prinzip.
  - 2.2. Der dynastisch legitimierte Thronfolger ist (von seinem Vater) zusätzlich zum Mitregenten ernannt – Synarchie als Sonderfall dynastischer Designation.
  - 2.3. Der dynastisch nicht legitimierte Thronfolger ist (von seinem königlichen Vorgänger) designiert worden – Designation eines dynastisch nicht legitimierten Thronfolgers.
  - 2.4. Der dynastisch legitimierte Thronfolger ist (von Würdenträgern oder von Sippenangehörigen) aus einer Reihe von Kandidaten zum König gewählt worden.
  - 2.5. Der neue (dynastisch nicht ausgewiesene) König ist vom Heer gewählt worden. (*Edelmann: statt 2.4. und 2.5. findet sich bei ihr nur 2.4. Königswahl, wobei dies dem thematisch geordneten Gliederungssystem bei G. Ahn entspricht.*)
3. Die Berufung auf die (*Edelmann: eigene*) Wirksamkeit
  - 3.1. Seine überragenden physischen und geistigen Fähigkeiten zeichnen den Thronfolger vor allen anderen Kandidaten aus.
  - 3.2. Die Taten des legitimierten Königs dienen der Bewahrung der universalen Ordnung und sind deshalb von Erfolg gekrönt

Diese Systematisierungsversuche bilden eine gute Vergleichsbasis für die eigene Suche nach Strategien (vgl. Teil B, Kap. 6.1.5.).

In der *Politikwissenschaft*, und zwar spezifisch im Kontext der *Strategiefor-*

68 Vgl. R. Gundlach, Systematisierung 16.

69 G. Ahn, Herrscherlegitimation 304.

70 B. Edelmann, Herrschaftslegitimation 12.20.

71 Das Folgende ist zitiert nach G. Ahn, Herrscherlegitimation 90; vgl. ebd. 304. Aufgenommen ist es mit minimalen Änderungen bei B. Edelmann, Herrschaftslegitimation 56f. (die Änderungen bzw. Ergänzungen von B. Edelmann sind *kursiviert* ergänzt bzw. angemerkt).

72 Nach B. Edelmann nimmt die Legitimierungsstärke der folgenden drei Argumente 1.1., 1.2. und 1.3. von 1. nach 3. ab; vgl. B. Edelmann, Herrschaftslegitimation 56.

schung, ist das Thema »Herrschaftslegitimierung/Legitimierungsstrategien« nicht anzutreffen; hier geht es einzig um Strategien des politischen Handelns.<sup>73</sup> Dafür bietet der Bereich der *Politischen Kommunikation*<sup>74</sup> (z. T. in Verbindung mit der *Medienwirkungsforschung*) die ein oder andere hilfreiche Erkenntnis, da es hier u. a. um (politische) Propaganda<sup>75</sup> und (werbenden) Wahlkampf<sup>76</sup>, um (politisches) Marketing<sup>77</sup> und Persuasion<sup>78</sup> geht.<sup>79</sup> Damit sind wir bereits an der Schnittstelle zur *Rhetorik* (zu berücksichtigen ist hier besonders die Spielart *politische Rhetorik*) gelangt. Diese beackert von alters her das Feld der persuasiven Rede<sup>80</sup> – entsprechend läuft hier *Persuasionsforschung* gewissermaßen im Hintergrund mit. Auch die *Literaturwissenschaft* erweist sich als instruktive Gesprächspartnerin, wenn es um Erzählstrategien<sup>81</sup>, Textpragmatik, Wirkung sowie Funktion von Literatur geht.

Natürlich kann nicht in alle der genannten wissenschaftlichen Felder, die für mögliche interdisziplinäre Seitenblicke für die vorliegende Arbeit weiterführend sein können, tiefgehend eingestiegen werden. Das würde den Rahmen bei Weitem sprengen. Doch lassen sich an den entsprechenden Stellen im Verlauf meiner eigenen Überlegungen einzelne Anknüpfungspunkte gewinnbringend einarbeiten. Die vorstehende Skizze versteht sich vor diesem Hintergrund als ein erster Überblick, der die Vielfalt der Möglichkeiten illustriert.

## 8. Sozialwissenschaftliche Hilfestellung – Der Rolle der *Königsmacher* vertiefend auf der Spur

Ertragreich für die vorliegenden Forschungen ist auch das interdisziplinäre Gespräch mit den Sozialwissenschaften. Hier begegnet mit M. Weber geradezu einer der *Ahnherren* der Herrschaftstypen- und Legitimierungsüberlegungen. Er setzt beim *Legimitätsglauben* an:

73 So jedenfalls in der grundlegenden Skizzierung und Profilierung dieses Forschungsfeldes durch J. Raschke/R. Tils (Hrsg.), *Strategie*; J. Raschke/R. Tils, *Grundlegung*.

74 Vgl. O. Jarren/U. Sarcinelli/U. Saxer (Hrsg.), *Kommunikation*; O. Jarren/P. Donges, *Kommunikation*.

75 Vgl. K. Schönbach, *Publizistik* 126.

76 Vgl. H.-D. Klingemann/K. Voltmer, *Wahlkampfkommunikation*; O. Jarren/P. Donges, *Kommunikation* 221–226.

77 Vgl. M. Kunczik, *Marketing*.

78 Vgl. H. M. Kepplinger, *Persuasion*; ebd. 365: »Politische Kommunikation als Persuasion zielt in letzter Konsequenz auf die Gewinnung oder Erhaltung von Macht.«

79 Zur terminologischen und inhaltlichen Abgrenzung hilfreich ist O. Jarren/P. Donges, *Kommunikation* 175–178, die »politische PR« abgrenzen von »politischer Werbung«, »politischem Marketing«, »politischer Propaganda« und »Spin Doctoring«.

80 Vgl. J. Kopperschmidt, *Rhetorik* (hier besonders 150–178: »persuasive Strategie«).

81 Vgl. K. Kanzog, *Erzählstrategie*.

Jede Herrschaft »sucht vielmehr den Glauben an ihre ›Legitimität‹ zu erwecken und zu pflegen.«<sup>82</sup> »Grundlage jeder Herrschaft [...] ist ein *Glauben*: ›Prestige‹-Glauben, zugunsten des oder der Herrschenden.«<sup>83</sup>

Dieser Ansatz hat Generationen nachfolgender Forschenden geprägt.<sup>84</sup> Des Weiteren unterscheidet M. Weber drei Typen von Herrschaft, die entsprechend auf unterschiedlichen Legitimierungsfundamenten ruhen.<sup>85</sup> Auch dieses Theoriekonzept sowie die damit verbundene Systematisierung sind sehr wirkmächtig geworden:

- »*Legale Herrschaft* kraft Satzung«<sup>86</sup> (reinsten Typus: bürokratische Herrschaft);
- »*Traditionelle Herrschaft*, kraft Glaubens an die Heiligkeit der von jeher vorhandenen Ordnungen und Herrengewalten«<sup>87</sup> (reinsten Typus: patriarchalische Herrschaft);
- »*Charismatische Herrschaft*, kraft affektuelle Hingabe an die Person des Herrn und ihre Gnadengaben (Charisma)«<sup>88</sup> (reinsten Typus: Herrschaft des Propheten/Kriegshelden/Demagogen).

Mit D. Beetham kann der Webersche Ansatz einer grundlegenden Kritik unterzogen und an entscheidenden Punkten weiterentwickelt werden.<sup>89</sup> D. Beetham weist auf die Schwäche der Weberschen Legitimitätsdefinition (*Legitimitätsglaube*) hin und legt selbst folgende Ausgangsbasis:

»Power can be said to be legitimate to the extent that:

- i) it conforms to established rules
- ii) the rules can be justified by reference to beliefs shared by both dominant and subordinate, and
- iii) there is evidence of consent by the subordinate to the particular power relation.«<sup>90</sup>

82 K. Borchardt/E. Hanke/W. Schluchter (Hrsg.), MWG I/23 450; vgl. ebd. 453; vgl. B. Edelmann, Herrschaftslegitimation 14f.

83 K. Borchardt/E. Hanke/W. Schluchter (Hrsg.), MWG I/23 528; vgl. M. Dammayr/D. Graß/B. Rothmüller, Einführung 10.

84 Vgl. D. Beetham, Legitimation 6.

85 Prägnant vorgestellt in E. Hanke (Hrsg.), MWG I/22–4 148; K. Borchardt/E. Hanke/W. Schluchter (Hrsg.), MWG I/23 453f.; vgl. C. Sigrüst, Art. Herrschaft.

86 E. Hanke (Hrsg.), MWG I/22–4 726; vgl. ebd. 726–729; K. Borchardt/E. Hanke/W. Schluchter (Hrsg.), MWG I/23 455–468.

87 E. Hanke (Hrsg.), MWG I/22–4 729; vgl. ebd. 729–734. In K. Borchardt/E. Hanke/W. Schluchter (Hrsg.), MWG I/23 453, wird von »traditionaler Herrschaft« gesprochen; vgl. ebd. 468–490.

88 E. Hanke (Hrsg.), MWG I/22–4 734; vgl. ebd. 734–742; K. Borchardt/E. Hanke/W. Schluchter (Hrsg.), MWG I/23 490–497, 497–513 (»Veralltäglichen des Charismas«).

89 Vgl. D. Beetham, Legitimation 6–14, 23–25. Bei Beetham begegnet der Terminus »delegitimation« (ebd. 19f., 110, 216f.), allerdings in einem anderen Sinne als ich ihn im Folgenden verwenden werde.

90 D. Beetham, Legitimation 15f. Eine erste kurze Elaborierung dieses Ansatzes erfolgt ebd. 16–25; ausführlicher dann ebd. 64–99.

»For power to be fully legitimate, then, three conditions are required: its conformity to established rules; the justifiability of the rules by reference to shared beliefs; the express consent, of the subordinate, or of the most significant among them, to the particular relations of power. All three components contribute to legitimacy, though the extent to which they are realised in a given context will be a matter of degree.«<sup>91</sup>

Ohne dass die vorliegende Arbeit den sozialwissenschaftlich-soziologischen Ansatzpunkt als solchen tiefergehend weiterverfolgen könnte und ohne hier in unsachgemäße Anachronismen zu verfallen, erbringt der kurze Seitenblick doch einen ersten nutzbaren Erkenntnissertrag: Man bekommt eine vertiefte Idee davon, wie die textpragmatische Rolle u. a. der Evangelien als *Königsmacher*, sprich: als legitimierender (Werbe-)Schriften, im antiken Schrift- sowie v. a. *Politikuniversum* näher bestimmt werden kann.<sup>92</sup>

Denn auch wenn im Folgenden die literarischen (De-)Legitimierungsstrategien als solche im Mittelpunkt stehen werden, so kommt diese Untersuchung doch nicht ohne begleitende Nebenblicke in die antike Welt jenseits der Texte bzw. vor den Texten aus. Thematisiert wurde diese Fragerichtung bereits (s. o. Teil A, Kap. 5.): Sobald nämlich textpragmatisch darüber nachgedacht wird, dass reale Menschen durch entsprechende Schriften von der Legitimität eines historisch zumindest greifbaren Herrschers/Königs überzeugt werden sollen – im Gegensatz zu den delegitimierten realen Konkurrenten –, ist bereits die rein literarische Ebene verlassen. Hier weisen sowohl M. Weber als auch D. Beetham mögliche Wege weiteren Nachdenkens.<sup>93</sup> Die literarischen *Königsmacher* schweben ja nicht im luftleeren Raum.

91 D. Beetham, Legitimation 19.

92 Max Weber mit seinen drei Herrschaftstypen (inkl. der zugehörigen Legitimierungsfundamente) wird auch in Teil B bei der Erarbeitung grundsätzlicher Legitimierungsstrategien (vgl. Teil B, Kap. 6.1.) ein wichtiger Gesprächspartner sein. Über einen möglichen »Sitz im Leben« der literarischen *Königsmacher* wird – zumindest kurz – an späterer Stelle nachgedacht (vgl. Teil B, Kap. 6.4.).

93 F. Zimmermann, Legitimität 99f. (vgl. ebd. 113), problematisiert, dass die Anwendung (moderner) Legitimitätskonzepte auf antike (Kon-)Texte anachronistisch sei/sein könnte. Dieser Vorbehalt wird jedoch obsolet, sobald zum einen zwischen antiken (Kon-)Texten und modernen Wissenschaftstermini sauber getrennt und zum anderen in Legitimierung/Legitimität ein grundsätzliches, zeiten- und kulturenübergreifendes Phänomen erkannt wird; vgl. D. Beetham, Legitimation 21: »The criteria distinguished above constitute only the most general framework, the specific content or substance of which has to be ›filled in‹ for each historical society. [...] What we have, then, is a set of general criteria for legitimacy, the specific content of which is historically variable, and must therefore be determined for each type of society« [vgl. E. Hanke (Hrsg.), MWG I/22–4 147]. Der Behauptung Zimmermanns, »dass sich die Frage der Legitimation politischer Macht im 21. Jahrhundert in einer Form stellt, die vormodernen Zeiten fremd ist« (F. Zimmermann, Legitimität 99f.), kann zwar aufgrund der Wendung »in einer Form« nicht widersprochen werden. Zugleich ist aber zu betonen, dass das grundsätzliche Anliegen nach Legitimation durchaus auch in »vormodernen Zeiten« bezeugt – nur eben ggf. in etwas anderer Form.

Wenn man – trotz der Kritik von D. Beetham – der Definition M. Webers (kurz: Legitimität = Glaube an Legitimität) folgt, dann bietet sich eine rollenmäßige Verortung für die literarischen *Königsmacher* direkt an: Diese Schriften wollen bei den Lesenden/Hörenden genau dies erzeugen, nämlich den Glauben an Legitimität – und zwar an die Legitimität eines bestimmten Herrschers. »Legitimität [...] knüpft den Geltungsanspruch politischer Herrschaft an eine kommunikative Begründungsleistung«<sup>94</sup> – und um Letzteres sind die literarischen *Königsmacher* bemüht. Sie versuchen somit, ihrem Favoriten Legitimität im Weberschen Sinne zu verschaffen.

Allerdings ist der Legitimitätsbegriff von Weber aufgrund seiner einschränkenden Definition mit gewissen Vorbehalten zu genießen; zudem würde in der obigen Verortung den literarischen *Königsmachern* durchweg der negative Touch rein ideologie-getränkter Propagandaschriften anhaften, die nur im Interesse der Herrschenden/Mächtigen selbst das Wort ergreifen.

Zugleich drängt sich aber eine gewichtigere Anfrage auf, die – in etwas anderer Akzentuierung – auch D. Beetham gegen M. Weber ins Feld führt: Diese Überzeugungsarbeit funktioniert zum einen grundsätzlich nur, wenn hierbei auf gemeinsam geteilte Überzeugungen – z. B. auch bzgl. der Basis/Quelle der Machterwerbsregeln<sup>95</sup> – rekurriert werden kann [vgl. ii) bei Beetham]. Dem entspricht in meiner Konzeption vom *Überzeugungsraum* (s. o. Teil A, Kap. 5.) die Legitimierungsstrategie/das Legitimierungsparadigma als Hintergrundfolie: Dies ist das erforderliche Fundament, das resonanz- und konsensfähig sein muss.

Zum anderen ist der ausgedrückte Konsens – wie auch immer sich dieser konkret artikulieren mag – ein entscheidender Baustein, der nicht nur Legitimität bestätigt, sondern diese hervorbringt und schafft. Ohne gute Argumente wird eine Zustimmung zur artikulierten Position nicht erfolgen. Denn was ein Gewaltherrscher de facto kann – nämlich Menschen mit physischer Gewalt oder Waffengewalt oder Androhung derselben – zu jubelnden Zurufen zwingen, das kann eine Schrift nicht. Sie kann nur (argumentativ) überzeugen und um Zustimmung werben. Außerdem gilt: »people are never merely the passive recipients of ideas or messages to which they are exposed [...]. They are more like a

94 U. Sarcinelli, Bezugsgrößen 253. Was Sarcinelli für moderne demokratische Gesellschaften formuliert, ist auch für den antiken Kontext aufschlussreich; vgl. U. Sarcinelli, Art. Legitimität 676: Legitimität »im Kontext des Politischen bezeichnet den Vorgang der Herrschaftsbegründung.«

95 Das kann z. B. die Tradition oder eine göttliche Macht sein; vgl. D. Beetham, Legitimation 36f.: »[w]ether access to power is determined by birth or merit, by ascription or achievement, wether the ultimate source of rules is located in tradition or the ›people«; vgl. ebd. 70–90.

sieve than a sponge.«<sup>96</sup> Entsprechend ist die Glaubwürdigkeit der Quellen entscheidend, die Akzeptanz der Botschaft ist weder erzwingbar noch kann sie garantiert werden.<sup>97</sup>

Verortet man vor diesem Hintergrund die literarischen *Königsmacher* textpragmatisch im oben zitierten Legitimitätskonzept von D. Beetham, dann landet man an der Schwelle von ii) zu iii). Diese Schriften begründen – auf der Grundlage eines geteilten Legitimierungsparadigmas/-prinzips [vgl. ii) bei Beetham] – für einen Herrscher, dass dieser zu Recht an der Macht ist bzw. es wäre/sein sollte [vgl. i) bei Beetham]. Sie wollen Menschen davon überzeugen und zur Zustimmung dazu bewegen. Sie wollen somit Menschen dafür gewinnen, einen bestimmten Herrscher als legitimen Herrscher anzuerkennen und sich entsprechend zu verhalten – sprich: Einen zustimmenden Konsens zum Ausdruck zu bringen (wie dies faktisch/konkret auch immer realisiert werden mag) [vgl. iii) bei Beetham]. Damit leisten die Evangelien als *Königsmacher* »*persuasio*, die sowohl eine ›intellektuelle Überzeugung‹ als auch ›affektische Zustimmung‹ herzustellen [...] sucht.«<sup>98</sup> Folglich können die literarischen *Königsmacher* als schriftliche Vertreter »persuasiver Kommunikation« verstanden werden;<sup>99</sup> sie betreiben »Überzeugungskommunikation«<sup>100</sup>. Das soll im Fol-

96 D. Beetham, Legitimation 106.

97 Vgl. D. Beetham, Legitimation 105f. In der Folge wird es zweitrangig, ob die Schriften selbst direkter Teil einer von einem Herrscher praktizierten Legitimationspolitik (vgl. Teil B, Kap. 6.4.) – neben z. B. Bautätigkeit, Wohltätigkeit, erfolgreicher Kriegsführung – sind oder nicht.

98 K. Kanzog, Erzählstrategie 106.

99 Vgl. J. Kopperschmidt, Rhetorik 18.22.150–178; T. Feifel, Meinung: »Die grundlegende Funktion von Persuasion dabei: Einflußnahme auf die Beteiligten, um eine Entscheidung im Konflikt herbeizuführen. Ziel der Einflußnahme ist es, daß ihr Adressat seine Interpretation der Realität verändert, und zwar im Sinne des Persuierenden.« Zu beispielhaften Erarbeitungen von »biblical persuasion« vgl. M. Warner (Hrsg.), Bible.

100 J. Gerhards, Öffentlichkeit 271. Man könnte nun lange darüber streiten, um welche der beiden »Weisen der Beeinflussung von Personen« (W. Kuhlmann, Sprachphilosophie 74) es sich hierbei genau handelt, um »Überreden« oder »Überzeugen« (zu diesem »Spannungsfeld« vgl. ebd. 73–91 – mit eingehender Diskussion). Jedoch scheint diese Auseinandersetzung müßig: Eine Unterscheidung zwischen beiden Spielarten persuasiver Kommunikation ist zwar bei theoretisch-abstrahierender Betrachtung grundsätzlich möglich, allerdings sind die Grenzen fließend und in der alltäglichen Praxis sieht die Sache noch einmal anders aus. W. Kuhlmann hält fest, »daß das Überreden abgeleiteter Fall und bloß Variante des Überzeugens ist« (ebd. 85), wobei sich beide Formen seiner Meinung nach durchaus sinnvoll unterscheiden lassen: Überzeugen > setzt auf Diskurs und achtet die Autonomie des Gegenübers, Ziel: »eine völlig freie, nur auf die eigene Einsicht von A zurückgehende Reaktion« (ebd. 77); Überreden > »systematische Vermeidung oder Verhinderung des offenen Diskurses« (ebd. 87), womit die Autonomie des Gegenübers eingeschränkt wird. Unter den Bedingungen und Gegebenheiten realer Kommunikation kommt kein Überzeugen ohne Elemente von Überreden aus. »Insofern ergibt sich hier ein Kontinuum zwischen Überzeugen und Überreden« (ebd. 86). Schlussendlich liegt, nach Ansicht von T. Feifel, die Differenzierungskompetenz alleine beim Beeinflussten selbst: »Ob

genden mit konkretem Leben gefüllt werden, wenn ausgewählte antike *Königsmacher* unter die Lupe genommen werden.

---

nun tatsächlich Überredung vorliegt oder Überzeugung, kann eigentlich nur derjenige sagen – und zwar im Nachhinein – der durch Beeinflussung seine Meinung oder sein Verhalten geändert hat« (*T. Feifel*, Meinung). Entsprechend ist es in textpragmatischer Hinsicht nicht weiterführend, hier eine strenge Differenzierung vorzunehmen.

---

## **B. Inthronisierungsbemühungen auf dem Papier – Antike Schriften als *Königsmacher* in Aktion**

Nach dieser ersten Standortvergewisserung und hermeneutisch-theoretischen Fundierung soll direkt ins antike machtpolitisch interessierte Schriftenuniversum eingetreten werden. Es werden im Folgenden literarische (De-)Legitimierungsbemühungen in den Mittelpunkt gerückt, wobei gerade Machtwechselsituationen der konkurrierenden Spielart (vgl. Teil A, Kap. 1.) einen aussichtsreichen Hintergrund abgeben. Die grundsätzlich möglichen zu betrachtenden Schriften sind zahlreich, eine Auswahl ist somit unumgänglich. So sollen im Folgenden exemplarisch antike Stimmen zur Sprache kommen, die sich – manchmal mehr, manchmal weniger explizit – hinsichtlich konkurrierender personeller Optionen im antiken Herrschaftskosmos positionieren und einen (potenziellen) Herrscher legitimierend unterstützen, für diesen die Werbetrommel rühren. Dies bietet als Vergleichshorizont die unentbehrliche Grundlage dafür, anschließend die synoptischen Evangelien als *Werbeschriften* für Jesus als König unter die Lupe nehmen zu können.

### **1. Die Schriftenauswahl in der Übersicht – Krieriologie und Entscheidungsbeurteilung**

Ich werde im Folgenden den Anfang der Königsgeschichten Israels im Alten Testament (1/2 Sam; 1/2 Kön: König Saul, König David, König Salomo) sowie die Schriften Xenophons von Athen mit Blick auf König Agesilaos II. von Sparta (v. a. Ag, aber auch Hist Graec) unter die Lupe nehmen. Außerdem wird das »Leben des Kaisers Augustus« (Vit. Caes.) von Nikolaos von Damaskus durchleuchtet. Den Abschluss bildet das Werk »Bellum Judaicum« (Bell) von Flavius Josephus, wobei hier vorrangig auf (Kaiser) Vespasian und Titus geachtet werden soll.

Diese Zusammenstellung deckt zum einen unterschiedliche kulturelle Kontexte ab – wobei eine trennscharfe Grenzziehung hier weder möglich noch



sinnvoll ist – und bezieht Stimmen aus ganz unterschiedlichen Zeiten in die Untersuchung mit ein.

Grobe Einordnung nach kulturellem Hintergrund und zeitlicher Verortung:

- Altes Testament: alttestamentlich-jüdisch; das Alter der in 1/2 Sam sowie 1/2 Kön vorfindlichen Traditionen ist schwierig zu ermitteln und in der Forschung umstritten (s. u.), Gleiches gilt für die *Endredaktion* (meist exilisch/nachexilisch vermutet), die betrachteten Könige werden für gewöhnlich in der Zeit um 1000 v. Chr. angesetzt. Unbenommen bleibt die Möglichkeit, dass einzelne Traditionen aus der Zeit des jeweiligen Königs stammen und hier doch eine stärker tagespolitisch aktuelle Bedeutung hatten. Die uns vorliegende kanonische (redaktionelle) Zusammenstellung jedoch ist jünger, trägt u. a. eine deutliche deuteronomistische Handschrift und blickt aus einer (nach-)exilischen Perspektive auf die frühe Königszeit zurück.
- Hist Graec/Ag (Xenophon): hellenistisch; 5./4. Jh. v. Chr.
- Vit. Caes. (Nikolaos): hellenistisch-römisch; 1. Jh. v. Chr./1. Jh. n. Chr.
- Bell (Josephus): jüdisch[-römisch/-hellenistisch]; 2. Hälfte/Ende 1. Jh. n. Chr.

Zum anderen werden einschlägige Beispiele antiker *Königsmacher* – unter Beachtung der potenziellen Vergleichbarkeit mit den synoptischen Evangelien – in den Mittelpunkt gerückt.<sup>1</sup>

Zum Dritten haben wir es mit jeweils etwas verschieden akzentuierten Konstellationen zu tun, was das Feld der grundsätzlichen Möglichkeiten gut absteckt: Die alttestamentlichen Königsgeschichten sowie Ag von Xenophon auf der einen Seite (de-)legitimieren aus der Retrospektive, ohne sich in erster Linie in einen aktuellen Machtkampf einzumischen – zumindest hinsichtlich des ausdrücklich betrachteten Herrschers. Dabei ist der zeitliche Abstand zwischen dem literarisch legitimierten Herrscher und der (vermuteten) Entstehungs- bzw. Endredaktionszeit der Schrift bei den alttestamentlichen Königserzählungen ungleich größer als bei Xenophons Ag. Zugleich zeitigen natürlich auch diese Schriften Auswirkungen auf ihre jeweilige Gegenwart; sie können durchaus – gewissermaßen durch die Hintertür – auch tagespolitisch aktuelle Interessen verfolgen.

a) Einige exemplarische Stimmen zu den alttestamentlichen Königstraditionen:

- D. Wagner versteht die Saulerzählungen in der uns vorliegenden Form als grundsätzlich programmatische Auseinandersetzung mit der Institution »Königsherrschaft« in frühnachexilischer Zeit (6./5. Jh. v. Chr.).<sup>2</sup>
- H. Krauss/M. Küchler vermuten, dass eine »erste zusammenhängende Version der Samuelbücher«<sup>3</sup> in der Herrschaftszeit von König Joschija (640–609 v. Chr.) entstanden sein könnte. Diese Schrift sollte »den von König Joschija erhobenen Anspruch, das

1 J. Smith, Christ 11, lässt sich – fokussiert auf seine konkrete Schwerpunktsetzung – von einem vergleichbaren Gesichtspunkt leiten (»usefulness«).

2 Vgl. D. Wagner, Geist 356–383.

3 H. Krauss/M. Küchler, David 259.

- einstige Reich Davids in seiner alten Größe wiederherzustellen, propagandistisch untermauern«<sup>4</sup>.
- M. Suriano konstatiert: »The regnal account of David and Salomon, as depicted in the Book of Kings, is a literary construct of the late monarchy and later (post-monarchal) periods.«<sup>5</sup> »While there is certainly early source material in 1 Kings 1–2, in its present form the Succession Narrative represents an extensive Deuteronomistic reworking that was intent on presenting the inception of the dynasty.«<sup>6</sup> Dass »frühes Quellenmaterial« zugrunde liegen müsse, begründet er wie folgt – was für die vorliegende Fragestellung bedeutsam ist: »The apologetic material may be early, as studies of this type of literature in the ancient Near East indicate that they usually functioned to address questions of a ruler's legitimacy when the time came to choose his heir.«<sup>7</sup>
  - R. N. Whybray mutmaßt mit Blick auf die »Succession Narrative« (2 Sam 9–20; 1 Kön 1 f.), dass es einen handfesten politischen Anlass dafür gegeben haben müsse: »The fact that the author thus wrote [...] ›ad majorem gloriam Salomonis‹, but in a dynastic rather than a personal sense, suggests the existence of some particular political circumstances which inspired or necessitated the writing of the book. [...] The insistence on the unworthiness of the other candidates and on the correctness of Salomon's appointment, anointing and enthronement strongly suggests that the book was written at a time when the stability and legitimacy of the régime were being threatened.«<sup>8</sup>
  - J. Klein nimmt die Vergleiche zwischen Saul und David in den alttestamentlichen Traditionen unter die Lupe. Er diskutiert unterschiedliche Möglichkeiten der zeitlichen Ansetzung inkl. des Sitzes im Leben.<sup>9</sup> Wäre der Vergleich zur Regierungszeit Salomos entstanden, so »würde er die Herrschaft Salomos legitimieren wollen und versuchen, dieselbe zu stabilisieren. [...] Er wäre der Versuch, Kräfte aus dem Norden zu gewinnen, die gegen die Daviddynastie sind, mit der Argumentation, dass David auf allen Gebieten der bessere Herrscher war, ohne dass das Bild Sauls zu sehr ins Negative gezerzt wird.«<sup>10</sup> Diese zeitliche Ansetzung lehnt J. Klein ab, da seiner Meinung nach die vorfindliche, derart stark ausgeprägte Delegitimierung Sauls (z. B. die Verwerfung durch Gott) potenzielle Adressaten im Norden vor den Kopf stoßen würde und damit kontraproduktiv wäre. Für ihn gehört dies in eine entsprechende Propagandaschrift nicht hinein. Diese Argumentation ist hinsichtlich der grundsätzlichen Annahmen sehr anfragbar, da das kontrastierende Spiel mit Legitimierung und Delegitimierung antike *Königsmacher* gerade auszeichnet (wie noch in den konkreten Analysen zu zeigen sein wird; zur bündelnden Auswertung s. u. Teil B, Kap. 6.2.). J. Klein selbst spricht sich schlussendlich dafür aus, dass eine »Abfassung der Vergleiche in der Zeit zwischen 722 und 587 wahrscheinlich ist«<sup>11</sup>.

---

4 H. Krauss/M. Küchler, David 259.

5 M. J. Suriano, Politics 75; vgl. ebd. 96.

6 M. J. Suriano, Politics 81.

7 M. J. Suriano, Politics 81 Anm. 50.

8 R. N. Whybray, Narrative 53.

9 Vgl. J. Klein, David 112–118.

10 J. Klein, David 112.

11 J. Klein, David 116.

b) Mit Blick auf Ag lässt sich festhalten: Das enkomiastische Werk Ag von Xenophon ist auf jeden Fall nach Agesilaos' Tod verfasst worden (vgl. Xenoph, Ag X 3–4; XI 15–16).<sup>12</sup> Als die Schrift erscheint, ist allerdings Agesilaos' Sohn Archidamos (III.) König (vgl. auch Plut, Ages 40,3)<sup>13</sup> – und für diesen ist es natürlich alles andere als uninteressant, wie es um die Legitimität seines Vaters bestellt ist.<sup>14</sup>

Die Schriften Vit. Caes. von Nikolaos von Damaskus und Bell von Josephus weisen dagegen auf der anderen Seite eine größere direkte tagespolitische Relevanz auf. Beide ergreifen in unmittelbarer Nähe zum konkurrierenden Machtwechsel Partei für ihren jeweiligen Favoriten. Von daher sind sie stärker im Sinne einer *Wahlkampfhilfe* zu verstehen. Das steigert sich von Bell zu Vit. Caes. Bell erscheint in der griechischen Fassung in den letzten Regierungsjahren von Kaiser Vespasian und somit unmittelbar vor dem ersten (nicht konkurrierenden) Machtwechsel innerhalb der flavischen Dynastie hin zu Titus;<sup>15</sup> Vit. Caes. von Nikolaos von Damaskus kann in die Anfangszeit von Kaiser Augustus datiert werden.<sup>16</sup> Letzterer Schrift kann somit die größte unmittelbare politische Brisanz hinsichtlich des explizit thematisierten Herrschers zugesprochen werden.

So betrachtet bilden die drei synoptischen Evangelien, die anschließend im Mittelpunkt stehen werden, gewissermaßen eine Art Kombination der gerade skizzierten Grundkonstellationen: Einerseits sind sie Jahrzehnte nach dem Tod Jesu geschrieben bzw. redigiert worden, andererseits sind sie bleibend *tagespolitisch* aktuell, da die Positionierung zugunsten von Jesus als wahrem König eine zeitlose Aufgabe ist und nicht mit dem Tod Jesu obsolet wird. Der Auferstandene herrscht vielmehr als König in alle Ewigkeit.

Der Schlaglichtcharakter dieses Eintauchens in antike Literatur wird auch mit Blick auf die inhaltliche Analyse der Schriften deutlich werden: Die folgenden Ausführungen werden die einzelnen Schriften sehr zielgerichtet in den Blick nehmen und pointiert deren Profil als *Königsmacher* herausarbeiten.

12 Vgl. S. Fornaro, Art. Xenophon 760; H. R. Breitenbach, Art. Xenophon 1425; R. Nickel, Lexikon 31.

13 Vgl. F. Kiechle, Art. Archidamos. Zum griechischen Text von Plut, Ages, vgl. TLG und PERSEUS (hier mit englischer Übersetzung); als deutsche Übersetzung wurde konsultiert K. Ziegler/W. Wuhrmann (Hrsg.), Plutarch – Große Griechen und Römer Bd. 3.

14 Eine ähnliche Konstellation begegnet mit Blick auf die Lobschrift »Euagoras« von Isokrates. I. Bruns, Porträt 115, notiert, dass Nikokles, Sohn und Nachfolger von Euagoras, diese Schrift »bei ihm wahrscheinlich bestellt und jedenfalls gut bezahlt« hat (sein Urteil über diese bezahlte Arbeit ist vernichtend; vgl. ebd. 115f.122.125.127).

15 Vgl. R. Nickel, Lexikon 434; O. Michel/O. Bauernfeind, Einleitung XX.

16 Die Diskussion um die Datierung von Nikolaos' »Leben des Kaisers Augustus« wird in Teil B, Kap. 4.3. geführt.

## 2. Turbulente Königsgeschichten – Alttestamentliche Einblicke

Alttestamentliche Traditionen sind für die Jesusgeschichten der Evangelien grundsätzlich in vielfältiger Hinsicht als Hintergrundfolie bedeutsam – gerade auch bzgl. Jesus als *König*. Hingewiesen sei an dieser Stelle nur auf den Davidsohntitel. So empfiehlt sich ein entsprechend ausgerichteteter Blick ins Alte Testament an erster Stelle.

### 2.1. Dynastiewechsel – Krypto-König David vs. König Saul

#### 2.1.1. An Gottes Segen ist alles gelegen – Die basale Grundmelodie

Die Geschichte des menschlichen Königtums in Israel beginnt – der biblischen Tradition gemäß – mit Saul.<sup>17</sup> Doch ist Saul als dem ersten menschlichen König in Israel keine lange Herrschaft vergönnt – zumindest nicht als legitimer König.<sup>18</sup> Zuerst wird er von Gott zum König erwählt (1 Sam 9,15–17; vgl. 1 Sam 10,24; 12,13),<sup>19</sup> was konkret greifbar wird in der Salbung durch den Propheten Samuel:<sup>20</sup>

17 Da Gott höchstpersönlich der König des Volkes Israel ist (1 Sam 8,7; 12,12; vgl. Ex 15,18; Num 23,21; Ri 8,22f.; vgl. *P. Hadot*, Art. Fürstenspiegel 564), ist die Installation eines menschlichen Königs in Israel alles andere als unproblematisch (vgl. *D. Wagner*, Geist 26.32.38.42; *U. Berges*, Verwerfung 57). Man kann von *Epochen-/Periodenwechsel* (vgl. *D. Wagner*, Geist 19), »einschneidende[m] Umbruch« (*H. Krauss/M. Kuchler*, Saul 258), »transition of power« (*L. Eslinger*, Synchrony 45) sprechen. Das fordert in legitimierender Hinsicht natürlich heraus; vgl. *T. Ishida*, Dynasties 30: »the first king of Israel had to legitimize not only his royal authority but also the monarchy itself as a new political institution.« Wenn man so will: Hier liegt bereits der erste konkurrierende *Machtwechsel* vor – wobei Gott als König natürlich nicht wirklich abgesetzt/abgelöst werden kann. Zum Königtum Gottes im Alten Testament vgl. *B. Janowski*, Art. Königtum; *L. Schmidt*, Art. Königtum 330–332; *S. Schreiber*, Gesalbter 41–84; zum Königtum in Israel vgl. *H. M. Niemann*, Art. Königtum; *L. Schmidt*, Art. Königtum 327–330; zu den *schwierigen* Anfängen vgl. *W. H. Schmidt*, Kritik 441–444.

18 Vgl. *G. Hentschel*, Laisierung 21.32; *G. Hentschel*, Samuelbücher 293. Nach *G. Hentschel*, Saul 11, erlebt der/die aufmerksame Leser/in der biblischen Saultraditionen ein »Wechselbad der Gefühle«.

19 Welche Implikationen das Losorakel (1 Sam 10,17–24) in diesem Zusammenhang genau hat, ist umstritten. Einerseits kann es als Erwählung durch Gott interpretiert werden (vgl. V. 24; so *H. Krauss/M. Kuchler*, Saul 94; *G. Hentschel*, Saul 50f.55). Andererseits weist *U. Berges*, Verwerfung 84, darauf hin, dass das Losverfahren »im AT negativ besetzt ist.« »Das Losverfahren stellt Saul demnach in die Reihe derer, die einer Schuld überführt werden« (ebd. 85). Ähnlich interpretiert *J. Vette*, Samuel 167: »Das Losverfahren etabliert einen negativen Kontext, der das Thema der Schuldbestimmung aktiviert und den neu einzusetzenden König von Beginn an belastet.«

20 Vgl. *K.-J. Lee*, Symbole 111.

»Die *Legitimationsbedeutung der Salbung* von Amtsträgern im Alten Testament ist unbestreitbar: Des Königs Erwählung wird damit bestätigt, er ist legitimiert und in einen unantastbaren Status als ›Gesalbter JHWHs‹ überführt«<sup>21</sup>.

Samuel salbt als Werkzeug Gottes sowie auf Befehl Gottes (1 Sam 9,16; vgl. 1 Sam 8,22; 15,1), sodass die Salbung geradezu als Salbung durch Gott selbst verstanden werden kann (1 Sam 10,1: οὐχὶ κέχρικέν σε κύριος;<sup>22</sup> 1 Sam 15,17: ἔχρισέν σε κύριος εἰς βασιλεία).<sup>23</sup> Saul bleibt bei alledem auffällig passiv;<sup>24</sup> später versteckt er sich sogar (1 Sam 10,21f.).

Doch schon unmittelbar danach erzählen die biblischen Traditionen von Sauls Verwerfung durch Gott, sprich: seiner Delegitimierung.<sup>25</sup> Gleichzeitig startet der Aufstieg Davids, der als legitimer Herrscher literarisch aufgebaut und dessen Herrschaft begründet wird<sup>26</sup> – gegenüber Saul selbst sowie möglichen dynastischen Nachfolgern aus dem Hause Sauls (2 Sam 2–5; vgl. 2 Sam 9; 16,3).

Hier liegt eine geradezu *klassische* Situation eines konkurrierenden Machtwechsels vor. Mit David wird ein Gegenkönig in Stellung gebracht,<sup>27</sup> ein Dy-

21 *D. Wagner*, Geist 64; vgl. *H. Krauss/M. Küchler*, Saul 127; *M. Dietrich*, Gott 241; *S. Schreiber*, Gesalbter 29.145; *C. Levin*, Königsritual 242–244.

22 Die LXX akzentuiert an dieser Stelle die Salbung (durch Gott) stärker als der MT, da die anschließend angekündigten Zeichen (1 Sam 10,2–8) ausdrücklich als bestätigende Zeichen für dieses Von-Gott-Gesalb- und Eingesetzt-Sein angegeben werden (1 Sam 10,1); vgl. *U. Berges*, Verwerfung 75. Zudem wird damit das Folgende (u. a. Herzensverwandlung und Geistgabe) als *Wirkung* bzw. (wahrnehmbare) *Anzeichen* der Salbung betont.

23 Vgl. *D. Wagner*, Geist 46. In 1 Sam 10,1 wird Saul zum »Fürst/Herrscher« (מֶלֶךְ/ἄρχων) gesalb (1 Sam 15,17: »König«, מֶלֶךְ/βασιλεύς). *T. Ishida*, Term 42–46, vertritt die These, dass die Verwendung des hebräischen Titels מֶלֶךְ eine legitimierende Funktion hat. Vgl. zum Funktionstitel »Fürst/Herrscher« in 1 Sam 10,1 auch *D. Wagner*, Geist 63–70; *U. Berges*, Verwerfung 72–74; *J. Vette*, Samuel 143; *O. Sergi*, Composition 271 Anm. 35.

24 *J. Vette*, Samuel 160, attestiert Saul lediglich »minimale[n] Eigeneinsatz«.

25 Eine ausgiebige Analyse der Erzählungen zur Legitimierung (1 Sam 8–12)/Delegitimierung (1 Sam 13–2 Sam 1) Sauls bietet *D. Wagner*, Geist, wobei er den Fokus vorrangig auf die »göttliche (De-)Legitimation« legt. Er arbeitet die Delegitimierung der Königsherrschaft Sauls detailliert heraus (vgl. ebd. 141–250; v. a. Ungehorsam, mangelnde Toraobservanz als Grund) – jeweils in Korrelation zu den entsprechenden Legitimierungsaspekten –, allerdings verknüpft er dies nicht tiefgehender mit der Legitimierung Davids. Auch wenn das grundsätzliche Ineinander von Abstiegs- und Aufstiegs Geschichte gesehen wird, bleibt es doch bei Andeutungen; vgl. z. B. ebd. 153.159.190.231.252.292. Und das, obwohl der religionsgeschichtlich vergleichende Blick auf die persischen Großkönige folgende instruktive Entdeckung erbringt: »Interessant für das Thema dieser Untersuchung sind die Aussagen zur *Legitimation* des Perserkönigs Kyros und der damit einhergehenden *Delegitimation* der Herrschaft Nabonids durch Marduk« (ebd. 290). Den Vergleichen von Saul und David in den Samuelbüchern widmet sich intensiv *J. Klein*, David. Zur Verwerfung Sauls vgl. auch *H. Donner*, Verwerfung.

26 Vgl. *A. Weiser*, Legitimation. *S. L. McKenzie*, König 31–56, bearbeitet die biblischen Erzählungen zu David unter der Überschrift »königliche Propaganda«.

27 Vgl. *D. Wagner*, Geist 394.

nastiewechsel bahnt sich an.<sup>28</sup> Damit haben wir es mit einem »besonders heikle[n] Moment bei der Sicherung von Herrschaft [zu tun.; C. S.] Begründung und Legitimation müssen hier so tragfähig sein, dass sie andere Ansprüche abzuwehren in der Lage sind.«<sup>29</sup> So verwundert es nicht, dass das literarische Aufgebot an (de-)legitimierenden Bausteinen umfänglich ist.

An erster Stelle begegnet Gott als Handlungssouverän, wodurch die vernehmbare Grundmelodie eine göttliche Fundierung der Herrschaft ist. Sauls – begründete<sup>30</sup> – Verwerfung durch Gott (1 Sam 13,14; 15,11.19.22f.26–29.35; 16,1; 28,16f.) nimmt zum einen Sauls eigene göttliche Erwählung wieder zurück, zum anderen geht sie Hand in Hand mit der göttlichen Erwählung Davids (1 Sam 16,1–13).<sup>31</sup> »Daß Gott den einen fallen läßt, ermöglicht das Aufkommen des anderen. [...] Sauls Niedergang und Davids Aufstieg gleichen den beiden Seiten einer kommunizierenden Röhre.«<sup>32</sup>

David wird ebenso wie Saul von Samuel als dem Propheten Gottes auf Befehl

28 Womit die dynastischen Pläne Sauls (andeutungsweise in 1 Sam 20,31 zu entdecken; vgl. auch 1 Sam 9,20) gewissermaßen im Keim erstickt werden. Vgl. *W. Dietrich*, Art. Saul 850: »Zu einer saulidischen Erbfolge kam es aufgrund der Ambitionen Davids nur in Ansätzen«; vgl. *P. Mommer*, David 201 Anm. 16; *U. Berges*, Verwerfung 174. Zugleich sind die Hinweise auf die enge Freundschaft zwischen Sauls Sohn Jonatan und David (1 Sam 18,1–5; vgl. 2 Sam 1,17–27) sowie Jonatans konsequente Unterstützung Davids, gerade auch gegen seinen Vater Saul (vgl. 1 Sam 19,1–7; 20), dazu geeignet, die Härte des Dynastiewechsels zu mildern – der Übergang der Macht zu David erscheint stimmig und sogar von Jonatan mitgetragen bzw. legitimiert; vgl. *O. Sergi*, Composition 266 Anm. 17; *I. Willi-Plein*, Davidshausgeschichte 164f. In diesem Zusammenhang ist zum einen 1 Sam 23,17 (καὶ σὺ βασιλεύσεις/und du wirst als König herrschen) bedeutsam: »der älteste Sohn des derzeit amtierenden Königs erklärt zu Davids Gunsten seinen Verzicht auf die Thronfolge« (*T. Veijola*, Dynastie 89; vgl. ebd. 90). Zum anderen ist 1 Sam 18,4 aussagekräftig: Jonatan, der Kronprinz der saulidischen Dynastie, übergibt zentrale Symbole der Königsherrschaft an David, was einmal mehr seinen Thronverzicht zum Ausdruck bringt und damit den Machtwechsel zu David legitimiert; vgl. *K.-J. Lee*, Symbole 150–153.165–167. Ebenso schützt Sauls Tochter Michal David vor den Nachstellungen Sauls (1 Sam 19,9–17). Auch ist auf 2 Sam 21,12–14 hinzuweisen: David begräbt Saul und Jonatan, wobei der Bestattung des Vorgängers legitimierende Bedeutung – im Rahmen dynastischen Denkens – zukommen kann; s. u. Teil B, Kap. 2.3. Mit *T. Ishida*, Dynasties 61f., kann überlegt werden, ob durch 1 Sam 24,12.17; 26,17.21.25 eine Art »Adoption« Davids durch Saul zum Ausdruck gebracht werden soll. *T. Ishida* sieht dies als erwiesen an, womit eine genealogisch-dynastische Legitimierung vorläge: »By making David Saul’s adopted son, his succession to Saul was legitimized impeccably« (ebd. 61).

29 *N. Holzmeier*, Geblütsrecht 154 (hier mit Blick auf das Mittelalter, aber übertragbar).

30 Es ist der biblischen Tradition wichtig, die Verwerfung Sauls durch Gott als – mehrfach – begründet zu präsentieren: 1 Sam 13,8–14 (Gebotsübertretung Nr. 1); 15,1–35 (Gebotsübertretung Nr. 2/Abwenden von Gott; vgl. 1 Sam 28,18). 1 Chr 10,13f. bringt die Verwerfung Sauls auch mit dem Besuch bei der Totenbeschwörerin von En-Dor (vgl. 1 Sam 28) in Verbindung; vgl. *U. Berges*, Verwerfung 183; *H. Donner*, Verwerfung.

31 Vgl. 2 Sam 3,9f.18; 5,10.12; 6,21; 7,8; 23,1; 1 Kön 8,16; 1 Chr 14,2; 28,4; Ps 89,20f.; 151,4<sup>LXX</sup>; PsSal 17,4. Diese Erwählung Davids wird – jedoch ohne konkreten Namen, sondern *chif-friert* – bereits in 1 Sam 13,14 und 15,28 angekündigt.

32 *W. Dietrich*, David 51f.

Gottes gesalbt (1 Sam 16,1.3.12f.), wobei erneut Gott selbst den eigentlichen Akteur im Hintergrund darstellt (2 Sam 12,7: ἐγὼ εἶμι ἔχρισά σε εἰς βασιλεία; vgl. Ps 88,21<sup>LXX</sup>; 151,4<sup>LXX</sup>).<sup>33</sup> »Der Legitimationscharakter der Perikope ist unübersehbar: David hat das Königtum nicht an sich gerissen, sondern ist von JHWH zum Nachfolger Sauls auserwählt worden«<sup>34</sup>. Dabei bleibt David – genauso wie Saul – rein passiv, quasi unbeteiligt, was für seine Legitimierung zentral ist: Gott handelt – nicht David; Gott macht David zum König.<sup>35</sup> Die Salbung Davids bildet »einen göttlichen Legitimationsakt vor der sich erst noch zu realisierenden Machtergreifung des Gesalbten«<sup>36</sup> – womit David als »Gegenkönig«<sup>37</sup> bzw. *Krypto-König* bis zum Tod von König Saul im Unter- bzw. Hintergrund agiert/agieren muss.<sup>38</sup>

Besonders plastisch wird das Ineinander von göttlicher Delegitimierung Sauls bei gleichzeitiger Legitimierung Davids mit Blick auf den Geistbesitz:<sup>39</sup> 1 Sam 16,13f. erweckt den Eindruck, der göttliche Geist würde direkt von Saul (vgl. auch 1 Sam 20,13; 28,16)<sup>40</sup> auf David übergehen (und Saul in der Folge stattdessen von einem bösen Geist gequält werden, 1 Sam 16,14–16.23; vgl. 1 Sam 18,10; 19,9f.).<sup>41</sup> Zudem besitzt David – im Gegensatz zu Saul – den Geist dauerhaft.<sup>42</sup> David löst Saul als von Gott erkorener König ab (1 Sam 13,14; 15,28; 1 Chr 10,14).

Die Natansverheißung (2 Sam 7,12–16) ist dann im Erzählzusammenhang der krönende Schlusspunkt der göttlichen Legitimierung Davids, die auf die davidische Dynastie insgesamt ausgedehnt wird.<sup>43</sup> »Wie einst Abraham zum Stammvater Israels, wurde David nun zum Gründer einer Dynastie, mit der sich

33 Zum Topos »Salbung des Königs durch Gott« vgl. Ps 44,8<sup>LXX</sup>; Jes 61,1; vgl. I. Willi-Plein, Art. Salbung 793.

34 U. Berges, Verwerfung 223; vgl. K.-J. Lee, Symbole 1056.

35 Vgl. G. Ahn, Herrscherlegitimation 36.

36 D. Wagner, Geist 65.

37 Vgl. D. Wagner, Geist 73.394.

38 A. Wucherpfennig, Josef 215, spricht von »Davids Existenz im Untergrund«.

39 Vgl. zum Geist in den Erzählungen zu Saul und David S. Han, Geist. Die Funktion des Geistes zur (De-)Legitimation resümiert er ebd. 202–204.

40 Saul wird nach seiner Salbung – wie von Samuel verheißen (1 Sam 10,5f.) – vom Geist Gottes erfüllt (1 Sam 10,10). Wie dieses (erste?) Erfülltsein vom Geist Gottes zu verstehen ist und was die Notiz in 1 Sam 10,13 in diesem Kontext bedeutet, ist in der Forschung umstritten; vgl. D. Wagner, Geist 71–73.103; U. Berges, Verwerfung 75–80. Doch auch wenn in 1 Sam 11,6 der Geist Gottes erneut über Saul kommt, wird in 1 Sam 10 die Geistverleihung eng mit der Salbung zusammengebunden.

41 Vgl. W. Dietrich, David 56; U. Berges, Verwerfung 80.224.

42 Vgl. U. Berges, Verwerfung 219.

43 Vgl. H. Krauss/M. Küchler, David 84 (»legitimieren die davidische Dynastie als gottgewollt«); O. Sergi, Composition 266 (»divine legitimacy«). Zur Natansverheißung vgl. Teil D, Kap. 1.4.1.; 1.4.3.

Gott in besonderer Weise verband.«<sup>44</sup> Das verheißene eng-intime Verhältnis<sup>45</sup> von Gott und König (Vater und Sohn, wobei eine Art Adoptionsverständnis im Hintergrund anzunehmen ist) stellt in diesem Zusammenhang ein weiteres Element göttlicher Herrschaftslegitimierung dar.

### 2.1.2. Äußerliche Vorzüge und Tatendrang – David sticht Saul vielfach aus

Auch in Sachen äußerer Erscheinung beziehen die Erzählungen Stellung zugunsten Davids. Zwar verliert Saul seine körperlichen Vorzüge nicht; die anfängliche Beschreibung seiner Statur und Schönheit (1 Sam 10,23f.; vgl. 1 Sam 9,1f.) bleibt unwidersprochen.<sup>46</sup> Doch qualifiziert 1 Sam 16,7 dies als zweitrangig und nicht ausschlaggebend für den wahren König – ohne dass deswegen darauf verzichtet würde, Davids eigene Schönheit legitimierend ins Feld zu führen (1 Sam 16,12; vgl. 1 Sam 16,18; 17,42).

Entscheidender als die äußere Erscheinung ist jedoch die (De-)Legitimierung durch Taten und (militärische) (Miss-)Erfolge, wobei dies jeweils in enger Verbindung mit der göttlichen Fundierung der Herrschaft zu sehen ist: »Die Taten des Königs sind letztlich *mit Gott* gewirkt, da der Monarch mit einem göttlich vermittelten Geist-Charisma ausgestattet ist.«<sup>47</sup> Saul setzt sich ursprünglich als König erst nach seinem Sieg gegen Nahasch durch (1 Sam 11; vgl. 1 Sam 14,47f.);<sup>48</sup> jetzt verlässt ihn das Kriegsglück zunehmend (1 Sam 28.31)<sup>49</sup> bzw. David übertrumpft ihn in dieser Hinsicht deutlich (1 Sam 18,7f.<sup>50</sup>;

44 H. Krauss/M. Küchler, David 71 (im Original kursiviert).

45 Vgl. B. Edelmann, Herrschaftslegitimation 49f.

46 Saul erfüllt in physisch-ästhetischer Hinsicht die landläufigen Erwartungen an einen Herrscher. Um es prägnant auf den Punkt zu bringen: Der wahre König ist kräftig, tüchtig, körperlich leistungsfähig, gesund, potent und – im Idealfall – auch schön; vgl. z. B. Ps 44,3<sup>LXX</sup>; vgl. D. Wagner, Geist 272 Anm. 103; ebd. 393; H. Krauss/M. Küchler, David 133 (das Aussehen Sauls, »das ihn zum künftigen König prädestiniert hatte«).

47 D. Wagner, Geist 102; vgl. ebd. 401: »Mitsein Gottes bringt Erfolg – Gottverlassenheit Mißerfolg.« Für den ägyptisch-pharaonischen Kontext ist ebenso eine untrennbar enge Verbindung von religiöser Legitimierung und Legitimierung durch Wirksamkeit/persönliche Befähigung anzunehmen; vgl. B. Edelmann, Herrschaftslegitimation 59f.

48 Vgl. B. Lehnart, Saul 216 (Sieg als »Bestätigung«). Interessanterweise führt Samuel in 1 Sam 12,12f. die Königsforderung des Volkes (entgegen 1 Sam 8) auf die Bedrohung durch Nahasch zurück. Vgl. D. Wagner, Geist 102: 1 Sam 10,26–11,13 hat »die Funktion, die Tauglichkeit des Königs als militärischen Retter auszuweisen, was durch den Erweis eines dem Monarchen eigenen persönlichen (Kriegs-)Charismas geschieht«; vgl. U. Berges, Verwerfung 107.

49 Saul ist »zuerst sieghaft, dann zunehmend wahnhaft, anfangs gottgeleitet, am Ende gottvergessen« (W. Dietrich, Art. Saul 850).

50 Vgl. J. Klein, David 58–62. Er hält zwar fest, »dass die Frauen David heldenhafteres Tun zusprechen als Saul« (ebd. 59). Doch sagt der Vergleich seiner Meinung nach »nicht viel über die militärischen Kräfte der beiden Könige aus, belegt aber Davids Popularität« (ebd. 62). Von daher kann man darüber streiten, ob und wie stark dieses *Lied* allein als (De-)Legiti-



vgl. 1 Sam 21,12; 29,5; 1 Sam 17: Sieg über Goliath; 2 Sam 5,2). Sowohl Saul als auch David vollbringen militärische Großtaten – jedoch gewinnt David schlussendlich den direkten Vergleich.<sup>51</sup> Mit Gottes Hilfe ist David stets siegreich (1 Sam 18,14f.28.30; 2 Sam 8,6.14).<sup>52</sup> In der Folge verliert Saul nach und nach die Unterstützung des Volkes,<sup>53</sup> wohingegen David zum *Volksliebling* avanciert (1 Sam 18,13–16). Zu allen Zeiten gilt: »der militärisch Erfolgreiche [bedroht; C. S.] die Position des Königs.«<sup>54</sup>

Auch in Sachen Richtertätigkeit, einer zentralen Aufgabe des (guten) Königs, wandelt sich Saul zum Negativen: »Aus dem Rechtsprecher ist ein Rechtsbrecher geworden.«<sup>55</sup> Saul ist der erste von zahlreichen Königen der alttestamentlichen Tradition, der das Recht zu seinem Vorteil instrumentalisiert und auch vor der Tötung Unschuldiger nicht zurückschreckt.<sup>56</sup> Demgegenüber gilt die Sorge Davids gerade Recht und Gerechtigkeit (2 Sam 8,15). Dadurch empfiehlt er sich als idealer König.<sup>57</sup>

Die Delegitimierung Sauls hinsichtlich seiner Taten gipfelt schlussendlich in

- 
- mierung gelesen werden kann. Im Verbund mit den weiteren Stellen ist die Tendenz jedoch deutlich. Auf jeden Fall ist mit *H. Krauss/M. Küchler*, David 19 (hier mit Bezug auf 2 Sam 1,17f. – doch lässt sich der Grundgedanke verallgemeinern), zu konstatieren: »Lieder spielten damals wegen ihrer gebundenen Form, die eine leichte und wortgetreue Verbreitung begünstigte, als Mittel religiöser und politischer Propaganda eine ähnlich wichtige Rolle wie die gedruckten Flugschriften zu Beginn der Neuzeit.« Vgl. ebd. 47 (im Original kursiviert): »Denn ein Lied, das von Mund zu Mund ging, war in jener Zeit [...] das wirksamste Mittel, auf eine breitere Öffentlichkeit einzuwirken«; vgl. *A. Sturminger*, Propaganda 15. Vor diesem Hintergrund ist die Beobachtung aufschlussreich, dass in 1 Sam 21,12 sowie 29,5 von einer Rezeption des Liedes erzählt wird: Davids Taten haben sich herumgesprochen – und er wird in 21,12 von den das Lied Zitierenden direkt, entgegen der politischen Realität, als βασιλεύς tituliert. Vgl. zum Vergleich Saul/David in militärischer Hinsicht *J. Klein*, David 95–102.
- 51 Vgl. *J. Klein*, David 106.117. In 1 Chr 10 ist die aretologisch-charismatische Delegitimierung Sauls verstärkt: »Der Chr betont besonders das militärische Scheitern Sauls« (*U. Berges*, Verwerfung 287).
- 52 Der masoretische Text scheint das Bild des militärisch erfahrenen und erfolgreichen David im Detail besonders zu betonen; vgl. *J. Hutzli*, Retuschen 113f.
- 53 Vgl. *D. Wagner*, Geist 215: »Saul erkennt in [1 Sam; C. S.] 18,8b selbst seine Delegation vom Volk, welches ihn von menschlicher Seite her legitimiert hatte«.
- 54 *U. Berges*, Verwerfung 165 – das gilt im Gegenüber zu Saul sowohl für David als auch für Sauls Sohn Jonatan.
- 55 *U. Berges*, Verwerfung 125.289.
- 56 Vgl. *U. Berges*, Verwerfung 131f.135f.; ebd. 142 (»despotische[r] Richter«); ebd. 143.150f.289.
- 57 Vgl. *H. Krauss/M. Küchler*, David 78; *U. Berges*, Verwerfung 270. Allerdings wird dieser Aspekt in den weiteren Davidstraditionen nicht sonderlich betont; allzu viel wird nicht von Davids Richterqualitäten verraten. David wird stattdessen v. a. durch seine militärischen Leistungen legitimiert. Im Fall »Batseba« (2 Sam 11) disqualifiziert sich David zutiefst; vgl. *U. Berges*, Verwerfung 158. Aufhorchen lässt in Sachen Richtertätigkeit Davids auch 2 Sam 15,1–7: Absalom gewinnt Israeliten für sich, da diese angeblich beim König mit ihren Rechtssachen kein ausreichendes Gehör finden würden. Auf diese Weise erarbeitet er sich die nötige Unterstützung für seine Thronusurpation.

seinem Tod in der Schlacht, wobei dies als gottgewirkt interpretiert wird: Sauls »Tod in der Schlacht (1 Sam 31; vgl. 2 Sam 1) bedeutet schließlich den totalen Erfolgsverlust im Krieg und die endgültig vollzogene göttliche Delegitimation seiner Herrschaft.«<sup>58</sup> 1 Chr 10,14 formuliert in dieser Hinsicht noch härter und bringt einen göttlichen Akzent mit ins Spiel: Gott selbst »tötete« (ἀπέκτεινε) Saul.

Bei der öffentlichen Proklamation Davids als König (2 Sam 2,4; 5,1–5) wird dann noch einmal ins Wort gebracht, was die Erzählungen mittels der (de-)legitimierenden Strategien bereits nachdrücklich vermittelt haben: Eigentlich ist David schon seit Längerem der wirkliche König, auch wenn Saul nominell-offiziell den Königstitel trägt (2 Sam 5,2).

## 2.2. Aller Dynastieanfang ist schwer, aber dann ... – Salomo vs. Adonija

David gelingt nach den biblischen Erzählungen, worum sich Saul vergeblich bemüht: eine die Zeiten überdauernde Dynastie zu begründen. Doch welcher »Same Davids« (2 Sam 7,12) tritt seine unmittelbare Nachfolge an? Wer von den Söhnen Davids schafft es auf den Thron?

»[L]egitimate succession is the main topos of 1 Kings 1–2«<sup>59</sup>. Und hier begegnen uns mit Adonija und Salomo zwei Söhne Davids als Konkurrenten um die Krone,<sup>60</sup> wobei Adonija an sich – genealogisch-dynastisch gedacht – die besseren Ausgangsvoraussetzungen hat.<sup>61</sup> Als ältester lebender Sohn Davids ist er der »Kronprinz«<sup>62</sup> und kann vorrangig Anspruch auf den Thron erheben (1 Kön 1,6; 2,15.22). Dem steht das Natan-Orakel nicht entgegen: »In fact, the accession of Adonijah would have certainly fulfilled Nathan's prophecy«<sup>63</sup>.

58 D. Wagner, Geist 215; vgl. ebd. 229.389. Vgl. zum Tod Sauls S. Bar-Efrat, Death.

59 M. J. Suriano, Politics 77.

60 Die Parallelerzählung in 1 Chr 29 (v. a. 1 Chr 29,22.28) und 2 Chr 1 stellt den Machtwechsel von David zu Salomo als unproblematische und nicht konkurrierende Nachfolge i. e. S. dar (vgl. auch 1 Chr 23,1).

61 Vgl. W. Dietrich, David 103 Anm. 2; H. Krauss/M. Küchler, Salomo 22; G. Hentschel, Königsbücher 302; B. O. Long, Darkness 85. M. Dietrich, Gott 252, betont, dass Salomo »erst der Zehnte in der Erbfolge« ist.

62 E. A. Knauf, 1 Kön I 128; vgl. T. Veijola, Dynastie 18: Er nennt Adonija »den offiziellen Kronprinzen«.

63 M. J. Suriano, Politics 82. Es sei denn, man nimmt die Zukunftsform (ὅς ἔσται ἐκ τῆς κοιλίας σου/der aus deinem Schoß sein wird) in 2 Sam 7,12 sehr genau. Dann sticht Salomo Adonija aus: Im Gegensatz zu Adonija (vgl. 2 Sam 3,4) – und allen anderen Söhnen Davids – wird auf der narrativen Ebene nur Salomo nach der Natansverheißung geboren (2 Sam 12,24f.); vgl. T. M. Steiner, Salomo 13f. Anm. 2. Allerdings wird Salomo in 2 Sam 5,14 bereits als ein in Jerusalem geborener Sohn aufzählend erwähnt.

Hinzu kommt, dass Salomo nicht der erstgeborene Sohn aus der Verbindung von David mit Batseba ist.<sup>64</sup> Nach 2 Sam 12,1–25 stirbt der Erstgeborene (Strafe Gottes). Dies stellt für Salomo – genealogisch gedacht – ein weiteres *Handikap* im Vergleich mit Adonija dar. In diesem Zusammenhang ist die Notiz in 1 Kön 1,6 bemerkenswert: Die Aussage »geboren nach Abschalom« (καὶ αὐτὸν ἔτεκεν ὀπίσω Αβεσσαλωμ) kann zwar nur darauf hinweisen, dass mit Blick auf die Thronfolge jetzt Adonija an der Reihe ist. Doch kann – da nicht erwähnt wird, dass Abschalom und Adonija unterschiedliche Mütter haben (2 Sam 3,2–5) – auch der Eindruck entstehen, Adonija sei kein erstgeborener Sohn seiner Mutter, vergleichbar dem Salomo. Dann wäre diese Notiz dazu geeignet, Adonijas genealogisches Fundament zu schmälern – zugunsten Salomos.

Allerdings wäre Salomo als Erstgeborener von Batseba ja »die Frucht ihres Ehebruchs mit David. Das wäre ein ungeheurer Makel«<sup>65</sup>. Vor diesem Hintergrund wird in der exegetischen Diskussion erwogen, ob das namenlos bleibende erste Kind, das verstirbt, gewissermaßen nachträglich eingefügt worden ist, um Salomos Abkunft zu *schönen*.<sup>66</sup> Zu dem Zeitpunkt, an dem Salomo geboren wird, sind David und Batseba dann ja mittlerweile legitim miteinander verbunden<sup>67</sup> – allerdings bringt diese *Schönung* mit sich, dass Salomo das zweite Kind von Batseba mit David ist.

Auch legt Adonija in körperlicher Hinsicht ein königliches Aussehen an den Tag (1 Kön 1,6).<sup>68</sup> Trotz dieser geradezu idealen Ausgangsbedingungen zugunsten Adonijas setzt sich schlussendlich Salomo als Thronnachfolger Davids durch. 1 Kön 1 legitimiert Salomo als König: »[T]he story of the succession to the

64 Rätsel gibt die Notiz in 1 Chr 3,5 auf: Während in 2 Sam 5,14/1 Chr 14,4 nur die Namen der in Jerusalem geborenen Söhne Davids aufgezählt werden (Salomo steht an vierter Position), behauptet 1 Chr 3,5, dass diese vier allesamt Söhne von Batseba seien (τέσσαρες τῆ Βηρσαβεε) – und auch hier findet sich Salomo an vierter Stelle. Soll das bedeuten, er sei der jüngste von Batsebas Söhnen? Dann wäre er, da er König wird, seinem Vater David vergleichbar, der auch als jüngster den Vorzug vor seinen älteren Brüdern bekommt. S. *Japhet*, 1 Chr 122, notiert zu 1 Chr 3,5: »Schwierig ist hier die Erwähnung von Salomo als Batsebas viertem Sohn, wohingegen er laut allen uns bekannten Quellen ihr erster war.«

65 *W. Dietrich*, David 110; vgl. *M. Oeming*, Salomo-Christologie 59 (»hoch problematisch«). Entsprechend ist die Bezeichnung von Salomos Mutter in Mt 1,6 (ἐκ τῆς τοῦ Οὐρίου/»aus der des Uria«) für eine genealogisch-dynastische Legitimierung Salomos alles andere als unproblematisch. Doch ist Mt 1 nicht an einer Legitimierung Salomos gelegen (vgl. Teil D, Kap. 1.1.).

66 Diese These vertritt und begründet ausgiebig *T. Veijola*, Salomo; vgl. ebd. 101 (»eine anstoßfreie Herkunft fabriziert«); ebd. 102 Anm. 85 (»literarische Hofpropaganda«); *G. Hentschel*, Samuelbücher 298; *T. A. Rudnig*, Thron 52–62.

67 Vgl. *H. Krauss/M. Küchler*, David 108 (»in legitimer Ehe gezeugt«); vgl. ebd. 266.

68 *T. M. Steiner*, Salomo 141, interpretiert diese Notiz dahingehend, dass dadurch der Erzähler selbst »[d]en theoretischen Anspruch auf das Königtum betont«. Auf das Aussehen Salomos wird an keiner Stelle im Alten Testament eingegangen. Stattdessen wird immer wieder Salomos Weisheit gerühmt und in den Mittelpunkt gestellt (1 Kön 2,35ab.46a<sup>LXX</sup>; 1 Kön 3,9–12.16–28; 5,9–14.21.26; 10,1–13.23f.; 2 Kön 11,41; Sir 47,12.14). Vielleicht wirkt hier ein vergleichbares Grunddenken nach, wie es in 1 Sam 16,7 zum Ausdruck gebracht wird. Oder an Salomo gab es in dieser Hinsicht nichts zu preisen – dann sollte man nämlich lieber ganz davon schweigen, wie auch *L. Wickert*, Entstehung 351, betont.

throne has been told in order to justify Solomon's claim to be the true king of Israel, and to strengthen the régime against its critics.«<sup>69</sup> Zugleich delegitimiert der Text den Widerstreiter Adonija.

1 Kön 1 führt uns – vor dem Hintergrund eines konkurrierenden Machtwechsels mit zwei Thronanwärtern – vor Augen, wie die (de-)legitimierende Arbeit mit Kontrastfolien aussehen kann. Adonija und Salomo werden einander stark entgegengesetzt: Während Adonija selbst aktiv wird und versucht, sein Königwerden durch Koalitionen einzustielen (1 Kön 1,5–10), ist Salomo in 1 Kön 1 rein passiv – zunächst zumindest. Darin ähnelt er David (und auch Saul). Dadurch, wie Adonija (auch vom Aussehen her, 1 Kön 1,6)<sup>70</sup> und sein Verhalten gezeichnet werden, wird er in eine große Nähe zu Absalom (1 Kön 1,5 im Vergleich mit 2 Sam 15,1) gerückt,<sup>71</sup> was Assoziationen zu Aufstand und Putsch wachruft (analoge Charakterisierung).<sup>72</sup> Adonija müht sich, an die Macht zu kommen.

Salomo hingegen wird, völlig ohne eigenes Zutun<sup>73</sup> (dass Natan und Batscha hier etwas nachgeholfen haben, stört nicht weiter)<sup>74</sup>, von David höchstpersönlich zu seinem Thronfolger bestimmt und in die dynastische Erbfolge eingesetzt – auf den Punkt gebracht u. a. in 1 Kön 1,43: ὁ κύριος ἡμῶν ὁ βασιλεὺς Δαυὶδ ἐβασίλευσεν τὸν Σαλωμῶν/ unser Herr, der König David, machte Salomo zum König (vgl. 1 Chr 23,1).<sup>75</sup> Leitmotivartig wird das »Sitzen (Salomos) auf

69 R. N. Whybray, Narrative 51f.; vgl. M. J. Suriano, Politics 130 Anm. 9: »narrative strategy describing Solomon as David's rightful successor«.

70 Vgl. D. Wagner, Geist 393 Anm. 21. Kritisch-skeptisch beurteilt dies T. M. Steiner, Salomo 141 Anm. 460 und Anm. 461.

71 Vgl. S. Bar-Efrat, Bibel 101 (»deutliche Entsprechung«); E. A. Knauf, 1 Kön I 128 (»gleichgesetzt«). Die ausdrückliche Erwähnung Absaloms in 1 Kön 1,6 trägt ebenso dazu bei, eine gedankliche Verbindung zwischen beiden herzustellen; vgl. R. N. Whybray, Narrative 30; T. M. Steiner, Salomo 141 Anm. 461. Zum Unterschied im Detail zwischen 1 Kön 1,5 und 2 Sam 15,1 im hebräischen Text vgl. T. M. Steiner, Salomo 139f. Anm. 456. Im griechischen Text stimmen die entscheidenden Wendungen in den beiden Versen fast exakt überein.

72 Die Behauptung Natans, Adonija sei von der beim Mahl anwesenden Menge als König akklamiert worden (1 Kön 1,25; vgl. 1 Kön 1,11), tut ihr Übriges, um die negative Zeichnung Adonijas zu komplettieren.

73 Das hält auch B. O. Long, Darkness 87, ausdrücklich fest: Salomo »receives the symbols of kingly power, having never asked for them.«

74 Vgl. R. N. Whybray, Narrative 52. W. Dietrich, Art. Salomo 802, spricht von einem »von Hofkreisen inszenierte[n] Staatsstreich«; vgl. W. Dietrich, David 103 (»Staatsstreich von oben«); T. Veijola, Salomo 104 (»Konterrevolution«); H. Krauss/M. Küchler, Salomo 25.27 (»Intrige«); I. Fischer, Mütter 7 (»Palastintrige«); T. A. Rudnig, Thron 79–95 (»Intrige«, »Intrigenerzählung«). T. M. Steiner, Salomo 146–149, analysiert das Vorgehen Natans (und Batschas) genau und sieht auf dieser Basis die Qualifizierung als »Palastintrige« kritisch bzw. als nicht zutreffend an.

75 Weitere genealogisch-dynastische Schlüsselformulierungen in 1 Kön 1: »Sohn wird König sein nach/statt ...«/υἱὸς βασιλεύσει μετὰ/ἀντί ...; »wird sitzen auf (meinem) Thron nach/statt ...«/καθίεται/καθήσεται ἐπὶ τοῦ θρόνου (μου) μετὰ/ἀντί ...

dem Thron« – meist als Wille Davids profiliert – ins Wort gebracht (1 Kön 1,13.17.20.24.27.30.35.46.48).<sup>76</sup> Auf Befehl Davids wird Salomo – nachdem er ausdrücklich auf der Mauleselin *Davids*, also dem königlichen Reittier,<sup>77</sup> geritten ist (1 Kön 1,33.38.44) – rituell zum König gesalbt, vom Volk akklamiert und inthronisiert (1 Kön 1,32–40). Entsprechend hat Adonija das Nachsehen gegenüber seinem (Halb-)Bruder.

Am Beispiel Salomos wird deutlich, wie ein König in genealogisch-dynastischer Hinsicht – auch gegenüber einem eigentlich bevorrechtigten Konkurrenten (z. B. einem älteren Bruder) – legitimiert werden kann. Hierbei spielen der Wille/die Entscheidung des Vaters<sup>78</sup> sowie die rituelle Inszenierung eine wichtige Rolle.

Im weiteren Verlauf der Erzählungen rund um König Salomo finden sich dann jede Menge Bausteine, die eine göttliche Fundierung dieser Königsherrschaft gewissermaßen nachliefern, was bereits David in den Mund gelegt wird (1 Kön 1,48).<sup>79</sup> Salomo wird – mehrfach – als von Gott höchstpersönlich eingesetzter König profiliert, u. a. durch die Königin von Saba: *δοῦναί σε ἐπὶ θρόνου*/zu geben dich auf den Thron (1 Kön 10,9) und *ἔθετό σε βασιλέα*/er hat eingesetzt dich als König (1 Kön 10,9).<sup>80</sup> Hier begegnet erneut mehrfach der »Thron«, auf den Salomo »gegeben/gesetzt« wird bzw. auf den er sich setzt – jetzt aber mit Gott als verursachendem Subjekt.<sup>81</sup>

Zudem kommt im weiteren Erzählduktus zunehmend eine Legitimierung durch Taten hinzu, wobei diese im Vergleich mit Saul und David anders ak-

76 Vgl. *M. J. Suriano*, *Politics* 78.128–130.

77 Vgl. *C. Levin*, *Königsritual* 235.

78 Vgl. *W. Dietrich*, *David* 104; *M. J. Suriano*, *Politics* 78 Anm. 37; *K.-J. Lee*, *Symbole* 113f.; *T. Ishida*, *Term* 44; *T. Ishida*, *Dynasties* 155; *P. Wülfing von Martitz* u. a., *Art. υἰός* 343. Der Wille des Vaters als entscheidend bei der Nachfolgeregelung wird auch bei Joram in 2 Chr 21,1–3 (nicht jedoch in 1 Kön 22,51) betont (2 Chr 21,3: königlicher Vater als Subjekt + *βασιλεία* als Objekt + *δίδωμι*).

79 Der primäre Fokus liegt in 1 Kön 1 auf der genealogisch-dynastischen Legitimierung; die religiös-theokratische kommt erst an zweiter Stelle (vgl. *T. Veijola*, *Dynastie* 77f.). Dies erklärt, warum die Salbung Salomos – auf Befehl Davids wohlgerichtet – keine göttliche Geistverleihung zur Folge hat. Mit diesem Hinweis könnte die Frage von *D. Wagner* »Warum wurde nicht wenigstens an das Charisma des verliehenen göttlichen Geistes erinnert?« (*D. Wagner*, *Geist* 375 Anm. 532) beantwortet werden. Festzuhalten ist, dass die göttliche Legitimierung im Falle Salomos nie als Gotteswort erscheint, sondern stets nur durch menschliche Erzählfiguren ausgesagt wird; vgl. *H. Krauss/M. Küchler*, *Salomo* 44. Auch *T. M. Steiner*, *Salomo* 133, konstatiert die entscheidenden Akzente: »Gott wird in 1 Kön 1–2 nicht als direkt Handelnder aufgeführt, jedoch wird er von den Handelnden als Referenzgröße und Legitimationsgrund für die Handlungen angeführt«. Folglich unterscheiden sich 1 Kön 1f. und 2 Sam 7,12 mit Blick auf den Hauptaktanten; vgl. ebd. 132f.228.

80 Vgl. 1 Kön 2,15.24; 3,6f.; 5,19.21; 8,20; 9,4f.; 1 Chr 22,10; 28,5–7; 29,1.25; 2 Chr 1,8f.11; 2,10(.11); 6,10; 7,18; 9,8; vgl. *Weish* 9,7. Vgl. *D. Wagner*, *Geist* 374f.

81 Vgl. 1 Kön 1,48; 2,24; 5,19; 8,20; 1 Chr 28,5; 2 Chr 9,8.

zentuiert ist: Zwar ist die Herrschaft Salomos von Frieden und Prosperität geprägt (1 Kön 2,46g<sup>LXX</sup>; 1 Kön 5,4), jedoch wird Salomo nicht als großer Krieger in Szene gesetzt. Stattdessen: Da Salomo »bei seiner Thronbesteigung keine militärischen Erfolge aufweisen konnte, wird besonders sein richterliches Charisma betont.«<sup>82</sup> Das ist nach den biblischen Traditionen seine große Stärke: Ihn zeichnet eine außergewöhnliche Weisheit/Klugheit aus (1 Kön 2,35ab.46a<sup>LXX</sup>; 1 Kön 3,9–12.16–28; 5,9–14.21.26; 10,1–13.23f.; 2 Kön 11,41; Sir 47,12.14) und dies wiederum fundiert seine hervorragende Richtertätigkeit (1 Kön 3,16–28). Damit erfüllt Salomo eine zentrale Rolle des guten Königs ausgezeichnet: die des Richters. Als Feldherr und Kriegsmann tut er sich jedoch nicht sonderlich hervor.<sup>83</sup>

### 2.3. Wie der Vater so der Sohn ... – Die weitere Geschichte des Hauses David als erfolgreicher Dynastie

Was 1 Chr 23,1; 29,22.28 – unter Ausblendung von Adonija – bereits für Salomo zum Ausdruck bringt, ist in der weiteren Geschichte der davidischen Dynastie im Südreich anschließend der normale Fall des Machtwechsels: Der Sohn – meistens der älteste – beerbt den Vater auf dem Thron. Formelartig wird dieser *reguläre* Übergang der Königswürde vom Vater auf den Sohn festgehalten – auch für Nordreichkönige:

(1) amtierender König/Vater (#A) + Form von κοιμάω (entschlafen) + μετὰ τῶν πατέρων αὐτοῦ/zu seinen Vätern;

(2) + Form von θάπτω [begraben (werden)]<sup>84</sup>, ggf. μετὰ τῶν πατέρων αὐτοῦ/mit/bei seinen Vätern;

(3) nachfolgender König (#B), ausdrücklich als Sohn des verstorbenen Königs vorgestellt: καὶ ἔβασίλευσεν (βασιλεύει)<sup>85</sup> #B υἱὸς αὐτοῦ ἀντ' αὐτοῦ/und es wurde König/herrschte als König #B, sein Sohn, an seiner statt.

Exemplarisch sei 1 Kön 14,31 zitiert: καὶ ἐκοιμήθη Ροβοαμ (#A) μετὰ τῶν πατέρων αὐτοῦ καὶ θάπτεται μετὰ τῶν πατέρων αὐτοῦ ἐν πόλει Δαυιδ καὶ ἔβασίλευσεν Αβιου (#B) υἱὸς

82 U. Berges, Verwerfung 107f.

83 Nach 1 Sam 8,20 erwartet das Volk diese Kombination an Leistungen vom König: Recht sprechen, vor dem Volk herziehen, Kriege führen.

84 Der Bestattung des Vorgängers kann in der Antike eine legitimierende Funktion zukommen, wie K. Rosen, Ziele 462f. (mit Blick auf die Diadochenzeit; vgl. A. Sturminger, Propaganda 64f.; S. Müller, Herrschaftslegitimation 157), festhält; vgl. B. Edelmann, Herrschaftslegitimation 214–216. Manchmal gehen Pietät und Propaganda Hand in Hand (was ab und an auch bei Münzprägungen zu beobachten ist; vgl. K. Rosen, Ziele 466).

85 Die Version mit Aorist (ἔβασίλευσεν) dominiert, seltener wird Präsens (βασιλεύει – wohl als *praesens historicum* zu verstehen) verwendet.

αὐτοῦ ἀντ' αὐτοῦ/Und es entschlief Roboam (#A) zu seinen Vätern und er wurde begraben bei seinen Vätern in der Davidsstadt und es wurde König Abia (#B), sein Sohn, an seiner statt.

Bsp.: 1 Kön 11,43/1 Kön 12,24a<sup>LXX</sup>/2 Chr 9,31; 1 Kön 14,31/2 Chr 12,16 (ἀποθνήσκω); 1 Kön 15,8/2 Chr 13,23 (ἀποθνήσκω); 1 Kön 15,24/2 Chr 16,13–17,1 (κοιμάω + τελευτάω); 1 Kön 16,28; 1 Kön 16,28h<sup>LXX</sup>/1 Kön 22,51/2 Chr 21,1; 2 Kön 8,24<sup>86</sup>; 2 Kön 10,35; 2 Kön 13,9; 2 Kön 14,29; 2 Kön 15,7/2 Chr 26,23; 2 Kön 15,22; 2 Kön 15,38/2 Chr 27,9; 2 Kön 16,20/2 Chr 28,27; 2 Kön 20,21/2 Chr 32,33; 2 Kön 21,18/2 Chr 33,20; 2 Kön 24,6; 2 Chr 36,8<sup>LXX</sup>.

Wirft man einen vergleichenden Blick in die *Antiquitates* von Josephus und konzentriert sich auf die dortige Paraphrase der Königsgeschichte Israels, so fällt eine ähnlich formelhafte Sprache auf.

#A ἐτελεύτησε ... ἐτάφη ...; διεδέξατο/διαδέχεται δ' αὐτοῦ τὴν βασιλείαν<sup>87</sup>/δ' αὐτὸν ὁ υἱὸς (αὐτοῦ) #B

#A starb ... wurde begraben ...; es übernahm aber seine Königsherrschaft/es folgte ihm aber nach (sein) Sohn #B

Bsp.: Ant 8,264 (vgl. Ant 8,274); Ant 8,285f.; Ant 8,313; Ant 8,315; Ant 8,420; vgl. auch Ant 9,27.

Josephus verwendet somit auch stereotyp gleiche Formulierungen, um die Herrschaftsübergaben innerhalb der dynastischen Folge zu bezeichnen, allerdings kommt bei ihm ein etwas anderes Vokabular zum Einsatz als in den biblischen Traditionen.

Ich möchte insgesamt von einer *dynastischen Nachfolgeformel* sprechen, wobei mein Fokus auf dem dritten Element liegt. Dynastisch legitimierend mit Blick auf den Nachfolger ist zentral die Notiz, dass – nach dem Tod des amtierenden Königs (#A) – sein Sohn (#B), gerade in seiner Eigenschaft als Sohn des verstorbenen Königs, an der Stelle von #A als König herrscht.<sup>88</sup>

Für detaillierte Analysen sei auf die einschlägige Studie von M. Suriano verwiesen. Er widmet sich intensiv den »Formulaic Epilogues«<sup>89</sup> und benennt die oben angeführten drei Bestandteile (1), (2), (3) wie folgt: »the dynastic notice (>and PN<sub>1</sub> lay with his fathers<), the burial notice (>and he was buried in ...<) and the notice of successor (>and PN<sub>2</sub> his son ruled in his stead<)«<sup>90</sup>. Während M. Suriano den Schwerpunkt vorrangig auf das erste

86 Vgl. 2 Chr 21,19–22,1, aber mit dem Volk als handelndem Subjekt. Ebenso findet sich dies in 2 Kön 14,21; 21,24.26; 23,30.

87 Gelegentlich wird als Objekt auch das Substantiv τὴν ἡγεμονίαν (den Oberbefehl/die Regierung) verwendet (vgl. z. B. Jos., Ant 8,315).

88 M. J. Suriano, Politics 83, spricht treffend von »normative son-succeeding-father pattern«.

89 M. J. Suriano, Politics 22. S. *Bin-Nun*, Formulas 418, spricht von »formulas for the close of his reign«; vgl. ebd. 429–431.

90 M. J. Suriano, Politics 22. Neben der oben besprochenen *Formel* führt M. Suriano auch die zweimal begegnende Wendung »X ἐκάθισεν ἐπὶ τοῦ θρόνου (Δαυὶδ τοῦ πατρὸς) αὐτοῦ« (1 Kön 2,12; 2 Kön 13,13) als semantische Realisierungsmöglichkeit der »notice of successor« an (vgl. ebd. 128–130). Dies kann im vorliegenden Kontext unberücksichtigt bleiben. Relevant wird es mit Blick auf das LkEv; vgl. Teil E, Kap. 1.1.3.

Element legt und dieses als den zentralen, legitimierenden Aspekt profiliert – »it signified dynastic integrity«<sup>91</sup> –, ist für meine Argumentation in erster Linie der dritte Bestandteil interessant. Damit läuft mein Interesse ein wenig quer zum Mainstream der Forschung: »Although the notice of succession appears in nearly every royal epilogue in Kings, this final notice has received the least amount of attention in scholarship«<sup>92</sup>.

Diese dynastische Nachfolgeformel ist in den alttestamentlichen Traditionen das zentrale literarische Mittel, um eine genealogisch-dynastisch fundierte Legitimierung – in nicht-konkurrierenden Nachfolgesettings<sup>93</sup> – ins Wort zu bringen.<sup>94</sup> Zugleich wird bei den konflikthaften Fällen deutlich, dass der Rekurs auf die richtige Abstammung einen zentralen Legitimierungsbaustein darstellen kann. Dabei scheinen zur Legitimation der Rückbezug auf David sowie die göttliche Fundierung der davidischen Dynastie insgesamt zu genügen.<sup>95</sup>

»This design also shaped the ideological framework in the presentation of the House of David by linking each succeeding king with the past and thus with the divine promises that had been endowed upon the eponym of the ruling house of Judah.«<sup>96</sup>

Eine zusätzliche göttliche Legitimierung (beispielsweise durch Angabe einer Erwählung durch Gott) für einen einzelnen konkreten König dieser Dynastie begegnet nicht mehr – und ist auch nicht erforderlich. Es kommt vielmehr darauf an und genügt, den jeweiligen König als legitimes Glied der Dynastie auszuweisen.<sup>97</sup> Dabei kann auf die ursprüngliche göttliche Herrschaftsbegründung zurückverwiesen werden.

Bsp. 1: Joasch vs. Atalja<sup>98</sup> (2 Kön 11f./2 Chr 22,10–24,27) – Joasch ist »Sohn des Königs« (2 Kön 11,4.12) und soll entsprechend als solcher herrschen, wie von Gott für das Haus David zugesagt (2 Chr 23,3).

91 *M. J. Suriano*, Politics 74. Selbst ein König wie David, mit dem die Dynastie beginnt, kann »zu seinen Vätern« entschlafen – ja gerade hier am Dynastieanfang ist die Notiz wichtig; vgl. ebd. 75–82.97.165–172.

92 *M. J. Suriano*, Politics 127; vgl. ebd. 32; 26 inkl. Anm. 25. Zu diesem Element vgl. ebd. 127–148.

93 Vgl. *M. J. Suriano*, Politics 132: »The actions referenced in this formula do not introduce a replacement, as in an alternative candidate or rival figure, they introduce the son of the former king.«

94 Diese Form des Machtübergangs war auch bei den Nachbarn des Volkes Israel an der Tagesordnung (vgl. 2 Sam 10,1/1 Chr 19,1: Ammon; 2 Kön 13,24: Aram; vgl. auch Gen 36,31–39: Edom, allerdings ohne Vater-Sohn-Schema; vgl. dazu *M. J. Suriano*, Politics 138–140). Diese Art der (formelhaften) Legitimierung ist mit »royal genealogies« und »king lists« vergleichbar (vgl. ebd. 33.49.132).

95 »JHWH war seit David/Salomo in Jerusalem als Dynastiegott etabliert« (H. M. Niemann, Art. Königtum 1595f.).

96 *M. J. Suriano*, Politics 50; vgl. ebd. 75.96f.166f.

97 Vgl. *G. Ahn*, Herrscherlegitimation 54; *T. Ishida*, Dynasties 149.

98 Die Zwischenherrschaft von Atalja kann bezeichnet werden als: »dynastic disruption«, »interruption of the paternal descent of power« (*M. J. Suriano*, Politics 84).



Bsp. 2: Abija vs. Jerobeam (1 Kön 15,1–8/2 Chr 13) – Abija beruft sich in seiner *Propaganda-Rede* für die davidische Linie/Dynastie auf die göttliche Königsherrschaft, die den Söhnen Davids gewissermaßen als *Sachwalter* anvertraut ist (2 Chr 13,8).

Mit diesem Ausblick auf die davidische Dynastie ist die Untersuchung der alttestamentlichen Königstraditionen unter der Fokussierung als *Königsmacher* nun abgeschlossen. Wenden wir uns einem weiteren antiken *Königsmacher* aus einem anderen kulturellen Kontext zu.

### 3. Einen dynastischen Schönheitsfehler ausmerzen – König Agesilaos (II.) in den Schriften Xenophons

Als zweites ausgewähltes antikes Beispiel für einen *Königsmacher* stehen nun die Schriften Xenophons mit Blick auf König Agesilaos (II.) zur Analyse an. Hier tritt uns als Lesende – im Unterschied zu den alttestamentlichen Texten – in der Gestalt Xenophons ein Autor unmittelbar entgegen, zu dessen (historischen) Lebensumständen einige Informationen zusammengetragen werden können. Letztere können einen Erklärungsansatz für die beobachtbare Tendenz in seinen Schriften bieten, doch ist dies nicht die primäre Stoßrichtung der vorliegenden Überlegungen. Das Interesse gilt vorrangig den Schriften selbst; erst an zweiter Stelle kann das Einbeziehen des Autors hilfreich sein. Von daher wird im Folgenden zunächst die literarische Analyse der Texte im Mittelpunkt stehen (Kap. 3.1., 3.2.), bevor abschließend noch etwas zu Xenophon in seinem (historischen) Verhältnis zu Agesilaos (II.) gesagt wird (Kap. 3.3.).

#### 3.1. Sehr bemüht – Der genealogisch-dynastische Weg (Hist Graec)

Agesilaos begegnet in zahlreichen Passagen der Schrift »*Historia Graeca*« (Hist Graec) (= »Hellenika«); das Werk »Agesilaos« (Ag) beschäftigt sich ausdrücklich und ausschließlich mit dieser Figur.<sup>99</sup>

Spannend ist die Fokussierung gerade dieses Königs, da seine königliche Karriere alles andere als vorgezeichnet ist. Als jüngerer Bruder muss er zunächst Agis (II.) den Vortritt lassen und nach dessen Tod gibt es Streit und Widerspruch hinsichtlich der Thronnachfolge (Xenoph, Hist Graec III 3,1: ἀντέλεγον περὶ

<sup>99</sup> Neben TLG (griechische Texte) und PERSEUS (griechische Texte sowie englische Übersetzungen) wurden folgende Ausgaben benutzt: G. Strasburger (Hrsg.), Xenophon – Hellenika (griechisch mit deutscher Übersetzung); W. Will (Hrsg.), Xenophon – Hellenica (deutsche Übersetzung); E. C. Marchant (Hrsg.), Xenophon – Agesilaos (griechisch mit englischer Übersetzung). Zu Xenoph, Ag vgl. auch M. J. Schulte, Speculum Regis 90–96.

βασιλείας). Es liegt ein konkurrierender Machtwechsel vor: Agesilaos »bestieg [...] nach dem Tode seines Bruders Agis II. und unter Ausschluß von dessen Sohn Leotychides von der Nachfolge [...] den Thron«<sup>100</sup>.

Die Ausgangssituation ist dabei für Agesilaos eher ungünstig:<sup>101</sup> In genealogisch-dynastischer Perspektive hat er kein Anrecht auf den Thron – zumindest dann nicht, wenn es einen (legitimen) Sohn von Agis als möglichen Thronnachfolger gibt. Diese traditionelle dynastische Grundregel wird in Xenoph, Hist Graec III 3,2, dem Leotychides selbst in den Mund gelegt und dieses »Gesetz« (νόμος) beansprucht bleibende Gültigkeit; eine Infragestellung findet sich nicht. Wir sehen: Xenoph, Hist Graec III 3,1–2 lässt sich auf das dynastische Denken grundsätzlich ein; das Prinzip an sich wird anerkannt.

In Frage gestellt wird jedoch in Xenoph, Hist Graec III 3,2, dass Leotychides ein wahrer Sohn von König Agis sei, wodurch Leotychides als Konkurrent von Agesilaos massiv delegitimiert wird.<sup>102</sup> Die leibliche Verwandtschaft von Agesilaos mit dem verstorbenen König ist unstrittig (Brüder), doch genügt sie für den Thronanspruch nicht, wenn ein legitimer Nachkomme von Agis (Sohn) existiert. Genau an dieser Stelle setzt nun die (de-)legitimierende Argumentation an: Auf der einen Seite wird die Sohnschaft des Leotychides bezweifelt – womit auf der anderen Seite nur Agesilaos als dynastisch legitimer Anwärter auf die Krone übrigbleibt. Entsprechend wird er legitimerweise zum König gemacht (Xenoph, Hist Graec III 3,4).<sup>103</sup>

Der in Xenoph, Hist Graec III 3,3, erzählte Orakelspruch, dass man sich vor der »hinkenden/lahmen Königsherrschaft« hüten müsse (φυλάξασθαι τὴν χωλὴν βασιλείαν),<sup>104</sup> kann in zweierlei Hinsicht verstanden werden: wörtlich-körperlich (Agesilaos hinkte wohl; vgl. Plut, Ages 2,2) oder in übertragenem Sinne. Die übertragene Deutung wiederum, der in der Erzählung das letzte Wort und damit das Schwergewicht gegeben wird, nimmt die dynastische Denkrichtung auf. Dies wird gegen Leotychides gewandt: Eine Königsherrschaft »hinkt/lahmt« dann, wenn jemand als König herrscht, der nicht aus königlichem Geschlecht stammt (μὴ οὐκ ὄν τοῦ γένους βασιλεύσειε) – konkretisiert für Sparta: der nicht von Herakles abstammt.<sup>105</sup>

100 F. Kiechle, Art. Agesilaos 127.

101 Das hält auch H. Sonnabend, Biographie 49, fest: »relativ schlechte Karten«.

102 Fragen der Abkunft sind höchst sensibel, wie A. B. Bosworth, Legacy 274, mit Blick auf die Diadochenzeit festhält. Einem König Sterilität oder Impotenz zu unterstellen, kann für diesen höchst gefährlich werden, denn: »It was an attempt to undermine the dynastic succession, which was so important in the age of the Diadochoi. [...] Insinuations of illegitimacy could be damaging« (ebd. 274).

103 Vgl. auch Plut, Lys 22.

104 Vgl. W. Will, Anhang 331.

105 B. Edelmann, Herrschaftslegitimation 76–82, arbeitet heraus, welche wichtige Bedeutung in Sparta dem göttlichen Urahn (Herakles bzw. hinter diesem Zeus) zukam – folglich verbirgt sich in der genealogisch-dynastischen Argumentation im tiefsten Inneren eine religiös-theokratische.

### 3.2. Geschickt überdeckt – Fokussierung auf Taten, Tugenden und Verdienste (Ag)

Aufschlussreich ist der Blick in Xenoph, Ag. Bereits der erste Satz gibt die entscheidende Richtung vor. Folgende Stichworte fallen ins Auge: ἀρετή (Tugend), δόξα (Herrlichkeit/Ruhm), ἀγαθός (gut), τελέως (perfekt/vollkommen) (Xenoph, Ag I 1). Hier wird der Fokus ganz auf die außergewöhnlichen Qualitäten/Tugenden und herausragenden Taten von Agesilaos gelegt. Diese stehen an erster Stelle und diese Perspektivierung zieht sich durch das Gesamtwerk hindurch: Die Tugendhaftigkeit und die Erfolge des Agesilaos werden – gattungsgemäß<sup>106</sup> – gerühmt und herausgestellt. »Embodied in Agesilaos are all of the virtues of Sparta«<sup>107</sup>. Auf diese Weise wird dem König eine Legitimierung durch Taten zuteil.<sup>108</sup>

Zugleich bleibt das – kleine – Problem der fragwürdigen Thronfolge zwar nicht völlig außen vor, doch wird es ausgesprochen kurz abgehandelt.<sup>109</sup> Zuvor allerdings wird – direkt nach dem eröffnenden Satz – die »noble/vornehme Abkunft« von Agesilaos (περὶ εὐγενείας αὐτοῦ) betont: Er kann seine Abstammung auf Herakles zurückführen (Xenoph, Ag I 2–4). Zudem wird unterstrichen, dass seine Vorfahren allesamt »Könige« und eben keine »einfachen Bürger« (ἰδιῶται) gewesen seien.<sup>110</sup>

Nachdem somit Agesilaos genealogisch ins rechte Licht gerückt worden ist, wird in Xenoph, Ag I 5 der Streit um die Herrschaft (ἐρισάντων περὶ τῆς ἀρχῆς) *en passant* thematisiert.<sup>111</sup> Erneut heißen die Kontrahenten Leotychides und

106 Es handelt sich um eine »Lobschrift/-rede«, ein »Enkomion«; vgl. Xenoph, Ag X 3; vgl. G. Strasburger, Anhang 661 f.; E. C. Marchant, Introduction XVIII; K. Bringmann, Hellenika 224. J. Dillery, Xenophon 114, bezeichnet die Schrift als »attempt to glorify the Spartan king« und spricht von »pro-Agesilaos and pro-Sparta propaganda« (ebd. 115). Ag verfolgt den »Zweck, Agesilaos rühmend darzustellen« (K. Bringmann, Hellenika 227; vgl. ebd. 230: »verherrlichen«; ebd. 234 f.: »loben«). Vgl. M. J. Schulte, Speculum Regis 90: »schriftstellerisches Denkmal«.

107 J. Dillery, Xenophon 218 – ohne dass deswegen Agesilaos von Xenophon als von Fehlern/Lastern völlig frei gezeichnet würde (vgl. ebd. 218).

108 Diese primäre Stoßrichtung wird auch durch das Abschlusskapitel (Xenoph, Ag XI) unterstrichen, das eine memorierbare Zusammenfassung der Tugenden (ἀρετή) enthält. Vgl. zu Problemen/Fragen zum 11. Kapitel D. Krömer, Agesilaos 9–64.

109 Im Vergleich mit Hist Graec lässt sich ein zielgerichteter Umgang Xenophons mit dem Traditionsmaterial im Ag zeigen: »Auslassungen, Umgestaltungen und einzelne Zusätze erklären sich aus der Absicht, Agesilaos zu verherrlichen« (K. Bringmann, Hellenika 230; vgl. H. Sonnabend, Biographie 50) – dies konkretisiert K. Bringmann, Hellenika, an zahlreichen Beispielen; vgl. H. Sonnabend, Biographie 50–52.

110 Plut, Ages 1,1, hält genau dieses »Einfacher-Bürger-Sein« als anfängliche Zukunftsperspektive für Agesilaos selbst fest. Die Königsherrschaft ist Agesilaos weder in die Wiege gelegt noch scheint sie für ihn überhaupt in Betracht zu kommen. Sein Lebensweg deutet in eine andere Richtung – zunächst zumindest.

111 Insofern erkennt K. Bringmann, Hellenika 228, die Tendenz zwar richtig, sein Urteil fällt

Agesilaos, diese werden aber diesmal im Unterschied zu Xenoph, Hist Graec III 3,1–2 nicht beide in Bezug zu Agis definiert [Leotychides = (vorgeblicher) Sohn; Agesilaos = Bruder], sondern Leotychides kommt als (vorgeblicher) Sohn von Agis, Agesilaos dagegen als Sohn von Archidamos (II.), dem königlichen Vater von Agis und Agesilaos, in den Blick (Xenoph, Ag I 5,5).<sup>112</sup> Jetzt steht somit »Sohn« gegen »Sohn« – was dynastisch gedacht die Ausgangssituation für Agesilaos deutlich verbessert: Immerhin ist auch er der Sohn eines Königs (und nicht nur der Bruder eines Königs).

Zudem wird die eingangs grundgelegte Legitimierung durch Taten an dieser Stelle direkt mit der dynastischen Sichtweise kombiniert und auf diese Weise die Thronansprüche Agesilaos' begründet – auf eine Delegitimierung von Leotychides wird in Ag völlig verzichtet. Sprich: Zwar bleibt eine Spur genealogischen Denkens erhalten, doch wird dies mit einer aretalogischen Argumentation überlagert bzw. von dieser durchdrungen. Es wird nämlich festgehalten, dass Agesilaos bereits vor der Herrschaft für »würdig der Königsherrschaft« (ἄξιος τῆς βασιλείας) erschien bzw. dafür gehalten wurde, da die Entscheidung schlussendlich zu seinen Gunsten ausfiel. Sowohl hinsichtlich des Geschlechts/der Herkunft (τῷ γένει) als auch der Tugend (τῇ ἀρετῇ)<sup>113</sup> sticht er seinen Konkurrenten aus. Gerade auch in Sachen Abkunft ist er »untadeliger«.<sup>114</sup>

Nachdem dieser Thronstreit argumentativ zugunsten von Agesilaos entschieden ist, fährt die Schrift Xenoph, Ag ganz auf der eingangs eingeschlagenen Linie fort: In Tat und Wort bewährt sich Agesilaos als tugendhafter König (vgl. u. a. Xenoph, Ag I 37; III 1; VII 1; X 2; XI 9), wodurch er grundlegend als solcher legitimiert wird.

Hierbei stehen an erster Stelle seine strategisch-taktische Kompetenz sowie seine militärischen Erfolge in den Auseinandersetzungen mit Feinden, v. a. den Persern (ab Xenoph, Ag I 6). Zugleich kann man sich auf sein Wort verlassen – wobei der persische Heerführer Tissaphernes durch seinen Wortbruch als negatives Kontrastbeispiel fungiert (Xenoph, Ag I 10–13).<sup>115</sup> Außerdem legt Agesilaos

---

m. E. aber zu stark aus: »Im ›Agesilaos‹ schweigt Xenophon von der peinlichen Affäre«. Ganz unter den Tisch fallen lassen kann man dies offensichtlich nicht. Auch *H. Sonnabend*, Biographie 50, formuliert in dieser Hinsicht unpräzise: »Streitigkeiten beim Regierungsantritt seines Helden hatten in dem Idealbild ebenso wenig Platz wie der Hinweis auf seinen körperlichen Defekt.«

112 Vgl. Xenoph, Hist Graec V 3,13.

113 Vgl. *H. Sonnabend*, Biographie 49. Auch Plut, Ages 3,3, benennt neben anderem die Tugendhaftigkeit des Agesilaos als ein treibendes Motiv dafür, dass Agesilaos auf dem Weg zum Thron Unterstützung findet.

114 Vgl. *K. Bringmann*, Hellenika 228. Dieses Lob setzt die Thronstreitaffäre gewissermaßen voraus, so *K. Bringmann*.

115 Tissaphernes trifft schlussendlich ein Schicksal, wie er es nicht anders verdient hat: Er wird auf Befehl des persischen Königs enthauptet, da er für die militärischen Misserfolge ver-

immer wieder Zeugnis von seiner grundsätzlichen Milde und Menschenfreundlichkeit/-liebe (Xenoph, Ag I 22: φιλανθρωπία) – auch gegenüber Feinden/Gegnern/Gefangenen – ab (Xenoph, Ag I 20–22; VII 3; XI 12). Seine Frömmigkeit steht außer Frage (Xenoph, Ag I 27.31.34; II 13.15.17; III 2–5; XI 1–2), ebenso sein Patriotismus und seine Vaterlandsliebe (Xenoph, Ag I 36; IV 3.6; VI 4; VII; IX 7). Sein Wirken stiftet »Einheit/Einigheit« (ὁμονόως) zwischen Städten/Stadtstaaten, was in der Antike zentral zum Aufgabenportfolio eines Königs gehört.<sup>116</sup> Kurz gesagt: Agesilaos glänzt als König tugendhaft in jeder Hinsicht.<sup>117</sup>

Neben dem eidbrüchigen Tissaphernes wird besonders der persische (Groß-)König als Kontrastfolie profiliert und vor diesem Negativhintergrund tritt die aretalogisch-charismatische Legitimierung von Agesilaos umso deutlicher hervor.<sup>118</sup> Folgende Gegenüberstellungen werden – ausdrücklich! – vorgenommen:<sup>119</sup>

Bereich	persischer König	Agesilaos
(persönliche) Lebensführung: Ag VIII 6–8 (auch bzgl. Essen, Trinken, Schlafen: Ag IX 3–5) <sup>120</sup>	Luxus, Pracht, Reichtum	Einfachheit, Schlichtheit, Anspruchslosigkeit
Verhalten Dritten gegenüber: Ag IX 1	sich Rarmachen, Entziehen	Präsenz
Ag IX 2	un- bzw. schwerzugänglich	gut/leicht zugänglich
Bei Bittgesuchen/Verhandlungen: Ag IX 2	Langsamkeit	Schnelligkeit

antwortlich gemacht wird (Xenoph, Ag I 35). Dies kann als massive aretalogisch-charismatische Delegitimierung verstanden werden.

116 Vgl. J. Smith, Christ 32.43–46.207–238 (z. T. ausdrücklich zum Eph, aber mit Rückbezügen auf die antike Königsideologie).

117 Vgl. E. C. Marchant, Introduction XIX, der die gerühmten Tugenden summiert: »piety, justice, self-control, courage, wisdom [...]. To these great virtues Xenophon adds patriotism, and several minor excellences.« Geradezu *abgearbeitet* werden diese Tugenden ab Xenoph, Ag III 2. Vgl. zu den Tugenden von Agesilaos auch K.-W. Welwei, Könige 149f.

118 D. Krömer, Agesilaos 65 Anm. 1, spricht von einer »eingeschobene[n] umfangreiche[n] Synkrisis zwischen Agesilaos und dem Perserkönig«; vgl. H. Sonnabend, Biographie 51f. (ebd. 51: »Synkrisis«, »Kontrastierung«).

119 Hinsichtlich der physischen Erscheinung, Mannhaftigkeit und kämpferischen Stärke werden die griechischen und die persischen Männer/Soldaten kontrastiert: trainiert, fit, sportlich, sonnengebräunt (Griechen) vs. weiß, bleich, fettleibig, faul (Perser) (Xenoph, Ag I 25–27).

120 Vgl. Xenoph, Hist Graec IV 1,30; Plut, Ages 12,2; vgl. P. Hadot, Art. Fürstenspiegel 577. Zu

Alles in allem disqualifiziert sich der persische (Groß-)König durch sein Verhalten als guter König, wohingegen die königlichen Qualitäten von Agesilaos klar vor Augen stehen.

### 3.3. Dringend benötigte Unterstützung durch einen Freund? – Textpragmatische Überlegungen und der Blick auf den Autor

Alles in allem erweisen sich die Schriften Xenophons mit Blick auf Agesilaos somit deutlich als *Königsmacher*, wenn auch eher retrospektiv im Nachhinein. Dabei geht in Hist Graec die dynastische Legitimierung von Agesilaos mit der entsprechenden Delegitimierung von Leotychides Hand in Hand. Vorrangig begegnet aber – in Ag – eine Legitimierung durch Taten und Tugenden, wobei die Tugendhaftigkeit von Agesilaos angesichts des persischen (Groß-)Königs als negativer Kontrastfolie umso heller erstrahlt.

In textpragmatischer Hinsicht bedeutsam sind die Beobachtungen von E. Marchant:

»there are signs of hasty composition in the *Agesilaos*. Haste probably accounts for the extensive borrowing from the *Hellenica*. Now why should Xenophon be in a hurry? From some pretty strong hints that all did not consider the king to be above adverse criticism, we may conclude that there was adverse criticism; quite possibly something had been written about Agesilaos that was not entirely complimentary. The *Agesilaos*, in the main an encomium, is incidentally a defence.«<sup>121</sup>

Hier klingt an, dass ein ausgesprochenes (literarisches) Ringen um die Legitimierung/Delegitimierung von Agesilaos stattgefunden haben könnte – Ag stellt dabei eine dezidierte Pro-Stimme dar.<sup>122</sup>

---

diesem Aspekt, der den wahren, idealen König vom prunkliebenden Weichling unterscheidet, vgl. auch Dio Chrys, Or 2,34–45.

121 E. C. Marchant, Introduction XVIII. D. Krömer, Agesilaos 70f., hält kritisch fest, dass sich obige These »durch nichts beweisen« (ebd. 71) lässt. Vor allem wendet er sich gegen eine späte Abfassung des »Agesilaos«, wobei diese Schlussfolgerung nicht zwingend mit obiger These verbunden ist. I. Bruns, Porträt 127, hält ebenfalls fest, dass Teile des »Agesilaos« »sehr flüchtig gearbeitet« sind. Jedoch ist dies s. E. normal: »Nachrufe müssen immer sehr rasch fertiggestellt werden« (ebd. 127). K. Bringmann, Hellenika 225, vermutet, dass Ag »nicht allzu lange nach Eintreffen der Todesnachricht in Griechenland entstanden sein« wird; vgl. W. Will, Anhang 359.

122 H. Sonnabend, Biographie 53, gelangt zu dem Urteil, dass »[b]ei Xenophon [...] eine aktuelle politische Wirkungsabsicht nicht vorgelegen zu haben« scheint. Er geht von einem primär persönlichen Abfassungsmotiv aus. Allerdings kommt seiner Meinung nach ein weiteres Motiv hinzu, da »die Bewunderung des Xenophon für Agesilaos durchaus nicht von allen seinen Zeitgenossen geteilt wurde« (ebd. 53): Xenophon intendiert, »das Renommee des von ihm bewunderten Freundes wieder herzustellen und die Kritiker zum

Am Ende sei der eingangs in Aussicht gestellte Einbezug von Xenophon als Autor eingelöst. Die legitimierende Parteinahme für Agesilaos scheint deutliche persönliche Gründe auf Seiten Xenophons gehabt zu haben: Xenophon und Agesilaos verband eine »Beziehung oder Freundschaft«<sup>123</sup>. Die persönliche Nähe ist für die Ausrichtung des literarischen Schaffens Xenophons bedeutsam. Es ist evident,

»daß ein nahes Verhältnis tatsächlich bestanden haben muß. Nicht nur zollt Xenophon in den Hellenika dem Agesilaos durchweg eine sachlich sicher nicht immer berechnete Bewunderung,<sup>124</sup> sondern er zeigt auch eine Vertrautheit mit den familiären Verhältnissen und persönlichen Problemen des Königs, die für einen bei den Lakedaimoniern im Exil lebenden Athener durchaus nicht ohne weiteres selbstverständlich sein konnte.«<sup>125</sup>

*Exkurs:* Wie anders die Einschätzung zu Agesilaos ausfallen kann, zeigt ein vergleichender Blick in Plut, Ages.<sup>126</sup> Dies ist auch von daher instruktiv, da Plutarch vermutlich Xenophon als Quelle verwendet.<sup>127</sup> Plut, Ages 3 erzählt in ähnlicher Weise wie Xenoph, Hist Graec III 3,1–3 den Thronstreit zwischen Leotyichides und Agesilaos und den schlussendlichen Triumph des Agesilaos. Bei der sich anschließenden Schilderung der Taten fällt jedoch ein durchweg kritischerer Gesamttenor auf – im Unterschied zu Xenoph, Ag. In Plut, Ages 30,1 werden kritische Stimmen laut, dass das gegenwärtige Unglück der Stadt auf der Wahl des falschen Königs beruhen könnte. Und der erste Punkt beim Vergleich von Agesilaos und Pompeius legt den Finger – vor aller Würdigung der militärischen Erfolge sowie der staatsmännischen Klugheit – genau in die Wunde der *fehlerhaften* Thron(nach-)folge: Pompeius ist »auf die rechtmäßigste/gerechteste Art und Weise« (ἐκ τοῦ δικαιοτάτου τρόπου; Plut, Comp Ages Pomp 1,1) zur Macht gelangt, Agesilaos dagegen so, dass es

Schweigen zu bringen.« Damit wären wir nicht mehr weit von der obigen Einschätzung von E. C. Marchant entfernt.

- 123 G. Strasburger, Anhang 661; vgl. R. Nickel, Lexikon 31 (»persönliche Wärme«, »befeundet«); I. Bruns, Porträt 39 (»keinen mehr bewundert«, »persönlich nahe gestanden«); ebd. 126; J. Dillery, Xenophon 6 (»he was personally devoted to him«; »friend and patron«); H. R. Breitenbach, Art. Xenophon 1424 (»Vorliebe«).
- 124 Inwiefern Xenophon dabei geschickt vorgeht und *thukydischen* Stil nachahmt bzw. gewissermaßen *vortäuscht*, arbeitet I. Bruns, Porträt 39–43, heraus.
- 125 G. Strasburger, Anhang 661.
- 126 Vgl. zur Auseinandersetzung zwischen Agesilaos und Leotyichides auch Nepos, Ag 1. Er spricht von »contentio« (»Wettstreit/Auseinandersetzung«; Nepos, Ag 1,2).
- 127 Plutarch stütze »in seinen Biographien großer Griechen und Römer seine Lebensläufe der Lakedaimonier der entsprechenden Zeit weitgehend auf Xenophon« (G. Strasburger, Anhang 679). Plut, Comp Ages Pomp 3,1, scheint eine Kenntnis von Xenoph, Ag, vorauszusetzen. Was sich bei Plutarch findet, was Xenophon an keiner Stelle auch nur erwähnt, sind (neben dem Manko, dass Agesilaos ein lahmes Bein hatte) zwei kurze Hinweise auf die äußere Erscheinung von Agesilaos: Er wird beschrieben als »klein« (μικρός; Plut, Ages 2,2; 36,5) und »unansehnlich/verächtlich/armselig/erbärmlich/unscheinbar« (εὐκαταφρόνητος; Plut, Ages 2,2; εὐτελής; Plut, Ages 36,5). Von daher ist dies nicht geeignet, legitimierend ins Feld geführt zu werden – so erklärt sich das Schweigen Xenophons bestens. Vgl. im Unterschied dazu die körperlichen Charakterisierungen Sauls und Davids (s.o. Teil B, Kap. 2.1.2.); allgemein zur *königlichen Erscheinung* s.u. Teil B, Kap. 6.1.6.

weder vor Göttern noch Menschen »tadelfrei« (ἄμειπτος; Plut, Comp Ages Pomp 1,2) ist. Dieses Manko wird hier an erster Stelle betont, womit die Königsherrschaft des Agesilaos mit einem genealogisch-dynastisch negativen Vorzeichen versehen wird.

#### 4. Den guten Ruf befördern – Das »Leben des Kaisers Augustus« von Nikolaos von Damaskus

Der Blick auf den nächsten antiken *Königsmacher* bringt erneut einen Sprung in zeitlicher Hinsicht sowie eine leichte Akzentverschiebung bzgl. des kulturellen Kontextes mit sich: Mit der Schrift »Leben des Kaisers Augustus« (Vit. Caes.) von Nikolaos von Damaskus sind die Schwelle vom 1. Jh. v. Chr. zum 1. Jh. n. Chr. sowie der hellenistisch-römische Kulturraum erreicht.<sup>128</sup> Auch bei dieser exemplarischen Erarbeitung soll die entsprechend fokussierte Textanalyse an erster Stelle stehen (4.1.; 4.2.), bevor es um Datierungsfragen sowie die Einbeziehung des (historischen) Autors geht (4.3.).

##### 4.1. Durch und durch tugendhaft – Eine eindeutige Grundtendenz

Insgesamt durchzieht die Schrift Vit. Caes. ein panegyrischer Zug,<sup>129</sup> wie bereits der Titel Περὶ τοῦ βίου Καίσαρος τοῦ Σεβαστοῦ καὶ τῆς αὐτοῦ ἀγωγῆς/Über das Leben von Caesar Augustus und seine Erziehung/Lebensführung – insbesondere durch die Verwendung von ἀγωγή – deutlich macht.<sup>130</sup> Eine aretalogische Legitimierung von Oktavian-Augustus durch seine tugendhaften Qualitäten sowie durch seine Taten bildet durchgängig den Grundton.<sup>131</sup>

Damit geht es direkt in Vit. Caes. 1 los: τό τε μέγεθος αὐτοῦ τῆς ἀρετῆς (seine

128 Zum griechischen Text (inkl. deutscher Übersetzung) vgl. J. Malitz (Hrsg.), Nikolaos – Leben des Kaisers Augustus; zur schwierigen Lage der Textüberlieferung vgl. ebd. 12–14. Ich zitiere die Stellenangaben nach dieser Textausgabe.

129 Vgl. R. Nickel, Lexikon 858.

130 Vgl. J. Malitz, Kommentar 97 Anm. 1; J. Malitz, Einführung 8. Zu ἀγωγή vgl. K. L. Schmidt, Art. ἀγωγή κτλ. 128f.

131 Eventuell hat Nikolaos als Quelle die *Res gestae* von Kaiser Augustus verwendet; vgl. J. Malitz, Einführung 8. Hinsichtlich der Benutzung der (nicht bzw. nur fragmentarisch überlieferten) Autobiographie von Oktavian-Augustus ist »kein vernünftiger Zweifel [...] möglich« (J. Malitz, Einführung 5); vgl. auch H. Sonnabend, Biographie 122 (die Gegenposition vertritt M. Toher, Bios 103.138). In dieser Autobiographie »appellierte [Oktavian-Augustus; C. S.] an eine weitere Öffentlichkeit um Anerkennung für seine Taten und um Vertrauen in seine künftige Politik« (J. Malitz, Einführung 11). Zudem nutzt er sie in apologetischer Absicht, um auf Kritik und Vorwürfe zu reagieren – beispielsweise auch mit Blick auf seine »angeblich niedere Herkunft« (H. Sonnabend, Biographie 116). Intensiv mit den möglichen Quellenverhältnissen setzt sich G. Dobesch, Nikolaos 209–242, auseinander.



Größe der Tugend; vgl. Vit. Caes. 2), εὐεργεσία (Wohltun/Wohltätigkeit), φρόνησις (Einsicht/Klugheit; vgl. Vit. Caes. 2.18.27), φιλανθρωπία (Menschenfreundlichkeit/-liebe; vgl. Vit. Caes. 18.27). Bereits mit neun Jahren tut sich Oktavian-Augustus rhetorisch hervor (Vit. Caes. 4),<sup>132</sup> zudem zeichnet ihn ein stattliches/gutes Aussehen aus (εὐπρέπεια; Vit. Caes. 9; vgl. Vit. Caes. 12f.). Auch »Milde/Sanftheit« (ἡμερότης; Vit. Caes. 27) sowie »Frömmigkeit« (Vit. Caes. 9.132) zählen zu seinen Charaktereigenschaften. »Augustus' ἀρετή wird in der Biographie wieder und wieder hervorgehoben«<sup>133</sup>; er wird als tugendhafter Herrscher, der vielfältig für Gutes sorgt (Vit. Caes. 55), gezeichnet und auf diesem Wege legitimiert.

Im Gegensatz dazu kommt Antonius durchweg schlecht weg und wird als Kontrastfolie profiliert – v. a. seine hinterhältig-intrigante Verschwörung gegen Oktavian-Augustus (Vit. Caes. 122–129) disqualifiziert ihn.<sup>134</sup> Zudem wird Oktavian-Augustus abgesetzt von den »trinkfreudigen jungen Männern« (μεθυσοκόμοι νεάνισκοι; Vit. Caes. 28; vgl. Vit. Caes. 36).

#### 4.2. Zum rechtmäßigen Nachfolger adoptiert – Dynastische Klarstellungen

Ein zweiter Strang prägt Vit. Caes. zentral. Neben der Herausarbeitung der Verdienste, Taten, Tugenden liegt ein Schwergewicht auf der dynastischen Legitimierung von Oktavian-Augustus als Adoptivsohn Cäsars: Damit wird unterstrichen, dass Oktavian-Augustus der legitime Thronerbe ist.<sup>135</sup>

Bereits in Vit. Caes. 9 wird vom »Glanz seines Adels/seiner vornehmen Abkunft« (λαμπρότης εὐγενείας; vgl. Vit. Caes. 12) gesprochen, wobei dieser frühe »Hinweis auf den Adel [...] die Adoption durch Caesar vorweg[nimmt]«<sup>136</sup>. In Vit. Caes. 17 wird – anders jedoch als in Vit. Caes. 30.48 – die Adoption als bereits vollzogen erwähnt (... υἱὸν ἤδη πεποιημένος .../... den er bereits zum Sohn gemacht hatte ...). Wichtiger erscheint allerdings an dieser Stelle der Hinweis mit Bezug auf das Zum-Sohn-Gemacht-Sein: »seiend es aber in gewisser Weise und der Natur nach, weil er der nächste Verwandte war« (ὄντα δὲ

132 Vgl. zu diesem Topos N. Krückemeier, Jesus.

133 J. Malitz, Kommentar 98 Anm. 3; vgl. B. Z. Wacholder, Nicolaus 73.

134 Diese Kontrastierung betrifft auch die Kleidung (vgl. Vit. Caes. 11); vgl. J. Malitz, Kommentar 110 Anm. 42, wobei in dieser Hinsicht Antonius selbst in Vit. Caes. nicht näher beschrieben wird. Auch Horaz setzt in seinen Epoden die Kontrastierung (von Antonius und Oktavian-Augustus) in propagandistischer Manier ein; vgl. R. G. M. Nisbet, Epodes 15. Y. Nadeau, Lover, nimmt die Kontrastierung von Antonius (»Lover«) und Oktavian-Augustus (»Statesman«) bei Vergil unter die Lupe.

135 Vgl. B. Z. Wacholder, Nicolaus 74; M. Toher, Bios 82.89.

136 J. Malitz, Kommentar 109 Anm. 37; vgl. – mit Blick auf Vit. Caes. 5 – ebd. 106 Anm. 29: »bei Nikolaos ist Octavian sozusagen schon immer der ›Thronfolger«; vgl. ebd. 111 Anm. 50.

τρόπον τινὰ καὶ φύσει διὰ τὸ ἀγχοτάτω τοῦ γένους εἶναι; vgl. Vit. Caes. 22.53.113). Dadurch wird Oktavian-Augustus als der natürliche und selbstverständliche Nachfolger Cäsars fundiert. Wer sonst sollte von Cäsar als »Sohn« angenommen werden?

Es wird immer wieder betont, wie nah sich beide gestanden haben – auch im wörtlichen Sinne (Vit. Caes. 17: ἐγγύτατα; vgl. Vit. Caes. 18) – und wie früh sich somit in ihrem innigen, ja familiären<sup>137</sup> Verhältnis zueinander (Unterhalten: οἶα τέκνωι/wie mit einem eigenen Kind; Vit. Caes. 18; Umarmen: οἶα τέκνον/wie ein eigenes Kind; Vit. Caes. 24; vgl. auch Vit. Caes. 51) die testamentarische Adoption bereits angedeutet bzw. abgezeichnet hat (Vit. Caes. 30).<sup>138</sup> Caesar sorgt sich sehr um die Gesundheit von Oktavian-Augustus (Vit. Caes. 20), ja er eilt sogar »schuhlos« (ἀνυπόδητος) zum Erkrankten und nimmt leidenschaftlich Anteil: »Der Verzicht auf die Schuhe kennzeichnet die überstürzte Eile [...]; es handelt sich um einen Topos, der die emotionale Nähe schon vor der Adoption »belegen« soll.«<sup>139</sup> Auf diese Weise lässt sich aus einer in aretalogischer Hinsicht höchst problematischen Veranlagung (die körperliche Schwäche von Oktavian-Augustus – vgl. Vit. Caes. 15.19–21 – ist eigentlich ein schwerwiegendes Manko)<sup>140</sup> doch noch ein positiver Gewinn schlagen, und zwar in genealogischer Fokussierung: Die Kränklichkeit und Schwäche bietet die Gelegenheit, die enginnige Beziehung von Cäsar zu Oktavian-Augustus in Cäsars fürsorglichem Verhalten zu illustrieren.

Abgesehen von der körperlichen Schwäche jedoch empfiehlt sich Oktavian-Augustus auch durch seine Tugenden und Taten als Adoptivsohn und Cäsar schätzt ihn nicht nur wegen der Verwandtschaft (Vit. Caes. 30.120). Ergo: Wer sonst bietet sich so an als Thronfolger wie Oktavian-Augustus? Die (testamentarische) Adoption Cäsars (ὡς ἐν ταῖς διαθήκαις ὡς υἱὸς εἶη Καίσαρι ἐγγεγραμμένος/dass er in den letzten Verfügungen/im Testament als Sohn des Caesars eingeschrieben/adoptiert worden sei; Vit. Caes. 48; vgl. Vit. Caes. 52f.115) verliert in der Folge den Hauch von Willkürlichkeit und Zufälligkeit bzw. Spontaneität und das Einrücken von Oktavian-Augustus in die Thronfolge wird sowohl als genealogisch-dynastisch wie auch als aretalogisch-charismatisch begründet dargestellt. Zentral für die Legitimierung ist die – auf vorstehend skizzierten Fundament gut begründete, sinnvolle und damit sachlich nach-

137 Vgl. B. Z. Wacholder, Nicolaus 73.

138 Vgl. J. Malitz, Einführung 9. In Vit. Caes. 30 wird festgehalten, dass die Adoption (παῖδα ἀποδείξαι) von Cäsar gewissermaßen von langer Hand geplant gewesen ist. Auch die erst testamentarische Umsetzung dieses Adoptionsplanes (υἱοῦται) wird plausibel begründet.

139 J. Malitz, Kommentar 116 Anm. 74.

140 Vgl. J. Malitz, Kommentar 112 Anm. 53: »In der römischen Oberschicht war es ein schwerer Makel, »untauglich« zu sein.«

vollziehbare – Einsetzung zum Nachfolger (διάδοχος) durch Cäsar selbst (Vit. Caes. 115.120; vgl. auch Vit. Caes. 58.117f.):

»Fehlten leibliche Söhne, wurde der kaiserliche Status, die Machtlegitimation der Familie durch die gesellschaftlich anerkannte und rechtswirksame Adoption öffentlichkeitswirksam an den Sukzessor weitergegeben.«<sup>141</sup>

So ist es folgerichtig und für die literarische Legitimierung wichtig, dass nach der Ermordung Cäsars dieser – im Blick auf Oktavian-Augustus – durchgängig und betont als »Vater« bezeichnet wird (Vit. Caes. 56f.108.110.115.117.119.122.131.134.136.139).<sup>142</sup> Oktavian-Augustus seinerseits wird als »Sohn« tituiert (υἱός/παῖς: Vit. Caes. 48.52f.56.118.120.136.139). Augenscheinlich ist es der Schrift »Leben des Kaisers Augustus« wichtig, in dynastischer Hinsicht ein legitimierendes Fundament zu legen;<sup>143</sup> die großartigen Taten alleine genügen nicht.

Als negative Kontrastfolie in genealogischer Hinsicht wird zum einen der Fall des »sogenannten Sohnes von C. Marius« (ὁ λεγόμενος Γαίου Μαρίου παῖς; Vit. Caes. 32; vgl. Vit. Caes. 33) erwähnt. Dieser bemüht sich nach Kräften, in die Familie/das Geschlecht Cäsars aufgenommen, spricht: eingeschrieben, zu werden (εἰς τὸ γένος ἐγγραφήναι; Vit. Caes. 32) – zu Unrecht und schlussendlich erfolglos, obwohl er Zeuginnen für seine vorgebliche »vornehme Abkunft« (εὐγένεια; Vit. Caes. 32) gewinnen konnte. Hier wird ein Negativbeispiel für den Versuch des rechtswidrigen Einschleichens in die Cäsar-Dynastie vor Augen geführt, was im Umkehrschluss die Rechtmäßigkeit der Thronnachfolge von Oktavian-Augustus unterstreicht. Dieser tritt legitimerweise in die Fußstapfen Cäsars (Vit. Caes. 54–56).

Zum anderen wird Kaisarion als möglicher Sohn Cäsars (mit Kleopatra) dynastisch delegitimiert – und zwar kurz und bündig:<sup>144</sup> Die Behauptung der

141 S. *Schreiber*, Anfänge 70.

142 Oktavians leiblicher Vater C. Octavius wird – inkl. Vaternamen – nur einmal kurz erwähnt (Vit. Caes. 3). Bei seinem Stiefvater Philippus »wuchs er wie bei einem Vater« (ὡς παρὰ πατρί τρεφόμενος; Vit. Caes. 5) auf. Doch wird Philippus nie als »Vater« tituiert, sondern kommt nur als »Stiefvater« (πατρώιος; Vit. Caes. 53) in den Blick. Vgl. *J. Malitz*, Kommentar 102 Anm. 19: »In seiner Autobiographie war der spätere Augustus aus Gründen seiner Adoption so wortkarg über seine »eigentliche Herkunft«, daß Sueton dies ausdrücklich vermerkt«.

143 Vgl. *J. Malitz*, Einführung 9, der hinsichtlich der Adressatenschaft spekuliert: »Auch die »dynastische« Selbstsicherheit, mit der Nikolaos den jungen Octavian von Anfang an auftreten läßt, ist eher eine »Verdeutlichung« des Nikolaos für seine an Dynastien gewöhnten Leser«; dies ist »förderlich für das Ansehen des neuen Herrschers.« Dieser dynastische Grundzug dürfte schon die von Nikolaos als Quelle verwendete Autobiographie von Oktavian-Augustus geprägt haben; vgl. *J. Malitz*, Einführung 11.

144 »Nikolaos hätte viel über Kaisarion erzählen können, wenn er nur gewollt hätte« (*J. Malitz*, Kommentar 150 Anm. 215).

Sohnschaft sei ein *Volksmärchen*, ja eine »Lüge«, wie Cäsar selbst in seinem Testament festgehalten habe (Vit. Caes. 68).<sup>145</sup>

Und zum Dritten wird klargestellt, dass Antonius als direkter Konkurrent Oktavians-Augustus' um die Macht keine dynastischen Ansprüche geltend machen kann, auch wenn er vielleicht auf die Sohnschaft – und damit auf eine dynastische Grundlage für einen Nachfolgeanspruch – hoffte (Vit. Caes. 74). Vielmehr zeigt sich im Nachgang zur Ermordung Cäsars und im Umgang mit den Cäsarmördern, wer der wahre »Sohn« Cäsars ist und als solcher handelt. Während sich Antonius nachsichtig und schonend den Mördern gegenüber verhält (Vit. Caes. 50.101–106.110), steht einzig Oktavian-Augustus für die Rächung seines ermordeten »Vaters« ein und erfüllt damit die Pflicht eines »Sohnes« (Vit. Caes. 53<sup>146</sup>.110) – ein Beweis seiner *pietas*.<sup>147</sup>

Die hier erkennbare starke Betonung der dynastischen Legitimität prägt – wenn wir den Blick ein wenig weiten – das gesamte frühe Prinzipat. Das dynastische Prinzip bildet das entscheidende Legitimationsfundament:<sup>148</sup> »Aber die Wahl dieser Nachfolger nur aus dem Bereich der eigenen Familie und die zusätzliche Hervorhebung einzelner Mitglieder der domus Augusta durch die Adoption wiesen untrüglich in jene erbcharismatisch-dynastische Richtung«<sup>149</sup>. »Eine Bilanz der Thronwechsel des frühen Prinzipats ergibt eindeutig, daß auch ohne normative Verankerungen das dynastische Prinzip sich voll und ganz bei der Regelung der Nachfolge durchgesetzt hatte.«<sup>150</sup>

#### 4.3. Unmittelbar propagandistisch wirksam? – Die Frage der Datierung

Bleibt abschließend noch die zeitliche Verortung zu problematisieren, was auch Nikolaos von Damaskus als Autor stärker ins Blickfeld rückt. Die Datierung des Werkes »Leben des Kaisers Augustus« ist umstritten.<sup>151</sup> J. Malitz diskutiert die

145 »Die Nachricht über eine ausdrückliche Erwähnung Kaisarions in Caesars Testament ist entweder eine mißverständliche Formulierung des Exzerptors oder eine hilfreiche Lüge des Nikolaos« (J. Malitz, Kommentar 149 Anm. 215). B. Z. Wacholder, *Nicolaus 22*, hält fest: »Nicolaus is the first among the ancients to deny that Caesarian (sic!) was the son of Caesar and Cleopatra.«

146 Vgl. J. Malitz, Kommentar 138f. Anm. 178: »In der – anachronistischen – Darstellung des Nikolaos fühlt sich Octavian legitimiert wie der Kronprinz einer Dynastie [...]. Der Racheschwur gehört auch traditionell zur Legitimation eines Erben«; vgl. ebd. 175 Anm. 346.

147 Vgl. M. P. Charlesworth, *Tugenden 370*.

148 Dies arbeitet F. Hartmann, *Herrscherwechsel 21–28*, heraus.

149 F. Hartmann, *Herrscherwechsel 24*; vgl. ebd. 25: »Dementsprechend kann man als eine der ersten Handlungen nach dem Regierungsantritt fast eines jeden neuen Princeps die Beseitigung von dynastisch legitimierten Konkurrenten erkennen«; vgl. ebd. 39.66.74.

150 F. Hartmann, *Herrscherwechsel 28*.

151 Vgl. knapp resümierend W. Spoerri, Art. Nikolaos 110: Option 1: vor 12 v. Chr.; Option 2: 25–20 v. Chr.; Option 3: nach Augustus' Tod. Kurz nimmt G. Dobesch, *Nikolaos 210f.*, die unterschiedlichen Positionen in den Blick.

Frage nach »Spätwerk« vs. »Frühdatierung«,<sup>152</sup> wobei es entscheidend darauf ankommt, ob die Schrift *vor* oder *nach* dem Tod des Kaisers erschienen ist. Posthum wäre es »die Hommage eines alten Freundes an den Verstorbenen, mit dem Wunsch, dem Nachruhm des Herrschers im Osten zu dienen.«<sup>153</sup>

Die von J. Malitz angeführten Argumente weisen jedoch eine frühere Datierung (um 20 v. Chr.) als plausibel aus,<sup>154</sup> wobei genau der Charakter der Schrift als *Königsmacher* – inkl. der Delegitimierung der Konkurrenten, an erster Stelle von Antonius – für J. Malitz den Ausschlag gibt. Hier wird ein möglicher Sitz im Leben direkt greifbar:

»Trotz der Niederlage des Jahres 31 v. Chr. war der Ruf von Antonius noch nicht völlig verblaßt. Augustus bemühte sich damals in gewohnt umsichtiger Weise um die Gewinnung der öffentlichen Meinung [...]. Augustus war brennend daran interessiert, der Öffentlichkeit die Geschichte der letzten Jahre aus eigener Sicht dazustellen [...]. Eine wohlmeinende griechische Darstellung seines bisherigen Lebens und seiner Verdienste für die Leser des Ostens mußte Augustus eine willkommene Ergänzung seines Kampfes um die Gewinnung der öffentlichen Meinung sein.<sup>155</sup> In dieser politischen Konstellation ist die Abfassung von Nikolaos' Augustus-Biographie besser verständlich als in der Zeit nach Augustus' Tod [...]. Diese »frühe« Abfassungszeit vorausgesetzt, lassen sich auch die propagandistischen Verzerrungen in Nikolaos' Darstellung viel besser erklären. Die Tendenz der erhaltenen Exzerpte, Antonius um jeden Preis in ein schlechtes Licht zu setzen, ist leichter verständlich, wenn sich Nikolaos bloß knapp zehn Jahre nach Antonius' Untergang an das Publikum des Ostens wandte; es wäre etwas unverhältnismäßig, wenn er solche Fälschungen und Übertreibungen zuungunsten der Gegner Octavians noch nach Augustus' Tod für wichtig gehalten hätte.«<sup>156</sup>

Ergo haben wir es mit einer »für die griechische Öffentlichkeit gedachte[n] Werbeschrift für den aktuellen Herrscher in Rom«<sup>157</sup> zu tun. Als Autor zeichnet sich Nikolaos von Damaskus durch seine große Nähe zu Oktavian-Augustus

152 Vgl. J. Malitz, Einführung 6–8.

153 J. Malitz, Einführung 6. Für eine Datierung nach dem Tod von Oktavian-Augustus spricht sich z. B. M. M. Toher, *Bios* 56.97, aus.

154 Nach H. *Sonnabend*, *Biographie* 121, wurde das Werk »vermutlich zwischen 25 und 20 v. Chr.« publiziert.

155 I. *Du Quesnay*, Horace 19, spricht für die Frühzeit von Oktavian-Augustus von »contemporary progaganda war«. Bei H. *Sonnabend*, *Biographie* 117, ist die Rede von einer »üblen Propagandakampagne«. G. *Dobesch*, Nikolaos 249, vermutet eine tendenziell »anticaesarsische« Quelle des Nikolaos; vgl. ebd. 255 inkl. Anm. 202f.

156 J. Malitz, Einführung 7f.; vgl. J. Malitz, Kommentar 98f. Anm. 6. So auch B. Z. *Wacholder*, *Nicolaus* 26. Allerdings ist zu beachten, dass Legitimierung auf der einen sehr häufig mit Delegitimierung (von Gegnern/Konkurrenten) auf der anderen Seite einhergeht. Von daher ist die negative Darstellung des Antonius nur bedingt als ein durchschlagendes Argument für die Frühdatierung heranziehbar.

157 H. *Sonnabend*, *Biographie* 122; vgl. ebd. 122 (»Werbe- und Aufklärungsarbeit«); ebd. 123 (»proaugusteische Propaganda«).

aus,<sup>158</sup> seine Schrift »Leben des Kaisers Augustus« ist durch und durch als parteiisch und im Interesse des Augustus erkennbar.<sup>159</sup>

## 5. Es kann aktuell nur einen geben – Spurensuche im *Bellum Judaicum* des Flavius Josephus

Der letzte Blick soll geworfen werden in das Werk *Bellum Judaicum* des Flavius Josephus. Mit diesem Beispiel für einen antiken *Königsmacher* bleiben wir grundsätzlich im römischen Kontext, diesmal aber mit einer jüdischen Akzentuierung. Zeitlich bewegen wir uns in der 2. Hälfte des 1. Jh. n. Chr. bzw. gegen Ende des 1. Jh. n. Chr.

Im Unterschied zu Nikolaos von Damaskus, dessen pro-augusteische Haltung unstrittig ist, wird die entsprechende Positionierung von Josephus gegenüber dem flavischen Kaiserhaus in der Forschung kontrovers diskutiert (5.3.). Doch soll dies zunächst nicht problematisiert werden; erneut wird die Spurensuche im Werk selbst an erster Stelle stehen und den Hauptansatzpunkt bilden (5.1.; 5.2.).<sup>160</sup>

### 5.1. Siegreich und tugendhaft – Vespasian und Titus stechen heraus

Bereits bei einer ersten Durchsicht fällt auf, dass die Römer im *Bellum Judaicum* insgesamt in einem ziemlich positiven Licht erscheinen. Dies trifft besonders auf die beiden Hauptprotagonisten auf römischer Seite an der Spitze zu: Vespasian und Titus. Nicht nur, dass die römischen Feldherren und Herrscher schlussendlich militärisch die Oberhand behalten und die kriegerischen Auseinandersetzungen mit

158 Vgl. J. Malitz, Einführung 1: »Unter den antiken Historikern des Augustus gibt es keinen, der dem Princeps so nahe gestanden hat wie Nikolaos von Damaskus.« Vgl. auch G. Dobesch, Nikolaos 208.210; B. Z. Wacholder, Nicolaus 18 (»favorite of Augustus« – für ihn erklärt sich dies u. a. mit seiner propagandistischen Aktivität zugunsten von Oktavian-Augustus; vgl. ebd. 75).

159 Vgl. J. Malitz, Einführung 1 Anm. 6; J. Malitz, Kommentar 101 Anm. 17. Vgl. J. Malitz, Einführung 4: Nikolaos positioniert sich auch als »Hofhistoriker« von König Herodes eindeutig und offensichtlich. W. Spoerri, Art. Nikolaos 110, charakterisiert das Werk als »tendenziös«. G. Dobesch, Nikolaos 208, nennt Nikolaos einen »glänzenden Propagandisten«.

160 Als griechisch-deutsche Textausgaben wurden verwendet: O. Michel/O. Bauernfeind (Hrsg.), Josephus – De Bello Judaico Bd. I; O. Michel/O. Bauernfeind (Hrsg.), Josephus – De Bello Judaico Bd. II,1; O. Michel/O. Bauernfeind (Hrsg.), Josephus – De Bello Judaico Bd. II,2. Zum griechischen Text (mit englischer Übersetzung) vgl. auch BW 9; siehe ebenso TLG und PERSEUS. Vgl. als weitere deutsche Übersetzung H. Clementz/M. Tilly (Hrsg.), Josephus – Der jüdische Krieg.

den Juden eindeutig für sich entscheiden,<sup>161</sup> sondern auch hinsichtlich der an den Tag gelegten Tugenden tun sie sich hervor. Immer wieder werden ihre persönliche Tapferkeit und militärische Stärke betont; selbst inmitten des heftigsten Gefechtes stehen sie ihren Mann (Vespasian: Bell 4,30–35; Titus: Bell 5,54–66.85–97.486–488).<sup>162</sup> Zugleich werden sie mehrfach im Erzählzusammenhang als mild und grundsätzlich menschenfreundlich agierend gezeigt – auch werden diese Charaktereigenschaften ausdrücklich konstatiert.

Titus legt »Mitleid« an den Tag bzw. erweist sich als »barmherzig/mitleidig« (Bell 1,10: ἐλεέω; Bell 3,501: οἰκτείρω; Bell 4,92: οἶκτος; Bell 5,450: οἰκτρός; vgl. Bell 5,519.553; 6,124.182.231.350.383), ebenso Vespasian (Bell 4,412: οἰκτείρω; vgl. Bell 7,704). Beide sind ausgesprochen »milde/sanftmütig« (πράοτης; Bell 7,451).<sup>163</sup> Titus zeigt sich »menschenfreundlich« (φιλανθρώπως; Bell 5,335; vgl. Bell 6,333.340), ja dies macht seine »Natur« aus (Bell 6,324).<sup>164</sup> Vespasian kennzeichnet Langmut (Bell 3,127). In Bell 3,347 wird von der »natürlichen Gütigkeit der Römer« (τό τε φύσει Ῥωμαίων χρηστόν) gesprochen; vgl. auch Bell 5,372.

Zu dieser grundsätzlich tugendhaften Grundformatierung kommt stimmig hinzu, dass der Weg auf den Thron alles andere als das Herzensbegehren von Vespasian ist, so zumindest wird es im Bell dargestellt: Vespasians Proklamation als »Alleinherrscher« (αὐτοκράτωρ) erfolgt »unfreiwillig/gezwungen« (ἄκων; Bell 1,24; vgl. Bell 4,602), ja er muss geradezu mit gezücktem Schwert davon überzeugt werden, die Herrschaft zu übernehmen (Bell 4,603f.).<sup>165</sup> Nur »notgedrungen« (ἀναγκάως)<sup>166</sup> lädt er sich die »Last der Herrschaft« (βάρος τῆς

161 Vgl. H. Blatz, Semantik 185.

162 Diese Mann- und Wehrhaftigkeit mitten im größten Kriegs-/Kampfgetümmel ist geradezu ein *Topos* in der antiken Literatur, der sich z. B. auch bzgl. Alexander dem Großen und einzelner seiner Nachfolger findet; vgl. A. B. Bosworth, *Legacy* 255 (»the commander giving a moral example at the epicentre of the fighting«); ebd. 255 Anm. 34. Vgl. mit Blick auf Polybios K.-W. Welwei, *Könige* 182 (*Tolme* bei Polybios = »persönliche Tapferkeit, die ein Feldherr besitzen muß, um notfalls durch den Einsatz der eigenen Person wankende Schlachtreihen zum Stehen zu bringen oder durch sein Vorbild seine Truppen mitzureißen«).

163 Die »Milde« wird besonders bei Titus betont; vgl. O. Michel/O. Bauernfeind, *Einleitung* XVIII Anm. 15.

164 Zur φιλανθρωπία als Herrschertugend vgl. knapp O. Michel/O. Bauernfeind, *Anhang* Bd. II,2 195f. Anm. 164.

165 Hier scheint ansatzweise der in der Antike weiter verbreitete (literarische) *Topos* der *recusatio (imperii)* auf: Für einen guten Herrscher geziemt es sich, dass er eigentlich nicht Herrscher sein möchte. Auch in der realpolitischen Selbstinszenierung wird damit gearbeitet; vgl. ausgiebig U. Huttner, *Recusatio* (zur Inszenierung mit legitimierendem Interesse vgl. ebd. 418–442; zu Jos., Bell 4,601–603 vgl. ebd. 461–465); A. Winn, *Tyrant* 330–338; M. J. Schulte, *Speculum Regis* 190 Anm. 20.

166 Während Vespasian nur sehr widerwillig die Herrschaft antritt, schlägt ihm »von jedem Zwang freies« Wohlwollen (πάσης ἀνάγκης ἐλευθέραν τὴν πρὸς αὐτὸν ἔχοντες εὐνοίαν) von Seiten der potenziellen Untertanen entgegen (Bell 7,64).

ἡγεμονίας; Bell 4,616) auf. Vespasian ist kein *Karrierist*, der aus eigenem Antrieb nach der Macht giert, sondern er wird als Herrscher gezeichnet, der sich von der Bedürftigkeit des Volkes nach guter Führung gewissermaßen in Dienst nehmen lässt.

Von daher ist die Hoffnung berechtigt, dass Vespasian einzig die »Rettung« (σωτηρία) der Beherrschten als Zielperspektive vor Augen haben werde (Bell 7,65). Erzähltechnisch bedeutsam ist, dass er als Herrscher allerorts mit Jubel und Begeisterung empfangen wird; die Zustimmung des Volkes ist deutlich vernehmbar (u. a. Bell 7,63–74).

Aufs Ganze gesehen dominiert somit eine aretalogische Legitimierung von Vespasian und auch von Titus. Beide bewähren sich zum einen als siegreiche Feldherren, zum anderen werden sie als in jeder Hinsicht tugendhafte Herrscher präsentiert.<sup>167</sup>

Als Kontrastfolie dazu werden erstens die jüdischen Anführer des Aufstands profiliert:<sup>168</sup> Diese sind zum einen militärisch unterlegen und müssen sich am Ende geschlagen geben. Und, was für die Delegitimierung der jüdischen Führungsspitze mindestens genauso bedeutsam ist: Sie gebärden sich zum anderen als blutdurstige, grausame Tyrannen, die sich gesetzlos/-widrig verhalten (παρανομία), ja das Recht auflösen (νόμου κατάλυσις; Bell 4,154).<sup>169</sup> Zudem lassen sie die gebotene Frömmigkeit vermissen.<sup>170</sup> Geradezu penetrant werden die führenden Gestalten auf jüdischer Seite als »Tyrannen« bzw. »tyrannisch« etikettiert – und zwar sowohl von der Erzählerstimme als auch von Figuren der Erzählung in direkter Rede.<sup>171</sup> Und »Grausamkeit« – gerade »gegen die eigenen Stammesgenossen« (πρὸς τοὺς ὁμοφύλους ὁμότης; Bell 1,27) – stellt die

167 Dies gilt grundsätzlich auch mit Blick auf die Zerstörung des Tempels (Bell 6,249–270): Titus wünscht die Vernichtung des Tempels ausdrücklich nicht (Bell 6,236–243, besonders 241; 6,266). Allerdings folgen die von Hass erfüllten Soldaten seinem Befehl nicht (Bell 6,256–266). Was auf einen ersten Blick wie ein *Führungsversagen* des Feldherrn aussieht, entpuppt sich aber bei genauerem Hinsehen geradezu als *Fügung Gottes*: Damit wird das von Gott beschlossene Strafgericht vollzogen (Bell 6,250), zudem ist die jüdische Seite – und nicht die Römer – schlussendlich für die Katastrophe verantwortlich zu machen.

168 Zugleich werden diese, besonders Johannes von Gischala (vgl. u. a. Bell 2,585–594; 4,84f.208.389.566), auch zu Josephus selbst in Kontrast gesetzt; vgl. S. J. D. Cohen, Josephus 91–100 (Josephus porträtiert sich selbst im Bell als idealen Feldherr); vgl. ebd. 236.

169 Vgl. Bell 4,134.146; 7,262; vgl. O. Michel/O. Bauernfeind, Anhang Bd. II, 1 211f. »Exkurs IV«.

170 Vgl. S. J. D. Cohen, Josephus 87f.

171 Damit die Darstellung nicht unübersichtlich wird, wird im Folgenden nicht nach Erzählerstimme/Figurenrede differenziert, sondern nur mit Blick auf die als »Tyrannen« gebrandmarkten Personen. Zur Rede von den jüdischen »Tyrannen« im Allgemeinen vgl. u. a. Bell 1,10f.24.27f.; 4,166.178; 5,439; 6,202.286.323.325.370.379.394.399.409.412.432. Zu Manaem vgl. Bell 2,442. Zu Eleazar vgl. Bell 2,564. Zu Simon vgl. Bell 2,652; 4,573; 5,11.169; 6,227. Zu Johannes vgl. 4,389.566; 5,5; 6,98.129.143. Vgl. O. Michel/O. Bauernfeind, Einleitung XXI; S. Schreiber, Gesalbter 279–283.



durchgängig anzutreffende Grundmelodie ihres Handelns dar,<sup>172</sup> von »Mitleid/ Erbarmen« keine Spur: οὐδὲν οὕτως ἀπολώλει χρηστὸν πάθος ἐν ταῖς τότε συμφοραῖς ὡς ἔλεος/keines der guten/edlen Gefühle war so verloren/vernichtet in jenen Unglücken wie das Mitleid/Erbarmen (Bell 4,384).

Dies kontrastiert natürlich hervorragend mit der »Milde« und dem »Mitleid« auf Seiten Vespasians und Titus' – zumal »gegen die Andersstämmigen« (Bell 1,27).<sup>173</sup> Die jüdische Führungselite stellt somit nur Zerrbilder guter Herrscher dar; ihre Delegitimierung ist mit Händen zu greifen.

Zweitens werden im Bell auch potenzielle Konkurrenten um den Thron von römischer Seite entsprechend delegitimiert. Letztere disqualifizieren sich durch »Unfähigkeit/Unkundigkeit« (ἀπειρία; Bell 7,67) sowie »Unmännlichkeit/Feigheit« (ἀνανδρία; Bell 7,67) – vor diesem Kontrasthintergrund strahlen Vespasians (und Titus') Qualitäten umso heller auf. Ausdrücklich wird die (de-)legitimierende Gegenüberstellung mit Blick auf Vitellius entfaltet. Vitellius prägt eine »angeborene/eingepflanzte Grausamkeit« (ἔμφυτος ὀμότης; Bell 4,647; vgl. Bell 4,596). Zudem wird er als *Trunkenbold* mit Hang zu Ausschweifungen gezeichnet (Bell 4,596.651f.), wohingegen sich Vespasian durch »Einsicht« auszeichnet (σωφροσύνη; Bell 4,596). Die Gegenüberstellung lässt sinnvollerweise nur eine Wahl zu: »guter Herrscher« (= Vespasian; ἡγεμὼν ἀγαθός; Bell 4,596) vs. »grausamster Tyrann« (= Vitellius; τύραννος ὀμώτατος; Bell 4,596).<sup>174</sup> So verwundert es nicht, dass das Volk Vespasian als Herrscher freudig begrüßt, zugleich den Untergang des Vitellius bejubelt (Bell 4,655).

## 5.2. Mit Gott auf ihrer Seite – Bestätigung »von oben«

Neben dieser an Taten und Tugenden orientierten Argumentationsschiene findet sich noch eine weitere wichtige Dimension im Bell: ein religiöser Ansatzpunkt. Dessen Grundtenor lautet: Gott höchstpersönlich hat der jüdischen Seite seine Unterstützung entzogen und sich auf die Seite der Römer gestellt.<sup>175</sup> In diesem Zusammenhang spielt die göttliche Weissagung hinsichtlich des Welt-

172 Auch dies findet sich sowohl in Erzählerpassagen als auch in Figurenrede. Zur allgemeinen Rede von der »Grausamkeit« der jüdischen Führungsschicht bzw. der jüdischen Seite vgl. u. a. Bell 4,16.134.350.381; 5,35.436.441; 6,432; 7,256.262.266. Zu Manaem vgl. Bell 2,442. Zu Simon vgl. Bell 4,535; 7,32. Zu Johannes vgl. Bell 4,566.

173 An einzelnen Stellen werden die jüdische und die römische Seite direkt kontrastierend einander gegenübergestellt; vgl. z. B. Bell 1,27; 4,80.397.558; 5,256.562f.

174 Außerdem kontrastieren Vespasian und Vitellius auch hinsichtlich potenzieller Thronerben: Vespasian ist »Vater«, Vitellius kann keinen brauchbaren Nachfolger vorweisen (Bell 4,596); vgl. O. Michel/O. Bauernfeind, Anhang Bd. II,1 234 Anm. 200.

175 Vgl. D. Pinter, Gospel 105; J. McLaren, Josephus 40.42f.; R. Bloch, Art. Josephus Flavius 365. J. Becker, Messiaserwartung 47, nennt Josephus »theokratisch denkend[...]«.

herrschers, die von Josephus als Figur der Erzählung auf Vespasian gedeutet wird, eine zentrale Rolle (Bell 3,351–354.399–402; 4,622–629). Gott selbst legitimiert somit die Herrschaft von Vespasian (und Titus), wohingegen die jüdischen Autoritäten entsprechend delegitimiert werden bzw. ihre Delegitimierung selbst einsehen müssen.

Gerade die religiöse (De-)Legitimierung tritt im *Bellum Judaicum* auf allen Erzählebenen entgegen. Sie begegnet implizit in Erzählpassagen (vgl. z. B. Bell 4,76; 6,399; 7,318f.); außerdem ist sie explizit in aller Munde: Der Verweis auf Gott bzw. den göttlichen Willen findet sich sowohl in Erzählpassagen und Erzählerkommentaren<sup>176</sup> als auch geäußert durch unterschiedliche Figuren der Erzählung. Die Römer selbst sprechen sich das Unterstütztsein durch Gott zu,<sup>177</sup> aber auch Josephus als Erzählfigur bringt dies zum Ausdruck (z. B. Bell 5,367f.412; 6,108). Entsprechend führen die Juden nicht nur gegen die Römer, sondern gegen Gott selbst Krieg (Bell 5,378); Gott straft entsprechend (u. a. Bell 6,433; 7,32–34). Der Höhepunkt der religiösen Delegitimierung ist erreicht, wenn der unterlegenen Seite selbst Derartiges in den Mund gelegt wird (in der Rede Eleazars finden sich zahlreiche entsprechende Einsprengsel; vgl. Bell 7,327–333.358–360.387). Hier wird die eigene göttliche Delegitimierung durch die delegitimierte Seite höchstpersönlich konstatiert und damit anerkannt.

### 5.3. Josephus als pro-flavischer Propagandist? – Nuancierte Antwortmöglichkeiten

Kommen wir zum Abschluss auf Flavius Josephus als Autor zu sprechen. Sein genaues Verhältnis zur römischen (Welt-)Herrschaft ist nicht so einfach zu bestimmen, wie es vielleicht auf einen ersten Blick scheint und wie sein Name insinuiert: Josephus verdankt Vespasian viel – an erster Stelle sein Leben.<sup>178</sup> Daran ist nicht zu rütteln.

Doch über die sich daraus ergebenden Konsequenzen lässt sich trefflich streiten. Meistens wird eine sehr positive Grundgestimmtheit des Josephus gegenüber dem flavischen Kaiserhaus abgeleitet.<sup>179</sup> Entsprechend fällt oft die Be-

176 Vgl. u. a. Bell 2,539; 3,6.293; 4,104.323.362.573; 5,2.39.343.559; 6,250.268–270.288.399.401.433; 7,32–35.319.453; vgl. Bell 2,455 (als Meinung des jüdischen Volkes); Bell 4,622 (als Meinung Vespasians).

177 Titus: Gott als »mitkämpfend«/σύμμαχος; Bell 3,484; vgl. Bell 3,494; 6,39–41.411.

178 Vgl. H. Blatz, Semantik 184. Auch sein literarisches Werk konnte »nur dank der flavischen Unterstützung entstehen« (R. Bloch, Art. Josephus Flavius 365).

179 S. J. D. Cohen, Josephus 86, ist in seinem Urteil deutlich: »If any historian was a Flavian lackey, it was Josephus.« Vgl. ebd. 232 (»Josephus served the Romans as propagandist«); 234 (»Roman apologist and propagandist«); 240.

urteilung seines Werkes *Bellum Judaicum* aus: Es finden sich zahlreiche Stimmen in der Forschung, die dies eindeutig (und manchmal auch etwas einseitig) als pro-flavisch, ja geradezu als flavischen Propagandatext charakterisieren und lesen.<sup>180</sup> In diesem Sinne liegt die Qualifizierung als *Königsmacher* auf der Hand; das textpragmatische Anliegen könnte wie folgt auf den Punkt gebracht werden:

»to reinforce the position of the new imperial family«<sup>181</sup>. »Der Freigelassene Vespasians und Günstling des Titus tat alles, um die Taten der beiden Flavier in ein helles Licht zu rücken; dabei ist der Stil seiner Darstellung höfisch-devot, und auch ihr Inhalt vielfach parteigebunden.«<sup>182</sup> Josephus als Verräter (der jüdischen Sache),<sup>183</sup> als Überläufer zu den Römern, als Günstling<sup>184</sup> der Flavier kann gar nicht anders, als die Herrschaft Vespasians legitimierend zu unterstützen. Es ist ihm ein Grundanliegen, »auf seine Gönner und Förderer, den röm. Kaiser Vespasian und dessen Sohn Titus, kein schlechtes Licht fallen zu lassen.«<sup>185</sup>

Doch ist diese gängige Sichtweise nicht unumstritten. J. McLaren macht zum Beispiel darauf aufmerksam, dass die huldigenden Worte des Josephus immer wieder mit einem durchaus skeptisch-kritischen Unterton gehört werden können.<sup>186</sup> Vielleicht findet sich zwischen den Zeilen mehr Opposition und Relativierung der römischen (Welt-)Herrschaft, als die Forschung Josephus gemeinhin zutraut. Dies ist denkbar. Allerdings wird dadurch die oben entfaltete These nicht grundsätzlich tangiert: Die (de-)legitimierenden Tendenzen begegnen im Bell, wie stark mitschwingende Untertöne auch immer ausfallen mögen. Auch wenn Josephus die römische Herrschaft als nur vorübergehendes Phänomen beurteilt haben sollte,<sup>187</sup> auch wenn die Römer zum bloßen Instrument Gottes degradiert werden, ändert dies doch nichts daran, dass die Herrschaft Vespasians (und auch von Titus als seinem Nachfolger) legitimiert wird – zumindest für den aktuellen Augenblick. Von daher widerspricht McLarens Schlussstatement – »However, Josephus's acceptance of Roman rule was neither unconditioned nor necessarily his preferred option.«<sup>188</sup> – dem *Königsmacher-Charakter* von Bell nicht grundsätzlich.

180 Vgl. B. Schaller, Art. Iosephus 1441; vgl. diese Position kurz resümierend und referierend J. McLaren, Josephus 36.

181 J. McLaren, Josephus 36 (nur referierend – er vertritt diese Position nicht).

182 O. Michel/O. Bauernfeind, Einleitung XX.

183 Vgl. Bell 3,439. Inwieweit es sachgemäß ist, Josephus als Verräter der »messianische[n] Hoffnung Israels« (O. Michel/O. Bauernfeind, Einleitung XVI) zu bezeichnen, soll dahingestellt bleiben.

184 Vgl. R. Bloch, Art. Josephus Flavius 365; B. Schaller, Art. Iosephus 1441; O. Michel/O. Bauernfeind, Einleitung XIII f. XVII.

185 R. Nickel, Lexikon 435.

186 Vgl. J. McLaren, Josephus 40–47.

187 So eine Grundthese bei J. McLaren, Josephus; vgl. R. Bloch, Art. Josephus Flavius 365.

188 J. McLaren, Josephus 47.

## 6. Unterm Strich: Erste Früchte in strategischer und hermeneutischer Hinsicht

Die vorstehenden Blicke in vier antike Schriften bzw. literarische Korpora haben die Grundthese von den (literarischen) *Königsmachern* einem fundierenden Praxistest unterzogen. Dabei ist konkret greifbar geworden, dass und inwiefern antike Schriften grundsätzlich als legitimierende *Propagandaschriften* für einen Herrscher gelesen werden können – auch wenn graduelle Unterschiede in der entsprechenden Ausrichtung zu beobachten sind.

### 6.1. In der Zusammenschau erkennbar – Spuren von literarischen (De-)Legitimierungsstrategien

Und im Vergleich zeigt sich, dass hierbei höchst strategisch vorgegangen wird. Die Argumentationsfiguren werden nicht jeweils neu erfunden – ganz im Gegenteil: Es lassen sich einige grundlegende (literarische) (De-)Legitimierungsstrategien erkennen, einem *Arsenal* vergleichbar, aus dem je nach Bedarf, Situation, Intention ... (s. u. Teil B, Kap. 6.3.) geschöpft werden kann. Dieses mögliche *Arsenal* soll im Folgenden kurz resümierend vorgestellt werden.<sup>189</sup>

#### 6.1.1. Gott als Herrschaftsfundierer – Religiös-theokratische Legitimierung

Ein erster möglicher Ansatzpunkt zur literarischen (De-)Legitimierung eines Königs bzw. Herrschers ist der Rückgriff auf Gott bzw. eine Gottheit. Die göttliche Fundierung eines Thronanspruchs zählt zu den menscheitsgeschichtlich ältesten<sup>190</sup> (und ist auch in der realen Legitimationspolitik von Herrschern immer wieder gerne angewandt worden).<sup>191</sup>

189 Die von C. Oemisch, König, ausgearbeitete »kosmologische Herrschaftslegitimation« (sein Fokus liegt auf der persisch-iranischen Königsherrschaft der Achaimeniden) spielt für meine weiteren Überlegungen keine Rolle. Z.T. ergeben sich ansatzweise Berührungspunkte zur religiös-theokratischen Strategie, vereinzelt auch zur genealogisch-dynastischen (vgl. ebd. 215–220).

190 Vgl. D. Beetham, Legitimation 71: »For most of history, societies have derived the legitimacy of their rules of power from a transcendent source«.

191 Gerade diese Legitimierungsmöglichkeit ist als Element der Realpolitik von Herrschern immer wieder forschend unter die Lupe genommen worden – quer durch die Zeiten hindurch; vgl. mit Blick auf die israelitischen und jüdischen Könige R. Müller, Herrschaftslegitimation 195–200. Vgl. die Sammelbände R. Gundlach/H. Weber (Hrsg.), Legitimation (hier überblicksmäßig R. Gundlach, Sakralherrscher); F.-R. Erkens (Hrsg.), Sakralität (zum Überblick F.-R. Erkens, Herrschaft). Ausgangs- und Kristallisationspunkt ist meist der Blick auf die ägyptischen Pharaonen; vgl. R. Gundlach, Weltherrscher; R. Gundlach/C. Raedler (Hrsg.), Selbstverständnis; E. Blumenthal, Göttlichkeit. Die Infragestellung von M.

Ich möchte hierbei von *religiös-theokratischer* (De-)Legitimierung sprechen.

Bei den betrachteten Beispielen antiker *Königsmacher* ist diese Strategie in erster Linie im Alten Testament (bei Saul und David als dominierender Hauptansatzpunkt;<sup>192</sup> bei Salomo gewissermaßen *nachgeliefert*; in der weiteren Geschichte der davidischen Dynastie wird dieser Aspekt dann für einen einzelnen Herrscher nicht mehr aktualisiert, sondern es wird nur noch auf das Grundfundament zurückverwiesen) sowie im Bellum Judaicum [begleitend zur (De-)Legitimierung durch Taten] begegnet.

Dabei sind schon bei dieser ersten Spurensuche unterschiedliche mögliche argumentative Bausteine auszumachen: Die göttliche Erwählung/Verwerfung kann direkt ins Wort gebracht werden (AT, Bell), wobei unterschiedliche semantische Realisierungsmöglichkeiten zur Verfügung stehen.

Der folgende knappe Überblick über semantische Umsetzungsmöglichkeiten einer religiös-theokratischen Legitimierung  $\leftrightarrow$  Delegitimierung erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit; die angeführten Belegstellen verstehen sich als exemplarisch.

- (1) Es kann davon gesprochen werden, dass Gott/Zeus-Jupiter die Königsherrschaft (βασιλεία) bzw. Herrschaft (ἡγεμονία/ggf. ἀρχή) oder königliche Herrschaftsinsignien (u. a. σκήπτρον/Zepter; διάδημα/Diadem; θρόνος/Thron) (über-)gibt | δίδωμι<sup>193</sup>, hinwendet/übergibt | ἐπιστρέφω (1 Chr 10,14)<sup>194</sup>  $\leftrightarrow$  (weg-)nimmt, weg-/entzieht | αἶρω/ἐξάιρω (Dan 5,30<sup>LXX</sup>), ἀν-/ἀφ-/περιαίρω (Dan 4,31<sup>LXX</sup>; Dan 5,20<sup>TH</sup>; indirekt: 2 Sam 3,10), (δια-)(ρ)ρήγνυμι (1 Sam 15,28; 1 Kön 11,11,31), λαμβάνω (1 Kön 11,12,34,35).
- (2) Es kann zudem die Rede davon sein, dass Gott/Zeus-Jupiter ...
- (2a) ... zum König/Gesalbten einsetzt/bestellt, bereitet, bestimmt, macht, Könige einsetzt | ἵστημι/ἀνίστημι/καθίστημι (2 Sam 6,21; 7,12; 23,1; 1 Kön 8,20; Dan 2,21), τίθημι

---

*Finley*, Leben 167 (»Weder die griechische noch die römische Religion verfügte jedoch über spezifische Doktrinen noch gar über eine kirchenähnliche Organisation, um einen bestimmten Herrscher [...] sanktionieren oder legitimieren zu können.«), trifft das vorliegende Verständnis von religiös-theokratischer Legitimierung nicht.

192 Vgl. A. Weiser, Legitimation 327.

193 1 Sam 15,28; 1 Kön 11,11,31,35,36; 2 Chr 36,23; Esra 1,2; Dan 2,37; 5,26; Dan 4,25,32<sup>TH</sup>; Dan 5,18,21<sup>TH</sup>; Dan 5,23,30<sup>LXX</sup>; Weish 6,3; Hom, Il 2,101–108; Hom, Il 2,204–206 [zitiert bei Dio Chrys, Or 1,11]; Dio Chrys, Or 64,9; Arist 219; Jos., Ant 7,384; 8,270. Vgl. 1 Kön 3,7; Jer 34,5f.<sup>LXX</sup>. Vgl. Hom, Il 9,99: ... und dir Zeus das Zepter verliehen/in die Hand gegeben hat/ ... καὶ τοι Ζεὺς ἐγγυάλιξε σκήπτρον; Dio Chrys, Or 1,45: von Zeus haben sie ihre Gewalt und Vollmacht/παρὰ τοῦ Διὸς ἐχόντων τὴν δύναμιν καὶ τὴν ἐπιτροπήν. Zu beachten ist: Die Wendung βασιλείαν διδόναι τινί kann grundsätzlich auch mit einem menschlichen Subjekt, das die Königsherrschaft übergibt, verwendet werden (vgl. z. B. 2 Chr 21,3; Isoc, Phil 33; Jos., Ant 10,99; 14,403; Philo, Flacc 25; vgl. auch Philo, Leg Gaj 179). Dann handelt es sich natürlich nicht um eine religiös-theokratische Legitimierung. Wenn der römische Kaiser als Subjekt aktiv wird (so Philo, Flacc 25; vgl. auch Philo, Leg Gaj 179), dann wird eine *imperiale* Legitimierung zum Ausdruck gebracht; vgl. Teil E, Kap. 3.3. Wenn der königliche Vater die Königsherrschaft übergibt (so 2 Chr 21,3), dann bewegen wir uns im Rahmen der genealogisch-dynastischen Legitimierung; s. u. Teil B, Kap. 6.1.4.

194 Vgl. mit ἐπιτρέπω Dio Chrys, Or 1,84: übertrug/gestattete er ihm, als König zu herrschen/ ἐπέτρεπεν αὐτῷ βασιλεύειν.

- (1 Kön 10,9), ἐτοιμάζω (2 Sam 5,12; 1 Chr 14,2; vgl. 2 Sam 7,12), ἐντέλλω (1 Sam 13,14), βασιλεύω<sup>195</sup> (2 Chr 1,8.9.11)<sup>196</sup> ⇔ Könige absetzt | μεθίστημι (Dan 2,21)<sup>197</sup>;
- (2b) ... (sich) Könige (er-)wählt, vorzieht | ἐκλέγομαι (1 Sam 10,24; 2 Sam 6,21; 1 Kön 8,16; 11,34; 1 Chr 28,4.5), προαιρέω (Weish 9,7), αἰρετίζω (PsSal 17,4; vgl. auch 1 Chr 28,6), ἐπι-/ἀποδείκνυμι (Jos., Ant 7,289; 11,3.5), χειροτονέω/χειροτονία (Philo, Virt 218)<sup>198</sup> ⇔ Könige verachtet/verwirft | ἐξουθενέω/ἐξουθενόω (1 Sam 15,23.26; 16,1; Ps 88,39<sup>LXX</sup>), καταλείπω (1 Chr 28,9), ἀπωθέω und ἀναβάλλω (Ps 88,39<sup>LXX</sup>);
- (2c) ... Könige auf den Thron setzt, gibt, inthronisiert | (ἐπι-)τίθημι (1 Kön 2,24) bzw. δίδωμι ἐπὶ θρόνον (1 Kön 3,6; 5,19; 10,9; 2 Chr 9,8)<sup>199</sup>, den Thron aufrichtet, festigt | ἀνίστημι (indirekt: 2 Sam 3,10) bzw. ἀνορθόω τὸν θρόνον (2 Sam 7,13) ⇔ ... Könige vom Thron stürzt | καταφέρω (Dan 5,20<sup>TH</sup>), Königsthron umstürzt | καταστρέφω (Hag 2,22);
- (2d) ... zum König salbt | χρίω εἰς ... (1 Sam 10,1; 2 Sam 12,7; Ps 88,21<sup>LXX</sup>; Ps 151,4<sup>LXX</sup>).

Die religiös-theokratische (De-)Legitimierung kann aber auch in – entsprechend gedeuteten – Erzählmotiven aufscheinen: Salbung (verstanden als Salbung durch Gott; AT)<sup>200</sup>, Geistverleihung/-entzug (AT), Erfolg/Misserfolg bzw. Glück/Unglück in kriegerischen Auseinandersetzungen (AT, Bell).<sup>201</sup> Wichtig erscheint die Passivität des künftigen Königs (AT) bzw. sein Sträuben mit Blick auf die *Beförderung* zum Herrscher (Bell). Auch die Rede vom König als »Sohn (Gottes)« sowie von Gott als »Vater (des Königs)« ist eine Möglichkeit, eine religiös-theokratische Legitimierung erzählerisch zu inszenieren (AT).<sup>202</sup> Die Grundstrategie kann somit literarisch unterschiedlich umgesetzt werden, wobei der Hinweis auf (Miss-)Erfolg/(Un-)Glück deutlich macht, dass manchmal die Grenzen zwischen einzelnen Strategien fließend sind bzw. sich Mischformen ergeben können (Erfolg/Misserfolg im Krieg zählt ja zu den Taten eines Königs – s. u. Teil B, Kap. 6.1.2. –, kann aber auch auf göttliche Unterstützung bzw. das Fehlen derselben zurückgeführt werden; s. u. Teil B, Kap. 6.2.).

Zwar liegt die religiös-theokratische (De-)Legitimierung in den betrachteten Beispielen vorrangig in den Schriften mit jüdischem Hintergrund vor, doch darf dies nicht zu einer vorschnellen Engführung verleiten: Diese Strategie übergreift

195 Βασιλεύω kann »König sein/als König herrschen« (durativ), »König werden« (ingressiver Aorist), aber auch »zum König machen/einsetzen« (kausal) bedeuten.

196 Vgl. 1 Chr 28,4.

197 Vgl. Dio Chrys, Or 2,76.

198 Vgl. 1 Sam 16,1: ... mir ausersehen, um als König zu herrschen/ἐώρακα ... ἐμοὶ βασιλεύειν.

199 Vgl. 1 Chr 28,5.

200 Vgl. K.-J. Lee, Symbole 68. Vgl. ebd. 91–115: Hier wird die Königssalbung als Symbol genauer unter die Lupe genommen; vgl. Teil E, Kap. 1.3.2.

201 Demgegenüber spitzt die Kurzskeizze von S. *Theuerkauf*, Einleitung 16, nur auf einen denkbaren Ansatzpunkt zu.

202 Vgl. R. Müller, Herrschaftslegitimation 200–202.

Zeiten und v. a. kulturelle Räume und findet sich im hellenistischen und römischen Kontext ebenso. Die grundsätzliche Kompetenz (eines) Gottes – im außerbiblischen Schrifttum ist dies bevorzugt Zeus/Jupiter als »König der Götter« –, Königsherrschaften zu verleihen und auch wieder zu entziehen, steht durchweg außer Frage (s. u. Teil E, Kap. 5).<sup>203</sup>

#### 6.1.2. An den Taten/Tugenden werdet ihr den guten König erkennen – Aretalogisch-charismatische Legitimierung

Eine zweite Grundstrategie ist mit der Erwähnung von (Miss-)Erfolg im Krieg bereits gestreift worden: Um einen König als König zu legitimieren, ist ganz entscheidend, seine (Helden-)Taten, seine Leistungen und Erfolge, seine Tüchtigkeit, seine Verdienste für das Wohl des Volkes, seine Tugenden bzw. seine allgemeine Tugendhaftigkeit herauszustellen. Ein König muss sich schließlich als König im Handeln bewähren – wobei dem militärischen Bereich hier klassischerweise eine besonders herausragende Bedeutung zukommt:

»Erfolg im Krieg war ein entscheidender Faktor bei der Anerkennung eines Herrschaftsanspruches.«<sup>204</sup> »Als wohl erstrangige unter jenen Eigenschaften, die einen hellenistischen König auszuzeichnen hatten, kann die militärische Leistungsfähigkeit gelten, die sich in Siegen und Bezeugungen persönlichen Mutes auf dem Schlachtfeld zu konkretisieren hatte. Wer nicht siegreich war, konnte kaum die Gewissheit vermitteln, in einem Zustand göttlicher Gnade zu stehen.«<sup>205</sup> Gerade für die Zeit nach Alexander

203 Nach Jos., Bell 2,140, ist dies auch eine Grundüberzeugung der Essener. Ob diese Legitimierungsstrategie die effektivste bzw. stärkste darstellt, ist anfragbar; vgl. *M. Finley*, *Leben* 168: »Legitimität, die durch ›Tradition geheiligt‹ war, war oft angesichts konkurrierender dynastischer Ansprüche oder revolutionärer Bedrohung eine stärkere Ideologie als die Einsetzung durch Gott.«

204 *J. Seibert*, *Begründung* 94 (speziell mit Blick auf die Diadochen, aber grundsätzlich verallgemeinerbar); vgl. ebd. 96 (prägnant gesagt: Fähigkeiten sind wesentlich wichtiger als Abstammung). Für den ersten Diadochenherrscher in Ägypten, Ptolemaios, ist dies die entscheidende Legitimationsbasis: »Den Nachweis der Berechtigung führte Ptolemaios in der für alle Zeitgenossen offensichtlichsten und überzeugendsten Weise, er war politisch und militärisch erfolgreich, eine Legitimationsart, die gerade für die Diadochen von zentraler Bedeutung war« (*P. Herz*, *Ptolemaier* 66f.); vgl. *G. Hölbl*, *Legitimation* 28; *K. Rosen*, *Ziele* 463. Auf die Bedeutung der aretalogisch-charismatischen Legitimierung in der Realpolitik der Diadochenherrscher weist auch *A. B. Bosworth*, *Legacy* 247, hin: »their claim to kingship rested on their achievements«. Zugleich betont er, dass keine simplen kausalen Abhängigkeitsverhältnisse zwischen (militärischem) Erfolg und Legitimationsbasis hergestellt werden können. Vgl. auch *S. Müller*, *Herrschaftslegitimation* 153–157.

205 *F. Zimmermann*, *Legitimität* 101; vgl. ebd. 104; *M. Haake*, *Überlegungen* 92. Vgl. *J. Smith*, *Christ* 238: »In antiquity, the ideal king was nothing if not victorious. Indeed, from the Hellenistic era onwards, military victory was widely seen as one of the sources of a king's legitimacy.« Auch bei Polybios lässt sich ansatzweise/punktuell eine aretalogisch-charismatische Legitimierung finden; vgl. *K.-W. Welwei*, *Könige* 100: Polybios »will zeigen, daß Attalos seinen Königstitel seiner sittlichen Haltung und Tüchtigkeit verdankte. Attalos hat

dem Großen gilt: »Als neue Herrschaftsbasis wurde nun der Erfolg angesehen, den jeder König vorweisen musste, um seine Königsherrschaft zu legitimieren. [...] Legitimationsbasis der Herrschaft war die Sieghaftigkeit des Königs im Krieg, in dem er seine Fähigkeiten (δύναμις) und seine Tugend/Tüchtigkeit (ἀρετή) unter Beweis stellte.«<sup>206</sup>

Allerdings belegt schon das Beispiel von Salomo, dass durchaus aretalogisch-charismatische *Ausweichmöglichkeiten* genutzt werden können, wenn sich keine militärischen Sieges- und Triumphnachrichten erzählen lassen. Entsprechende antike Stimmen sind auffindbar: »Such texts give evidence of a stream of tradition that highlighted the king's wisdom or virtue rather than his military prowess.«<sup>207</sup>

Die grundsätzlichen Vorstellungen davon, welches Verhalten, welche Tugenden den idealen König auszeichnen, sind verhältnismäßig stabil und zeitüberdauernd – auch unterschiedliche kulturelle Kontexte lassen hier nur geringfügige Akzentverschiebungen erkennen.<sup>208</sup> Angesichts der zu diesem Thema vorliegenden umfangreichen Forschungsliteratur<sup>209</sup> kann ich mich im Folgenden kurzfassen: Es sollen die Hauptpunkte pointiert vorgestellt werden.

Zentral im antiken Denken sind in diesem Zusammenhang die Begriffe »König« (βασιλεύς) und »Tyrann« (τύραννος). Diese können – in idealisierender Zuspitzung – zwei Kontrasttypen von Herrschern benennen, wie sie unterschiedlicher nicht vorzustellen sind.<sup>210</sup> Kurz auf den Punkt gebracht: Der βασιλεύς ist der beste Herrscher schlechthin,<sup>211</sup>

---

sich nach den Ausführungen des Polybios aber nicht nur durch Wohltaten und große militärische Erfolge für die Basileia legitimiert, sondern sich auch während seiner langen Regierungszeit als Mensch und Herrscher bewährt; vgl. ebd. 131.186.

206 B. Schmitz, Funktion 67; vgl. H.-J. Gehrke, König 252–259.

207 J. Smith, Christ 240.

208 Vgl. M. P. Charlesworth, Tugenden 339: »Wenn das ideale Bild des [...] römischen Herrschers Züge aufweist, die auch den griechischen Anschauungen entsprechen, so ist eine solche Gleichheit oft durch die Natur der Sache gegeben«.

209 Vgl. J. Smith, Christ 19–89 (»The Ideal King in Greco-Roman Thought«) sowie 90–173 (»The Ideal King in Jewish Thought«). Als antikes Quellenmaterial ist besonders die *Fürstenspiegel-Literatur*, besser bezeichnet als *peri-basileias*-Literatur (vgl. M. Haake, Überlegungen 84), einschlägig; vgl. M. J. Schulte, Speculum Regis; M. Haake, Überlegungen; P. Hadot, Art. Fürstenspiegel; M. Roberts, Art. Fürstenspiegel; knapp auch D. Good, Jesus 42–45. Das Herrscherideal bei Polybios erarbeitet K.-W. Welwei, König 123–184. Zusammenfassende Überblicke über Philosophie und Ideal des hellenistischen Königtums (inkl. kurzer Besprechung einschlägiger Quellenzeugnisse) bieten E. Goodenough, Philosophie; W. Schubart, Königsideal; vgl. K. Bringmann, King. Dem römischen Herrscherideal widmet sich L. Wickert, Entstehung; die im römischen Kontext gefragten Tugenden nimmt M. P. Charlesworth, Tugenden, unter die Lupe.

210 Vgl. u. a. Plat, Polit 276e; vgl. J. Cobet, Art. Monarchia 352f. Sie müssen dies aber nicht: Beide Termini können auch, zumindest in bestimmten Phasen der Geschichte, synonymidentisch (vgl. O. Murray, Studies 8; vgl. z. B. Weish 6,9; vgl. H. Engel, Weish 113: »ungefähr gleichbedeutend«; vgl. aber M. V. Blichke, Eschatologie 159, die jeweils eine spezifische Sinnspitze vermutet) oder ohne erkennbare Wertung verwendet werden. Τύραννος ist dann



der τύραννος der denkbar schlechteste (vgl. Dio Chrys, Or 3,48).<sup>212</sup> Diese Grundkonzeptionierung malt schwarz-weiß und arbeitet mit entsprechend pointierten Kontrastpaaren. Sie idealisiert jenseits der Schattierungen und Zwischentöne der vorfindlichen (staats-)politischen Realitäten und findet sich grundgelegt besonders in den entsprechenden staats- und herrschaftstheoretischen Ausführungen von Platon und Aristoteles: *Basileia* = beste Regierungsform (vgl. Plat, Resp 576de), *Tyrannis* = schlechteste Staatsform (vgl. Plat, Resp 576de; Aristot, Pol 1289b.2).<sup>213</sup>

Βασιλεία und τυραννίς gemeinsam ist die formale Verfasstheit mit einer einzelnen Person an der Spitze der Machtpyramide – und die Herrschaft eines Einzelnen (oder einiger weniger) ist an und für sich die zu bevorzugende Konstellation. Doch herrscht im einen Fall der Beste und Tugendhafteste (> βασιλεύς; vgl. Plat, Resp 580c), im anderen Fall der Schlechteste (> τύραννος; vgl. Plat, Resp 580c). Hierbei können kulturelle und zeitliche Grenzen weitgehend vernachlässigt werden. Die beiden Typen sind in unterschiedlichen kulturellen Räumen präsent und die damit verbundenen Vorstellungen sind – von leicht variierenden Akzentuierungen im Detail abgesehen – verhältnismäßig konstant.<sup>214</sup> Für den vorliegenden Kontext genügt die folgende knappe Skizze.

Den βασιλεύς als den idealen Herrscher zeichnen vorrangig Milde/Menschenfreundlichkeit, Tapferkeit, Klugheit/Weisheit und Gottesfurcht/Frömmigkeit sowie seine Vorliebe für Wahrheit und Gerechtigkeit aus.<sup>215</sup> Kurz gesagt: Der βασιλεύς ist ein durch und durch

---

im Sinne von »Fürst« zu verstehen und übersetzen; vgl. z. B. Est 1,18; 9,3. Im Folgenden konzentriere ich mich jedoch auf das Gegensatzpaar; vgl. hierzu K.-W. Welwei, Könige 179 inkl. Anm. 214; O. Murray, Studies 36.

211 Vgl. O. Murray, Studies 300.

212 Zur Klassifikation des Tyrannen durch Polybios vgl. K.-W. Welwei, Könige 111. Eine knappe Übersicht über stereotyp verwendete Charakterisierungsmerkmale von Tyrannen bietet J. W. van Henten, Herod 194–196. Vier Elemente einer antiken *Tyrannentypologie* präsentiert A. Smith, Tyranny 271–277 (Paranoia, Leibwache, Exzesse, Auseinandersetzung mit einem Philosophen).

213 Vgl. Plat, Resp 544c: Tyrannis = πόλεως νόσημα/Krankheit der Stadt/*Polis*; Aristot, Pol 1279b.4–5/1289a.28–29: Tyrannis als παρέκβασις/Überschreitung/Entartung der Basileia. Vgl. Plat, Polit 291e; Aristot, Pol 1287b.39–40.

214 Beispielsweise zeugt der Aristeeasbrief für W. Schubart, Königsideal 94, davon, »daß damals die Anschauungen überall gleich waren«; vgl. J. Smith, Christ 140. Vgl. auch L. Wickert, Entstehung 349: »das Herrscherideal der Kaiserzeit [ist; C. S.] relativ einheitlich«. Vgl. J. Smith, Christ 19, der bzgl. des hellenistisch-römischen Königsideals feststellt: »convergence in a number of central themes«; vgl. M. J. Schulte, Speculum Regis 171. Vgl. O. Murray, Studies 364: »The virtues of the king show an interesting tendency to make Egyptian and Greek ideas converge.« Entsprechend notiert M. Haake, Überlegungen 90, mit Blick auf den »materiellen Gehalt der *peri basileias*-Schriften« eine »signifikante[...] Invarianz« und P. Hadot, Art. Fürstenspiegel 623, konstatiert, »daß das Herrscherideal von den Pharaonen bis zu den Karolingern in im Grunde identischer Weise aufgefaßt wurde.« Eine Gegenposition vertritt J. W. Jipp, Christ 17: »the following survey of kingship discourse may give the impression that there was a homogenous conception of ›the good king‹, but of course nothing could be further from the truth.«

215 Exemplarisch sei dies bei Dio Chrysostomos illustriert: Zu Milde/Menschenfreundlichkeit vgl. Dio Chrys, Or 1,20; 3,39; zu Tapferkeit vgl. Dio Chrys, Or 2,54; 3,58; zu Gottesfurcht/

tugendhafter Herrscher.<sup>216</sup> Der Tyrann dagegen wird in den meisten Fällen mit Grausamkeit, Gewalt und Willkür in Verbindung gebracht sowie mit Unrecht/Ungerechtigkeit und Lüge.<sup>217</sup> Der König gehört auf die Seite des Götterkönigs Zeus und hat Herakles als *Ahnherrn* vor Augen (vgl. Dio Chrys, Or 1,59–84), der Tyrann dagegen hat Typhon, den Gegenspieler des Zeus, zum Vorbild (vgl. Dio Chrys, Or 1,67).

Daneben liegt ein Hauptunterschied in der grundsätzlichen Ausrichtung der Herrschaft: Dem König geht es um das Wohl seiner Untertanen, die ihm am Herzen liegen und deren Glück, Freude, Wohlergehen er steigern und maximieren möchte.<sup>218</sup> Der Tyrann dagegen handelt im egoistischen Eigeninteresse und strebt nur nach seinem eigenen Wohl, das er in Reichtum, Macht, Einfluss ... sucht.<sup>219</sup> Entsprechend fürchtet der König *um* seine Untertanen, der Tyrann fürchtet sich *vor* seinen Untertanen<sup>220</sup> – weshalb in der Antike die Installation einer Leibwache, oft aus fremdstämmigen Söldnern, als ziemlich sicheres Indiz für eine Tyrannenherrschaft angesehen wird (vgl. z. B. Plat, Resp 566b; 567de).<sup>221</sup> Ein wahrer König hat eine derartige Leibgarde als Schutz vor seinen Untertanen nicht nötig – die Untertanen selbst sind sein bestes und sicherstes Schild.<sup>222</sup>

Vor diesem Hintergrund wird klar: Hinweise auf Erfolge im Krieg/Kampf, auf tugendhaftes, frommes Verhalten ... dienen der Legitimierung des wahren Königs. Umgekehrt delegitimieren Erzählungen vom Versagen oder Misserfolg einen König zutiefst; ebenso Hinweise auf untugendhaftes oder »tyrannenhaftes« Verhalten.

Für diese Strategie möchte ich die Bezeichnung *aretalogisch-charismatisch* wählen.<sup>223</sup>

Diese findet sich – in unterschiedlich intensiver Ausgestaltung – in allen betrachteten antiken Quellen. Während im Alten Testament bei Saul und David der militärische Akzent dominiert, tut sich Salomo durch Weisheit/Klugheit und ein gerechtes Richten hervor. Agesilaos wird von Xenophon – v. a. in Ag – als herausragend tugendhaft und erfolgreich gezeichnet, ebenso Oktavian-Augustus in »Leben des Kaisers Augustus«. Und im Bell sind Vespasian und Titus nicht nur die militärisch eindeutig Siegreichen, sondern sie legen

Frömmigkeit vgl. Dio Chrys, Or 1,15f.; zu Wahrheit/Gerechtigkeit vgl. Dio Chrys, Or 1,26; 2,54; 3,7; zu Klugheit/Weisheit vgl. Dio Chrys, Or 2,7; 3,58.

216 Vgl. Aristot, Pol 1261a.32–39; 1283b.21–23; 1284a.3–11; 1284b.25–34; 1288a.15–29; 1310b.10–11.

217 Vgl. Dio Chrys, Or 2,75.

218 Vgl. Plat, Resp 342e; Aristot, Pol 1279a.33–34; 1311a.1–14; Dio Chrys, Or 1,12f.17.23; 2,67–69; 3,39.55. Vgl. J. Smith, Christ 24; O. Murray, Studies 304; A. Schalit, Herodes 465–471.

219 Vgl. Aristot, Pol 1279b.6–7; 1311a.1–14; Dio Chrys, Or 2,67; 3,40f.

220 Vgl. J. Smith, Christ 77 (mit Blick auf Plutarch).

221 Vgl. auch Dio Chrys, Or 6,38. In Aristot, Pol 1285a.24–27, wird zwischen einer »königlichen (Leib-)wache« (φυλακὴ βασιλική) und einer »tyrannischen (Leib-)Wache« (φυλακὴ τυραννική) unterschieden: Erstere besteht aus bewaffneten Bürgern (πολίται), Letztere aus Fremden (ξενικός); vgl. Aristot, Pol 1311a.7.

222 Vgl. Arist 265.

223 Auch die Bezeichnung »meritocratic« wäre treffend; vgl. D. Beetham, Legitimation 77 (»they are demonstrated only through performance and achievement«); vgl. ebd. 80.

auch zentrale (Herrscher-)Tugenden (u. a. Milde, Sanftmut, Menschenfreundlichkeit) an den Tag.

An dieser Stelle ist ein kurzer Nebenblick auf die argumentativen Implikationen dieser Strategie – auch als mögliches Element einer realen Legitimationspolitik – von Nöten, da dies auch für den literarischen Strategieeinsatz von Bedeutung ist. Ein derart legitimer Herrscher ist nämlich durch und durch erfolgsabhängig.<sup>224</sup> Mit Max Weber gesprochen:

»Ganz ausschließlich dem Führer rein persönlich um seiner persönlichen, unwerktäglichen Qualitäten willen wird gehorcht [...]. Daher auch nur, solange ihm diese Qualitäten zugeschrieben werden: sein Charisma sich durch deren Erweise *bewährt*. Wenn er von seinem Gotte ›verlassen‹ oder seiner Heldenkraft oder des Glaubens der Massen an seine Führerqualitäten beraubt ist, fällt seine Herrschaft dahin.«<sup>225</sup> »Ist ihm Erfolg versagt, so wankt seine Herrschaft.«<sup>226</sup>

Für die literarische Legitimierung bedeutet dies: Wenn diese (rein oder zumindest vorrangig) mittels der aretalogisch-charismatischen Strategie erfolgt, dann ist kein Platz für eine differenzierte Darstellung der Leistungen des Königs inkl. des Blicks auch auf misslingende Aspekte, Scheitern und Schattenseiten der Herrschaft.<sup>227</sup>

### 6.1.3. Exkurs: Sein oder Schein – Ein Königstitel alleine besagt wenig

Damit ein König ein *guter* ist, muss er bestimmte grundlegende *Qualitätsanforderungen* erfüllen (s. o. Teil B, Kap. 6.1.2.). Bzw. im antiken Kontext pointiert gesagt: Eigentlich ist nur derjenige (wirklich ein wahrer) König, der dem antiken Königsideal nahekommt. Wer zwar den Königstitel trägt, sich aber alles andere als königlich verhält, ist weniger ein König als vielmehr ein *Scheinkönig*. Diese Terminologie findet sich explizit in den antiken Schriften nicht, die Sache jedoch

224 Vgl. A. B. Bosworth, *Legacy 247* (mit Blick auf die Realpolitik der Diadochenherrscher): »kingship is the reward of success«; »success has been seen as a necessary condition of kingship«. Aber (militärischer) Erfolg ist auch nicht allein ausschlaggebend; vgl. ebd. 251 f.

225 E. Hanke (Hrsg.), MWG I/22–4 734. Das »Charisma« muss sich stets aufs Neue bewähren; vgl. E. Hanke (Hrsg.), MWG I/22–4 462 f. 466 f. 737; K. Borchardt/E. Hanke/W. Schluchter (Hrsg.), MWG I/23 492 f. 495. M. Weber betrachtet die charismatische Legitimierung als Grundpfeiler für die Entwicklung des Königtums [vgl. E. Hanke (Hrsg.), MWG I/22–4 469–472].

226 E. Hanke (Hrsg.), MWG I/22–4 737; vgl. H.-J. Gehrke, *König 256 f.*

227 Vor diesem Hintergrund liegt die Herausforderung für eine mögliche aretalogisch-charismatische Legitimierung von Jesus als König unmittelbar auf der Hand (und dies deutet sich im obigen Zitat von Max Weber auch schon an): Ein am Kreuz sterbender König, der sich von seinem Gott verlassen wähnt (Mk 15,34 par Mt 27,46), ist in aretalogisch-charismatischer Hinsicht alles andere als unproblematisch. Dazu sowie zu einem möglichen *Lösungsansatz* vgl. Teil C, Kap. 3.

ist breit vertreten: Dass nicht jeder, der König heißt, auch wirklich ein König ist bzw. als solcher handelt, ist für antike Autoren (und auch Rezipierende) nahezu eine Selbstverständlichkeit.

Darauf weist zum Ersten hin, dass immer wieder nicht nur von Königen an sich im Gegensatz etwa zu Tyrannen gesprochen wird, sondern bekräftigend von *wahren, wirklichen* Königen – wobei quasi mitgedacht ist: im Unterschied zu falschen oder eben scheinbaren.

Vgl. z. B. Plat, Polit 276e: ὄντως βασιλεύς (vgl. Plat, Polit 291c; 305ad; Dio Chrys, Or 2,69; 4,47.53; 9,9)<sup>228</sup>; Plat, Polit 259b: ἀληθινός βασιλεύς; Arist 219: ἀληθῶς βασιλεύεις;<sup>229</sup> Dio Chrys, Or 1,15: τῇ ἀληθείᾳ βασιλεύς; Dio Chrys, Or 1,38: ἀληθῶς βασιλεῖς (vgl. Or 3,39; 38,39).

Polybios differenziert in ähnlichem Sinne zwischen *basilikos* und *Basileus*:

»Sofern Polybios ›*basilikos*‹ qualitativ, d. h. zur Charakterisierung königlicher Eigenschaften gebraucht, bezeichnet dieser Terminus immer positive, echte Herrscherqualitäten und bedeutet dann ›wahrhaft königlich, eines Königs würdig‹ [...]. Demgegenüber kann in allgemeinen Betrachtungen über das Königtum und Könige der Begriff ›*Basileus*‹ a) den echten, idealen König bezeichnen, b) einen schlechten Nebensinn enthalten oder c) neutral gebraucht sein. So ergibt sich für Polybios eine gewisse Spannung zwischen *basilikos* und *Basileus*. Nicht immer haben sich nach seinen Erfahrungen die Herrscher wahrhaft königlich verhalten.«<sup>230</sup>

Zum Zweiten findet sich in der antiken Literatur auch ausgedrückt, dass der Titel »König« alleine noch lange keinen König macht.<sup>231</sup> Es gilt für Könige, was Dio Chrysostomos ausdrücklich mit Blick auf die »Ersten« festhält:

ὄνομάζεσθαι τις θέλει πρῶτος· ἔστω. πρωτεύει τις· κἂν ἄλλος ὀνομάζεται, πρῶτός ἐστιν. οὐ γὰρ τὰ ὀνόματα πιστεῖς τῶν πραγμάτων εἰσὶ, τὰ δὲ πράγματα καὶ τῶν ὀνομάτων/Will jemand Erster heißen – soll er. Ist jemand Erster, so ist er Erster, auch wenn ein anderer so heißt. Denn Namen/Titel sind nicht Beweise für (Tat-)Sachen, (Tat-)Sachen aber für Namen/Titel (Dio Chrys, Or 38,40; vgl. Or 38,30).<sup>232</sup>

228 Vgl. Pseud-Plat, Alc I 122a; vgl. E. Goodenough, Philosophie 62. Daneben spricht Platon auch von ἀληθῶς ἄρχω (in Wahrheit/wirklich herrschen; Plat, Resp 343b.345e) bzw. ἀληθινὸς ἄρχων (wahrer/wahrhaftiger Herrschender; Plat, Resp 347d). Vgl. Plat, Resp 340e.341a, wo die Möglichkeit, dass ein Herrschender (ἄρχων) fehlt/sündigt (ἀμαρτάνω), negiert wird, da er dann kein Herrschender mehr wäre. Wenn jemand Herrschender ist, dann fehlt/sündigt er folglich nicht; vgl. Dio Chrys, Or 4,24 und 62,7 (pointiert gesagt: einen schlechten König gibt es nicht, da er den Namen nicht verdienen würde).

229 Zum griechischen Text von Arist vgl. TLG und BW 9; als griechisch-deutsche Textausgabe wurde verwendet K. Brodersen (Hrsg.), Aristeas.

230 K.-W. Welwei, Könige 19.

231 Vgl. Dio Chrys, Or 4,98: πολλοὶ τῶν καλουμένων βασιλέων/viele der sogenannten Könige; vgl. Dio Chrys, Or 38,28; Plat, Polit 292d.

232 Der griechische Text stammt aus TLG; als deutsche Übersetzung wurde konsultiert W. Elliger (Hrsg.), Dion Chrysostomos – Sämtliche Reden.

Außerdem notiert Dio Chrysostomos – als Homer-Interpretation:

ὡς οὐχ ἅπαντας παρὰ τοῦ Διὸς ἔχοντας τὸ σκῆπτρον οὐδὲ τὴν ἀρχὴν ταύτην, ἀλλὰ μόνον τὸν ἀγαθὸν .../dass nicht alle [Könige] das Zepter oder diese Herrschaft von Zeus haben, sondern nur der gute ... (Dio Chrys, Or 1,12). Ein schlechter Mensch wird sich nie im Griff haben – ergo: οὐδ' ἔσται ποτὲ ἐκεῖνος βασιλεύς, οὐδ' ἂν πάντες φῶσιν/niemals wird jener ein König sein, selbst wenn (es) alle sagen/meinen würden (Dio Chrys, Or 1,14; vgl. Or 3,25).

Diesbezüglich ist auch eine Episode bei Josephus instruktiv:

Im Rahmen der Anklage gegen Archelaos vor dem Kaiser in Rom führen dessen Gegner zunächst alle möglichen Missetaten seines Vaters Herodes<sup>233</sup> argumentativ ins Feld, zusammengefasst und auf den Punkt gebracht in der (steilen und provokativ-konfrontativen) Behauptung: Herodes sei zwar »dem Namen nach König« gewesen (βασιλέα μὲν ὀνόματι, Ant 17,304), in Wirklichkeit aber habe er die »Dinge an den Tag gelegt/gelebt/praktiziert, die in Tyrannenherrschaften gängig sind« (ἀποφαίνοντες αὐτόν τῶν δ' ἐν ταῖς τυραννίσιν, Ant 17,304). Herodes war somit »kein König« (οὐ βασιλεύς, Bell 2,84), sondern der »grausamste Tyrann« (ὀμώτατος τύραννος, Bell 2,84; vgl. Bell 2,88).<sup>234</sup> Auch hier werden Titel und Tun einander gegenübergestellt.<sup>235</sup>

D. h. in der Folge: Die Titulierung als König kann eine Auszeichnung einer Figur bedeuten und hochschätzend/aufwertend eingesetzt sein. Sie kann aber genauso gut in ironischer Brechung zur Dekonstruktion einer Figur verwendet werden – wenn sich nämlich herausstellt, dass eine Figur nur König heißt, aber kein König ist (sprich: nicht königlich handelt). Dann ist der *Scheinkönig* als solcher enttarnt.

Zum Dritten, und das ist gewissermaßen die Kehrseite des bislang Gesagten, ist der, der sich königlich verhält, in Wahrheit König – mag er nun nominell-offiziell Herrscher sein bzw. den Königstitel tragen oder nicht. Dieser Gedanke

233 Das *Strafregister* des Herodes, das die Gegner präsentieren, ist umfanglich: παρανομίαί/ Ungesetzlichkeiten (Jos., Ant 17,304; Jos., Bell 2,84), προσκαινοουργεῖν/Neuerungen einführen (Ant 17,304), ἀπόλλυμι/verderben/beseitigen/töten (Ant 17,304), κτείνειν/töten (Ant 17,307), ἀναίρειω/wegnehmen/töten (Bell 2,84), βασανίζω/quälen/foltern (Bell 2,85), willkürlich-ungerechte Enteignungen (Ant 17,307), Bestechungspraxis (Ant 17,308), Frauenschändungen (Ant 17,309).

234 Vgl. Jos., Ant 16,4, wo Herodes angesichts einer Strafverschärfung für Diebstahl vorgeworfen wird, er handle οὐ βασιλικῶς ἀλλὰ τυραννικῶς (nicht königlich, sondern tyrannisch).

235 Ganz ähnlich argumentiert, im Zusammenhang mit dem Testamentsstreit der Herodes-söhne, Antipater in Rom vor Augustus zugunsten von Herodes Antipas und gegen Archelaos (Jos., Ant 17,224–249; Bell 2,20–38). Letzterer habe »mit dem gesetzlichen Namen der Königsherrschaft« (μετὰ νομίμων ὀνομάτων τῆς βασιλείας, Ant 17,237) eine Ungerechtigkeit (ἀδικία) begangen – und zwar: τῆς φύσει τυραννίδος (der Natur der Tyrannei). Archelaos habe durch und durch grausam agiert (Bell 2,30f.). Dadurch habe sich Archelaos für den Königsposten selbst disqualifiziert (Ant 17,239; Bell 2,32).

kam bereits in obigem Zitat von Dio Chrysostomos (Or 38,40) zum Ausdruck. Auch bei Xenophon ist dieses Denken belegt:

Βασιλέας δὲ καὶ ἄρχοντας οὐ τοὺς τὰ σκῆπτρα ἔχοντας ἔφη εἶναι οὐδὲ τοὺς ὑπὸ τῶν τυχόντων αἰρεθέντας οὐδὲ τοὺς κλήρῳ λαχόντας οὐδὲ τοὺς βιασαμένους οὐδὲ τοὺς ἐξ-απατήσαντας, ἀλλὰ τοὺς ἐπισταμένους ἄρχειν/Κönige aber und Herrschende, sagte er, sind weder die, die die Zepher halten/besitzen, noch die, die von den ersten besten erwählt werden, noch die, die durch das Los bestimmt werden, noch die, die Gewalt anwenden, noch die, die betrügen, sondern die, die zu herrschen wissen (Xenoph, Mem 3,9,10).<sup>236</sup>

Platon lässt sich an dieser Stelle ebenso als Gewährsmann für diese Vorstellung anführen:

Plat, Polit 259b: Die Erkenntnis/Kunst des »wahren Königs« (ἀληθινός βασιλεύς) ist die »königliche« (βασιλική). Ταύτην δὲ ὁ κεκτημένος οὐκ, ἄντε ἄρχων ἄντε ιδιώτης ὢν τυγχάνη, πάντως κατὰ γε τὴν τέχνην αὐτὴν βασιλικὸς ὀρθῶς προσρηθῆσεται;/Wird nicht der, der diese besitzt, mag er sie nun erlangen als Herrschender oder als einfacher Bürger, entsprechend ihrer Technik/Kunstfertigkeit sicherlich mit Recht königlich genannt werden? – Antwort: Δίκαιον γοῦν/Gerechterweise also (vgl. Plat, Polit 292e–293a).

Wenn jemand sich wahrhaft königlich verhält:

... ἔση βασιλεύς, οὐ λόγῳ τυχόν, ἀλλ' ἔργῳ/... wirst du König sein, vielleicht nicht dem Wort nach, aber dem Werk nach (Dio Chrys, Or 4,72).

Das wiederum bedeutet, dass für antike Rezipierende eine Figur durch Worte und Taten als König deutlich erkennbar werden kann, ohne dass nominell der Königstitel begegnen muss. Die (*Tat-*)*Sachen* bzw. *Werke* wiegen im antiken Denken schwerer als die *Namen/Titel*.

#### 6.1.4. Ein König hat von einem König abzustammen – Genealogisch-dynastische Legitimierung

Auch für die dritte Grundstrategie ist eine begleitende Konsultation von M. Webers soziologischen Überlegungen zu den Herrschaftstypen inspirierend. Und zwar thematisiert M. Weber verschiedene Möglichkeiten der »Veralltäglichsung des Charismas«, u. a. die Designation (durch den Charismaträger selbst oder durch die Gefolgschaft) oder die Etablierung als »Erbcharisma«.<sup>237</sup> Letzteres beschreibt er wie folgt:

236 Vgl. Dio Chrys, Or 4,21. Vgl. K.-W. Welwei, Könige 130; E. Goodenough, Philosophie 39.

237 Außerdem findet sich bei M. Weber die Rede vom »Amtscharisma« sowie von einer »rituellen Versachlichung«.

»Nachdem einmal der Glaube an die Gebundenheit des Charisma an das Blutsband gegeben ist, kehrt sich dessen ganze Bedeutung um. Wo ursprünglich die eigene Tat nobilitierte,<sup>238</sup> wird nun der Mann nur noch durch Taten seiner Vorfahren »legitimiert.«<sup>239</sup>

Diese Legitimationsform zählt M. Weber als Unterform zum »charismatischen« Grundtypus. Ich möchte den Rekurs auf die richtige Abstammung als eigenständige (De-)Legitimierungsstrategie behandeln, terminologisch benannt als *genealogisch-dynastische* (De-)Legitimierung.<sup>240</sup>

Hierbei kommt es ganz entscheidend auf den Stammbaum an; der Nachweis der richtigen Ahnenreihe hat eine herrschaftslegitimierende Bedeutung.<sup>241</sup> In diesem Denkmodell ist für einen Thronanspruch an erster Stelle die Herkunft ausschlaggebend, wobei u. a. durch Adoption die ggf. erforderliche genealogische Basis auch geschaffen werden kann. Zugleich gilt, dass Stammbäume seit alters her zu einem Gutteil *Konstruktionen* darstellen (so wie *Sukzessionslisten* ja auch oft).

Die betrachteten antiken *Königsmacher* weisen – mit Ausnahme von Bell<sup>242</sup> – allesamt mehr oder weniger deutliche Akzentsetzungen in genealogisch-dynastischer Hinsicht auf. In den alttestamentlichen Traditionen ist diese (De-)Legitimierungsstrategie in der Auseinandersetzung zwischen Adonija und Salomo begegnet – hierbei spielt die Designation durch den Vater (sowie rituelle Elemente wie die Salbung)<sup>243</sup> eine wichtige Rolle. In der

238 Vgl. E. Hanke (Hrsg.), MWG I/22–4 559: Das genuine Charisma kann sich (u. a.) auf die »Legitimation persönlichen Heldentums« berufen.

239 E. Hanke (Hrsg.), MWG I/22–4 524. Vgl. H.-J. Gehrke, König 268f.: »Die legitimierende Kraft, die in der Abstammung steckt, scheint also nicht in erster Linie [...] auf eine natürliche (oder übernatürlich-magische) Qualität des Blutes zu gehen, sondern auf die gleichsam vererbten, auf die Nachkommen übergehenden und diese damit besonders »weihenden« [...] charismatischen Qualitäten der Vorfahren. Das Charisma ist also offenbar erblich.«

240 Vgl. F. Zimmermann, Legitimität 103, der von einem »Charisma« spricht, das dem Herrscher »wegen seiner tatsächlichen oder vermeintlichen Abstammung« zugesprochen wird. »Die direkte Abstammung von einem Monarchen war [...] zentrale Voraussetzung für den Zugang zur Herrschaft, wenn sie auch alleine kaum ausreichend war [sic! (fehlendes Komma)] um die Herrschaft zu behaupten.« Für das Mittelalter wird dies unter der Bezeichnung »Geblütsrecht« verhandelt; vgl. N. Holzmeier, Geblütsrecht. D. Beetham würde dies zu den »ascriptive theories« zählen (D. Beetham, Legitimation 77f.). G. Ahn, Herrscherlegitimation 53, vermutet, dass dies »auch innerhalb eines säkularen Denkhorizonts als Legitimationsargument seine Gültigkeit grundsätzlich nicht verloren hat.« Vgl. zum dynastischen Aspekt der Herrschaftslegitimation in Israel und Juda R. Müller, Herrschaftslegitimation 203–207.

241 Diese Legitimierungsstrategie bestimmt T. Ishida, *Dynasties* 25, als fundamental (»the most important ideology for legitimation of royal authority«) für den antiken Nahen Osten. Zu dieser Grundstrategie vgl. Teil D.

242 Alles andere wäre auch sehr überraschend, da mit Vespasian ja ein dynastischer Neueinsatz vorliegt. Bell legitimiert eine gerade beginnende Dynastie.

243 Die untersuchten alttestamentlichen Erzählungen zeigen, dass das rituelle Element »Sal-

weiteren Geschichte der davidischen Dynastie ist der *normgerechte* Übergang der Königsherrschaft vom Vater zum (ältesten) Sohn dann das Fundament für Legitimität schlechthin – was formelhaft zum Ausdruck gebracht wird. Bei König Agesilaos fällt die Frage nach der korrekten Thronfolge in Ag zwar nicht ganz unter den Tisch, doch wird sie hier stark aretalogisch-charismatisch überlagert. In *Hist Graec* wird die Legitimität von Agesilaos auch in genealogisch-dynastischer Hinsicht untermauert. Und in der Schrift »Leben des Kaisers Augustus« ist der familiäre Anschluss von Oktavian-Augustus an Caesar sowie die testamentarische Adoption – neben den Taten und Verdiensten – ein zentraler Legitimierungsstrang.

#### 6.1.5. *Exkurs*: Nebenblick auf systematisierende Klassifizierungsraster von Legitimierungswegen in anderen Wissenschaftsbereichen

Wenn wir die v. a. für den Bereich der ägyptisch-pharaonischen Königsideologie erarbeiteten Legitimierungssystematiken (vgl. Teil A, Kap. 7.) mit dem vorstehend skizzierten Raster unterschiedlicher Argumentationsstrategien vergleichen, so ergeben sich zahlreiche Berührungspunkte:

- Legitimität durch mythologische Begründung/göttliche Bestimmung (E. Otto); göttliche Legitimation/mythische Grundlage (R. Gundlach); Berufung auf vom Göttlichen stammende Legitimation (G. Ahn/B. Edelmann)<sup>244</sup>
  - > religiös-theokratische Legitimierung
- Legitimität durch das Erbe (E. Otto); juristische Legitimation (blutmäßige Erbfolge, Designation durch Vorgänger) (R. Gundlach); Berufung auf dynastische und genealogische Tradition (G. Ahn/B. Edelmann)
  - > genealogisch-dynastische Legitimierung
- Legitimität durch Wirksamkeit (E. Otto); [ansatzweise: politische Legitimierung (tatsächliche Gewalt) (R. Gundlach)]; Berufung auf eigene Wirksamkeit (G. Ahn/B. Edelmann)
  - > aretalogisch-charismatische Legitimierung

Von daher erhält mein eingeschlagener Weg und die Perspektivierung des forschenden Blicks von Seiten der besonders am ägyptisch-pharaonischen Kontext interessierten Forschung grundsätzlich unterstützenden Zuspruch.

#### 6.1.6. Sieht aus wie ein König – Physisch-ästhetische Legitimierung

Die bislang beschriebenen drei Legitimierungsstrategien können als Haupt- bzw. Grundstrategien klassifiziert werden – sie sind entsprechend einflussreich.

---

bung« sowohl im Rahmen der religiös-theokratischen als auch der genealogisch-dynastischen Legitimierungsstrategie vorkommen kann. Ent- und unterscheidend ist, auf wessen Geheiß hin die Salbung erfolgt.

<sup>244</sup> Allerdings stellen G. Ahn/B. Edelmann alle drei Legitimierungsaspekte der Systematik unter die gemeinsame Oberüberschrift »religiöse Legitimation«.



Daneben kommen ab und an noch zwei weitere, oft flankierend-begleitend verwendete Argumentationsansätze zum Einsatz.

Zum einen kann die plastische Schilderung der kräftigen körperlichen Statur und Konstitution des Königs, seiner (beeindruckenden) physischen Erscheinung sowie seiner ästhetisch ansprechenden Schönheit<sup>245</sup> einen Legitimierungsbaustein darstellen. Es ist auf keinen Fall von Nachteil, wenn ein König bereits äußerlich als solcher zu erkennen ist – ganz im Gegenteil.<sup>246</sup> Die »äußere Stattlichkeit, Ansehnlichkeit, *forma*«<sup>247</sup> spielt eine nicht zu unterschätzende Rolle, denn: »Die Schönheit beweist die Eignung zum königlichen Amt.«<sup>248</sup> Das gilt nicht nur für das römische Herrscherideal, sondern die Grundtendenz findet sich zu allen Zeiten und in allen kulturellen Kontexten.<sup>249</sup>

Hierbei soll von *physisch-ästhetischer* (De-)Legitimierung gesprochen werden.

Bei den analysierten antiken *Königsmachern* findet sich dieser Aspekt im Alten Testament ausgeprägt bei Saul, ebenso bei David – trotz anderslautender Prioritätensetzung. Salomo dagegen wird gar nicht äußerlich beschrieben und seinem Konkurrenten Adonija nützt seine königliche Erscheinung wenig. Agesilaos legt in den erzählten Taten eine tüchtig-kräftige Grundkonstitution an den Tag – dass er hinkt, lassen Ag und Hist Graec weitestgehend unter den Tisch fallen. Und im »Leben des Kaisers Augustus« wird die im Vergleich mit Caesar mitunter etwas schwächlich-kränkliche körperliche Verfassung von Oktavian-Augustus zu seinem genealogisch-dynastischen Vorteil umgebogen.

245 Vgl. R. Müller, Herrschaftslegitimation 202 f.

246 S. Schreiber, Anfänge 24, spricht von »königlichen Phänotypen«; vgl. N. Förster, Demütigung 127 f. Vgl. Jos., Ant 15,23.27.51 f.: Aristobul ist von ausgesuchter Schönheit und der begeisterte Jubel der Volksmenge basiert u. a. darauf, dass er »an Schönheit am schönsten und an Größe größer« war (κάλλει τε κάλλιστος καὶ μέγθει πλέον, Ant 15,51). Vgl. Jos., Bell 2,57 und Jos., Ant 17,273: Simon legt sich selbst das königliche Diadem an – er vertraut auf die »Wohlgestalt und Größe des Körpers« (εὐμορφία σώματος καὶ μέγεθος, Bell 2,57) bzw. er »sah gut aus« (εὐπρεπής) und konnte eine ansehnliche »Größe und Kraft des Körpers« (μέγεθος καὶ ῥώμη σώματος, Ant 17,273) vorweisen. Vgl. Jos., Bell 2,60 und Jos., Ant 17,278: Ebenso macht den Königsprätendenten Athronges seine »Körperstärke« (σώματος ἰσχύς, Bell 2,60) entsprechend mutig bzw. er zeichnet sich durch »Körpergröße« (μέγεθος σώματος, Ant 17,278) und »Stärke« (ἀλκή, Ant 17,278) aus. Ansonsten hat er nichts Legitimierendes vorzuweisen, weder würdig-vornehme Vorfahren noch Tugendreichtum noch materiellen Reichtum (Ant 17,278).

247 L. Wickert, Entstehung 350; vgl. ebd. 350: »Die äußere Erscheinung muß der Würde des Princeps entsprechen«. Zur *Schönheit* des Königs vgl. auch F. Zimmermann, Legitimität 102 und 103 Anm. 11. Vgl. bzgl. Philipp V. Polyb IV,77,2–4. Zu Philipp V. in der Darstellung des Polybios vgl. K.-W. Welwei, Könige 133 inkl. Anm. 27 (»wahrhaft herrscherliche Erscheinung«, »Format eines Königs«). Vgl. insgesamt K.-W. Welwei, Könige 156–162.

248 R. Müller, Herrschaftslegitimation 202.

249 Vgl. L. Wickert, Entstehung 350; J. Smith, Christ 147. Dieser Legitimierungsaspekt ist keineswegs altertümlich, wie ein aktueller Nebenblick in den Präsidentschaftswahlkampf in den USA im Jahr 2016 zeigt: Hier spielt die Frage der physischen Gesundheit und körperlichen Fitness durchaus eine – vielleicht überraschend große – Rolle.

Die physisch-ästhetische Legitimierungsstrategie hängt eng mit der aretologisch-charismatischen zusammen, da für herausragende Taten auch eine entsprechende körperliche *Basis* vorhanden sein muss. Wer durch militärische Siege glänzen und vielleicht sogar im direkten Zweikampf beeindruckend sein will, der muss ausreichend fit dafür sein.

Wenn ein (realer) Herrscher in dieser Hinsicht (Schönheit, Statur) nichts Preisenswertes an sich hat, dann sollte ein Festredner von diesem Aspekt am besten ganz schweigen: Es wäre »kaum ratsam gewesen, das Äußere eines Herrschers zu preisen, wenn es vor aller Augen seine Worte Lügen strafte.«<sup>250</sup> Analoges gilt für literarische *Königsmacher*.

### 6.1.7. Beklatscht, bejubelt und als König akzeptiert – Demokratische Legitimierung

Zum anderen können Erzählungen von der Wahl (oder Salbung<sup>251</sup>) eines Königs durch das Volk oder von seiner öffentlichen Proklamation oder von einer massenhaften Unterstützung durch das Volk bzw. zumindest der maßgeblichen Persönlichkeiten einen stark legitimierenden Charakter entfalten.<sup>252</sup> Umgekehrt wirkt es delegitimierend, wenn diese Zustimmung ausbleibt oder entzogen wird, wenn somit die Mehrzahl dem König die Gefolgschaft verweigert.

Hierfür soll der Terminus *demokratische* (De-)Legitimierung verwendet werden,<sup>253</sup> wohl wissend, dass dies von modernen (demokratischen) Wahlsystemen strikt zu unterscheiden ist.

In den betrachteten antiken Beispielen ist dieser Legitimierungsbaustein im Alten Testament (Saul: aber erst nicht *ein stimmig*; David)<sup>254</sup> sowie im Bell mit Blick auf den zum Kaiser ausgerufenen Vespasian begegnet.

250 L. Wickert, Entstehung 351.

251 Zur Salbung als Symbol der Königsherrschaft vgl. K.-J. Lee, Symbole 91–115.

252 Vgl. G. Ahn, Herrscherlegitimation 47. Vgl. R. Eydam, Schicksal 132, mit Blick auf Augustus in der Aeneis: »Laut der Darstellung ziehen auf Seiten des Augustus Senat und Volk, die Penaten und die hohen Götter in die Schlacht. Das heißt, Augustus wird von allem was römisch ist [sic! (Kommata fehlen)] unterstützt«; vgl. ebd. 133.

253 Vgl. ansatzweise T. Ishida, Dynasties 67. Bei D. Beetham ist dies »Legitimacy through expressed consent« (D. Beetham, Legitimation 90–97). Auch M. Weber spricht von »demokratischer Legitimität«, allerdings in ganz anderem Sinne als (antiautoritäre) Umdeutung der charismatischen Herrschaft; vgl. E. Hanke (Hrsg.), MWG I/22–4 741 f.; K. Borchardt/E. Hanke/W. Schluchter (Hrsg.), MWG I/23 533–542.

254 In diesem Zusammenhang ist zumindest kurz auf den »Königsvertrag« hinzuweisen, der im Alten Testament im Kontext der Salbung durch das Volk bzw. die Ältesten ab und an erwähnt wird; vgl. dazu K.-J. Lee, Symbole 75–89; C. Levin, Königsritual 241 f.

## 6.2. Das Überzeugungspotenzial steigern – Kombinationen und Kontrastierungen

Neben diesen grundsätzlichen Möglichkeiten, einen König/Herrscher literarisch zu (de-)legitimieren, ist bei der Betrachtung der antiken *Königsmacher* noch Dreierlei aufgefallen:

a) Zum einen begegnet so gut wie nie nur eine Strategie alleine. Vielmehr liegen zumeist Kombinationen unterschiedlicher Strategien vor, wobei das gegenseitig unterstützende Potenzial voll zur Geltung kommen kann. Es müssen ja nicht immer so viele Ansatzpunkte wie in den alttestamentlichen Erzählungen rund um König Saul und König David verwendet werden.<sup>255</sup>

Von daher lässt sich das Urteil von N. Holzmeister mit Blick auf reale Legitimationspolitik im Mittelalter ansatzweise auch auf literarische Legitimierungsstrategien in antiken Schriften übertragen: »Herrschaftslegitimation speist sich aus vielerlei Quellen, welche eine strenge Schematisierung offensichtlich unterlaufen.«<sup>256</sup>

Zu einer ähnlichen Einschätzung der Grenzen einer strengen Schematisierung – zudem mit aufteilendem Entweder-oder-Ansatz – kommt P. Herz bzgl. der Ptolemaier:

Vieles »spricht dafür, daß die manchmal ausgesprochene Trennung der herrscherlichen Legitimation einmal in die charismatische Bestätigung durch den politisch-militärischen Erfolg, zum anderen in die Berechtigung durch Abstammung nicht ganz so glatt aufgeht, wie es auf den ersten Blick vielleicht scheinen möchte. [...] [W]ir müssen davon ausgehen, daß beide Legitimationsarten von Anfang an nebeneinander existierten und bedeutsam waren.«<sup>257</sup>

Was dadurch noch einmal unterstrichen wird: Ein strikt sortierendes Schubladendenken ist problematisch und dem Quellenmaterial kaum angemessen. Allerdings verunmöglicht die Vielfalt eine Typisierung von Strategien an sich durchaus nicht. Es muss ja nicht in Ausschließlichkeitskategorien gedacht werden, sondern gerade die Entdeckung von Kombinationsmöglichkeiten hilft an dieser Stelle weiter.

b) Zum anderen lässt sich, trotz aller Vielfältigkeit, meist dennoch ein Schwerpunkt der Argumentationsstrategie erkennen – weitere (de-)legitimierende Aspekte sind dem häufig untergeordnet und kommen (nur) flankierend

255 T. Seidl, David, analysiert redaktionelles Arbeiten in 1 Sam 16–18 und kommt zu folgender Erkenntnis: Es »summierte die Redaktion göttliche Legitimation und menschliche Kompetenz Davids« (ebd. 55). Als Resultat davon nehmen wir als Leser/innen (heute) David als vielfach legitimierten König wahr.

256 N. Holzmeister, Geblütsrecht 159.

257 P. Herz, Ptolemaier 73.

dazu. Antike *Königsmacher* lassen sich somit plausibel mit einem *Hauptlabel* versehen.

Für die betrachteten antiken Beispiele konkretisiert bedeutet dies: David > in erster Linie religiös-theokratisch; Salomo > zuerst rein genealogisch-dynastisch, dann religiös-theokratisch (und auch aretalogisch-charismatisch) erweitert; Davidsdynastie > genealogisch-dynastisch; Agesilaos > vorrangig aretalogisch-charismatisch, wobei auch der genealogisch-dynastische Aspekt aretalogisch-charismatisch überlagert wird; Oktavian-Augustus > aretalogisch-charismatisch in enger Verbindung mit genealogisch-dynastischem Denken; Vespasian (und Titus) > aretalogisch-charismatische und religiös-theokratische Linie parallel und gleichwertig.

c) Zum Dritten sticht ins Auge, dass antike *Königsmacher* ausgesprochen gerne mit Kontrastierungen arbeiten. Dem eigenen Königsfavoriten, der legitimierend unterstützt wird, werden Kontrastfiguren gegenübergestellt, die delegitimiert werden. Dabei kann es sich um direkte Konkurrenten um den Thron handeln, die als potenzielle Könige unmöglich gemacht werden. Es können aber auch weitere Figuren entsprechend in schlechtes Licht gerückt werden – mit dem Ziel, den zu legitimierenden Kandidaten umso heller aufstrahlen zu lassen.<sup>258</sup>

In den alttestamentlichen Königsgeschichten findet sich dies ausgesprochen deutlich in den Paarungen David vs. Saul (religiös-theokratisch, aretalogisch-charismatisch, physisch-ästhetisch, demokratisch) sowie Salomo vs. Adonija (genealogisch-dynastisch). Agesilaos wird in den Schriften Xenophons in genealogisch-dynastischer Hinsicht von Leotychides abgesetzt; als aretalogisch-charismatische Kontrastfolie fungieren dann Tissaphernes und besonders der Perserkönig. Im »Leben des Kaisers Augustus« von Nikolaos von Damaskus finden sich gleich drei Gegenfiguren, die genealogisch-dynastisch delegitimiert werden: an erster Stelle Kaiserion und Antonius als direkte potenzielle Konkurrenten im Machtkampf; zudem wird in C. Marius ein Negativbeispiel gezeichnet, wie der Versuch des illegitimen Einschleichens in die Familie Caesars scheitern muss. Und im Bell des Josephus werden sowohl in aretalogisch-charismatischer als auch in religiös-theokratischer Hinsicht die jüdischen Anführer des Aufstands als Kontrastfolien zu Vespasian und Titus aufgebaut. Hinzu kommt eine aretalogisch-charismatische Delegitimierung der direkten Thronkonkurrenten in den bürgerkriegsähnlichen Auseinandersetzungen.

258 Dieser Zug ist vergleichbar auch in moderner politischer Kommunikation beliebt: »Ungebrochen ist die *Neigung zum Feindbildaufbau*« (M. Kunczik, Marketing 337). Vgl. H. M. Keppinger, Persuasion 365 (»die Stärkung des eigenen Lagers, die Schwächung des gegnerischen Lagers«; »Diskreditierung des politischen Gegners«); J. Klein, Sprachstrategie 378–381 (»Aufwertung und Abwertung«) und 389–392 (»Konkurrenzstrategien«). Doch auch im antiken *Wahlkampf* ist dieses Mittel ganz realpolitisch beliebt, wie entsprechende Graffiti in Pompeji belegen; vgl. A. Sturminger, Propaganda 77.

### 6.3. Die Qual der Strategie-Wahl – Potenzielle Einflussfaktoren jenseits der literarischen Ebene

Der forschende Blick auf exemplarisch ausgewählte antike *Königsmacher* hat ein breites Tableau unterschiedlicher möglicher (De-)Legitimierungsstrategien beschert, wobei diese auf der literarischen Ebene eruierten Strategien durchaus auch in der realen Legitimationspolitik von Herrschern eine Rolle spielen. Zugleich ist bei den einzelnen Beispielen – mit Ausnahme des Alten Testaments (s. o. Teil B, Kap. 2.) – die rein literarische Ebene ansatzweise auch immer wieder verlassen bzw. überschritten worden, wenn gegen Kapitelende auf den Autor, seine Lebensumstände, seine zeit- und sozialgeschichtliche Verortung geblickt worden ist und diese Informationen in Beziehung zum literarischen Schaffen gesetzt worden sind (s. o. Teil B, Kap. 3.3.; 4.3.; 5.3.).

In der Folge bleibt das eigene Nachdenken nicht im *luftleeren Raum* hängen, vielmehr wird die antike Literatur auch in ihren Wirkungs- und Funktionszusammenhängen in den Blick genommen. Und schon sind wir mit der höchst spekulativen, aber vielleicht gerade deshalb so reizvollen Frage nach Autoren, Zielpublikum, intendierter Wirkung etc. befasst. Hier stellt sich u. a. die Frage, warum in einer antiken Schrift welche Schwerpunktsetzung bei der (De-)Legitimierungsstrategie zu entdecken ist und wie die konkrete argumentative Entfaltung aussieht. Mehrere potenzielle Einflussfaktoren lassen sich ausmachen, wobei der kulturelle Standort keine unerhebliche Rolle spielt.

Erstens kann die Wahl der (De-)Legitimierungsstrategie(n) von der zu legitimierenden Person selbst abhängen, ggf. auch von der potenziellen Konkurrenz, sowie der vorfindlichen Konstellation. Beispielhaft zugespitzt: Ein König, der durch militärische Großtaten glänzt und sich als erfolgreicher Heerführer hervortut, eignet sich natürlich hervorragend für eine aretalogisch-charismatische Legitimierung.

Mit Blick auf die betrachteten Beispiele: Der Thronnachfolgestreit zwischen Agesilaos und Leotychides inkl. der nicht völlig überzeugenden genealogisch-dynastischen Ausgangsbasis für Agesilaos machen plausibel, warum in den Schriften Xenophons verstärkt und vorrangig auf die aretalogisch-charismatische Schiene gesetzt wird. Zugleich kann eine genealogisch-dynastische Argumentation aber auch nicht komplett weggelassen werden, da sich der Konkurrent Leotychides ja genau darauf berufen kann: Als (vermeintlicher) Sohn des Königs kann er legitime Ansprüche auf den Thron anmelden. Religiös-theokratische Elemente finden sich hier – verständlicherweise – nicht. Oder nehmen wir entsprechend die Schrift Bell unter die Lupe: Da mit Vespasian (und Titus) eine neue Dynastie auf den Kaiserthron kommt, ist eine genealogisch-dynastische Argumentation

nicht möglich. Entsprechend liegt der Fokus im Bell auf den Taten der beiden sowie auf der göttlichen Fundierung der Herrschaft.<sup>259</sup>

Zweitens ist auch das Wechselspiel zwischen Autor und Adressaten in dieser Hinsicht höchst bedeutsam. Ich versuche ja nicht, meinen Königsfavoriten mit einer Strategie zu legitimieren, die ich selbst nicht überzeugend finde. Und, was noch wichtiger ist: Ich werde nach Möglichkeit vorrangig diejenige(n) Strategie(n) zum Einsatz bringen, der/denen ich eine überzeugende Wirkung bei meinen angezielten Adressaten zutraue.<sup>260</sup>

Von daher lassen die literarischen Analysen weiterführende interpretatorische Rückschlüsse mit Blick auf Verfasser/Traditionsträgerkreise und Zielpublikum zu, z. B. bzgl. deren kulturellem Standort.<sup>261</sup> Auch wenn die drei Hauptstrategien grundsätzlich ein kulturen- und zeitenübergreifendes Überzeugungspotenzial aufweisen, bietet sich doch je nach kulturellem Standort die eine oder andere Schwerpunktsetzung stärker an. Und die konkrete Umsetzung inkl. Kontrastfolien und Gegenhorizonten trägt wesentlich zum Erkenntnisgewinn bei. Von daher lässt sich das Fazit von N. Holzmeier (mit Blick auf das Mittelalter) auch für antike Kontexte unterschreiben:

»Es scheint, als sei Herrschaftsbegründung wenn nicht verhandelbar, so doch zumindest anpassbar! [...] Erstens bedarf Herrschaft offensichtlich einer Legitimation, um sich tatsächlich machtvoll entfalten und gegen andere Ansprüche gesichert werden zu können [...]. Zweitens scheinen diese Begründungen sich im Verlauf zu verändern, zu verschieben, zu modifizieren.«<sup>262</sup> »Und dies bedarf in sich wandelnden Machtverhältnissen und Zeitkontexten auch wandelnde Legitimierungskonzepte; man könnte zugespitzt sagen: Der Macht zu herrschen folgt nicht selten erst das legitimierte Recht zu herrschen nach.«<sup>263</sup>

259 Mit Blick auf den antiken Nahen Osten konstatiert T. Ishida, *Dynasties* 63: »The founder of a dynasty always derived his authority from divine election.«

260 Diese *Grundregel* politischer Kommunikation gilt bis heute; vgl. J. Gerhards, *Öffentlichkeit* 271: »Interessengruppen und Parteien bevorzugen in der öffentlichen Kommunikation die Themen, Positionen und Deutungsmuster, die bei ›ihrem‹ Publikum resonanzfähig sind und dieses zu überzeugen vermögen.« Vgl. J. Klein, *Sprachstrategie* 377 (»gruppenübergreifendes Konsenspotential«).

261 Diese Fragen stellen sich natürlich auch mit Blick auf die (synoptischen) Evangelien; vgl. zum theoretischen Rahmen Teil A, Kap. 5.; vgl. zu Mk Teil C, Kap. 6.; zu Mt Teil D, Kap. 7.; zu Lk Teil E, Kap. 6.

262 N. Holzmeier, *Geblütsrecht* 167. Auch eine Stimme aus der (aktuelleren) Forschung zu politischer Kommunikation unterstützt grundsätzlich die vorgetragene Einschätzung: »Legitimitätsideen verändern sich nicht nur im Zeitverlauf. Sie konkurrieren und überlagern sich auch vielfach. [...] Legitimität muss sich gegenüber Alternativen behaupten« (U. Sarcinelli, *Bezugsgrößen* 254).

263 N. Holzmeier, *Geblütsrecht* 168. Vgl. G. Ahn, *Herrscherlegitimation* 139, der konstatiert, dass »Legitimationsstrategien grundsätzlich in den jeweiligen Traditionshorizont eingebunden sind«.

#### 6.4. Denn wissen sie, was sie tun? – Standortabhängige Parteilichkeit hermeneutisch reflektiert

Bleibt zum Abschluss dieser ersten Spurensuche in der literarischen Welt der Antike noch die Frage, ob die Betrachtungsweise antiker Schriften als *Königsmacher* eine rein zu analytischen Zwecken von außen an diese Schriften herangetragene Fokussierung ist oder ob sich ein in diese Richtung zielendes Selbstverständnis in den antiken Schriften selbst aufspüren lässt. Natürlich ist nicht damit zu rechnen, dass eine antike Schrift sich selbst ausdrücklich als Propaganda-Schrift für XY outet und ihre Intention, XY auf den Thron zu hieven, expressis verbis kundtut. Das wäre dem Legitimierungsanliegen vermutlich auch alles andere als zuträglich.

Vor diesem Hintergrund ist es als erwartungsgemäß zu bezeichnen, dass die Ausbeute meiner diesbezüglichen Spurensuche nicht allzu üppig ausgefallen ist – zumindest mit Blick auf entsprechende Selbstaussagen. Kurz resümiert: Der Terminus *Königsmacher* ist auf jeden Fall ein analytischer Begriff meinerseits, kein quellensprachlicher. Doch finden sich drei weiterführende Ansatzpunkte, die auch von den Quellen her eine entsprechend fokussierte Betrachtung der Quellen als angemessen erscheinen lassen. Und ganz nebenbei kommen wir auch einem möglichen »Sitz im Leben« der antiken *Königsmacher* auf die Spur.

a) Erstens begegnen Aussagen von Autoren über bestimmte Kollegen (bzw. ggf. auch literarische Konkurrenten), in denen zumindest implizit diese Stoßrichtung einer Schrift als *Königsmacher* mitschwingt. Geradezu klassisch führt dies Josephus vor, wenn er in Ant 16,183–186<sup>264</sup> sein Urteil über Nikolaos von Damaskus (hinsichtlich dessen Schriften mit Blick auf König Herodes) zum Ausdruck bringt:<sup>265</sup>

<sup>183</sup> τούτου καὶ Νικόλαος ὁ κατ' αὐτὸν ἱστοριογράφος μέμνηται τοῦ κατασκευάσματος οὐ μὴν ὅτι καὶ κατῆλθεν οὐκ εὐπρεπῆ τὴν πράξιν ἐπιστάμενος διατελεῖ δὲ καὶ τᾶλλα τοῦτον τὸν τρόπον χρώμενος τῇ γραφῇ <sup>184</sup> ζῶντι γὰρ ἐν τῇ βασιλείᾳ καὶ σὺν αὐτῷ κεχαρισμένως ἐκείνῳ καὶ καθ' ὑπηρεσίαν ἀνέγραφεν μόνων ἀπτόμενος τῶν εὐκλειαν αὐτῷ φερόντων πολλὰ δὲ καὶ τῶν ἐμφανῶς ἀδίκων ἀντικατασκευάζων καὶ μετὰ πάσης σπουδῆς ἐπικρουπτόμενος <sup>185</sup> ὅς γε καὶ τὸν Μαριάμμης θάνατον καὶ τῶν παίδων αὐτῆς οὕτως ὁμῶς τῷ βασιλεῖ πεπραγμένον εἰς εὐπρέπειαν ἀνάγειν βουλόμενος ἐκείνης τε ἀσέλγειαν καὶ τῶν νεανίσκων ἐπιβουλὰς καταπεύδεται καὶ διατετέλεκεν τῇ γραφῇ τὰ μὲν πεπραγμένα

264 Zum griechischen Text vgl. BW 9 (mit englischer Übersetzung), TLG sowie PERSEUS; als deutsche Übersetzung wurde konsultiert H. Clementz (Hrsg.), Josephus – Jüdische Altertümer.

265 Vgl. den *Tendenzvorwurf* von Pausanias gegen Hieronymus von Kardia, Paus 1,9,8; vgl. K. Rosen, Ziele 472: »Er stehe im Ruf, die Könige verteufelt zu haben, ausgenommen Antigonos Gonatas, dem er über Gebühr geschmeichelt habe.« Ob dieser Vorwurf berechtigt war oder nicht (für Letzteres votiert K Rosen ebd. 472f.), ist im vorliegenden Kontext unerheblich.

δικαίως τῷ βασιλεῖ περιττότερον ἐγκωμιάζων ὑπὲρ δὲ τῶν παρανομηθέντων ἐσπουδασμένως ἀπολογοῦμενος<sup>186</sup> ἐκεῖνῳ μὲν οὖν πολλὴν ἂν τις ὡς ἔφην ἔχοι τὴν συγγνώμην οὐ γὰρ ἴστορίαν τοῖς ἄλλοις ἀλλὰ ὑπουργίαν τῷ βασιλεῖ ταύτην ἐποιεῖτο (Ant 16,183–186)

<sup>183</sup> Dieses Bauwerk/Monument erwähnt auch Nikolaos, sein [des Herodes; C. S.] Geschichtsschreiber, nicht aber, dass er [Herodes; C. S.] herabkam/eindrang, da er [Nikolaos; C. S.] wusste, dass die Handlung(sweise) nicht passend/schicklich ist. Er verharnt aber auch bei den anderen (Dingen) dabei, diese Art und Weise beim Schreiben anzuwenden. <sup>184</sup> Da er nämlich in der Königsherrschaft und mit ihm [Herodes; C. S.] lebte, schrieb er auf, jenem gefällig und als Dienst, berührend nur diejenigen (Dinge), die ihm Ruhm bringen. Viele der Ungerechtigkeiten aber zeichnete er offensichtlich in günstigeren Farben und verschwieg/verbarg sie mit allem Eifer. <sup>185</sup> Der wollte auch den Tod Mariamnes und ihrer Kinder, so grausam vom König verübt, zum guten/schönen Aussehen hinaufführen, indem er jener Zügellosigkeit und den jungen Männern Anschläge/Anschlagspläne andichtete. Er verharrte beim Schreiben darin, das, was rechtschaffen vom König getan wurde, außergewöhnlich zu lobpreisen, die Gesetzesübertretungen/Gesetzwidrigkeiten aber eifrig zu verteidigen. <sup>186</sup> Gegen jenen nun mag jemand – wie ich sagte – sehr nachsichtig sein, da er dies nicht als Geschichtsschreibung für andere, sondern als Hilfe/Dienst für den König machte.

Josephus geht mit seinem *Historikerkollegen* scharf ins Gericht und deckt dabei sehr schön mögliche literarische Vorgehensweisen auf: Auslassen/Verschweigen, in günstigem Licht darstellen, erklären/begründen. Alle diese Elemente können im Rahmen einer aretalogisch-charismatischen Strategie Anwendung finden, sind sie doch dem legitimierenden Anliegen äußerst dienlich. Den Verdacht eines vergleichbaren Vorgehens weist Josephus natürlich weit von sich (Jos., Ant 16,187).

Außerdem kann mit Ian Du Quesnay noch auf Appian, Bell Civ 5,132 hingewiesen werden. Die hier erwähnte Verbrennung der *Bürgerkriegsschriften* durch Oktavian-Augustus [Z. 16: γραμματεῖα, ὅσα τῆς στάσεως σύμβολα, ἔκαιε/alle Schriftstücke, welche (Kenn-)Zeichen des Aufstands/Haders (sind), verbrannte er] illustriert deutlich, dass Schriften in der Antike durchaus einigез zugetraut wird. »This is useful evidence that the concept of written propaganda and the means to disseminate it were available.«<sup>266</sup>

b) Selbstaussagen in literarischen *Königsmachern* bzgl. ihres Profils/Charakters als *Königsmacher* sind nicht aufzuspüren. Doch drängt sich zweitens beim Lesen mancher antiken Schrift ein entsprechender Eindruck derart stark auf, dass es schlechterdings kaum wahrscheinlich ist, dass sich der Autor der politischen (Propaganda-)Wirkung seiner literarischen Arbeit nicht bewusst war. Zu diesem Urteil kommt zumindest Ian Du Quesnay mit Blick auf die Satiren des Horaz:

»It also becomes clear on reflection that the image of Maecenas' friends which emerges from the poems is so precisely suited to the political requirements of the mid-thirties

266 I. Du Quesnay, Horace 201 Anm. 23.



and so exactly calculated to allay the fears and anxieties of Horace's contemporaries about intentions, ambitions and moral character of their new leaders that it is just not possible to suppose this effect to be accidental. [...] There is no reason to think that Horace did not intend to win the sympathy and support of his readers for his powerful *amici* and to present persuasively their own view of themselves.«<sup>267</sup>

Mit Blick auf das Werk »Euagoras« von Isokrates urteilt H. Sonnabend mit Bestimmtheit:

»Man wird wohl kaum fehlgehen mit der Annahme, dass das Enkomion ein Teil der Aktivitäten des Isokrates auf dem Gebiet der politischen Publizistik gewesen ist. Eine aktuell *politische* Intention ist jedenfalls viel wahrscheinlicher als die in der modernen Forschungsliteratur verbreitete Meinung, Isokrates habe hier der Öffentlichkeit einfach sein Idealbild von einem Herrscher vorführen wollen.«<sup>268</sup>

Einen interessanten Fall in diesem Zusammenhang stellt die Alexandergeschichte des Ptolemaios dar:

»[N]achhaltiger und mit breiterer Wirkung [...] vermochte sie ihrem Verfasser ἀξίωμα und eine sich auf Alexander beziehende Legitimität seines politischen Handelns zu verschaffen.«<sup>269</sup>

Durch sie präsentiert sich der Autor gewissermaßen selbst als *würdiger* Nachfolger Alexanders. Dies ist für seine Legitimierung als Herrscher von großer Bedeutung. Mit Blick auf eine vermutbare Intentionalität – inkl. der passgenauen Gestaltung für eine spezifische Zielgruppe – urteilt K. Rosen: »Es ist kaum vorstellbar, daß Ptolemaios daran nicht gedacht hat, sondern nur seine Stimme in der literarischen Diskussion erheben wollte.«<sup>270</sup> Damit scheint diese Schrift, die grundsätzlich zur frühen hellenistischen Geschichtsschreibung zu zählen ist, ein Teilelement der Legitimationspolitik des Ptolemaios auszumachen.

Vielleicht zeitgleich erschien ein Werk zu Alexander von Kleistarch. Diesbezüglich konstatiert K. Rosen – und unterstreicht damit einmal mehr den politisch-propagandistischen Wert antiker Literatur (dessen war man sich bewusst):

267 I. Du Quesnay, Horace 57.

268 H. Sonnabend, Biographie 36; vgl. ebd. 53: »eine als harmloses Enkomion getarnte Flugschrift mit einer dezidierten politischen Ausrichtung«. Seiner Meinung nach ist in hellenistischer Zeit vor allem die Autobiographie als ein »Instrument der politischen Propaganda« (ebd. 79) entdeckt worden, »denn unter den neuen Bedingungen von Herrschaft in der Zeit nach dem Tod Alexanders des Großen bestand bei den neu installierten Monarchen ein großes Bedürfnis nach Akzeptanz und Legitimation« (ebd. 79). Auch seine Überlegungen zur Augustusbiographie von Nikolaos von Damaskus (vgl. ebd. 122f.) sprechen eindeutig für einen bewussten Einsatz des literarischen Werkes als »Werbeschrift« (ebd. 122) zu Propagandazwecken.

269 K. Rosen, Ziele 464.

270 K. Rosen, Ziele 464; vgl. ebd. 465.

Ptolemaios »wäre sicher der letzte gewesen, der unterschätzt hätte, welchen Wert Kleistarchs Werk als Ergänzung zu seinem eigenen, andersgerichteten für die Festigung seiner Herrschaft besaß. Er war sich auch bewußt, welche Gefahr ein Historiker darstellen konnte«<sup>271</sup>.

c) Mit dem zuletzt Ausgeführten ist schon der dritte Aspekt in den Blick gekommen: Es ist in der Antike immer wieder zu beobachten, dass von manchem Herrscher entsprechende Schriften gezielt gefördert, veröffentlicht, verbreitet und damit als Element der eigenen Legitimationspolitik eingesetzt werden.<sup>272</sup> Dies ist ein möglicher Ansatzpunkt, den »Sitz im Leben« antiker literarischer *Königsmacher* näher zu bestimmen.

Jeder antike Herrscher steht – manchmal mehr im Kleinen, manchmal mehr im Großen – vor der Herausforderung,

»seine Untertanen irgendwie davon [zu; C. S.] überzeugen, daß (1) er geeignet ist, über sie zu herrschen, und daß (2) sie zu ihrem eigenen Besten beherrscht werden. Er muß, kurz gesagt, Propaganda betreiben.«<sup>273</sup>

Gerade Oktavian-Augustus beherzt und beherrscht dies meisterhaft – inkl. der Delegitimierung von Gegnern.<sup>274</sup> Hierbei kommt der Literatur eine entscheidende Funktion zu:

»Vor allem konnte der Herrscher sich der Dienste von Dichtern und Buch-Schreibern bedienen, und Augustus hatte besonderes Glück mit denen, die er fand: bezeichnenderweise ging er nicht das Risiko ein, seinen Namen durch Lobgesänge minderwertiger Dichter schmälern zu lassen.«<sup>275</sup>

Diesen propagandistischen Nutzen antiker Literatur unterstreicht auch R. Eydam mit Blick auf Kaiser Augustus und Vergils Werk Aeneis:

»Noch deutlicher zeigt sich diese Nähe allerdings darin, dass es wohl kein geringerer als Augustus selbst war, der die Fertigstellung und Veröffentlichung der beim Tode Vergils noch nicht endgültig überarbeiteten Aeneis durch Freunde des Dichters vorantrieb und das Werk künftig in Schulen als Beispiel für Rhetorik lesen ließ, womit also immer wieder junge Römer mit dem Werk und seinen Botschaften konfrontiert wurden. Insofern muss die Aeneis und die Darstellung des ersten *princeps* in ihr als gezielte

271 K. Rosen, Ziele 472.

272 Vgl. R. Eydam, Schicksal, der die Aeneis mit Blick auf Kaiser Augustus entsprechend interpretiert. Zu möglichen politischen Zielen der frühen hellenistischen Historiographie vgl. K. Rosen, Ziele.

273 M. P. Charlesworth, Tugenden 364.

274 Vgl. M. P. Charlesworth, Tugenden 364f. Mit Blick auf die *Propagandaschlacht* zwischen Oktavian-Augustus und Antonius hält K. Scott, Propaganda 48, fest: »Each leader had his staff of propagandists.«

275 M. P. Charlesworth, Tugenden 365; vgl. M. Wyke, Cleopatras 113: »the Augustan state itself continually recognised the word and, specifically, the poem as a tool for sustaining political power«; vgl. ebd. 114f.

Legitimationspolitik gelten.«<sup>276</sup> Für die Legitimierung der Herrschaft des Augustus »war es notwendig, seine Leistungen und Erfolge öffentlichkeitswirksam zu kommunizieren, unter anderem eben auch durch künstlerische und literarische Werke, wie die Aeneis.«<sup>277</sup>

So ist – trotz des weitgehenden Fehlens entsprechender Selbstaussagen – das Urteil von D. Gall mit Blick auf die (politische) Literatur der augusteischen Zeit überzeugend und wirft Licht auf den potenziellen Charakter antiker Schriften als *Königsmacher* auch jenseits der augusteischen Epoche:

»Das Engagement, mit dem Maecenas und Mesalla römische Autoren protegierten und literarische Werke anregten und einforderten, die Beharrlichkeit, mit der Augustus zeitgenössischen Schriftstellern panegyrische Dichtung nahe legte und die in Einzelfällen praktizierte Zensur und Schriftenverbrennung – all das führt zu dem Schluss, dass Literatur in augusteischer Zeit weit mehr war als der intelligente und ästhetisch anspruchsvolle Zeitvertreib einer kleinen elitären Schicht. Die Mächtigen sahen in ihr ein Instrument, politische Prozesse zu beeinflussen. Es ist unwahrscheinlich, dass sie sich geirrt haben; wir müssen davon ausgehen, dass die Autoren ein breites und aufgeschlossenes Publikum fanden, das ihre Werke intensiv rezipierte und ausgiebig diskutierte.«<sup>278</sup>

---

276 R. Eydram, Schicksal 123; vgl. ebd. 127; ebd. 128 Anm. 39: »Hier findet sich in literarischer Form, was sich baulich im Augustusforum niederschlug«.

277 R. Eydram, Schicksal 134; vgl. ebd. 135 inkl. Anm. 57. Anfragbar ist, ob man nur dann von *Propaganda* sprechen kann, wenn die unterstützte Persönlichkeit selbst initiativ wird und entscheidend beteiligt ist (so klingt es ebd. 135 Anm. 57). Kann sich Vergil nicht als *Propagandist* für Augustus betätigen, auch wenn die Aeneis keine *Auftragsarbeit* gewesen sein sollte?

278 D. Gall, Literatur 24.

---

## C. *Als König agierend* – Aretalogisch-charismatische Legitimierung im MkEv

Die Durchleuchtung der drei synoptischen Evangelien hinsichtlich ihres *Königsmacherpotenzials* sowie der eingesetzten (De-)Legitimierungsstrategien beginnt mit dem MkEv als dem (vermutlich) ältesten.<sup>1</sup> Dabei wird der Blick auf das Evangelium als Gesamtwerk ebenso zur Geltung kommen wie die detailliertere Analyse einzelner Perikopen. Folgende Abschnitte sind für die Königsthematik und die mk Legitimierungsstrategie zentral und werden somit vorrangig im Mittelpunkt stehen:

Ausgangspunkt der Überlegungen ist – auf der Makroebene betrachtet – die Konkurrenz der beiden »Könige« Herodes (Mk 6) und Jesus (Mk 15), wobei diese Gegnerschaft in den Herodianern (Mk 3,6; 12,13; vgl. 8,15) gewissermaßen ein Gesicht bekommt. Im Detail lässt sich die kontrastierende Gegenüberstellung bei den beiden ungleichen Mählern von König Herodes und Jesus in Mk 6 herausarbeiten. Der zweite textliche Schwerpunkt liegt in Mk 15, wenn Jesus in Prozess und Kreuzigung ausdrücklich als »König«, und zwar als »König der Juden«, tituliert wird. Vorbereitend auf diese Enthüllung am Kreuz ist die Anfrage der Zebedaiden (Mk 10,35–40), das Kontrastherrschaftsprogramm Jesu (Mk 10,41–45) sowie die Ankündigung des Geschicks des Hirten (Mk 14,27) einzubeziehen.<sup>2</sup>

---

1 So zumindest die (aktuelle) Mehrheitsmeinung auf dem exegetischen Markt, die an dieser Stelle nicht weiter belegt werden muss; vgl. nur *M. Ebner*, Mk (Kommentar) 5; *M. Limbeck*, Mk 250; *E.-M. Becker*, Evangelist 1–13. Das Urteil von *J. Marcus*, Mk I 75, lässt das MkEv zusätzlich als attraktiven ersten Untersuchungskandidaten erscheinen, denn er macht folgenden Interessensschwerpunkt des MkEv aus: »the earthly career of Jesus«.

2 Wie in Teil B, Kap. 6.2. benannt, liegt in antiken Schriften, die als *Königsmacher* klassifiziert werden können, meist eine bunte Mixtur aus unterschiedlichen strategischen Ansatzpunkten vor. Doch lässt sich meistens eine dominierende Hauptlegitimierungsstrategie ausmachen. Für das MkEv kann die aretalogisch-charismatische Strategie als zentrale Linie herausgearbeitet werden. Entsprechend werden die folgenden Überlegungen auf diese Hauptlegitimierungsstrategie fokussiert sein. Daneben scheint für das MkEv die religiös-theokratische Legitimierung nicht unwichtig zu sein. Das machen bereits die Eingangsverse Mk 1,1–3 deutlich. Allerdings können die Nebenstränge nicht in gleicher Intensität berücksichtigt werden.

## 1. Jesus vs. Herodes – Die beiden Königskonkurrenten auf der Mk-Bühne auf einen ersten Blick

### 1.1. Könige im MkEv – Ein aussagekräftiger statistischer Ersteindruck (Mk 6; Mk 15)

Überblickt man das MkEv im Gesamten, so fällt hinsichtlich des Lexems »König/Königsherrschaft« auf, dass die diesbezüglichen Belege nicht sonderlich zahlreich sind. Dies sticht besonders im Vergleich mit dem MtEv und dem LkEv hervor.<sup>3</sup>

Und sucht man im MkEv nach ausdrücklichen »Königen«, so begegnen nur zwei Personen, die derart titulierte werden:<sup>4</sup> Herodes<sup>5</sup> in Kap. 6 (Mk 6,14–29) und Jesus in Kap. 15 (Mk 15,1–39.40f.).<sup>6</sup> Auf der mk Gesamtbühne treten somit nur zwei Könige in Erscheinung; die βασιλεύς-Belege sind auf zwei Kap. der Erzählung konzentriert. Makrostrukturell betrachtet, stehen sich somit im MkEv Herodes und Jesus als potenzielle *Thronkonkurrenten*, als »Antipoden«<sup>7</sup>, gegenüber.<sup>8</sup> »The Gospel according to Mark narrates *inter alia* the story of a conflict-laden contest for a title, namely, a royal title«<sup>9</sup>.

3 Vgl. die tabellarische Übersicht bei S. *Pellegrini*, Verständnis 149.

4 Dies halten auch folgende Autoren ausdrücklich fest: M. *Ebner*, Etablierung 30; G. *Gelardini*, Contest 95; G. *Gelardini*, Christus 200; A. d. *Mingo Kaminouchi*, Echoes 190f.; P.-B. *Smit*, Geburtstagsfeier 46. Im MkEv werden weder Gott noch David als »König« bezeichnet (vgl. aber Mk 11,10). Das sieht bei Mt anders aus (David: Mt 1,6; Gott: Mt 5,35). K. M. *Schmidt*, Tanz 163, hält zwar die grundsätzliche Opposition zwischen Herodes und Jesus als »Könige« fest, legt dann aber die Betonung darauf, dass die herodianische Königsherrschaft mit der Königsherrschaft Gottes kontrastiert wird.

5 Dass dieser Herodes in historischer Perspektive gar kein König gewesen ist, sondern τετράρχης (u. a. Jos., Ant 18,109.240) bzw. τετραάρχης (Mt 14,1; Lk 3,19; 9,7; Apg 13,1; vgl. Lk 3,1: τετραρχέω) (von Galiläa und Peräa), sei gleich zu Beginn angemerkt. »Den Titel König, den er zwar anstrebte, erhielt er nie« (L. *Schenke*, Mk 161). Das braucht aber nicht weiter zu stören – entscheidend ist: Im MkEv wird Herodes konsequent als »König« titulierte. In der (Kommentar-)Literatur wird der Königstitel für Herodes z. T. als *Irrtum/Fehler/Ungenauigkeit* des Mk (vgl. J. *Marcus*, Mk I 392; E. *Schweizer*, Mk 70; U. *Kellermann*, Art. Ἡρώδης 306) oder als gängige *Volksmeinung/Volkstitulierung* (vgl. W. *Klaiber*, Mk 123; H. F. *Bayer*, Mk 256 Anm. 107; W. *Schmithals*, Mk I 314; E. *Lohmeyer*, Mk 115 Anm. 3; R. *Pesch*, Mk I 333 Anm. 1; M. L. *Strauss*, Mk 261; D. *Bock*, Mk 208; H. F. *Bayer*, Mk 251 – ggf. mit »ironische[m] Beigeschmack«, so auch J. R. *Donahue/D. J. Harrington*, Mk 195; A. *Wénin*, Décapitation 504) klassifiziert. Vielleicht nannte sich Herodes (Antipas) auch selbst so; vgl. G. *Gelardini*, Christus 195.

6 Von weiteren Königen wird nur noch in Mk 13,9 gesprochen. Diese Stelle kann jedoch unberücksichtigt bleiben, da es hier in einer Ankündigung Jesu um Könige als potenzielle Gegenüber zu den Zeugnis gebenden Jüngern geht (βασιλείς steht hier parallel zu ἡγεμόνες). Diese Könige treten jedoch nicht als handelnde Figuren in Erscheinung.

7 G. *Gelardini*, Christus 200.

8 Bedenkt man an dieser Stelle, dass gemäß Mk 3,24 (vgl. hierzu M. *Ebner*, Weisheitslehrer 356–

Kurz notiert sei, dass in Mk 6 nur der Name Ἡρώδης begegnet. Mit der schnell ergänzten – zeitgeschichtlich korrekten – Identifizierung als »Herodes Antipas« sollte man für das MkEv zurückhaltend sein: Im MkEv scheint es keine weitere Rolle zu spielen, welcher »Herodes« genau gemeint ist. Dieser Herodes hier kommt eher *generisch* im Sinne eines bestimmten Herrschertypus in den Blick, als dass ein *spezifischer* Einzelherrscher mit deutlich individuellen Zügen gezeichnet würde.<sup>10</sup> Von daher kann man im »Herodes« aus Mk 6 durchaus auch Herodes den Großen, vielleicht auch Archelaos aufscheinen sehen.<sup>11</sup>

Bereits die statistische Analyse mit Blick auf diese beiden Könige ist aufschlussreich. Der Titel βασιλεύς findet sich insgesamt fünfmal bzgl. Herodes (1 × βασιλεὺς Ἡρώδης, Mk 6,14; 4 × nur βασιλεύς, Mk 6,22<sup>12</sup>.25.26.27),<sup>13</sup> wohingegen er alles in allem sechsmal mit Blick auf Jesus begegnet: 5 × βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων (3 × im Munde des Pilatus, Mk 15,2.9.12; 1 × im Munde der Soldaten, Mk 15,18; 1 × beim Titulus, Mk 15,25) und 1 × ὁ χριστὸς ὁ βασιλεὺς Ἰσραὴλ (im Munde der jüdischen Obrigkeit, Mk 15,32).<sup>14</sup> In der Summe überbietet Jesus

---

365) eine Königsherrschaft, die (in sich) gespalten ist, keinen Bestand haben wird, dann wird die Konkurrenzkonstellation zwischen Jesus und Herodes noch verschärft: Es kann bzw. darf nur einen König geben!

- 9 G. Gelardini, Contest 93; vgl. ebd. 95: »the author seems to purposefully construct a narrative competition between Herod and Jesus«. Vgl. G. Gelardini, Christus 491 (»Konkurrenzsituation«).
- 10 In vergleichbarem Sinne qualifiziert O. Murray, Studies 509, den βασιλεύς von Philodemus als »generic«. Zu diesem Eindruck von Herodes als *generischer* Figur im MkEv trägt nicht zuletzt auch bei, dass Mk 6,14–29 ohne konkrete Ortsangabe auskommt. Im MkEv ist unerheblich, ob das Mahl des Herodes und die Enthauptung des Täufers in Tiberias und/oder in Machärus und/oder andernorts stattgefunden haben. Etwas anders akzentuiert deutet G. Gelardini, Contest 100, den Befund: »This silence about names bestows a sense of conspirative oppression upon the incident.« Deutlich anders sieht dies im MtEv sowie im LkEv aus. Zwar findet sich dort der Name Ἀντίπας, mit dem Josephus ab und an diesen Herodessohn benennt (u. a. Jos., Ant 17,20.188.224.227.229.318; vgl. G. Gelardini, Contest 98), nicht, doch unterscheiden Mt und Lk sehr wohl zwischen Herodes (d. Gr.) und Herodes (Antipas): Bei der Ersterwähnung macht Mt deutlich, ob es sich um den »König Herodes« (den Großen) (Mt 2,1.3) oder um den »Tetrarchen Herodes« (Antipas) (Mt 14,1) handelt. Entsprechendes gilt für Lk: »König Herodes« (der Große) (Lk 1,5), »Tetrarch Herodes« (Antipas) (Lk 3,1.19).
- 11 Vgl. B. W. Bacon, Pharisees 107, der hinsichtlich des Herodesporträts im MkEv – allerdings mit Blick auf den Evangelisten – überlegt: »Perhaps in his mental picture of Antipas he introduced unconsciously traits from that of Agrippa I, or that of Agrippa II.«
- 12  $\Phi^{45}$  bietet in Mk 6,22d die Formulierung εἶπεν ὁ Ἡρώδης. Nur in der korrigierten Version  $\Phi^{45c}$  ist βασιλεύς vor Herodes ergänzt. Doch ist eine überwältigende Mehrzahl an Textzeugen für den Königstitel an dieser Stelle ins Feld zu führen: Die Version εἶπεν ὁ βασιλεύς findet sich in C<sup>3</sup>, D, K, N, W, Γ, Θ, f<sup>1-13</sup>, 28, 565, 579, 700, 892, 1241, 1424, (2542),  $\mathfrak{M}$ , it, sy<sup>h</sup>, bo<sup>ms</sup>. Und die ebenfalls den βασιλεύς-Titel beinhaltende Fassung ὁ δὲ βασιλεὺς εἶπεν ist belegt in  $\mathfrak{N}$ , (A), B, C\*, L, Δ, 33, sa.
- 13 Zudem spricht in Mk 6,23 Herodes von seiner »Königsherrschaft«. Dies ist jedoch für die obige Statistik unerheblich.
- 14 Diese Statistik notiert auch G. Gelardini, Contest 94, ohne jedoch aus dem Befund weitergehende Schlüsse zu ziehen.

folglich Herodes hinsichtlich der Anzahl der Königstitelnennungen; Jesus ist – fürs Erste rein statistisch gesehen – *etwas mehr König* als Herodes.

Zugleich ist innerhalb von Mk 6,14–29 zu beobachten, dass Herodes hier zwar fünfmal als König tituliert wird, aber daneben auch sechsmal der Name Ἡρώδης alleine vorliegt (Mk 6,16.17.18.20.21.22). Nach einer einleitenden Einführung als »König Herodes« (Mk 6,14) wird zunächst konsequent nur von »Herodes« gesprochen, bevor in Mk 6,22 (innerhalb des Verses!) der Wechsel erfolgt: Ab V. 22d begegnet nur noch der »König«. Hinsichtlich der Benennung dieser Erzählfigur überwiegt somit »Herodes« leicht gegenüber dem Königstitel.

Und nehmen wir Mk 15,1–41, also Prozess und Kreuzigung Jesu als den Erzählzusammenhang, in dem Jesus mehrfach als König bezeichnet wird,<sup>15</sup> unter die Lupe, dann ist genau der entgegengesetzte Befund zu verzeichnen: Den sechs Königsbelegen stehen hier nur fünf Namensnennungen »Jesus« (Mk 15,1.5.15.34<sup>16</sup>.37) gegenüber. Somit behält mit Blick auf Jesus der königliche Eindruck leicht die Oberhand.

In der Übersicht:<sup>17</sup>

	»König«		nur Name alleine
Herodes	5 ×	<	6 ×
	<		>
Jesus	6 ×	>	5 ×

Die Suche nach »Königen« im MkEv als Gesamtwerk offenbart eine grundlegende Konkurrenzkonstellation zwischen Herodes und Jesus als den entscheidenden Gegenspielern – »tragic adversaries«<sup>18</sup> –, wobei Jesus bereits die erste (statistische) Runde für sich entscheidet.<sup>19</sup>

15 Die Grablegungserzählung (Mk 15,42–47) ist vom Vorhergehenden durch die einleitende Zeitangabe sowie das Auftreten von Josef aus Arimathäa als neuer Figur deutlich abgesetzt.

16 Die Textzeugen D, Θ, i, k, sy<sup>3</sup>, bo<sup>pt</sup> lassen in Mk 15,34 »Jesus« aus. Entsprechend überwiegt in diesen Textzeugen die Königstitulatur die Namensnennung noch deutlicher.

17 Diese Statistik findet sich auch bei A. Culpepper, *Kingdoms* 154, der von »very significant pattern« spricht.

18 G. Gelardini, *Contest* 93.

19 Dieser Befund fragt eine gängige exegetische Deutung (Titulierung von Herodes als »König« ist gewissermaßen ein Fehler des Mk, der in Unkenntnis der zeitgeschichtlich korrekten Titulaturen schreibt) an. Die Kontrastierung der beiden Könige auf der Makroebene funktioniert ja nur, wenn der Königstitel auch wirklich verwendet wird (vgl. G. Gelardini, *Contest* 95; P.-B. Smit, *Geburtstagsfeier* 31 Anm. 16; G. D. Miller, *Intercalation* 182; R. M. Fowler, *Loaves* 121) – ggf. schwingt ein ironischer Unterton mit (vgl. G. Gelardini, *Contest* 99; P.-B. Smit, *Geburtstagsfeier* 31 Anm. 16). Vgl. A. Smith, *Tyranny* 266: »Thus, although that title is historically inaccurate, perhaps Mark's repeated ascription of the title to Herod Antipas is best explained as the Gospel's attempt to cast Herod Antipas in that role for strategic literary purposes«; vgl. auch H. Blatz, *Semantik* 285 (»bewusste Einsetzung seitens des Markus [...], um eventuell eine stärkere Kontrastierung zu dem wahren König aufzubauen«); A. Culpepper, *Kingdoms* 154. Zudem mag die Titulierung des Herodes als König – angesichts der

Abschließend sind noch zwei weitere auffallende Unterschiede zwischen Herodes und Jesus als »König« festzuhalten: 1) Das Königsein des Herodes wird nicht näherbestimmt, weder territorial (beherrschtes Gebiet) noch personal mit Blick auf die mögliche Untertanenschaft (beherrschtes Volk/beherrschte Volksgruppe). Bei Jesus dagegen findet sich eine personale Näherqualifizierung: »König der Juden«<sup>20</sup> bzw. »König Israels«. Dies lässt den König Herodes in einem zweifelhaften Licht erscheinen, denn: »A king is inseparable from his kingdom. That is to say, a king is defined in relation to the people and territory over which he rules.«<sup>21</sup> 2) Zudem ist bemerkenswert, dass im MkEv an keiner Stelle von einer »Königsherrschaft Jesu« gesprochen wird. Während Herodes – anmaßend und prahlerisch – seine eigene Königsherrschaft im Munde führt, von der er die Hälfte als Geschenk verspricht (s. u. Teil C, Kap. 2.1.2.), verkündet Jesus stets nur die »Königsherrschaft Gottes« (vgl. z. B. Mk 1,15).<sup>22</sup> Auch dies verstärkt den fragwürdigen Ersteindruck von König Herodes.

## 1.2. Personifizierte Konkurrenz – Die Herodianer als Gegner Jesu

Dieser auf der Makroebene gewonnene Ersteindruck einer Königskonkurrenz zwischen Herodes und Jesus wird durch eine weitere Beobachtung untermauert und verstärkt. An zwei Stellen im MkEv (Mk 3,6; 12,13; vgl. Mk 8,15) tritt – jeweils zusammen mit den Pharisäern – eine mit Ἡρωδιανοί bezeichnete Gruppe klar erkennbar als Gegenspieler Jesu auf. Dabei fällt die Platzierung auf: zum einen im Galiläateil relativ am Anfang des öffentlichen Wirkens Jesu, zum anderen im Jerusalemteil am Ende des öffentlichen Auftretens – »the union of Pharisees and Herodians brackets the public ministry«<sup>23</sup>.

---

Diskrepanz zu den historischen Gegebenheiten – aufhorchen lassen (vgl. *G. D. Miller*, *Intercalation* 182). Daran ändert auch nichts, dass sich Herodes selbst *wie ein König* inszeniert oder benommen haben kann und dass ggf. landläufig (»Volksmeinung«) von ihm als »König« gesprochen worden ist (vgl. *J. Gnllka*, Mk I 247; *R. Pesch*, Mk I 333 Anm. 1; *P. Lampe*, Art. βασιλεύς 493; *P. Dschulnigg*, Mk 180). *J. Rügemeier*, *Poetik* 252f. Anm. 193, führt drei mögliche Erklärungen für den historisch unzutreffenden Königstitel mit Blick auf Herodes in Mk 6 an. Meine eigene favorisierte Deutung (Königskonkurrenz) findet sich hier als Option (2). Diese lehnt *J. Rügemeier* ab (ebd. 253 Anm. 193), da er keine ausreichende Parallelität zwischen Herodes und Jesus erkennt, »um von einer bewussten Typologie zu sprechen« (ebd. 253 Anm. 193). Dies beurteile ich – vor dem Hintergrund des Gesamt-evangeliums und der darin erkennbaren Legitimierungsstrategie – anders.

20 Damit wird – vergleichbar der Formulierung »König der Makedonen« – für gewöhnlich das nationale Königtum im Unterschied zum persönlichen zum Ausdruck gebracht; vgl. *P. Carlier*, Art. Basileus 466; *M. J. Schulte*, *Speculum Regis* 130.

21 *J. Smith*, *Christ* 250.

22 Vgl. *G. Gelardini*, *Contest* 95.103.

23 *J. P. Meier*, *Jesus* 744.



## 1.2.1. Todfeinde von Anfang an – Ein bezeichnender erster Auftritt (Mk 3,6)

Mk 3,6 bildet den Kulminationspunkt der Auseinandersetzungen um die Frage nach der Sabbateinhaltung.<sup>24</sup> In Mk 2,23–3,6 finden sich zwei kurze Erzählungen zu dieser Thematik: das Ährenraufen der Jünger beim Gang durch die Felder (Mk 2,23–28) und die Heilung der verdorrten Hand durch Jesus (Mk 3,1–6).

In der ersten Episode (Mk 2,23–28) sind die Pharisäer noch als die alleinigen Kontrahenten Jesu präsent (Mk 2,24), allerdings handelt es sich hier ja auch nicht um einen vermeintlichen Sabbatverstoß *Jesu*. Ziel der pharisäischen Kritik sind vielmehr die Jünger Jesu (auch wenn dies natürlich auf Jesus als den »Meister« zurückfallen würde, an den sich die Pharisäer direkt wenden). Interessanterweise antwortet Jesus auf die Kritik mit dem Rekurs auf eine alttestamentliche Erzählung aus der Vita Davids (1 Sam 21 f.) – wobei David hier (als bereits gesalbter *Krypto*-König) auf der Flucht vor Saul (als dem offiziell-nominell amtierenden König) ist. Durch den alttestamentlichen Rückverweis kommt somit bereits ein erster Hauch von Königskonkurrenz ins Spiel, auch wenn es bislang nicht ausdrücklich um eine Opposition zu Jesus gegangen ist: »hintergründiger ist Jesus wie David [...] der neu eingesetzte König Gottes, dem der verworfene, jedoch noch amtierende nach dem Leben trachtet.«<sup>25</sup>

Dies ändert sich in Mk 3,1–6 deutlich: Jetzt steht Jesus selbst unter Beobachtung (Zielperspektive: einen Anklagegrund gegen ihn finden) und wird zur Zielscheibe der Gegner. Ihm kann – zumindest aus pharisäischer Perspektive – eine Verletzung der Arbeitsruhe des Sabbats zum Vorwurf gemacht werden, da kein Fall von Lebensgefahr vorliegt.<sup>26</sup> Auffällig ist die Schlusspointe der Erzählung (Mk 3,6), die zur Gattung »Wundergeschichte« so gar nicht passen will:

- |   |   |  |   |
|---|---|--|---|
| 6 | a | Καὶ ἐξεέλθοντες οἱ Φαρισαῖοι εὐθὺς<br>μετὰ τῶν Ἡρωδιανῶν | Und sofort gingen die Pharisäer hinaus<br>mit den Herodianern |
|   | b | συμβούλιον ἐδίδουν κατ' αὐτοῦ                            | und sie fassten einen Beschluss gegen ihn,                    |
|   | c | ὅπως αὐτὸν ἀπολέσωσιν                                    | auf dass sie ihn vernichteten.                                |

Statt Akklamation oder Admiration wird nichts weniger als das Verderben/die Vernichtung Jesu beschlossen (Mk 3,6bc).<sup>27</sup> Bereits ganz am Anfang des jesua-

24 Vgl. P. Dschulnigg, Mk 108: »Paukenschlag«.

25 G. Gelardini, Christus 110; vgl. ebd. 111.575; G. Gelardini, Contest 104; S. E. Johnson, Motif 139; E. Lohmeyer, Mk 64: »daß es sich dort um einen von Saul verfolgten Mann handelt«. Vgl. zu dieser Konstellation Teil B, Kap. 2.1.; Teil C, Kap. 2.3.

26 Vgl. R. Pesch, Mk I 190; L. Schenke, Mk 97; P. Dschulnigg, Mk 109.

27 Vgl. M. Ebner, Etablierung 24 (»förmliche[r] Tötungsbeschluss«); J. Marcus, Mk I 250 (»instigation of a murder plot«). Damit kommt hier ἀπόλλυμι im »eigentlichen Gebrauch« im Sinne von »vernichten, umbringen, töten« (A. Oepke, Art. ἀπόλλυμι κτλ. 393; im Original kursiviert) zum Einsatz; vgl. A. Kretzer, Art. ἀπόλλυμι κτλ.; J. P. Meier, Jesus 743 inkl. Anm. 11. Dies ist eine für die Gattung »Heilungswunder« vollkommen untypische Reaktion; vgl. W. Eckey, Mk 136; R. Pesch, Mk I 189. Vgl. G. Theißen, Wundergeschichten 81: »Anstatt

nischen Wirkens wird ein Tötungsbeschluss gefasst, der unheilvoll über der weiteren Geschichte Jesu schwebt (und schlussendlich in der Kreuzigung seinen todbringenden Endpunkt finden wird). Von daher kommt Mk 3,6 eine Schlüsselrolle hinsichtlich der Oppositionskonstellationen im MkEv zu.

Und wie aus dem Nichts befinden sich plötzlich die »Herodianer« an der Seite der Pharisäer (Mk 3,6a);<sup>28</sup> sie können somit zu den »Todfeinden Jesu«<sup>29</sup> gezählt werden. Auch sie wollen Jesu Untergang. Über ihre Motive, ihre Einstellung verrät der Text nichts weiter.

Vom Namen her stehen die »Herodianer« jedoch eindeutig mit »Herodes« in Verbindung,<sup>30</sup> was textintern innerhalb des MkEv zwingend auf den König Herodes aus Mk 6 als Referenzgröße vorausverweist.<sup>31</sup> Folglich sind die Herodianer im MkEv auf jeden Fall *Royalisten*.<sup>32</sup> Wir haben es in irgendeiner Form mit Anhängern/Parteigängern/Unterstützern von König Herodes zu tun<sup>33</sup> – völlig unabhängig davon, ob dies nun mit messianischen Erwartungen an das herodianische Herrscherhaus oder der Hoffnung auf persönliche Vorteile ... motiviert ist. Es handelt sich um »Unterstützer und politische Anhänger der hero-

---

Akklamation kann direkte Ablehnung erfolgen«. Zu berücksichtigen ist allerdings, dass in Mk 3,1–6 ein *Gattungsmix* aus Wundererzählung und Streitgespräch vorliegt; vgl. R. Pesch, Mk I 189; P. Dschulnigg, Mk 108; J. Ernst, Mk 105.

28 Vgl. J. P. Meier, Jesus 743.745: Bei beiden Vorkommen im MkEv tauchen die Herodianer plötzlich auf und verschwinden sofort wieder von der Erzählebühne.

29 A. Bedenbender, Botschaft 331; vgl. L. Schenke, Mk 274 (»Todfeinde Jesu von Anfang an«); W. Schmithals, Mk I 192; P. Dschulnigg, Mk 315 (»Feinde, die Jesus nach dem Leben trachten«).

30 Vgl. B. van Iersel, Mk 153; E. Schweizer, Mk 36. Instrukтив sind in dieser Hinsicht die Vergleichsbeispiele, die W. Bauer, Wörterbuch 706, anführt: Πομπησανοί, Καισαριανοί. Vgl. E. Lohmeyer, Mk 67, und D. Lührmann, Mk 67, die auf χριστιανοί verweisen.

31 Vgl. D. Lührmann, Mk 67; K. M. Schmidt, Wege 258. Entsprechend ist der Näherbestimmung von W. Bauer, Wörterbuch 706 (»Herodianer, d. h. die Parteigänger d. Herodes d. Großen u. seiner Familie« – im Original mit Fettdruck; vgl. W. Schmithals, Mk II 526; É. Nodet, Herodiani 112), in zeitgeschichtlicher Fokussierung mit Blick auf die Wurzeln der »Herodianer« zuzustimmen. Mit Blick auf das MkEv selbst ist diese Konkretisierung auf »Herodes den Großen« jedoch unnötig bzw. eher schwierig. Der König Herodes aus Mk 6 genügt als Referenzpunkt voll und ganz. J. Gnilka, Mk I 128f., denkt an Agrippa I.; vgl. auch N. H. Taylor, Herodians 304–308.

32 Vgl. G. Gelardini, Christus 353.

33 Vgl. L. Schenke, Mk 98; R. Pesch, Mk I 195 inkl. Anm. 32; U. Kellermann, Art. Ἡρώδης 307; W. Eckey, Mk 140; K. Kertelge, Mk 39.118; W. Klaiber, Mk 74; M. Ebner, Mk (Kommentar) 39; M. Ebner, Etablierung 22 inkl. Anm. 20; E. Lohmeyer, Mk 67; M. Limbeck, Mk 283; J. Gnilka, Mk I 128; J. Ernst, Mk 107; J. R. Donahue/D. J. Harrington, Mk 116f. 343; G. Stemberger, Pharisäer 23; R. H. Gundry, Mk 152.154; A. T. Le Peau, Mk 74; J. Runggemeier, Poetik 252; D. Bock, Mk 160; S. Schreiber, Caesar 67. W. Eckey, Mk 140, führt die Allianz zwischen Pharisäern und Herodianern darauf zurück, dass es den Pharisäern »selbst an politischem Einfluß fehlt«; vgl. J. Gnilka, Mk I 129; J. Gnilka, Mk II 151; W. Grundmann, Mk 97. R. Pesch, Mk I 196, und J. Ernst, Mk 107, sprechen von »Zweckbündnis« (Letzteres qualifiziert N. Förster, Steuerfrage 151, als »reichlich paradox«). H. F. Bayer, Mk 164, verweist für die Verbindung von Pharisäern und Herodianern auf Ps 2,1f.

dianischen Dynastie«<sup>34</sup>. G. Gelardini denkt, durch ihr politisch-militärisches Auslegungsprojekt geprägt, an »Soldaten des Herodes Antipas«<sup>35</sup>; N. Förster geht von »Sklaven und Angehörige[n] des königlichen Hofes«<sup>36</sup> aus. Sollte die Bezeichnung zu den Latinismen des MkEv zu rechnen sein,<sup>37</sup> könnte hier – mit A. Bedenbender gesprochen – semantisch direkt eine negative Konnotation mitschwingen.<sup>38</sup>

In der exegetischen Forschung ist immer wieder, die rein literarische Ebene überschreitend, eine historisch-zeitgeschichtliche Verortung versucht und über das mögliche spezifische Profil dieser Gruppe nachgedacht worden.<sup>39</sup> Sogar die Identifikation mit den Essenern oder anderen religiösen jüdischen Gruppierungen ist erwogen oder behauptet worden.<sup>40</sup> Doch ist – für das vorliegende Argumentationsanliegen – eine genaue historische Profilierung oder zeitgeschichtliche Identifizierung der »Herodianer« nicht erforderlich – ganz abgesehen davon, dass diese Versuche meist von wenig Erfolg gekrönt sind. Aufgrund der Quellenlage sind tragfähige Erkenntnisse nicht zu erwarten: »No one really knows what this term means«<sup>41</sup>. »Die Neutestamentler haben durch die Vielfalt und durch den Einfallsreichtum ihrer Identifikationen hinreichend die Sackgassen aufgewiesen, in denen solche Versuche enden«<sup>42</sup>. Wenn der Fokus auf den Herodianern als Gruppe im MkEv liegt, werden sie – gerade wegen der (historisch fragwürdigen) Verbindung mit den

34 J. Wilker, Rom 306 (vgl. ebd. 305–310); vgl. A. Bedenbender, Botschaft 285; J. Marcus, Mk I 249 (unter Verweis auf Jos., Bell 1,319); W. Schmithals, Mk I 192; P. Dschulnigg, Mk 111; J. Gnilka, Mk I 129; N. H. Taylor, Herodians 299 (er nennt diese Annahme ebd. 302: »self-evident fact«); M. L. Strauss, Mk 148 (»supporters of the Herodian dynasty«); ebd. 261 (»Herod's political followers«). Wobei für das MkEv, im Unterschied zum MtEv (vgl. Teil D, Kap. 4.2.), nicht wirklich von einer »Herodesdynastie« im eigentlichen Sinne gesprochen werden kann.

35 G. Gelardini, Christus 112; vgl. ebd. 112f. Anm. 234. W. Grundmann, Mk 97, geht von »Bedienstete[n] des Herodes« aus.

36 N. Förster, Steuerfrage 147 – mit Herodes dem Großen als *Gründungsfigur*, doch werden die *Herodianer* »später auch den Söhnen und Nachfolgern des Königs gedient haben, die den Herodesnamen ebenfalls führten« (ebd. 147). Als eine Aufgabe der Herodianer vermutet er die »Steuereintreibung« (ebd. 149), womit sie seiner Meinung nach in Mk 12,13 genau passend zur Stelle sind. Auch E. J. Bickerman, Herodians 665–669, votiert klar für »members of Herod's household« (ebd. 669).

37 So J. Gnilka, Mk I 126 Anm. 9; B. W. Bacon, Pharisees 110f.; J. P. Meier, Jesus 742; R. H. Gundry, Mk 1044; É. Nodet, Herodiani 112f. R. von Bendemann, Latinismen 39, listet die *Herodianer* in seiner Übersicht nicht auf. Er kommt insgesamt zu einem sehr vorsichtig abwägenden Urteil mit Blick auf Latinismen im MkEv (ebd. 46–52) – besonders hinsichtlich aus einem möglichen Befund zu ziehender Schlussfolgerungen (beispielsweise mit Blick auf Rom als Abfassungsort; vgl. ebd. 50–52).

38 Vgl. A. Bedenbender, Botschaft 281–286, v. a. 285f.

39 Vgl. J. P. Meier, Jesus (zahlreiche Literaturverweise finden sich ebd. 740 Anm. 1; ebd. 741, listet er 14 unterschiedliche Forschungspositionen auf).

40 Vgl. die knappe Auflistung möglicher Positionen bei G. Stemberger, Pharisäer 146 Anm. 187. Mögliche Identifikationsversuche diskutiert W. J. Bennett, Herodians 9–11.

41 J. Marcus, Mk I 249; vgl. K. Müller, Art. Herodianer 123.

42 K. Müller, Art. Herodianer 123.

Pharisäern – gerne als redaktionelle *Zutat* des Mk klassifiziert.<sup>43</sup> Was selten gefragt und beantwortet wird: welches (redaktionelles) Interesse sich damit verbindet, welche potenzielle Intention damit verfolgt wird.

Was für den vorliegenden Argumentationszusammenhang entscheidend ist: Diese »Herodianer« stehen von Anfang an in massiver Opposition zu Jesus, sie wollen Jesu Tod.<sup>44</sup> Somit wird in ihnen die sich im Verlauf des MkEv weiter entfaltende Königs konkurrenz zwischen Herodes und Jesus bereits sichtbar, sie wird quasi personifiziert und bekommt in den »Herodianern« ein Gesicht.<sup>45</sup> Diese Gegnerrolle ist eindeutig. Damit wird, für aufmerksam Lesende, weit vorab ein Vorzeichen gesetzt, das dann in Mk 6 in der Kontrastierung von *König* Herodes und Jesus seine konkrete Vertiefung erfährt.

Für diese These ist nicht erforderlich, die »Herodianer« – ähnlich wie es Epiph, Haer 20,1 f. tut – direkt zu »Propagandisten der herodian. Dynastie«<sup>46</sup> zu erklären, auch wenn dieser Gedanke im Kontext des vorliegenden *Königsmacher*-Modells natürlich reizvoll ist. Genau in diese Richtung denken A. Schalit und U. Kellermann:

Als Reaktion auf sadduzäisch getragene Negativ-Propaganda »rief [Herodes (d. Gr.); C. S.] eine antipatridenfreundliche Volksgruppe ins Leben, die der feindlichen Propaganda entgegenarbeiten sollte. Es war dies die Partei der Herodianer [...]. So entbrannte ein Propagandakrieg auf beiden Seiten.«<sup>47</sup>

»Schon z. Z. Herodes' I. [...] existieren solche Gruppen (vgl. Jos Ant XIV 450; XV 2; Bell I 319), die unter Hinweis auf dessen Erfolge und Integration in den als Erlösung verstandenen röm. Weltfrieden des Oktavian [...] messianische Bewunderung für diesen hegen [...] und die öffentliche Meinung von der Legalität des Usurpators zu überzeugen versuchen.«<sup>48</sup>

43 Vgl. E. Lohmeyer, Mk 251. Er hält mit Blick auf Mk 12,13 fest, dass in historischer Hinsicht die Herodianer an dieser Stelle »vollends unmöglich« sind – gerade im Bündnis mit den Pharisäern. Sein Fazit: »Mk wird sie als angebliche Feinde Jesu hier ebenso eingefügt haben wie in 3,6 und 8,14 [sic!]« (ebd. 251). Vgl. K. Müller, Art. Herodianer 123 (»redaktionelle[...] Bildung«); J. Gnilka, Mk I 310. Einen möglichen mk Zusatz in Mk 12,13 lehnt dagegen J. Ernst, Mk 344, ab.

44 M. Becker, Feiertagsarbeit 250, denkt unter dem Stichwort »politische Implikationen« an einen »Autoritätskonflikt [...], insofern Jesu Auftreten als eine Gefährdung des Anspruchs der Mächtigen verstanden wurde.«

45 Auch wenn die Gesamtdeutung von G. Ringshausen, Rätsel, in eine andere Richtung geht (er betont die »Johannes-Jesus-Achse« im MkEv), berührt sich eine seiner Schlussfolgerungen mit meiner Auslegung: »In der Welt der mk Erzählung sind sie [die Herodianer; C. S.] Stellvertreter des Herodes Antipas« (ebd. 124).

46 So bringt K. Müller, Art. Herodianer 123, die Meinung des Epiphanius auf den Punkt.

47 A. Schalit, Überlieferung 134; vgl. ebd. 142: Herodianer = »eine von Herodes zu Zwecken der Gegenpropaganda ins Leben gerufene Volksgruppe«; vgl. ebd. 134–143.479–481.

48 U. Kellermann, Art. Ἡροδianoί 307.

Dann könnten die »Herodianer« auf der literarischen Ebene des MkEv (und vielleicht auch in der realen Welt des 1. Jh. n. Chr.) gewissermaßen mögliche Verfasser und/oder Tradenten von *Königsmacher*-Schriften zugunsten von König Herodes sein – oder auch mit anderen Mitteln Überzeugungsarbeit zugunsten von Herodes leisten.

Spannenderweise wird direkt nach dem Tötungsbeschluss vom »Entweichen« (ἀναχωρέω)<sup>49</sup> Jesu mit seinen Jüngern sowie von einem enormen Zulauf des Volkes zu Jesus erzählt (Mk 3,7–12), allen voran πολὺ πλῆθος ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας/ eine große Menge aus Galiläa – dem Herrschaftsgebiet des Herodes (vgl. Mk 6,21). Dies macht Jesus als Thronkonkurrenten für Herodes natürlich extrem gefährlich.<sup>50</sup>

### 1.2.2. Der erste Eindruck bewährt sich – Weitere *herodianische* Spotlights im MkEv (Mk 12,13; vgl. Mk 8,15)

Beim zweiten Auftritt der Herodianer liegt eine dem bereits bekannten Grundmuster vergleichbare Konstellation vor (Mk 12,13):

- |    |   |   |   |
|----|---|---|---|
| 13 | a | Καὶ ἀποστέλλουσιν πρὸς αὐτόν τινὰς<br>τῶν Φαρισαίων καὶ τῶν Ἡρωδιανῶν | Und sie schicken zu ihm einige<br>der Pharisäer und <i>der Herodianer</i> , |
|    | b | ἵνα αὐτὸν ἀγρεύσωσιν λόγῳ   | dass sie ihn mit/in einem Wort fingen.                                      |

Erneut begegnen die Herodianer Hand in Hand mit den Pharisäern (Mk 12,13a); erneut ist ihr Anliegen ein zutiefst Jesus-feindliches.<sup>51</sup> Jesus soll »gefangen« werden (Mk 12,13b) – und zwar soll er mithilfe der Steuerfrage (Mk 12,13–17) aufs Glatteis geführt werden.<sup>52</sup> Damit wird ein sehr sensibler Aspekt im machtpolitischen Gefüge der antiken Welt angesprochen:<sup>53</sup> Die Steuerzahlung an den Kaiser in Rom ist nicht nur ein entscheidender Loyalitätsbeweis,<sup>54</sup> sondern auch ein unentbehrlicher Bestandsgarant der römischen Weltherrschaft. Kurz gesagt: ohne Steuerzahlungen keine *Staatseinnahmen*, ohne *Staatseinnahmen* kein Sold für Soldaten, ohne Soldaten keine römische Weltherrschaft. An dieser Frage entscheidet es sich, welche machtpolitische Großwetterlage

49 Dieses Verb könnte eine  *davidische* Implikation aufweisen (vgl. 1 Sam 19,10); s. u. Teil C, Kap. 2.3.

50 Vergleichbares wiederholt sich in Mk 6,31.33f. Direkt nach der Erzählung von König Herodes wird ein wahrer Volksauflauf bei Jesus inszeniert.

51 Festzuhalten ist, dass dieses zweite Auftreten der »Herodianer« kompositorisch unmittelbar nach dem »Gleichnis von den bösen Winzern« (Mk 12,1–11) erfolgt, »die mißhandeln und morden [...]«. Die Jerusalemer Autoritäten verstehen genau, daß sich das Gleichnis geradewegs gegen sie richtete« (B. van Iersel, Mk 152).

52 Zur Steuerfrage respektive zur »Zinsgroschenperikope« vgl. N. Förster, Steuerfrage.

53 Vgl. S. Schreiber, Caesar 66f.

54 Vgl. D. Lührmann, Mk 202; J. P. Meier, Jesus 743; J. Wilker, Rom 307.

jemand präferiert. Und nebenbei bemerkt: Auch die (Königs-)Herrschaft von Herodes basiert ganz entscheidend auf diesem Fundament – egal, welchen Herodes wir in den Blick nehmen.<sup>55</sup>

Vor diesem Hintergrund erscheint es höchst stimmig, dass die »Herodianer« gerade an diesem Punkt wieder auf der Bühne erscheinen<sup>56</sup> und im Verbund mit den Pharisäern Jesus eine Falle stellen wollen.<sup>57</sup>

Eine dritte Stelle ist zumindest noch kurz zu thematisieren: Mk 8,15.<sup>58</sup>

15	a	καὶ διεστέλλετο αὐτοῖς	Und er trug ihnen auf
	b	λέγων·	und sagte:
	c	ὁρᾶτε,	Seht,
	d	βλέπετε ἀπὸ τῆς ζύμης τῶν Φαρισαίων καὶ τῆς ζύμης Ἠρώδου <sup>59</sup>	hütet euch vor dem Sauerteig der Pharisäer und dem Sauerteig <i>des Herodes</i> .

Jesus warnt seine Jünger vor »Sauerteig«, womit die *Lehre*<sup>60</sup>, *Denkweise* gemeint sein könnte; es könnte sich aber auch auf (gefährliche, politische) *Umtriebe* beziehen.<sup>61</sup> Erneut begegnen Pharisäer und Herodes<sup>62</sup> (oder nach der textkri-

55 Vgl. J. Marcus, Mk II 822, der mit Blick auf Jesus festhält: »all of which would have made him politically threatening to the Herodians«. Zugleich ist die Steuerfrage sehr sensibel: »because the Herodian dynasty was dependent on imperial patronage.« Vgl. M. Ebner, Etablierung 25, der von den »Steuerinteressen des Herodes« spricht; vgl. R. H. Gundry, Mk 696. Vgl. G. Ringshausen, Rätsel 124: »Zugleich legte die Frage der Steuer die Anwesenheit der Herodianer als Vertreter der ›Obrigkeit‹ nahe.«

56 S. Schreiber, Caesar 67, hält fest: »Die Anwesenheit der ›Herodianer‹ [...] verleiht der Szene politisches Kolorit.«

57 Es kann natürlich die Frage gestellt werden, warum die »Herodianer« an der entscheidenden Stelle, wo es Jesus konkret an den Kragen geht, nicht mit von der Partie sind (vgl. N. H. Taylor, Herodians 300): in Mk 15 (v. a. V. 1). Hier mag zum einen die historische Erinnerung in der vorliegenden Überlieferung zu stark gewesen sein – und gegen einen redaktionellen Eintrag der »Herodianer« gesprochen haben (die Pharisäer begegnen hier auch nicht mehr); vgl. J. P. Meier, Jesus 744; A. J. Hultgren, Jesus 153. Viel entscheidender scheint aber zum anderen, dass in Mk 15 ja die dezidierte Inthronisierung Jesu als *König* erfolgt und ein Mitwirken der »Herodianer« hieran keinen Sinn machen würde; s. u. Teil C, Kap. 3.4.

58 Für E. J. Bickerman, Herodians 656 Anm. 3, hat Mk 8,15 mit den »Herodianern« nichts zu tun.

59 Die Fassung »Sauerteig *des Herodes*« ist sehr gut bezeugt und mit NA 28 zu bevorzugen; vgl. J. Gnlika, Mk I 311 Anm. 9; J. P. Meier, Jesus 740 Anm. 2. Die Textzeugen  $\mathfrak{P}^{45}$ , W,  $\Theta$ ,  $f^{1,13}$ , 28, 565, 2542, i, k, sa<sup>mss</sup> bieten die Variante »Sauerteig *der Herodianer*« (τῶν Ἡρωδιανῶν).

60 Ζύμη (Mt 16,6; Lk 12,1) wird in Mt 16,12 mit διδασχί/Lehre, in Lk 12,1 mit ὑπόκρισις/Heuchelei erklärt bzw. *übersetzt*.

61 Vgl. W. Klaiber, Mk 147 (»Denkweise der Pharisäer«/»Umtriebe der Gefolgsleute des Herodes«); W. Eckey, Mk 277 (»gefährliche Umtriebe«); W. Popkes, Art. ζύμη κτλ. 260 (»die feindlichen, beängstigenden Umtriebe«); R. Pesch, Mk I 413; W. Bauer, Wörterbuch 687 (»Gesinnung«); H. Windisch, Art. ζύμη κτλ. 908. J. Marcus, Mk I 507, führt als »intriguing parallel« zur jesuanischen Warnung ein Targum an, wo es um die Befreiung von »evil rule« bzw. »foolish king« geht. Weitere Interpretationsansätze für den »Sauerteig« in der exege-

tischen Variante: Herodianer) zusammen (Mk 8,15d). Hier wird die Opposition der eigenen Gruppe zu Herodes von Jesus selbst ins Wort gebracht: »Mk 8,15 warnt vor der unaufhaltsamen verderbenwirkenden Feindseligkeit des Antipas«<sup>63</sup>, vor der »Durchdringungskraft zweier Eliten«<sup>64</sup>.

Auch an dieser Stelle ist exegetisch viel darüber nachgedacht worden, wie dieser »Sauerteig des Herodes« inhaltlich zu profilieren ist. Textintern könnte sich dies auf eine Propagierung der herodianischen Königsherrschaft<sup>65</sup> – inkl. aller Gewalt- und Machtaspekte, die damit in Mk 6 verbunden sind (vgl. dazu ausführlich Teil C, Kap. 2.1.) – beziehen. Dann wäre der »Sauerteig des Herodes« gewissermaßen Gegenpropaganda – aus der Perspektive Jesu und seiner Jünger (und auch des Evangelisten Mk) betrachtet: Gegenpropaganda für Herodes als König und folglich indirekt auch gegen Jesus als König; Gegenpropaganda für einen Machtpolitiker, der über Leichen geht.

Letzteres ist, zugegebenermaßen, ein etwas spekulativ-hypothetischer Interpretationsansatz. Was sich jedoch argumentativ gut erhärten lässt, ist die Personifikation der Königskonkurrenz zwischen Herodes und Jesus in Gestalt der »Herodianer«. Dies stellt ein Spezifikum des MkEv dar, wie der synoptische Blick deutlich macht:<sup>66</sup>

---

tischen Diskussion: »eine alles durchdringende, verhärtete und ungläubige Herzenshaltung« (H. F. Bayer, Mk 300); »Evil Inclination« (J. Marcus, Mk I 510); »[v]ielleicht ist aber auch an seinen ansteckenden, weiterwirkenden Charakter gedacht« (E. Schweizer, Mk 86); »infizierende, sich ausbreitende Gefahr« (L. Schenke, Mk 195); »corrupting influence« (A. T. Le Peau, Mk 146). An die »Hinrichtung Jesu«, die Pharisäer und Herodianer vorbereiten und auf die sie hinwirken, denkt B. van Iersel, Mk 163. M. Ebner, Etablierung 21, bringt es treffend auf den Punkt: »Die exegetische Literatur zu dieser Stelle liest sich wie ein großes Rätselraten angesichts eines unlösbaren Problems.«

62 Innerhalb des MkEv kommt erneut nur der »Herodes« in Mk 6 als Bezugsgröße in Betracht – so auch J. Gnllka, Mk I 311. In historisierender Perspektivierung denkt E. Lohmeyer, Mk 157 Anm. 2, an Herodes Agrippa I.

63 U. Kellermann, Art. Ἡρώδης 306.

64 G. Gelardini, Christus 249.

65 Vgl. G. Gelardini, Christus 249: Gewarnt wird davor, sich vom Tun des Willens Gottes abhalten zu lassen – u. a. »durch eine unrechtmäßige politische Herrschaft des Herodes.«

66 Vgl. B. W. Bacon, Pharisees 104. Wenn das MkEv als *Königsmacher* gelesen und die konkurrierende Kontrastierung von Herodes und Jesus ernstgenommen wird, dann kann den »Herodianern« – wie oben erfolgt – eine stimmige literarische Rolle zugewiesen werden. Von daher ist die Vermutung von K. Müller, Art. Herodianer 123, spannend: »In summa wird man es als nicht unwahrscheinlich ansehen dürfen, daß sich die H. im NT und seinem späteren Einzugsbereich einer redaktionellen Bildung des Mk verdanken«. Allerdings gehen Müllers textpragmatische Überlegungen in eine völlig andere Richtung: »Denn an seiner [des Mk; C. S.] Absicht, die er in 3,6 und 12,13 verfolgt, kann kein Zweifel sein: es geht ihm um eine Abwertung der Pharisäer« (ebd. 123). W. Eckey, Mk 276, beurteilt – hier konkret mit Blick auf Mk 8,15 – die »Verbindung von Pharisäern mit Herodes« als »charakteristisch« für Mk und bescheinigt ihm ein *besonderes Interesse* an Herodes/den Herodianern. W. J. Bennett, Herodians 11–14, will das Rätsel »Herodianer« ebenfalls im Rahmen des MkEv lösen, da Identifizierungen mit möglichen zeitgeschichtlichen Gruppierungen seiner Meinung nach in

Nur das MkEv nimmt die grundsätzliche Kontrastierung von Herodes und Jesus in der über die Statistik hinaus noch genauer zu entfaltenden Form vor (s. u. Teil C, Kap. 2.) und nur im MkEv begegnen die »Herodianer« in der beschriebenen Weise. Im LkEv kommen sie gar nicht vor, stattdessen lässt Lk »Pharisäer und Schriftgelehrte« in Lk 6,7 über die Sabbateinhaltung wachen. Somit sind es auch diese beiden Gruppen, die etwas gegen Jesus unternehmen wollen (Lk 6,11). In Lk 20,20 wird von »Aufpassern« (ἐγκάθετοι) gesprochen; als treibende Kraft stehen die »Schriftgelehrten und Hohenpriester« im Hintergrund (Lk 20,19). Bei Mt wiederum haben nur die »Pharisäer« Interesse an der Sabbatpraxis Jesu; und auch nur sie beschließen Jesu Tod (Mt 12,14). In Mt 22,16 haben sich zwar die »Herodianer« aus Mk 12,13 erhalten, jedoch spricht der vorgeschobene Vers Mt 22,15 nur von den »Pharisäern«, die den Beschluss fassen. Und der »Sauer Teig des Herodes/der Herodianer« findet sich nur bei Mk (Mt 16,6: »Sauer Teig der Pharisäer und Sadduzäer«).

### 1.3. Ablösung im Kopf – Der Königstitel wechselt den Träger

Jesus und Herodes als Königskonkurrenten zu inszenieren, das erweist sich schon nach diesen ersten Blicken als ein wichtiges Anliegen der mk Komposition und Erzählung (vertieft wird dies in Kap. 2.). Zugleich wird bereits auf der statistischen Ebene die Überlegenheit Jesu deutlich. Noch ein weiterer bedeutender Unterschied zwischen Herodes und Jesus ist auszumachen, der für das *Propaganda-Interesse* des Mk relevant ist: Die beiden Könige werden sehr unterschiedlich auf der Bühne eingeführt.

Herodes wird unmittelbar bei der ersten Nennung als »König« titulierte (Mk 6,14); der Titel geht somit seinem Verhalten, Sprechen, Agieren ... als Erzählfigur voraus. Jesus dagegen wird erst ganz am Ende seines Lebensweges und Wirkens mit dem Königstitel belegt (Mk 15). Während uns Herodes somit direkt als »König« vorgestellt wird, folgen wir Jesus erst ausführlich auf seinem Weg und beobachten ihn handelnd, redend und wirkend, bevor im Kontext von Prozess und Kreuzigung der Titel βασιλεύς ausdrücklich auftaucht.

Von daher entsteht zum einen auf der Makroebene des MkEv der Eindruck, der Königstitel würde im Verlauf der Erzählung von Herodes auf Jesus übergehen. Jesus löst auf der Ebene der Erzählung Herodes gewissermaßen als König ab.

Zum anderen hat diese unterschiedliche Präsentation der beiden Könige entscheidende Auswirkungen auf die Rezeption der beiden Figuren durch die Lesenden. Die ausdrückliche Etikettierung von Herodes als »König« beim ersten

---

die falsche Richtung geht. Sein Grundansatz ist dem meinen vergleichbar, sein Ergebnis geht jedoch in eine andere Richtung: Für das MkEv stellt er eine »clear tendency to link the fate of Jesus and John« (ebd. 13) fest. »Viewed from this perspective one would understand that the Herodians were a creation of Mark himself, done specifically to link the enemies of Jesus with the enemies of John« (ebd. 13f.).



Auftreten kann als direkte Charakterisierung verstanden werden; »König« zählt zu den »[d]escriptive terms [...] based on status«<sup>67</sup>. Dies führt zu einer bestimmten Erwartungshaltung dieser Figur gegenüber, kurz gesagt: Man erwartet in der Folge auch ein *königliches* Verhalten von Herodes bzw. man gleicht das, was von Herodes anschließend erzählt wird (indirekte Charakterisierung: reden, tun ...), mit den eigenen Erwartungen an einen *König* ab.<sup>68</sup> Inwiefern wird Herodes seinem Königstitel gerecht oder nicht? Für die (De-)Legitimierung stellt dies die entscheidende Frage dar.

Für Jesus als König sieht die Sache genau umgekehrt aus: Der überwiegende Hauptteil des MkEv präsentiert uns Jesus in Aktion; sozusagen als Schlusspunkt wird der Königstitel dann ausdrücklich auf Jesus angewandt. Entsprechend steht hier die Frage im Raum, wie sich der auf indirektem Wege entstandene Gesamteindruck von Jesus damit in Einklang bringen lässt. Inwiefern stellt der Königstitel einen stimmigen Schlusstrich unter die Präsentation Jesu dar?<sup>69</sup>

## 2. Zwei Gastgeber unterschiedlicher Prägung – Die Nahaufnahme offenbart den wahren König (Mk 6)

Nachdem die Kontrastierung von *König* Herodes und *König* Jesus auf der Makroebene des MkEv herausgearbeitet ist, ist nun ein vertiefter Blick auf Mk 6 zu werfen: Hier werden in unmittelbarer kontextueller Nähe sowohl Herodes (Mk 6,17–29) als auch Jesus (Mk 6,35–44) als Gastgeber eines Mahles präsentiert. Dies bietet eine ideale Vergleichsmöglichkeit der beiden Figuren.<sup>70</sup>

67 A. Berlin, Poetics 35. Diese Beschreibungen befähigen den Leser: »to situate the character in terms of his place in society« (ebd. 36).

68 Mögliche antike Erwartungen mit Blick auf ein *königliches* Verhalten werden in Teil B, Kap. 6.1.2. entfaltet.

69 Zur Frage, wie diese beiden grundsätzlich unterschiedlichen Charakterisierungswege jeweils funktionieren und welche Wirkungen damit bei den Rezipierenden verbunden sein können, s. u. Teil C, Kap. 2.5.2.

70 Vgl. hierzu besonders P.-B. Smit, Geburtstagsfeier; vgl. H. Blatz, Semantik 278–287. M. Ebner, Etablierung 26, spricht mit Blick auf Mk 6,14–29 von »Gegenwelt«; vgl. B. Kollmann, Brot 295; J. R. Donahue/D. J. Harrington, Mk 209; B. Heininger, Theologie 197; R. M. Fowler, Loaves 120f.; J. C. George, Metaphor 40f.; A. T. Le Peau, Mk 124; A. Wénin, Décapitation 511; A. Culpepper, Kingdoms 161. M. E. ist die Entgegensetzung von Jesus und Herodes hier mehr als nur »angedeutet[...]«, wie P. C. Böttger, König 52, meint. Natürlich kann das Mahl des Herodes auch als Antithese zur Mahlpraxis Jesus an sich im MkEv gesehen werden (vgl. hierzu z. B. A. Culpepper, Kingdoms 156.161.163), allerdings ist die Kontrastierung der beiden *Könige* nur in Mk 6 so eindeutig zu erkennen. Zugleich kann mit A. Culpepper, Kingdoms 162, auch eine Kontrastierung der Königsherrschaft des Herodes (vgl. v. a. Mk 6,23) mit der von Jesus durchgängig verkündeten Königsherrschaft Gottes (beginnend mit Mk 1,14f.) in den Blick genommen werden. Jedoch wird Gott im MkEv nicht als König profiliert.

Dass diese Entgegensetzung von Herodes und Jesus kompositorisch gewollt ist, macht ein Blick auf die Struktur und Anlage von Mk 6 deutlich:

Nach der Ablehnung Jesu in seiner Heimatstadt Nazaret (Mk 6,1–6) sendet Jesus die Zwölf aus (Mk 6,7–13), die umherziehen, verkündigen und heilen. Dann wird – gewissermaßen parallel zur Verkündigungstätigkeit der Jünger – zu König Herodes geschwenkt. Dieser macht sich Gedanken über die Identität Jesu – denn: Jesu Ruf verbreitet sich zunehmend (Mk 6,14–16). Ob dies mit dem Wirken der Jünger zu tun hat, bleibt offen.<sup>71</sup> Des Herodes eigene Meinung (Jesus = der auferweckte Täufer) wiederum bietet Anlass zu einer zeitlichen Rückblende<sup>72</sup>, die erklärt, wie es zum Tod des Täufers gekommen ist (Mk 6,17–29). Wie weit zeitlich zurückgesprungen wird, wird nicht näher expliziert.<sup>73</sup> Auf jeden Fall endet in Mk 6,29 mit der Bestattung des Täufers durch seine Schüler dieser Einschub in inhaltlicher Hinsicht.<sup>74</sup> Man kann nun die in Mk 6,30 erzählte Rückkehr der ausgesandten Jünger nach Beendigung der Verkündigungstätigkeit (Rückbezug auf Mk 6,12f.) als zeitlichen Sprung zurück verstehen.<sup>75</sup> Allerdings wird in Mk 6,30 ohne ausdrückliche Markierung weitererzählt, die Wiederaufnahme des Erzählfadens geschieht gewissermaßen en passant. Klar ist: Eine dezidierte Durchbrechung der chronologischen Erzählordnung wie in Mt 14,12f. liegt in Mk 6,29.30 nicht vor.<sup>76</sup> Doch finden sich auch keine ausdrücklichen Signale, die das Einschubende anzeigen.<sup>77</sup> In der Folge kann – gerade durch die Rahmung Mk 6,12f. (Ausschwärmen der Jünger)/Mk 6,30 (Rückkehr der Jünger) – der Eindruck entstehen, dass während der Verkündigungstätigkeit der Jünger sich nicht nur Herodes Gedanken über die Identität Jesu macht (Mk 6,14–16), sondern auch Herodes sein Mahl feiert und der Täufer seinen Kopf verliert (Mk 6,17–29).<sup>78</sup> Aber unabhängig davon, ob in Mk 6,30 der zeitliche Sprung zurück impliziert ist oder nicht: Das Jesumahl (Mk 6,35–44) folgt – literarisch! – auf jeden Fall unmittelbar auf das Herodesmahl (Mk 6,17–29),<sup>79</sup> auch wenn beide Mähler – chronologisch betrachtet – in einer unbestimmten Ferne zueinander verortet sind.

71 W. Klaiber, Mk 122f., mutmaßt dies: »Wahrscheinlich spielt damit Markus indirekt auch auf die Wirkung der Arbeit der ausgesandten Jünger an.« Ebenso W. Eckey, Mk 229; J. Gnilka, Mk I 252; A. Wénin, *Décapitation* 510f.; P. G. Bolt, *Defeat* 191.

72 C. Karakolis, Funktion 135, weist betont darauf hin, dass dies die einzige Rückblende im MkEv ist. Sie kann mit A. Culpepper, *Kingdoms* 147, als »completing analepsis« bezeichnet werden.

73 Im Erzählduktus der gesamten mk Jesusgeschichte wird auf jeden Fall vor Mk 1,14 zurückgesprungen; vgl. D. Lührmann, Mk 7.

74 Vgl. J. C. George, *Metaphor* 42 (»definite end«).

75 So W. D. Davies/D. C. Allison, Mt I 107 (»after the story is finished the narrative jumps forward in time«); T. L. Donaldson, *Herod* 39 (»the analepsis is terminated by a corresponding jump forward in time«); W. Trilling, *Täufertraditionen* 273 (»deutlich in Parenthese gesetzt«).

76 Das hält ausdrücklich T. L. Donaldson, *Herod* 36, fest.

77 Wie dies erzähltechnisch anders gelöst werden kann, führt Josephus in *Ant* 18,116–119 vor: Der Rekurs auf die Volksmeinung, der die Rückblende einleitet und motiviert (*Ant* 18,116), wird am Ende wiederholt (*Ant* 18,119); s. u. Teil C, Kap. 2.1.4.

78 Ähnlich denkt J. Gnilka, *Martyrium* 80; vgl. M. L. Strauss, Mk 257 (»the interlude provides a helpful narrative pause (during which the mission of the Twelve takes place)«).

79 Vgl. P.-B. Smit, *Geburtstagsfeier* 30; J. Gnilka, Mk I 258 (»Eindruck eines historisierenden

»Die kompositionell nahe Anordnung der Texte zielt wesentlich darauf, den Kontrast zwischen den beiden Gastgebern herauszustellen.«<sup>80</sup> Das MkEv leistet somit auch mikrostrukturell betrachtet eine Gegenüberstellung von Herodes und Jesus – textintern.<sup>81</sup>

## 2.1. Der unkönigliche »König« – Herodes als (delegitimierte) Kontrastfigur (Mk 6,14–29.34)

Als erstem titularen »König« begegnen wir als Leserinnen und Leser im MkEv *König* Herodes. Die direkt-explicite Einführung dieser Figur als βασιλεύς taucht sie in ein besonderes Licht und versieht sie mit einem entsprechenden *Vorzeichen*. Vor diesem Hintergrund wird das folgende Geschehen rund um Herodes und Johannes (den Täufer) gelesen.

Die folgende Textpräsentation von Mk 6,14–16.17–29 konzentriert sich auf die für die vorliegende Argumentation relevanten Passagen. Dies gilt auch für die Diskussion textkritischer Fragen.

14	a	Καὶ ἤκουσεν ὁ βασιλεὺς Ἡρώδης,	Und König Herodes hörte,
		...	...
16	a	ἀκούσας δὲ ὁ Ἡρώδης	Als Herodes (es) aber hörte,
	b	ἔλεγεν·	sagte er:
	c	ὅν ἐγὼ ἀπεκεφάλισα <sup>82</sup> Ἰωάννην,	Johannes, den ich enthauptete,
	d	οὗτος ἠγέρθη.	dieser wurde erweckt.
17	a	Αὐτὸς γὰρ ὁ Ἡρώδης ἀποστείλας	Herodes sandte nämlich selbst aus,
	b	ἐκράτησεν τὸν Ἰωάννην	nahm Johannes gefangen/fest

- 
- Zusammenhangs«); *M. Ebner*, Etablierung 27 (»schließt [...] unmittelbar an«); *J. C. George*, Metaphor 83 (Mk 6,14–29 als »background setting for the following presentation of Jesus«).  
 80 *M. Hartmann*, Tod 162. In der mt Komposition sieht dies entscheidend anders aus; vgl. *M. Hartmann*, Tod 247f. Zu beachten ist – gerade auch mit Blick auf Mk 6 sowie in textpragmatischer Hinsicht –, was A. Bedenbender festhält: Das literarisch-argumentative Mittel der Kontrastierung muss zum einen »nicht notwendig auf eine tatsächliche Konkurrenz« (*A. Bedenbender*, Botschaft 295) verweisen. Diesem Urteil kann ich mich nur anschließen. Zum anderen »deutet hier (oder sonstwo im Text) [nichts; C. S.] darauf hin, daß Markus versucht hätte, Anhänger der herodianischen Dynastie für die Sache Jesu zu gewinnen« (*A. Bedenbender*, Botschaft 295). Dieses spezifisch-konkretisierte Interesse braucht dem Mk aber auch gar nicht unterstellt zu werden; s. u. Teil C, Kap. 6.  
 81 Neben dem Blick auf die textinterne Gegenüberstellung erbringt auch der Einbezug textexterner Horizonte (Königsidealvorstellungen der Antike; vgl. hierzu Teil B, Kap. 6.1.2.) weiterführende Erkenntnisse; s. u. Teil C, Kap. 2.4.  
 82 Ohne auf die zahlreichen Alternativlesarten von V. 16cd einzugehen, sei mit Blick auf das Folgende nur festgehalten, dass die Verbform ἀπεκεφάλισα zwischen den einzelnen Textzeugen unstrittig ist.

	c	καὶ ἔδησεν αὐτὸν ἐν φυλακῇ	und band ihn im Gefängnis
		...	...
18	a	ἔλεγεν γὰρ ὁ Ἰωάννης τῷ Ἡρώδῃ	Johannes sagte nämlich zu Herodes:
	b	ὅτι οὐκ ἔξεστίν σοι	Es ist dir nicht erlaubt,
	c	ἔχειν τὴν γυναῖκα τοῦ ἀδελφοῦ σου.	die Frau deines Bruders zu haben.
		...	...
20	a	ὁ γὰρ Ἡρώδης ἐφοβεῖτο τὸν Ἰωάννην,	Herodes fürchtete nämlich Johannes,
	b	εἰδὼς αὐτὸν ἄνδρα δίκαιον καὶ ἅγιον,	da er ihn als einen gerechten und heiligen Mann kannte,
	c	καὶ συνετήρει αὐτόν,	und er bewahrte/behütete ihn,
		...	...
21	a	Καὶ γενομένης ἡμέρας εὐκαίρου	Und es ergab sich ein günstiger Tag,
	b	ὅτε Ἡρώδης τοῖς γενεαίσις αὐτοῦ δειπνον ἐποίησεν τοῖς μεγιστασίω αὐτοῦ καὶ τοῖς χιλιάρχοις καὶ τοῖς πρώτοις τῆς Γαλιλαίας,	als Herodes zu seiner Geburtstags- feier ein Gastmahl veranstaltete für seine Edlen und die Chiliarchen und die Ersten von Galiläa,
22	a	καὶ εἰσελθούσης τῆς θυγατρὸς αὐτοῦ <sup>83</sup> Ἡρωδιάδος	und seine Tochter (die der) Hero- dias kam herein,
	b	καὶ ὀρχησαμένης	und als sie tanzte,
	c	ἤρεσεν τῷ Ἡρώδῃ καὶ τοῖς συνανακειμένοις.	gefiel sie Herodes und den mit (zu Tisch) Liegenden.
	d	εἶπεν ὁ βασιλεὺς τῷ κορασίῳ·	Der König sprach zu dem Mädchen:
	e	αἴτησόν με	Bitte mich,
	f	ὃ ἐὰν θέλῃς,	um was auch immer du willst,
	g	καὶ δώσω σοι·	und ich werde (es) dir geben!
23	a	καὶ ὤμοσεν αὐτῇ [πολλά] <sup>84</sup>	Und er schwor ihr [viel]:

83 Die Identität der Tochter sowie die genauen verwandtschaftlichen Beziehungen zu Herodes und Herodias sind sowohl historisch (unter Einbeziehung der Zeugnisse bei Josephus – vgl. Jos., Ant 18,136f.) als auch zwischen den Textzeugen umstritten. Für den vorliegenden Zusammenhang ist eine ausführliche Problematisierung der Gemengelage nicht erforderlich. »Seine« Tochter – so die Textzeugen κ, B, D, L, Δ, 565 – bezieht sich eindeutig auf Herodes. Ebenso eindeutig verbinden andere Textzeugen die Tochter mit Herodias: θυγατρὸς αὐτῆς τῆς Ἡρωδιάδος (A, C, K, N, Γ, Θ, f<sup>13</sup>, 28, 33, 579, 700, 892, 1241, 1424, 2542, ℳ); θυγατρὸς αὐτῆς Ἡρωδιάδος (W); θυγατρὸς τῆς Ἡρωδιάδος (f<sup>1</sup>). Vgl. P.-B. Smit, Geburts-  
tagsfeier 36 inkl. Anm. 36; I. Dannemann, Rahmen 154.

84 Die textkritische Entscheidung bzgl. πολλά ist schwierig: Der Text αὐτῇ πολλά liegt in D, Θ, 565, 700, it vor. Nur αὐτῇ ohne πολλά steht in κ, A, B, C<sup>2vid</sup>, K, N, Δ, f<sup>13</sup>, 33, 579, 892, 1241, 2542, ℳ, lat, sy<sup>p,h</sup>, sa<sup>mss</sup>, bo. ℱ<sup>45vid</sup> und 28 wiederum bieten nur πολλά ohne αὐτῇ. Und weder αὐτῇ noch πολλά ist zu lesen in L, sa<sup>mss</sup>, bo<sup>mss</sup>. Eine letztgültige Entscheidung muss hier aber nicht getroffen werden: An diesem Wörtchen hängt meine eigene Argumentation nicht.

	b	ὅ τι ἐάν με αἰτήσης	Um was auch immer du mich bittest,
	c	δώσω σοι ἕως ἡμίσου τῆς βασιλείας μου.	ich werde (es) dir geben bis zur Hälfte meiner Königsherrschaft.
		...	...
25	a	καὶ εἰσελθοῦσα εὐθὺς μετὰ σπουδῆς πρὸς τὸν βασιλέα	Und sie ging sofort mit Eile hinein zum König,
	b	ἠτήσατο	bat
	c	λέγουσα·	(und) sagte:
	d	θέλω	Ich will,
	e	ἵνα ἐξαυτῆς δῶς μοι ἐπὶ πίνακι τὴν κεφαλὴν Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ.	dass du mir sogleich auf einem Teller den Kopf von Johannes dem Täufer gibst.
26	a	καὶ περίλυπος γενόμενος ὁ βασιλεὺς	Und der König wurde tief betrübt,
	b	διὰ τοὺς ὄρκους καὶ τοὺς ἀνακειμένους οὐκ ἠθέλησεν	wegen der Schwüre und der (zu Tisch) Liegenden wollte er nicht
	c	ἀθετῆσαι αὐτήν·	sie abweisen;
27	a	καὶ εὐθὺς ἀποστείλας ὁ βασιλεὺς σπεκουλάτορα	und sofort sandte der König einen Scharfrichter/Leibwächter <sup>85</sup>
	b	ἐπέταξεν	(und) befahl,
	c	ἐνέγκαι τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ.	seinen Kopf zu bringen.
	d	καὶ ἀπελθὼν	Und er ging weg,
	e	ἀπεκεφάλισεν αὐτὸν ἐν τῇ φυλακῇ	enthaupdete ihn im Gefängnis
28	a	καὶ ἤνεγκεν τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ ἐπὶ πίνακι	und brachte seinen Kopf auf einem Teller
		...	...

### 2.1.1. Ein negativer Ersteindruck – Semantische Aspekte und Gesamtsituierung

Ohne eine ausgiebige Detaillexegese der gesamten Passage bieten zu wollen,<sup>86</sup> sollen im Folgenden die für die vertretene These wichtigsten Beobachtungen pointiert vorgestellt werden. Beginnen möchte ich mit einem ersten Blick auf die Semantik sowie das größere Setting des Mahles.<sup>87</sup>

Dass in Mk 6,14–29 gehäuft *königliche* Termini (βασιλεύς, βασιλεία) begeg-

<sup>85</sup> Zur Übersetzung von σπεκουλάτωρ s. u. Teil C, Kap. 2.1.1.

<sup>86</sup> Wer danach sucht, wird bei M. Hartmann, Tod 49–253, fündig.

<sup>87</sup> Wenn die »Gesamtsituierung« (bzw. das Setting des Mahles) untersucht wird, dann gehört dies methodisch betrachtet zur Analyse der Charakterisierung: Die Inszenierung des »environment« ist eine Möglichkeit der indirekten Charakterisierung; vgl. D. B. Gowler, Host 69.73. Zu den unterschiedlichen Möglichkeiten der Charakterisierung vgl. Teil C, Kap. 2.5.2.

nen, ist bereits erwähnt worden (s. o. Teil C, Kap. 1.1.). Diese semantische Verdichtung auf engem Raum sticht hervor, da das MkEv ansonsten sparsam mit »Königen/Königsherrschaften« umgeht. Somit steht *König* Herodes, der zudem von seiner eigenen *Königsherrschaft* spricht (Mk 6,23c), vom ersten Vers der Erzählung an fokussiert im Rampenlicht. Es liegt mehr als nur ein königlicher Hauch in der Luft.

Zugleich fällt aber auf, dass die weiteren semantischen Schwerpunkte in Mk 6,14–29 kein positives Licht auf diesen König und seine Königsherrschaft fallen lassen.

Zum einen begegnen zahlreiche Vokabeln, die die Machtausübung von König Herodes ins Wort bringen: ἀποστέλλω (Mk 6,17a.27a) und ἐπιτάσσω (Mk 6,27b). Herodes ist die einzige Figur, die in Mk 6,14–29 aus eigener Vollmacht andere herumkommandiert und Macht über andere hat.<sup>88</sup> Zugleich wird diese Herrschaft des Herodes vielfach als gewalttätig/gewaltsam geoutet:<sup>89</sup> ἀποκεφαλίζω (Mk 6,16c.27e), κρατέω (Mk 6,17b)<sup>90</sup>, δέω (Mk 6,17d), φυλακή (Mk 6,17c.27e)<sup>91</sup>, σπεκουλάτωρ (Mk 6,27a). Vom verwendeten Wortmaterial her erscheint die Königsherrschaft des Herodes durchgängig in einem negativen Licht. Wenn Herodes seine Macht als König ausübt, dann ist dies nie erfreulich für die Betroffenen: Er schickt seine Boten/Bediensteten aus (Mk 6,17a.27a: ἀποστέλλω), um jemand gefangen setzen oder enthaupten zu lassen. Wenn Herodes einen Befehl ausspricht (Mk 6,27b: ἐπιτάσσω), dann rollen Köpfe.

Semantisch ist die Königsherrschaft des Herodes somit mit Gewalt und Tod konnotiert. Ob der σπεκουλάτωρ nun mit »Scharfrichter« oder weiter gefasst mit »Leibwächter« übersetzt werden sollte,<sup>92</sup> kann dahingestellt bleiben. Entschei-

88 Die Wunschgewalt der Tochter (vgl. Mk 6,25de) ist ihr ja gerade von Herodes selbst übertragen worden.

89 Daneben wirkt das συντηρέω in Mk 6,20c, der einzige Beleg für eine positiv konnotierte Macht-/Herrschaftsausübung des Herodes, ziemlich verloren und vereinzelt. Vgl. mit Blick auf Mk 6,20 *D. Lührmann*, Mk 117: »Vorübergehend gerät Herodes [...] in den Schein des guten Herrschers«.

90 Κρατέω »mit Akk. benennt [...] mehr oder weniger *gewaltsames Ergreifen*« (*P. v. d. Osten-Sacken*, Art. κρατέω 777). Innerhalb des MkEv verweist das Verb auf den Anfang der Passion Jesu voraus, wo es vermehrt begegnet: Mk 14,1.44.46.49.51. Johannes scheint somit einmal mehr als Vorläufer Jesu inszeniert zu sein; das Geschick von Johannes kann als Vorabbild des Schicksals Jesu verstanden werden.

91 Φυλακή als »Stätte, an der man unliebsame Personen außer Gefecht setzen kann« (*R. Kratz*, Art. φυλακή 1055).

92 *W. Bauer*, Wörterbuch 1520, bietet die Übersetzung »eigtl. d. Späher; dann d. Eilbote, aber auch d. Scharfrichter« (im Original mit Fettdruck). *R. Pesch*, Mk I 342 inkl. Anm. 23, entscheidet sich für »Leibwächter« (vgl. ebd. 338); vgl. *I. Dannemann*, Rahmen 144 (»gehört er wahrscheinlich zur Leibgarde«). Zum σπεκουλάτωρ vgl. *M. Hartmann*, Tod 115f. Anm. 224, der wegen der damit verbundenen »Engführung« die Übersetzung »Scharfrichter« für problematisch hält und stattdessen »Leibwächter« bevorzugt (so auch *J. Marcus*, Mk I 397: »bodyguard«). Wenn wir hier an einen »Leibwächter« zu denken haben, dann könnte damit,

dend ist, dass es sich hierbei um einen Latinismus im MkEv handelt.<sup>93</sup> A. Bedenbender arbeitet heraus,

dass die Latinismen insgesamt »aufgrund ihrer Art und aufgrund ihres jeweiligen Kontextes die Annahme [stützen; C. S.], Markus habe die römische Herrschaft primär mit der Vorstellung von Grausamkeit, Gewalttat und Unterdrückung verbunden«<sup>94</sup>.

Dies überträgt sich durch den Einsatz eines σπεκουλάτωρ entsprechend auf Herodes: Herodes agiert »nach Römerart«<sup>95</sup>, also brutal und grausam.

In diesen Zusammenhang gehört auch das Erzählmotiv in Mk 6,28: Der abgeschlagene Kopf von Johannes wird im Rahmen des Festmahles übergeben. Dabei bilden die Grausigkeit der geschilderten Szene und der fröhliche Festkontext einen wirkungsvollen Kontrast, wodurch Herodes (sowie die Tochter und Herodias) einmal mehr in einem äußerst schlechten Licht erscheint.<sup>96</sup> So kommt zwar die Vokabel »grausam/Grausamkeit« (ὀμός/ὀμότης) in Mk 6,14–29 nicht explizit vor; implizit schwingt dies jedoch im Hintergrund mit.<sup>97</sup>

Zum anderen überrascht, dass in Mk 6,17–29 ansonsten fast keine Vokabeln aus dem (macht-)politischen Kontext begegnen, stattdessen ist die Semantik von Termini des familiär-privaten Bereichs geprägt.<sup>98</sup> Hierzu zählen auch die Verwandtschaftsbezeichnungen, die einzelne Figuren zueinander ins Verhältnis setzen: γυνή (Mk 6,17c.18c), ἀδελφός (Mk 6,17c.18c), θυγάτηρ αὐτοῦ/αὐτῆς (Mk 6,22a), μήτηρ αὐτῆς (Mk 6,24b.28c). Insgesamt präsentiert uns die Passage König Herodes in Aktion, aber eher in einer *Privatangelegenheit*: γαμέω (Mk 6,17d), δεῖπνον (Mk 6,21b), τοῖς γενεαῖοις αὐτοῦ (Mk 6,21b). Die gewalttätige Machtausübung des Königs Herodes ist in einen familiär-privaten Rahmen eingebettet.<sup>99</sup> Große (Welt-)Politik wird hier auf jeden Fall nicht betrieben. Das bedeutet:

---

zeitgeschichtlich betrachtet, ein *tyrannenhafter* Schatten auf Herodes fallen – denn: Nur der Tyrann fürchtet sich vor seinem Volk und hat eine Leibwache nötig; der wahre König wird dagegen von seinem Volk geschützt; s. o. Teil B, Kap. 6.1.2. (inkl. antiker Belegstellen); vgl. A. Smith, *Tyranny* 273f. Letzterer deutet den σπεκουλάτωρ in Mk 6 eindeutig als *Tyrannemarker* (ebd. 277f.). Diese Interpretation ist grundsätzlich möglich, allerdings tritt der σπεκουλάτωρ in Mk 6 einzig als »Scharfrichter« auf. Von daher ist gegenüber zu weitgehenden Schlussfolgerungen kritische Vorsicht angebracht.

93 Vgl. M. Dibelius, Überlieferung 80 Anm. 1; A. Culpepper, Kingdoms 159.

94 A. Bedenbender, Botschaft 283; vgl. ebd. 281–286.

95 A. Bedenbender, Botschaft 285.

96 Vgl. M. Hartmann, Tod 188f.: »Wichtige Funktion des [...] Motives ist es, die Grausamkeit derjenigen Person zu zeigen, welche das Haupt erhält und direkt oder indirekt für den Tod des Hingerichteten verantwortlich ist«.

97 Vgl. E. Schweizer, Mk 71 (»bewußt grausig geschildert«); W. Klaiber, Mk 123.125; W. Eckey, Mk 232 (»grausige[r] Befehl«); P. Dschulnigg, Mk 178f. (»grausame[...] Erzählung«); ebd. 182; L. Schenke, Mk 163; J. Ernst, Mk 185.

98 Vgl. M. Hartmann, Tod 136; I. Dannemann, Rahmen 174.

99 Etwas anders interpretiert dies D. Lührmann, Mk 116: »auch bei Mk [...] gibt es also politische Implikationen in der Geschichte.«

Johannes kommt im Kontext einer Familiengeschichte unter die Räder. Er mischt sich in eine Familienangelegenheit ein und dies kostet ihn den Kopf.

Ob Johannes seine folgenreiche Kritik eher im privaten Rahmen von Angesicht zu Angesicht (V. 18: Johannes sagte zu Herodes, »es ist dir nicht erlaubt ...«) äußert oder eine (breitere) Öffentlichkeit als Setting anzunehmen ist, ist schwierig zu entscheiden. Einerseits stellt das MkEv den Täufer grundsätzlich als charismatischen Bußprediger inmitten einer unübersehbaren Menschenmenge vor (vgl. Mk 1,5) und eine konfrontative Kritik des Täufers an der herodianischen Heiratspraxis in diesem Kontext würde den König natürlich gehörig vor den Kopf stoßen und die Verhaftung erklären. Die Vollmacht von Herodes öffentlich infrage zu stellen und ihm derartige Vorwürfe gewissermaßen vor aller Ohren zu machen, könnte kaum ohne Reaktion seinerseits bleiben, will er nicht einen potenziell gefährlichen Autoritätsverlust riskieren. Dazu passt, dass Herodes den Täufer nicht direkt ergreift, sondern *aussendet* und ihn festnimmt bzw. festnehmen lässt. Die Verhaftung wiederum ist als allgemein bekannt vorauszusetzen (vgl. Mk 1,14). Andererseits deutet Mk 6,18 mit keinem Wort eine Öffentlichkeit auch nur an, der Vers fokussiert vielmehr ganz auf die direkte Konfrontation Täufer vs. Herodes<sup>100</sup> – ganz im Gegensatz zur späteren Wunschgewährung und v. a. zum Todesurteil mit Blick auf den Täufer: Hier ist die galiläische Oberschicht als – bedeutsame – Statistengruppe ausdrücklich mit dabei (Mk 6,21b.22c.26ab). Die Entscheidung mit Blick auf Mk 6,18 bleibt in jedem Fall hypothetisch – ein letztes Urteil ist vom Text her nicht möglich.

Festzuhalten ist, dass für die Kritik des Johannes an Herodes im Text ein öffentlicher Rahmen nicht ausdrücklich angegeben wird.<sup>101</sup> Für das (erzwungene)

100 Vgl. *B. W. Bacon*, *Pharisees* 105: »to speak his message directly to Herod«; Johannes »was imprisoned for a rebuke uttered ›to Herod‹ in person« – so unwahrscheinlich eine derartige Gesprächskonstellation/-gelegenheit in historischer Betrachtung auch gewesen sein mag. Vgl. *I. Dannemann*, *Rahmen* 182 (»Johannes wendet sich in Mk 6,17–20 ausschließlich dem Tetrarchen zu.«).

101 Meist wird ein öffentliches Setting für die Kritik des Täufers ohne weitere Begründung vorausgesetzt; vgl. *K. Müller*, *Art. Herodias* 124; *H. F. Bayer*, *Mk* 253 (»öffentlich und mutig«). Ebenso positioniert sich *M. Hartmann*, *Tod*; vgl. ebd. 147 Anm. 310; 197.238. Argumentativ braucht *M. Hartmann* diesen Öffentlichkeitscharakter für seine kulturanthropologische These: »Hypothetische Alternativen [des Handelns; C. S.] sind im Schema ebenfalls angegeben, wohl wissend, daß von den kulturellen Rahmenbedingungen der Erzählung her bestimmte relativ unwahrscheinlich sind, so etwa die Möglichkeit, daß Herodes auf die öffentlich (!) vorgetragene Kritik des Johannes an der Verbindung mit Herodias nicht reagiert. Hierbei handelt es sich nämlich um eine eindeutige Herausforderung seiner Ehre« (ebd. 147 Anm. 310). Vgl. ebd. 198: »Des weiteren findet sich das Element der Demonstration. Das Haupt wird auf einer Platte zweimalig öffentlich weitergereicht. Damit ist der Sieg über Johannes und seine Entehrung für alle sichtbar gemacht« (zum Vergleich: ebd. 143f., wird mit Blick auf die »Bühne, auf der nur Herodias und ihre Tochter interagieren«, noch gesagt, dass der Leser nicht erfährt, »wie es dort um die Öffentlichkeit bestellt ist«). Etwas vorsichtiger urteilen *W. Klaiiber*, *Mk* 124 (»wahrscheinlich sogar öffentlich«); *G. Gelardini*, *Christus* 196f. (»vielleicht sogar öffentlich«); *L. Schenke*, *Mk* 162f. (»so scheint vorausgesetzt zu sein, dass der Täufer dem König in aller Öffentlichkeit, also unter Zeugen, entgegengetreten ist«).



Todesurteil gegen den Täufer betont der Text dagegen ein öffentliches Setting.<sup>102</sup> »Als ›Hauptbühne‹ ist das Gastmahl (der Festraum) des Herodes anzusehen. In diesem öffentlichen Raum ist auch die Mehrzahl der Einzelfiguren bzw. Gruppen versammelt«<sup>103</sup>. Hier verspricht Herodes der Tochter die Wunschgewährung und hier muss er – gegen seinen Willen – das Todesurteil fällen. Gerade angesichts der anwesenden (Oberschicht-)Öffentlichkeit scheut Herodes den Rückzieher (vgl. Mk 6,26b: *διὰ τοὺς ὄρκους καὶ τοὺς ἀνακειμένους*).

Bleibt zum Abschluss noch zu notieren, dass bzgl. Herodes als »König« nicht nur keine Näherqualifizierung hinsichtlich seines Herrschaftsbereiches (territorial oder personell) vorgenommen wird (vgl. auch Teil C, Kap. 1.1.), sondern er wird darüber hinaus von der Gesamtsituierung her als König ohne Volk inszeniert: In Mk 6,17–29 begegnen uns nur Familienangehörige sowie die Oberschicht Galiläas (Mk 6,21b).<sup>104</sup> Eine wie auch immer geartete Volksmenge ist beim Herodesmahl weit und breit nicht in Sicht.<sup>105</sup>

### 2.1.2. Herodes' Agieren im Fall »Johannes« – Fundamentale Disqualifizierung als König

»Gemessen an der Länge des Textes ist Herodes, im Hinblick auf die durch den Erzähler gewährte Introspektion, die auffälligste Gestalt.«<sup>106</sup> Auch aktantenanalytisch kann Herodes eindeutig als zentrale Figur ausgemacht werden: Er ist in fast allen Szenen als bestimmender Akteur präsent.

Vor diesem Hintergrund scheinen Gattungsbestimmungen<sup>107</sup>, Überschriften für diese Erzählung oder pointiert verdichtende Kurzbezeichnungen wie »Täuferlegende«<sup>108</sup> oder »Martyrer-/Martyriumsbericht«<sup>109</sup>/»tale of martyrdom«<sup>110</sup> eher etwas irreführend,<sup>111</sup> da sie – anders als der vorliegende Text – den Fokus stark auf den Täufer richten. In der Erzählung ist der Täufer als Figur aber auffallend wenig präsent; zumeist ist er nur passives Objekt des Geschehens: »Johannes tritt gegenüber Herodes und dem Treiben an

102 Vgl. J. R. Donahue/D. J. Harrington, Mk 201 (»foolish public statement«); ebd. 202; P.-B. Smit, Geburtstagsfeier 33 Anm. 27.

103 M. Hartmann, Tod 143.

104 W. Bauer, Wörterbuch 1010, übersetzt *μεγιστῶνες* mit »von d. Hofstaat d. Herodes«; vgl. I. Dannemann, Rahmen 142–144.

105 Vgl. M. Hartmann, Tod 153.

106 M. Hartmann, Tod 141f. Vgl. zur Bedeutsamkeit der Darstellung des »inner life« A. Berlin, Poetics 37f.

107 Vgl. A. Smith, Tyranny 261 Anm. 9.

108 Vgl. J. Gnülka, Mk I 252 (auch wenn ebd. 245f., eine andere Einschätzung anklingt); M. Ebner, Mk (Kommentar) 67; M. Ebner, Markusevangelium (Einleitung) 165.168.

109 Vgl. J. Gnülka, Martyrium 80; vgl. ebd. 84–87.

110 J. Marcus, Mk I 398; vgl. U. Kellermann, Art. Ἡρωδίας 309; M. L. Strauss, Mk 258 (dies wird ebd. 260, allerdings deutlich relativiert).

111 Vgl. I. Dannemann, Rahmen 177f.

seinem Hof in eigenartiger Weise zurück.«<sup>112</sup> Vor diesem Hintergrund erscheint mir die Gattungsbestimmung »Anekdote über Herodes«<sup>113</sup> oder »Hoflegende«<sup>114</sup> sinnvoll<sup>115</sup> – mit folgender möglichen textpragmatischen Stoßrichtung: »das gottlose Treiben der Mächtigen und konkret des Herodes Antipas und seines Hofes durch die Erinnerung zu brandmarken«<sup>116</sup>.

Mk 6,14–29 sagt mehr über Herodes (dieser wird auch als Erster genannt, Mk 6,14a.17a) als über den Täufer aus.<sup>117</sup> Dies wird auch an einer Detailbeobachtung deutlich. In Mk 6,20b wird der Täufer als ἀνὴρ δίκαιος καὶ ἅγιος charakterisiert – jedoch bezeichnenderweise nicht direkt durch den Erzähler, sondern figuralvermittelt durch Herodes: Herodes weiß, dass der Täufer »ein gerechter und heiliger Mann« ist bzw. er kennt ihn als solchen (εἰδώς). Somit erfahren wir hier zwar durchaus auch etwas über den Täufer, aber an erster Stelle steht die Erkenntnis, was Herodes über den Täufer denkt/weiß. Dies wiederum ist für die Charakterisierung des Herodes entscheidend, denn vor diesem Hintergrund wird sein Agieren Johannes gegenüber – Festnahme und v.a. das ausgesprochene Todesurteil – zutiefst negativ aufgeladen: Herodes fällt nicht nur ein ungerechtes Todesurteil, sondern er verurteilt einen *gerechten* und *heiligen* Mann – ausdrücklich gegen besseres eigenes Wissen.<sup>118</sup> Damit disqualifiziert sich Herodes als König fundamental und lässt nicht nur *iustitia* als eine der zentralen Herrschertugenden<sup>119</sup> vermissen.

Dies kann als zentraler Grundtenor von Mk 6,14–29 mit Blick auf Herodes ausgemacht werden: Herodes, der *König*, handelt alles andere als *königlich*.<sup>120</sup> Denn:

112 J. Gnilka, Mk I 245.

113 M. Dibelius, Überlieferung 80; vgl. ebd. 83. Dagegen spricht sich I. Dannemann, Rahmen 179, aus: Diese »ist unpassend, weil der Tetrarch damit unberechtigterweise zur Hauptperson der Geschichte erklärt wird.« Sie selbst votiert für »Legende über die herodianischen Frauen« (vgl. ebd. 179–181). Dieser aktantenanalytischen Einschätzung kann ich mich nicht anschließen – besonders vor dem Hintergrund der Kontrastierung von Herodes und Jesus in Mk 6.

114 G. Theißen, Lokalkolorit 85; vgl. P.-B. Smit, Geburtstagsfeier 30 (»Hofklatsch«).

115 Die entsprechende Klassifizierung der Erzählung hängt entscheidend davon ab, als wie gewichtig welcher Akteur eingeschätzt wird; vgl. D. Lührmann, Mk 114; J. Gnilka, Martyrium 84.

116 J. Gnilka, Mk I 246.

117 Vgl. E. Schweizer, Mk 70; W. Eckey, Mk 227.

118 Vgl. K. M. Schmidt, Tanz 159f.: »Aber gerade dieses Wissen um die Gerechtigkeit des Täufers unterstreicht die Skrupellosigkeit des korrumpierten Tetrarchen.«

119 Vgl. M. P. Charlesworth, Tugenden 369.

120 Gerade dies muss der wahre König unter allen Umständen vermeiden, wie z. B. Isoc, Ad Nic 37 betont: Ἐν πᾶσι τοῖς ἔργοις μέμνησο τῆς βασιλείας, καὶ φρόντιζ' ὅπως μηδὲν ἀνάξιον τῆς τιμῆς ταύτης πράξεις/Bei allen Taten/Werken gedenke der Königsherrschaft und sei darauf bedacht, nichts dieser Ehre Unwürdiges zu tun. Vgl. auch Dio Chrys, Or 32,32

»Dem wahren Basileus liegen gewalttätige Willkürakte fern. Er übt den Bürgern gegenüber Milde, treibt keinen von ihnen in die Verbannung, tötet keinen, nimmt keinem das Privatvermögen und fügt auch keinem ein ähnliches Unglück zu.«<sup>121</sup>

Zudem zeichnet es den wahren König gerade aus, ein guter und gerechter Richter zu sein – Weisheit und richtiger Richterspruch zählen zu den königlichen Charismen (vgl. z. B. Salomo – vgl. Teil B, Kap. 2.2.). Folglich wird Herodes durch die Erzählung als König destruiert: Er legt das Gegenteil von königlicher *Beherrschung* an den Tag<sup>122</sup> und lässt eine nicht gerechtfertigte Hinrichtung vollstrecken.<sup>123</sup>

In diesem Zusammenhang ist wichtig, dass die Verantwortlichkeit des Herodes für den Tod des Täufers im Text betont wird, so z. B. in Mk 6,16c: »Als Träger der Aussage, vor allem aber als der Verantwortliche für Johannes' Tod, wird Herodes durch betontes ἐγὼ herausgestellt.«<sup>124</sup> Zuzurechnen sind ihm die Taten (Festnahme und Enthauptung des Täufers) auf jeden Fall, auch wenn er sich zur konkreten Umsetzung Untergebener bedient hat (vgl. Mk 6,17a.27a: ἀποστέλλω; aber in V. 17a betontes αὐτός am Anfang):

»Rulers are responsible for the executions they order, so Herod's statement is in a way true, but the superfluous and perhaps boastfully emphatic ἐγὼ (I myself) fits in with the passage's stress on the hollowness of Herod's royal pretensions«<sup>125</sup>.

»Auffällig ist nun, daß in Mk 6,14–29 ab dem Vers 22d nur noch der Titel des Herodes genannt wird, sein Eigenname jedoch nicht mehr.«<sup>126</sup> Hier erfolgt eine

(gerade dann, wenn der König in der Öffentlichkeit unterwegs ist). Das antike Königsideal wird in Teil B, Kap. 6.1.2. etwas genauer entfaltet.

- 121 K.-W. Welwei, Könige 93 (mit Blick auf Polybios bzw. das hellenistische Königsideal); vgl. ebd. 153: Polybios zeigt, »wie Zügellosigkeit und Mangel an Selbstbeherrschung auch zu Willkürakten und Gewalttaten führen, die eines Herrschers unwürdig sind.«
- 122 Mit Polybios (und K.-W. Welwei, Könige 148) gesprochen, lässt Herodes *Enkrateia* als königliche Tugend vermissen: *Enkrateia* = »Fähigkeit, in einem bestimmten Augenblick beherrscht und milde zu sein und sich nicht durch Vergnügungen von wichtigen Aufgaben ablenken zu lassen oder seine Macht zu mißbrauchen«. Vgl. auch Dio Chrys, Or 2,31.
- 123 Vgl. K. Kertelge, Mk 66 (»ungerechte, launische Hinrichtung«); G. Gelardini, Contest 101; P.-B. Smit, Geburtstagsfeier 41. Von einem wirklichen Versagen als Richter oder gar einer Rechtsbeugung durch Herodes kann man angesichts von Mk 6 nicht sprechen. Herodes *verurteilt* den Täufer ja nicht im strengen Sinne zum Tode. Vielmehr ist sich Herodes bewusst, dass er die Hinrichtung des Täufers nicht befehlen dürfte – und eigentlich will er dies ja auch gar nicht.
- 124 M. Hartmann, Tod 53; vgl. J. R. Donahue/D. J. Harrington, Mk 197; R. Janes, Daughter 449. Vgl. A. Culpepper, Kingdoms 154: »Herod accepts full responsibility for John's death«.
- 125 J. Marcus, Mk I 393 (im Original mit Fettdruck); vgl. A. d. Mingo Kaminouchi, Echoes 177 (»fully responsible«).
- 126 M. Hartmann, Tod 110; vgl. ebd. 118: »der hier nur noch als ›König‹ handelt«. Vgl. J. Gnilka, Mk I 250: Da Herodes »sich in die Pose des Großkönigs« wirft, sei die Titulierung als »König« ab V. 22d »kein Zufall«. Zu den textkritischen Fragen bzgl. Mk 6,22 s. o. Teil C Anm. 12.

typisierende Fokussierung auf den König, bezeichnenderweise genau dann, wenn sich Herodes am *unköniglichsten* verhält:<sup>127</sup> Mit der Wunschgewährung überträgt er seine königliche Vollmacht in untragbarer Weise auf eine andere Person<sup>128</sup> und manövriert sich selbst in eine Sackgasse hinein. Vor diesem Hintergrund tut das penetrante<sup>129</sup> Sprechen vom »König« besonders in den Versen 22–28 in den Ohren geradezu weh.

Dabei greifen mögliche Entschuldigungsgründe nicht. Vom Text werden weder Trunkenheit<sup>130</sup> noch Verführung durch Erotik<sup>131</sup> betont. Der König ist für sein unkönigliches Handeln (voll) verantwortlich.<sup>132</sup>

### 2.1.3. Herodes, Johannes' Kritik und die Geburtstagsgäste – Die *Enttarnung* des Königs ist perfekt

Doch nicht nur die Tötung, sondern bereits der erste Akt (Festnahme des Täufers) disqualifiziert Herodes als König. Die (freimütige)<sup>133</sup> Kritik des Täufers

127 C. Karakolis, Funktion 144, nennt dies »die narrative Ironie des Evangelisten«.

128 Vgl. J. Gnllka, Mk I 250. Wie Jesus im Gegensatz dazu mit Wünschen umgeht, führt eindrücklich Mk 10,35–41 vor Augen; s. u. Teil C, Kap. 3.1.1.

129 Vgl. H. Blatz, Semantik 285: »beinahe penetrant«.

130 Zwar wird bei einem δειπνον mit Sicherheit nicht trocken gefeiert (vgl. J. Wanke, Art. δειπνον/δειπνέω 674; J. Behm, Art. δειπνον/δειπνέω), doch betont der Text dies nicht. Zum Vergleich: König Artaxerxes veranstaltet in Est 1,5,8; 2,18 ausdrücklich πότοι (Trinkgelage). Zudem wird der Weingenuss (des Königs) mehrfach explizit erwähnt (u. a. Est 1,7.10<sup>LXX</sup>; 3,15). Im Vergleich mit Artaxerxes erscheint Herodes in Mk 6,14–29 somit eher nüchtern. Anders beurteilt dies L. Schenke, Mk 163 (»durch Trunkenheit enthemmt«); vgl. P.-B. Smit, Geburtstagsfeier 38f. Anm. 48; M. L. Strauss, Mk 267 (»as seems likely«).

131 Vgl. J. R. Donahue/D. J. Harrington, Mk 199; M. Hartmann, Tod 166: »Blickt man nun in den Text bei Mk 6,22, dann wird man vorderhand keine offen erotische Komponente entdecken können. Der Tanz selbst wird nur als Faktum erzählt. [...] Das zur Beschreibung der Wirkung verwendete Verb ἤρσεσεν trägt im Regelfall keine erotischen oder sexuellen Konnotationen.« Zu ἀρέσκω vgl. W. Foerster, Art. ἀρέσκω κτλ.; G. Schneider, Art. ἀρέσκω. In der exegetischen Forschung sind aber auch immer wieder gegenteilige Einschätzungen vorgebracht worden; vgl. z. B. L. Schenke, Mk 163 (»keineswegs harmlos«; »erotisiert[...], Stimmung«); J. Marcus, Mk I 401 (»sexually provocative«); W. Klaiber, Mk 125 (»unterschwellige Sexualität«); G. Gelardini, Contest 100 (»an erotic-incestuous connotation seems implied« – vorsichtig-zurückhaltender in G. Gelardini, Christus 199); P.-B. Smit, Geburtstagsfeier 37 (»erotischer Nebenklang«; vgl. ebd. 37 Anm. 42); G. Theißen, Lokalkolorit 96–98. Pointiert K. M. Schmidt, Tanz 158: »Der Preis der Wollust ist der Verlust der Souveränität.« Abwägend A. d. Mingo Kaminouchi, Echoes 172, sowie I. Dannemann, Rahmen 148. Sollte Herodes als König einen derart unanständigen Tanz nicht nur zugelassen haben, sondern ihn auch noch gut finden, disqualifiziert ihn das ebenfalls als König – zumindest nach Dio Chrys, Or 2,56.

132 Das hält auch A. d. Mingo Kaminouchi, Echoes 177, ausdrücklich fest, auch wenn er tendenziell eher für eine erotisch konnotierten Tanz votiert (ebd. 172).

133 Der Terminus παρρησία κτλ. kommt zwar in Mk 6,14–29 nicht explizit vor, doch agiert Johannes derart: Er tritt mit seiner Kritik (mutig) dem status- und machtmäßig überle-

drängt den König zwar zum Handeln; die »Staatsräson erforderte es, dass der König reagierte«<sup>134</sup> – doch muss diese Reaktion nicht in der Gefangennahme bestehen.<sup>135</sup> Dies wirft kein gutes Licht auf Herodes: »ein König, der wider besseres Wissen einen Unschuldigen gefangen hält, [...] entspricht sicherlich auch damals nicht dem Idealbild eines Herrschers«<sup>136</sup>.

König David macht – in ganz ähnlicher Grundkonstellation – vor, wie es auch anders geht (vgl. 2 Sam 11 f.). David nimmt sich die Kritik des Propheten Natan zu Herzen und reagiert angemessen:<sup>137</sup>

»Der vom Propheten zur Rechenschaft gezogene König demütigt sich vor Gott, gesteht seine Schuld ein und bereut sie. Auf diese Weise geht er in die Geschichte ein als wohl fehlbarer, sich sogar ungemein schwer verschuldender, aber dann auch buß- und umkehrfähiger Mensch.«<sup>138</sup>

Ein König sollte nämlich für gute Ratschläge und berechtigte Kritik (zur Täuferkritik vgl. Lev 18,16 und 20,21)<sup>139</sup> dankbar und offen sein.<sup>140</sup> Ein König braucht Freunde – keine Schmeichler.<sup>141</sup> Wenn Freimut Repression und Gewalt hervorruft, dann riecht das eher nach *Tyrann* als nach *König*.<sup>142</sup> Ergo erinnert Herodes alttestamentlich mehr an König Ahab<sup>143</sup> als an König David – die damit verbundene Wertung ist eindeutig.

---

genen König entgegen. Vergleichbar hält *H. Schlier*, Art. *παρρησία/παρρησιάζομαι* 870, mit Blick auf Plat, Gorg 461de fest: »das Wort *παρρησία* fehlt, die Sache aber [...] ist« da; vgl. *J. Marcus*, Mk I 395. Das impliziert nicht notwendigerweise, dass dieses freimütige Entgegenreten in der *Öffentlichkeit* stattgefunden haben muss (s. o. Teil C, Kap. 2.1.1.).

134 *L. Schenke*, Mk 163.

135 Von daher stimme ich *M. Hartmann* (s. o. Teil C, Anm. 101) im Grundsatz zu, doch ist damit nicht gesagt, *wie* Herodes reagiert.

136 *D. Lührmann*, Mk 117.

137 Vgl. zum Charakter der Parabel als »Spiegelerzählung« und damit als geschickte Kommunikationsstrategie einem Höhergestellten gegenüber *M. Ebner/B. Heining*, Exegese 212.

138 *W. Dietrich*, David 29. Spannend ist, dass beide Könige (David wie Herodes) mit einer Enthauptung in Verbindung gebracht werden: David enthauptet Goliath (Ps 151,<sup>LXX</sup>: ἀποκεφαλίζω – der einzige Beleg für dieses Verb in der LXX; vgl. 1 Sam 17,46.51), Herodes den Täufer (Mk 6,16c). Für David beginnt damit seine Karriere, für Herodes endet sie gewissermaßen hier.

139 Vgl. *P.-B. Smit*, Geburtstagsfeier 32 Anm. 18.

140 Vgl. *O. Murray*, Studies 502.

141 Vgl. *M. J. Schulte*, Speculum Regis 56f. (mit Blick auf Isokrates); *J. Smith*, Christ 72 (mit Blick auf Dio Chrysostomos); vgl. Dio Chrys, Or 3,12–24; 31,33; 33,14. Freimütige Kritik kennzeichnet gerade Freunde (im Unterschied zu Schmeichlern); vgl. Arist 125; vgl. *H. Schlier*, Art. *παρρησία/παρρησιάζομαι* 871; *O. Murray*, Studies 199.304.

142 Vgl. *H. Schlier*, Art. *παρρησία/παρρησιάζομαι* 871; *H. Balz*, Art. *παρρησία* 106; *O. Murray*, Studies 307; *M. Haake*, Überlegungen 94; vgl. auch 4 Makk 10,1–11 (*παρρησία* in V. 5); Plat, Resp 567bc; Aristot, Pol 1313b.39–1314a.10; Dio Chrys, Or 4,15; 6,57f.

143 Vgl. *E. Schweizer*, Mk 71; *W. Klaiber*, Mk 124; *P.-B. Smit*, Geburtstagsfeier 42 Anm. 62. Die Konfliktkonstellation Prophet (Gottes) vs. König ist alttestamentlich immer wieder anzu-

In diesem Zusammenhang ist ein kurzer Nebenblick auf die Geburtstagsgäste des Herodes instruktiv:<sup>144</sup> Sie halten ihn nicht nur nicht von seinem Fehlurteil ab, sondern das öffentliche Setting baut geradezu eine Druckkulisserie auf (Mk 6,26b).<sup>145</sup> U. a. »wegen ... der (zu Tisch) Liegenden« (Mk 6,26b) traut sich Herodes nicht, die Tochter mit ihrem Wunsch abzuweisen, stattdessen gibt er den Täufer dem Tode preis – »because he wants to save face in the presence of his powerful friends«<sup>146</sup>. Von Freunden, die mit gutem Rat die rechte Ausübung der Königsherrschaft unterstützen, ist Herodes ganz offensichtlich nicht umgeben.

Alles in allem wird Herodes in Mk 6,14–29 als König grundlegend disqualifiziert, womit die Diskrepanz zwischen dem Königstitel auf der einen, seinem Handeln auf der anderen Seite zuungunsten des Ersteren aufzulösen ist. Hier trägt jemand einen Titel, dem er ganz und gar nicht gerecht wird.<sup>147</sup> Ergo: Herodes wird aretologisch-charismatisch delegitimiert<sup>148</sup> und damit wird der oben makrostrukturell beobachtete *Wechsel* des Königstitels von Herodes zu Jesus (s. o. Teil C, Kap. 1.3.) argumentativ fundiert.

Dabei lässt sich darüber streiten, inwiefern die Rolle der Frauen (Herodias, Tochter) den Herodes eher ent- oder belastet.<sup>149</sup> Einerseits ist ganz klar Herodias diejenige, die den Tod des Täufers will (Mk 6,19) – Herodes nicht (Mk 6,19).<sup>150</sup> Andererseits manövriert sich Herodes selbst in die (Zwangs-)Situation hinein,<sup>151</sup> die schlussendlich dem Täufer den

---

treffen. Mit Blick auf Mk 6,14–29 instruktiv ist ein Vergleich mit 1 Kön 17,1; 18; 19,1–4; 20<sup>LXX</sup>; Elija vs. Ahab und Isebel (vgl. *I. Dannemann*, Rahmen 170–172). Auch mit dem Propheten Micha hat Ahab kein gutes Verhältnis (1 Kön 22,8.18).

144 M. Ebner (*M. Ebner*, Etablierung 27), P.-B. Smit (*P.-B. Smit*, Geburtstagsfeier 33) sowie G. Ringshausen (*G. Ringshausen*, Rätsel 119) vermuten, dass in der mk Erzählwelt die Geburtstagsfeiergemeinschaft mit den »Herodianern« (s.o. Teil C, Kap. 1.2.) identisch ist.

145 Vgl. *P.-B. Smit*, Geburtstagsfeier 42f.

146 *J. R. Donahue/D. J. Harrington*, Mk 202; vgl. *G. Gelardini*, Christus 200.

147 Vgl. *J. Marcus*, Mk I 398: »The title ›king‹ is technically inaccurate [...], but its repeated usage here is probably not just a Markan mistake. It is, rather, an example of the evangelist's irony«. Oder *J. Marcus*, Mk I 398: Herod's »pretensions to royal authority [...] appear almost farcical«; vgl. *M. Ebner*, Mk (Kommentar) 70; *M. Hartmann*, Tod 311f.; *K. M. Schmidt*, Tanz 152.

148 *P.-B. Smit*, Geburtstagsfeier, nimmt das von Herodes veranstaltete Mahl mit seinen einzelnen Elementen detailliert unter die Lupe und arbeitet heraus, inwiefern Herodes als verantwortlicher Gastgeber hier in mehrfacher Hinsicht einen »Gesichtsverlust« (ebd. 34) erleidet.

149 *A. d. Mingo Kaminouchi*, Echoes 207, hält fest: »The purpose in portraying these rulers [Herodes in Mk 6 sowie Pilatus in Mk 15; C. S.] as unfree to do their will is not to exculpate them from their crimes«.

150 Die Verantwortlichkeit der beiden Frauen für den Tod des Täufers betont z. B. *R. S. Kraemer*, Herodias 322. Seiner Meinung nach verfolgen die Erzählungen vom Tod des Täufers in Mk und Mt mit der Einfügung der Frauen (vgl. ebd. 344) ein mehrfaches Ziel: Damit wird auf die Frage geantwortet, »why John was executed by decapitation« (ebd. 342) bzw. warum Kopf und Körper getrennt sind (ebd. 342). Das von ihm dahinter vermutete Argumentationsziel: zu beweisen, dass Jesus nicht der auferweckte Täufer sein kann (ebd. 343.348).

151 Vgl. *A. d. Mingo Kaminouchi*, Echoes 95 (»self-imposed trap«); *K. M. Schmidt*, Tanz 159.

Kopf kostet, indem er großsprecherisch-prahlerisch einen Wunsch gewährt, was für einen König in dieser Form ungehörig ist.<sup>152</sup> Herodes wirft sich als *Machtprotz* prahlerisch in Pose,<sup>153</sup> er »schwört [...] mit den Allüren eines orientalischen Großkönigs«<sup>154</sup> – und degradiert sich dadurch selbst zur Marionette.<sup>155</sup> Der König erweist sich trotz der titularen Macht als machtlos und schwach;<sup>156</sup> schlussendlich macht sich der (vermeintliche) Hauptakteur selbst zum Spielball. Auch dies disqualifiziert ihn. Ich würde sogar noch einen Schritt weitergehen und fragen: Welcher König handelt *unköniglicher* – der, der ein zwar ungerechtes, aber vielleicht machtpolitisch gebotenes Todesurteil aus eigener Machtvollkommenheit verhängt, oder der, der sich in eine Lage bringt, in der er gegen seinen ausdrücklichen Willen ein Todesurteil aussprechen muss?<sup>157</sup> Auf jeden Fall machen beide keine wirklich *königliche* Figur.

#### 2.1.4. Exkurs: Es geht auch anders – Ein textpragmatisch instruktiver Vergleich mit Josephus (Ant 18,116–119)

Mk 6,14–29 delegitimiert Herodes aretalogisch-charismatisch als König. Diese textpragmatische Intention tritt noch deutlicher hervor, wenn wir einen ver-

152 Vgl. D. Lührmann, Mk 117 (»unbedachtes Versprechen«); P.-B. Smit, Geburtstagsfeier 38; M. Dibelius, Überlieferung 78 (»übereilte[...] Schwur«). Nach Dio Chrys, Or 3,89 hat der gute König folgende Warnung zu beherzigen: καὶ τοῖς μὲν τυχοῦσιν οὐκ ἀσφαλὲς εἰκῆ μεταδιδόναι δυνάμεως/und den ersten besten unüberlegt Anteil an der Macht zu geben, ist nicht sicher – ergo versagt Herodes als König.

153 Vgl. W. Eckey, Mk 232; L. Schenke, Mk 163.

154 E. Lohmeyer, Mk 120; vgl. J. Gnlika, Mk I 250; J. Ernst, Mk 184. Damit wird Herodes mit König Artaxerxes parallelisiert (vgl. v. a. Est 5,3.6; 7,2; indirekte Charakterisierung mittels externer Analogie); vgl. J. Marcus, Mk I 396f.401 f.; E. Lohmeyer, Mk 120 inkl. Anm. 2; K. M. Schmidt, Tanz 139; A. Culpepper, Kingdoms 150. Im Unterschied zu Artaxerxes gilt für Herodes: »dabei kann der kleine Fürst von Roms Gnaden keine Handbreit seines Gebiets verschenken« (E. Schweizer, Mk 71). J. Runggemeier, Poetik 254 Anm. 198, plädiert dafür, dass »die intertextuellen Bezüge zum Esterbuch [...] nicht überbewertet werden« sollten. Zum im Vergleich mit Herodes deutlich anders gelagerten Umgang Jesu mit Wünschen s. u. Teil C, Kap. 3.1.1.

155 Vgl. J. Marcus, Mk I 398; G. D. Miller, Intercalation 183.

156 Vgl. L. Schenke, Mk 163; P. Dschulnigg, Mk 180; R. Pesch, Mk I 339; G. Gelardini, Contest 99; P.-B. Smit, Geburtstagsfeier 31 Anm. 15; J. Ernst, Mk 183; A. d. Mingo Kaminouchi, Echoes 158.163.187; J. Runggemeier, Poetik 253. Das ist zutiefst *unköniglich*; vgl. u. a. Dio Chrys, Or 4,111.

157 Vgl. I. Dannemann, Rahmen 183: Einerseits interpretiert sie die Frauen in der Erzählung als eine Art *Ablenkungsmanöver* (»Der Herrscher wird von der Kritik entlastet, ein schlechter Herrscher zu sein.«), andererseits hält sie die herrscherkritische Pointe dezidiert fest (»Diese Tendenz ist frauenfeindlich und männerfreundlich, nicht aber herrscherfreundlich [...], und auch das Bild des zögernden Antipas zeigt keinen vorbildlichen Machthaber.«). Ebd. 190f., spricht sie erneut von der *Entlastung* des Herrschers, hält aber wiederum fest: »Antipas wird entlastet [...]. Aber Antipas wird nicht schuldlos. Er spricht das Todesurteil und hat sich selber durch seinen großtuerischen Schwur in diese Situation hineinmanövriert. Diese Unbedachtheit belastet ihn sogar, denn ein kluger Herrscher handelt so nicht« (ebd. 190).

gleichenden Blick auf die Schilderung des Josephus zum Tod des Täufers werfen (Jos., Ant 18,116–119),<sup>158</sup> der dies ebenfalls rückblendend in erklärender Absicht in seine Erzählung einbaut. Dabei geht es weder um mögliche literarische Abhängigkeiten<sup>159</sup> noch um die Suche nach dem historisch *wahren* Kern.<sup>160</sup> Vielmehr ist darauf zu achten, wie die Figur des Herodes jeweils charakterisiert wird bzw. welches Bild von Herodes als Herrscher durch die Inszenierung im einen wie im anderen Fall im Kopf der Lesenden entsteht.

Jos., Ant 18,116–119

116	a	Τισὶ δὲ τῶν Ἰουδαίων ἐδόκει	Einigen der Juden aber schien es,
	b	ὀλωλέναι τὸν Ἡρώδου στρατὸν ὑπὸ τοῦ θεοῦ	dass das Heer des Herodes von Gott vernichtet worden ist,
	c	καὶ μάλα δικαίως τινυμένου κατὰ ποινήν Ἰωάννου	der (ihn) sehr gerechterweise bestrafte als Vergeltung/Rache für Johannes,
	d	τοῦ ἐπικαλουμένου βαπτιστοῦ.	den Täufer Genannten.
117	a	κτείνει γὰρ δὴ τοῦτον Ἡρώδης ἀγαθὸν ἄνδρα	Herodes tötet(e) <sup>161</sup> diesen nämlich, einen guten Mann,
		...	...
118	a	καὶ τῶν ἄλλων συστρεφομένων,	Und als andere sich versammelten,
	b	καὶ γὰρ ἦσθησαν ἐπὶ πλεῖστον τῇ ἀκροάσει τῶν λόγων,	sie waren nämlich auf das Meiste er- freut durch das Hören der Worte,
	c	δείσας Ἡρώδης	da fürchtete Herodes,
	d	τὸ ἐπὶ τοσόνδε πιθανὸν αὐτοῦ τοῖς ἀνθρώποις μὴ ἐπὶ [ἀπο]στάσει <sup>162</sup> τινὶ φέροι,	dass seine so starke Überzeugungsgabe bei den Menschen zu irgendeinem Aufstand/-ruhr führen könne,
	e	πάντα γὰρ ἐόκεσαν	alles nämlich schienen sie
	f	συμβουλή τῇ ἐκεῖνου πράζοντες,	auf den Rat von jenem (hin) zu tun,
	g	πολὸν κρεῖττον ἡγεῖται	für viel besser hielt er es,
	h	πρὶν τι νεώτερον	bevor irgendetwas Neueres <sup>163</sup>

158 Zum griechischen Text vgl. BW 9 (mit englischer Übersetzung), TLG sowie PERSEUS; als deutsche Übersetzung wurde konsultiert *H. Clementz* (Hrsg.), *Josephus – Jüdische Altertümer*. Zu Jos., Ant 18,116–119 vgl. *M. Hartmann*, Tod 254–355; *J. P. Meier*, John (v. a. zu Übersetzungsmöglichkeiten). Zur deutschen Übersetzung von Ant 18,116–119 vgl. *M. Hartmann*, Tod 261f.; *K.-S. Krieger*, *Geschichtsschreibung* 52. Eine englische Übersetzung bietet *W. Wink*, John 116.

159 *J. Gnllka*, Mk I 251, geht beispielsweise davon aus, dass Josephus die dem Mk vorliegende Tradition nicht gekannt hat.

160 U. a. mit einem derartigen Interesse vergleicht *R. S. Kraemer*, Herodias, die unterschiedlichen Überlieferungen zum Tod des Täufers.

161 *J. P. Meier*, John 229 Anm. 15, votiert für die Übersetzung in der Vergangenheitsform (*praesens historicum*).

162 Ἀποστάσει nach PERSEUS, TLG, BW 9; στάσει nach *M. Hartmann*, Tod 261.

163 *K.-S. Krieger*, *Geschichtsschreibung* 52, übersetzt mit »Staatsumwälzung«. Vgl. *J. Behm*, Art.



	ἐξ αὐτοῦ γενέσθαι	aus ihm/daraus entstehe,
i	προλαβὼν	vorwegnehmend
k	ἀνελεῖν	(ihn) zu beseitigen,
l	τοῦ μεταβολῆς γενομένης	um, nach geschehenem Umsturz,
m	[μὴ] εἰς πράγματα ἐμπεσὼν	[nicht] in (Streit-)Sachen hineingeratend,
n	μετανοεῖν.	Reue zu empfinden.
119 a	καὶ ὁ μὲν ὑποψία τῆ Ἡρώδου δέσμιος εἰς τὸν Μαχαιροῦντα πεμφθεὶς	Und der nun durch den Verdacht des Herodes Gefangene wurde nach Ma- chäros geschickt,
b	τὸ προειρημένον φρούριον	der Festung, von der vorhin schon ge- sprochen wurde,
c	ταύτη κτίννυται.	(und) dort getötet.
d	τοῖς δὲ Ἰουδαίοις δόξα[v] <sup>164</sup> ἐπὶ τιμωρία τῆ ἐκείνου τὸν ὄλεθρον ἐπὶ τῷ στρατεύματι γενέσθαι	Bei den Juden aber (war) die Meinung, dass als Strafe/Rache für jenen die Vernichtung über das Heer kam,
e	τοῦ θεοῦ κακῶσαι Ἡρώδην θέλοντος.	denn Gott wollte Herodes Böses zufügen.

Das Endresultat der Erzählung ist unter dem Strich sehr ähnlich wie in Mk 6: 1) Der Täufer kommt zu Tode; 2) Herodes ist dafür verantwortlich; 3) und diese Tat ist als ungerecht zu qualifizieren.

Auch bei Jos. finden sich zahlreiche Termini, die die Herrschaft des Herodes mit dem Geruch von (brutaler) Gewalt und schonungslosem Machtgebrauch versehen: κτείνω (Jos., Ant 18,117a.119c), ἀναιρέω (Ant 18,118k), δέσμιος (Ant 18,119a). Herodes ist derjenige, der Gewalt über Leben und Tod hat und entsprechend befehlen kann (vgl. auch Ant 18,119a: πέμπω).

Zugleich kommen jedoch keinerlei Begriffe aus dem privat-familiären Bereich vor, dafür aber zahlreiche aus dem politischen und militärischen Kontext.<sup>165</sup> Dadurch ist der Charakter der Erzählung grundlegend anders als bei Mk; bei Jos. ist deutlich ein politischer Akzent mit im Spiel.<sup>166</sup>

νέος, ἀνανεόω 900, der für die Wendung νεώτερα πρήγματα die Übersetzung »Umsturz, Revolution« angibt.

164 Δόξαν nach PERSEUS, TLG, BW 9; δόξα nach M. Hartmann, Tod 261; J. P. Meier, John 228.

165 Vgl. H. F. Bayer, Mk 250.

166 Vgl. M. Limbeck, Mk 310 (»eher aus politischen Gründen«); U. Kellermann, Art. Ἡρώδης 306 (»antizelotisches Kalkül«); J. Gniska, Mk I 251 (»politisches Kalkül«); M. Dibelius, Überlieferung 85 (»aus politischen Motiven«); ebd. 126 (»politische Gefährlichkeit«).

»Besonders in der zweiten Hälfte von AJ 18,116–119 ist eine Häufung von Lexemen zu beobachten, welche dem politischen Bereich zugehören«<sup>167</sup>: *στάσις*, *νεότερος*, *μεταβολή*, *πράγματα*. Zum »militärisch-(politischen) Bereich«<sup>168</sup> sind zu rechnen: *στρατός*, *στράτευμα*, *δέσμιος*, *φρούριον*. »Die Darstellung des Täufers und seines Geschicks erfolgt bei Flavius Josephus vergleichsweise nüchtern. Der Grund für die Gefangennahme und Hinrichtung des Johannes liegt vorderhand nur in den politisch motivierten Befürchtungen des Herodes, die Popularität des Johannes könnte einen Aufruhr bei den Menschen seines Herrschaftsgebietes hervorrufen.«<sup>169</sup>

Bei Jos. erscheint Herodes in erster Linie als Machtmensch, der zum Erhalt seiner Herrschaft über Leichen geht. In der Folge entspricht Herodes in der literarischen Skizzierung bei Jos.

»keinesfalls dem Ideal des tugendhaften Herrschers, sondern stellt eher den (in der Realität wohl gängigen) Typus des Machtpolitikers dar, dem es im eigenen Lande um die Sicherung der Position geht«<sup>170</sup>.

Dieser Herodes legt skrupelloses Machterhaltungskalkül<sup>171</sup> an den Tag und agiert dabei insgesamt deutlich zielstrebig als der mk Herodes in Mk 6.<sup>172</sup> Er handelt politisch-strategisch plausibel.<sup>173</sup> Wenn nämlich »Aufstand«, »Neuerung«, »Umsturz« drohen, dann ist die Reaktion des Herodes in politischer Hinsicht rational nachvollziehbar, ja geradezu geboten.<sup>174</sup> Mit Umsturzgefahren ist nicht zu spaßen, zumal: »Die *στάσεις* entstehen meist aus Kleinem u gehen um Großes«<sup>175</sup>. Derartige Risiken müssen minimiert werden.

Entsprechend ist die Auseinandersetzung zwischen Herodes und Johannes bei Jos. gewissermaßen als Mann-gegen-Mann-Aktion inszeniert – weitere Akteure begegnen hier nicht. Herodes wird bei Jos. zwar keinesfalls als *idealer* Herrscher inszeniert; gleichzeitig findet aber auch keine derart deutliche are-

167 M. Hartmann, Tod 288 (im Original mit Unterstreichung).

168 M. Hartmann, Tod 296 (im Original mit Unterstreichung).

169 M. Hartmann, Tod 367; vgl. J. P. Meier, John 232.

170 M. Hartmann, Tod 311. Dieser derart charakterisierte Herodes würde von Polybios getadelt werden; vgl. K.-W. Welwei, Könige 178: »Politisches Handeln im Interesse des eigenen Staates darf jedoch nicht zu einer skrupellosen Gewaltpolitik führen. Polybios fordert vom Staatslenker, das Kalon zu beachten. Rücksichtsloses Vorgehen führt nach seiner Auffassung sogar zu Mißerfolgen.« Letzterer Aspekt berührt sich mit der bei Jos. zum Ausdruck gebrachten Volksmeinung bzgl. der militärischen Niederlage des Herodes.

171 Vgl. J. Marcus, Mk I 400 (»atmosphere of cold political calculation«); J. P. Meier, John 235 (»overactive instinct for survival«); K. M. Schmidt, Tanz 161.

172 Zu einem etwas anderen Urteil bzgl. der Charakterisierung des Herodes Antipas bei Jos. kommt G. Gelardini, Contest 101f.

173 Vgl. J. R. Donahue/D. J. Harrington, Mk 201 (»political pragmatist«); J. Gnilka, Mt II 5.

174 W. Grundmann, Mk 174, nennt dies »eine aus politischen Gründen getroffene Vorsichtsmaßnahme«.

175 G. Dellling, Art. *στάσις* 569. Zu den möglichen Implikationen von *στάσις* vgl. G. Dellling, Art. *στάσις*; vgl. auch Mk 15,7.

talogisch-charismatische Delegitimierung statt wie bei Mk – zumal sich ja auch der βασιλεύς-Titel, der eine positive Erwartungshaltung wecken könnte, bei Jos. nicht findet.

Noch zwei Details unterstützen diese Deutung. Zum einen wird in Jos., Ant 18,117a Johannes als ἀγαθὸς ἀνὴρ («guter Mann») <sup>176</sup> charakterisiert – im Unterschied zu Mk 6,20b aber direkt durch die Erzählerstimme und nicht direkt-figural durch Herodes. <sup>177</sup> Während somit Herodes bei Mk einen Mann töten lässt, um dessen Qualitäten er ausdrücklich weiß – was für die Charakterisierung des Herodes von entscheidender Bedeutung ist –, bleibt in Jos., Ant 18,117a offen, welche Meinung Herodes selbst von Johannes hat. Der Blick des Herodes ist bei Jos. fokussiert auf die potenzielle politische Gefahr, die von Johannes ausgehen könnte – nur unter dieser Perspektive betreibt Herodes die Beseitigung des Täufers. <sup>178</sup> Ihn leiten rein politische Motive – so die Quintessenz der Erzählung. <sup>179</sup> Von daher wird er eben nicht als willkürlich oder grausam mordend präsentiert, sondern er verkörpert das »Modell des ängstlich um seine Macht fürchtenden Fürsten, der lieber einen Unschuldigen töten lässt, als eine Gefährdung seines Thrones auch nur in Betracht ziehen zu müssen« <sup>180</sup>.

Zum anderen wird zwar die vernichtende Niederlage der herodianischen Armee in Ant 18,116 und 18,119 als göttliche Strafe/Vergeltung für die Tötung des Täufers interpretiert, was in der Folge natürlich eine entsprechende Be-

176 Auch das Wirken des Johannes unter den Juden weist ihn entsprechend als vorbildhafte Persönlichkeit aus (Jos., Ant 18,117).

177 Diese kleine, aber entscheidende Differenz in der narrativen Gestaltung wird meist übersehen oder ausgeblendet – so z. B. in J. R. Donahue/D. J. Harrington, Mk 198.

178 Vgl. J. P. Meier, John 232: »Josephus, however, is emphatic in attributing any idea of revolt to the mind of Herod«; vgl. ebd. 234f.

179 Vgl. G. Theißen, Lokalkolorit 86.

180 K.-S. Krieger, Geschichtsschreibung 53. Das weitergehende Urteil von K.-S. Krieger, Geschichtsschreibung 53, Herodes sei als »Willkürherrscher« zu klassifizieren, da er mit Johannes einen »guten Mann« töten lässt, ist anfragbar. Der Text lässt an keiner Stelle erkennen, dass Herodes Johannes gerade als guten Mann oder auch nur *trotzdem* töten lässt. Die Motive des Herodes sind vielmehr (macht-)politischer Natur. Dies gilt unabhängig davon, dass nach Jos., Ant 18,117a die Tötung des Täufers natürlich un(ge-)recht ist. Doch macht dies Herodes weder automatisch zum Tyrannen noch ist eindeutig, dass er aus seiner Perspektive einen Unschuldigen töten lässt: Wenn Johannes als potenzieller *Auf-rührherd* verdächtig ist, dann ist er ja in den Augen von Herodes gerade *nicht unschuldig*, sondern höchst gefährlich. So kann ich die vorsichtig abwägenden Töne bei M. H. Jensen, Herod, nur unterstreichen: »Thus, Josephus clearly describes the act of Antipas as unjust, ungodly and perhaps also an act of tyranny, although this verdict is not presented in a direct way« (ebd. 97). Es gilt: »it is not clearly stated whether or not Josephus also viewed Antipas as a τύραννος« (ebd. 98) – zumal: »Josephus is not able to come up with any real examples of cruelty or tyranny« (ebd. 100). Die erzählerische Präsentation desselben in Ant 18,117a.118a–119c rechtfertigt eine Bewertung als Tyrann kaum: »the killing of John the Baptist might have shocked those who believed in him, but was only to be expected from a local client ruler who wanted to restore calm« (ebd. 100).

wertung der Handlung des Herodes impliziert. Doch ist dies gerade nicht ausdrücklich ein Urteil des Erzählers, sondern wird zweimal dezidiert als Volksmeinung präsentiert: Τισὶ δὲ τῶν Ἰουδαίων ἔδόκει (18,116a), τοῖς δὲ Ἰουδαίοις δόξα[ν] (18,119d). Somit bleibt offen, welche Position Josephus selbst (oder der Erzähler als Erzähler) vertritt. Darüber kann gestritten werden.

Nach K.-S. Krieger scheint das Verständnis der herodianischen Niederlage als göttliche Strafe »auch [...] die Meinung des Josephus selbst zu sein.«<sup>181</sup> Dass dies »nur als Auffassung Dritter präsentiert wird, bedeutet [...] sicher nicht, daß sich Josephus von dieser Deutung distanziert.«<sup>182</sup> Dies lässt der Text Ant 18,116–119 jedoch nicht (direkt) erkennen. Es gibt vielmehr zu denken, dass Johannes zwar direkt-aktorial als »guter Mann« charakterisiert wird, die Interpretation der militärischen Niederlage als göttliche Strafe aber zweimal als Volksmeinung präsentiert wird. In eine ähnliche Richtung denkt auch R. Schütz mit Blick die eigene Meinung des Josephus: »Auch sah er wohl als unzutreffend an, was als Vermutung ausgestreut wurde«<sup>183</sup>.

In Jos., Ant 18,116–119 agiert Herodes als Machtpolitiker ganz im Rahmen des Erwartbaren – entsprechend ist eine aretalogisch-charismatische Delegitimierung hier kaum zu erkennen. Der Vergleich lässt jedoch gerade diese Dimension in Mk 6,14–29 umso deutlicher hervortreten.

#### 2.1.5. Eine die Delegitimierung besiegelnde Nachhilfestunde – »Schafe ohne Hirten« (Mk 6,34)

Das Verhalten des Herodes im Umgang mit Johannes sowie sein Mahl (Mk 6,14–29) delegitimieren ihn als König in aretalogisch-charismatischer Hinsicht. Dabei geht Mk 6,14–29 insgesamt behutsam vor. Beispielsweise findet sich weder die eindeutige Etikettierung als »Tyrann« noch wird der Terminus »grausam/ Grausamkeit« – quasi ein Signalwort für Tyrannenherrschaften – direkt verwendet.<sup>184</sup> Die Delegitimierung geschieht vielmehr im Kopf der Lesenden, da der Titel »König« und das erzählte Verhalten des Herodes kollidieren.

Diese Zurückhaltung in der Inszenierung wird in Mk 6,34 ein Stück weit aufgegeben; hier wird stärker Klartext gesprochen – vielleicht auch, um ggf. möglichen Missverständnissen oder Fehlinterpretationen vorzubeugen. Bevor das Mahl Jesu als Gegenpol zum Herodesmahl präsentiert wird, zieht Mk ge-

181 K.-S. Krieger, *Geschichtsschreibung* 53.

182 K.-S. Krieger, *Geschichtsschreibung* 53.

183 R. Schütz, *Johannes* 23.

184 Wie demgegenüber der offensive Weg einer aretalogisch-charismatischen Delegitimierung aussehen kann, lässt sich eindrücklich bei Josephus studieren; vgl. Teil B, Kap. 5.1. Instrukтив ist in dieser Hinsicht auch die Studie J. W. van Henten, *Herod: Er nimmt die charakterisierende Tyrannen-Konstruktion mit Blick auf Herodes den Großen in den Werken Jos., Bell und Jos., Ant unter die Lupe*.

wissermaßen einen Schlusstrich unter die Delegitimierung des Herodes – erzählerisch äußerst geschickt (Mk 6,34):

34	a	Καὶ ἐξελθὼν	Und als er [Jesus] herauskam,
	b	εἶδεν πολλὴν ὄχλον	sah er eine große Volksmenge
	c	καὶ ἐσπλαγχνίσθη ἐπ’ αὐτούς,	und empfand Mitleid mit ihnen,
	d	ὅτι ἦσαν ὡς πρόβατα	denn sie waren wie Schafe,
	e	μὴ ἔχοντα ποιμένα,	die keinen Hirten haben,
	f	καὶ ἤρξατο	und er begann,
	g	διδάσκειν αὐτοὺς πολλά.	sie viel(es) zu lehren.

Hier begegnet eine große Volksmenge (vgl. auch Mk 6,31) im galiläischen Kontext – und diese wird ausdrücklich als *hirtenlos* qualifiziert. Die Rede vom Hirten wiederum ist von alters her eine Möglichkeit, das königliche Geschäft ins Bild zu bringen:

»Die Hirtenmetapher spielt in fast allen Kulturen des Alten Orients eine wichtige Rolle, wenn es darum geht, die Funktion des Königs unter dem Aspekt des Schützens, des Leitens und der Fürsorge für die Untertanen zu beschreiben.«<sup>185</sup> Sie kommt schon im sumerischen und mesopotamischen Kontext<sup>186</sup> vor sowie bei Homer (z. B. Hom, Il 2,243: Agamemnon als ποιμὴν λαῶν/Hirte der Völker; vgl. Hom, Il 2,254 und zahlreiche weitere Stellen; vgl. auch Hom, Il 4,296); dann ist sie quer durch die Zeiten und kulturellen Räume hindurch belegt (vgl. z. B. Dio Chrys, Or 1,13.17; 2,6 und 4,43f. – jeweils mit Rückbezug auf Homer<sup>187</sup>; vgl. auch Plat, Resp 44d).<sup>188</sup> Auch für die biblische Tradition steht ein entsprechendes Assoziationspotenzial grundsätzlich außer Frage,<sup>189</sup> auch wenn die Hirtenmetapher nicht zum »Standardrepertoire der Königsphraseologie«<sup>190</sup> gehört zu haben scheint.

185 J. Jeremias, Art. ποιμὴν κτλ. 485; vgl. J. Kügler, König 109; ebd. 122 (»kulturell gängige Metapher für die königliche Herrschaft); K.-J. Lee, Symbole 191–215; A. Deissler, Grundbotschaft 107; M. Dietrich, Gott 256 Anm. 175; P. G. Bolt, Defeat 192–194; J. R. Donahue, Temple 75. Vgl. M. J. Schulte, Speculum Regis 110: »das Pseudonym Hirte für König war allgegenwärtig, ja galt als Ideal des Herrschenden.« Damit wird nicht in Frage gestellt, dass die Hirtenmetapher grundsätzlich auch andere Assoziationen wachrufen kann.

186 Vgl. J. Marcus, Mk I 406.

187 O. Murray, Studies 496, hält mit Blick auf Homerzitate fest: »Certain quotations were commonplaces, such as the king as shepherd of the people.« Vgl. W. Carter, Matthew 104: »In Greek and Roman traditions, the metaphor of ›shepherds‹ frequently refers to kings and emperors.«

188 Vgl. J. Jeremias, Art. ποιμὴν κτλ. 485f. Anm. 16; vgl. mit zahlreichen Quellenbelegen K.-W. Welwei, Könige 165 inkl. Anm. 155.

189 Vgl. H. Goldstein, Art. ποιμὴν κτλ. 302: »Wie im gesamten Orient das Volk als ›Herde‹ und der König als ›Hirt‹ bezeichnet wird, so haben auch die Schriften des AT und NT an dieser Bildlichkeit teil«; vgl. H. Goldstein, Art. ποιμνη, ποιμνιον 304.

190 J. Kügler, König 116; vgl. J. Kügler, Schafe 11–23. Vgl. J. Jeremias, Art. ποιμὴν κτλ. 486f., der festhält, »daß es im AT keinen einzigen Beleg dafür gibt, daß ›Hirte‹ jemals in Israel Titel des regierenden Königs gewesen wäre.«

Bei der Konzeption des Königs als Hirte »handelt es sich [...] um eine Denkfigur, die Herrschaft begründen und inhaltlich gestalten will«<sup>191</sup>.

Die konkrete Formulierung in Mk 6,34de mit der Zweiheit von »Hirte« und »Schafen« verweist auf das Alte Testament, wobei bei einer traditionsge- schichtlichen Spurensuche mehrere Stellen ins Feld geführt werden können.<sup>192</sup> Stets steht dabei die potenzielle (politische) Führungs- und Königslosigkeit im Hintergrund:

Mk 6,34de ὅτι ἦσαν ὡς πρόβατα μὴ ἔχοντα ποιμένα

*Vergleichsmöglichkeit 1: Num 27,16f.*

<sup>16</sup> ... ἄνθρωπον ἐπὶ τῆς συναγωγῆς ταύτης <sup>17</sup> ὅστις ἐξελεύσεται πρὸ προσώπου αὐτῶν καὶ ὅστις εἰσελεύσεται πρὸ προσώπου αὐτῶν καὶ ὅστις ἐξάξει αὐτοὺς καὶ ὅστις εἰσάξει αὐτοὺς καὶ οὐκ ἔσται ἡ συναγωγή κυρίου ὡσεὶ πρόβατα οἷς οὐκ ἔστιν ποιμὴν

<sup>16</sup> ... einen Menschen über diese Gemeinschaft, <sup>17</sup> der herausgehen wird vor ihrem Angesicht und der hineingehen wird vor ihrem Angesicht und der sie herausführen wird und der sie hineinführen wird, und die Gemeinschaft des Herrn wird nicht sein wie Schafe, die keinen Hirten haben

> Mose bittet Gott um einen Nachfolger (ab V. 18 wird Josua zu diesem Dienst bestellt). Dabei bezeichnet die Metapher von den hirtenlosen Schafen eine potenzielle politische Führungslosigkeit – was als zu vermeidender Mangelzustand qualifiziert wird. Zwar tragen weder Mose noch Josua biblisch den Titel »König«<sup>193</sup>, doch übernehmen sie königliche Funktionen als Anführer des Volkes (vgl. V. 17; vgl. auch 1 Sam 8,20).

*Vergleichsmöglichkeit 2: 1 Kön 22,17/2 Chr 18,16*

1 Kön 22,17: ... ἐώρακα πάντα τὸν Ἰσραὴλ διεσπαρμένον ἐν τοῖς ὄρεσιν ὡς ποιμνιον ᾧ οὐκ ἔστιν ποιμὴν καὶ εἶπεν κύριος οὐ κύριος τούτοις ἀναστρέφετώ ἕκαστος εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ ἐν εἰρήνῃ

... Ich habe ganz Israel zerstreut in den Bergen gesehen wie eine Herde, die keinen Hirten hat, und der Herr sagte: Diese haben keinen Herrn, ein jeder kehre zurück in sein Haus in Frieden

2 Chr 18,16: ... εἶδον τὸν Ἰσραὴλ διεσπαρμένους ἐν τοῖς ὄρεσιν ὡς πρόβατα οἷς οὐκ ἔστιν ποιμὴν καὶ εἶπεν κύριος οὐκ ἔχουσιν ἠγούμενον ἀναστρέφετώσαν ἕκαστος εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ ἐν εἰρήνῃ

... Ich sah Israel zerstreut in den Bergen wie Schafe, die keinen Hirten haben, und der Herr

191 J. Kügler, Schafe 12.

192 Vgl. J. Gnlika, Mk I 250; J. C. George, Metaphor 60f.; A. T. Le Peau, Mk 122; J. C. Naluparayil, Identity 338 Anm 246. Z. T. wird auch Ez 34,5 angeführt. Diesen möglichen Verweis lasse ich an dieser Stelle unberücksichtigt, da die betrachteten Passagen aussagekräftiger sind und von der Formulierung her deutlicher mit Mk 6,34 in Beziehung stehen. Ez 34,5 verbindet – ähnlich wie 1 Kön 22,17/2 Chr 18,16 – den Gedanken der Hirtenlosigkeit (Mk 6,34) mit der Zerstreuung der Schafe (Mk 14,27; s. u. Teil C, Kap. 3.3.).

193 Das erklärt sich damit, dass Gott selbst der eigentliche *König* des Volkes Israel ist; vgl. Teil B, Kap. 2.1.

sagte: Sie haben keinen, der sie leitet, sie sollen zurückkehren, ein jeder in sein Haus in Frieden

> Die Weissagung Michas richtet sich ausdrücklich gegen einen »König« – und zwar gegen Ahab, den König von Israel. Dieser stirbt prophezeiungsgemäß (1 Kön 22,34f.; 2 Chr 18,33f.), woraufhin das Volk, das nun ohne Hirte ist, zur Rückkehr nach Hause aufgerufen wird (1 Kön 22,36f.).

*Vergleichsmöglichkeit 3: Jdt 11,19*

καὶ ἄξω σε διὰ μέσου τῆς Ἰουδαίας ἕως τοῦ ἐλθεῖν ἀπέναντι Ἱερουσαλὴμ καὶ θήσω τὸν δίφρον σου ἐν μέσῳ αὐτῆς καὶ ἄξεις αὐτοὺς ὡς πρόβατα οἷς οὐκ ἔστιν ποιμὴν ...

Und ich werde dich führen mitten durch Judäa hindurch, bis du vor Jerusalem kommst, und ich werde mitten in ihr [Jerusalem] deinen Sessel aufstellen, und du wirst sie treiben/abführen wie Schafe, die keinen Hirten haben ...

> Mit einer geschickten Ansprache überlistet Judit den Angreifer Holofernes, wobei sie den in Aussicht gestellten Durchmarsch ohne Gegenwehr damit untermalt, dass er seine Gegner wie hirtlose Schafe vor sich hertreiben kann. Ohne Anführer bzw. ohne König an der Spitze ist kein nennenswerter Widerstand zu erwarten.

Insgesamt ist der Befund deutlich: Mit dem Hirten kann – kulturenübergreifend – der König gemeint sein. Die in Mk 6,34de konstatierte Hirtenlosigkeit bringt einen Mangel an qualifizierten Führungskräften ins Wort, was gerade auch die alttestamentlichen Bezugsstellen unterstreichen.<sup>194</sup> Da mit der Hirtentätigkeit ein zentraler Aspekt des Aufgabenprofils eines (guten!) Königs (Führen, Leiten, Schützen, Versorgen) angesprochen ist, eignet sich der Rekurs auf den König als Hirten hervorragend, um kurz und pointiert einen König aretalogisch-charismatisch zu legitimieren oder zu delegitimieren – je nachdem, ob sich ein König in dieser Hinsicht als fähig erweist und bewährt oder nicht.

Vor diesem Hintergrund kann die knappe Feststellung in Mk 6,34de, dass die vielen Menschen in Galiläa wie »Schafe ohne Hirten« sind, als provokante Spitze gegen *König* Herodes gelesen werden.<sup>195</sup> Dieser ist ja im Erzählduktus des MkEv

194 Natürlich kann – alttestamentlich fundiert – die Bezeichnung »Hirte« auch konkret auf einen König, nämlich David, anspielen; vgl. *H.-J. Klauck*, Art. David 596. Dieser soll das Volk »hüten/weiden« – allerdings ist zu beachten, dass der Hirtentitel explizit mit Blick auf David nicht begegnet; vgl. *J. Jeremias*, Art. ποιμὴν κτλ. 487 Anm. 30. Zudem ist alttestamentlich Gott der wahre Hirte seines Volkes (vgl. *J. Jeremias*, Art. ποιμὴν κτλ. 486; *G. Vanoni/B. Heining*, Reich 56) – entsprechend interpretiert *W. Schmithals*, Mk I 321f., Mk 6,34 mit anderem Akzent und denkt an »Gotteslosigkeit« und »Selbsterlichkeit«.

195 Vgl. *P. G. Bolt*, Defeat 194: »Israel really had ›no shepherd‹ in the person of ›King‹ Herod«; vgl. *H. Blatz*, Semantik 283 (»politisch konnotiert«). Anders deutet dies *L. Schenke*, Mk 175, der die Schriftgelehrten und Pharisäer als »angebliche[...] Leiter [...] ohne Vollmacht« in den Blick nimmt. Skeptisch hinsichtlich obiger Interpretation ist *P.-B. Smit*, Geburtstagsfeier 45: »Es geht wahrscheinlich zu weit zu behaupten, dass dieser Hirt fehlt, weil Herodes

unmittelbar vorher als vermeintlicher »König« vorgestellt und in Aktion gezeigt worden. Da ist die Hirtenlosigkeit des Volkes entlarvend. Hier wird nun deutlich konstatiert, was die indirekte Charakterisierung in Mk 6,14–29 bereits mehr als nur nahegelegt hat: Herodes trägt zwar den Königstitel, er handelt jedoch ganz und gar nicht königlich – ergo hat das Volk keinen König.<sup>196</sup> Ein Zweifel an der inhaltlichen Korrektheit dieser Feststellung wird in Mk 6,34 nicht zugelassen.

So kann Mk 6,34 auch als *Wink mit dem Zaunpfahl* für all diejenigen verstanden werden, die nach dem Herodesmahl in ihrem Urteil über *König* Herodes noch unsicher oder schwankend sein sollten. Spätestens jetzt ist unmissverständlich klargestellt: Dieser *König* ist kein König! Entsprechend sind die Einwohner Galiläas königslos, eben *ohne Hirt* – eine Lücke, in die Jesus natürlich wunderbar eintreten kann.<sup>197</sup>

## 2.2. Königlich handelnd – Jesus empfiehlt sich als wahrer König per alternativem Mahl (Mk 6,30–44)

Zwar trägt in Mk 6 nur Herodes den Königstitel, doch wird in der gegenüberstellenden Präsentation von Herodes und Jesus deren Königskonkurrenz narrativ inszeniert – bevor Jesus in Mk 15 titular als wahrer König vor Augen steht. In Mk 6 wird Jesus im Kontrast zu Herodes dargestellt und aretalogisch-charismatisch als König legitimiert.<sup>198</sup> Hierbei spielt die sich erbarmende und lehrende Zuwendung Jesu zu einer Menschenmenge und das gemeinsame Mahl in Mk 6,34–44 die zentrale Rolle!<sup>199</sup>

---

einige Verse vorher als Herrscher und Hirte so kläglich gescheitert ist«. Dieses Urteil bleibt jedoch ohne weitere argumentative Begründung.

196 Was W. Carter, Matthew 105, mit Blick auf die mt Parallele (Mt 9,36) festhält, gilt auch für Mk 6,34: »In describing the people as ›sheep without a shepherd,‹ Jesus declares that they lack legitimate leadership.« Vgl. G. Gelardini, Christus 207; S. E. Johnson, Motif 137.

197 Vgl. J. C. George, Metaphor 75f.: »The reader could easily identify the contrast between Herod, the irresponsible king/shepherd who killed his sheep (6,14–29) and Jesus the Shepherd who takes care of his sheep. It is in this narrative context that Mark introduces the phrase ›sheep without a Shepherd‹ and Jesus assumes the role of the good Shepherd.« Eine knappe Gegenüberstellung Herodes/Jesus wird ebd. 75f. Anm. 169, vorgenommen.

198 Vor diesem Hintergrund fällt mein Urteil anders aus als das von I. Kramp, Kreuzesopfer 112, nach der Mk »[e]rst beim Einzug in Jerusalem beginnt [...], Jesus mit königlichen Zügen zu skizzieren« (vgl. ebd. 117.125). Spätestens in Mk 6 sind deutliche Spuren zu entdecken – wenn man entsprechend sensibilisiert ist.

199 Im Folgenden werde ich die Speisungs(wunder-)erzählung pointiert als Bestandteil der aretalogisch-charismatischen Legitimierungsstrategie auslegen und mich darauf konzentrieren, dass Jesus quasi ein *Alternativmahl* zu Herodes' Fest veranstaltet. Eine mögliche eucharistische Deutung findet dabei keine Berücksichtigung. Ebenso werde ich nicht weiter auf potenzielle Anklänge an Exodus/Manna/Mose (Mose-Typologie) oder Elischa (2 Kön 4,42–44) eingehen. Die obige Textpräsentation greift entsprechend gezielt nur die für die



34	[s. o. Teil C, Kap. 2.1.5.]	
35	a Καὶ ἤδη ὥρας πολλῆς γενομένης	Und als es bereits spät geworden war,
	b προσελθόντες αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ	kamen seine Schüler zu ihm
	c ἔλεγον	(und) sagten:
	d ὅτι ἔρημός ἐστιν ὁ τόπος	Der Ort ist verlassen/öde
	καὶ ἤδη ὥρα πολλή·	und es ist bereits spät;
36	a ἀπόλυσον αὐτούς,	verabschiede sie,
	b ἵνα ἀπελθόντες εἰς τοὺς κύκλῳ ἀγροῦς	damit sie weggehen in die Höfe
	καὶ κώμας	und Dörfer im Umkreis
	c ἀγοράσωσιν ἑαυτοῖς	(und) sich selbst kaufen,
	d τί φάγωσιν.	was sie essen.
37	a ὁ δὲ ἀποκριθεὶς	Er aber antwortete
	b εἶπεν αὐτοῖς·	(und) sagte zu ihnen:
	c δότε αὐτοῖς ὑμεῖς	Gebt ihr ihnen
	d φαγεῖν.	zu essen.
	...	...
38	a ὁ δὲ λέγει αὐτοῖς·	Er aber sagt zu ihnen:
	b πόσους ἄρτους ἔχετε;	Wie viele Brote habt ihr?
	c ὑπάγετε	Geht fort
	d ἴδετε.	(und) seht (nach)!
	...	...
39	a καὶ ἐπέταξεν αὐτοῖς	Und er befahl ihnen,
	b ἀνακλῖναι πάντας	dass alle sich hinlegen
	...	...
41	a καὶ λαβὼν τοὺς πέντε ἄρτους	Und er nahm die fünf Brote
	καὶ τοὺς δύο ἰχθύας	und die zwei Fische,
	b ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανὸν	blickte auf zum Himmel,
	c εὐλόγησεν	segnete (sie)
	d καὶ κατέκλασεν τοὺς ἄρτους	und brach die Brote
	e καὶ ἐδίδου τοῖς μαθηταῖς [αὐτοῦ]	und gab (sie) [seinen] Schülern,
	f ἵνα παρατιθῶσιν αὐτοῖς	damit sie (sie) ihnen vorsetzten
	...	...
42	a καὶ ἔφαγον πάντες	Und alle aßen
	b καὶ ἐχορτάσθησαν	und wurden satt
	...	...

Argumentation relevanten Verse heraus. *K. M. Schmidt*, Wege 497–501, interpretiert die beiden Speisungsgeschichten unter der Überschrift »Die Legitimation der Herrschaft«. Antike öffentliche (euergetische) Volksspeisungen als mögliche Hintergrundfolie rückt A. Standhartinger in den Mittelpunkt (vgl. A. *Standhartinger*, Speisungserzählungen; A. *Standhartinger*, Gabekulturen); zu öffentlichen Speisungen in der römischen Kaiserzeit vgl. E. *Stavrianopoulou*, Bewirtung.

### 2.2.1. Idealbesetzung aus Volksperspektive – Jesus übernimmt die Rolle des als Hirte sorgenden Königs

In Mk 6,34–44 findet sich ein *Gegenmahl*<sup>200</sup> Jesu, bei dem er sich »wie ein guter König der Menschen an[nimmt; C. S.], die ohne »Hirten« sind (6,34).«<sup>201</sup> Beim ursprünglich ins Auge gefassten klein-exklusiven Kreis der Speisenden (Mk 6,31) bleibt es nicht: Die andrängende große Volksmenge wird nicht zurückgewiesen (Mk 6,33f.). Dabei handelt Jesus aus Mitleid mit den Menschen (Mk 6,34c). Auf einen ersten Blick fällt im Vergleich mit dem herodianischen Geburtstagsmahl auf, dass der »Kreis der geladenen Gäste [...] grundlegend verschieden«<sup>202</sup> ist: dort bei Herodes die Elite der Oberschicht – hier bei Jesus eine große Volksmenge.<sup>203</sup> Jesus wird uns inmitten einer Volksmenge, in der breiten Öffentlichkeit präsentiert. Diesen Menschen wendet er sich zu. Zudem ist Jesus in seinen Schülern von Freunden begleitet und umgeben, die auch mit guten Ratschlägen aufwarten: Sie tun ihre Meinung kund und fordern Jesus per Imperativ (ἀπόλυσον) zum Handeln auf (Mk 6,35f.).<sup>204</sup>

Das Setting ist somit von allem Anfang an ein deutlich anderes als bei Herodes. Während sich der titulare *König* Herodes im elitären Rahmen fern jeden Volkes selbst feiert, speist Jesus nicht nur inmitten des Volkes, sondern er speist das Volk.<sup>205</sup> Außerdem lehrt Jesus die hirtlosen Menschen.

Damit erfüllt Jesus zentrale königliche Aufgaben,<sup>206</sup> denn König ist man – so die Idealvorstellung – nie für sich selbst, sondern stets für die Beherrschten, sprich: zugunsten des Volkes. Dem wahren König liegt an erster Stelle das Wohl seines Volkes am Herzen.<sup>207</sup> Der wirkliche König als Hirt seines Volkes trägt für

200 Vgl. M. Ebner, Mk (Kommentar) 83.

201 M. Ebner, Markusevangelium (Einleitung) 168.

202 M. Hartmann, Tod 160 (im Original mit Fettdruck); vgl. M. Ebner, Etablierung 23: »Kontraste [zwischen Herodes- und Jesusmahl; C. S.] ergeben sich hinsichtlich des Sozialstatus der Teilnehmer«. R. M. Fowler, Loaves 85f., weist darauf hin, dass sich bei beiden Mahlgemeinschaften jeweils eine »dreifache« (»threefold«) Beschreibung findet.

203 H. Blatz, Semantik 281, spricht von einem »jesuanische[n] Volks-Mahl«.

204 Besonders auch im Gespräch und in der Auseinandersetzung zwischen Jesus und seinen Schülern – allen voran Petrus – in Mk 8,27–33 kommt diese freundschaftliche Direktheit im Umgang miteinander zum Ausdruck; Jesus redet ausdrücklich »in Offenheit« (παρησιάζω) zu seinen Jüngern (Mk 8,32). Der Ton kann insgesamt durchaus als bestimmt oder sogar *ruppig* bezeichnet werden: Gleich dreimal begegnet das Verb ἐπιτιμάω = »anfahren, tadeln, Vorhalte machen, auch ernstlich zureden, um einem Tun vorzubeugen od. es zu beendigen« (W. Bauer, Wörterbuch 614) (Mk 8,30.32.33). Zum Wert von Freunden für den wahren König vgl. Dio Chrys, Or 1,28–32; 3,86–118; vgl. O. Murray, Studies 304.

205 Vgl. M. Ebner, Mk (Kommentar) 70.

206 Vgl. P.-B. Smit, Geburtstagsfeier 31 Anm. 16: »royale Gabe von Nahrungsmitteln«; vgl. G. Gelardini, Christus 204.232f.

207 Vgl. K.-W. Welwei, Könige 162–171 (mit Blick auf Polybios bzw. das hellenistische Königsideal); G. Gelardini, Contest 103.

ausreichend Nahrung Sorge sowie für eine kompetente Führung.<sup>208</sup> Es gilt: »Die Versorgung mit Brot gehört zum Standardrepertoire hellenistisch-römischer Herrscherideale [...] wie auch der biblisch-jüdischen Königstheologie.«<sup>209</sup> Auch König David speist sein Volk (2 Sam 6,19).

Die Volksmenge kommt aus freien Stücken zu Jesus. Hier, wie an zahlreichen anderen Stellen im MkEv (vgl. u. a. Mk 2,2.13; 3,7.20; 4,1; 5,24; 8,1; 10,1), strömen die Menschen in Scharen zu Jesus<sup>210</sup> – geradezu auf der Suche nach einem (königlichen) Hirten. Und Jesus erfüllt die Herausforderung mit Bravour und speist das Volk – in zweifacher Hinsicht: geistig durch die Lehre<sup>211</sup> und körperlich durch Brot (und Fisch). Jesus trägt nicht nur den fleischlichen Bedürfnissen Rechnung, sondern kommt auch der Aufgabe nach, geistige Orientierung zu bieten.<sup>212</sup> Jesus agiert, mit Blick auf das Volk, geradezu *gemeinwohl-* und *bedürfnisorientiert*.<sup>213</sup> Der Erfolg des Unternehmens wird schlussendlich ausdrücklich festgehalten: Wirklich alle werden satt (Mk 6,44).<sup>214</sup>

208 Vgl. M. Ebner, Mk (Kommentar) 70: »Jesus [...] erweist sich als wahrer ›König‹ nach dem Herzen Gottes: Als guter Hirte lehrt und speist er sein Volk«.

209 J. Kügler, König 25; vgl. ebd. 84; J. Kügler, Pharao 265; J. Kügler, Brotspende 119. Einschränkung hält J. Kügler, König 81, allerdings fest, »daß das Motiv der königlichen Versorgung im Bereich der biblischen Königstradition nicht sehr stark vertreten ist.«

210 Diese Attraktivität Jesu kann ihn, mit Dio Chrys, Or 1,34 gesprochen, als wahren/guten König qualifizieren: *πόθεν δὲ οὐκ ἂν ἔλθοιεν ἐπ' ἐκείνον ὁμόμοιοι τε αὐτὸν καὶ ἀπολαύσοντες τῆς καλῆς διανοίας καὶ ἀγαθῆς;* /Wie sollten nicht von überallher Leute zu jenem kommen, um ihn zu sehen und von der schönen Gesinnung und Güte zu profitieren?

211 Jesus wird im MkEv immer wieder als Lehrer einer großen Volksmenge inszeniert, vgl. u. a. Mk 2,13; 4,1f.; 10,1.

212 P. C. Böttger, König 50, spricht von Jesu »Zuwendung zum ganzen Volk in dessen leib-seelischer Ganzheit«.

213 Vgl. F. Zimmermann, Legitimität 107, der für Polybios die Grundüberzeugung festhält: »Das Verhältnis des Königs zum Volk muss seiner Auffassung nach durch den Austausch gegenseitiger Wohltaten geprägt sein, damit von einer wahren *basileia* gesprochen werden kann. Das heißt also, dass der König wohlwollend und im Sinne des Gemeinwohls regieren und außerdem seinen Schutzaufgaben nachkommen muss«.

214 Über die detaillierte Angabe »5000 Männer« (Mk 6,44) ist in der exegetischen Forschung viel nachgedacht worden. Für die vorliegende Untersuchung der aretalogisch-charismatischen Legitimierungsstrategie scheint dieses Detail – über die eindruckliche Illustrierung der überaus großen Menschenmenge hinaus (vgl. W. Schmithals, Mk I 329; J. Gnilka, Mk I 262; J. Ernst, Mk 192f.; W. Grundmann, Mk 183) – nicht weiter von signifikanter Bedeutung zu sein. Natürlich kontrastiert dies einmal mehr Jesus und Herodes, wie R. Janes, Daughter 448, festhält: »In the miracle of loaves and fishes, Jesus feeds five thousand, a larger party than Herod's.« A. Standhartinger, Speisungserzählungen, untersucht – gerade angesichts der großen Personenzahl (5000/4000) –, ob der Vergleich mit antiken öffentlichen Massen-speisungen als möglichem Hintergrund ein weiterführendes Licht auf die jesuanischen Speisungen wirft (vgl. v. a. ebd. 72–81; A. Standhartinger, Gabekulturen 55–62). H. Blatz, Semantik 282, weist darauf hin, dass 5000 Mann eine »legionsstarke Mahlteilnehmerzahl« darstellt.

## 2.2.2. Ein bleibend positiver Eindruck – Flankierende semantische und aktantanalytische Aspekte

Das deutlich unterschiedliche Grundsetting der beiden Mähler von Herodes und Jesus spiegelt sich auch auf der semantischen und syntaktischen Ebene wieder. In Mk 6,34–44 finden sich zahlreiche Termini, die die mit Macht und Befehlsgewalt verbundene Herrschaftsposition Jesu ins Wort bringen: Hier sind die Imperative  $\delta\acute{o}\tau\epsilon$  (Mk 6,37c),  $\acute{\upsilon}\pi\acute{\alpha}\gamma\epsilon\tau\epsilon$  (Mk 6,38c),  $\acute{\iota}\delta\epsilon\tau\epsilon$  (Mk 6,38d) sowie das Verb  $\acute{\epsilon}\pi\iota\acute{\tau}\acute{\alpha}\sigma\omega$ <sup>215</sup> (Mk 6,39a) zu nennen.<sup>216</sup> Darin ist Jesus dem Herodes vergleichbar. Der entscheidende Unterschied: Wenn Jesus einen Befehl erteilt (Mk 6,39a:  $\acute{\epsilon}\pi\iota\acute{\tau}\acute{\alpha}\sigma\omega$ ), dann rollen keine Köpfe wie bei Herodes (Mk 6,27b:  $\acute{\epsilon}\pi\iota\acute{\tau}\acute{\alpha}\sigma\omega$ ), sondern dann lagert sich das Volk in der Vorbereitung auf ein satt machendes gemeinsames Mahl.<sup>217</sup> Hier bei Jesus auf der einen Seite: »the true king’s commanding the crowds to sit down«<sup>218</sup> – dort bei Herodes auf der anderen Seite: »the false king’s commanding his henchman to execute John«<sup>219</sup>.

Das gilt analog auch für die jeweilige *Aussendungspraxis/-intention* ( $\acute{\alpha}\pi\omicron\sigma\tau\acute{\epsilon}\lambda\lambda\omega$ ), was einen weiteren kontrastierenden Vergleichspunkt darstellt.<sup>220</sup> Wenn Jesus Menschen aussendet, dann hat dies durch und durch positive Folgen für das Zielpublikum: Verkündigung, Dämonenaustreibungen, Heilungen (Mk 6,7 in Verbindung mit Mk 6,12f.30). Wenn Herodes demgegenüber jemanden aussendet, dann werden Menschen festgenommen (Mk 6,17) und enthauptet (Mk 6,27). »This contrast between the two sendings-out is part of a motif of demonic caricature that runs through the passage«<sup>221</sup>. Ein weiterer, ähnlich strukturierter Kontrast zwischen Herodes und Jesus sticht ins Auge, wenn darauf geachtet wird, wer was wie gibt/geben will ( $\delta\acute{\iota}\delta\omega\mu\iota$ ):<sup>222</sup> Herodes verspricht großspurig, die Hälfte seines Königsreiches zu geben (Mk 6,23c; vgl. Mk 6,22 g.25e).<sup>223</sup> Jesus dagegen sorgt sich um die Verpflegung der Massen und fordert seine Schüler auf, zu geben (Mk 6,37c; vgl. Mk 6,41e).

Hinsichtlich der Semantik dominieren in Mk 6,32–44 Wörter, die an eine positiv konnotierte (Königs-)Herrschaft denken lassen:  $\sigma\pi\lambda\alpha\gamma\chi\nu\acute{\iota}\zeta\omicron\mu\alpha\iota$  (Mk 6,34c; die »Belege [von  $\sigma\pi\lambda\alpha\gamma\chi\nu\acute{\iota}\zeta\omicron\mu\alpha\iota$ ; C. S.] bei Mk [...] zeichnen Jesus als den, der sich

215 Vgl. W. Grimm, Art.  $\acute{\epsilon}\pi\iota\acute{\tau}\acute{\alpha}\sigma\omega/\acute{\epsilon}\pi\iota\tau\acute{\alpha}\gamma\eta$  103.

216 Vgl. auch Mk 6,31:  $\acute{\alpha}\nu\alpha\pi\acute{\alpha}\sigma\alpha\sigma\theta\epsilon/\rho\upsilon\eta\tau$  (aus). J. Gnllka, Mk I 260, spricht davon, dass Jesus »[g]ebietertisch« agiert.

217 Vgl. J. Marcus, Mk I 403; H. Blatz, Semantik 283f.

218 J. Marcus, Mk I 403.

219 J. Marcus, Mk I 403. Er spricht von »caricature«.

220 Vgl. M. Ebner, Etablierung 31 Anm. 46; G. D. Miller, Intercalation 182; R. M. Fowler, Loaves 76; K. M. Schmidt, Tanz 158; D. Bock, Mk 208; H. Blatz, Semantik 283.

221 J. Marcus, Mk I 394.

222 Vgl. M. Ebner, Etablierung 30.

223 Zudem muss Herodes »am Ende zusehen, wie der Kopf eines Menschen auf einer (Fleisch)Platte von Hand zu Hand »gegeben« wird (vgl. Mk 6,28)« (M. Ebner, Etablierung 30).

erbarmend in Not befindlicher Menschen annimmt und ihnen hilft«<sup>224</sup>), πρόβατα/ποιμήν (Mk 6,34de), διδάσκω (Mk 6,34 g), ἐσθίω (Mk 6,37d.42a), εὐλογέω (Mk 6,41c), χορτάζω (Mk 6,42b).

Aktantenanalytisch betrachtet bleibt Jesus durchgängig als Handlungssouverän präsent. Er gibt die entscheidenden Impulse und lenkt das Geschehen. Dies kontrastiert ihn deutlich mit Herodes, der zwar auf den ersten Blick die befehlende Schlüsselrolle einzunehmen scheint, der aber auf den zweiten Blick als *Marionette* entlarvt wird. Bei Jesus dagegen besteht keine Differenz zwischen Schein und Sein.

Unter dem Strich erfüllt Jesus einige königliche Erwartungen, die Herodes bitter enttäuscht. Jesus handelt so, wie es *König* Herodes gut zu Gesicht gestanden hätte. Vor der Kontrastfolie des Herodesmahles, das Herodes als König delegitimiert, wird Jesus durch sein Mahl in aretologisch-charismatischer Hinsicht als König legitimiert.

In Mk 8,1–9 wird Jesus erneut als *königlicher* Gastgeber einer großen Menschenmenge (Mk 8,1: πολλὸς ὄχλος) präsentiert. Wieder motiviert Mitleid (Mk 8,2: σπλαγγίζομαι) sein Handeln; wieder werden schlussendlich alle satt durch das Mahl (Mk 8,8: ἐσθίω, χορτάζω). Jesu speisende Zuwendung zum Volk ist somit keine *Eintagsfliege*.<sup>225</sup>

### 2.3. König vs. Krypto-König – Eine spannend-spannungsreiche Grundkonstellation mit Tradition

Im MkEv begegnet – so die Quintessenz des bislang Herausgearbeiteten – folgende *Königsinszenierung*: *König* Herodes wird direkt als König benannt,<sup>226</sup> dann aber indirekt durch sein Handeln und Verhalten als Nichtkönig enttarnt. Bei Jesus sieht die Sache genau umgekehrt aus: Zunächst wird Jesus indirekt als königlich handelnd charakterisiert – bevor ihm ganz zum Schluss des MkEv (Mk 15) der Königstitel explizit verliehen wird. Von daher haben wir in Mk 6

224 N. Walter, Art. σπλαγγίζομαι 634. Vgl. H. Köster, Art. σπλάγγων κτλ. 554: Hierbei »handelt es sich um eine theologische Charakterisierung Jesu als des Messias, in dem die göttliche Barmherzigkeit gegenwärtig ist.«

225 Mögliche traditionsgeschichtliche Verbindungen der beiden Speisungserzählungen interessieren an dieser Stelle nicht weiter; vgl. R. M. Fowler, Loaves. Ebenso können Überlegungen hinsichtlich des jeweils spezifischen Kontextes der beiden Mähler Jesu [Mk 6: jüdisch/Mk 8: heidnisch – vgl. knapp M. Ebner, Markusevangelium (Einleitung) 161; B. Heining, Theologie 201 inkl. Anm. 64; K. M. Schmidt, Wege 148–156; E. K. Broadhead, Jesus 94] unberücksichtigt bleiben.

226 Vgl. G. Gelardini, Christus 200.

Herodes als nominell-offiziellen König vor Augen, wohingegen Jesus als *wahrer* König Schritt für Schritt literarisch aufgebaut wird.<sup>227</sup>

Im Gegenüber und in Konkurrenz zu *König* Herodes ist Jesus somit als *Krypto-König* unterwegs und diese Konstellation hat Tradition: Alttestamentlich ist hier an erster Stelle an *König* Saul in Auseinandersetzung mit dem aufstrebenden David zu denken (vgl. Teil B, Kap. 2.1.).<sup>228</sup> Während Saul nominell-offiziell noch als König herrscht, wird David bereits zum König gesalbt, womit David zu Beginn seiner Königsherrschaft eine Art *Gegen-* oder eben besser gesagt *Krypto-König* ist. Diese spannungsreiche Konstellation bringt 2 Sam 5,2 treffend auf den Punkt: Während Saul nur König hieß, handelte David königlich und nahm bereits die Aufgaben eines Königs wahr.

So erscheint Jesus im MkEv in gewissem Sinne in den Fußstapfen Davids wandelnd, da auch er als *Krypto-König* im Gegenüber zu einem offiziell-titularen König (Herodes) inszeniert wird. Auch die lebensbedrohliche Situation verbindet beide: Saul trachtet David mehrfach nach dem Leben; bei Jesus verkörpern die Herodianer (s. o. Teil C, Kap. 1.2.) diese existenzielle Gefahr. Und beide königlichen Protagonisten »ziehen sich zurück/entweichen« (ἀναχωρέω) als Reaktion auf die Bedrohung (David: 1 Sam 19,10; Jesus: Mk 3,7).<sup>229</sup>

Ist man erst einmal auf dieser Spur, so stößt man mehrfach auf weitere mögliche davidische Reminiszenzen im MkEv, die im Folgenden kurz resümierend zusammengestellt werden:

- In Mk 2,25f. führt Jesus in seiner Argumentation gegenüber den Pharisäern ausdrücklich das Beispiel Davids an. Im alttestamentlichen Erzählzusammenhang, auf den Jesus zurückgreift, befindet sich David gerade auf der Flucht vor Saul (s. o. Teil C, Kap. 1.2.1.). So kann für Mk 2,23–28 konstatiert werden: »Moreover, it is important to Mark to show Jesus playing a Davidic role.«<sup>230</sup>
- Sowohl David (2 Sam 6,19) als auch Jesus (Mk 6,30–44; 8,1–9) speisen das Volk.
- Jesus wird von Bartimäus als »Sohn Davids« angerufen (Mk 10,47f.) – allerdings problematisiert Jesus selbst die Davidssohnschaft des Christos (Mk 12,35.37).<sup>231</sup>

227 G. Gelardini, Christus 201, nennt Herodes den »König, der keiner ist«, und Jesus »den König, der einer ist«.

228 Vgl. J. R. Donahue, Temple 77.

229 Wobei das Verb ἀναχωρέω im MtEv argumentativ eine noch bedeutsamere Rolle spielt; vgl. Teil D, Kap. 4.2.3.

230 J. Marcus, Mk I 245.

231 Der Davidssohntitel spielt im MkEv eine eher untergeordnete Rolle (zu einem etwas anderen Urteil kommt S. H. Smith, Function). Entsprechend braucht die Davidssohnfrage in ihrer mk Fassung (Mk 12,35–37) nicht ausgiebiger thematisiert zu werden (vgl. C. Blumenthal, Gott 78–85). Sollte die Quintessenz eine Zurückweisung des Davidssohntitels durch den mk Jesus sein, würde dies natürlich ausgesprochen gut zur aretalogisch-charismatischen Gesamtstrategie des MkEv passen. Allerdings ist die Stoßrichtung von Mk 12,35–37 in der exegetischen Forschung umstritten. Einen deutlich anderen Stellenwert hat die Davidssohnschaft Jesu im MtEv (vgl. Teil D). Hier muss die Davidssohnfrage entsprechend genauer unter die Lupe genommen werden (vgl. Teil D, Kap. 2.3.).

- In *Mk 11,10* bejubelt die in Jerusalem einziehende Menge ausdrücklich »die kommende Königsherrschaft unseres Vaters David« (ἡ ἐρχομένη βασιλεία τοῦ πατρὸς ἡμῶν Δαυὶδ).<sup>232</sup>
- *Mk 14,26–31* könnte eine »Anspielung auf den Bericht von der Flucht Davids nach dem Aufstand Absaloms, die über die gleiche Strecke führte (2 Sam 15,23–30) [, sein; C. S.]. Auch dort steht die Frage im Mittelpunkt: Wer wird dem König die Treue halten?«<sup>233</sup>

Diese möglichen davidischen Anklänge in der mk Jesusgeschichte schaffen eine gewisse Nähe und Parallelität zwischen diesen beiden Krypto-Königen, allerdings erfolgt der Rekurs auf David bei Mk – anders als im MtEv (vgl. Teil D) – nicht in legitimierender Absicht. Jesus ist nicht der wahre König, weil er sich auf David als Ahnherr berufen kann, aber Jesus bewährt sich als legitimer König im Verborgenen – und darin gleicht er immer wieder König David.

Ein gewichtiger Unterschied zwischen Jesus und David bleibt abschließend zu notieren: Während bei David die grundsätzliche Legitimierung religiös-theokratisch erfolgt (Salbung durch Samuel im Auftrag Gottes), direkt von Anfang an klar ist und sein königliches Handeln nur andeutungsweise in den Blick genommen wird (vgl. Teil B, Kap. 2.1.), macht Letzteres bei Jesus im MkEv die entscheidende Legitimierungsstrategie aus. Jesus bewährt sich als König aretalogisch-charismatisch in seinem Tun – sodass ihm am Ende der Königstitel völlig zu Recht zugesprochen werden kann.

#### 2.4. Antike Königskriteriologie – Ein argumentativ flankierender Blick auf die zeitgeschichtliche Hintergrundfolie

In Mk 6 wird durch die beiden Mahlschilderungen textintern eine charakterisierende Kontrastierung von Herodes und Jesus geleistet. Dadurch wird auf der einen Seite »König« Herodes aretalogisch-charismatisch delegitimiert, auf der anderen Seite Jesus als König entsprechend legitimiert. Diese Gegenüberstellung funktioniert rein textintern ausgezeichnet; ein zusätzliches Wissen ist dafür nicht erforderlich.

232 Dabei muss im vorliegenden Kontext nicht problematisiert werden, inwiefern bzw. inwieweit die Menge mit ihren Jubelrufen den richtigen Kern der Sache trifft. Nach *W. Eckey*, *Mk 47*, handelt es sich hierbei um »ein Mißverständnis Jesu und seiner Botschaft«; vgl. *L. Schenke*, *Mk 264* (»schwere[r] Irrtum«); *D. Lührmann*, *Mk 189* (»nur ein halbwegs richtiges Verständnis«); *E. S. Malbon*, *Jesus 100* (»problematic«). Sehr positiv interpretiert hier jedoch *R. Pesch*, *Mk II 185*. Unter der Akzentuierung »The King approaches« analysiert *F. J. Matera*, *Kingship 70–74*, den Einzug in Jerusalem; vgl. auch *K. M. Schmidt*, *Wege 327–331*.

233 *W. Klaiber*, *Mk 275*; vgl. *W. Eckey*, *Mk 455*. *J. R. Donahue*, *Temple 76*, parallelisiert die Geschichte Davids und Jesu an dieser Stelle noch detaillierter.

Zugleich kann das antike Überzeugungspotenzial dieser Gegenüberstellung erst dann ganz erkannt und gewürdigt werden, wenn die zugehörige zeitgeschichtliche Hintergrundfolie (s. o. Teil B, Kap. 6.1.2.) einbezogen wird. Dies ist im Rahmen der vorstehenden Überlegungen z. T. *en passant* bereits schlaglichtartig geschehen – wenn nämlich davon gesprochen worden ist, was den (wahren, idealisierten) König im Unterschied zum Tyrannen (als dessen Kontrastbild) auszeichnet.

Vor der zeitgeschichtliche Hintergrundfolie werden die beiden Herrscherkonkurrenten entsprechend *eingefärbt*: Herodes tendenziell eher tyrannisch (auch wenn eine eindeutig-ausdrückliche Stigmatisierung als Tyrann bei Mk nicht erfolgt)<sup>234</sup> – Jesus eindeutig königlich.

Mit Herodes begegnet uns in Mk 6,14–29 somit auf der einen Seite eine Figur, die zwar den Königstitel trägt, sich aber alles andere als königlich verhält – wir haben es somit mit einem Scheinkönig zu tun.<sup>235</sup> Im Falle von Herodes erweist sich die Titulierung als König folglich nicht als Auszeichnung dieser Figur: Sie ist vielmehr in ironischer Brechung zur Dekonstruktion von Herodes eingesetzt.

234 Zu einer etwas anderen Einschätzung bzgl. der mk Präsentation von Herodes gelangt A. Smith, *Tyranny* 277–281. Er erkennt in Mk 6,14–29 eine eindeutige Charakterisierung von Herodes als Tyrann. Unstrittig ist, dass in der Darstellung des Herodes in Mk 6,14–29 *tyrannenhafte* Züge aufscheinen bzw. einzelne Erzählelemente als *tyrannentypisch* identifiziert werden können. Doch zeichnet Mk 6,14–29 m. E. kein eindeutiges bzw. kein ausgeprägtes Tyrannenporträt von Herodes. A. Smiths Argumentation überzeugt mich aus mehreren Gründen nicht: Erstens sind die Bestandteile seiner zugrunde gelegten Tyrannentypologie (ebd. 269–277) zwar allesamt zutreffend, jedoch sind sie nicht in dem Maße einschlägig-eindeutig, dass auf dieser Basis zweifelsfreie Schlussfolgerungen möglich wären. Z. B. kann eine Leibwache einen Tyrannen kennzeichnen, aber nicht jeder Herrscher, der eine Leibwache hat, ist deswegen automatisch ein Tyrann. U. U. ist zu differenzieren, wie die Leibwache zusammengesetzt ist (vgl. Teil B, Kap. 6.1.2.; Teil B, Anm. 221). Zweitens zieht er aus Textbeobachtungen in Mk 6,14–29 weitreichende Schlüsse, die argumentativ anfragbar sind – bestes Beispiel: Die Erwähnung eines *σπεκουλάτωρ* in Mk 6,27 deutet er ohne weitere Diskussion als Beleg dafür, dass Herodes eine Leibwache hat. Und dies wiederum weist Herodes als Tyrannen aus (ebd. 277f.). Der *σπεκουλάτωρ* spielt aber in Mk 6,27f. eine ganz andere Rolle – und beschützt Herodes gerade nicht, sondern lässt ihn zurück. Damit soll nicht gesagt sein, dass die Nennung des *σπεκουλάτωρ* keine Assoziationen an eine Leibwache aufkommen lassen kann. Aber so eindeutig, wie es A. Smith darstellt, liegt die Sache nicht. Drittens gehen seine Interpretationen teilweise über das am Text unstrittig Ablesbare hinaus, wobei seine Gesamtthese als leitend zu erkennen ist. Im Beispiel: Um das Geburtstagsmahl des Herodes als »exzesshaft« klassifizieren zu können, muss ich den in dieser Hinsicht *nüchternen* Text des Mk durchaus ein wenig mit Leben (und Wein und Erotik ...) füllen. Wie im Übrigen ein sehr eindeutig-ausdrückliches Tyrannenbild literarisch erzeugt werden kann, führt A. Smith durch seinen Artikel selbst vor: durch die konsequente und damit suggestive Verwendung der Vokabeln »tyrant«/»tyrannical« (ebd. 277–282).

235 Vgl. M. Ebner, Etablierung 30f. G. D. Miller, *Intercalation* 183, formuliert deutlich: »Herod's ›kingship‹ is not only a misnomer, it is a façade.« Zum Thema »Scheinkönig« vgl. Teil B, Kap. 6.1.3.



Schnell stellt sich heraus, dass Herodes nur König heißt, aber kein König ist (sprich: nicht königlich handelt). Er wird als Scheinkönig enttarnt. Auch im MkEv selbst finden wir einen Reflex auf ein entsprechendes Differenzierungsbewusstsein zwischen wahrem König und Scheinkönig: In Mk 10,42de wird explizit von denen gesprochen, die »zu herrschen scheinen/gelten« (s. u. Teil C, Kap. 3.2.). Zu diesen ist Herodes zu zählen.

Auf der anderen Seite wird Jesus in Mk 6 für antike Rezipierende durch Worte und Taten als König deutlich erkennbar. Dafür braucht er den nominellen Titel »König« nicht.

Entsprechend funktioniert die kontrastierende Gegenüberstellung von Herodes und Jesus in Mk 6 im antiken Denkraum hervorragend.

## 2.5. Eine strategische Entscheidung – Aretalogisch-charismatische (De-)Legitimierung mal so, mal so

### 2.5.1. Behutsam oder plakativ mittels Kampfbegriffen – Zwei grundsätzliche Optionen

Diese *Einfärbung* eines Herrschers als König/königlich oder als Tyrann/tyrannisch ist für eine aretalogisch-charismatische (De-)Legitimierung von zentraler Bedeutung. Sowohl die Etikettierung als »König« oder »Tyrann« als auch die entsprechende Darstellung von Handeln, Reden ... eines Herrschers<sup>236</sup> als *königlich* oder *tyrannisch* dient in antiken Schriften vorrangig dem einen Zweck: Einen Herrscher entweder zu legitimieren (> König/königlich) oder zu delegitimieren (> Tyrann/tyrannisch). Die Zuschreibung eines Titels sowie die zugehörige Verhaltenszeichnung sind somit eine eminent wichtige (gesellschafts- bzw. macht-)politische Stellungnahme; »König«/»Tyrann« sind oft *Kampfbegriffe*,<sup>237</sup> die von unterschiedlichen Interessengruppen entsprechend unterschiedlich ins argumentative Schlachtfeld geführt werden. Bei der Verhaltenszeichnung können bestimmte Signalwörter im Sinne von Schlüsselreizen fungieren (König: z. B. gerecht, fromm; Tyrann: z. B. grausam).

Doch müssen die Etikettierung und die Verhaltenszeichnung nicht zwingend übereinstimmen – wie bei Herodes in Mk 6 beobachtet. Mit der Erfüllung und Enttäuschung von Erwartungen kann vielmehr auch subtil gespielt werden. Wenn die Bezeichnung »König« und das Verhalten der entsprechenden Person extrem auseinanderklaffen, dann kann sich ein vermeintlich-vorgeblicher

236 Wie eine entsprechende Zeichnung eines Herrschers narrativ geschehen kann, zeigt T. Nicklas, Historiker, beispielhaft anhand von 2 Makk 9 mit Blick auf Antiochos.

237 Vgl. M. Haake, Überlegungen 126 Anm. 120: »Der Tyrannisvorwurf fungierte aber nicht nur in der griechischen Welt, sondern auch in Rom als politische Allzweckwaffe«.

»König« auf einen zweiten Blick schnell als etwas ganz anderes entpuppen. »A common technique for making a character stand out is to have him act in contrast to the reader's expectation or beyond the expected norm.«<sup>238</sup> Diese Art der Kontrastierung kann ein effektives (literarisches) Mittel sein, um Möchtegern-Könige zu enttarnen und bloßzustellen – vielleicht ist dieser Weg der Delegitimierung sogar wirkungsvoller, als direkt das Etikett »Tyrann« zu verleihen (vgl. das folgende Kap.).

Vor diesem Hintergrund fällt mit Blick auf Mk 6 auf, dass sowohl bei der Delegitimierung von Herodes als auch bei der Legitimierung von Jesus eher behutsam vorgegangen wird. Herodes wird durchaus nicht (zumindest nicht ausdrücklich-eindeutig) als Tyrann präsentiert, auch wenn einzelne Elemente der Erzählung in diese Richtung weisen.<sup>239</sup> Und die Zeichnung Jesu setzt zwar deutliche Gegenakzente zu Herodes, knüpft aber auch nur in bestimmten, ausgewählten Aspekten an das antike Königsideal an. Hier wird eindeutig nicht mit der Tür ins Haus gefallen, sondern die Legitimierungsstrategie langsam Schritt für Schritt entfaltet.

Für dieses bei Mk beobachtbare Vorgehen lassen sich mehrere mögliche Gründe anführen. Zum einen ist zu bedenken, dass eine zu starke Überzeichnung sowohl in die eine als auch in die andere Richtung, die historisch betrachtet völlig unglaubwürdig wäre, dem (De-)Legitimierungsanliegen sicherlich nicht zuträglich ist. In bestimmten Grenzen ist eine gewisse *Realitätsnähe* zu wahren. Zum anderen könnte mit einem moderaten Vorgehen die Hoffnung verbunden sein, potenziell mehr Menschen zu überzeugen – denn eine zu offensichtliche Parteinahme provoziert zumeist auch Widerspruch und Kritik. Und zum Dritten könnte das Thema *Überzeugungspotenzial* genau das bei Mk vorfindliche Vorgehen angeraten sein lassen.

## 2.5.2. Selbst entdeckt ist besser als vorgesetzt – Überlegungen zum Überzeugungscharakter unterschiedlicher Charakterisierungswege

Es stellt sich an dieser Stelle die grundsätzliche hermeneutische Frage, wie unterschiedliche Charakterisierungswege in persuasiver Hinsicht zu beurteilen sind.<sup>240</sup>

238 A. Berlin, Poetics 41.

239 Wie eine aretologisch-charismatische Delegitimierung in der offen-plakativen Form aussehen kann, lässt sich schön bei Jos. studieren: Die jüdischen Führungsautoritäten im Aufstand werden permanent und explizit als »Tyrannen« bezeichnet. Zudem begegnet auffallend oft der Terminus »grausam/Grausamkeit«; vgl. Teil B, Kap. 5.1.

240 Diese Fragestellung wird meiner Wahrnehmung nach in Methodenbüchern nicht thematisiert. In diesem Zusammenhang ist mit S. Finnern, Narratologie 126, daran zu erinnern,

Mit Blick auf die textliche Realisierung der Charakterisierung (das *Wie*) sind grundsätzlich mehrere Analysegesichtspunkte denkbar.<sup>241</sup> Da wäre zum einen der Aspekt »Offensichtlichkeit«: Hier kann zwischen »direkt/explicit/narrativ« = telling und »indirekt/implizit/dramatisch« = showing unterschieden werden.<sup>242</sup> Indirekte Charakterisierung wiederum kann erfolgen mittels dessen, was eine Figur sagt (*speech*), tut (*action*)<sup>243</sup> – und ob dies einmal (*one-time*) oder dauerhaft (*habitual*) geschieht –, wie sie äußerlich erscheint (Kleidung, Aussehen; *external appearance*), in welcher physischen oder sozialen Umgebung sie sich bewegt (*environment*). Nimmt man zum anderen als weiteres Differenzierungskriterium noch die Frage nach der Erzählinstanz hinzu, so sind folgende Fälle zu unterscheiden: Eine direkte wie indirekte Charakterisierung kann durch die Erzählerstimme selbst erfolgen (= auktorial-narratorial)<sup>244</sup> oder von einer Figur vorgenommen werden (= vermittelt oder figural/figural-fokalisiert).<sup>245</sup>

Angesichts dieser unterschiedlichen möglichen Wege, *wie* eine Charakterisierung textlich umgesetzt werden kann, drängt sich die Frage geradezu auf, *warum/wozu* ein bestimmtes *Wie* jeweils zum Einsatz kommt. Dies dürfte von mehreren Faktoren abhängen und nicht in jedem Fall argumentativ eindeutig zu klären sein. U. U. kann es auch mit der Vorliebe eines Autors für eine bestimmte Art der Charakterisierung zusammenhängen.<sup>246</sup>

---

dass »in der Erzähltheorie die Untersuchung der Figuren lange eine untergeordnete Rolle« spielte; vgl. F. W. Burnett, *Characterization* 3; L. E. Donaldson, *Cyborgs* 81.

- 241 Die Untersuchung der Figurendarstellung ist ein Teilschritt der Figurenanalyse. Vgl. zur Figurenanalyse insgesamt S. Finnern, *Narratologie* 125–164; S. Finnern/J. Rügge-meier, *Methoden* 195–210. Mit dem MkEv als spezifischem Anwendungskontext vgl. J. Rügge-meier, *Poetik* 49–77. Die Figurendarstellung wird in S. Finnern, *Narratologie* 151–156, thematisiert. Die unterschiedlichen Charakterisierungsmöglichkeiten werden übersichtlich präsentiert von M. Pfister (*M. Pfister, Drama* 252) sowie J. Vette (*J. Vette, Samuel* 73); vgl. R. Alter, *Art* 143–162; C. Blumenthal, *Erläss* 7f.; M. T. Ploner, *Schriften* 27f.; C. Schramm, *Analyse*.
- 242 Vgl. M. Ebner/B. Heiningen, *Exegese* 87–91; D. Marguerat/Y. Bourquin, *Bible Stories* 69f.; N. Henrichs-Tarassenkova, *Christology* 51–54 (»direct definition« – »indirect presentation«). F. W. Burnett, *Characterization* 11, hält fest, dass die indirekte Charakterisierung in der antiken Literatur – und auch in den Evangelien – vorherrscht (»main method«); vgl. S. Bar-Efrat, *Bibel* 76.
- 243 Auch das, was eine Figur *nicht* tut (z. B. Unterlassungen), kann viel über sie aussagen (vgl. S. Bar-Efrat, *Bibel* 96), wobei hierbei wichtig ist, ob es a) ausdrücklich gesagt wird, dass eine Figur etwas nicht tut; b) es zu erwarten wäre, dass eine Figur etwas tut, was sie aber unterlässt – bzw. die Figur etwas tun sollte und dies nicht tut (vgl. N. Henrichs-Tarassenkova, *Christology* 53); oder es c) im Vergleich mit anderen handelnden Figuren auffällt, dass eine Figur etwas nicht tut.
- 244 Teils wird nur die auktorial-narratoriale Variante der direkten Charakterisierung unter dem Stichwort »direkte Charakterisierung« behandelt; vgl. M. Ebner/B. Heiningen, *Exegese* 87.
- 245 Vgl. S. Bar-Efrat, *Bibel* 63, der zwischen der »Ebene der Erzählinstanz« und der »Ebene der Figuren« differenziert.
- 246 Bereits 1898 unterscheidet I. Bruns, *Persönlichkeit*, mit Blick auf das stilistische Vorgehen von antiken Geschichtsschreibern bei der Darstellung von Individuen zwei Richtungen: »Subjektivist« und »Anhänger einer Darstellungsart, die ich die indirekte nenne« (ebd. V). Er argumentiert gewissermaßen autorenzentriert und zieht keine weitergehenden

In diesem Zusammenhang ist der Blick auf den gewählten Charakterisierungsweg spannend, da die jeweils eingesetzte Form der Charakterisierung eine argumentative Bedeutung für die Gesamtlegitimierungsstrategie hat bzw. haben kann. Zudem zeichnen sich die unterschiedlichen Charakterisierungsmöglichkeiten auch durch verschiedene Überzeugungspotenziale mit ihren jeweiligen Stärken und Schwächen aus.<sup>247</sup>

Im Falle der *auktorial-narratorialen direkten Charakterisierung* fällt die Erzählstimme eines Textes selbst ausdrücklich das (positive oder negative) Urteil über eine Figur. Verstärkend (oder auch in Frage stellend) kommt natürlich die indirekte Charakterisierung der Figur hinzu. Doch zunächst einmal wird man als Leserin/Leser *direkt* mit einer Beurteilung/Bewertung einer Figur konfrontiert. Die Eigenaktivität aufseiten der Lesenden ist hierbei verhältnismäßig gering. Es besteht – zumindest zunächst – relativ wenig Interpretationsspielraum.<sup>248</sup>

Von daher ist einerseits die Wahrscheinlichkeit hoch, dass durch eine derartige Charakterisierung bei mehreren Lesenden ein vergleichbarer Eindruck einer Figur entsteht. Andererseits jedoch hängt die Überzeugungskraft einer entsprechenden Qualifizierung und in der Folge die Zustimmung der Lesenden dazu in erster Linie vom Vertrauen zum Erzähler sowie v. a. von dessen Autorität in den Augen der Lesenden ab.<sup>249</sup> Der Lesende kann sich – in gewissem Sinne wertend – zu dieser Charakterisierung durch den Erzähler verhalten: Dieser kann zugestimmt oder sie kann abgelehnt werden.

---

Schlüsse mit Blick auf die Wirkung. Charakterisierung in antiken Erzählungen nimmt *D. B. Gowler*, Host 77–176, unter die Lupe. Er plädiert – mit Blick auf die analytische Anwendung moderner literarischer Theorien auf antike Texte – für »openness« (ebd. 85), denn: »The varieties of characterization found in ancient narratives make it impossible to predict how a character may be presented in an individual ancient narrative. The best course seems to be one that would simply examine characters in individual narratives without taking any prefabricated frames and boxes in which to encase them« (ebd. 84; vgl. ebd. 169).

247 Vergleichbares gilt auch hinsichtlich der unterschiedlichen Präsentationsmöglichkeiten im Film, wie *J. Eder*, Figur 576, festhält: »Ist man bei dem dargestellten Ereignis ›direkt dabei‹, wird in Bild und Ton gezeigt, was die Figur erlebt (*showing*)? Wird man abstrakter durch sprachliche Dialoge oder Voice Over informiert (*telling*)? Oder erschließt man das Geschehen nur? In all diesen Fällen können die Zuschauer im Wesentlichen dasselbe erfahren, aber die Qualität ihres Erlebens ist jeweils eine andere.«

248 Bzgl. der direkten Charakterisierung an sich vgl. *S. Bar-Efrat*, Bibel 76: »die Aussagen sind klar und unzweideutig«. Vgl. *N. Henrichs-Tarassenkova*, Christology 51: »Telling is a straightforward technique«; vgl. ebd. 52 (»clear picture«); vgl. *D. B. Gowler*, Host 55 (»most explicit«); ebd. 61 (»little doubt«); ebd. 72.

249 Vgl. *N. Henrichs-Tarassenkova*, Christology 51: Telling »is more explicit than showing, but it requires readers to evaluate the reliability of the voice that speaks against reliable voices within the narrative before direct definition of the character's qualities/traits is accepted as trustworthy. The most trusted direct presentation is that of the omniscient narrator«; vgl. ebd. 52 (»its trustworthiness depends on the trustworthiness of the voice that offers it«); vgl. *D. B. Gowler*, Host 55.57–59.61.72.

Bei der *figural-vermittelten Charakterisierung* (dies gilt für die direkte wie indirekte Variante) hängt die Überzeugungskraft zentral an der Glaubwürdigkeit und am autoritativen *Standing* der charakterisierenden Figur.<sup>250</sup> Zudem ist das Beziehungsverhältnis zur charakterisierten Figur wichtig: Hat sich eine Figur beispielsweise (mehrfach) als Gegner/Gegenspieler einer anderen erwiesen, so wird eine durch sie erfolgende negative Charakterisierung mit Blick auf die andere Figur von den Lesenden mit Vorsicht genossen und entsprechend kritisch geprüft. Sollte sie jedoch eine positive Charakterisierung unterstützen, so entfaltet dies eine große Überzeugungskraft, da die charakterisierende Figur in dieser Hinsicht *unverdächtig* und in der Folge glaubwürdig ist. Mit umgekehrten Vorzeichen gilt dies entsprechend für sympathisierende Figuren.

Zugleich können figural-vermittelte Charakterisierungen das Überzeugungspotenzial ggf. auch dahingehend erhöhen, dass in der Summe ein quantitativ eindrückliches Votum vor Augen steht – wenn beispielsweise mehrere unterschiedliche Figuren(gruppen) sich in ihrer Beurteilung einer Figur einig sind. Darüber hinaus ist zu bedenken, dass eine figural-vermittelte Charakterisierung manchmal mehr oder Entscheidenderes über die charakterisierende Figur aussagen kann als über die charakterisierte: »every explicit altero-characterisation can also be read as an indirect self-characterisation«<sup>251</sup>. Dies ist bereits in der Antike ausdrücklich im Bewusstsein: Xenophon preist an König Agesilaos als Tugend, dass dieser wusste, dass Lob oder Kritik so viel über den Lobenden/Kritisierenden selbst aussagt wie über den Gelobten/Kritisierten (Xenoph, Ag XI 4).

Grundsätzlich anders sieht es im Falle der *indirekten Charakterisierung* aus, wobei dies nun in erster Linie für die *auktorial-narratoriale* Spielart zutrifft (und nur bedingt für die figural-vermittelte). Hier schaufelt sich eine Figur negativ gewissermaßen selbst ihr Grab bzw. bekleckert sich positiv selbst mit Ruhm. Natürlich ist auch die *indirekte* Charakterisierung der Gestaltung durch den Erzähler verdankt,<sup>252</sup> wobei dieser hierbei in unterschiedlicher Intensität in Erscheinung treten kann, doch ist der Modus der Charakterisierung ein grundlegend anderer.

Jetzt ist die interpretierende Mitwirkung der Lesenden zwingend erforderlich, da ja erst über die Entschlüsselung des Erzählten die Charakterisierung

250 Vgl. C. Blumenthal, Erlass 17 Anm. 61; D. B. Gowler, Host 59–61.72.

251 J. Eder/F. Jannidis/R. Schneider, Introduction 33; vgl. S. Bar-Efrat, Bibel 65.69; N. Henrichs-Tarasenkova, Christology 53; D. B. Gowler, Host 114. Dies konnte bei der Analyse von Mk 6,14–29 mit Blick auf Herodes und Johannes den Täufer gut beobachtet werden – gerade auch im Unterschied zur Josephus-Version; s. o. Teil C, Kap. 2.1.2.; 2.1.4.

252 Vgl. A. Berlin, Poetics 145 Anm. 1: »but ›showing‹ is simply the telling of the implied author«; vgl. N. Henrichs-Tarasenkova, Christology 52.

kognitiv Gestalt gewinnt.<sup>253</sup> Der Lesende selbst entwickelt die Charakterisierung, indem das von einer Figur erzählte Verhalten, Reden ... gedeutet und zu einem Gesamtbild zusammengefügt wird. Natürlich ist auch in diesem Fall, wenn die Erzählung dies entsprechend geschickt inszeniert, von einer relativ hohen intersubjektiven Übereinstimmung in der charakterisierenden Wahrnehmung einer Figur durch unterschiedliche Lesende auszugehen. Doch ist der zwingende Einfluss deutlich geringer als bei der direkten Charakterisierung.

Allerdings scheint der Überzeugungsgrad ungleich höher: Vermutlich nimmt ein Lesender zu dieser Charakterisierung nicht mehr wertend Stellung im Sinne von »ich stimme zu/lehne ab«, da er/sie sich das Urteil ja auf der Basis der Erzählung selbst gebildet hat. Die kognitive Leistung besteht in der Entschlüsselung der Handlungen sowie der auswertenden Deutung derselben für die Charakterisierung – die Frage, ob die schlussendliche Charakterisierung der charakterisierten Figur *gerecht* wird, liegt hier deutlich ferner als bei der direkten Charakterisierung.

In der Folge sind indirekte Charakterisierungen im Vergleich mit direkten zwar mit einer gewissen Unsicherheit belastet (ob sie *richtig*, d.h. in der intendierten Richtung, entschlüsselt werden), doch sind sie deutlich überzeugender und wirksamer, wenn die narrative Strategie aufgeht.<sup>254</sup> Dies hält als grundsätzliches Votum auch T. Nicklas fest:

Techniken indirekter Charakterisierung »verlangen vom Leser ein höheres Maß an ›Eigenarbeit‹: Je mehr dieser aber selbst Charaktereigenschaften der Akteure der erzählten Welt erschließt, desto mehr wird er diese auch für richtig halten und verinnerlichen.«<sup>255</sup> »Diese Techniken der Charakterisierung fordern natürlich vom Leser eine deutlich größere Eigeninitiative [...]. Dieser ist gezwungen, sich sein Urteil über die begegnenden Charaktere der erzählten Welt *selbst* zu bilden. [...] Ein solches indirekt erzeugtes Bild birgt zwar immer das Risiko, dass reale Leser es nicht in allen angezielten Dimensionen erfassen, gleichzeitig beinhaltet es die Chance, dass das so Erreichte sich beim Leser stärker verfestigt als eine zu offensichtliche Einflussnahme durch den Erzähler.«<sup>256</sup>

253 Vgl. P. Merenlahti, Characters 54: »to make reading a character a process of discovery« (im Original kursiviert). »All along, the readers play an active part in the process.« Vgl. S. Bar-Efrat, Bibel 76; C. Blumenthal, Erlass 8. S. *Finnern*, Narratologie 152, führt im Zusammenhang mit der Frage nach der »Offensichtlichkeit der Charakterisierung« die »Interpretationsanstrengung« als Differenzierungskriterium an.

254 R. Alter, Art 146, nennt folgende unterschiedliche Charakterisierungsmöglichkeiten: »Character can be revealed through the report of actions; through appearance, gestures, posture, costume; through one character's comments on another; through direct speech by the character; through inward speech [...]; or through statements by the narrator« – und er spricht mit Blick auf diese Reihenfolge von »ascending order of explicitness and certainty«.

255 T. Nicklas, Ablösung 85f.

256 T. Nicklas, Ablösung 398. Zu einem ganz ähnlichen Schluss kommt M. R. Whitenton, Sonship 95: »it also subtly directs audience members to arrive at this characterization on

Das Höchstmaß an Überzeugungskraft dürfte erreicht sein, wenn mit direkter und indirekter Charakterisierung gespielt wird und das produktive Potenzial von Widersprüchen genutzt wird. Zumal: »Handlungen stimulieren [...] besonders dann den Schluss auf Charakterzüge, wenn sie [...] von Standarderwartungen abweichen.«<sup>257</sup>

Konkret mit Blick auf die Königsthematik vor dem Hintergrund einer aretalogisch-charismatischen (De-)Legitimierungsstrategie gesprochen: Wenn erstens eine Figur direkt mittels des Titels als βασιλεύς präsentiert wird, weckt dies bei den Lesenden bestimmte Erwartungen (s. o. Teil B, Kap. 6.1.2.). Wenn nun zweitens die folgende indirekte Charakterisierung diese Erwartungen massiv enttäuscht, dann dürfte das im Kopf der Lesenden entstehende negative Bild dieser Figur umso gefestigter sein. Die direkte Charakterisierung als βασιλεύς wird argumentativ begründet als unzutreffend zurückgewiesen und der selbst erschlossenen indirekten Charakterisierung umso stärker *vertraut/geglaubt*.<sup>258</sup>

### 2.5.3. Genial gestaltet – Die konkrete Umsetzung im MkEv

Vorstehende hermeneutische Überlegungen zum persuasiven Potenzial unterschiedlicher Charakterisierungswege erweisen das Vorgehen des MkEv als sehr überzeugend und geschickt.

Jesus wird im MkEv erst ganz spät ausdrücklich und direkt als »König« bezeichnet (Mk 15).<sup>259</sup> Bis zu diesem Zeitpunkt der Erzählung hat der entsprechend zeitgeschichtlich informierte Leser schon längst durch die Inszenierung und Präsentation Jesu durch Mk entschlüsselt, dass Jesus *königlich* ist/handelt/spricht.<sup>260</sup> Vor diesem Hintergrund wird die erst am Ende erfolgende aus-

---

their own, which research demonstrates is much more effective than propositional arguments«; vgl. ebd. 96. Vgl. auch folgende Beobachtung im Kontext politischer Kommunikation: »Die Kommunikationsziele [...] werden nicht mehr explizit vorgegeben (Überredungskommunikation). Statt dessen werden [...] bei [...] Bürgern Prozesse angeregt, die zu den intendierten Zielen führen (Überzeugungskommunikation). Das Ergebnis erscheint dadurch als Folge eigener Einsicht und freier Entscheidung« (H. M. *Keppinger*, *Persuasion* 363).

257 J. Eder, Figur 217; vgl. S. *Finnern*, *Narratologie* 136 Anm. 473.

258 Vielleicht ist diese Diskrepanz zwischen Erst- und Letzteindruck typisch für das Charakterisierungsvorgehen der Evangelien; vgl. P. *Merenlahti*, *Characters* 54: »Before the readers' eyes, the characters take shape gradually, often in unexpected ways, so that there is usually a notable distance between the first impression and the last.« Es gilt für die Rezeptionsprozesse, was K.-W. *Welwei*, *Könige* 160, eher mit Blick auf die realpolitische Ebene festhält: »Die Öffentlichkeit erwartet also, daß sich der Herrscher so verhält, wie es seiner Würde angemessen ist. Wenn er diese Erwartungen nicht erfüllt, gefährdet er seine Autorität und sein Ansehen. Ein echter König sucht dies unter allen Umständen zu vermeiden.«

259 Vgl. G. *Gelardini*, *Christus* 432.

260 Wenn man sich mit einem entsprechend sensibilisierten Blick auf die Suche begibt, wird

drückliche Titulierung Jesu als »König« vermutlich auf breite Zustimmung stoßen, da dies nur auf den Begriff bringt und explizit ausspricht, was die Lesenden vorher bereits selbst entdeckt haben.<sup>261</sup> Die indirekte Charakterisierung Jesu als König geht somit der direkten voraus und fundiert diese – was gerade angesichts der Szenerie »Kreuzigung«, in der die *titulare Inthronisierung* erfolgt,<sup>262</sup> mehr als nötig ist (s. u. Teil C, Kap. 3.4.). Diese Art der Gestaltung erscheint für das Anliegen einer aretalogisch-charismatischen Legitimierung Jesu höchst dienlich.

Ebenso wird Herodes in Mk 6 äußerst geschickt aretalogisch-charismatisch delegitimiert. Zunächst wird er bei der ersten Erwähnung direkt als »König« eingeführt – anschließend aber in der Erzählung per indirekter Charakterisierung als König komplett destruiert. Diese Diskrepanz zwischen Etikettierung und Verhalten dürfte die Delegitimierung umso stärker durchschlagen lassen. Vermutlich ist dieser Weg der Delegitimierung eines Herrschenden effektiver und nachhaltiger als die direkte Zuschreibung des Labels »Tyran«.

---

man im MkEv an zahlreichen Stellen fündig werden und *königliche* Anklänge in der Jesusdarstellung aufspüren. Ich möchte mich auf die entfaltete Gegenüberstellung von (König) Herodes und Jesus beschränken, weil dies am eindeutigsten profiliert ist. Zudem ist hier das Ineinander von aretalogisch-charismatischer Legitimierung und Delegitimierung mit Händen zu greifen. Weitere *königliche* Spuren sind nicht mit der gleichen Deutlichkeit zu identifizieren, wozu u. a. auch beiträgt, dass den Idealkönig zwar eine besondere Tugendhaftigkeit auszeichnet, diese jedoch eigentlich als Zielperspektive jedem Menschen mit auf den Weg gegeben ist. Von daher wird der Streit im Einzelfall groß sein, ob ein Einzelaspekt nun zur königlichen Zeichnung Jesu dazugehört und beiträgt oder nicht. K. M. Schmidt, Wege 497–505, betrachtet unter der Überschrift »Die Legitimation der Herrschaft« neben den beiden Speisungen (Mk 6,32–44; 8,1–9) noch die Heilungserzählungen Mk 3,1–6; 8,22–26.

- 261 Vor dem Hintergrund des bislang Ausgeführten widerspreche ich der Einschätzung von E. K. Broadhead, auch wenn ich einzelne seiner Detailbeobachtungen teile. Seiner daraus resultierenden Deutung mit Blick auf das MkEv jedoch kann ich mich nicht anschließen: »Nothing within the narrative affirms the King title. Jesus never employs the term, nor does he accept it as a proper description. [...] No disciple or defender employs the title, and the narrator does nothing to salvage the term. [...] Consequently the King title remains a narrative taunt employed only by the opponents of Jesus and only in view of his approaching execution« (E. K. Broadhead, Jesus 78). Ebenso kommen meine Überlegungen zur mk Strategie zu einem diametral anderen Resultat als E. K. Broadhead ebd. 79: »The narrative strategy thus abandons the kingship imagery as an inadequate expression of Jesus' task and identity«; vgl. ebd. 165.167. Kritisch zu E. K. Broadhead positioniert sich S. Schreiber, Gesalbter 440 Anm. 137.
- 262 Vgl. P. C. Böttger, König 82–95, der die Passion Jesu unter der Überschrift »Offenbarung seiner Königsherrschaft« thematisiert.



### 3. Wenn es sein muss: Der Tod als ultimative Tat – Jesus bewährt sich als wahrer König bis zum Ende

Durch die indirekte Charakterisierung wird im MkEv der argumentative Boden dafür bereitet, dass die Anwendung des Königstitels auf Jesus in Mk 15 nicht in der Luft hängt, sondern gut begründet, ja gerechtfertigt erscheint.<sup>263</sup> Nichtsdestotrotz bleibt eine große Herausforderung zu meistern: Dass von Jesus als »König« explizit im Kontext von Prozess und Kreuzigung (mit dem entsprechenden Begleitgeschehen) gesprochen wird, irritiert gerade angesichts einer aretalogisch-charismatischen Legitimierungsstrategie sehr. Denn: Ein gewaltsam zu Tode gekommener (und von Gott verlassener) König ist auf einen ersten Blick auf jeden Fall das Gegenteil von erfolg- und siegreich. Dafür ist alttestamentlich Saul ein trauriges Beispiel: Sein Tod in der Schlacht besiegelt seine Delegitimierung (vgl. Teil B, Kap. 2.1.2.).

Die aretalogisch-charismatische Legitimierung ist durch und durch erfolgsabhängig;<sup>264</sup> der König muss sich stets neu bewähren. Dieses Grundproblem bzw. diese fundamentale Herausforderung jeder charismatischen Herrschaft bringt auch M. Weber ins Wort, bezeichnenderweise unter ausdrücklichem Verweis auf die Kreuzigung Jesu als illustrierendem Beispiel:

»Der Bestand der charismatischen Autorität ist ihrem Wesen entsprechend spezifisch *labil*: Der Träger kann das Charisma einbüßen, sich als ›von Gott verlassen‹ fühlen, wie Jesus am Kreuz, sich seinen Anhängern als ›seiner Kraft beraubt‹ erweisen [...]. Ihn aber verläßt seine Anhängerschaft, denn das reine Charisma kennt noch keine andere ›Legitimität‹ als die aus eigener, stets neu bewährter Kraft folgende.«<sup>265</sup> »Wenn er [der charismatisch legitimierte Herrscher/König; C. S.] von seinem Gotte ›verlassen‹ oder seiner Heldenkraft oder des Glaubens der Massen an seine Führerqualitäten beraubt ist, fällt seine Herrschaft dahin.«<sup>266</sup>

263 Mit anderer inhaltlicher Stoßrichtung, aber von einer ähnlichen Grundüberzeugung getragen argumentiert F. J. Matera, Kingship; vgl. ebd. 66: »We intend to demonstrate that there is a continuity between the theme of kingship in this chapter [Mk 15; C. S.] and the rest of the gospel. [...] For the careful reader the appearance of the royal motif in chapter 15 is neither unexpected nor unanticipated.« Er sieht die *Vorbereitung* vorrangig in Mk 11f. geleistet; vgl. ebd. 67–91.

264 Vgl. H.-J. Gehrke, König 252f. Er spricht ebd. 254, von der »legitimierende[n] Wirkung des Sieges«.

265 E. Hanke (Hrsg.), MWG I/22–4 466.

266 E. Hanke (Hrsg.), MWG I/22–4 734. Vgl. E. Otto, Legitimation 392, der für den ägyptischen Kontext auf »die Sitte des rituellen Königsmordes« verweist: Hierbei handelt es sich um die »notwendige[...] Tötung des Königs, wenn er Zeichen der Schwäche, des Nachlassens seiner Wirksamkeit zu erkennen gibt.«

Entsprechend könnte der gewaltsame Tod Jesu (noch dazu am Kreuz)<sup>267</sup> auch als grundlegende Delegitimierung Jesu verstanden werden. Und doch findet sich der Königstitel für Jesus ausschließlich und konzentriert in Mk 15 – Wie geht das zusammen?

Mit dieser Problemanzeige im Kopf wollen wir uns dieser *königlichen Inthronisierung* Jesu in Mk 15 annähern, wobei drei vorangehende Kurzepisoden im MkEv dazu geeignet sind, entsprechende Vorbereitungsarbeit zu leisten. Auf diese Weise wird der Tod (am Kreuz) mit der aretalogisch-charismatischen Legitimierungsstrategie kompatibel – ja mehr noch: Der Tod Jesu (am Kreuz) wird geradezu zum legitimierenden Schlussakkord, zur letzten Tat des wahren Königs.

Erzähltechnisch wird der Tod Jesu im MkEv vielfältig angekündigt, sodass das gewaltsame Ende Jesu in Mk 15 nicht überraschend kommt. Für den vorliegenden Kontext besonders bedeutsam ist die Notiz in Mk 3,6: Pharisäer und Herodianer beschließen Jesu Vernichtung/Verderben. Der Tod Jesu wird auf diese Weise von allem Anfang an mit der Königskonkurrenz zu Herodes in Verbindung gebracht (s. o. Teil C, Kap. 1.2.). Die drei Leidensweissagungen (Mk 8,31f.; 9,31f.; 10,32–34) tun dann ihr Übriges, um die Lesenden auf den Tod Jesu vorzubereiten.

### 3.1. Die (königsnahen) Ehrenplätze wollen verdient sein – Jesus und die Bitte der Zebedaiden (Mk 10,35–40)

Eine erste richtungsweisende Einstimmung auf das gewaltsame Ende Jesu (als König) findet sich in Mk 10,35–40. Die Anfrage der beiden Zebedaiden komplettiert die Reihe der Erzählungen, die jeweils auf eine Leidensankündigung folgen und deutlich machen, dass der angekündigte (Leidens-)Weg Jesu auf Seiten der Jünger weder auf Verständnis noch Gegenliebe stößt.<sup>268</sup> Der Umgang Jesu mit dem Wunsch sowie seine Antwort sind in mehrfacher Hinsicht aufschlussreich.

35 a Καὶ προσπορεύονται αὐτῷ Ἰάκωβος Und Jakobos und Johannes, die Söhne  
καὶ Ἰωάννης οἱ υἱοὶ Ζεβεδαίου des Zebedäus, treten an ihn heran

<sup>267</sup> Zur fundamental negativen Bewertung eines Gekreuzigten in der Antike – sowohl im jüdischen wie im hellenistischen/römischen Kontext – muss an dieser Stelle nichts weiter gesagt werden. So scheidet ein wahrer König für gewöhnlich nicht aus dem Leben; vgl. nur *M. Hengel*, Kreuzigung.

<sup>268</sup> Mk 8,31 (1. Leidensankündigung) – Mk 8,32f. (Widerspruch des Petrus); Mk 9,31 (2. Leidensankündigung) – Mk 9,32–34 (Jünger streiten darum, wer größer ist); Mk 10,32–34 (3. Leidensankündigung) – Mk 10,35–41 (Zebedaiden wollen Ehrenplätze vorreservieren); vgl. *J. Gnilka*, Mk II 101; *A. d. Mingo Kaminouchi*, Echoes 12f.; *M. Ebner*, Evangelium contra Evangelium 38 Anm. 41; *O. Schwankl*, Machtwille 237f.

	b	λέγοντες αὐτῷ·	(und) sagen zu ihm:
	c	διδάσκαλε, θέλομεν ἵνα	Lehrer, wir wollen, dass –
	d	ὃ ἐὰν αἰτήσωμέν σε	um was auch immer wir dich bitten –
	e	ποιήσης ἡμῖν.	du uns tust.
36	a	ὁ δὲ εἶπεν αὐτοῖς·	Er aber sagte zu ihnen:
	b	τί θέλετέ [με]	Was wollt ihr,
	c	ποιήσω ὑμῖν;	dass [ich] euch tue?
37	a	οἱ δὲ εἶπαν αὐτῷ·	Sie aber sagten zu ihm:
	b	δοῦς ἡμῖν	Gib uns,
	c	ἵνα εἶς σου ἐκ δεξιῶν καὶ εἶς ἐξ ἀριστερῶν καθίσωμεν ἐν τῇ δόξῃ σου.	dass wir in deiner Herrlichkeit einer zu deiner Rechten und einer zur Linken sitzen.
38	a	ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς·	Jesus aber sagte zu ihnen:
	b	οὐκ οἴδατε	Ihr wisst nicht,
	c	τί αἰτεῖσθε.	um was ihr bittet.
	d	δύνασθε	Könnt ihr
	e	πιεῖν τὸ ποτήριον	den Becher trinken,
	f	ὃ ἐγὼ πίνω	den ich trinke,
	g	ἢ τὸ βάπτισμα	oder mit der Taufe,
	h	ὃ ἐγὼ βαπτίζομαι βαπτισθῆναι;	mit der ich getauft werde, getauft werden?
39	a	οἱ δὲ εἶπαν αὐτῷ·	Sie aber sagten zu ihm:
	b	δυνάμεθα.	Wir können (es).
	c	ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς·	Jesus aber sagte zu ihnen:
	d	τὸ ποτήριον ὃ ἐγὼ πίνω	Den Becher, den ich trinke,
	e	πίεσθε	werdet ihr trinken,
	f	καὶ τὸ βάπτισμα	und mit der Taufe,
	g	ὃ ἐγὼ βαπτίζομαι βαπτισθήσεσθε,	mit der ich getauft werde, werdet ihr getauft werden.
40	a	τὸ δὲ καθίσει ἐκ δεξιῶν μου ἢ ἐξ εὐωνύμων	Aber das Sitzen zu meiner Rechten oder zur Linken
	b	οὐκ ἔστιν ἐμὸν	ist nicht meine (Sache)
	c	δοῦναι	zu geben,
	d	ἀλλ' οἷς ἡτοίμασται.	sondern für die es bereitet ist.

### 3.1.1. Der König und der Wunsch – Erneuter aretalogisch-charismatischer Punktgewinn für Jesus

Ohne, dass ausdrücklich von βασιλεύς oder βασιλεία gesprochen wird, zeichnet diese Episode eine königliche Hintergrundstimmung aus: »Es liegen Anklänge

an eine Audienzszene vor«<sup>269</sup>. Die beiden Zebedaiden kommen als Bittsteller zu Jesus und fragen eine Wunschgewährung an, zunächst im Sinne einer »Blankozusage«<sup>270</sup> (V. 35). Auf die Rückfrage Jesu (V. 36) konkretisieren sie ihr Begehren (V. 37) – und das ist alles andere als bescheiden: In der »Herrlichkeit« (δόξα) Jesu wollen sie die Ehrenplätze einnehmen;<sup>271</sup> sie wollen links und rechts von Jesus sitzen – »man kann hinzufügen: auf Thronen«<sup>272</sup>. Diese Plätze bringen für den, der auf ihnen Platz nehmen darf, einen deutlichen Zugewinn an Status und Macht.<sup>273</sup> Hier sitzen die »δυνατοί des Königs«<sup>274</sup>, die »Mächtigsten in einem Reich«<sup>275</sup>; es handelt sich um die »Vorzugspositionen«<sup>276</sup>. Prägnant auf den Punkt gebracht: Die beiden Brüder wollen die »Ministerplätze«<sup>277</sup> – und damit als »Thronassistenten Jesu«<sup>278</sup> Anteil an der (königlichen) Herrschermacht Jesu.<sup>279</sup> Es geht um die »Übertragung von Amtsautorität«<sup>280</sup>. Das soll ihnen Jesus zusagen.

Dass an dieser Stelle βασιλεία nicht explizit begegnet,<sup>281</sup> ist im Gesamt des MkEv stimmig: Ausdrücklich und direkt wird βασιλεύς (βασιλεία kommt im MkEv nie bzgl. Jesus vor) eben erst in Mk 15 mit Jesus verknüpft. In dieser Hinsicht ist Mk konsequent.<sup>282</sup> Doch

269 M. Ebner, Mk (Kommentar) 112; vgl. A. d. Mingo Kaminouchi, Echoes 94.97.155; S. E. Johnson, Motif 138; R. Amedick, Königsikonographie 57 f. J. R. Donahue, Temple 75, hält für diese Perikope zusammen mit der Bartimäus-Heilung fest: the »two pericopes stress the royal motif«.

270 W. Klaiber, Mk 200; O. Schwankl, Machtville 244; vgl. J. R. Donahue/D. J. Harrington, Mk 311 (»blank check«); M. L. Strauss, Mk 454 (»carte blanche«).

271 Vgl. W. Bauer, Wörterbuch 349.

272 J. Gnilka, Mk II 101; vgl. M. Ebner, Evangelium contra Evangelium 39; C. Schneider, Art. κάθημαι κτλ. 444–446 (»Sitzen als Zeichen besonderer Würde«); O. Schwankl, Machtville 245.

273 Vgl. A. T. Le Peau, Mk 189: »Sitting or standing next to the king is a place of honor and responsibility«.

274 R. Pesch, Mk II 156.

275 W. Klaiber, Mk 200; vgl. A. d. Mingo Kaminouchi, Echoes 97.

276 W. Eckey, Mk 343.

277 M. Ebner, Markusevangelium (Einleitung) 159.

278 O. Schwankl, Machtville 245.

279 Vgl. mit Blick auf den »Sitz zur Rechten« P. v. d. Osten-Sacken, Art. δεξιός 686: »Im irdischen Hofstaat ist er der höchste Ehrenplatz neben dem König [...], im himmlischen verleiht er als Thronsitze neben Gott Anteil an dessen Ehre und Macht«. Vgl. T. E. Schmidt, Crucifixion Narrative 14: »placement on the right and left of a central and elevated person signified royal enthronement.«

280 H. Roose, Mitherrschaft 111.

281 So jedoch in Mt 20,21. Mt 20,21 interpretiert (oder vereindeutigt) die mk δόξα mit βασιλεία und schafft somit ausdrücklich ein königliches Setting in dieser Szene, was bei Mk nur implizit mitschwingt. Dazu trägt bei Mt auch die Verwendung von προσκυνέω (Mt 20,20) bei. Vgl. auch Mt 4,8; 6,29. In diesem Zusammenhang lohnt auch ein Nebenblick auf Lk 24,26: Der Auferstandene spricht vom Eingehen des Messias' εἰς τὴν δόξαν αὐτοῦ/in seine Herrlichkeit, wobei Ɱ<sup>75</sup> statt δόξα den Begriff βασιλεία bietet.

282 Hierzu passt, dass auch beim Einzug Jesu in Jerusalem (Mk 11,1–11) der Königstitel nicht

bringt der Terminus δόξα königlichen Schein in diese Szene: Δόξα kann »den *Machtglanz* von Königen und Königreichen bedeute[...] [...], mit Thronmotiven verbunden belegt sein«<sup>283</sup>.

Die Annahme einer königlichen Hintergrundbeleuchtung mit Blick auf die Anfrage der Zebedaiden lässt sich durch weitere Indizien plausibilisieren.<sup>284</sup> Mk 10,35–40 zeigt nämlich auffallende Berührungspunkte – gerade auch in semantischer Hinsicht – mit dem Mahl von König Herodes (Mk 6,21–28) bzw. speziell mit der Interaktion von Herodes mit der Tochter im Rahmen der Wunschgewährung.<sup>285</sup> In beiden Fällen liegt die »Interaktionsform ›Gunsterweis eines Königs«<sup>286</sup> vor:

Mk 6,22:	... αἰτήσόν με	ὁ	ἐὰν	θέλης,	καὶ δώσω σοι	
Mk 6,23:	...	ὅ	τι	ἐὰν	με αἰτήσῃς	δώσω σοι ...
Mk 10,35:	... θέλομεν ἵνα	ὁ	ἐὰν	αἰτήσωμέν σε	ποιήσῃς ἡμῖν.	
Mk 10,38:	... οὐκ οἴδατε	τί		αἰτεῖσθε.		
Mk 6,25:	... ἠτήσατο λέγουσα·			θέλω	ἵνα ἐξαυτῆς δῶς μοι ...	
Mk 10,36:	...	τί		θέλετέ [με]	ποιήσω ὑμῖν;	
Mk 10,37:	οἱ δὲ εἶπαν αὐτῷ·				δοῦς ἡμῖν ...	

Die Verben θέλω<sup>287</sup> und αἰτέω<sup>288</sup> – zudem in Kombination mit δίδωμι – sind im MkEv insgesamt in einer auffallenden gemeinsamen Häufung genau in den beiden Passagen Mk 6,(17–20.)21–28 und 10,35–40 belegt.<sup>289</sup> Zusätzlich zeichnet

begegnet, sondern stattdessen von βασιλεία *unseres Vaters David* (Mk 11,10) gesprochen wird; vgl. J. Gnilka, Mk II 119 (»kein Zufall«).

283 H. Hegermann, Art. δόξα 834.

284 Skeptisch bzw. kritisch hierzu R. Pesch, Mk II 155.

285 Vgl. O. Schwankl, *Machtwille* 244. Die auffallenden semantischen Berührungspunkte halten auch A. Smith (A. Smith, *Tyranny* 285f.) sowie A. d. Mingo Kaminouchi (A. d. Mingo Kaminouchi, *Echoes* 94f.) fest. Zugleich bezieht Letzterer Mk 15,1–15 (Prozess vor Pilatus) in die Überlegungen mit ein, wobei auch Pilatus in Sachen Machtausübung versagt (vgl. ebd. 187–197). A. Smith wiederum zieht aus den semantischen Berührungspunkte folgende interpretatorischen Konsequenzen: »the echo-effect from Mark 6–10 exposes the tyrannical quest for control in the request of the two disciples« (A. Smith, *Tyranny* 286). Mit Blick auf die Wunschgewährung des Herodes stellt G. D. Miller, *Intercalation* 182, andere mögliche inner-mk Bezüge her (Mk 1,15; 3,24; 4,11.26–32). D. Bock, Mk 280, notiert, dass das, was die Zebedaiden von Jesus fordern, eine »carte blanche«, genau das ist, was Herodes der Tochter gewährt – und für die Wunschgewähr des Herodes gilt: »a request the narrative portrayed as foolish and reckless.«

286 M. Ebner, *Etablierung* 34; vgl. A. d. Mingo Kaminouchi, *Echoes* 158.

287 Mk 1,40.41; 3,13; 6,(19.)22.25.26; 6,48; 7,24; 8,34.35; 9,13.30.35; 10,35.36; 10,43.44.51; 12,38; 14,7.12.36; 15,9.12.

288 Mk 6,22.23.24.25; 10,35.38; 11,24; 15,8.43. Die textkritische Variante in Mk 10,35 mit der Verbform ἐρωτήσωμεν ist deutlich schlechter bezeugt [D, (Θ), (1), 565], weshalb der Version mit αἰτήσωμεν der Vorzug gegeben wird.

289 M. Ebner, *Etablierung* 34, spricht von den »semantischen Signalwörter[n] αἰτεῖν – δίδοναι«.

die beiden Episoden eine sehr vergleichbare Situation und Konstellation aus: Es wird jeweils die Gewährung einer Bitte in mehreren Redegängen ausgehandelt – wobei das eine Mal die Initiative vom *Bittenerfüller* Herodes ausgeht, das andere Mal von den Bittstellern Jakobus und Johannes. Während somit in Mk 6,21–28 und Mk 6,34–44 *König* Herodes und Jesus als Gastgeber (eines Mahles) kontrastiert werden, werden in Mk 6,21–28 und Mk 10,35–40 *König* Herodes und Jesus hinsichtlich des Umgangs mit Wünschen einander gegenübergestellt.

Erneut punktet Jesus auf der ganzen Linie: Er bewährt sich in einer Situation, in der *König* Herodes versagt. Jesus lässt sich nämlich nicht dazu hinreißen, seine Jünger/Freunde bzw. einzelne aus dieser Gruppe unstatthaft zu bevorzugen und einen Wunsch zu gewähren,<sup>290</sup> durch den er seine eigenen Kompetenzen überschreiten würde.<sup>291</sup> Herodes dagegen bringt sich durch die prahlerische Wunschgewähr selbst in die Klemme. Durch dieses sehr unterschiedliche Agieren wird Jesus einmal mehr aretalogisch-charismatisch als wahrer König legitimiert – zugleich wird die entsprechende Delegitimierung von Herodes untermauert.<sup>292</sup>

### 3.1.2. Todeshauch und Kreuzeschimmer – Tiefsinniges in den Repliken Jesu

Nachdem das Anliegen der Zebedaiden klar auf dem Tisch liegt, reagiert Jesus als Erstes mit einer Rückfrage (Mk 10,38) – und diese weist voraus auf das »Geschick des Leidens und Sterbens Jesu«<sup>293</sup>: In den beiden Wendungen »den Becher trinken« – hierbei kann alttestamentlich fundiert an den Zornesbecher des göttlichen Gerichts bzw. den Leidenskelch (vgl. u. a. Jes 51,17.22; Kgl 4,21; Ps 10,6<sup>LXX</sup>; Ps 74,9<sup>LXX</sup>; Hab 2,16)<sup>294</sup> gedacht werden – und »mit einer Taufe getauft werden« scheint der gewaltsame Tod auf,<sup>295</sup> den Jesus (frei-)willig auf sich nimmt.<sup>296</sup> Diese Bereitschaft, im äußersten Notfall auch den Tod nicht zu

290 Vgl. A. d. Mingo Kaminouchi, Echoes 95: »Jesus is also in a dangerous situation, where he is at risk of being manipulated by his own disciples.«

291 Vgl. A. d. Mingo Kaminouchi, Echoes 113.

292 Noch ein weiterer Machthaber im MkEv erweist sich als *unfähig*, mit Wunschanliegen so umzugehen, wie es sich für einen guten Herrscher gehört: Pilatus (Mk 15,6–15), wobei in Mk 15 gerade über den »König« Jesus verhandelt wird. Entgegen der eigenen Überzeugung verurteilt Pilatus – ungerechterweise – Jesus zum Tod am Kreuz, statt Recht und Gerechtigkeit zu achten.

293 K. Kertelge, Mk 104; vgl. O. Schwankl, Machtwille 246. Dieser Aspekt bekommt in der Erzählung zusätzliches Gewicht dadurch, dass unmittelbar davor die dritte Leidensankündigung erfolgt ist (Mk 10,32–34).

294 Zum *ποτήριον* als Bild, in dem kommendes Leid aufscheinen kann, vgl. auch Mk 14,36.

295 Vgl. W. Bauer, Wörterbuch 265f.1393f.; W. Bieder, Art. βαπτίζω κτλ. 463; A. Oepke, Art. βάπτω κτλ. 536.543; H. Patsch, Art. ποτήριον 340; J. R. Donahue/D. J. Harrington, Mk 311; K. M. Schmidt, Wege 83–87; M. L. Strauss, Mk 455.

296 Vgl. R. Pesch, Mk II 156–158; J. Gnilka, Mk II 101 f.

scheuen, klingt als Grundvoraussetzung dafür an, überhaupt auf die von den Zebedaiden erstrebten Ehrenplätze hoffen zu können. Damit wird klargestellt: Das ehrenvolle Sitzen zur Rechten und Linken Jesu (*Thronen*) in seiner Herrlichkeit erfordert auf jeden Fall den Einsatz des eigenen Lebens – dies ist gewissermaßen die unabdingbare aretalogisch-charismatische Bedingung dafür, an der Herrschermacht (Jesu) partizipieren zu können. Nur wer sich in diesem Punkt bewährt, kann sich überhaupt eine leise Hoffnung auf einen Ehrenplatz machen.

Allerdings gibt es keine Garantie. Selbst diese Bereitschaft genügt nicht für eine verbindliche *Reservierung* der beiden Ehrenplätze, wie die abschließende Entgegnung Jesu klarstellt (Mk 10,40): Es gibt welche, für die das Sitzen zur Rechten und Linken »bereitet« (ἔτοιμάζω) ist. »Sachlich wird jeder Verdienstcharakter des Leidens abgewehrt«<sup>297</sup>; Jesus »durchbricht [...] den Leistungs-Aufstiegs-Automatismus«<sup>298</sup>.

Ohne leugnen zu wollen, dass hier eine tiefere eschatologische Dimension mitschwingen kann, und ohne grundsätzlich zu bestreiten, dass die passive Verbform als *passivum divinum* gelesen werden kann und somit Gott als (eschatologischer) *Platzanweiser* fungiert,<sup>299</sup> erbringt ein textinterner Sprung zu Mk 15,27 eine spannende Pointierung:<sup>300</sup>

»the request of James and John to be seated on Jesus' right and left hand ironically foreshadows the crucifixion scene, in which Jesus will be »enthroned« between two malefactors«<sup>301</sup>.

Mit Blick auf Mk 15,27 lässt sich festhalten:

»Nun sind diese Plätze vergeben.«<sup>302</sup> »Die beiden Räuber, die rechts und links von Jesus gekreuzigt werden [...], nehmen die Ehrenplätze ein, auf die Jakobus und Johannes geschickt haben«<sup>303</sup>.

297 E. Schweizer, Mk 119.

298 M. Ebner, Etablierung 36.

299 Vgl. J. Marcus, Mk II 748; H. F. Bayer, Mk 377; W. Klaiber, Mk 202; W. Eckey, Mk 41.344. M. Ebner, Mk (Kommentar) 113; M. Ebner, Markusevangelium (Einleitung) 179; P. Dschulnigg, Mk 285; M. Limbeck, Mk 360; R. Pesch, Mk II 160; J. Gnülka, Mk II 99.103; J. Ernst, Mk 307f.; J. R. Donahue/D. J. Harrington, Mk 312; R. H. Gundry, Mk 578 (»in all probability«); W. Grundmann, Mk 292; O. Schwankl, Machtwille 247; M. L. Strauss, Mk 456; D. Bock, Mk 281. E. Schweizer, Mk 119, vermutet, dass »man aus Scheu die Nennung des Gottesnamens vermeiden wollte.« In dieser Hinsicht eindeutig formuliert die ergänzende Alternativlesart ὑπὸ (oder παρὰ – so in Θ) τοῦ πατρὸς μου, vgl. κ\*<sup>a</sup>2b, Θ, f<sup>1</sup>, 1241, a, r<sup>1vid</sup>, sy<sup>hmg</sup>, bo<sup>ms</sup>. So auch in Mt 20,23.

300 Vgl. M. Ebner, Etablierung 36; M. Ebner, Antikönig 110; K. M. Schmidt, Wege 55.

301 J. Marcus, Mk II 754. Auch W. Eckey, Mk 344, weist kurz auf die Kreuzigung hin, ohne jedoch weitere interpretatorische Schlüsse zu ziehen; vgl. J. R. Donahue/D. J. Harrington, Mk 311.443; M. R. Whittenton, Sonship 272; M. L. Strauss, Mk 456.

302 W. Eckey, Mk 500; vgl. A. d. Mingo Kaminouchi, Echoes 114f.

Im MkEv begegnen wir nur in Mk 15,27 einer ausdrücklichen Dreierkonstellation mit Jesus in der Mitte und zwei Figuren zu seiner Rechten und Linken.<sup>304</sup> Die Formulierung der Anordnung ist fast identisch mit Mk 10,37,40:<sup>305</sup>

Mk 10,37:	... ἵνα	εἷς σου	ἐκ δεξιῶν καὶ	εἷς	ἐξ ἀριστερῶν καθίσωμεν ...
Mk 10,40:	τὸ δὲ καθίσει		ἐκ δεξιῶν μου	ἢ	ἐξ εὐωνύμων
Mk 15,27:		ἕνα	ἐκ δεξιῶν καὶ	ἕνα	ἐξ εὐωνύμων αὐτοῦ

Von daher könnte – neben den beiden Bildern für das Leidensschicksal (Becher, Taufe) – auch Mk 10,40 auf den Tod Jesu vorausweisen, diesmal speziell auf die Kreuzigung in der Dreierkonstellation. Was klar ist: Das Hängen am Kreuz ist kein »Sitzen« (καθίζω in Mk 10,37,40).<sup>306</sup> Doch könnte in Mk 10,40 äußerst geschickt die Kreuzigungsszene als Inthronisierung vorbereitet sein. Wenn Mk 10,40 derart mit Mk 15,27 zusammengesehen und -gelesen wird, dann wird der Tod Jesu am Kreuz einmal mehr zentraler Bestandteil der aretalogisch-charismatischen Legitimierungsstrategie.<sup>307</sup>

Doch auch ohne diese weitergehende Auslegung macht die Perikope Mk 10,35–40 die Lebenshingabe als fundierende Tat für den Erwerb von (königlicher Herrscher-)Macht in der (königlichen) Herrlichkeit plausibel.

### 3.2. (Königs-)Herrschaft als *Lebensdienst* – Das alternative Kontrast-Regierungsprogramm Jesu (Mk 10,41–45)

Direkt im Anschluss (Mk 10,41–45) findet sich ein weiterer Anlauf, den Kreuzestod aretalogisch-charismatisch vorzubereiten. Dabei leistet Mk 10,41 geschickt die Anbindung an das Vorhergehende:<sup>308</sup> Die Anfrage/Bitte der Zebaiden (Mk 10,35–40) erzeugt Unmut bei den restlichen zehn Jüngern und dies

303 M. Ebner, Mk (Kommentar) 161; vgl. J. Gnlika, Mk II 105; I. Kramp, Kreuzesopfer 124.

304 Vgl. A. d. Mingo Kaminouchi, Echoes 98.114f.; A. T. Le Peau, Mk 281f.

305 Εὐώνυμος ist im MkEv nur in Mk 10,40 und 15,27 belegt. Δεξιός findet sich in Mk 10,37,40; 12,36; 14,62; 15,27; 16,5.(19), wobei es aber nur in Mk 10,37,40 und 15,27 um die rechte Seite von Jesus aus gesehen geht. Ἀριστερός begegnet nur in Mk 10,37. Zugleich ist festzuhalten, dass die jesuanische Formulierung in Mk 10,40a von der Bitte der Zebaiden in Mk 10,37c leicht abweicht (man beachte allerdings die angleichende Alternativlesart in Mk 10,37).

306 Dies wird ab und an ausdrücklich als Argument gegen die Verbindbarkeit von Mk 10,40 mit 15,27 ins Feld geführt; vgl. R. Pesch, Mk II 160 Anm. 29; R. H. Gundry, Mk 585.960. A. d. Mingo Kaminouchi, Echoes 115, nimmt dieses Gegenargument auf und entgegnet: »in the application of symbols we do not need correspondence in every detail«.

307 Wobei offenbleibt, ob bzw. inwiefern die beiden λησταί aus Mk 15,27 diese beiden Ehrenplätze in aretalogisch-charismatischer Hinsicht verdient haben.

308 Das hält auch A. Winn, Tyrant 325 Anm. 1, fest – und klammert in der Folge V. 41 aus seiner Analyse aus.



wiederum nimmt Jesus zum Anlass, die zusammengerufene Gruppe zu belehren. Hierauf liegt im Folgenden der Fokus (Mk 10,42–45):

- |    |   |   |  |
|----|---|---|--|
| 42 | a | καὶ προσκαλεσάμενος αὐτοὺς ὁ Ἰησοῦς,              | Und Jesus rief sie herbei  |
|    | b | λέγει αὐτοῖς·                                     | (und) sagt zu ihnen:   |
|    | c | οἴδατε  | Ihr wisst,   |
|    | d | ὅτι οἱ δοκοῦντες                                  | dass die, die scheinen   |
|    | e | ἄρχειν τῶν ἐθνῶν                                  | über die Völker zu herrschen,  |
|    | f | κατακυριεύουσιν αὐτῶν                             | sie niederzwingen/gewalttätig<br>über sie herrschen,                   |
|    | g | καὶ οἱ μεγάλοι αὐτῶν<br>κατεξουσιάζουσιν αὐτῶν.   | und dass ihre Großen ihre Amtsge-<br>walt ihnen gegenüber missbrauchen |
| 43 | a | οὐχ οὕτως δέ ἐστιν ἐν ὑμῖν,                       | So ist es aber nicht unter euch,                                       |
|    | b | ἀλλ' ὅς ἂν θέλῃ                                   | sondern wer immer will   |
|    | c | μέγας γενέσθαι ἐν ὑμῖν                            | groß werden unter euch,  |
|    | d | ἔσται ὑμῶν διάκονος,                              | soll euer Diener sein,   |
| 44 | a | καὶ ὅς ἂν θέλῃ                                    | und wer immer will   |
|    | b | ἐν ὑμῖν εἶναι πρῶτος                              | Erster unter euch sein,  |
|    | c | ἔσται πάντων δοῦλος·                              | soll Sklave aller sein;  |
| 45 | a | καὶ γὰρ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου                       | Denn der Menschensohn  |
|    |   | οὐκ ἦλθεν   | kam nicht,   |
|    | b | διακονηθῆναι                                      | um bedient zu werden,  |
|    | c | ἀλλὰ διακονῆσαι                                   | sondern um zu dienen   |
|    | d | καὶ δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ<br>λύτρον ἀντὶ πολλῶν. | und sein Leben zu geben<br>(als) Lösegeld zugunsten vieler.            |

Bei dieser Belehrung rekurriert Jesus auf das Weltwissen der Jünger (V. 42c: οἶδα), wie es gängig-normalerweise in der Machtwelt zugeht (Mk 10,42): »Die zu herrschen Scheinenden« gebärden sich in Wahrheit als ihre Macht skrupellos missbrauchende Machtpolitiker und Gewaltherrscher; die »Großen«<sup>309</sup> »vergewaltigen« ihre Völker.<sup>310</sup> »Die relativ harten Ausdrücke für die weltliche Herrschaft implizieren dabei zweifellos Kritik an den zeitgenössischen Herr-

309 Die Textzeugen  $\kappa$ ,  $C^{*vid}$ , (lat) bieten βασιλεῖς statt μεγάλοι. Die Bezeugungslage spricht aber eindeutig für die Bevorzugung von μεγάλοι. Dadurch bleibt auch die Konzentration auf die beiden Könige Herodes und Jesus im MkEv (vgl. Teil C, Kap. 1.1.) gewahrt. Außerdem wird der Titel βασιλεὺς nicht für die in Mk 10,42 gemeinten *Scheinherrscher* verwendet.

310 Vgl. L. Schenke, Mk 252; P. Dschulnigg, Mk 285; D. Lührmann, Mk 181 (»Unterdrückung und Machtmissbrauch«); W. Foerster, Art. κατεξουσιάζω 572 (»Tendenz zur Vergewaltigung«). Zu den beiden Verben gerade als Komposita mit κατά vgl. A. Winn (A. Winn, Tyrant 341–343) sowie O. Wischmeyer (O. Wischmeyer, Herrschen 191: »pejorative Bedeutung«). Für eine neutralere Interpretation der beiden Verben votiert demgegenüber A. d. Mingo Kaminouchi, Echoes 126f.

schaftsmethoden«<sup>311</sup>. Klar ist: Diese Art von Herrschaft wird gerade nicht im Interesse und zum Wohle des jeweiligen Volkes ausgeübt,<sup>312</sup> das Volk hat vielmehr darunter zu leiden – aretalogisch-charismatische Delegitimierung pur. Wer derart herrscht, hat keinerlei Legitimitätsbasis – wahre Könige agieren anders. Diese brutale Machtpolitik wird als der bekannte Standardfall präsentiert, wobei *König* Herodes in Mk 6 ein ganz gutes Beispiel für diese Negativherrscher abgibt.<sup>313</sup> Damit dürfte eine Alltagserfahrung antiker Menschen hinsichtlich des Erlebens von Machthabern treffend ins Wort gebracht sein.<sup>314</sup> Das Entscheidende an dieser Stelle: Dies sind eben nur diejenigen, die zu herrschen *scheinen*<sup>315</sup> – nicht diejenigen, die in Wahrheit herrschen (vgl. Teil B, Kap. 6.1.3.).<sup>316</sup>

Vor dieser Kontrastfolie der negativ konnotierten Alltagserfahrung etabliert Jesus sein alternatives *Regierungsprogramm*<sup>317</sup> für die Jüngergruppe als Ideal und fundiert damit, wer in seinen Augen in aretalogisch-charismatischer Hinsicht wirklich als Herrscher legitimiert ist (Mk 10,43f.): Wer μέγας sein will, muss διάκονος werden; wer πρώτος sein will, muss δοῦλος werden.<sup>318</sup> Aretalogisch-charismatische Legitimierung ist nach Jesus nur per Dienen zu erreichen; die Herrschaft wird zutiefst als Dienst verstanden bzw. konzipiert (*»servant*

311 W. Schmithals, Mk II 464; J. Ernst, Mk 309, konstatiert für Mk im Vergleich mit Lk 22,25 eine »terminologische Radikalisierung«. O. Schwankl, Machtville 248, sieht in den beiden Verben »Verhältnisse von Herrschaft und Gewalt, mit einem eklatanten Gefälle von oben nach unten« impliziert.

312 Vgl. W. Eckey, Mk 344; R. Pesch, Mk II 161. W. Foerster, Art. κατακυριεύω 1098, hält angesichts der Vorsilbe κατά fest: Das Wort bedeutet »die Ausübung der Herrschaft gegen jemand, dh zu eigenem Vorteil«.

313 Vgl. M. Ebner, Etablierung 30f; M. Ebner, Evangelium contra Evangelium 38; J. R. Donahue/D. J. Harrington, Mk 199.202. Auch Pilatus gehört in diese Kategorie – das erfährt Jesus am eigenen Leib (Mk 15,15); vgl. W. Eckey, Mk 490; M. Ebner, Mk (Kommentar) 157f.; G. Gelardini, Contest 104f.

314 Zugleich ist mit A. Winn, Tyrant 341–344, festzuhalten, dass diese Herrschaftsbeschreibung dem römischen Herrschaftsideal zutiefst widerspricht – ergo: »The Markan Jesus' rejection of domineering and tyrannical rule would be favorably received by Mark's Roman audience, which saw in Jesus' teaching their own deeply held political convictions« (ebd. 343).

315 Nach G. Schunack, Art. δοκέω 824, schwingt in der Formulierung »Ressentiment gg. die Mächtigen« mit.

316 Vgl. L. Schenke, Mk 252: »Dabei haben sie gar keine »echte« Herrschaft inne, sondern *scheinen* nur die Herren zu sein.« E. Lohmeyer, Mk 223, stellt die irdische Scheinherrschaft der »wahren »Herrschaft« Gottes« gegenüber – so auch J. Gnilka, Mk II 103; vgl. A. Winn, Tyrant 341 Anm. 33; M. L. Strauss, Mk 457. A. d. Mingo Kaminouchi, Echoes 123, profiliert inner-mk Herodes und Pilatus als die *Sceinherrscher*, die schlussendlich ihren Willen nicht durchsetzen können.

317 Vgl. M. Ebner, Lektüre 67.

318 Vgl. A. d. Mingo Kaminouchi, Echoes 130–139; H. W. Beyer, Art. διακονέω κτλ. 85.

*leadership*«<sup>319</sup>).<sup>320</sup> »Es kommt zu einer coincidentia oppositorum. Macht und Dienst fallen ineins. Der Machtwille verwirklicht sich als Dienstbereitschaft«<sup>321</sup>. Damit wäre eine erste Denkvorgabe gefunden, die den weiteren Weg Richtung Kreuz begleiten kann.

Diese Idealherrschaft nach Jesus kontrastiert einerseits mit den in Mk 10,42 vor Augen stehenden Gewaltherrschern. Jesus bietet »eine inhaltliche Alternative zu Machtstreben und Unterdrückungsstrategien politischer Herrscher.«<sup>322</sup>

Andererseits lässt sich dies gut mit antiker Königsideologie verbinden: Antike Stimmen betonen immer wieder, dass die Königsherrschaft ein Dienst, ja richtiggehend eine Last sei – und der König wird gerne als »Diener« (des Volkes/Staates) profiliert.<sup>323</sup> Dies zieht sich als Linie durch die hellenistischen Traditionen: Von Platon und Xenophon bis hin zu Dio Chrysostomos.<sup>324</sup> »Plato and Xenophon also portrayed the true ruler as the servant of his subjects.«<sup>325</sup> Und J. Smith hält mit Blick auf Xenophon (*Memorabilia*) fest: »Socrates attempts to persuade his friend that a ruler is a servant of the people, willingly experiencing deprivation and suffering for the sake of the people [...]. A ruler [...] occupies the position of a servant with respect to the state.«<sup>326</sup> The »ideal ruler is above all to pursue virtue, viewing his office as a mandate to serve the people«<sup>327</sup>. Auch für den jüdischen Kulturraum ist der »Konnex von Herrschen und Dienen [...] belegt.«<sup>328</sup>

Die logische Konsequenz daraus im Rahmen antiker Königsideologie: Wegen der damit verbundenen Mühen reißt sich niemand darum, die Königsherrschaft zu übernehmen, sondern dies erfolgt widerwillig, nur mit Widerstand. Geradezu mustergültig inszeniert Josephus diesen Topos literarisch mit Blick auf Vespasian (*Jos.*, *Bell* 1,24; 4,602–604; vgl.

319 Davon sprechen W. Klaiber (*W. Klaiber*, Mk 203) sowie J. R. Donahue/D. J. Harrington (*J. R. Donahue/D. J. Harrington*, Mk 312.314–316).

320 Vgl. H. Roose, *Mitherrschaft* 90. Allerdings muss ihrer Meinung nach die Pointe differenziert betrachtet werden, wenn der literarische Kontext berücksichtigt wird: »Für Jesus gilt: ›Herrschen als Dienen«, für das Zebedaidengespräch: ›Dienen statt Herrschen« (ebd. 115; vgl. ebd. 134).

321 O. Schwankl, *Machtwille* 249.

322 W. Klaiber, *Mk* 202.

323 Vgl. J. Marcus, *Mk II* 748; M. J. Schulte, *Speculum Regis* 133f. A. Winn, *Tyrant* 344f., hält zwar – konkret mit Blick auf den römischen Kontext – die grundsätzliche Anknüpfung von Mk 10,43f. an antike Herrschaftsideale fest, versteht aber die Paarung *πρωτος – δοσλος* in V. 44 als »hyperbolic language [...], which is used to stretch the boundaries of his readers' political ideology. [...] Mark [...] may also be radicalizing these ideals by pushing them to an extreme« (ebd. 345). D. Bock, *Mk* 282, bejaht zwar grundsätzlich, dass Königsherrschaft antik als »Dienst« verstanden werden kann, allerdings ist seines Erachtens der Terminus »slave« damit nicht kompatibel.

324 Vgl. D. Seeley, *Rulership* 235–239 (mit Quellenbelegen von Dio Chrysostomos, Musonius Rufus, Archytas, Diotogenes, Platon, Xenophon); H. Roose, *Mitherrschaft* 90f. Mit der Position von D. Seeley setzt sich O. Wischmeyer, *Herrschen 196–201*, kritisch auseinander.

325 D. Seeley, *Rulership* 238.

326 J. Smith, *Christ* 26.

327 J. Smith, *Christ* 27.

328 H. Roose, *Mitherrschaft* 91.

Teil B, Kap. 5.1.): Nur widerständig und widerwillig übernimmt dieser die »Last der Herrschaft« (βάρος τῆς ἡγεμονίας; Jos., Bell 4,616).<sup>329</sup> Auch bei Saul (vgl. Teil B, Kap. 2.1.1.) scheint dieser Aspekt auf, wenn er weder von seiner Königssalbung erzählt (1 Sam 10,15f.) noch bei der Loswahl zu finden ist – er versteckt sich vielmehr (1 Sam 10,21–23; V. 22: κρύπτω).

Das bedeutet für Jesu Nachfolger/innen: Sie »sollen sich ›königlich‹ verhalten. Sie sind – kontrafaktisch – die wahren Könige.«<sup>330</sup>

Neben der Betonung des Dienstcharakters jeder wahren Herrschaft ist für die Integration des Kreuzestodes in die aretalogisch-charismatische Legitimierungsstrategie der abschließende Vers Mk 10,45 von zentraler Bedeutung. Dieser gibt die argumentative Begründungsbasis (Mk 10,45a: γάρ) für das aufgestellte Grundsatzprogramm an:<sup>331</sup> »sein Leben zu geben als Lösegeld zugunsten vieler« (Mk 10,45d). Ohne die vielfältige exegetische Diskussion zu diesem Vers und die damit verbundenen Fragen im Einzelnen aufgreifen und klären zu können,<sup>332</sup> seien die für den vorliegenden Gedankengang entscheidenden Gesichtspunkte festgehalten:

a) Die Lebenshingabe (des Menschensohnes)<sup>333</sup> wird angekündigt; b) diese gehört zu seiner Mission, zu seinem Auftrag dazu; c) dieses Verhalten wird als vorbildhaft und nachahmungswürdig betont, begründet es doch die vorangehenden Verhaltensforderungen an die Jünger; d) die Lebenshingabe erfolgt zugunsten anderer (»vieler«) – ohne dass Mk 10,45 explizieren würde, wer genau von was/woraus genau losgekauft würde. Dies bleibt der Interpretation überlassen – und damit auch dem exegetischen Streit.<sup>334</sup>

Klar ist jenseits aller exegetischen Detailfragen: Mk 10,45 blickt auf den Tod Jesu voraus und dieser Tod wiederum wird als λύτρον ἀντὶ πολλῶν erfolgen.<sup>335</sup>

329 Hier scheint ansatzweise der (literarische) Topos der *recusatio (imperii)* auf; vgl. hierzu Teil B Anm. 165.

330 H. Roose, Mitherrschaft 92; vgl. ebd. 95.

331 Vgl. D. Seeley, Rulership 239; A. d. Mingo Kaminouchi, Echoes 152; A. Weiser, Art. διακονέω κτλ. 729.

332 Vgl. J. Roloff, Anfänge; A. d. Mingo Kaminouchi, Echoes 139–155; M. L. Strauss, Mk 459–462; F. Hahn, Hoheitstitel 57–59. S. J. Gathercole, Son 84.167f., rekurriert u. a. auf dieses Wort vom Gekommensein, um damit seine These (es lässt sich eine Präexistenzchristologie in den synoptischen Evangelien finden) zu fundieren.

333 Wie auch immer die entsprechenden Menschensohn-Stellen (vgl. F. Hahn, Hoheitstitel 13–53; J. Ernst, Anfänge 43–49) traditionsgeschichtlich einzuordnen sind, Mk 10,45 blickt – gerade auch im Verbund mit den drei Leidensankündigungen – auf Leiden und Tod Jesu voraus.

334 Wichtige Interpretationsmöglichkeiten und Traditionsfolien (sakraler Sklavenloskauf, Loskauf von Kriegsgefangenen, Befreiung aus Ägypten, Loskauf aus Schuldhaft) finden sich prägnant dargestellt bei G. Barth, Tod 71–75. Zu λύτρον vgl. D. Seeley, Rulership 245–249; K. M. Schmidt, Wege 316–319.

335 Hier könnte ein Denken im Hintergrund stehen, wie es in Joh 11,50; 18,14 expliziert wird: Es ist besser, wenn einer für das Volk stirbt, als wenn das ganze Volk zugrunde geht.

Auf diese Weise wird der (Kreuzes-)Tod<sup>336</sup> Jesu nicht nur mit der aretalogisch-charismatischen Legitimierungsstrategie kompatibel, sondern er wird geradezu zum zentralen Baustein,<sup>337</sup> wodurch sich Jesus schlussendlich als König legitimiert: Er gibt – als wahrer König – sein Leben für viele (»ideal of sacrificial leadership«<sup>338</sup>) und ist damit das positive Gegenstück zu denen, die sich der Völker bemächtigen und diese vergewaltigen – und damit nur zu herrschen scheinen.<sup>339</sup>

### 3.3. »Ich werde den Hirten schlagen« (Mk 14,27) – Ein weiterer königlicher Schimmer für das Kreuz

Ein dritter vorbereitender Hinweis kann in Mk 14,27 entdeckt werden. Die Passage Mk 14,26–31 dient – auch in lokaler Hinsicht – als Überleitung zwischen Abendmahl und Ölbergszene: Jesus ist mit seinen Jüngern auf dem Weg nach Getsemani, wo sie in V. 32 ankommen. Unterwegs kündigt Jesus seinen Jüngern noch einmal sein gewaltsames Ende an – diesmal in Verbindung mit einer Prophezeiung ihrer Reaktion darauf. Bedeutsam für den vorliegenden Kontext ist die schriftgestützte Todesankündigung (Mk 14,27):<sup>340</sup>

336 A. Winn, Tyrant 345f., konstatiert, dass die Lebenshingabe grundsätzlich mit römischer Herrschaftsideologie kompatibel ist – allerdings: »Mark may be radicalizing Roman political ideals by taking them to their extreme but logical conclusion: a ruler who sacrifices his own power, glory and wealth for his people is good, while a ruler who would sacrifice his very life for his people is even better« (ebd. 346). Dabei bleibt allerdings die Tradition der *devotio* (s. u. Teil C, Kap. 3.5.3.) unberücksichtigt. Jedoch hält er wegen der Konnotationen des Kreuzes eine entsprechende Deutung des Kreuzestodes im römischen Kontext – jenseits eines *christlichen* Publikums – für ausgeschlossen (vgl. ebd. 346). Diesem Urteil stimme ich nicht zu. Erstens ist der Kreuzestod in der Antike in jedem kulturellen Kontext aufs Höchste herausfordernd. Zweitens arbeitet sich das MkEv gerade daran ab bzw. arbeitet gezielt auf die (plausible) Integration des Todes Jesu in das aretalogisch-charismatische Legitimierungsschema hin – und dieser Tod ist schlussendlich der Tod am Kreuz. Mit der verfolgten Strategie überzeugt das MkEv sicherlich nicht jede/n (im römischen Kontext), aber es unternimmt zumindest den Versuch – und das m. E. nicht nur mit Blick auf dezidiert *christliche* Adressaten.

337 Vgl. A. d. Mingo Kaminouchi, Echoes 151: Mk 10,45 »prepares both the disciples in the narrative and the reader to follow Jesus in his final act of liberation.« Vgl. A. Winn, Tyrant 349; W. Grundmann, Mk 291 (der Tod Jesu wird als »Dienstvollendung« gedeutet).

338 A. Winn, Tyrant 348.

339 In diesem Zusammenhang sei kurz auf Mk 15,23 vorausgeblickt. In Jesu Weigerung könnte seine Leidens- und Sterbensbereitschaft aufscheinen: »Die Ablehnung des Betäubungstrunkes zeigt, daß Jesus bewußt leiden will« (E. Schweizer, Mk 190); vgl. W. Klaiiber, Mk 303; L. Schenke, Mk 341 (»bei vollem Bewusstsein und in Freiheit«).

340 Folglich braucht die Auferstehungsankündigung in V. 28 nicht weiter thematisiert zu werden.

27	a	καὶ λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς	Und Jesus sagt zu ihnen:
	b	ὅτι πάντες σκανδαλισθήσεσθε,	Ihr werdet alle Anstoß nehmen,
	c	ὅτι γέγραπται·	weil geschrieben ist:
	d	πατάξω τὸν ποιμένα,	Ich werde den Hirten (er-)schlagen
	e	καὶ τὰ πρόβατα διασκορπισθήσονται.	und die Schafe werden zerstreut werden.

Während die Leidensankündigungen (Mk 8,31; 9,31; 10,32–34) jeweils das gewaltsame Schicksal Jesu in den Mittelpunkt rücken, ist in Mk 14,27 das kommende Verhalten der Jünger der Ausgangspunkt des Gedankengangs: Sie werden Anstoß nehmen – und sich auf und davon machen. Dies wird in Mk 14,50 auch erzählt und es wird zudem in der Abwesenheit der Jünger am Kreuz sichtbar (vgl. Mk 15,40f.). Diese Reaktion der Jünger weist Mk 14,27 gewissermaßen als schriftgemäß aus und es wird zu diesem Zweck Sach 13,7 zitiert.<sup>341</sup>

Mk 14,27:	πατάξω τὸν ποιμένα	καὶ τὰ πρόβατα διασκορπισθήσονται <sup>342</sup>
Sach 13,7(i):	πατάξατε τοὺς ποιμένας schlägt die Hirten	καὶ ἐκσπάσατε τὰ πρόβατα und reißt die Schafe heraus
Sach 13,7(ii):	πάταξον τὸν ποιμένα schlag den Hirten	καὶ διασκορπισθήσονται τὰ πρόβατα und die Schafe werden zerstreut werden

Die textkritischen – v. a. auch mit Blick auf die LXX – und traditionsgeschichtlichen Fragen nach der genauen Zitatbasis für Mk 14,27de brauchen uns an dieser Stelle nicht weiter zu beschäftigen.<sup>343</sup> Entscheidend ist: In Mk 14,27 finden sich erneut die beiden zusammengehörenden Bildgrößen »Hirte« und »Schafe«, die bereits in Mk 6,34 begegnet sind.<sup>344</sup>

Dort war die bei Jesus zusammenströmende Volksmenge wie »Schafe, die keinen Hirten haben« – was Herodes endgültig als König delegitimiert hat (s. o. Teil C, Kap. 2.1.5.). Jesus trat in die Lücke ein, übernahm die Hirtenaufgabe und

341 Dieser Vers gehört zum größeren Komplex Sach 12,1–14,21, dem dritten Teil im Gesamtaufbau, in dem es um das endzeitliche Gericht Gottes geht; vgl. *E. Zenger*, Zwölfprophetenbuch 701. *H. F. Bayer*, Mk 511, nennt die Anspielung »tiefgründig« und spricht von einer »kontextbezogene[n] Adaption«. Vgl. zu Mk 14,27 auch *J. C. George*, Metaphor 159–169; *C. Blumenthal*, Gott 116–124. Die textkritische Lage in Sach 13,7 ist nicht ganz einfach. Ich biete im obigen Text zum einen die Textfassung, die (u. a.) Vaticanus und Sinaiticus überliefern (i), außerdem die Fassung des Alexandrinus (ii).

342 Ein kurzer Überblick zur textkritischen Lage in Mk 14,27e genügt an dieser Stelle: Die Wendung τὰ πρόβατα διασκορπισθήσονται bieten die Textzeugen κ, Β, C, D, L, Θ, f<sup>13</sup>, 565, 892, 2542, i, k, q. Die in der Wortstellung variierte Version διασκορπισθήσονται τὰ πρόβατα findet sich in A, K, N, Γ, Δ, Ψ, f<sup>1</sup>, 28, 579, 700, 2141, 30, lat – wobei die Textzeugen K, N, 579 zusätzlich noch die Erweiterung τῆς ποιμνῆς hinter τὰ πρόβατα aufweisen (vgl. Mt 26,31). Die Verbvarianten in W und 1424 können an dieser Stelle ausgeblendet bleiben.

343 Vgl. *C. Blumenthal*, Gott 116f.

344 Vgl. *R. M. Fowler*, Loaves 79.

erwies sich damit in aretologisch-charismatischer Hinsicht als würdiger König (s. o. Teil C, Kap. 2.2.1.). Von daher ist die Hirtenmetapher im MkEv deutlich mit königlichen Assoziationen belegt.

Jetzt wird diese Identifizierung Jesu mit dem Hirten noch einen Schritt weitergeführt; die Schafe verweisen hier auf die Jüngerschar. Dass sich die Schafe (= Jünger) zerstreuen, wird ausgelöst und verursacht dadurch, dass der Hirte (= Jesus)<sup>345</sup> geschlagen wird, sprich: zu Tode kommt:

»πατάσσω [...] kann zur Bezeichnung des tödlichen Schlages gebraucht werden [...]. Das Zitat hat also, wie auch der mk Kontext bestätigt, eindeutig den Tod Jesu im Blick.«<sup>346</sup>

Damit wird einmal mehr auf das gewaltsame Todesschicksal Jesu vorausgeblickt.<sup>347</sup> Diesmal aber wird dieser Tod mit der Hirtenmetapher kombiniert, d. h.: Wenn Jesus stirbt, dann stirbt er als Hirte – und damit als König.<sup>348</sup> Auf diese Weise bereitet Mk 14,27 einmal mehr die Titulierung Jesu als βασιλεύς gerade im Rahmen von Prozess und Kreuzigung – und dann zentral am Kreuz – grundlegend vor.

Wer in Mk 14,27d als handelndes Subjekt im Hintergrund steht, bleibt offen und der Interpretation überlassen. In Sach 13,7<sup>LXX</sup> bieten einige Codices den Imperativ Plural πατάξατε (u. a. Vaticanus, Sinaiticus), wohingegen u. a. der Alexandrinus den Imperativ Singular πάταξον aufweisen. Auch hier ist die zum Schlagen aufgeforderte Gruppe oder Einzelperson (wobei sich der singularische Imperativ auch auf das am Anfang des Verses angesprochene »Schwert« beziehen kann) alles andere als klar. In Mk 14,27d ist grundsätzlich an Gott als Täter zu denken.<sup>349</sup>

345 Vgl. C. Blumenthal, Gott 37 Anm. 79.

346 R. Pesch, Mk II 380; vgl. H. Goldstein, Art. ποιμήν κτλ. 303.

347 Vgl. H. F. Bayer, Mk 511; J. Jeremias, Art. ποιμήν κτλ. 492; C. Blumenthal, Gott 85.120f.

348 Evtl. steht hier ein Denken im Hintergrund, wie es in Joh 10,11 ausdrücklich formuliert wird: Der Hirte gibt sein Leben für seine Schafe. Vgl. W. Klaiber, Mk 276; R. Pesch, Mk II 380.

349 Vgl. W. Klaiber, Mk 276; W. Schmithals, Mk II 632; P. Dschulnigg, Mk 368; J. Jeremias, Art. ποιμήν κτλ. 492; J. Ernst, Mk 424; J. R. Donahue/D. J. Harrington, Mk 402; E. K. Broadhead, Jesus 95. J. Marcus, Mk II 971 f., vertritt die Position, dass die mk Fassung (im Vergleich mit der LXX) die Verantwortlichkeit Gottes stärker betont: »The sense in both LXX and Mark is that God is responsible for the smiting of the shepherd, but Mark accentuates this implication by changing the imperative to a future indicative«. Er vermutet Einfluss von Jes 53,4.6.10. Vgl. ebenso C. Blumenthal, Gott 118: »Inhaltlich wird [...] Gott bei Markus noch viel stärker als Urheber der πατάσσω-Handlung vor Augen gestellt« (vgl. ebd. 123). Die gegenteilige Auffassung vertritt R. Pesch, Mk II 380: »doch liegt darauf kein Gewicht«.

### 3.4. Die Inthronisierung Jesu am Kreuz – Das titulare *Outing* des »Königs der Juden« nach vollbrachten Taten (Mk 15)

Mehrfach wird im Verlauf des MkEv auf den gewaltsamen Tod Jesu vorausverwiesen, dieser Tod angekündigt. Immer wieder scheint dabei dieser Tod als der aretalogisch-charismatische Gipfelpunkt des Wirkens Jesu auf (vgl. die vorangehenden Kap. 3.1.; 3.2.; 3.3.): Gerade auch im Tod bewährt sich Jesus als König. Vor diesem Hintergrund ist es stimmig, dass in Mk 15, wenn sich der irdische Weg Jesu dramatisch zuspitzt und schlussendlich in der Kreuzigung kulminiert, der Königstitel auf Jesus angewandt wird – und zwar ausschließlich hier sowie gehäuft.<sup>350</sup> Insgesamt sechsmal findet sich in Mk 15 der Titel βασιλεύς mit Blick auf Jesus, wobei die literarische Inszenierung für diese Titulierung eine *breite Akzeptanz* suggeriert, wird sie doch von unterschiedlichen Figuren(gruppen) ausgesprochen.

#### 3.4.1. Durch die römische Autorität: Pilatus im Rahmen des Prozesses und der Kreuzestitulus

Spitzenreiter bei der Titulierung Jesu als »König« ist Pilatus als Vertreter der römischen Autorität. Er führt den Königstitel dreimal im Munde: Mk 15,2.9.12.

2	a	Καὶ ἐπηρώτησεν αὐτὸν ὁ Πιλάτος·	Und Pilatus fragte ihn:
	b	σὺ εἶ ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων;	Bist du der König der Juden?
	c	ὁ δὲ ἀποκριθεὶς αὐτῷ	Er aber antwortete ihm
	d	λέγει·	(und) sagt:
	e	σὺ λέγεις.	Du sagst (es).
9	a	ὁ δὲ Πιλάτος ἀπεκρίθη αὐτοῖς	Pilatus aber antwortete ihnen
	b	λέγων·	(und) sagt:
	c	θέλετε	Wollt ihr,
	d	ἀπολύσω ὑμῖν	dass ich euch freilasse
		τὸν βασιλέα τῶν Ἰουδαίων;	den König der Juden?
12	a	ὁ δὲ Πιλάτος πάλιν ἀποκριθεὶς	Pilatus aber antwortete nochmals
	b	ἔλεγεν αὐτοῖς·	(und) sagte zu ihnen:

350 Das Stichwort βασιλεύς bildet geradezu ein *Leitmotiv* in Mk 15; vgl. J. Marcus, Mk II 1033; K. Kertelge, Mk 153 (»durchgehendes Thema«). F. J. Matera, Kingship, setzt sich intensiv mit Mk 15 – primär unter traditionsgeschichtlicher und redaktionskritischer Perspektive – auseinander. Seine zentrale These: »we propose that the overall theme of chapter 15 is the »Kingship of Jesus« (ebd. 61). F. Hahn, Hoheitstitel 195, spricht davon, »daß dieses Thema [»König der Juden«; C. S.] in verschiedenen Variationen durchgeführt wird.«



c	τί οὖν [θέλετε]	Was [wollt ihr] nun,
d	ποιήσω	dass ich tue (dem,)
e	[ὃν λέγετε] τὸν βασιλέα τῶν Ἰουδαίων;	[den ihr nennt] den König der Juden?

Dreimal gebraucht Pilatus den Königstitel: Einmal spricht er Jesus fragend direkt an (Mk 15,2); zweimal bezeichnet er Dritten gegenüber Jesus als König (Mk 15,9.12).

Der Prozess Jesu wird mit der Frage des Pilatus eröffnet, womit es der römische Statthalter ist, der als Erster den Königstitel ins Spiel bringt (Mk 15,2ab).<sup>351</sup> Wie die Antwort Jesu σὺ λέγεις (Mk 15,2e) zu hören und zu verstehen ist (affirmativ<sup>352</sup> oder eher distanzierend-zurückweisend oder bewusst uneindeutig<sup>353</sup>), ist umstritten und nicht eindeutig zu entscheiden. Von daher bleibt die Haltung der Erzählfigur »Jesus« an dieser Stelle offen.<sup>354</sup>

Eindeutig ist jedoch die Meinung des Pilatus: Für Pilatus ist Jesus klar als »König der Juden« zu identifizieren.<sup>355</sup> Denn genau so präsentiert er ihn anschließend dem jüdischen Volk: schlicht und ergreifend als »König der Juden« (Mk 15,9.12)<sup>356</sup> – ohne jede Namensnennung.<sup>357</sup> Dabei ist ein spöttisch-ironischer Unterton aufseiten des Pilatus zwar nicht auszuschließen, doch wird dies von der textlichen Inszenierung her nicht verstärkend nahegelegt.<sup>358</sup>

Auffällig ist dagegen, dass in Mk 15,9–11 völlig fraglos klar ist, wer mit »König der Juden« gemeint ist,<sup>359</sup> spricht: Dieser Titel bezeichnet eindeutig Jesus, was von allen Beteiligten verstanden – und akzeptiert – wird. In diesem Punkt herrscht quasi Einigkeit zwischen Pilatus, den Hohenpriestern und dem Volk. Die Titulierung Jesu als »König der Juden« wird weder angefragt noch zurückgewiesen.<sup>360</sup> In Mk 15,9 verwendet Pilatus selbst diesen Titel. Und wenn in Mk 15,12 ὃν λέγετε zu lesen ist,<sup>361</sup> dann legt Pilatus den Königstitel gewisser-

351 J. Gnilka, Mk II 299, hält fest, dass die Frage des Pilatus »nicht ironisch zu verstehen« ist. G. Gelardini, Christus 477, führt mit Blick auf Mk 15,2 als »Namensgeber« Jesus selbst an (vermutlich, da sie seine Antwort als »Ja« interpretiert; vgl. ebd. 429).

352 Dafür votieren C. A. Evans, King 122; G. Gelardini, Christus 429.

353 So J. Gnilka, Mk II 297; 300; J. Ernst, Mk 454.

354 Vgl. W. Klaiber, Mk 295.

355 Vgl. P. C. Böttger, König 89.

356 Vgl. K. M. Schmidt, Wege 410.

357 Anders formuliert Mt 27,17.

358 Vgl. J. Gnilka, Mk II 302: »weniger spöttisch gemeint«. Anders urteilt W. Klaiber, Mk 296: »was nach Lage der Dinge nur ironisch gemeint sein konnte«. Vgl. E. Lohmeyer, Mk 337 (»spöttisch«); L. Schenke, Mk 336 (»ironisch-sarkastisch«). J. Ernst, Mk 456, nennt die Titulierung »für jüdische Ohren ungewöhnlich[...], möglicherweise auch provozierend[...]«. I. Kramp, Kreuzesopfer 119, hält fest, dass Pilatus den Königstitel verwendet »ohne sich in der Formulierung davon zu distanzieren« (vgl. ebd. 125).

359 Vgl. G. Gelardini, Christus 434.

360 Anders sieht dies beispielsweise in Joh 19,15 aus.

361 So die Textzeugen ⳨, C, K, N, Γ, Δ, Ψ, 28, 33, 579, 892, 1241, 1424, 18, sy<sup>p-h</sup>, bo. D. Lührmann,

maßen dem Volk in den Mund bzw. er zitiert die Stimme des Volkes – wobei auch an dieser Stelle keine Spur von Widerspruch zu finden ist.<sup>362</sup>

Damit wäre Jesus im MkEv nun auch titular als König geoutet – direkt ausgesprochen von Pilatus als Vertreter der römischen Weltmacht vor Ort:

»Es ist der Präfekt, der den Thronanwärter ohne dessen Zustimmung gewissermaßen zum ›König der Juden‹ macht. Indem Pilatus Jesus [...] in Jerusalem als König ›ausruft‹, wird er [...] gewissermaßen zum Kaisermacher.«<sup>363</sup> »Thus, the King title is first assigned to Jesus by a Roman authority through a triadic pattern of repetition.«<sup>364</sup>

Indirekt wird Jesus als König anerkannt von den jüdischen Autoritäten in Gestalt der Hohenpriester sowie vom versammelten Volk.

Zudem bringt anschließend die Kreuzesinschrift<sup>365</sup> – wirkungsvoll inszeniert und damit im wörtlichen wie im übertragenen Sinne weithin sichtbar – das Königsein Jesu noch einmal auf den Punkt (Mk 15,26).<sup>366</sup> Hier haben wir die »Proklamation seines Anspruches«<sup>367</sup> vor Augen:

26	a	καὶ ἦν ἡ ἐπιγραφή τῆς αἰτίας αὐτοῦ	Und es war die Aufschrift seiner Schuld
	b	ἐπιγεγραμμένη·	aufgeschrieben:
	c	ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων.	Der König der Juden.

Auch dies bleibt unwidersprochen.<sup>368</sup> »Having been clothed, crowned, and hailed as a king in the previous section [Mk 15,16–20; C. S.], Jesus is now royally enthroned – on a cross.«<sup>369</sup>

Mk 256, beurteilt die Wendung als »ursprünglich«. Die Textzeugen A, D, W, Θ, f<sup>1.13</sup>, 565, 700, 2542<sup>s</sup>, lat, sy<sup>s</sup>, sa bieten diese Wendung nicht. B liest nur λέγετε, was sich als »ingescho-bener Imperativ« verstehen lässt; vgl. K. M. Schmidt, Wege 410 Anm. 327.

362 J. R. Donahue/D. J. Harrington, Mk 434, charakterisieren die längere Fassung mit »den ihr nennt« als »even more ironic«.

363 K. M. Schmidt, Wege 410.

364 E. K. Broadhead, Jesus 78. Die drei weiteren Königsbelege in Mk 15,18.26.32 interpretiert E. K. Broadhead als *Verstärkung*: »This newly assigned title is reinforced through a threefold chorus« (ebd. 78). Allerdings ist seiner Meinung nach das entstehende Gesamtbild »wholly negative« (ebd. 78) bzw. »wholly violent« (ebd. 79). Dieser Einschätzung kann ich mich nicht anschließen (s. o. Teil C, Anm. 261).

365 Die mögliche Historizität des Titulus braucht in dieser Arbeit nicht weiter problematisiert zu werden; vgl. Teil A, Anm. 4.

366 »Der Leser weiß aber, daß damit die tiefste Wahrheit über das, was sich hier vollzieht, ausgesagt ist« (E. Schweizer, Mk 190); vgl. W. Klaiber, Mk 303.

367 J. Gnülka, Mk II 318; vgl. J. R. Donahue/D. J. Harrington, Mk 442.

368 Im Unterschied zu Joh 19,19–22.

369 J. Marcus, Mk II 1050.

### 3.4.2. Durch das Militär: Die Soldaten im Rahmen einer parodierten Königsinvestitur

Als Nächstes sind die Soldaten an der Reihe, die im Rahmen einer Spottszene Jesus – zumindest vorübergehend (vgl. Mk 15,20)<sup>370</sup> – mit den erforderlichen königlichen *Requisiten*<sup>371</sup> bzw. mit »Ersatzstücken von Insignien eines hellenistischen Königs«<sup>372</sup> ausstatten. Zudem akklamieren sie Jesus ausdrücklich als »König« (Mk 15,16–20).<sup>373</sup>

16	a Οἱ δὲ στρατιῶται ἀπήγαγον αὐτὸν ἔσω τῆς αὐλῆς, b ὃ ἐστὶν πραιτώριον, c καὶ συγκαλοῦσιν ὅλην τὴν σπεῖραν.	Die Soldaten aber führten ihn ab, hinein in den Hof, das ist das Prätorium, und rufen die ganze Kohorte zusammen.
17	a καὶ ἐνδιδύσκουσιν αὐτὸν πορφύραν b καὶ περιτιθέασιν αὐτῷ c πλέξαντες ἀκάνθινον στέφανον·	Und sie ziehen ihm einen Purpurmantel an und legen ihm einen dornigen Kranz um, den sie flochten.
18	a καὶ ἤρξαντο b ἀσπάξασθαι αὐτόν· c χαῖρε, βασιλεῦ τῶν Ἰουδαίων·	Und sie begannen, ihn zu grüßen: Gruß, König der Juden!
19	a καὶ ἔτυπτον αὐτοῦ τὴν κεφαλὴν καλάμῳ b καὶ ἐνέπτυνον αὐτῷ c καὶ τιθέντες τὰ γόνατα d προσεκύνουν αὐτῷ.	Und sie schlugen seinen Kopf mit einem Rohr und spuckten ihn an und beugten die Knie (und) huldigten ihm (niederkniend).
20	a Καὶ ὅτε ἐνέπαιξαν αὐτῷ, b ἐξέδυσαν αὐτὸν τὴν πορφύραν c καὶ ἐνέδυσαν αὐτὸν τὰ ἱμάτια αὐτοῦ. d Καὶ ἐξάγουσιν αὐτὸν e ἵνα σταυρώσωσιν αὐτόν.	Und nachdem sie ihn verspottet hatten, zogen sie ihm den Purpurmantel aus und zogen ihm seine Kleider an. Und sie führen ihn hinaus, damit sie ihn kreuzigen.

Durch die Soldaten wird Jesus mit königlichen Herrschaftszeichen versehen, was mit Blick auf seine Legitimierung nicht unerheblich ist:

370 Vgl. T. E. Schmidt, Crucifixion Narrative 8; T. E. Schmidt, Triumphal March 37 Anm. 6.

371 Vgl. W. Klaiber, Mk 299; J. Gnllka, Mk II 307; E. Cancik-Kirschbaum, Art. Herrscher 494; W. Eder, Art. Herrscher 499; K. M. Schmidt, Wege 410; R. Amedick, Königsikonographie 58–66; M. Ebner, Antikönig 109.

372 W. Eckey, Mk 494; vgl. J. Ernst, Mk 461 (»parodistische[...] Insignien hellenistischer Vasallenkönige«).

373 Vgl. K. M. Schmidt, Wege 409–412.

»Die allen Kulturen gemeinsame Verwendung sichtbarer und berührbarer H. [Herrschaftszeichen; C. S.] entspricht dem Bedürfnis, das Abstraktum Herrschaft sinnfällig zu machen [...], der Besitz von H. demonstriert Rechtmäßigkeit.«<sup>374</sup>

Eindeutig ist, dass die Soldaten in verspottender Absicht handeln: Sie machen sich über Jesus lustig und misshandeln ihn. Das ist die Figurenperspektive. Zugleich scheint in ihrem Tun aber eine Art »Königsinvestitur«<sup>375</sup> bzw. eine »Travestierung des Königsrituals«<sup>376</sup> auf, was der informierte Leser, der den bisherigen Weg Jesu im MkEv aufmerksam mitgegangen ist, entschlüsseln kann. Aus Leserperspektive betrachtet: Jesus wird eines Königs würdig gekleidet (πορφύρα)<sup>377</sup> und mit einem Kranz (στέφανος)<sup>378</sup> als Königskronen-/Diademersatz versehen<sup>379</sup> (Mk 15,17).<sup>380</sup> Damit setzen die Soldaten gewissermaßen in die Tat um, was Pilatus als Machthaber unmittelbar vorher ausgesprochen hat.

B. Mutschler argumentiert auf der Grundlage eines intensiven Vergleichs mit Philo, Flacc 36–39, dass es sich in Mk 15,16–20 um eine »parodierte Königsaudienz« handelt – und

374 J. Ott, Art. Herrschaftszeichen 1690. Die »sakrale Stellung des Königs [findet; C. S.] Ausdruck in den Insignien seiner Macht, im heiligen Stuhl des Thronsessels und im königlichen Gewand, in der Krone und im Szepter« (G. Lanczkowski, Art. Königstum 324). Zu beachten ist jedoch, dass äußere Zeichen allein auch noch keinen König machen, wie z. B. Dio Chrys, Or 4,60–72 festhält; vgl. auch Dio Chrys, Or 14,22–24.

375 Vgl. M. Ebner, Mk (Kommentar) 159 (»invertierte Königsinvestitur«); R. Pesch, Mk II 470; M. Ebner, Etablierung 29 Anm. 38; A. T. Georgia, Triumph 30; I. Kramp, Kreuzesopfer 121.

376 J. Gnllka, Mk II 307.309; vgl. M. Gielen, Passionserzählung 182 (»Persiflage«).

377 Vgl. U. Luz, Mt IV 295f.: »Der Purpurmantel, von dem Mk 15,17 spricht, ist ein echter Königsmantel; vgl. B. Mutschler, Verspottung 82–86. Dies ist auch die Gewandung von König Agamemnon [vgl. Hom, Il 8,221 (πορφύρεος); Dio Chrys, Or 2,49 (πορφύρα)] bzw. von Odysseus (vgl. Hom, Od 19,225; Dio Chrys, Or 2,49). Durch Paralleleinfluss verursacht (vgl. Mt 27,28.31) ergänzen in Mk 15,17a Θ, f<sup>13</sup>, 565, 700, 2542<sup>s</sup>, l 844 χλαμύδα κοκκίνην/ einen (scharlach-)roten (Kriegs-)Mantel vor πορφύραν. Zur Tracht eines antiken hellenistischen Herrschers vgl. R. Amedick, Königsikonographie 54–56.

378 Zum »Kranz« vgl. B. Mutschler, Verspottung 87–104.

379 Das hierbei zum Einsatz kommende Verb περιτίθημι kann übersetzt werden mit »um-/anlegen« – u. a. von Gewandstücken, Kopfbinden, Kränzen; vgl. W. Bauer, Wörterbuch 1315. Zu beachten ist, dass dieses Verb – im übertragenen Sinne – auch »jmdm. etw. verleihen« (W. Bauer, Wörterbuch 1315 – im Original mit Fettdruck) bedeuten kann, wobei diese Sinn dimension im Fall von Mk 15,17 durchaus mitschwingen kann.

380 Festzuhalten ist, dass der Purpurmantel sowie der (Dornen-)Kranz nicht eindeutig bzw. ausschließlich als königliche Insignien zu deuten sind. Auch an den erfolgreichen Imperator im Rahmen eines Triumphzuges kann bei dieser Inszenierung gedacht werden; vgl. G. Radke, Art. Triumphus 974; H. Hornauer, Art. Triumph 627; C. A. Evans, King 123 Anm. 8; G. Gelardini, Christus 439; W. Grundmann, Mk 426; s. u. Teil C, Kap. 3.4.4. Dies stört aber nicht weiter, da Eindeutigkeit/Ausschließlichkeit argumentativ gar nicht erforderlich ist. Entscheidend ist vielmehr, dass diese Ausstaffierung Jesu auch königliche Implikationen tragen kann. Zu »Purpurgewand« (πορφύρα) und »goldenem Kranz« (στέφανος χρυσοῦς) als Zeichen der Ernennung zum »Freund des Königs« (φιλος βασιλείας) vgl. 1 Makk 10,20; vgl. auch 1 Makk 10,62.64.

eben nicht um eine »Königsinvestitur«. <sup>381</sup> Dazu ist Zweierlei anzumerken: Zum einen sind die von B. Mutschler ins Feld geführten Textbeobachtungen und Argumente nicht so eindeutig, dass eine eindimensionale Interpretation von Mk 15,16–20 ausschließlich als »Königsaudienz« zwingend erscheint. <sup>382</sup> Die herausgearbeiteten Parallelen stützen m. E. die Exklusivdeutung nicht ausreichend. Zudem ist es argumentativ anfragbar, wenn erst Charakteristika von Audienzszenen im MkEv herausgearbeitet werden, <sup>383</sup> um anschließend die doch bedeutsamen Differenzen dazu in Mk 15,16–20 <sup>384</sup> als »[c]harakteristische Veränderungen gegenüber einer Audienz« <sup>385</sup> zu klassifizieren. Inwiefern gerade diese Abweichungen eine »formgeschichtliche Qualifizierung von Mk 15,16–20a als Audienz« <sup>386</sup> bestätigen, wird nicht plausibel. Es drängt sich vielmehr der Eindruck auf, dass Mk 15,16–20 – im Unterschied zu anderen Texten im MkEv – vielleicht doch nicht an eine Königsaudienz anspielt, zumindest nicht in erster Linie. Angesichts der zahlreichen *charakteristischen Abweichungen*, die B. Mutschler anführt, stellt sich nämlich die Frage, was schlussendlich von der Königsaudienz überhaupt noch übrig bleibt und ob dieser *Rest* genügt, um hier eine Audienz zu erkennen. Damit sei nicht bestritten, dass B. Mutschlers vergleichender Blick auf Philo, Flacc 36–39 weiterführende Impulse für die Deutung von Mk 15,16–20 erbringt. Eine ausschließlich-exklusive Deutung von Mk 15,16–20 als »Königsaudienz« wird dadurch m. E. aber nicht hinreichend fundiert. Wobei sich die Frage stellt, ob an diesem Punkt eine interpretatorische Ausschließlichkeit wirklich zielführend ist. Was spricht dagegen, hier sowohl das eine als auch das andere aufscheinen zu sehen? Ganz unabhängig von der exegetischen Kontroverse: Der für die vorliegende Arbeit zentrale Aspekt, dass die Soldaten Jesus königlich ausstaffieren und als König ansprechen – unabhängig davon, ob wir es nun mit einer (verspottenden) »Königsinvestitur« oder einer (parodierten) »Königsaudienz« zu tun haben. Beide Szenarien setzen einen König voraus – folglich machen die Soldaten Jesus auf jeden Fall zum König, ob nun im Sinne einer *Investitur* oder als (verkleidende) Vorbereitung auf eine *Audienz*.

381 Vgl. B. Mutschler, Verspottung (ausdrücklich u. a. ebd. 43).

382 B. Mutschler, Verspottung 43–45, führt vier Argumente an, die seiner Meinung nach gegen ein mögliches Verständnis von Mk 15,16–20 als Inthronisation sprechen: (1) Philo, Flacc 36–39 impliziert eindeutig eine Audienz-/Tribunalszene und keine Inthronisierung. Der Rückschluss vom Vergleichstext auf den Mk-Text ist aber als Argument problematisch; (2) Eine Inthronisierung ist nur innerhalb des eigenen Volkes denkbar. Das verkennt jedoch die argumentative Bedeutsamkeit gerade der Soldaten als handelnde Subjekte (s. o.). Zudem: Zum König gemacht werden Herrscher im 1. Jh. n. Chr. vorrangig in Rom – also in der Fremde (vgl. Teil E, Kap. 3.3.). Im Übrigen ließe sich dieses Argument ggf. auch gegen das Verständnis als Königsaudienz anführen (vgl. ebd. 62); (3) Mk 15,16–20 knüpft misch an Mk 15,1–15 an, wobei Letzteres eine Audienz-/Gerichtsszene und keine Inthronisierung darstellt. Dagegen ist einzuwenden: Erstens würden zwei Inthronisierungen unmittelbar nacheinander überhaupt keinen Sinn ergeben; zweitens könnte eine *Weiterentwicklung* des Königsmotivs dahingehend vorliegen, dass die Soldaten das in die Tat umsetzen, was Pilatus als Machthaber ausspricht; (4) Im Petrus-evangelium (EvPetr 7) wird eindeutig eine Gerichts-/Audienzszene parodiert und keine Inthronisation. Das trägt m. E. argumentativ für das Verständnis des Mk-Textes wenig aus.

383 Vgl. B. Mutschler, Verspottung 60f. (zwölf Spiegelstriche).

384 Vgl. B. Mutschler, Verspottung 61f. (neun Spiegelstriche).

385 B. Mutschler, Verspottung 61.

386 B. Mutschler, Verspottung 62.

Der akklamierende Gruß der Soldaten bringt dann explizit den Königstitel ins Wort (Mk 15,18c),<sup>387</sup> bevor mit dem Beugen der Knie und der Proskynese (Mk 15,19) die neben Gott gerade auch einem König geschuldete Ehrerbietung<sup>388</sup> in Haltung und Annäherung inszeniert ist – hier freilich als ins Lächerliche verzerrtes Possenspiel. »Ein Christ-Königs-Bild sub contrario!«<sup>389</sup> Zugleich offenbaren die Soldaten jedoch, ohne dies auf der Erzählebene zu erkennen, eine tiefe Wahrheit über Jesus: Er ist der wahre König.<sup>390</sup> Dies unterstreichen die Soldaten – unfreiwillig – durch die genannten äußeren Zeichen.<sup>391</sup> Für die Leser/innen wird die »vermeintliche Königs*persiflage* als zutreffende Königs*proklamation*«<sup>392</sup> erkennbar.

Die Bedeutsamkeit dieser Episode gerade im Kontext einer aretalogisch-charismatischen Legitimierungsstrategie wird deutlich, wenn ein kurzer Blick auf die zeitgeschichtliche Hintergrundfolie geworfen wird. Da wären erstens die Requisiten, die Jesus bekommt. Diese lassen sich als *Auszeichnung* interpretieren: »Purpurgewand [...] und Goldkrone sind Würdezeichen des Königs. Sie bilden so etwas wie einen Orden für besondere Verdienste«<sup>393</sup>.

Zweitens sind die Soldaten als handelnde Akteure höchst bedeutungsvoll: Immer wieder werden nämlich in der Antike Herrschererhebungen vom Militär vorgenommen<sup>394</sup> bzw. die Haltung und Positionierung des Heeres stellt zumeist eine wichtige Komponente dar. Wer das Heer bzw. zentrale Teile davon auf seiner Seite hat, dessen Thronansprüche haben eine gute Aussicht auf Verwirklichung. Gerade in den Wirren des römischen Bürgerkrieges nach Neros Tod sind es unterschiedliche Truppenteile, die einzelne Thronaspiranten unterstützen bzw. als Kaiser ausrufen.<sup>395</sup> So stellt das Militär, besonders im römischen Kontext,

387 Die textkritische Variante an dieser Stelle kann unberücksichtigt bleiben, da der Königstitel in jedem Fall vorkommt.

388 Vgl. *W. Bauer*, Wörterbuch 1435 (von den Soldaten spöttisch gemeint). Zur Proskynese vgl. Teil D, Kap. 3.4.; Teil E, Kap. 2.2. Neben dem Saumküssen gehört die Proskynese zu den gängigen Elementen des höfischen Zeremoniells; vgl. *G. Lanczkowski*, Art. Königtum 324; *J. Gnilka*, Mk II 308.

389 *K. Kertelge*, Mk 155.

390 Vgl. *J. Ernst*, Mk 461; *J. R. Donahue/D. J. Harrington*, Mk 435.439 f.; *F. J. Matera*, Kingship 24; *K. M. Schmidt*, Wege 411.

391 Vgl. *J. Marcus*, Mk II 1045–1048; *P. Dschulnigg*, Mk 393; *M. Gielen*, Passionserzählung 183. Vgl. *J. Marcus*, Kingly Power 670 (hier mit Blick auf die Lk-Passion formuliert, aber auch für die Mk-Fassung zutreffend): Jesus' »kingship has already been proclaimed at the crucifixion, albeit unwittingly, by his enemies«.

392 *M. Gielen*, Passionserzählung 183.

393 *E. Schweizer*, Mk 187.

394 Das kann eine wirkmächtige Alternative zum dynastischen Prinzip darstellen; vgl. *G. Lanczkowski*, Art. Königtum 324: »Dieser Erbfolge steht die freie Wahl durch Akklamation gegenüber, die in kriegerischen Verbänden durch Schilderhebung erfolgt.«

395 Siehe Tac, Hist 1,5.8.12f.27.37; 2,76.80; vgl. *G. Winkler*, Art. Otho 381; *G. Winkler*, Art.

einen eigenständigen Machtfaktor neben Senat und Volk dar – und zwar einen bedeutenden.<sup>396</sup>

Für die Soldaten geben besonders die Tatkraft und die unter Beweis gestellten sowie die erwarteten (militärisch-strategischen) Leistungen und Erfolge des Kandidaten den Ausschlag.<sup>397</sup> Ein unfähiger Mann hat keine Chance, von Soldaten auf den Thron befördert zu werden. Herrscherproklamationen durch Soldaten haben somit vorrangig ein aretalogisch-charismatisches Fundament. Von daher untermauert Mk 15,16–20 gerade angesichts der *Soldaten* als handelnder Subjekte – bei aller Spottgesamtszenerie – die aretalogisch-charismatische Legitimierung Jesu als König.<sup>398</sup>

### 3.4.3. Durch die jüdische Obrigkeit: Hohepriester und Schriftgelehrte im Rahmen der Verspottung am Kreuz

Zu guter Letzt titulieren auch die Hohenpriester und Schriftgelehrten, also die jüdische Führungselite, Jesus ausdrücklich als König. Erneut scheint in der Spottszene<sup>399</sup> die tiefere Wahrheit der Identität Jesu als König auf (Mk 15,31f.):

- |    |   |  |
|----|---|--|
| 31 | <p>a ὁμοίως καὶ οἱ ἀρχιερεῖς ἐμπαίζοντες<br/>πρὸς ἀλλήλους μετὰ τῶν γραμμα-<br/>τέων</p> <p>b ἔλεγον·</p> <p>c ἄλλους ἔσωσεν,</p> <p>d ἑαυτὸν οὐ δύναται</p> <p>e σῶσαι·</p>            | <p>Ebenso spotten auch die Hohen-<br/>priester untereinander mit den Schriftge-<br/>lehrten</p> <p>(und) sagten:</p> <p>Andere rettete er,<br/>sich selbst kann er nicht<br/>retten;</p> |
| 32 | <p>a ὁ χριστὸς ὁ βασιλεὺς Ἰσραὴλ<br/>καταβάτω νῦν ἀπὸ τοῦ σταυροῦ,</p> <p>b ἵνα ἴδωμεν</p> <p>c καὶ πιστεύσωμεν.</p> <p>d καὶ οἱ συνεσταυρωμένοι σὺν αὐτῷ</p> <p>e ἀνείδιζον αὐτόν.</p> | <p>der Christos, der König Israels,<br/>soll jetzt herabsteigen vom Kreuz,<br/>damit wir sehen<br/>und glauben.</p> <p>Auch die mit ihm Mitgekreuzigten<br/>beschimpften ihn.</p>        |

Vitellius 1304; R. Hanslik, Art. Galba 671 f.; R. Hanslik, Art. Vespasianus 1225; F. Hartmann, Herrscherwechsel 30–35.

396 Vgl. F. Hartmann, Herrscherwechsel 28 f.34; U. Huttner, Recusatio 327.354.

397 Natürlich spielt es auch eine entscheidende Rolle, welche Wohltaten oder sonstigen (finanziellen) Zuwendungen die Soldaten von einem möglichen Herrscher erwarten (können); vgl. F. Hartmann, Herrscherwechsel 31 f.

398 Vgl. W. Eckey, Mk 494, der von einer »unwissende[n] Legitimation als ›König der Juden‹ durch die mit seiner Hinrichtung beauftragten Soldaten« spricht. Dieser Clou ist unabhängig davon, ob in Mk 15,16–20 nun eine *Audienz* oder eine *Investitur* im Hintergrund steht.

399 Vgl. G. Gelardini, Christus 477.

Bislang ist Jesus jeweils aus römisch-heidnischer Außenperspektive als »König der Juden« bezeichnet worden. Jetzt begegnet im Mund der jüdischen Führungselite der in jüdischer Akzentuierung *korrekte* Titel, quasi die »jüdische Version von ›König der Juden«<sup>400</sup>: »der Christos, der König *Israels*« (Mk 15,32a). Diese Formulierung ist »hoheitlicher und theologisch anspruchsvoller«<sup>401</sup> und damit wäre auch von jüdischer Seite die Königswürde Jesu dezidiert ausgesprochen.<sup>402</sup>

Dass die Hohenpriester und Schriftgelehrten ihre Anerkennung von Jesus als König (Mk 15,32c: πιστεύω) von einer Art (Selbst-)Rettungswunder abhängig machen (Mk 15,32a), offenbart deutlich deren aretalogisch-charismatische Fehlinterpretation der Sachlage: Während sie eine Tat erwarten, die das Christos-/Königsein erst unter Beweis stellt, hat die Argumentationsstrategie des MkEv uns als Lesende darauf vorbereitet, dass der Tod am Kreuz gerade die letzte Tat Jesu ist, die ihn in aretalogisch-charismatischer Hinsicht als König legitimiert.

»For the evangelist [...] Jesus' refusal to ›save himself: is not a contradiction but a confirmation of his royal status, since kings (who were often called ›saviors: in Hellenistic times) demonstrated their royalty by conferring benefits on their people and saving them from their enemies«<sup>403</sup>.

Entsprechend können die Hohenpriester und Schriftgelehrten lange warten, warten sie doch auf etwas, das die Legitimierung Jesu als König gerade unterminieren würde.<sup>404</sup>

#### 3.4.4. Triumphzuganspielungen – Nur die Besten und Erfolgreichsten werden derart geehrt

Eine letzte, für die aretalogisch-charismatische Legitimierung Jesu höchst bedeutsame Beobachtung ist, dass der Weg Jesu ans Kreuz in Mk 15 – für entsprechend kulturell-zeitgeschichtlich sensibilisierte Ohren – zahlreiche Anklänge an einen römischen Triumphzug aufweist. Die »Erzählung von der Kreuzigung [wird; C. S.] in das Licht des Triumphzugs getaucht«<sup>405</sup>. Dies ist in der Forschung bereits intensiver unter die Lupe genommen worden, sodass ich zur inhaltlichen Fundierung der These auf die entsprechende Literatur ver-

400 B. van Iersel, Mk 220; vgl. ebd. 237 (»Übersetzung«); P. Dschulnigg, Mk 397 (»Eigen- und Ehrenbezeichnung des Volkes Gottes«).

401 K. Kertelge, Mk 157.

402 Wenn auch ggf. »nicht ohne Ironie sarkastisch« (B. van Iersel, Mk 220).

403 J. Marcus, Mk II 1052; vgl. J. Ernst, Mk 470.

404 Vgl. R. Pesch, Mk II 488f.

405 M. Ebner, Markusevangelium (Einleitung) 179; vgl. G. Gelardini, Christus 438f.872.892–894; T. E. Schmidt, Triumphal March 30; B. Heining, Theologie 200.



weisen und mich im Folgenden mit einer knappen Auflistung der möglichen Anspielungen begnügen kann:<sup>406</sup>

<i>Triumphzug</i>	<i>MkEv</i>
Beginn im Feldherrnzelt	Jesus wird in den Hof (πραιτώριον) gebracht; die ganze Kohorte versammelt (Mk 15,16)
Purpurmantel, Lorbeerkranz <sup>407</sup>	Purpurmantel, Dornenkrone (Mk 15,17)
Huldigung durch Soldaten	Spotthuldigung durch Soldaten (Mk 15,18f.)
Prozession	»Prozession« (Mk 15,20)
Mann mit Doppelaxt neben Opferstier	Simon von Cyrene trägt Kreuz (Mk 15,21)
Capitol (caput = Kopf, Haupt) als Ziel	Golgota = »Schädelstätte« als Ziel (Mk 15,22) <sup>408</sup>
ein Becher Wein wird im Kontext des Stieropfers angeboten, abgelehnt und als Libationsopfer ausgegossen	Weinangebot; Jesus lehnt ab (Mk 15,23)
Beginn im Morgengrauen	Kreuzigung zur dritten Stunde > Beginn im Morgengrauen (Mk 15,25)

406 Vgl. T. E. Schmidt, Crucifixion Narrative; T. E. Schmidt, Triumphal March; M. Ebner, Mk (Kommentar) 15.161f.; M. Ebner, Markusevangelium (Einleitung) 179f.; M. Ebner, Antikönig 109f.; A. Bedenbender, Botschaft 295–297; K. M. Schmidt, Wege 404–454; A. Winn, Purpose 129–132; A. Winn, Tyrant 327f. Als neueste, sehr fundierte Arbeit zum Thema vgl. M. Lau, Triumphator. Einen etwas anderen Weg beschreitet A. T. Georgia, Triumph. Er fragt (ebd. 29): »what emerges when Mark is read not as a parallel of Roman triumphal accounts, but rather as a literary engagement with the ritual logic of the triumph?« Dabei hängen für ihn der Einzug nach Jerusalem (Mk 11,1–11) und die Passion (Mk 15) eng zusammen. Schlussendlich ist Jesus »both priestly victor and defeated victim [...] . Thus the author of Mark discovers through the logic of the Roman triumph a means by which to turn the shameful death of crucifixion into an assertion of Jesus' own self-achieved royalty and messiahship« (ebd. 32).

407 Vgl. G. Radke, Art. Triumphus 974; H. Hornauer, Art. Triumph 627.

408 Vgl. hierzu besonders A. T. Georgia, Triumph 32.

im Triumphzug werden Erfolge (z. B. besiegte/eroberte Völker) auf Tafeln präsentiert	Kreuzestitus (Mk 15,26)
[Vespasian mit Titus und Domitian]* <sup>409</sup>	[Jesus zwischen zwei Verbrechern] (Mk 15,27)
[Tempelvorhang als »Beute« dabei]*	[Riss im Tempelvorhang] (Mk 15,38)
[[Kaiser nennt sich »Sohn Gottes«]]**	[[Centurio bekennt Jesus als »Sohn Gottes« (Mk 15,39)]]

[\* die mit einem Sternchen markierten Elemente gehören nicht typischerweise zu einem Triumphzug dazu, sondern sind spezifisch für den Triumphzug Vespasians im Jahre 71 n. Chr.]

[\*\* das mit zwei Sternchen markierte Element stellt grundsätzlich ein Vergleichsmoment zwischen Kaiser und Jesus dar, hat jedoch mit dem Triumphzug an sich nichts zu tun]]

Der für den vorliegenden Argumentationszusammenhang entscheidende Aspekt: »Ein Triumph wurde nicht leichthin zugebilligt.«<sup>410</sup> Um die hohe Ehre eines Triumphzuges zugesprochen zu bekommen, muss man entsprechende Taten, Siege<sup>411</sup>, Erfolge vorweisen können, die dies begründen – handelt es sich doch um eine »Ehrung für den siegreichen Feldherrn«<sup>412</sup>. Und: »Leistung und Ehrung, *virtus* und *honos*, stehen für den Römer in natürlichem Zusammenhang.«<sup>413</sup> Ohne eine ausreichende aretalogisch-charismatische Legitimierungsbasis ist an einen Triumphzug nicht zu denken. Wenn nun Jesus in Mk 15 einem Triumphator vergleichbar inszeniert wird, dann unterstreicht dies einmal mehr, dass wir es in Jesus mit dem aretalogisch-charismatisch legitimierten wahren König zu tun haben.

Vor diesem Hintergrund spielen die jüdischen Autoritäten und in deren Gefolge das jüdische Volk die Rolle derer, die für Jesus den (Anti-)Triumphzug gewissermaßen *beantragen*:<sup>414</sup> Die Hohenpriester, die Ältesten und die Schriftgelehrten übergeben Jesus an

409 T. E. Schmidt, Crucifixion Narrative 15, zählt noch weitere Beispiele einer Dreierkonstellation auf; vgl. M. Ebner, Evangelium contra Evangelium 39 inkl. Anm. 48.

410 M. Finley, Leben 88 (mit Blick auf das republikanische Rom).

411 Vgl. W. Eder, Art. Triumph, Triumphzug 837.

412 G. Radke, Art. Triumphus 973; vgl. H. Hornauer, Art. Triumph 627 (»dem siegreichen Feldherrn [...] vorbehalten«); T. E. Schmidt, Crucifixion Narrative 2; T. E. Schmidt, Triumphal March 30.

413 M. Giebel (Hrsg.), Augustus – Res gestae 48 Anm. 21.

414 Vgl. zum Prozedere im Vorfeld G. Radke, Art. Triumphus 974: »Entscheidung über T. [Triumphus; C. S.] – nach Akklamation durch das Heer – beim Senat [...], aber auch bei Volkstribunen und Volksversammlung«.

Pilatus und klagten ihn an (Mk 15,1.3). Und das Volk fordert – aufgewiegelt durch die Hohenpriester – die Kreuzigung Jesu (Mk 15,11.13f.).

### 3.5. Beileibe kein Einzelfall – Königliche Vorbilder der Tradition

Eingestiegen sind wir in dieses 3. Kapitel mit der Feststellung, dass der gewaltsame Tod Jesu – noch dazu am Kreuz – im Rahmen einer aretalogisch-charismatischen Legitimierungsstrategie alles andere als unproblematisch ist, kann er doch auch als grundsätzliche Delegitimierung Jesu verstanden werden. Vor diesem Hintergrund sorgen die vorbereitenden Impulse im MkEv (s. o. Teil C, Kap. 3.1.; 3.2.; 3.3.) dafür, dass der Tod Jesu in die aretalogisch-charismatische Legitimierungsstrategie integriert wird, ja mehr noch: dass der Tod Jesu als Schlusspunkt der Legitimierung durch Taten erscheint.

Dies gehört eindeutig nicht zum Standardfall einer aretalogisch-charismatischen Legitimierung. Zugleich steht Jesus damit in der Tradition aber auch nicht völlig alleine dar. Der gewaltsame Tod (oder eine vernichtende militärische Niederlage) eines Königs muss nicht zwingend als aretalogisch-charismatische Delegitimierung interpretiert werden – ganz im Gegenteil. Hier lassen sich – im Einzelfall – durchaus legitimierende Ansatzpunkte finden. Dabei begegnen vergleichbare Beispiele, die gleichwohl als Ausnahmefälle erkennbar bleiben, in unterschiedlichen kulturellen Kontexten. Die mk Legitimierungsstrategie mit ihrer Integration des gewaltsamen (Kreuzes-)Todes in aretalogisch-charismatisches Denken bietet somit für antike Zeitgenossen mit unterschiedlichen kulturellen Hintergründen plausible Andockmöglichkeiten.

#### 3.5.1. Griechisch-hellenistischer Kontext: König Kodros als Vorbild

Im griechisch-hellenistischen Kulturraum ist für ein wahrhaft königliches Sterben nicht nur eine Art *Grundregel* überliefert, sondern mit König Kodros steht auch ein rezeptionsgeschichtlich wirkmächtiges Beispiel vor Augen.<sup>415</sup>

Eine Art *Grundregel* bezeugt Isoc, Ad Nic 36. Sein Ideal für Könige/Herrscher lautet knapp auf den Punkt gebracht:

*lieber ehrenhaft sterben als in Schande leben* – ἐὰν δ' ἀναγκασθῆς κινδυνεύειν, αἰροῦ καλῶς τεθνάναι μᾶλλον ἢ ζῆν αἰσχροῶς/wenn du aber genötigt/gezwungen bist, dich in

415 Auch König Leonidas von Sparta ist beispielhaft für einen König, der sein eigenes Leben nicht schont, um seine Stadt (und seine Königsherrschaft) zu schützen; vgl. Hdt 7,220–239. E. Kearns, *Heroes* 56, denkt darüber nach, ob und inwiefern Kodros zu einer Art »proto-Leonidas« stilisiert wird (vgl. ebd. 56 Anm. 56).

Gefahr zu begeben, dann erwähle dir lieber, löblich zu sterben, als schändlich zu leben.<sup>416</sup>

Für diese Haltung ist König Kodros, der »[s]agenhafte[...] König von Athen«<sup>417</sup>, ein eindrückliches Beispiel, das sich in der Antike tief in die Erinnerung eingepägt hat. Von ihm erzählt eine Version der Überlieferung einen *freiwilligen Opfertod* zur Rettung seiner Stadt und seiner Königsherrschaft:<sup>418</sup> Kodros ist ein »king whose death secured victory«<sup>419</sup>. Hierbei handelt es sich um »[s]eine einzige bedeutsame Tat«<sup>420</sup>. Der Hintergrund: Ein Orakelspruch prophezeit den angreifenden Feinden den Sieg, wenn der König selbst am Leben bleibt. Dies kommt Kodros zu Ohren. Daraufhin provoziert der König – verkleidet und damit unerkannt – die Feinde und kommt in der Folge zu Tode. Als die Feinde bemerken, dass sie den König – versehentlich – getötet haben, brechen sie den Angriff ab. Die Stadt Athen ist gerettet und damit auch die autonome Königsherrschaft.<sup>421</sup>

Diese (mythisch-legendenhafte) Erzählung wird – ganz oder Fragmente davon – von mehreren antiken Autoren überliefert:

Pherekydes von Athen (Jacoby, FGrH 3 F 154)<sup>422</sup>: Kodros tarnt sich als Feuerholzsammler – ὡς ἐπὶ φρυγανισμόν – und provoziert die Feinde.

Hellanikos von Lesbos (Jacoby, FGrH 4 F 125<sup>423</sup>; Jacoby, FGrH 323a F 23<sup>424</sup>): Hier wird Kodros als Held profiliert, der ausdrücklich für das Vaterland stirbt (ὕπερ τῆς πατρίδος ἀπέθανε).

Lykurg, Lyc, Leokr 84–88:<sup>425</sup> Spannend an dieser Quelle ist, dass sich hier nicht nur die Erzähltradition in ausführlicher Form findet, sondern dass König Kodros zielgerichtet in

416 Zum griechischen Text vgl. TLG sowie PERSEUS.

417 H. von Geisau, Art. Kodros 264.

418 Eine quellenkritische Auseinandersetzung mit den unterschiedlichen Versionen zum Tod von König Kodros (vgl. kurz mit Quellenangaben H. von Geisau, Art. Kodros 264f.) ist an dieser Stelle nicht erforderlich. Die Einsatzbereitschaft – notfalls auch des eigenen Lebens – für Freunde, Stadt und Vaterland ist eine Grundtugend in der hellenistischen Welt; vgl. z. B. Aristot, Eth Nic 1169a.18–25 (ὕπεραποθνήσκω); Dio Chrys, Or 31,16; Epict, Diss II 7,1–3.

419 E. Kearns, Heroes 178.

420 F. Graf, Art. Kodros 622.

421 Vgl. H. von Geisau, Art. Kodros; M. Howatson, Lexikon 343; M. Grant/J. Hazel, Lexikon 248. Somit verwirklicht Kodros in gewissem Sinne, was in Joh 11,50; 18,14 als *Sterben für das Volk* ins Wort gebracht wird.

422 Der Text findet sich bei F. Jacoby, FGrHist I A 99. Quelle: Pollux (Julius), Onomasticon, 10, 128; vgl. P. Bonnechere, Concordance 124; P. Bonnechere, Alphabetical list 348.

423 Text nach F. Jacoby, FGrHist I A 137f. Quelle: Schol. ad Platonem, Symposium, 208d; vgl. P. Bonnechere, Concordance 128; P. Bonnechere, Alphabetical list 292.

424 Zum Text vgl. F. Jacoby, FrGHist III B 48f. Quelle: Schol. ad Platonem, Symposium, 208d 1–3; vgl. P. Bonnechere, Concordance 270; P. Bonnechere, Alphabetical list 295.

425 Zum griechischen Text mit deutscher Übersetzung vgl. J. Engels (Hrsg.), Lykurg – Rede gegen Leokrates. Der griechische Text findet sich auch im TLG.

einen argumentativen Gedankengang integriert wird. Dabei profiliert Lykurg Kodros als königliches (Lyc, Leokr 84: βασιλεύω; βασιλεύς Ἀθηναίων; vgl. Lyc, Leokr 87) Vorbild – und »Beispiel« (παράδειγμα; Lyc, Leokr 83) – durch und durch aretologisch-charismatisch. Kodros eröffnet die Reihe der Vorfahren (πρόγονοι; Lyc, Leokr 83), die »sich gegenüber den anderen Menschen an Tüchtigkeit/Tugend hervorgetan haben« (τῶν ἄλλων ἀνθρώπων ἀρετῇ διενήνοχασιν; Lyc, Leokr 83).<sup>426</sup> Er zählt zu den herausragenden Königen, die im Notfall ihr eigenes Leben einsetzen: »Und so edle/vornehme Männer waren die, die damals als Könige herrschten, dass sie es vorgezogen haben, lieber zu sterben für die Rettung derer, die beherrscht werden, als am Leben zu bleiben, indem sie in irgendein anderes Land gingen/wechselten« (καὶ οὕτως ἦσαν [ᾧ] ἄνδρες γενναῖοι οἱ τότε βασιλεύοντες, ὅστε προηροῦντο ἀποθνήσκειν ὑπὲρ τῆς τῶν ἀρχομένων σωτηρίας μάλλον ἢ ζῶντες ἐτέραν μεταλλάξαι τινὰ χώραν; Lyc, Leokr 86). »Haben nun etwa die ihr Vaterland gleicherweise geliebt wie Leokrates, die damals als Könige herrschten, die es vorgezogen haben, die Feinde zu täuschen und für es [= das Vaterland] zu sterben und das eigene Leben für die allgemeine Rettung einzutauschen? (ἀρά γ' ὁμοίως ἐφίλουν τὴν πατρίδα Λεωκράτει οἱ τότε βασιλεύοντες, οἳ γε προηροῦντο τοὺς πολεμίους ἐξαπατῶντες ἀποθνήσκειν ὑπὲρ αὐτῆς καὶ τὴν ἰδίαν ψυχὴν ἀντὶ τῆς κοινῆς σωτηρίας ἀντικαταλλάττεσθαι; Lyc, Leokr 88).

Vgl. auch Iustinus 2,6,16–21<sup>427</sup>. Hingewiesen sei auch hier auf die Quintessenz, Iustinus 2,6,21: »Und so wurden die Athener durch die Tapferkeit/Tugend ihres Anführers, der sich für das Wohl des Vaterlandes dem Tod weihte, vom Krieg befreit«/Atque ita Atheniensis virtute ducis pro salute patriae morti se offerentis bello liberantur.

Im Kontext der antiken Mythologie kann Kodros zum Typ »saviour-hero«<sup>428</sup> gezählt werden:

»Sometimes the myth involves no formal sacrifice, but simply a death to procure safety or victory: *unum pro multis dabitur caput*. Thus [...] Kodros voluntarily gives himself to be killed in battle.«<sup>429</sup>

Die Erzählung von Kodros (und von Leonidas) weist auf einen implizierten Traditionshintergrund: »a tradition in which kings die to save their country«<sup>430</sup>. Kodros repräsentiert somit exemplarisch einen König, der sich gerade durch seinen gewaltsamen Tod als König bewährt und im freiwillig auf sich genommenen Tod als tugendhaft/tüchtig erweist.

Für den vorliegenden Kontext bedeutsam ist, dass König Kodros genau in

426 Vgl. Lyc, Leokr 89: »die, die sich durch Tüchtigkeit/Tugend hervortun« (τοὺς τῇ ἀρετῇ διαφέροντας).

427 Zum lateinischen und deutschen Text vgl. P. Emberger (Hrsg.), Iustin – Römische Weltgeschichte I.

428 Zu diesem Heldentyp insgesamt vgl. E. Kearns, Heroes 44–63; zu Kodros vgl. ebd. 56f.

429 E. Kearns, Heroes 56. Ebd. 56, werden zwei Untertypen differenziert: »the warrior, perhaps a king, who is killed in battle, and the girl or girls who are willingly sacrificed or kill themselves. The first type is perhaps better known in Rome, where *devotio* was a well-established practice with its own ritual prescriptions«. Zu *devotio* s. u. Teil C, Kap. 3.5.3.

430 E. Kearns, Heroes 56.

dieser Akzentuierung bei Platon sowie Aristoteles in ganz knapper Erwähnung begegnet: Er wird als opferbereiter König zum Vorbild stilisiert, wobei bei Platon und Aristoteles die zugehörige Erzähltradition als bekannt vorausgesetzt wird.

Bei Platon steht Kodros in einer Reihe mit Alkestis und Achilles, wobei Platon die Bereitschaft, im Notfall das eigene Leben zu opfern, als Beleg für das menschliche Streben nach »Unsterblichkeit« (unsterbliche Erinnerung, unsterbliche Tugend) anführt.

Plat, Symp 208d:<sup>431</sup> ... καὶ χρήματα ἀναλίσκειν καὶ πόνους πονεῖν οὐστίνασοῦν καὶ ὑπεραποθνήσκειν. Ἐπεὶ οἷε σύ, ἔφη, Ἄλκηστιν ὑπὲρ Ἀδμήτου ἀποθανεῖν ἢ Ἀχιλλεῖα Πατρόκλῳ ἐπαποθανεῖν, ἢ προαποθανεῖν τὸν ὑμέτερον Κόδρον ὑπὲρ τῆς βασιλείας τῶν παίδων, .../... und Vermögen zu verbrauchen und sich mit jedweden Mühen abzumühen und dafür zu sterben. Denn meinst du, sagte sie, Alkestis wäre für Admetos gestorben oder Achilles dem Patroklos nachgestorben oder euer Kodros im Voraus gestorben für die Königsherrschaft der Kinder ...

Aristoteles hält zunächst die Würdigkeit und Tüchtigkeit als grundlegendes Fundament jeder Königsherrschaft fest – was ein zutiefst aretalogisch-charismatisches Denken verrät. Dann verweist er (neben König Kyros) auf König Kodros als illustrierendes Beispiel:

Aristot, Pol 1310b.32–38:<sup>432</sup> ἡ βασιλεία τέτακται κατὰ τὴν ἀριστοκρατίαν. κατ' ἀξίαν γάρ ἐστιν, ἢ κατ' ἰδίαν ἀρετὴν ἢ κατὰ γένος, ἢ κατ' εὐεργεσίας, ἢ κατὰ ταῦτά τε καὶ δύναμιν; ἅπαντες γὰρ εὐεργετήσαντες ἢ δυνάμενοι τὰς πόλεις ἢ τὰ ἔθνη εὐεργετεῖν ἐτύγχανον τῆς τιμῆς ταύτης, οἱ μὲν κατὰ πόλεμον κολύσαντες δουλεῦν, ὡσπερ Κόδρος, οἱ δ' ἐλευθερώσαντες, ὡσπερ Κῦρος .../Die Königsherrschaft ist festgesetzt/angeordnet ähnlich wie die Aristokratie. Denn sie ist gemäß der Würdigkeit, sei es gemäß der eigenen Tugend oder gemäß des Geschlechts oder gemäß der Wohltaten oder gemäß diesem und auch der Macht/Gewalt. Denn alle, die Wohltaten erwiesen oder es vermochten, den Städten oder Völkern Wohltaten zu erweisen, erlangten diese Würde [= Königswürde], die einen, weil sie im Krieg verhinderten, dass sie Sklaven werden, wie Kodros, die anderen aber, weil sie sie befreiten, wie Kyros ...

König Kodros ist somit ein – in der Rezeption bedeutsames – Beispiel für einen König, dessen gewaltsamer Tod in aretalogisch-charismatischer Hinsicht die Legitimierung als König nicht aushebelt, sondern unterstreicht. Er stirbt – von den Feinden zunächst unerkannt – als König, bewährt sich als König bis zum Ende bzw. im Ende und rettet dadurch seine Stadt, sein Volk, die Königsherrschaft (für seine Erben/Nachfolger).

431 Als griechisch-deutsche Textausgabe wurde verwendet *D. Kurz* (Hrsg.), *Platon – Das Gastmahl*; zum griechischen Text vgl. auch TLG.

432 Zum griechischen Text vgl. TLG; als deutsche Übersetzung wurde konsultiert *E. Rolfes* (Hrsg.), *Aristoteles – Politik*.

Es gibt die Überlieferung, dass König Kodros in aretalogisch-charismatischer Hinsicht als so herausragend wahrgenommen wurde, dass nach ihm das Königtum durch eine Archontenherrschaft ersetzt wurde.<sup>433</sup> Denn: Angesichts dieses Königs erweisen sich alle potenziellen Nachfolger als unwürdig.

### 3.5.2. Alttestamentlich-jüdischer Kontext: König Jojachins letzter Gang

Bei der alttestamentlichen Traditionsspurensuche stößt man auf König Jojachin<sup>434</sup>, den letzten *richtigen* Davididen auf dem Königsthron vor dem babylonischen Exil und bevor der König von Babel massiv in die Thronfolge eingreift. Nach 2 Kön 24,11 f. geht König Jojachin bei der Belagerung durch die babylonischen Truppen – inkl. seiner Familie und seines Hofstaates – zum babylonischen König vor die Stadt hinaus (ἐξέρχομαι) und damit in die Gefangenschaft.<sup>435</sup>

Diese Aktion Jojachins bleibt in der biblischen Erzählfassung verhältnismäßig farblos und interpretationsbedürftig, doch in der weiteren jüdischen Tradition wird die Aktivität Jojachins deutlich ausgebaut und mit einer tragfähigen Motivation unterlegt. »Die Gestalt Jechonijas [...] taucht [...] als Beispiel dafür auf, daß ein einzelner sich selbst an den Feind preisgibt, um die ganze Stadt vor dem Untergang zu bewahren«<sup>436</sup> In der Folge gereicht ihm sein Tun zum Ruhm, denn er wird als König gezeichnet, der sich zum Schutz Jerusalems selbst ausliefert und übergibt.

Letzteres findet sich z. B. in der paraphrasierenden Relecture der biblischen Erzählungen durch Josephus. In Jos., Ant 10,100 übergibt (παραδίδωμι) Jojachin, der von Natur aus mild/gütig (χρηστός) und gerecht (δίκαιος) ist, seine Mutter und seine Verwandten als Geiseln an die Babylonier, da er jede Gefahr von Jerusalem abwenden will. Und in der Rückblende Jos., Ant 10,230 wird dann ausdrücklich davon gesprochen, dass sich König Jojachin inkl. Frau und Kindern und seiner ganzen Verwandtschaft freiwillig (ἐκουσίως) selbst übergeben (παραδίδωμι) habe – für sein Vaterland (ὕπὲρ τῆς πατρίδος), um es vor der Eroberung und Zerstörung zu bewahren. König Jojachin wird in aretalogisch-

433 Vgl. H. von Geisau, Art. Kodros 265 (hier auch Quellenverweise); M. Howatson, Lexikon 343.

434 Vgl. zu diesem König T. Pola, Jojachin. Der Name des gemeinten Königs variiert in der LXX: Hier wird er entweder Ἰεχονίας (1 Chr 3,16; 2 Chr 36,8–10; Jer 22,24.28) oder Ἰωακίμ (2 Kön 24,6.12.15; 25,27 – wie sein Vater) genannt. Josephus verwendet die Namensformen Ἰωάκειμος (Jos., Ant 10,97–99.101 f.) und Ἰεχονίας (Jos., Ant 10,229 f.; Jos., Bell 6,103).

435 Davon ist in 2 Chr 36,9 f. keine Rede. Hier wird König Jojachin durchweg negativ charakterisiert. Vergleichbares gilt für Jer 22,24–30, wo sich ein drastisches Drohwort gegen Jojachin findet. Statt seines Samens wird Gott einen neuen und gerechten Davidsspross als König erwecken, so Jer 23,1–8, vgl. Jer 33,15–17; vgl. T. Pola, Jojachin 14.

436 O. Michel/O. Bauernfeind, Anhang Bd. II,2 165 Anm. 33 (inkl. Quellenverweis).

charismatischer Hinsicht zum vorbildhaften König stilisiert, der die eigene Freiheit aufgibt (und das eigene Leben aufs Spiel setzt), um seine Königsstadt und sein Volk zu schützen und zu retten.

Genau in diesem Sinne begegnet Jojachin ein weiteres Mal im Werk des Josephus, nämlich in Jos., Bell 6,103–105. Folgende Szenerie malt Josephus: Jerusalem ist von den Römern umstellt, die Situation ist aussichtslos. In dieser Lage wendet sich Josephus (als Erzählfigur) von außerhalb der Stadt an (den Tyrannen) Johannes und bittet ihn eindringlich, sich den Römern zu ergeben und damit Schlimmeres zu verhindern. Er stellt ihm Jojachin, der hier »König der Juden« (βασιλεὺς Ἰουδαίων) genannt wird, vor Augen – als Vorbild und »Beispiel« (ὑπόδειγμα) dafür, wie sich ein wahrer König zugunsten seiner Stadt und seines Volkes zu opfern hat. Johannes, der wie alle Anführer des jüdischen Aufstands von Josephus aretalogisch-charismatisch delegitimiert wird (vgl. Teil B, Kap. 5.1.), wird mit Jojachin als einem positiven Idealkönig konfrontiert.

### 3.5.3. Römischer Kontext: Die *Devotio* als möglicher Weg zum Sieg

Für den römischen Kontext ist kurz auf die sogenannte *Devotio*, beispielsweise des Feldherrn, hinzuweisen – wobei die Überlieferung hierzu nicht ganz einheitlich ist. Eine Form der *Devotio*, die »bekanntere Variante«<sup>437</sup>, inkludiert eine Art freiwilligen *Opfertod*, eine »Aufopferung für das Gemeinwohl«<sup>438</sup>:

»In diesem Fall gab der röm. Heerführer sein Leben hin und verband diesen Akt der Selbst-*consecratio* mit einer [...] *d. [devotio; C. S.]* der Feinde«<sup>439</sup>. »Im Kampf konnte der röm. Feldherr sich oder einen Legionär zusammen mit dem feindlichen Heer den Unterirdischen weihen. Der Devotierte suchte den Tod im Kampf. Nehmen die Götter an, verpflichten sie sich als Gegenleistung zur Vernichtung des Feindes.«<sup>440</sup> »In einigen Fällen von schwerer Krise konnte sich an diese *d. [devotio; C. S.]* eine Selbsttötung des Feldherrn anschließen, der sich auf das Heer der Feinde stürzte, um sein Volk zu retten«<sup>441</sup>.

Damit ist die Grundidee, dass sich eine (An-)Führergestalt freiwillig und bewusst in den Tod gibt, um einen Sieg zu erringen, auch für römisches Denken grundsätzlich plausibel.

437 H. S. Versnel, Art. *Devotio* 493. Allerdings »ist zweifelhaft, ob die beschriebene Art der *d. [devotio; C. S.]* je zu den fest etablierten röm. Riten gehörte« (ebd. 493).

438 K. Winkler, Art. *Devotio* 851.

439 H. S. Versnel, Art. *Devotio* 493.

440 W. Eisenhut, Art. *Devotio* 1501; vgl. K. Winkler, Art. *Devotio* 849f.

441 A. Blomart, Art. *Devotio* 776.



#### 4. Lasst Taten sprechen – Das MkEv als *Königsmacher* in der Summa

Bevor abschließend nach der traditionsgeschichtlichen Verwurzelung der mk Legitimierungsstrategie insgesamt (s. u. Teil C, Kap. 5.) sowie nach einer möglichen historisch-sozialgeschichtlichen Verortung des MkEv als *Königsmacher* (s. u. Teil C, Kap. 6.) zu fragen ist, seien die zentralen Akzente des MkEv kurz zusammengefasst.<sup>442</sup>

Das MkEv verfolgt als *Königsmacher* vorrangig eine aretalogisch-charismatische Legitimierungsstrategie: Es gilt, sich im Handeln als König zu bewähren.<sup>443</sup> Jesu Abstammung, sein Sohn-Gottes-Sein spielen hierbei nur eine untergeordnete Rolle. Eine etwaige königliche Herkunft Jesu – wie sie v. a. bei Mt im Mittelpunkt steht (vgl. Teil D), aber auch ansatzweise bei Lk begegnet – kommt überhaupt nicht in den Blick.<sup>444</sup> Die Genealogie Jesu ist irrelevant.

An erster Stelle kommt es auf Jesu königliche Tugend (*ἀρετή/virtus*) als Herrscher sowie seine Bewährung im Tun an – und zwar in Bezug auf das Volk und im Gegenüber zu »König« Herodes, der als Kontrastfigur profiliert wird. Auf der Makroebene des MkEv stehen sich diese beiden Figuren als titulare Könige (Herodes: Mk 6; Jesus: Mk 15) gegenüber, wobei Jesus Herodes allerdings schon von der Anzahl der Titelbelege als »König« aussticht. Ihre Konkurrenz bekommt mit der Gruppe der Herodianer, die neben den Pharisäern zu den ausgesprochenen Gegnern Jesu gehören und seinen Tod planen, gewissermaßen ein Gesicht (Mk 3,6; 12,13; vgl. 8,15).

Herodes selbst wird direkt als »König« eingeführt und anschließend durch sein Verhalten in der *causa Johannes* als marionettenhafter Scheinkönig mit tyrannenhaften Zügen entlarvt. Demgegenüber erweist sich Jesus zweimal als königlich agierender Gastgeber (geistige und körperliche Speise) für das Volk, das wie »Schafe ohne Hirte« ist. In der Paarung Jesus/Herodes sind Züge des antiken Königsideals im Kontrast zum Tyrannenbild erkennbar. Die königliche Zeichnung Jesu erfolgt bis Mk 15 ausschließlich indirekt: Jesus wird als *Krypto-König* (in der Tradition Davids – vgl. u. a. den Einzugsjubiläum in Mk 11,10) vom

442 Dabei verzichte ich im Folgenden zugunsten der Lesbarkeit sowohl auf detaillierte Rückverweise als auch auf ausführliche neutestamentliche Stellenbelege.

443 Vgl. G. *Gelardini*, Christus 52, die bereits mit Blick auf Mk 1,9–11 festhält: Jesus kommt »nicht seiner Abstammung, sondern seiner Tüchtigkeit wegen zu Macht und Stärke«; vgl. ebd. 671.

444 Dazu passt, dass die Bezeichnung *υἱὸς Δαυὶδ* sowie eine davidische Genealogie Jesu im MkEv so gut wie keine Rolle spielen – ganz im Gegensatz zum MtEv: »Im MkEv wird tatsächlich nirgends auf eine Herkunft Jesu aus dem Geschlecht Davids verwiesen« (L. *Schenke*, Mk 278). Vgl. auch die Voten bei A. *Bedenbender*, Botschaft 310; W. *Eckey*, Mk 47; K. M. *Schmidt*, Wege 295; E. K. *Broadhead*, Jesus 113–115.162; R. *Schwindt*, Zaungast 387; M. *Konradt*, Sohn 249 Anm. 3.

Leser nach und nach entdeckt. Somit inszeniert das MkEv Jesus als wahren König narrativ auf der Basis seines Handelns (und Redens/Lehrens) – in Kontrastierung zu Herodes, der entsprechend delegitimiert wird.

Auf diese Weise wird die direkte Titulierung Jesu als König (im Munde unterschiedlicher Personen/Gruppen) in Mk 15 argumentativ vorbereitet und mit einem hohen Überzeugungspotenzial ausgestattet. Der Kreuzestitel hält somit nur abschließend schriftlich-explizit fest, was durch die narrative Präsentation bereits klar (geworden) ist.

Am Ende stirbt Jesus, der Hirte des Volkes, nach vollbrachten Taten sowie nach aussagekräftigem Anti-Triumphzug als »König der Juden« am Kreuz. Damit erfüllt Jesus sein Kontrast-Regierungsprogramm (Mk 10,41–45), das antik betrachtet durchaus als ideal anzusehen ist. Auf diesen Schlussakzent bereitet das MkEv mehrfach vor und integriert den Tod somit als letzte Tat des Königs Jesus in die aretalogisch-charismatische Gesamtstrategie. Dies weicht zwar deutlich vom Standardfall ab, doch lassen sich antik durchaus vergleichbare Fälle aufspüren, die ein derartiges Denken plausibilisieren: Der (mythisch-sagenhafte) König Kodros opfert sich für sein Volk und rettet dadurch seine Stadt sowie seine Königsherrschaft; König Jojachin liefert sich freiwillig dem babylonischen König aus, um Jerusalem vor Schlimmerem zu bewahren; die *Devotio* des römischen Feldherrn kann zum Sieg führen.

## 5. Platon! – Makkabäer! – Vespasian? – Die Strategie des MkEv ist eine beliebte Option mit Tradition

Mit seiner aretalogisch-charismatischen Legitimierungsstrategie greift das MkEv auf eine in der Antike grundsätzlich beliebte Legitimierungsoption zurück. Vielfältig und durchgängig ist gerade dieser Akzent bei den ersten Blicken auf antike *Königsmacher* (vgl. Teil B) ins Auge gesprungen – hier jedoch ausschließlich im Verbund mit weiteren Ansatzpunkten. Die aretalogisch-charismatische Fundierung einer Königsherrschaft stellt somit oft einen Aspekt neben oder zusätzlich zu anderen dar (z. B. kombiniert mit einer religiös-theokratischen oder genealogisch-dynastischen Legitimierung).

Vor diesem Hintergrund fällt die klar konturierte Schwerpunktsetzung des MkEv als charakteristisch auf: Hier bildet eindeutig die aretalogisch-charismatische Legitimierung den primär-vorrangigen Weg der Herrschaftsbegründung. Sie wird nicht nur flankierend eingesetzt, sondern sie macht das Zentrum der Legitimierungsbemühungen des MkEv aus. Genealogisch-dynastische Aspekte begegnen bei Mk gar nicht, religiös-theokratische (u. a. »Sohn Gottes«) kommen nur am Rande vor und spielen im Rahmen der Königslegitimierung

keine ausschlaggebende Rolle.<sup>445</sup> In dieser Hinsicht lässt das MkEv eine dezidierte Hauptlinie erkennen.

Im Folgenden soll unter den antiken *Königsmachern* nach Gesinnungsgenossen mit einer vergleichbaren Fokussierung Ausschau gehalten werden. Damit können wir – jenseits der generellen Verbreitung aretalogisch-charismatischen Denkens und Legitimierens in der Antike – etwas konkreter umreißen, in welcher engeren Traditionsgesellschaft das MkEv in der Antike anzutreffen ist.

### 5.1. Der Tugendhafteste an die Spitze – Das Plädoyer Platons als Ausgangspunkt einer griechisch-hellenistischen Kerntradition

Ein erster Fund – in der griechisch-hellenistischen Tradition – ist in den Schriften Platons zu machen. Zwar sind diese Schriften den bislang betrachteten *Königsmachern* von daher nicht ganz zu vergleichen, da hier kein Thronanwärter in einer Konkurrenzsituation legitimiert wird,<sup>446</sup> doch begegnen in den grundlegenden staatsrechtlichen Ausführungen Platons gerade für die vorliegende Frage hilfreiche Überlegungen mit Anschlusspotenzial.

Platon plädiert im Kern deutlich für die Herrschaft einiger weniger oder auch eines einzelnen (Mannes) als Idealfall der Staatsverfassung (vgl. z. B. Plat, Polit 293a; 297bc; 300e) – und hierbei versteht es sich für Platon von selbst, dass die jeweils Besten bzw. der jeweils Beste, Fähigste und Tugendhafteste die Aufgabe der Führung zu übernehmen hat; vgl. z. B. Plat, Resp 543a: ... βασιλέας δὲ αὐτῶν εἶναι τοὺς ἐν φιλοσοφίᾳ τε καὶ πρὸς τὸν πόλεμον γεγονότας ἀρίστους/... dass die ihre Könige sein müssen, die sich in Philosophie und beim Krieg als die Besten erwiesen haben. Im platonischen Bonmot auf den Punkt gebracht: Entweder werden die Philosophen Könige oder die Könige müssen Philosophen werden (vgl. Plat, Resp 473cd; 499b; 503b; 540d).

»Plato's justifiably famous saying laid the basis for the later conceptions of the ideal ruler as one preeminent in virtue, the ›best man‹ in society. [...] In Plato's ideal state, government would be entrusted to the elites of the upper two classes, the ›best men‹ of society. [...] If, however, Providence should allow one man to be supreme in virtue, Plato was willing to accept that this ›best man‹ should rule alone«<sup>447</sup>.

445 Bezeichnenderweise ist die letzte *Tat* Jesu im Rahmen der aretalogisch-charismatischen Legitimierungsstrategie des MkEv, der Tod Jesu am Kreuz, mit dem Ruf der Gottverlassenheit (Mk 15,34) verknüpft.

446 Platon – und ebenso Aristoteles – »setzte sich mit der Frage der Herrschaftslegitimation auseinander« (B. Edelmann, Herrschaftslegitimation 19; vgl. ebd. 19 Anm. 30) und betrieb eben nicht Herrscherlegitimation.

447 J. Smith, Christ 22f.; vgl. ebd. 33f.

Die platonische staatsphilosophische/-theoretische Tradition fundiert folglich zutiefst den aretalogisch-charismatischen Aspekt als elementare Legitimierungsoption. Somit ist Platon in gewissem Sinne ein vordenkender Wegbereiter auch für das mk Vorgehen.

Neben Platon kann auch Aristoteles als konzeptioneller Denker mit ausgeprägt aretalogisch-charismatischer Akzentuierung angeführt werden. Gerade auf die Tugendhaftigkeit der Herrschenden legt er Wert, vgl. u. a. Aristot, Pol 1261a.32–39; 1283b.21–23; 1284a.3–11; 1284b.25–34; 1288a.15–29; 1310b.10–11. In Aristot, Pol 1282b.31–1283a.2 belegt Aristoteles am instruktiven Beispiel der Flötenspieler, dass Können/Fertigkeit der Vorrang vor edler Abkunft (εὐγενής) zuzukommen habe – hinsichtlich der Verteilung der besten Flöten. Und was für Flöten gilt, gilt für Herrschaft ebenso (vgl. Aristot, Pol 1283a.25–26). Der Grundgedanke, dass der König der Beste/Fähigste sein müsse, findet sich bereits bei Hom, Il 2,204f.; dann u. a. auch bei Dio Chrys, Or 2,65; 3,46 (Zitat von Homer); 4,24; Arist 288.<sup>448</sup>

Angesichts dieses Befunds kann – etwas verallgemeinernd gesprochen – »justification by virtue«<sup>449</sup> geradezu als Kennzeichen der griechischen Idealkonzeption von Königsherrschaft klassifiziert werden. Folglich bietet die legitimierende Strategie des MkEv besonders gute Anschlussmöglichkeiten für alle, die antik im griechisch-hellenistischen Denken beheimatet sind.

## 5.2. Wegen der Verdienste für Volk, Tempel, Vaterland – Das Legitimationsfundament der Makkabäer-Dynastie nach 1 Makk

Auch in der alttestamentlich-jüdischen Tradition werden wir fündig, allerdings nicht bei den ersten Königen (vgl. Teil B, Kap. 2.). Zwar kommen auch bei Saul, David und Salomo aretalogisch-charismatische Gesichtspunkte vor, doch macht dies nicht den Schwerpunkt bzw. ersten Ansatzpunkt ihrer Legitimierung aus. Wo wir hingegen einen klaren aretalogisch-charismatischen Akzent feststellen können: in 1 Makk – gelesen als *Königsmacher* zugunsten der Makkabäer/Hasmonäer. Das Besondere in diesem Fall: Hier werden nicht nur einzelne Herrscher aretalogisch-charismatisch legitimiert, sondern darüber hinaus eine ganze (beginnende) Dynastie:

448 Diese Grundoption ist auch in der stoischen Philosophie anzutreffen; vgl. O. Murray, Studies 219. J. Smith, Christ 34, nennt neben Platon und Aristoteles noch Xenophon als Vertreter einer ausgeprägt aretalogisch-charismatischen Akzentuierung.

449 O. Murray, Studies 101 (unter Verweis auf Aristoteles als grundlegendem Ahnherrn); vgl. ebd. 426: »usual Greek justification«.

»Aus den M. [= Makkabäern; C. S.] wurde eine Dynastie, wie ihr zweiter Name ›Hasmonäer‹ andeutet, der von Hasmon, dem Urgroßvater von Mattathias (Flav. Jos. Ant. XII 265), abgeleitet ist.«<sup>450</sup>

Neben der aretalogisch-charismatischen Legitimierung als Grundfundament ist 1 Makk daran gelegen, die Dynastie der Makkabäer/Hasmonäer beginnen und wachsen zu lassen. Entsprechende Hinweise finden sich an mehreren Stellen. In 1 Makk 2,49–68 sind ansatzweise dynastiebildende Elemente zu erkennen: Mattathias weist seinen Söhnen Simon und Judas (Makkabäus) führende Rollen in der Brüderschar zu. In 1 Makk 3,1 begegnet eine dynastische Nachfolgeformel (vgl. Teil B, Kap. 2.3.), allerdings noch ohne den Königstitel: καὶ ἀνέστη Ἰουδᾶς ὁ καλούμενος Μακκαβαῖος υἱὸς αὐτοῦ ἀντ’ αὐτοῦ/und sein Sohn Judas, genannt Makkabäer, stand auf/trat an seine(r) Stelle. Ähnliches liegt in 1 Makk 9,29–31 vor: Hier wird Jonatan als »Oberster« und »Feldherr« eingesetzt – ausdrücklich ἀντὶ Ἰουδοῦ τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ/an der Stelle des Judas, seines Bruders« (1 Makk 9,31; vgl. 1 Makk 9,30: ἀντ’ αὐτοῦ). Auch der Herrschaftswechsel zu Simon wird in 1 Makk 13,8 entsprechend ins Wort gebracht: σὺ εἶ ἡμῶν ἡγούμενος ἀντὶ Ἰουδοῦ καὶ Ἰωναθοῦ τοῦ ἀδελφοῦ σου/Du bist unser Anführer an der Stelle des Judas und des Jonatan, deines Bruders (vgl. 1 Makk 13,14; 14,17). Und das Dekret mit der Bestätigung der zahlreichen Ämter von Simon wird nicht nur öffentlich aufgestellt, sondern eine Abschrift wird in der Schatzkammer verwahrt, ὅπως ἔχη Σιμων καὶ οἱ υἱοὶ αὐτοῦ/damit Simon und seine Söhne sie zu eigen hätte (1 Makk 14,49). 1 Makk 14,25–49 erzählt davon, dass »[e]ine Versammlung von Priestern und Vertretern des Volkes [...] ihn [also Simon; C. S.] als erblichen Anführer der Juden [bestätigte; C. S.], wobei sein Hohepriestertum ebenso wie seine polit. und militärische Führerschaft betont wurde«<sup>451</sup>. Seinerseits gibt Simon die Macht an seine Söhne Judas und Johannes entsprechend weiter (1 Makk 15,3; vgl. auch 1 Makk 16,24). Bedeutsam mit Blick auf die Dynastiegründung ist auch die Notiz in 1 Makk 5,62. Der militärische Misserfolg von Josef und Azarias wird damit begründet, dass die beiden »nicht aus dem Samen jener Männer waren, durch deren Hand Israel Rettung gegeben wurde« (οὐκ ἦσαν ἐκ τοῦ σπέρματος τῶν ἀνδρῶν ἐκείνων οἷς ἐδόθη σωτηρία Ἰσραηλ διὰ χειρὸς αὐτῶν).

Die Legitimierung der Makkabäer/Hasmonäer als Herrscherdynastie erfolgt in 1 Makk durch und durch aretalogisch-charismatisch: Die Basis ihrer Herrschaft sind ihre Verdienste für Volk, Vaterland, Tempel (vgl. auch 1 Makk 13,3; 14,25–49). 1 Makk »legitimiert die Herrschaft der Makkabäer, indem es betont, da ihre Taten denen der Richter, König Davids und des Priester Pinhas entsprachen.«<sup>452</sup> Dabei sind sie nicht nur militärisch-kämpferisch erfolgreich (u. a. 1 Makk 2,43–48; 3,10–26; 4,1–35; 5,1–8.21–54) und heldenhaft tapfer (exemplarisch sei auf Judas hingewiesen: 1 Makk 3,1–9; 5,56.63–68; 9,21 f.; zu Simon vgl. 1 Makk 14,4–15), sondern auch fromm und gottesfürchtig (u. a. 1 Makk 2,15–28.29.42.48.50 f.).

450 J. W. van Henten, Art. Makkabäer 701; vgl. W. Kraus/M. Karrer (Hrsg.), Septuaginta deutsch 663.

451 J. W. van Henten, Art. Makkabäer 701.

452 J. W. van Henten, Art. Makkabäerbücher 703.

Als Gegenspieler und Kontrastfolie werden zum einen die abzulösenden seleukidischen Machthaber, allen voran Antiochus IV. Epiphanes, profiliert und entsprechend delegitimiert. Die Gegenspieler der Makkabäer/Hasmonäer unterliegen in den Auseinandersetzungen in den allermeisten Fällen und Antiochus wird dezidiert als »sündhaft« (ἁμαρτωλός, 1 Makk 1,10), hochmütig-gottlos (ὕπερηφανία, 1 Makk 1,21–24)<sup>453</sup> sowie grausam-brutal (1 Makk 1,24) eingeführt. Und es gilt: Wie der König (und einige weitere königliche Throninhaber auf der Gegenseite), so seine Handlanger – diese Charakterisierung ist für die seleukidische Seite weitgehend typisch (u. a. 1 Makk 7,9; 9,25).<sup>454</sup> Zum anderen stellen Josef und Azarias kontrastierende Negativfolien mit entsprechendem Misserfolg dar (1 Makk 5,55–62).

Alles in allem tritt der Charakter von 1 Makk als pro-makkabäische Propagandaschrift<sup>455</sup> mit Legitimierungsinteresse deutlich zu Tage – ebenso wie die aretalogisch-charismatische Ausrichtung. Letztere dürfte nicht unwesentlich dadurch mitbegründet sein, dass die Makkabäer schlicht keine adäquate genealogische Basis vorzuweisen hatten:

»Eine wesentliche Funktion des 1. Makkabäerbuches besteht in der innenpolitischen Herrschaftslegitimation der Hasmonäerdynastie, die sich weder auf davidische (königliche) noch auf zadokidische (hohepriesterliche) Abstammung als Begründung ihrer gesellschaftlichen Machtposition berufen konnte. Der Erzähler stellt dieses jüdische Herrscherhaus deshalb durchweg als den väterlichen Gesetzen kompromisslos verpflichteter, religiöser Streiter für Tora, Tempel und Kult dar.«<sup>456</sup>

Folglich kann eine Mutmaßung über den Verfasser von 1 Makk eindeutig ausfallen: Er ist »ein der überkommenen jüdischen Tradition verpflichteter Parteigänger der Hasmonäerherrscher«<sup>457</sup>.

Die Makkabäer/Hasmonäer herrschen legitimerweise in Israel, weil sie sich entsprechend verdient gemacht haben (> aretalogisch-charismatisch) – und nicht etwa, weil sie von David abstammen würden (> genealogisch-dynastisch) oder von Gott als Könige/Herrscher eingesetzt wären (> religiös-theokratisch).<sup>458</sup>

453 Darin ähnelt Antiochus seinem *Ahn* Alexander dem Großen; vgl. 1 Makk 1,3.

454 Inkl. Eidbruch; vgl. 1 Makk 7,10–18.

455 Vgl. *W. Kraus/M. Karrer* (Hrsg.), *Septuaginta deutsch 664* (»hasmonäerfreundliche[...] Darstellung«); *H. Engel*, *Bücher der Makkabäer 397* (»unverkennbar pro-hasmonäische Perspektive«).

456 *M. Tilly*, 1 Makk 48; vgl. *W. Kraus/M. Karrer* (Hrsg.), *Septuaginta deutsch 664*.

457 *W. Kraus/M. Karrer* (Hrsg.), *Septuaginta deutsch 664*; vgl. *H. Engel*, *Bücher der Makkabäer 396*, der mit Blick auf die Erzähl tendenz von »unverhohlener Sympathie« spricht.

458 Natürlich kann ihr erfolgreicher Freiheitskampf auch als Zeichen für göttliche Erwählung verstanden werden; vgl. *J. W. van Henten*, *Art. Makkabäerbücher 703* (»rechtmäßige, von Gott auserwählte polit. und priesterliche Führer«).

In 1 Makk tritt Gott als legitimierender Faktor (> religiös-theokratisch) zugunsten der Makkabäer/Hasmonäer so gut wie nicht in Erscheinung. Eine Einsetzung der Makkabäer/Hasmonäer als Herrscher durch Gott begegnet nicht. Bei den Kriegen und militärischen Auseinandersetzungen greift Gott nicht direkt zugunsten der Makkabäer ein<sup>459</sup> – ganz anders als bei Saul oder David (vgl. Teil B, Kap. 2.1.) –, sondern der göttliche Beistand klingt nur andeutungsweise an bzw. wird in Reden/Gebeten zum Ausdruck gebracht (vgl. 1 Makk 3,18f.22.60; 4,9–11.24.30–33; 7,40–42; 9,46; 12,15; 16,3).

Auch wird in 1 Makk nicht der Versuch unternommen, an David und die davidische Dynastie anzuknüpfen, was eine mögliche Variante einer genealogisch-dynastischen Legitimierung darstellen würde. David spielt in 1–4 Makk als legitimierende Bezugsgröße keinerlei Rolle. »David« findet sich in 1–4 Makk nicht häufig. Mehrere Belege nennen die »Stadt Davids« (1 Makk 1,33; 2,31; 7,32; 14,36).<sup>460</sup> Interessanterweise wird David zwar in 1 Makk 2,57 als *Erbe des Throns der Königsherrschaft in Ewigkeit* (Δαυιδ ... ἐκληρονόμησεν θρόνον βασιλείας εἰς αἰῶνας) in einer Auflistung erwähnt,<sup>461</sup> hier geht es jedoch um die in Davids Person sichtbare und wirkende Tugend der »Frömmigkeit/Barmherzigkeit« (ἐν τῷ ἔλει αὐτοῦ).<sup>462</sup> Eine genealogisch-dynastische Legitimierung ist nicht im Blick.<sup>463</sup> Der Rekurs auf die Vorbilder der Vergangenheit dient der Ermahnung der Söhne: Diese sollen »mannhaft und stark im Gesetz« (1 Makk 2,64) sein, also sich in aretalogisch-charismatischer Hinsicht bewähren.

So stellen die Makkabäer/Hasmonäer ein klar konturiertes Beispiel dafür dar, dass die legitimierende Begründung nicht nur einzelner Machthaber, sondern sogar einer neuen Herrscherdynastie vorrangig auf aretalogisch-charismatischer Basis geschehen kann, ohne dass zwingend zusätzlich eine religiös-theokratische Untermauerung vorgenommen werden muss.

### 5.3. Militärischer Erfolg alleine genügt nicht – Der Aufstieg Vespasians und eine Grundeinsicht in römisches Denken

Zu guter Letzt soll noch in den römischen Kulturraum geblickt werden. Hier bietet sich Vespasian als Beispiel an, da mit ihm erneut ein Dynastiewechsel beleuchtet werden kann. Dass hierbei aretalogisch-charismatische Gesichtspunkte bei der Legitimierung eine wichtige Rolle spielen, ist bereits bei der Untersuchung der Schrift Bell des Josephus festgehalten worden (vgl. Teil B,

459 Nach H. Engel, Bücher der Makkabäer 397, würde sich dies nicht mit dem Selbstverständnis des Verfassers als »Historiker« vertragen.

460 Daneben begegnet »David« in 1 Makk 2,57; 4,30; 2 Makk 2,13; 4 Makk 3,6,7; 18,15.

461 J. Becker, Messiaserwartung 79, bezeichnet diese »Anspielung auf das ewige Königtum Davids«, die »nicht ernst gemeint sein« kann, als »traditionelle Floskel«.

462 Vgl. M. Pietsch, Sproß 199–202. M. Pietsch zählt 1 Makk 2,57 zu den »paränetisch-restriktiven« Rezeptionsmodellen der Natansverheißung; vgl. ebd. 367–369.

463 Dies hält auch S. Schreiber, Gesalbter 155f., fest; vgl. M. Pietsch, Sproß 202.

Kap. 5.). Zugleich genügt hier die aretalogisch-charismatische Legitimierung alleine augenscheinlich nicht und es wird ergänzend auf Gott (> religiös-theokratisch) verwiesen. D.h.: Zwar setzt sich Vespasian schlussendlich aufgrund seiner Qualitäten, Erfolge, Taten ... als Herrscher durch, doch der *Königsmacher* Bell ergänzt diese aretalogisch-charismatische Legitimierung an zentralen Stellen um eine religiös-theokratische.

Nun könnte man versucht sein, dies dem jüdischen (bzw. jüdisch-hellenistischen) Hintergrund der Schrift zuzuschreiben. Doch interessanterweise begegnet ein vergleichbares Denken auch in römischen Schriften.<sup>464</sup> Sowohl bei Tacitus (Tac, Hist 4,81)<sup>465</sup> als auch bei Sueton (Suet, Vesp 7,2f.)<sup>466</sup> findet sich eine Überlieferung, die von zwei Wunderheilungen Vespasians (jeweils ein Blinder; Tac: gelähmte Hand; Suet: lahmes Bein) erzählt.<sup>467</sup> Bei Tacitus wird die Quintessenz dieser Wundertätigkeit Vespasians eingangs wie folgt festgehalten (Tac, Hist 4,81): Des »Himmels Gunst« (*caelestis favor*) sowie eine »gewisse Zuneigung der Götter für Vespasian« (*quaedam in Vespasianum inclinatio numinum*) sind dadurch/darin zu erkennen.<sup>468</sup> Bei Sueton wird ausdrücklich ein gewisses Legitimationsdefizit mit Blick auf Vespasian als Herrscher konstatiert (Suet, Vesp 7,2): »Ansehen und, man möchte sagen, eine gewisse Größe fehlten ihm als Kaiser noch, was ja verständlich ist, da er unerwartet und eben erst Herrscher geworden war«<sup>469</sup> *lauctoritas et quasi maiestas quaedam ut scilicet inopinato et adhuc nouo principi deerat* – und dies wird durch die Wunder entsprechend korrigiert bzw. ausgeglichen.<sup>470</sup>

Noch einmal auf den Punkt gebracht: Nach der erfolgreichen Machtergreifung fehlt Vespasian – zumindest nach dem Zeugnis Suetons – noch ein Legitimierungsbaustein. Dieser könnte grundsätzlich genealogisch-dynastischer oder religiös-theokratischer Natur sein. Da Ersteres bei Vespasian aufgrund seiner *niederen* Abkunft nicht funktioniert,<sup>471</sup> braucht es eine göttliche Bestätigung – in diesem Fall durch Wundertaten:

464 Vgl. G. Theißen, Lokalkolorit 280; M. Ebner, Lektüre 65; M. Ebner, Evangelium contra Evangelium 33.

465 Zum lateinischen Text vgl. PERSEUS. Als deutsche Übersetzung wurde herangezogen A. Schäfer (Hrsg.), Tacitus – Sämtliche Werke.

466 Der lateinische Text findet sich bei PERSEUS, als deutsche Übersetzung wurde konsultiert H. Martinet (Hrsg.), Sueton – Die römischen Kaiser.

467 Vgl. hierzu ausführlich H. Blatz, Semantik 189–209.

468 Die deutsche Übersetzung orientiert sich an A. Schäfer (Hrsg.), Tacitus – Sämtliche Werke 277.

469 Die deutsche Übersetzung folgt H. Martinet (Hrsg.), Sueton – Die römischen Kaiser 419.

470 Vgl. B. Heiningen, Theologie 184–186.

471 Vgl. B. Heiningen, Theologie 183.



»The story of the Blind Man of Alexandria is part of a propaganda effort designed to legitimate Vespasian as a royal figure favoured by the gods«<sup>472</sup>. »Für Vespasian sind die Heilungen öffentliche Zeichen göttlichen Wohlwollens und weisen ihn als *princeps legitimus* aus. [...] Das flavische *public transcript* bedient sich dieser aktiv zur Herrschaftslegitimation«<sup>473</sup>.

Dies heißt, dass für den römischen Kontext der Wert von Tapferkeit/Tugend (*virtus*) und die Bedeutung der aretalogisch-charismatischen Fundierung zwar nicht zu gering angesetzt werden dürfen, doch scheint dies alleine für die Herrschaftslegitimierung auch nicht ausreichend zu sein. Es braucht daneben noch etwas mehr.

Dieser Eindruck bestätigt sich, wenn auf die Legitimierung von Kaiser Augustus durch Nikolaos von Damaskus geblickt wird (vgl. Teil B, Kap. 4.): Hier kommt zur aretalogisch-charismatischen Legitimierung zentral ein genealogisch-dynastischer Ansatzpunkt dazu.

Und auch die sog. *Adoptivkaiser*, die gerne als Paradebeispiel für die vorrangige Orientierung an Tatendrang und Leistungsfähigkeit der Thronanwärter angeführt werden, sind mit F. Hartmann mit Vorsicht zu betrachten:

»Auch die von der neuzeitlichen Forschung oft gepriesene Epoche der »Adoptivkaiser« mit der angeblich in ihr praktizierten Wahl der Besten aus dem Kreise des Adels ohne erbdynastische Rücksichtnahmen stellt sich bei näherem Hinsehen nur als logische Ausnahme von der Regel dar.<sup>474</sup> Denn nach dem Aussterben der flavischen Dynastie konnte keiner der folgenden Herrscher bis Marc Aurel einen eigenen leiblichen Sohn aufweisen, der für die Nachfolge infrage gekommen wäre. [...] In jener Zeit ist nirgends

472 E. Eve, Blind Man 15; vgl. A. Winn, Purpose 160. E. Eve, Blind Man, vermutet, dass Mk 8,22–26 eine bewusste Reaktion auf die flavische Propaganda darstellt (vgl. K. M. Schmidt, Wege 501–505; A. Winn, Purpose 185). Vor diesem Hintergrund ist es spannend, dass Jesus die Forderung nach einem legitimierenden Zeichen ausdrücklich zurückweist (Mk 8,11f.) sowie den Blinden (Mk 8,22–26) dezidiert in einem *privat-intimen* Rahmen fern der Öffentlichkeit (Mk 8,23) heilt; vgl. J. A. Diehl, Rhetoric 49. Derlei hat Jesus nicht nötig: Jesu aretalogisch-charismatische *Performance* an sich genügt für seine Legitimierung – eine weitergehende Inszenierung in der Öffentlichkeit ist offensichtlich nicht erforderlich. In letzterem Sinne gilt: »Anders als Vespasian braucht Jesus keine Propagandisten« [M. Ebner, Markusevangelium (Einleitung) 177; vgl. M. Ebner, Lektüre 69; M. Ebner, Evangelium contra Evangelium 33]. M. Ebners pointierter These »Keine Propagandisten, sondern Praktizierende der Gottesherrschaft« [M. Ebner, Markusevangelium (Einleitung) 177f.] ist in der bei ihm entfaltenen Weise zuzustimmen – allerdings widerspricht dies meiner *Königsmacher*-These mit Blick auf das MkEv nicht. *Göttliche* Abkunft durch Bezugnahme auf einen divinisierten Vorgänger funktioniert bei Vespasian nicht: »Vespasian [...] was the first of the Flavians. He was neither the biological son nor the adopted son of any divinized predecessor, and his documents do not assert such a claim« (R. L. Mowery, Son 103); vgl. M. Ebner, Evangelium contra Evangelium 35.

473 H. Blatz, Semantik 208; vgl. ebd. 189: Die Wunderheilungen »werden im Rahmen des *public transcript* zur Legitimation des neuen Herrschers präsentiert.« Vgl. ebd. 194f.205.208.

474 Vgl. W. Eck, Art. Adoptivkaiser 124: »in der Realität war das Konzept gerade dynastisch«.

die angeblich breite Suche nach einem *optimus princeps* aus einem größeren Kreis von hochqualifizierten Aspiranten zu erkennen, vielmehr die eigenmächtige Bestimmung des Nachfolgers durch den regierenden Augustus selbst oder einen Angehörigen des Hofes. Daß bei der Adoption eines Nachfolgers auch Leistungskriterien eine Rolle spielten, sollte eigentlich selbstverständlich sein. Ein richtiges Wahlprinzip hätte jedoch sicherlich ein größeres Gremium zur Voraussetzung haben müssen, das die Nachfolgeentscheidung getroffen hätte. Von all dem ist in dieser Zeit nichts zu finden.«<sup>475</sup>

Insgesamt bleibt das *Erbprinzip* ein nicht zu unterschätzender Faktor bzw. denkerisch kann Abstammung und Leistung/Tugend geschickt miteinander verbunden werden:

»Der römische Führerstand ist in Zusammensetzung und Haltung durch die Tradition bestimmt; die *Principes* sind stolz auf ihre Ahnen, sie tragen eine Würde, die in den großen Familien erblich ist; nach römischer Auffassung bieten die hohen Eigenschaften der Vorfahren bis zum Beweise des Gegenteils die Gewähr für die gleiche Trefflichkeit der Nachkommen. Gibt sich auch die βασιλεύς-Idee als gesellschaftlich vorurteilsfrei, so kommt es doch praktisch darauf hinaus, daß der im Purpur geborene Erbe zufällig immer auch der Beste ist. Dadurch wird die Spannung zwischen Erbprinzip und Leistungsprinzip vermieden; in Rom ist sie von vornherein gar nicht da.«<sup>476</sup>

In die Krise gerät diese Konzeption immer dann, wenn die Verbindung von Abstammung und Leistung/Tugend *de facto* nicht mehr gegeben ist bzw. wenn die Divergenz zu groß und zu augenscheinlich wird. Dann schlägt die große Stunde der *virtus*<sup>477</sup> – und jetzt erscheint der aretalogisch-charismatische Akzent als vorrangig:

»Die Einheit von *nobilitas* und *virtus*, mit anderen Worten die Kongruenz von Erbprinzip und Leistungsprinzip hatte sich längst gelöst. [...] Je schlimmer dieses Mißverhältnis wurde, desto höher stieg die Chance des *homo novus*, des genialen oder mindestens hochbegabten Außenseiters. Von dem Tatbestand ›*virtus* ohne *nobilitas*‹ war es nicht mehr weit zu dem Kampf ›*virtus* gegen *nobilitas*‹.«<sup>478</sup>

Das bedeutet unter dem Strich: Aretalogisch-charismatisches Denken ist im römischen Raum zwar weit verbreitet und grundsätzlich wichtig. Taten alleine reichen aber als Legitimierungsbasis u. U. eben doch nicht aus. Das genealogisch-dynastische Prinzip der richtigen Abstammung hat bleibend einen hohen Stellenwert – bzw. wenn dies, wie im Falle Vespasians, nicht greift, dann kommt die religiös-theokratische Legitimierung flankierend zum Einsatz.

475 F. Hartmann, Herrscherwechsel 26f.

476 L. Wickert, Entstehung 343.

477 Zu *virtus* als römischer Grundtugend für Herrscher vgl. M. P. Charlesworth, Tugenden 368.

478 L. Wickert, Entstehung 344f.

## 6. Das überzeugt (fast) jedeN – Der *Königsmacher* Mk historisch-sozialgeschichtlich verortet

Nach der intensiven Auseinandersetzung mit dem MkEv als (literarischem) *Königsmacher* soll der Blick abschließend etwas geweitet und auf der Grundlage der erarbeiteten Legitimierungsstrategie nach einer möglichen historisch-sozialgeschichtlichen Verortung des MkEv gefragt werden: Wie kann der zum MkEv zugehörige *Überzeugungsraum* beschrieben werden, in dem das MkEv erfolgreich Überzeugungsarbeit – als *Königsmacher* wohlgermerkt – leisten kann? Abbildung 2 zeigt den mk Überzeugungsraum in der grafischen Übersicht.

Das MkEv, die älteste und von der Quantität her kürzeste Jesusgeschichte, setzt voll und ganz auf die aretalogisch-charismatische Legitimierungsstrategie als grundsätzliches Paradigma. Diese Strategie ist in der Antike in allen kulturellen Kontexten bekannt, verbreitet und grundsätzlich überzeugend – wenn auch nicht immer zwingend ohne weitere argumentative Unterstützung ausreichend. Und diese Strategie ist von den drei Grundstrategien die mit Abstand voraussetzungsärmste (im Vergleich mit der genealogisch-dynastischen)<sup>479</sup> sowie die konkret-greifbarste und *sichtbarste* (im Vergleich mit der religiös-

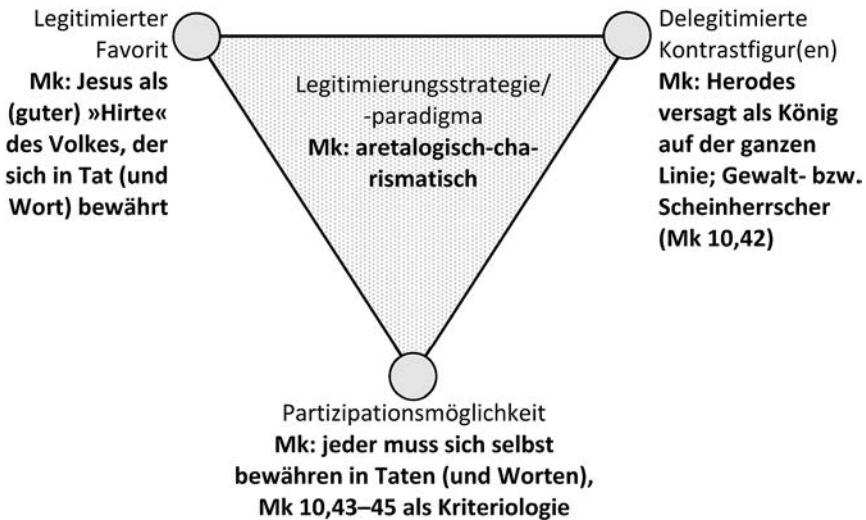


Abbildung 2: Der mk Überzeugungsraum

479 Hier braucht es zur überzeugenden Legitimierung immer einen Konsens mit Blick auf die Dynastie, auf die rekurriert wird. Diese muss anerkannt werden. Das dynastische Grundprinzip als solches ist zwar in der Antike vielerorts unstrittig, aber es bleibt stets die

theokratischen)<sup>480</sup>. Letzteres ist gerade dann von Bedeutung, wenn die Legitimierung durch die Lesenden selbst entdeckt und entschlüsselt werden soll – wie im MkEv zu beobachten. Die Vorstellungen vom *guten König* im Kontrast zum *schlechten Tyrannen* sind – von einzelnen Details abgesehen – im Großen und Ganzen in der Antike als Allgemeingut anzusehen, was zur universellen Einsatzmöglichkeit und einem entsprechenden Überzeugungspotenzial dieser Strategie beiträgt.<sup>481</sup>

Somit nutzt das MkEv eine Strategie, die viele Andockmöglichkeiten bietet – unabhängig vom kulturellen oder religiösen Hintergrund. Spezifische Voraussetzungen aufseiten des zu überzeugenden Zielpublikums sind nicht erforderlich. In der Folge ist diese Strategie zwar eher *schlicht/einfach*, aber gerade darin sehr wirkungsvoll: Lässt man sich einmal auf das aretalogisch-charismatische Denken ein, ist kaum noch Widerspruch möglich.

Diese konstatierte *Weite* des mk strategischen Vorgehens bestätigt sich, wenn auf Herodes als delegitimierte Kontrastfigur geblickt wird. »König« Herodes wird im MkEv als verhältnismäßig unspezifische Kontrastfolie profiliert – ja er bleibt fast ein wenig *gesichtslos*. Für die (de-)legitimierende Argumentation ist es irrelevant, um welchen Herodes es sich genau handelt. Vielmehr repräsentiert Herodes einen *Typos* von Herrscher – und zwar einen, der in Mk 10,42 von Jesus treffend kurzcharakterisiert und als *Scheinherrscher* entlarvt wird. Mit diesem Herrschertypus haben vermutlich die meisten (gewöhnlichen) Menschen in der Antike bereits mehrfach (schlechte) Erfahrungen gemacht: »Herodes« ist quasi überall; fast jeder Realherrscher kann als »Herodes« wahrgenommen werden.<sup>482</sup> Das muss ja nicht gleich ein Tyrann sein (Herodes wird im MkEv auch nicht eindeutig als klassischer Tyrann gezeichnet), aber bestimmte Verhaltensweisen dürften den Untergebenen hinlänglich bekannt (und vermutlich ein Dorn im Auge) sein: Die Mächtigen bleiben unter sich und feiern in Saus und Braus; unvorsichtige Kritiker verlieren schnell den Kopf; das einfache Volk dagegen steht hungrig und hirtens-/führungslos draußen vor der Tür und bleibt sich selbst überlassen. Klar, dass es sich dabei nur um einen *Scheinkönig* handeln kann.

---

Streitfrage, welche Abstammung konkret zur Legitimierung beiträgt. Damit kommt stets ein lokaler Aspekt ins Spiel, weil eine herrschende Dynastie ja an einem bestimmten Ort lokalisiert ist.

480 Hier wiederum ist ein zentrales Problem, dass die Erwählung/Einsetzung durch Gott meist nur behauptet wird und nicht direkt *sichtbar* ist. In der Folge können die behauptete Legitimierung sowie die erhobenen Herrschaftsansprüche leicht bestritten werden.

481 E. Otto, Legitimation 389, setzt die »Legitimität durch die Wirksamkeit« – was mit aretalogisch-charismatischem Denken gut vergleichbar ist – in seinen Ausführungen »an die erste Stelle [...], weil diese Form der Legitimität sozusagen die zeitloseste ist.« Zudem »trägt sie Züge hoher Altertümlichkeit«, und ist »die umfassendste bezüglich der an sie gestellten Ansprüche«.

482 Entsprechend erübrigt sich der Streit (s. o. Teil C, Kap. 1.2.), ob das MkEv nun im Speziellen wie auch immer zu verstehende Herodesanhänger gewinnen will.

Doch haben auch diese Herrscher immer eine Anhängerschaft: Menschen, die von der Herrschaft profitieren und diese entsprechend unterstützen/propagieren/befördern. »Herodianer« dürften in der Antike ebenso allerorten bekannt sein.

Der gerade gezeichnete Erfahrungshintergrund, der besonders für die einfache antike Bevölkerung nahezu ortsunabhängig in Anschlag zu bringen ist,<sup>483</sup> erscheint als idealer *Nährboden* für die mk Legitimierungsstrategie: Wer unter einem *Scheinkönig* leidet, wird sehr empfänglich für die Präsentation eines wahren Hirten als legitimierte und favorisierte Alternativoption sein. Und als solcher wird Jesus im MkEv zentral inszeniert: dem (einfachen) Volk zugewandt, mitleidsvoll, (für Nahrung und Lehre/Orientierung) sorgend – und das bis zum Ende, sollte es ihn auch selbst das Leben kosten. Das antike Ideal von der *mühevollen Königsherrschaft*, das oft nur pro forma behauptet und durch die konkrete Herrschaftsgestaltung mehr als konterkariert wurde – bei Jesus wird es gelebt. Hier wird ein *König* profiliert, der diesen Namen auch wirklich verdient.

So scheint die aretalogisch-charismatische Strategie gerade die einfache Bevölkerung sowie die Soldatenschaft anzusprechen: Wenn sich jemand in seinem Handeln als König bewährt, dann reicht das zur Legitimierung völlig aus. Ergo kann es grundsätzlich jeder auf den Thron schaffen, wenn er nur fähig und erfolgreich genug ist – ohne Voraussetzungen, ohne Vorbedingungen. Da ist nebensächlich, aus welchem Geschlecht er stammt. Letzteres wiederum ist für die (z. B. stadtrömische) Aristokratie alles andere als unerheblich, wie sich am Beispiel von Oktavian-Augustus und Vespasian zeigt: Neben der Bewährung durch Tugenden und Taten braucht es entweder die entsprechend vornehme Herkunft<sup>484</sup> oder aber eine Bestätigung durch Gott/Götter (z. B. durch Wunder).<sup>485</sup> Jesus kann zwar auch Wunder wirken, doch hat er öffentlichkeitswirksame Demonstrationswunder nicht nötig (vgl. Mk 8,23.26).

Hinsichtlich der genaueren Lokalisierung hilft der Blick auf die (De-)Legitimierungsstrategie nicht weiter, da sich diese ja durch *Universalität* auszeichnet. Sollte sich gerade für den stadtrömischen Kontext ein ausgeprägtes *virtus*-Denken nachweisen lassen (im Unterschied zu anderen Orten im Imperium Romanum), dann würde dies Rom als Entstehungs- bzw. als Wirkungs-/Re-

483 Eine ähnliche Meinung mit Blick auf das MkEv vertritt J. A. Diehl, Rhetoric 47: »Yet this Gospel uniquely gives a voice to ordinary people [...]. This is a story that touched those people, in their subjected position«.

484 Neben den Taten (vgl. Teil B, Kap. 4.1.) betont Nikolaos in seinem »Leben des Kaisers Augustus« gerade dynastische Aspekte (vgl. Teil B, Kap. 4.2.). Mit Blick auf Vespasian lässt sich genealogisch-dynastisch nichts machen.

485 Josephus bringt hinsichtlich Vespasian legitimierend den Willen Gottes ins Spiel (s. o. Teil B, Kap. 5.2.); Sueton und Tacitus erzählen von einem Legitimierungswunder (s. o. Teil C, Kap. 5.3.).

zeptionsort natürlich unterstützen.<sup>486</sup> Aber dies kann hier nicht näher untersucht werden.

Die Wahl der aretalogisch-charismatischen Legitimierungsstrategie im ältesten Evangelium bietet fraglos zahlreiche Vorteile, doch überrascht sie auf einen ersten Blick angesichts der zu legitimierenden Persönlichkeit: Wenn ein Detail aus dem Leben des Jesus von Nazaret historisch gesichert ist, dann der (schmähliche und brutale) Tod am Kreuz. Letzterer wiederum ist ein Stachel im Fleisch gerade der aretalogisch-charismatischen Legitimierungsstrategie (und v. a. auch der religiös-theokratischen). Von daher liegt die Strategiewahl des Mk zur Legitimierung von Jesus zumindest nicht auf der Hand. Ein schlussendlich gekreuzigter König ist nicht gerade der Parade kandidat für eine aretalogisch-charismatische Legitimierung, auch wenn es – wie gesehen – in den unterschiedlichen kulturellen Kontexten durchaus Vorbilder für ein (königliches) »Sterben für ...« gibt. Nichtsdestotrotz bringt Mk vorrangig diese Strategie zum Einsatz, wobei festzuhalten ist, dass der klassische Grundtopos vom *siegreichen König* bei Mk in etwas anderer Akzentuierung begegnet.

Ein letzter Aspekt ist kurz zu entfalten: Die aretalogisch-charismatische Legitimierungsstrategie eignet sich besonders bei Machtwechseln, wenn nicht gleich die Neugründung einer Dynastie im Schlepptau wartet. Durch Tugenden und Taten lässt sich wunderbar eine Person als solche legitimieren – aber eben nicht gleichzeitig potenzielle Nachfolger (jeder muss sich an seinem eigenen Handeln messen lassen).<sup>487</sup> Daran hat das MkEv kein Interesse. Hier liegt der Fokus ganz – und ausschließlich – auf Jesus.

Zugleich gibt Mk 10,43–45 die Richtung vor, wie die Anhängerschaft Jesu agieren soll und welcher Verhaltenskodex in der Jesusgruppe zu gelten hat. Das weist den Weg einer potenziellen Partizipationsmöglichkeit: Wer nach dem MkEv in den Fußstapfen Jesu nach Legitimierung für eine führend-herrschende Rolle (z. B. innerhalb der weiterbestehenden Jesusgruppe) strebt, der hat in Jesus ein ideales Verhaltensvorbild vor Augen. Damit legitimiert das MkEv zwar einerseits nur exklusiv Jesus, aber es weist andererseits zugleich einen Weg, wie sich potenzielle *Nachfolger* Jesu ihre Legitimierung gewissermaßen selbst *erarbeiten* können. Herrschaftsgebahren und Machtdemonstrationen gehören hier gerade nicht dazu – ganz im Gegenteil: Herrschaft als *Dienst* heißt das Schlüsselwort.<sup>488</sup>

486 Rom zählt mit zu den favorisierten Verortungen für das MkEv; vgl. A. Winn, Purpose 76–91.

487 In dieser Hinsicht fällt das Beispiel der Makkabäer/Hasmonäer ein wenig aus dem Rahmen des Üblichen; s. o. Teil C, Kap. 5.2.

488 Vgl. D. Lührmann, Mk 181: »Jesu Vermächtnis, belegt in seinem eigenen Schicksal, ist, daß Macht nur dann legitim ist in der christlichen Gemeinde, wenn sie als vorbehaltloser Dienst ausgeübt wird«. Vgl. O. Wischmeyer, Herrschen 206: »Mk 10,41–45 bleibt weiterhin zuerst ein Text für die Art und Weise, wie Leitung von den Jüngern gelebt werden soll, in zweiter

---

Linie ein Text für die Ausübung gemeindeleitender Funktion.« Vgl. *J. R. Donahue/D. J. Harrington*, Mk 316; *O. Schwankl*, Machtwille 252f.; *K. M. Schmidt*, Wege 92f. Ebd. 320–322, verweist er auf Mk 8,34 als »Thronfolgeregelung«: »Wer Jesus auf seinen ›Thron‹ folgen wollte, musste das Kreuz wählen« (ebd. 322). In eine etwas andere Richtung denkt *M. Ebner*, Evangelium contra Evangelium 38 Anm. 44.

---

## D. *Als König geboren* – Genealogisch-dynastische Legitimierung im MtEv

Als zweiter neutestamentlicher *Königsmacher* steht nun das MtEv im Mittelpunkt des Interesses.<sup>1</sup> Hier liegt hinsichtlich des Lexems »König/Königsherrschaft« – verglichen z. B. mit dem MkEv – auf einen ersten Blick eine unübersichtlichere Ausgangssituation vor:

Bei Mt begegnen nicht nur deutlich mehr Belege für die Vokabel βασιλεία,<sup>2</sup> sondern es treten auch mehrere Könige in Erscheinung.<sup>3</sup> Während im MkEv der Titel βασιλεύς ausschließlich auf die beiden Figuren Herodes und Jesus beschränkt bleibt (vgl. Teil C, Kap. 1.1.), die in der Folge gut in aretalogisch-charismatischer Hinsicht miteinander kontrastiert werden können (vgl. Teil C, Kap. 2), sind im MtEv zusätzlich zu Jesus (u. a. Mt 2,2; 27,11.29.37.42; vgl. Mt 21,5)<sup>4</sup> einige weitere Könige zu verzeichnen: Da wäre zum einen Gott (u. a. Mt

---

1 Komplett unter der Perspektivierung »Jesus als *König*« interpretiert und kommentiert S. D. Toussaint, King, das MtEv (vgl. nur die Überschriften ebd. 9f.25–32) – denn: »Matthew clearly places a special stress on the royal aspect of the Lord's person and ministry« (ebd. 20). »Since Matthew wrote for Jewish readers, he would naturally point to the Lord's royalty in order to convince them. He meets them on their own ground« (ebd. 21). Auch wenn sich auf einen ersten Blick anregende Berührungspunkte mit meinen eigenen Überlegungen ergeben könnten, stellt sich schnell heraus, dass die Hauptargumentation sowie die Herangehensweise – inkl. einer historisierenden und die Evangelien zusammenschauend-harmonisierenden Lesehaltung von S. D. Toussaint (ein aussagekräftiges Beispiel findet sich ebd. 48) – grundlegend verschieden sind. Um (literarische!) Legitimierungsstrategien geht es ihm nicht. Zugleich wird die spezifisch *königliche* Argumentationslinie im MtEv verwischt und verwässert, wenn schlichtweg alle Erzählungen auf Jesus als »König« hin ausgelegt werden bzw. wenn durchgängig fast nur noch vom »König« gesprochen wird. D. R. Bauer, Kingship 306, konstatiert »little attention« der exegetischen Mt-Forschung mit Blick auf den Aspekt »kingship of Jesus in Matthean christology«. Er hält dies für verständlich: »since ›king‹ is hardly the preeminent christological title in the Gospel« (ebd. 306). Trotzdem lohnt sich seiner Meinung nach eine entsprechend fokussierte Untersuchung, denn: »Yet Matthew is careful to present Jesus as king« (ebd. 306).

2 Zudem werden zahlreiche unterschiedliche Zuordnungen vorgenommen, z. B. Königsherrschaft Gottes, ... der Himmel, deine ..., seine ...

3 Vgl. die tabellarische Übersicht bei S. Pellegrini, Verständnis 149.

4 S. Pellegrini, Verständnis 149 inkl. Anm. 9, zählt mit Blick auf Jesus-Königsbelege noch zwei Gleichnisstellen (Mt 25,34.40) dazu – so auch C. A. Evans, King 121.



5,35),<sup>5</sup> zum anderen David (Mt 1,6) als König der Tradition. Zum Dritten werden auf der irdisch-aktuellen Ebene neben Jesus selbst auch Herodes (der Große) (Mt 2,1.3.9), Archelaos (Mt 2,22) sowie Herodes (Antipas) (Mt 14,9) mit dem Königstitel belegt oder zumindest mit königlicher Terminologie in Verbindung gebracht.<sup>6</sup> An Königen herrscht im MtEv somit kein Mangel. Stellt sich mit großer Dringlichkeit die Frage, wer diesen Titel zu Recht trägt. Wer ist in dieser Auswahl an Königen der richtige, der wahre König? Und was zeichnet diesen König als den *wahren* aus, sprich: Welche zentrale Legitimierungsstrategie wählt das MtEv?

Die Antwort des MtEv auf die erste Frage ist nicht überraschend: Natürlich ist Jesus der zu legitimierende wahre König. Spannend ist jedoch, wie diese Antwort argumentativ begründet wird. Dabei nimmt das MtEv die entscheidenden Weichenstellungen bereits in den ersten beiden Kapiteln (mt Kindheitsgeschichte) vor, die somit im Folgenden den zentralen Untersuchungsgegenstand bilden. Daneben ist ein kurzer *Ausflug* zur Taufe Jesu – mit dem Fokus auf Mt 3,16f. – sowie zur Abstammungsdiskussion in Mt 13,55 bedeutsam. Neben einigen weiteren kurzen Nebenblicken ist besonders auch Mt 22,41–46, die Frage nach der Davidssohnschaft des Christos, für die vorliegenden Überlegungen relevant.

## 1. Das entscheidende Fundament – Die königliche Herkunft Jesu, des Sohnes Davids

Nach der eigenen Schwerpunktsetzung des MtEv bei der Legitimierungsstrategie müssen wir nicht lange suchen – das MtEv fällt gewissermaßen direkt mit der Tür ins Haus. Den Auftakt des Evangeliums bildet nämlich – im Unterschied zu den anderen Evangelien<sup>7</sup> – der (patrilineare) Stammbaum Jesu (Mt 1,1.2–17),<sup>8</sup>

5 S. *Pellegrini*, Verständnis 149 inkl. Anm. 8, notiert sechs Stellen, an denen Gott im MtEv als »König« tituliert wird – fünf davon sind in Gleichnissen zu finden: »Hier beziehen sie sich auf einen König, der deutlich als Gottesfigur eingeführt ist« (ebd. 149 Anm. 8).

6 Archelaos trägt zwar im MtEv nicht den Königstitel, doch wird sein Herrschen in Mt 2,22b als βασιλεύειν bezeichnet.

7 In Lk 3,23–38 findet sich zwar auch ein Stammbaum Jesu, doch in anderer Gestaltung, an viel unauffälligerer Position (vgl. *M. Limbeck*, Mt 17) sowie mit anderer Intention (vgl. Teil E, Kap. 1.2.). Nach *H. C. Waetjen*, Genealogy 205, unterstreicht Mt 1,1–17 als »unusual introduction« die »uniqueness of Matthew's composition«.

8 Der Stammbaum Jesu ist in der exegetischen Forschung bereits vielfach analysiert worden. Von daher konzentriere ich mich bei meinen Überlegungen auf die für die vorliegende Argumentation zentralen Aspekte. In der Folge bleiben beispielsweise die vier/fünf (inkl. Maria) erwähnten Frauen unbeachtet [vgl. *J. P. Heil*, Roles; *J. B. Hood*, Messiah 88–118; *H. Stegemann*, Uria; *J. M. Jones*, Textuality 258–261; *M. Kazhuthadiyil*, Jesus Christ 82–85; *M. Kazhuthadiyil*, Meaning (Part II) 109–112; *R. E. Brown*, Birth 71–74; *M. T. Ploner*, Schriften 240–250]. U.

was ein grundlegend genealogisch-dynastisch geprägtes Denken verrät. Derartige Stammbäume haben »in der Antike sehr oft Legitimationsfunktion«<sup>9</sup> – so auch Mt 1,1–17.<sup>10</sup>

Ich konzentriere mich im Folgenden auf diese Hauptstrategie. Daneben begegnen ab und an auch *Einsprengsel* der religiös-theokratischen Legitimierungsstrategie (zu den semantischen Realisierungsmöglichkeiten einer religiös-theokratischen Legitimierung vgl. Teil B, Kap. 6.1.1.); vgl. Mt 11,27 (παράδίδωμι mit »meinem Vater« = Gott als Subjekt, Jesus als Empfänger); 28,18 (δίδωμι im Passiv mit πᾶσα ἐξουσία als Objekt, Jesus als Empfänger) – vgl. auch Mt 21,43 (αἴρω und δίδωμι im Passiv mit βασιλεία τοῦ θεοῦ als Objekt). Im Vergleich mit dem LkEv (vgl. Teil E) zeigt sich deutlich, dass diese Spur im MtEv nicht die zentrale Linie ausmacht.

Dies bedeutet: Für das MtEv ist an erster Stelle die Herkunft die alles entscheidende Basis für die Königsherrschaft; die Ahnenreihe gibt den argumentativen Ausschlag. Diese von Anfang an dominierende mit Schwerpunktsetzung scheint auch in Mt 2,2 direkt auf: Die Magier aus dem Osten suchen dezidiert den

---

*Luck*, Mt 19, spricht sich gegen die Bezeichnung »Stammbaum Jesu« aus, »da es dem Evangelisten vor allem um den geordneten Gang der Ereignisse im Zusammenhang der Generationen geht.« Aber erstens ist dies kein Widerspruch und zweitens bleibt damit die legitimierende Funktion des Stammbaums mit Blick auf Jesus (als Davidssohn) unterbeleuchtet. Auch die Einwände von *G. Maier*, Mt 68, gegen die Bezeichnung »Stammbaum« (Generationen decken nicht die gesamte Zeit von Abraham bis Jesus ab; bewusste Auslassungen, sprich bewusste Auswahl) überzeugen nicht: Mt schafft auf diese Weise ja gerade einen gezielt strukturierten Stammbaum – Vollständigkeit ist hierbei nicht erforderlich. Eine gute terminologische Alternative bietet *U. Poplutz*, Mt 17.19: »Abstammungsliste«. *K. M. Schmidt*, Kontingenz 67 inkl. Anm. 6, präferiert den Terminus »Toledot«. Mit der Gattungsbestimmung »Mythos« im Hinterkopf nähert sich *J. A. Loubser*, Ancestors, dem mt sowie dem lk Stammbaum (vgl. ebd. 129: »genealogies function as myths of origin«).

- 9 *U. Luz*, Mt I 130; vgl. *W. Klaiber*, Mt I 21; *I. Kramp*, Kreuzesopfer 128; *M. Mayordomo-Marin*, Anfang 218f.; *R. Vinson*, King 253.256. Vgl. *A. Sand*, Mt 46: »Vor allem bediente man sich der Genealogien, wenn die Rechtmäßigkeit eines Amtes nachgewiesen werden sollte.« Vgl. *R. Neu*, Art. Genealogie 658: »In staatlichen Gesellschaften legitimieren sie gewöhnlich die Ansprüche von Herrscher- und Priesterdynastien.«
- 10 Vgl. *R. Neu*, Art. Genealogie 660; *W. Wiefel*, Mt 26; *K. M. Schmidt*, Kontingenz 69; *S. C. Carlson*, Key 681f. (er vermutet mit Blick auf eine mögliche prä-mt Genealogie, dass diese sogar eine legitimierende Funktion mit Blick auf Josefs weitere Söhne, also Jesu Brüder, haben kann – deswegen seien auch die »Brüder« in Mt 1,2.3.12 erwähnt). *B. M. Nolan*, Son 26f., unterscheidet für alttestamentliche Genealogien drei Hauptfunktionen: »Identification«, »Legitimation«, »Organization« (political, historical, doctrinal). Er spricht er sich gegen eine legitimierende Intention von Mt 1,1–17 aus (ebd. 28). Mit biblischen Genealogien (sowie der Forschung dazu) als Hintergrund für Mt 1,1–17 beschäftigt sich ausgiebiger *J. B. Hood*, Messiah 9–34. Er warnt vor einer unsachgemäßen Engführung rein auf legitimierende Aspekte bei der Behandlung von Genealogien (ebd. 17). Dies spricht nicht grundsätzlich gegen meine gewählte Akzentuierung, macht jedoch deutlich, dass die Betrachtung von Mt 1,1–17 unter dem Fokus »Legitimierung« eben nur eine (mögliche) Dimensionierung darstellt. Bei der funktionalen Charakterisierung der mt Genealogie durch *J. A. Loubser*, Ancestors 132–137, begegnet das Stichwort »Legitimierung« nicht.

»geborenen König der Juden« (ὁ τεχθεὶς βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων).<sup>11</sup> Damit sind wir als Leserinnen und Leser unmittelbar auf die entscheidende Fährte gesetzt – und zwar in Gestalt der Magier durch unbedenkliche und damit glaubwürdige Fremdzeugen.

Doch genügt zur Klärung der genauen Abstammungsverhältnisse im Falle Jesu der Stammbaum alleine nicht, weswegen im Folgenden auch ein Blick auf die Erzählung rund um die Geburt Jesu (Mt 1,18–25) zu werfen sein wird.<sup>12</sup>

### 1.1. Königliches Blut – Eine illustre Ahnenreihe mit akzentuierender Leseanweisung (Mt 1,1.2–17)

Dass das MtEv mit einem Stammbaum in seine Jesusgeschichte startet, gibt bereits die grundsätzliche argumentative Stoßrichtung vor. Doch überlässt das MtEv die Rezeption dieser Genealogie nicht dem Zufall: Im allerersten Vers wird eine Art *Leseanweisung* vorangestellt, die die gewünschte Akzentuierung ausdrücklich auf den Punkt bringt.<sup>13</sup> In Form einer Überschrift wird benannt,<sup>14</sup> auf welche Stammbaumglieder es zentral ankommt (Mt 1,1):<sup>15</sup>

11 S. u. Teil D, Kap. 3.3.; 3.4.; 4.1.1.

12 H. Merklein, Kindheitsgeschichten 22, thematisiert Mt 1,2–17 unter dem Stichwort »horizontale Legitimation«; Mt 1,18–25 wird unter der Überschrift »vertikale Legitimation« behandelt.

13 Vgl. U. Luz, Mt I 119; M. Limbeck, Mt 18; J. Gnilka, Mt I 4.

14 Vgl. P. Fiedler, Mt 39; W. D. Davies/D. C. Allison, Mt I 93 (das Arbeiten mit orientierenden Überschriften wird hier als mt »habit« klassifiziert); E. Lohmeyer, Mt 3; M. T. Ploner, Schriften 70. Die Streitfrage, worauf diese Überschrift genau zu beziehen ist [a] nur den Stammbaum in Mt 1,2–16.17; b) das erste Kap. Mt 1,2–25; c) die ersten beiden Kap. Mt 1,2–2,23; d) die ersten einleitenden Kapitel, den Prolog bzw. die Vorgeschichte Mt 1,2–4,16; e) das gesamte MtEv], braucht an dieser Stelle nicht entschieden zu werden. Für Lösung e) sprechen sich aus: M. Konradt, Mt 26; H. Frankemölle, Mt (Patmos) I 128; W. D. Davies/D. C. Allison, Mt I 150–154 (ebd. 150: »the most probable«). Allerdings muss die Entscheidung keinen Exklusivismus implizieren (vgl. ebd. 153f.). Lösung a) bevorzugen: S. D. Toussaint, King 36; E. Schweizer, Mt 8; W. Wiefel, Mt 27; K. M. Schmidt, Kontingenz 71 f. Anm. 21 – ebenso scheint dies bei L. Novakovic, Messiah 37 Anm. 107, vorausgesetzt. R. E. Brown, Birth 59, votiert vehement für Lösung a), maximal ggf. b) – Lösung e) hält er für »fanciful« (ebd. 59). Die unterschiedlichen Positionen finden sich gebündelt mit zahlreichen Verweisen bei J. Dvořáček, Son 107; M. T. Ploner, Schriften 72–75. M. Kazhuthadiyil, Meaning (Part I) 9, verbindet in gewissem Sinne a) und e) miteinander: Er versteht Mt 1,1 als »opening« von Mt 1,1–17 (vgl. auch M. Kazhuthadiyil, Jesus Christ 41.48) und Mt 1,1–17 wiederum als »opening« des Gesamtevangeliiums; vgl. M. Kazhuthadiyil, Jesus Christ 38: »The genealogy functions as the Gospel in miniature.« Meine oben gewählte Übersetzung »Ursprung« lenkt den Blick stärker auf die unmittelbar folgende Genealogie, wobei sich Mt 1,1 problemlos zugleich sowohl als *Leseanweisung* für die Genealogie als auch als Überschrift für das gesamte MtEv lesen lässt.

15 Vgl. S. C. Carlson, Key 666: Mt 1,1 »radically condenses, or telescopes, Jesus' lineage to its bare essentials.« H. D. Zacharias, Presentation 37.51, nennt Mt 1,1 »micro-genealogy«. Mt 1,2–17

- |   |  |   |
|---|--|---|
| 1 | Βίβλος γενέσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ<br>υἱοῦ Δαυὶδ υἱοῦ Ἀβραάμ. | Buch des Ursprungs <sup>16</sup> Jesu Christi,<br>des Sohnes Davids, des Sohnes Abrahams. |
|---|--|---|

### 1.1.1. Direkte royale Akzentsetzungen: David und Abraham

Im allerersten Vers des MtEv werden David und Abraham als die entscheidenden Wegmarkierungen besonders betont. Jesus (Christos) wird ausdrücklich als »Sohn Davids« und »Sohn Abrahams« in Szene gesetzt und damit aussagekräftig genealogisch verortet:

»The »son of« construction [...] is commonly used to link emperors favourably to gods and to previous and deified (*divi filius*) emperors in order to claim legitimate succession and glory-by-association.«<sup>17</sup>

Dabei kann die Erstnennung »Sohn Davids« eine gewisse Priorisierung andeuten.<sup>18</sup> Auch die strukturelle Gestaltung des Stammbaums untermauert die Bedeutsamkeit von David (»David« ist der einzige Name, der fünfmal begegnet)<sup>19</sup> sowie die enge Verbindung gerade von Jesus und David: Nur diese beiden tragen in der langen Ahnengalerie jeweils einen Titel.<sup>20</sup> Der Titel Davids ist genau

---

wird entsprechend als »full genealogy« (ebd. 37) bzw. »genealogy proper« (ebd. 51) bezeichnet.

- 16 A. Sand, Mt 40, präferiert die Übersetzung »Herkunft« – ebenso R. Schnackenburg, Mt I 17. H. Frankemölle, Mt (Patmos) I 128f., favorisiert »Buch der Geschichte«; R. E. Brown, Birth 57, verwendet »birth record« (vgl. zur Begründung ebd. 58f.).
- 17 W. Carter, Christology 159.
- 18 So L. Novakovic, Messiah 45; vgl. T. Nicklas, Davidssohn 231. Allerdings wohnt der Reihenfolge eine gewisse Kompositionslogik inne (in Mt 1,2 startet der Stammbaum dann mit Abraham; Mt 1,17 weist die umgekehrte Reihenfolge auf, womit »David« immer in der Mittelposition steht), was R. E. Brown, Birth 59, betont. Entsprechend lässt er die Reihenfolge in Mt 1,1 nicht als Argument für eine Betonung der Davidssohnschaft gegenüber der Abrahamsohnschaft gelten (auch wenn er dem der Sache nach für das MtEv nicht widerspricht).
- 19 David wird im Rahmen des Stammbaums auch dadurch herausgehoben, dass er als *Etappenmarkierung* verwendet und damit insgesamt vier- bzw. (mit Mt 1,1) fünfmal genannt wird: Mt 1,1.6.17; vgl. W. Bösen, Betlehem 39; M. Kazhuthadiyil, Jesus Christ 27.45; M. Kazhuthadiyil, Meaning (Part I) 13; H. D. Zacharias, Presentation 37. Abraham findet sich demgegenüber nur dreimal (Mt 1,1.2.17). Jojachin kommt – wie fast alle anderen Namen – nur zweimal vor (Mt 1,11.12), da hier das babylonische Exil als Einschnitt fungiert. W. Bösen, Betlehem 31, spricht davon, dass Mt 1 »mit David regelrecht »durchsetzt« ist. A. Wucherpennig, Josef 78, weist daraufhin, dass neben »David« auch »Josef« in Mt 1 fünfmal namentlich genannt wird (Mt 1,16.18.19.20.24). Wenn Mt 2 mitberücksichtigt wird, dann steigt die Gesamtzahl der *Josefsstellen* sogar – auf die symbolträchtige? – Anzahl von sieben. A. Wucherpennig sieht Josef als »Antityp zu Salomo« (ebd. 78) profiliert und gerade durch die Anzahl der Namensnennungen »dem ersten König ganz Israels« (ebd. 78) gegenübergestellt.
- 20 Dies stellen heraus: J. Gnilká, Mt I 4; M. Konradt, Mt 30; H. Frankemölle, Mt (Patmos) I 139; M. Mayordomo-Marín, Anfang 232 inkl. Anm. 154. Die Titel sind (neben anderen Elementen

der, auf den es für die genealogisch-dynastische Legitimierung Jesu als König ankommt (Mt 1,6a): βασιλεύς.<sup>21</sup> Jesus ist also Königskind, Davidide<sup>22</sup>, in seinen Adern fließt königliches Blut: »because he is the son of David, the king, Jesus himself is a king.«<sup>23</sup> Der Davidssohntitel in Mt 1 »steht im Dienste der *genealogischen Fundierung* der davidischen Würde Jesu.«<sup>24</sup>

Doch auch die *Abrahamskindschaft* kann königliche Spuren implizieren.<sup>25</sup> Immerhin ist Abraham die einzige Persönlichkeit in der Geschichte des im Entstehen begriffenen Volkes Israel, die gemäß der biblischen Überlieferungen der LXX vor König Saul *expressis verbis* als βασιλεύς titulierte wird.<sup>26</sup> In Gen 23,6<sup>LXX</sup> wird Abraham von den Hetitern folgendermaßen angesprochen: βασι-

---

ten) gewissermaßen *überständig/überschüssig* im gleichförmigen Stammbaumschema. Bereits hier ist zu sehen, dass gerade im MtEv »König« und »Christos« nahezu synonym verwendet werden (vgl. auch Mt 2,2 und 2,4). Dementsprechend sind neben den einschlägigen Königsstellen bei Mt auch die Christosstellen aufmerksam in den Blick zu nehmen.

21 Vgl. T. Holtmann, *Magier* 106; M. Kazhuthadiyil, *Jesus Christ* 62; M. T. Ploner, *Schriften* 82. Ebd. 161, weist sie darauf hin, dass neben David zahlreiche Figuren der Genealogie den Königstitel zustehen würde – vor diesem Hintergrund sticht die exklusive Reservierung für David hervor. A. Sand, Mt 43, klassifiziert die Hinzufügung »den König« als redaktionell. Die Textzeugen C, K, L, W, Δ, 33, 565, 892, 1241, 1424, l 844, l 2211, ℳ, lat, sy<sup>h</sup> verstärken die königliche Identität Davids im Stammbaum zusätzlich dadurch, dass sie in Mt 1,6b die Titulierung ὁ βασιλεύς erneut anführen. Dies durchbricht einmal mehr das formelhafte Schema, womit David verstärkt als *König* wahrgenommen wird; vgl. W. D. Davies/D. C. Allison, Mt I 174 Anm. 48. Angesichts der Bezeugung, der meist angeratenen Bevorzugung der kürzeren Lesart sowie der an dieser Stelle ansonsten einmaligen Abweichung von der Grundstruktur des Stammbaums (kein einziger weiterer Vater im Stammbaum weist eine Erweiterung auf; Erweiterungen finden sich ausschließlich am Ende eines Stammbaumgliedes) folge ich der textkritischen Entscheidung von NA 28. Doch macht die Variante das grundsätzliche Bemühen des Stammbaums deutlich, Jesus als Sohn von *König* David auszuweisen, da die königliche Würde Davids betont unterstrichen wird.

22 Vgl. M. Ebner, *Matthäusevangelium* (Einleitung) 126; U. Luz, Mt I 130.132; W. F. Albright/C. S. Mann, Mt 6.

23 W. D. Davies/D. C. Allison, Mt I 174; vgl. U. Poplutz, *Kinder* 212; G. Theißen, *Testament* 73: »Darum führt er [Mt; C. S.] ihn [Jesus; C. S.] durch eine Genealogie als legitimen jüdischen Herrscher ein.«

24 M. T. Ploner, *Schriften* 157.

25 Die Bedeutung Abrahams als Startpunkt des jesuanischen Stammbaums ist immer wieder diskutiert worden. Gerade im Verbund mit den vier namentlich erwähnten Frauen, die aus israelitischer Perspektive allesamt Heidinnen zu sein scheinen, könnte der Beginn mit Abraham programmatische Bedeutung mit Blick auf die sukzessive sich im MtEv vollziehende Öffnung der Gemeinde hin zu den Heiden haben; vgl. U. Poplutz, *Kinder* 213; W. Carter, *Christology* 163f.; S. Schreiber, *Anfänge* 167; U. Luz, Mt I 133–136. Diese Interpretation ist neben der oben entfaltenen eine weitere mögliche Sinn dimension – beides schließt sich wechselseitig nicht aus.

26 Eine Ausnahme bildet die Abimelech-Episode in Ri 9. Doch zählt Abimelech weder zu den Stammvätern noch spielt er in der Geschichte des Volkes Israel eine bedeutsame Rolle. Zu Dtn 33,5 vgl. J. Smith, *Christ* 150 Anm. 235 – wobei im griechischen Text nur von ἄρχων die Rede ist.

λεὺς παρὰ θεοῦ εἶ σὺ ἐν ἡμῖν/König von Gott her bist du bei/unter uns.<sup>27</sup> Diese Anrede Abrahams als »König« geschieht als Fremdbezeichnung von außen; zudem bindet die Titulierung »König von Gott her« Abraham als König ganz eng an Gott zurück. Nichtsdestotrotz begegnet uns mit Abraham der erste und bis 1 Sam 9 einzige menschliche Akteur im Volk Israel, der den Titel βασιλεύς zugesprochen bekommt. Das fällt auf – gerade angesichts der *königlosen* Frühzeit des Volkes Israel.<sup>28</sup>

Hinzu kommt, dass Abraham im Kontext des Bundesschlusses von Gott u. a. verheißen wird, dass unter seinen zahlreichen Nachkommen auch Könige sein werden: καὶ βασιλεῖς ἐκ σοῦ ἐξελεύσονται/und Könige werden aus dir hervorgehen (Gen 17,6).<sup>29</sup> Auch von daher eignet sich Abraham hervorragend als Startpunkt der Genealogie Jesu, der als König legitimiert werden soll: Königliche Nachfahren sind dem Abraham per göttlicher Verheißung zugesagt.<sup>30</sup>

Zu guter Letzt gibt es, u. a. von Gen 17,6 ausgehend, Spuren in der jüdischen Tradition, die Abraham selbst als König profilieren (u. a. Jos., Ant 1,159f.: βασιλεύω):

»There is some evidence that Abraham was regarded as a king [...]. If Matthew knew this tradition, it may have influenced his decision to begin the royal genealogy with Abraham.«<sup>31</sup>

### 1.1.2. Königliche Namen, soweit vorhanden: Die weitere Ahnengalerie

Abraham und v. a. David als die entscheidenden Vorfahren Jesu legen somit genealogisch-dynastisch gedacht die Basis dafür, dass auch für Jesus selbst königliche Herrschaftsansprüche angemeldet werden können. Zugleich ist auch der restliche Stammbaum Jesu mit Blick auf königliche Legitimierungsaspekte nicht zu verachten.

27 Gen 23,6<sup>MT</sup> spricht nicht von »König«, sondern von עֲבָדָה אֱלֹהִים (»Gottesfürst«). T. D. Alexander, Expectations 205, hält – u. a. mit Verweis auf Gen 23,6 – fest: »although he is nowhere designated a king, Abraham is presented in various episodes as enjoying a status similar to that of contemporary monarchs«.

28 Diese Qualifizierung der ersten Zeit der *Volksgeschichte* als *königlos* wird in den alttestamentlichen Erzähltraditionen ab und an sehr ausdrücklich festgehalten oder geradezu als Zeitspannenangabe verwendet, vgl. Gen 36,31 (vgl. 1 Chr 1,43<sup>MT</sup>; die LXX bietet in 1 Chr 1,43<sup>LXX</sup> einen etwas anderen, gekürzten Text ohne die interessierende Zeitangabe/Formel); Ri 17,6; 18,1; 19,1; 21,25.

29 Vgl. M. Dietrich, Gott 242 Anm. 111; T. D. Alexander, Expectations 205. Bei Josephus wird die göttliche Zusage dem Abraham dezidiert mit Blick auf seinen verheißenen Sohn Isaak gegeben: ἐσόμενα ἔθνη μεγάλα ἀπ' αὐτοῦ καὶ βασιλεῖς/es werden große Völkerschaften von/aus ihm sein und Könige (Jos., Ant 1,191).

30 Die Ankündigung königlicher Nachkommenschaft wird gegenüber Jakob (= Israel) erneuert bzw. aktualisiert; vgl. Gen 35,11.

31 W. D. Davies/D. C. Allison, Mt I 167f.; vgl. P. Fiedler, Mt 40.

Der erste Stammbaumabschnitt (Mt 1,2–6) folgt den alttestamentlichen Traditionen der beginnenden Volksgeschichte im Buch Genesis sowie den Genealogien von 1 Chr 2,3–15 sowie Rut 4,18–22.<sup>32</sup>

Die zweite Etappe von David bis zum babylonischen Exil (Mt 1,6–11) stimmt weitestgehend mit den Traditionen in 1/2 Sam, 1/2 Kön und 1/2 Chr (vgl. 1 Chr 3,10–19) mit Blick auf das Südreich Juda überein.<sup>33</sup> Dadurch »verstärkt Matthäus [...] den schon in 1,1 mit dem Motiv der Davidssohnschaft eingeführten königlichen Akzent seiner Präsentation Jesu.«<sup>34</sup>

In diesem Stammbaumabschnitt fällt, neben kleineren Abweichungen bei der Schreibweise einzelner Namen, v. a. auf, dass in Mt 1,6–11 mehrere Könige der alttestamentlichen jüdischen Königsgeschichte nicht mit aufgelistet sind. U. Luz zählt insgesamt drei Könige, die bei Mt nicht vorkommen: Joasch, Amazja, Jojakim.<sup>35</sup> Wenn man berücksichtigt, dass trotz der möglichen Namensvariationen<sup>36</sup> Ὀζίας in Mt 1,8f. nur einen König meint (also in den alttestamentlichen Traditionen entweder Ahasja oder Asarja entspricht), dann fehlt an dieser Stelle ein weiterer König.<sup>37</sup> Und der in 2 Kön 23,31–35/2 Chr 36,1–4 erwähnte König Joahas, dem mit nur drei Monaten eine äußerst kurze Regierungszeit zugeschrieben wird, wird im mt Stammbaum ebenfalls nicht erwähnt.<sup>38</sup> Somit ist die mt Königsgenealogie sogar um fünf potenzielle Namen aus den alttestamentlichen Traditionen ärmer.<sup>39</sup> Aber unabhängig davon, wie viele es nun genau sind:

32 Dieser Teil der mt Genealogie ist weitestgehend mit Lk 3,32–34 identisch. Das gilt für den weiteren Verlauf ganz und gar nicht mehr. Besonders auffällig: Lk lässt die Linie nach David nicht mit Salomo weitergehen, sondern greift auf Natham/Nathan, einen weiteren Sohn Davids (2 Sam 5,14; 1 Chr 14,4) – nach 1 Chr 3,5 mit Batscha –, zurück; vgl. *M. Wolter*, Lk 173. Zu einer möglichen Interpretation dieses Befundes vgl. Teil E, Kap. 1.1.3.

33 Jojachin (Jechonias), der letzte reguläre jüdische König vor dem babylonischen Exil, wird in den alttestamentlichen (Geschichts-)Traditionen unterschiedlich bewertet. Ausgehend von 2 Kön 24,11f. wird er z. T. richtiggehend als zum *Selbststopfer* bereiter König verehrt (vgl. Teil C, Kap. 3.5.2.). In 2 Chr 36,9f. wird er dagegen durch und durch negativ gezeichnet. In Jer 22,24–30 findet sich sogar ein drastisches Drohwort gegen ihn: Statt seines Samens wird Gott einen neuen und gerechten Davidsspross als König erwecken, so Jer 23,1–8; vgl. Jer 33,15–17. Dies stellt eine massive religiös-theokratische Delegitimierung dar. Vor diesem Hintergrund kann natürlich problematisiert werden, inwiefern sich dieser König als Glied des königlichen Stammbaums Jesu eignet. Mt hat offenkundig kein Problem mit ihm.

34 *M. Konradt*, Mt 29.

35 Vgl. *U. Luz*, Mt I 128 Anm. 11; ebd. 128 Anm. 15; ebd. 130. Auch *P. Fiedler*, Mt 42, geht von drei fehlenden Königen aus; vgl. *J. Dvořáček*, Son 116. In  $\Theta$ ,  $f^1$ , 33,  $sy^h$  wird Ἰωακίμ zwischen Ἰωσάαζ und Ἰεχονίας ergänzt.

36 Vgl. *U. Luz*, Mt I 128 Anm. 11.

37 Das konstatieren auch *G. Maier*, Mt 61; *W. Klaiber*, Mt I 24; *M. Mayordomo-Marín*, Anfang 234; *A. Wucherpfennig*, Josef 42.49; vgl. *E. Klostermann*, Mt 5.

38 Vgl. *G. Maier*, Mt 62.

39 Zudem wird Zedekija (vgl. 2 Kön 24,18–25,7; 2 Chr 36,11–17) bei Mt nicht erwähnt, ebenso wie die Königin Atalja (vgl. 2 Kön 11,1–20; 2 Chr 22,10–23,21).

Einige Könige der alttestamentlichen Tradition fehlen in der Genealogie (zur möglichen Interpretation dieses Befunds s. u. Teil D, Kap. 3.1.).

Der dritte und letzte Abschnitt der jesuanischen Genealogie führt vom babylonischen Exil bis zu Jesus (Mt 1,12–16). Die ersten beiden Glieder, Salathiel und Sorobabel (Serubbabel), sind auch in 1 Chr 3,17–19 zu finden.<sup>40</sup> Ansonsten gilt: »Über die Herkunft der dritten Ahnenreihe [...] wissen wir nichts Sicheres«<sup>41</sup>; es handelt sich um »Sondergut des Mt«<sup>42</sup>.

### 1.1.3. So königlich so gut – wäre da nicht ein kleiner *Schönheitsfehler*

Ein Grundproblem mit Blick auf den Stammbaum bleibt. Mt 1,1 suggeriert zwar, dass es sich bei Mt 1,2–16.17 um den Stammbaum Jesu handelt, auf den die genealogische Reihe zustrebt. Doch fällt gerade V. 16 aus dem ansonsten weitgehend streng durchgehaltenen Stammbaumschema heraus,<sup>43</sup> was mit Blick auf die Herkunft Jesu einige Fragezeichen bzgl. eines zentralen Aspekts aufwirft (Mt 1,16):

16	a	Ἰακώβ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰωσήφ τὸν ἄνδρα Μαρίας,	Jakob aber zeugte den Josef, den Mann Marias,
	b	ἐξ ἧς ἔγεννήθη Ἰησοῦς	aus der geboren/gezeugt <sup>44</sup> wurde Jesus,
	c	ὁ λεγόμενος Χριστός. <sup>45</sup>	der Christos genannte.

40 Serubbabel selbst ist der Tradition gemäß ein Davidide; vgl. 1 Chr 3,19; Esra 3,2.8; 5,2; Neh 12,1; Hag 1,1.12.14; 2,2; 2,21<sup>LXX</sup>; vgl. *D. Wagner*, Geist 344; ebd. 352 inkl. Anm. 443; *W. D. Davies/D. C. Allison*, Mt I 180; *G. Maier*, Mt 63 (»davidische[r] Prinz«). Serubbabel wird als »Stammvater und Typ des Messias« (*H. Haag*, Wörterbuch 382) propagiert (Hag 2,20–23); kurzfristig lebt die davidische »Dynastie« noch einmal auf. Seine weiteren Nachkommen, die in 1 Chr 3,19–24 angeführt werden, begegnen in Mt 1 nicht.

41 *J. Gnilka*, Mt I 6; vgl. *W. F. Albright/C. S. Mann*, Mt 4.

42 *P. Fiedler*, Mt 43.

43 Vgl. *J. Gnilka*, Mt I 10. *H. Frankemölle*, Mt (Patmos) I 140, spricht von »Durchbrechung« der »Normalform des Zeugungsschemas«.

44 Die Übersetzung von ἐγεννήθη in V.16b hängt davon ab, ob man ein männliches Subjekt im Hintergrund am Werk sieht (> »zeugen«, so eindeutig in den aktivischen Formulierungen in V. 2–16a; zur Konstruktion γεννάω ἐκ ... vgl. Mt 1,3.5.6) oder ob man die Passivform in erster Linie auf Maria als Frau bezieht (> »gebären« bzw. im Passiv »geboren werden«).

45 Die Varianten zu V. 16 verwenden das Verb μνηστεύω (vgl. Mt 1,18), bezeichnen Maria als παρθένος (vgl. Mt 1,23) und erzählen die Geburt Jesu im Unterschied zur oben gebotenen Passivform (ἐγεννήθη) aktivisch: Μαρίας ἐγέννησεν Ἰησοῦν ... (Θ, *f*<sup>13</sup>, it) bzw. ἡ ἔτεκεν Ἰησοῦν χριστόν (sy<sup>c</sup>); vgl. *W. D. Davies/D. C. Allison*, Mt I 183f. Anm. 71; *R. E. Brown*, Birth 62–64. Die breite Bezeugung der von NA 28 präferierten Lesart (ⱼ<sup>1</sup>, ⋈, B, C, K, L, P, W, Γ, 33, 565, 579, 700, 892, 1241, 1424, l 822, l 2211; den Artikel vor ἀνὴρ in Mt 1,1,6a lässt Δ aus; der Name Ἰησοῦς in Mt 1,16b findet sich nicht bei *f*<sup>1</sup>) spricht aus textkritischer Sicht für diese.



Statt der erwarteten Fortsetzung der genealogischen Reihe mit »Josef aber zeugte den Jesus« wird in V. 16a Maria als die Mutter Jesu ins Spiel gebracht.<sup>46</sup> Auffällig ist an dieser Stelle auch die Identifizierung des Mannes über die Frau: Josef = »Mann Marias« (vgl. auch Mt 1,19).<sup>47</sup> Durch die passivische Formulierung in V. 16b bleibt am Ende des Stammbaums im Unklaren, wer denn nun genau der Vater Jesu ist.<sup>48</sup> Dies aber ist gerade mit Blick auf die Abstammungsverhältnisse die alles entscheidende Frage, denn nur über den Vater wird ein Kind (Sohn) Teil des patrilinearen Stammbaums. Von daher braucht es dringend eine Klärung der Familienverhältnisse Jesu, soll nicht der gesamte Aufwand mit dem Stammbaum vergeblich gewesen sein.<sup>49</sup>

## 1.2. Dynastisch relevante Klärungen – Das Wirken des heiligen Geistes und das Agieren Josefs (Mt 1,18–25)

Diese notwendige Klärung der Abstammungsverhältnisse Jesu leistet direkt im Anschluss die Erzählung<sup>50</sup> in Mt 1,18–25, die als »erweiterte Fußnote zum kritischen Punkt der Genealogie«<sup>51</sup> gelesen werden kann. Mit Blick auf die uns hier primär interessierenden genealogisch-dynastischen Fragen erbringt die Erzählung einen entscheidenden legitimatorisch relevanten Erkenntnisfortschritt über den Stammbaum hinaus.

46 Da bereits vier andere Frauen im Stammbaum erwähnt worden sind (V. 3.5.5.6) – jeweils mit ἐκ – kommt die Nennung Marias in V. 16 (V. 16b: ἐκ) aber auch nicht völlig aus heiterem Himmel; vgl. R. Pesch, Gottessohn 418.

47 Vgl. G. Maier, Mt 64. Mt 1,6 zeigt, wie die Identifizierung im patriarchalen Kontext normalerweise erfolgt, nämlich über den Mann: »die des Uria«.

48 Es sei denn, man versteht die Passivformulierung als *passivum divinum* und sieht hier das Wirken Gottes bereits aufscheinen; s. u. Teil D, Kap. 2.1.1.

49 Vgl. P. Fiedler, Mt 45; L. Novakovic, Messiah 42; H. C. Waetjen, Genealogy 216. Genau das behauptet K. M. Schmidt, Kontingenz 70: »Der Evangelist errichtete die ganze großartige Ahnengalerie, auf die Herodes nicht bauen konnte, und schrieb sie Jesus zu, um sie dann unter ausdrücklichem Verweis auf die Abstammung Josefs als irrelevant aufzugeben«. Für mich ist die Argumentation K. M. Schmidts nicht nachvollziehbar.

50 Ob die gängige Bezeichnung »Geburtserzählung« wirklich passend ist, kann gefragt werden, da die Geburt selbst nur zwischen den Versen ganz zum Schluss impliziert wird; vgl. M. Konradt, Mt 31: »nicht einmal die Geburt Jesu wird eigens geschildert, sondern in 1,25; 2,1 in Zeitangaben »versteckt«. Vgl. W. D. Davies/D. C. Allison, Mt I 225; B. M. Nolan, Son 108; G. Maier, Mt 92; L. Cantwell, Parentage 304; C. A. Evans, Mt 39. L. Novakovic, Messiah 43, qualifiziert die Bezeichnung *Geburtserzählung* als »incorrect[...]«, denn die Intention ist eine ganz andere: »The verses narrate how the problem of discontinuity has been solved.«

51 K. Stendahl, Analyse 302; vgl. R. Pesch, Gottessohn 409.416f.; R. Schnackenburg, Mt I 19. U. Luz, Mt I 146, positioniert sich selbst kritisch zu dieser Bezeichnung (vgl. ebd. 146.149) – ebenso M. Mayordomo-Marin, Anfang 250 Anm. 259. P. Fiedler, Mt 38, spricht von »einer Art Anmerkung«; R. Schnackenburg, Mt I 5, redet von »einem erweiterten Anhang«.

## 1.2.1. Gezeugt – Die Rolle des heiligen Geistes

Bereits der erste Vers hat es in sich (Mt 1,18):<sup>52</sup>

18	a	Τοῦ δὲ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἡ γένεσις <sup>53</sup> οὕτως ἦν.	Der Ursprung Jesu Christi aber war so:
	b	μνηστευθείσης τῆς μητρὸς αὐτοῦ Μαρίας τῷ Ἰωσήφ,	Als Maria, seine Mutter, mit Josef verlobt worden war,
	c	πρὶν ἢ συνελθεῖν αὐτοῦς	bevor sie zusammenkamen,
	d	εὐρέθη	wurde entdeckt, <sup>54</sup>
	e	ἐν γαστρὶ ἔχουσα ἐκ πνεύματος ἁγίου.	dass sie schwanger war aus heiligem Geist.

Direkt in Mt 1,18 wird ein Aspekt, der in Mt 1,16 offengeblieben ist, aufgeklärt: Das in Maria Gezeugte stammt auf jeden Fall nicht von Josef.<sup>55</sup> Dieser ist somit zwar mit Maria »verlobt« (Mt 1,18b) und damit ihr »Mann« (ἀνὴρ, Mt 1,16a.19a),<sup>56</sup> scheidet jedoch als leiblicher Vater Jesu aus. Dies stellt die Zeitpunktangabe in V. 18c eindeutig klar: Marias Schwangerschaft wird entdeckt, *bevor* ... Dabei kann συνέρχομαι entweder direkt das *geschlechtliche* Zusammenkommen bezeichnen<sup>57</sup> oder es meint »die bei der Hochzeit erfolgende Übersiedlung ins Haus des Bräutigams«<sup>58</sup> – so oder so bleibt der Clou identisch: Josef und Maria sind nicht geschlechtlich intim miteinander geworden<sup>59</sup> – und trotzdem ist Maria schwanger. Die geplante Erstreaktion Josefs (heimliche Entlassung Marias, Mt 1,19) spricht in dieser Hinsicht Bände und die abschließend erwähnte Enthaltensamkeit Josefs bis zur Geburt (καὶ οὐκ ἐγένωσεν

52 Vgl. M. Konradt, Mt 34. Die Frage bzw. Kontroverse mit Blick auf die *Jungfrauengeburt* braucht in diesem Zusammenhang nicht weiter thematisiert zu werden; vgl. A. T. Lincoln, *Paternity*, der die unterschiedlichen Lesemöglichkeiten diskutiert.

53 Mit NA28 bevorzuge ich textkritisch in Mt 1,18a die Lesart γένεσις (belegt in ℱ<sup>1</sup>, Ⓢ, B, C, P, W, Z, Δ, Θ, f<sup>1</sup>, l 2211, sy<sup>h</sup>) gegenüber der Variante γέννησις = »Geburt«, die sich in K, L, Γ, f<sup>13</sup>, 33. 565. 700. 892. 1241. 1424. l 844, ℳ findet; vgl. R. Pesch, *Gottessohn* 409 inkl. Anm. 2; P. Fiedler, Mt 46; A. Sand, Mt 47; H. C. Waetjen, *Genealogy* 217. Anders entscheidet sich J. Gnilka, Mt I 17 (wegen der Übereinstimmung mit Mt 2,1: γεννηθέντος).

54 W. Bauer, *Wörterbuch* 658, schlägt die Übersetzung »es zeigte sich, dass ...« vor. L. Cantwell, *Parentage* 306, interpretiert die Passivform dahingehend, dass Marias Schwangerschaft mehr Leuten als nur Josef bekannt ist und denkt in erster Linie an die beiden (Groß-)Familien.

55 Vgl. J. Gnilka, Mt I 17; R. Schnackenburg, Mt I 19.

56 Maria wird entsprechend als Josefs »Frau«/γυνή bezeichnet, so in Mt 1,20.24; vgl. E. Klostermann, Mt 7.

57 Vgl. W. Bauer, *Wörterbuch* 1571 (Bedeutung 1.b.) – wobei sich hier »Hausgemeinschaft und ehel. Zusammensein« (ebd. 1571) verbinden. Dieses Verständnis findet sich v.a. in der Tradition vieler östlicher Kirchenväter; vgl. U. Luz, Mt I 146 Anm. 35.

58 U. Luz, Mt I 146.

59 Vgl. W. D. Davies/D. C. Allison, Mt I 199.

αὐτὴν ἕως οὗ ἔτεκεν υἱόν/und er erkennt sie nicht, bis sie einen Sohn gebar, Mt 1,25)<sup>60</sup> unterstreicht diesen Aspekt noch zusätzlich.

Stattdessen wird notiert, dass das in Maria Gezeugte »aus heiligem Geist« (ἐκ πνεύματος ἁγίου) ist. Diese Information findet sich sowohl in V. 18e (Erzählerstimme) als auch in der Rede des göttlichen Boten in V. 20 (Figurenstimme). Damit wissen nicht nur wir als Leser/innen Bescheid, sondern auch Josef ist über den Ursprung des in Maria heranwachsenden Kindes im Bilde.

Je nach kulturellem Hintergrund kann dieser Hinweis nun unterschiedlich interpretiert werden:<sup>61</sup> Hellenistisch gedacht, dürfte die Vorstellung einer göttlichen Zeugung im Kopf sein.<sup>62</sup> Göttliche Zeugungen sind in der griechischen Mythologie zahlreich zu finden,<sup>63</sup> »Göttersöhne begegnen [...] auf Schritt und Tritt.«<sup>64</sup>

Vor diesem Hintergrund auffällig ist jedoch, dass in Mt 1,18–25 sehr zurückhaltend<sup>65</sup> formuliert wird und Gott selbst als Akteur expressis verbis überhaupt nicht auftaucht.<sup>66</sup> Zudem begegnet der in diesem Kontext einschlägige Titel »Sohn Gottes« in Mt 1,18–25 gerade nicht.<sup>67</sup>

60 »Nicht erkennen« bedeutet hier, »keinen Beischlaf mit ihr zu vollziehen«; vgl. *W. Bauer*, Wörterbuch 322 (Bedeutung 5.). Vgl. *U. Luz*, Mt I 150f.; *J. Gnilka*, Mt I 21; *P. Fiedler*, Mt 53; *W. D. Davies/D. C. Allison*, Mt I 219.

61 Vgl. *W. D. Davies/D. C. Allison*, Mt I 200–202.

62 *J. Gnilka*, Mt I 18, präferiert diese Deutung angesichts der vorliegenden Semantik, unabhängig vom kulturellen Kontext: »Die griechische Formulierung (ἐκ) bezieht sich auf den Zeugungsvorgang«. Genau entgegengesetzt deutet *P. Fiedler*, Mt 47f., den Befund: »Außerdem distanziert sich Mt mit der Präposition *ek* = »aus« deutlich von der Vorstellung einer Zeugung durch Gott im damals in der heidnischen Umwelt geläufigen Sinn. Das zeigt vor allem V. 20. Hier wäre statt des *ek* ohne Weiteres *hypo* = »vom (heiligen Geist)« möglich gewesen.« So auch *W. Wiefel*, Mt 32: Mt 1,18 »wählt mit ἐκ πνεύματος ἁγίου jene Formulierung, die von der Deutung nach Art einer Götterzeugung am weitesten abliegt.« *H. Gunkel*, Geist 65, meint, Mt sei »mit ἐκ πνεύματος ἁγίου hinsichtlich des Zeugungsvorgangs etwas deutlicher ist«. Es wird deutlich, dass die Frage durch semantische Überlegungen nicht eindeutig entschieden werden kann.

63 Vgl. *M. Ebner*, Versuch 181–186; *S. Schreiber*, Anfänge 167; *U. Luz*, Mt I 144 inkl. Anm. 20. Die grundsätzliche Vorstellung, dass Götter mit menschlichen Frauen Kinder (also Halbgötter) zeugen können, ist im hellenistischen Raum weit verbreitet – man vergleiche nur die zahlreichen unehelichen Kinder des Zeus in den mythologischen Erzählungen. Mit Blick auf Alexander den Großen wird eine göttliche Zeugung in Plut, Alex 2 zum Ausdruck gebracht. Mehr theoretisch über die entsprechenden Möglichkeiten und auch Grenzen nachgedacht wird bei Plut, Num 4, der ägyptische Vorstellungen referiert; vgl. *J. Gnilka*, Mt I 23f.

64 *G. Nassauer*, Göttersöhne 144.

65 Vgl. *R. Pesch*, Gottessohn 407: Mt will in Mt 1 f. »– wenn auch verhalten – von Jesus nicht nur als Davids und Abrahams Sohn, sondern auch als Gottes Sohn künden«; vgl. ebd. 416 (»verhüllend«); *H. C. Waetjen*, Genealogy 222. Sehr dezidiert gegen eine Sohn-Gottes-Christologie in Mt 1,18–25 spricht sich *J. Nolland*, Christology, aus.

66 Vgl. *S. Schreiber*, Anfänge 168; *P. Fiedler*, Mt 47; *H. C. Waetjen*, Genealogy 221. Anders sieht dies *J. E. Leim*, Grammar 56 inkl. Anm. 24.

67 Vgl. *M. Ebner*, Versuch 187–189; *H. Mahnke*, Versuchungsgeschichte 87; *R. Pesch*, Gottes-

Diese erkennbare Zurückhaltung – in Kombination mit der Einspielung von Jes 7,14<sup>LXX</sup> (in Mt 1,23) – dürfte wiederum jüdischem Denken sehr entgegenkommen, ja eine einigermaßen stimmig-plausible Rezeption dieser Geburtserzählung im jüdischen Kontext überhaupt erst ermöglichen.<sup>68</sup> Jüdischerseits ist eine (körperlich verstandene) Zeugung durch Gott nämlich so gut wie nicht denkbar; das sprengt den Rahmen des normalerweise Vorstellbaren.<sup>69</sup> Zugleich ist aber vom Alten Testament her klar, dass Menschenschöpfung und Lebensweitergabe zutiefst in den Kompetenzbereich des Schöpfergottes fallen (vgl. Gen 1,26f.; 2,7; vgl. auch Gen 4,1; 30,1f.22f.; Ri 13; Ijob 10,8–12; 31,15; Ps 138,16<sup>LXX</sup>)<sup>70</sup>: Alles Leben verdankt sich – zu allen Zeiten – letztlich und zualtererst Gott.<sup>71</sup> So öffnet sich auch für jüdisches Denken eine Tür, wie Jesus als »aus heiligem Geist Gezeugtes« verstanden werden kann, ohne theologische Grenzüberschreitung: Gottes Schöpfermacht ruft ins (Da-)Sein.<sup>72</sup> »Gott handelt an Maria, kraft seines heiligen Geistes erweckt er ›sich‹ einen Sohn.«<sup>73</sup> Das Problem dabei: Die Davidssohnschaft Jesu wird auf diese Weise nicht fundiert!

---

sohn 409; P. Fiedler, Mt 53; M. Konradt, Mt 35; S. J. Gathercole, Son 276; Y. Dreyer, Names 90. Deutlich offensiver formuliert Lk 1,35. Die Rede vom »Sohn Gottes« kommt im MtEv das erste Mal im Rahmen eines Reflexionszitats vor (Mt 2,15: »mein Sohn«; s. u. Teil D, Kap. 2.1.1.). Dann offenbart die göttliche Stimme Jesus direkt als »Sohn Gottes« (»mein Sohn«) in Mt 3,17; s. u. Teil D, Kap. 2.1.3.

68 Die Traditionsgeschichte muss an dieser Stelle nicht weiter unter die Lupe genommen werden. Hingewiesen sei nur auf M. Ebner, Versuch, der – ausgehend u. a. von literarkritischen Beobachtungen (ebd. 179–181) – die bedenkenswerte These aufstellt, dass wir es in Mt 1,18–25 mit der »Rejudaisierung eines hellenistischen Topos« zu tun haben.

69 Dies konstatiert auch J. Dvořáček, Son 123: »unthinkable«; vgl. H. Mahnke, Versuchungsgeschichte 85; U. Luz, Mt I 144; R. Schnackenburg, Mt I 20; H. Donner, Adoption 61; E. Jenni, Art. ⲛⲁ (Vater) 14; P. Wülfing von Martitz u. a., Art. ⲛⲓⲟⲥ 349.

70 Vgl. A. T. Lincoln, Paternity 224f.

71 Vgl. H. Frankemölle, Mt (Patmos) I 149, der den rabbinischen Spruch bNid 31a [»Drei Partner sind es bei (der Erschaffung des) Menschen: der Heilige, gepriesen sei er, sein Vater und seine Mutter«] zitiert.

72 Vgl. U. Luz, Mt I 148; P. Fiedler, Mt 47; W. Klaiber, Mt I 29; H. Frankemölle, Mt (Patmos) I 149–154; W. Bösen, Betlehem 53. Diese jüdisch akzentuierte Deutung wird durch Mt 1,1 und 1,18 unterstützt; s. u. Teil D, Kap. 2.1.1.; vgl. J. Kügler, König 27. A. T. Lincoln, Paternity, diskutiert in einem grundsätzlich eher jüdischen Denkrahmen, ob die Formulierung »gezeugt aus heiligem Geist« nicht doch eine männlich-menschliche Beteiligung (aber eben nicht von Josef!) voraussetzt. Schlussendlich findet er für diese »revised reading« (Gegensatz: »traditional reading« mit Annahme einer Jungfrauengeburt) bedenkenswerte Ansatzpunkte, eindeutig vom Text her beweisbar ist aber seiner Meinung nach weder die eine noch die andere Interpretation.

73 A. Sand, Mt 48; vgl. ebd. 62.

### 1.2.2. Angenommen und benannt – Die Integration Jesu in die davidische Dynastie durch Josef, den Sohn Davids

Doch jenseits aller potenziellen Irritationen oder Verständnisangebote rund um eine mögliche göttliche Zeugung: Auf die Zeugung kommt es gar nicht in erster Linie an. Hellenistisch akzentuiert kann eine göttliche Zeugung (am Lebensanfang)<sup>74</sup> zwar eine legitimierende Funktion entfalten – allerdings nur im Rahmen einer vorrangig religiös-theokratisch argumentierenden Gesamtstrategie (vgl. Teil E, Kap. 1.2.). Für eine genealogisch-dynastisch ausgerichtete Argumentation ist nicht die Zeugung ausschlaggebend, sondern die Anerkennung/Annahme eines Kindes als legitimes Kind, sprich: als Sohn. Pointiert gesagt: Die Zeugung alleine macht noch lange keinen *Sohn!* Das konstatiert M. Ebner mit Blick auf römische Verhältnisse:<sup>75</sup>

»Für die Qualifikation eines neugeborenen Kindes als *filius*/Sohn bzw. *filia*/Tochter ist im römischen Haushalt nicht die biologische Vaterschaft entscheidend, sondern allein die rechtliche Anerkennung (legitime Vaterschaft). Sie geschieht [...] durch die amtliche Meldung [...]. Diese Anerkennung, womit zugleich der Anspruch auf den Gentilnamen, den Status eines freien Römers sowie das Erbrecht verbunden waren, konnte der *pater familias* auch verweigern, ja das Kind sogar aus Gründen der Familienplanung oder wegen eventueller körperlicher Defekte aussetzen lassen [...]. Umgekehrt konnten Nicht-Blutsverwandte durch Adoption die Stellung und Rechte eines ›Sohnes‹ erhalten [...]. Im römischen Einzugsbereich ist ›Vaterschaft‹ also eine Rechtskonstruktion.«<sup>76</sup>

Auch im alttestamentlich-jüdischen Kontext ist ein derartiges Denken – zumindest ansatzweise<sup>77</sup> – anzutreffen: »in Jewish circles it was the acknowledg-

74 Die Zeugungsmetapher in Ps 2,7 hat zwar eine legitimierende Funktion, allerdings geht es hier eindeutig nicht um eine Zeugung am Lebensbeginn; s. u. Teil D, Kap. 1.4.4.

75 Vgl. *W. D. Davies/D. C. Allison*, Mt I 185. Zur Unterscheidung zwischen *arrogatio* und *adoptio* im römischen Recht vgl. *M. Di Mattia*, Art. Adoption 123.

76 *M. Ebner*, Stadt 168 f.; vgl. *Y. Levin*, Jesus 425–428; *G. Schrenk/G. Quell*, Art. πατήρ 950; *F. Hartmann*, Herrscherwechsel 24 Anm. 6: »Nach römischem Recht war der Adoptivsohn dem leiblichen Sohn erbrechtlich völlig gleichgestellt.«

77 Die diesbezügliche Spurensuche im alttestamentlich-jüdischen Kontext ist ein wenig mühsam und insgesamt eher nicht so ertragreich. Zu beachten ist, was *E. Jenni*, Art. אב (Vater) 5, festhält: Adoptive Vaterschaft ist zwar grundsätzlich im Alten Orient bekannt. »Dennoch wird [...] das Wort 'āb sehr wenig bei nicht-leiblicher Vaterschaft verwendet«; vgl. auch *G. Schrenk/G. Quell*, Art. πατήρ 960 f. Vgl. hierzu den grundsätzlichen Befund bei Mt; s. u. Teil D, Kap. 2.2.2.; 2.2.4. Vgl. *J. Kühlwein*, Art. אב (Sohn) 317: »In seiner Grundbedeutung heißt *bēn* ›Sohn‹, und zwar in der Regel ›der leibliche Sohn seines Vaters oder seiner Mutter.« Eine Erweiterung des Begriffsverständnisses »in Richtung auf ein nicht-leibliches Sohnesverhältnis« (ebd. 318 f.) begegnet »gelegentlich« (ebd. 318; wobei hier keine Rede von Adoptionsverhältnissen ist); vgl. *P. Wülfing von Martitz* u. a., Art. υἱός 341–347. *Y. Levin*, Jesus 421–425, stellt kritisch in Frage, ob »Adoption« im alttestamentlich-jüdischen Kulturraum überhaupt als rechtliches Konzept bekannt und relevant war (vgl. ähnlich *P. Wülfing von*

ment of a male child by a man that made that child his son and not the physical act of procreation as such<sup>78</sup>.

Diese Haltung ist in der Antike insgesamt vorherrschend und bestimmend: Die rechtliche Vaterschaft interessiert an erster Stelle, sie ist relevanter als die leiblich-biologische.<sup>79</sup> Auch für das MtEv kann ein entsprechender Fokus ausgemacht werden:

»Matthew has in mind legal, not necessarily physical, descent, that is, the transmission of legal heirship; and the idea of paternity on two-levels – divine and human, with position in society being determined by the mother’s husband – as familiar in the ancient near east.«<sup>80</sup>

Vor diesem Hintergrund wird deutlich, inwiefern in Mt 1,18–25 die Rolle Josefs geklärt wird – und diese Klärung ist für die genealogisch-dynastische Legitimierung von entscheidender Bedeutung.

20 [...]

e	Ἰωσήφ υἱὸς Δαυὶδ, μὴ φοβηθῆς	Josef, Sohn Davids, fürchte dich nicht,
f	παραλαβεῖν Μαρίαν τὴν γυναῖκά σου·	Maria als deine Frau anzunehmen;

[...]

21 a	τέξεται δὲ υἱόν,	Gebären wird sie aber einen Sohn,
b	καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν·	und du wirst seinen Namen Jesus rufen;

[...]

24 a	ἐγερθεὶς δὲ ὁ Ἰωσήφ ἀπὸ τοῦ ὕπνου	Als Josef aber vom Schlaf aufgestanden war,
b	ἐποίησεν	tat er,
c	ὡς προσέταξεν αὐτῷ ὁ ἄγγελος κυρίου	wie ihm der Engel des Herrn geboten hatte,
d	καὶ παρέλαβεν τὴν γυναῖκα αὐτοῦ,	und er nahm seine Frau an,

*Martitz* u. a., Art. υἱός 344f.). Angesichts seines negativen Resultats in diesem kulturellen Kontext macht *Y. Levin* den römischen als entscheidenden Hintergrund stark (*Y. Levin*, Jesus 425–428.431–434).

78 *J. D. Kingsbury*, Son of David 597f.; vgl. *E. Schweizer*, Mt 9 (»Entscheidend ist die rechtliche Anerkennung, nicht die biologische Abstammung«); *P. Wülfing von Martitz* u. a., Art. υἱός 364 (»weil rechtliche Anerkennung schwerer wiegt als biologische Abstammung«); *M. Ebner*, Versuch 177 Anm. 4; *B. M. Nolan*, Son 220 (»legitimation of children by paternal acceptance«); ebd. 221; *R. E. Brown*, Birth 139.

79 Das hält verallgemeinernd auch *W. Klaiber*, Mt I 32, fest; vgl. ebd. 26. Mit Blick auf Mt 1,2–16, wo das Verb γεννάω semantisch dominiert, ist anzunehmen, dass die rechtlich relevante Annahme in der formelhaften Wendung »X zeugte Y« implizit mitgedacht ist.

80 *W. D. Davies/D. C. Allison*, Mt I 185; vgl. ebd. 220.

- |      |  |                                 |
|------|--|---------------------------------|
| 25 a | καὶ οὐκ ἐγίνωσκειν αὐτὴν               | und er erkannte sie nicht,      |
| b    | ἕως οὗ ἔτεκεν υἱόν                     | bis sie einen Sohn gebar,       |
| c    | καὶ ἐκάλεσεν τὸ ὄνομα αὐτοῦ<br>Ἰησοῦν. | und er rief seinen Namen Jesus. |

Auf göttlichen Befehl hin nimmt Josef zum einen seine (schwangere) Frau an (Mt 1,20f.24d: παραλαμβάνω) und begründet mit ihr eine Familie<sup>81</sup> (παραλαμβάνω findet sich auch in Mt 2,13f.20f.) – zu der dann auch das neu geborene Kind Jesus dazugehört wird. Der »gemeinschaftsbildende Charakter«<sup>82</sup> von παραλαμβάνω kommt dabei voll zur Entfaltung – hier bezogen »auf den familiären Bereich«<sup>83</sup>. Josef erfüllt im irdischen Kontext die Aufgaben, die einem Familienvater zukommen (u. a. Schutz und Sorge; siehe auch Mt 2,13f.20f.<sup>84</sup>).<sup>85</sup> »er nimmt seine Rolle als sozialer und damit wirklicher Vater vorbildlich an.«<sup>86</sup> »[B]y his actions, Joseph, the Davidid, proves that he has made Jesus his own.«<sup>87</sup> Damit bereitet die Annahme Marias die Adoption bzw. Legitimierung Jesu gewissermaßen vor.

Zum anderen wird Josef durch die Namensgebung zum »legitimen Adoptivvater«<sup>88</sup> bzw. rechtlich zum Vater Jesu,<sup>89</sup> was in genealogisch-dynastischer

81 Vgl. H. D. Zacharias, Presentation 56.

82 A. Kretzer, Art. παραλαμβάνω 69.

83 A. Kretzer, Art. παραλαμβάνω 69; vgl. G. Dellling, Art. παραλαμβάνω 14; J. Gnilka, Mt I 19; W. D. Davies/D. C. Allison, Mt I 208. U. Luz, Mt I 148, denkt hier an die »Hochzeit« – so auch A. Wucherpfennig, Josef 27f.

84 Vgl. P. Fiedler, Mt 63.

85 Dem widerspricht m. E. nicht, dass Josef dies alles auf göttlichen Befehl hin tut. J. M. Jones, Textuality 260–263, will mit dieser Beobachtung Josef das Ausüben der Vaterrolle ab- und diese exklusiv Gott zusprechen. Gott lenkt zwar sorgend die Geschicke und interveniert warnend, allerdings handelt auf der irdischen Ebene – die Anweisungen ausführend – Josef. Schlussendlich nehmen m. E. beide »paternal obligation« (ebd. 262; hier allerdings exklusiv für Gott reklamiert) wahr; vgl. die geschickt kombinierende Wendung bei S. Agourides, Birth 135: »divine protection through his legal father Joseph.«

86 J. Ebach, Josef 3. Vgl. R. E. Brown, Birth 139: »Joseph assumes public responsibility for the mother and the child who is to be born.«

87 W. D. Davies/D. C. Allison, Mt I 208.

88 S. Schreiber, Anfänge 168; vgl. M. Limbeck, Mt 28; P. Fiedler, Mt 48f.; R. Schnackenburg, Mt I 12; H. Frankemölle, Mt (KBW) 21; O. Cullmann, Christologie 302 (wobei hier auf Mt 1,16 rekuriert wird); H. Frankemölle, Mt (Patmos) I 139.148.157; H. C. Waetjen, Genealogy 225.227; W. Wiefel, Mt 33; F. Hahn, Hoheitstitel 473; W. Bösen, Betlehem 47; M. Mayordomo-Martin, Anfang 260f. inkl. Anm. 310; M. Ebner, Versuch 177; M. Konrad, Sohn 252; D. C. Duling, Son 406; R. Vinson, King 253; H. D. Zacharias, Presentation 57f. Entsprechend ist Jesus »Adoptivsohn« – so P. Fiedler, Mt 38. Die Gegenposition vertritt K. M. Schmidt, Kontingenzenz 70 (»die Namensgebung in Mt 1,25 impliziert keine Adoption« – wobei K. M. Schmidt eine weitergehende Begründung seiner These schuldig bleibt). J. M. Jones, Textuality 259f., führt kritische Gesichtspunkte an, scheint aber die Rede von »legal paternity« zu akzeptieren (nicht aber von »Adoption«). Allerdings bleibt bis bei ihm zum Schluss ein skeptischer Grundton erhalten. Für die vorliegende Argumentation ist die Differenzierung

Hinsicht entscheidend ist.<sup>90</sup> Auch dies erfolgt auf Befehl des göttlichen Boten. Natürlich ist Josef der Auftragsempfänger:<sup>91</sup> Er agiert in Mt 1,18–25 (sowie in Mt 2,13–23) als »Handlungssouverän«<sup>92</sup> und hält sich exakt an den Auftrag (Mt 1,21b.25c: καλέω).<sup>93</sup> Er anerkennt Jesus, nimmt ihn (als Sohn) an – mit allen damit verbundenen Rechtsfolgen. Wobei nicht Josef als Josef im Fokus steht, sondern Josef als »Sohn Davids«. So wird er dezidiert in Mt 1,20 in Szene gesetzt.<sup>94</sup> Auf diese Klassifizierung kommt es an, denn folglich ist Jesus, via Josef, ebenfalls »Sohn Davids«<sup>95</sup>. Damit wären die Fragezeichen, die Mt 1,16 aufgeworfen hat, beseitigt. Jesus ist einwandfrei in die Genealogie integriert:<sup>96</sup> Jesus ist »Sohn Davids« und hat damit ein genealogisch-dynastisches Fundament zu bieten, das ihn für den Thron prädestiniert.

Ob in Mt 1,18–25 als genauer rechtlicher Hintergrund eine Adoption oder eine Legitimierung anzusetzen ist, ist angesichts der identischen Rechtsfolgen zweitrangig. Jesus ist schlussendlich in jedem Fall Davidssohn – das ist der entscheidende Clou. Will man es doch genauer wissen: Die Beurteilung scheint je nach Wissen und Perspektive unterschiedlich auszufallen. Für Josef (und vermutlich auch Maria und auf jeden Fall uns als Leser/innen) liegt eine Adoption vor, da Josef ein nicht von ihm gezeugtes Kind an-

---

zwischen »Adoption« und »rechtlicher Vaterschaft« von daher unerheblich, da es auf die jeweils identischen Rechtsfolgen als Resultat ankommt.

89 Vgl. J. Gnilka, Mt I 19: »Die Annahme an Sohnes statt vollzieht sich in der Namengebung«; vgl. ebd. 22; P. Fiedler, Mt 49; U. Luck, Mt 23; M. Konradt, Mt 35; W. D. Davies/D. C. Allison, Mt I 185.209.220; E. Lohmeyer, Mt 17; J. D. Kingsbury, Son of David 594; L. Novakovic, Messiah 44f.; U. Poplutz, Mt 21; A. T. Lincoln, Paternity 213 (»to accept Mary's child as his own by naming him and thus conferring legitimacy«); J. Dvořáček, Son 124f.; C. Burger, Davidssohn 104; R. E. Brown, Birth 139; M. Kazhuthadiyil, Jesus Christ 81. J. Gnilka, Mt I 11, bezeichnet Josef als »Jesu Vater vor dem Gesetz«; vgl. U. Luck, Mt 20 (»[r]echtliche Vaterschaft«); L. Cantwell, Parentage 311. G. Maier, Mt 88, hält fest: »Mit der Namengebung übt Josef Vaterrecht und Vateraufgabe eines irdischen Vaters aus.« Auf diese Weise wird Jesus Davidssohn – womit der Formulierung bei U. Luck, Mt 20 (»Zeugung des Davidssohnes durch den heiligen Geist«), zu widersprechen ist.

90 Vgl. K. Stendahl, Analyse 302f.

91 In Lk 1,31 wird im Unterschied zu Mt 1,21 die Namensgebung Maria aufgetragen (wobei in Lk 2,21 wegen der Passivformulierung ἐκλήθη offenbleibt, durch wen die Benennung schlussendlich erfolgt).

92 U. Luz, Mt I 141; vgl. ebd. 142: Die Erzählung »konzentriert sich ganz auf die Person Josefs«. Ebd. 159 Anm. 15, wird Josef »Handlungsträger« genannt.

93 Vgl. K. L. Schmidt, Art. καλέω 488: »Besonders deutlich kommt der Vorgang des Nennens, Benennens zum Ausdruck, wenn der mit einem Prädikatsakkusativ verbundene Objektsakkusativ τὸ ὄνομα ... lautet«.

94 Vgl. U. Luz, Mt I 148; S. E. Johnson, Motif 142. J. Gnilka (J. Gnilka, Mt I 19) und W. Klaiber (W. Klaiber, Mt I 28) weisen darauf hin, dass nur hier im Neuen Testament der Titel »Sohn Davids« jemand anderem als Jesus zugesprochen wird; vgl. ebenso J. Dvořáček, Son 124.

95 Vgl. A. Sand, Mt 62; W. Wiefel, Mt 35; M. Konradt, Gegenentwurf 62.

96 Vgl. P. Fiedler, Mt 37; A. Vögtle, Messias 17. M. T. Ploner, Schriften 88, bezeichnet dies als die »eigentliche ›theologische Dramatik« der Passage.



nimmt.<sup>97</sup> Für Außenstehende – auf der Ebene der Erzählung wohlgermerkt – dürfte dagegen der Eindruck einer Legitimierung entstehen, weil Jesus wie ein eheliches Kind wirkt und ihm die *Zeugungsirregularitäten* nicht anzusehen sind.<sup>98</sup>

### 1.2.3. Väterliche Namensgebungen – Kurze profilierende Nebenblicke

Aus einer Mehrzahl möglicher Vergleichsbeispiele seien drei herausgegriffen (zwei alttestamentliche, ein neutestamentliches), um das im vorangegangenen Kapitel Ausgeführte zusätzlich argumentativ zu untermauern.

Gen 16: In Gen 16,11 spricht der Engel des Herrn (ἄγγελος κυρίου) zu Hagar und trägt ihr auf: ἰδοὺ σὺ ἐν γαστρὶ ἔχεις καὶ τέξῃ υἱὸν καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰσμαηλ .../siehe, du bist schwanger und wirst einen Sohn gebären und wirst seinen Namen Ismael rufen ... Auffälligerweise ist es denn bei der Geburt aber nicht Hagar, sondern Abraham (Abram) als Vater, der die Namensgabe vollzieht (Gen 16,15): καὶ ἔτεκεν Ἀγαρ τῷ Ἀβραμ υἱὸν καὶ ἐκάλεσεν Ἀβραμ τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ ὃν ἔτεκεν αὐτῷ Ἀγαρ Ἰσμαηλ/und Hagar gebar Abram einen Sohn und Abram rief den Namen seines Sohnes, den ihm Hagar geboren hatte, Ismael. Bemerkenswert ist, wie stark betont wird, dass dieser Sohn Abrahams (Abrams) Sohn ist (vgl. Kursivierung im Zitat; vgl. auch Gen 16,16; 17,23.25.26).

Gen 17,21: In Gen 17,19 ist es Abraham, zu dem Gott selbst spricht: ... ἰδοὺ Σαρρα ἡ γυνή σου τέξεταί σοι υἱὸν καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰσαακ .../... siehe, deine Frau Sarra wird dir einen Sohn gebären und du wirst seinen Namen Isaak rufen ... (vgl. Gen 17,21). Abraham hält sich an den Befehl Gottes (Gen 21,2f.): ... ἔτεκεν Σαρρα τῷ Ἀβραμ υἱὸν ... καὶ ἐκάλεσεν Ἀβραμ τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ τοῦ γενομένου αὐτῷ ὃν ἔτεκεν αὐτῷ Σαρρα Ἰσαακ/... Sarra gebar Abraham einen Sohn ... und Abraham rief den Namen seines Sohnes, der ihm geboren worden war, den ihm Sarra geboren hatte, Isaak. Erneut fällt die ausdrückliche semantische *Zusammenbindung* (s. Kursivierung) von Abraham und Isaak auf (vgl. Gen 21,5).

Lk 1: In Lk 1,13 wird Zacharias von einem göttlichen Boten die Geburt eines Sohnes verheißen und der Auftrag zur Namensgebung erteilt: ... καὶ ἡ γυνή σου Ἐλισάβετ γεννήσει υἱὸν σοι<sup>99</sup> καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰωάννη/... und deine Frau Elisabet wird dir einen Sohn gebären und du wirst seinen Namen Johannes rufen. Wieder werden Sohn und Vater semantisch ausdrücklich miteinander in Beziehung gesetzt (vgl. auch Lk 1,14: καὶ ἔσται χαρά σοι .../und es wird dir Freude sein ...), auch der Vaternamen begegnet (Lk 1,62.67).<sup>100</sup>

97 Allerdings ist Josef in der mt Jesusgeschichte der Erste, der Jesus als Sohn anerkennt/ annimmt – und damit ist er der erste rechtliche Vater Jesu. Gott tut dies nicht – noch nicht (s. u. Teil D, Kap. 2.1.). Von daher erübrigt sich die Frage, ob Gott vor einer Adoption durch Josef nicht zuerst Jesus aus seiner *potestas* entlassen müsste. Zwar könnte dies im Auftrag des göttlichen Boten implizit mitgehört werden, doch –konsequent zu Ende gedacht – steht Jesus bei seiner Geburt (noch) unter keiner anderen väterlichen Autorität.

98 Darauf weist G. Maier, Mt 88, hin.

99 Das Wörtchen σοι fehlt in den Textzeugen D, 1, 579, O<sup>lat</sup>.

100 J. M. Jones, Textuality 260, weist betont auf Unterschiede zwischen den beiden Fällen von

Zweierlei wird durch die knappen Nebenblicke deutlich: Die Benennung eines Sohnes durch den Vater auf Weisung Gottes begegnet mehrfach in den biblischen Traditionen. Mit diesem Akt ist die Vaterschaft in rechtlich relevantem Sinne anerkannt. Zugleich fällt im Vergleich auf, dass in Mt 1,21.25 durch die dort gewählten Formulierungen der »Sohn« und Josef deutlich voneinander distanziert und abgesetzt werden.<sup>101</sup> Josef übernimmt in Mt 1,18–25 zwar die rechtliche Vaterrolle mit Blick auf Jesus, allerdings werden beide durch die Art der Darstellung möglichst wenig miteinander in Berührung gebracht (vgl. auch Mt 2,13.14.20.21; s. u. Teil D, Kap. 2.2.2.).

### 1.3. Vielfältig präsent und bekräftigt – Jesus als Sohn Davids im Gesamt des MtEv

In Mt 1,1–25 wird Jesus deutlich als »Sohn Davids« profiliert. Für die genealogisch-dynastische Legitimierung ist dies das entscheidende Fundament. Doch belässt es das MtEv nicht bei einer einmaligen, einleitenden genealogischen Standortbestimmung. Vielmehr bietet es darüber hinaus zahlreiche weitere unterstützende Verweise auf die Davidssohnschaft Jesu, die sich quer durch das Evangelium verstreut finden.<sup>102</sup>

Bei einem ersten Überblick über das MtEv insgesamt fällt auf, dass der Davidssohntitel mit Blick auf Jesus hier am zahlreichsten vertreten ist. Während bei Mk und Lk der Davidssohntitel nur je in zwei Erzählkontexten<sup>103</sup> – dort jeweils zweimal, sprich: insgesamt je vier Belege in Mk und Lk – begegnet,<sup>104</sup> bietet Mt über diese synoptischen Belege (Mt 20,30.31; 22,42.45) hinaus noch weitere

---

Zacharias und Josef hin (allerdings auf andere, als in der obigen Argumentation herausgehoben werden). Für sein Argument ist zentral, dass im Falle Josefs der vergebene Name »Jesus« nicht von ihm, sondern von Gott stammt. Das aber ist gerade kein Unterschied zu Zacharias (vgl. Lk 1,13), was J. M. Jones nicht berücksichtigt.

101 Vgl. *M. T. Ploner*, Schriften 94 (wobei hier fälschlicherweise auf V. 20 verwiesen wird – korrekt ist V. 21). Es ist allerdings zu berücksichtigen, dass dies durch das Zitat aus Jes 7,14 grundgelegt ist. Nichtsdestotrotz trägt dies zum Gesamteindruck bei, dass Jesus (Sohn) und Josef nach Möglichkeit nicht direkt zueinander in Beziehung gesetzt werden sollen.

102 Ich werde mich im Folgenden auf die expliziten Titulierungen Jesu als »Sohn Davids« im MtEv beschränken. Das genügt für das vorliegende argumentative Interesse vollauf. Wenn man sich mit einem erweiterten Fokus dem MtEv nähert, können darüber hinaus zahlreiche zusätzliche davidische Spuren entdeckt werden, wie *B. M. Nolan*, Son 170–200, vorführt – wobei der Überzeugungsgrad allerdings von Fall zu Fall unterschiedlich stark ist. Vgl. als neuere Stimme zur mt Präsentation Jesu als Davidssohn *H. D. Zacharias*, Presentation.

103 Kontext 1: Blindenheilung (Mk 10,47.48 par Lk 18,38.39); Kontext 2: Davidssohnfrage (Mk 12,35.37 par Lk 20,41.44).

104 Das lässt die Schlussfolgerung zu: Der Titel »Sohn Davids« spielt bei Mk (vgl. *E. K. Broadhead*, Jesus 113–115; *T. Holtmann*, Magier 112) und Lk eine deutlich untergeordnete Rolle.

sechs Nennungen: Mt 1,1; 9,27; 12,23; 15,22; 21,9.15.<sup>105</sup> Allein von der Quantität her ist somit klar, dass die Bezeichnung Jesu als »Sohn Davids« ein entscheidendes Gewicht im MtEv hat.<sup>106</sup>

Vor diesem Hintergrund sticht ins Auge, dass umgekehrt an keiner Stelle von David als »Vater (Jesu)« gesprochen wird, was so wiederum bei Mk und Lk geschieht: In Mk 11,10 bejubeln beim Einzug Jesu in Jerusalem die Mengen die »kommende Königsherrschaft unseres Vaters David« (dagegen Mt 21,9: »Hosanna dem Sohn Davids«; vgl. Mt 21,15); in Lk 1,32 wird Jesus vom göttlichen Boten der »Thron Davids, seines Vaters« verheißen (vgl. Apg 4,25). Im MtEv dagegen wird die Figur Davids vom Vaternamen strikt getrennt – wie Josef – und es liegt konsequent nur die Rede von Jesus als »Sohn Davids« vor. Diese Beobachtung unterstreicht einmal mehr, dass im MtEv die Abstammungs- und Herkunftsverhältnisse wichtig sind und hier terminologisch sensibel mit den Titulierungen »Vater« und »Sohn« umgegangen wird (s. u. Teil D, Kap. 2.2.).

### 1.3.1. Widerspruchslos geheilt – Bittsteller/innen wenden sich erfolgreich an den »Sohn Davids«

Wenn man die zehn Davidssohnstellen bzgl. Jesus insgesamt betrachtet,<sup>107</sup> fällt ein Schwergewicht im Kontext von (Wunder-)Heilungserzählungen<sup>108</sup> auf – mit einem gewissen Fokus auf Blindenheilungen.<sup>109</sup> Dabei sind es diverse einzelne Erzählfiguren, die Jesus als »Sohn Davids« ansprechen.<sup>110</sup>

105 Vgl. zudem Mt 1,20: Josef als »Sohn Davids«. In Mt 22,42.45 kommt der Titel »Sohn Davids« nicht ausdrücklich vor. Entsprechend zählen *W. D. Davies/D. C. Allison*, Mt I 156, insgesamt nur neun Davidssohnbelege in Mt (inkl. Mt 1,20) – so auch *A. T. Lincoln*, *Paternity* 226; *D. C. Duling*, Son 399. Letzterer hält mit Blick auf Mt 22,42 fest: »The title is inferred« (ebd. 399). Ebenfalls zehn Stellen führt *J. D. Kingsbury*, *Son of David* 591, an.

106 Vgl. *W. D. Davies/D. C. Allison*, Mt I 156; *A. Sand*, Mt 349f.; *M. Konradt*, Mt 8.25; *G. Maier*, Mt 53; *U. Poplutz*, Mt 17; *R. E. Brown*, *Birth* 134; *Y. Dreyer*, *Names* 90. Damit ist noch nichts darüber ausgesagt, wie sich der Davidssohntitel im MtEv zu anderen (christologischen) Titeln verhält. Wenn man sich unbedingt an einem *Ranking* versuchen möchte, dann ist ein Blick auf Mt 22,41–46 von zentraler Relevanz; s. u. Teil D, Kap. 2.3. *J. D. Kingsbury*, *Son of David*, scheint auf einer richtigen Spur zu sein: Er hält die relative Bedeutsamkeit des Davidssohntitels im MtEv – im Vergleich mit den anderen Evangelien – fest und arbeitet anschließend die Unterordnung dieses Titels unter den Sohngottestitel heraus (vgl. ebd. 591).

107 Der folgende Durchgang nimmt die Stellen nur knapp und argumentativ zielgerichtet in den Blick. Eine ausgiebigere Analyse bieten u. a. *C. Burger*, *Davidssohn* 72–106; *L. Novakovic*, *Messiah* 79–91; *J. Dvořáček*, *Son* 107–207.

108 »Im Kontext frühjüdischer Messianologie betrachtet setzt Matthäus' Fokus auf den heilenden Davidssohn [...] einen neuen Akzent« (*M. Konradt*, Mt 7); vgl. *W. D. Davies/D. C. Allison*, Mt I 157; *L. Novakovic*, *Messiah* 1.

109 Vgl. *J. D. Kingsbury*, *Son of David* 600f. Vor dem Hintergrund von 2 Sam 5,6–8 ist es spannend, dass der Davidssohntitel gerade bei Blindenheilungen zum Einsatz kommt. In Jesus haben wir einen »Sohn Davids« vor Augen, der sich Blinden erbarmend zuwendet und in diesem Aspekt nicht in den Fußstapfen seines genealogisch-dynastischen Vaters David wandelt. In dieser Hinsicht ist auch Mt 21,14 eindrücklich (s. u. Teil D, Kap. 1.3.2.): Blinde

(1) Die beiden um Heilung bittenden Blinden (Mt 9,27–31; S<sup>Mt</sup>) flehen Jesus an: ἐλέησον ἡμᾶς, υἱὸς Δαυὶδ/erbarme dich unser, Sohn Davids (V. 27).<sup>111</sup> Ihre Anrede wird weder korrigiert noch in ihrer Richtigkeit in Frage gestellt noch von Jesus zurückgewiesen. Jesus erfüllt ihr Heilungsanliegen, nachdem er sich ihres Glaubens vergewissert hat (Mt 9,28).

(2) Als Reaktion auf die Heilung (Exorzismus) eines blinden (und stummen) Menschen (Mt 12,22–24) gerät die Volksmenge außer sich und spekuliert über die Abstammung Jesu: μήτι οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς Δαυὶδ;/Ist dieser etwa der Sohn Davids? (Mt 12,23) Bezeichnend und für das MtEv mit seiner Fokussierung auf die genealogisch-dynastische Legitimierungsstrategie passend ist, dass die staunenswerten Taten Jesu dezidiert ein Nachdenken über seine Herkunft auslösen. Dies findet sich in dieser Form nur bei Mt.<sup>112</sup> Zwar liegt die Volksmenge mit ihrer Meinung zu Jesus nicht immer (ganz) richtig (vgl. z. B. Mt 16,13 f.), doch ist sie an dieser Stelle auf einer stimmigen Fährte.<sup>113</sup> Denn es sind in der Folge mit den Pharisäern gerade die ausgesprochenen Gegner Jesu, die eine alternative Deutung (Bündnis mit Beelzebul) ins Spiel bringen (Mt 12,24).<sup>114</sup>

(3) In die aus dem Mk-Stoff stammende (Fern-)Heilungserzählung (Mk 7,24–30 par Mt 15,21–28)<sup>115</sup> trägt Mt den Davidssohntitel ein (Mt 15,22). Eine Mutter, die als »Kanaanäerin« vorgestellt wird,<sup>116</sup> wendet sich fürbittend für ihre Tochter an Jesus – ausdauernd in zwei Anläufen. Zunächst spricht sie Jesus als Sohn Davids an: ἐλέησον με, κύριε υἱὸς

---

und Lahme strömen bei Jesus im Tempel (!) zusammen und Jesus heilt sie; vgl. *R. Schnackenburg*, Mt II 198; *H. Frankemölle*, Mt (KBW) 168; *H. Frankemölle*, Mt (Patmos) II 314; *J. Dvořáček*, Son 195; *W. Wiefel*, Mt 360. *M. Konradt*, Sohn 269, überlegt, ob hier eine gezielte Kontrastierung von Jesus und David vorliegt; durch Mt 21,14 wird seiner Meinung nach »bewusst ein[...] Kontrast zu 2 Sam 5,6–8 gesetzt«. Anders deutet *B. M. Nolan*, Son 182, den Befund: »Now the Son of David respects his ancestor's prohibition by healing the ritually unclean who came to him in the Temple«.

- 110 Der erste Beleg für »Sohn Davids« im MtEv (Mt 1,1) ist in seiner argumentativen Bedeutung bereits ausgiebig gewürdigt worden; s. o. Teil D, Kap. 1.1.1. Was allerdings mit *J. D. Kingsbury*, Son of David 592, festzuhalten ist: Die Jünger titulieren Jesus nie als »Sohn Davids« (zum Einzug in Jerusalem vgl. ebd. 592 Anm. 10). Es sind vielmehr die »no-accounts« (vgl. ebd. 599), die dies tun.
- 111 Die Anrede der beiden Blinden an Jesus ist in verschiedenen Textzeugen leicht unterschiedlich überliefert. Doch erübrigt sich eine weitergehende textkritische Diskussion an dieser Stelle, da in jedem Fall der interessierende Davidssohntitel vorkommt.
- 112 Vgl. u. a. Lk 11,14, wo die Reaktion der Volksmengen auf die Heilung eines Stummen *nur* Erstaunen ist – ohne die Spekulation über eine potenzielle Davidssohnschaft Jesu.
- 113 Anders beurteilt dies *J. D. Kingsbury*, Son of David 600: »but the manner in which they frame it [the question; C. S.] is negative«. Seiner Meinung nach erkennt die Menge Jesus nicht richtig; s. u. zu Mt 21,9. *L. Novakovic*, Messiah 82, hält zwar fest, dass Fragen mit μήτι tendenziell eher eine negative Antwort erwarten lassen. Doch geht sie, mit dem gleichen Argument wie oben (Statement der Pharisäer), eher von einer positiven Antwort aus – vgl. ebenso *J. Dvořáček*, Son 166 f.; *D. C. Duling*, Son 401 f.
- 114 Auch in Mt 9,34 formulieren die Pharisäer diesen Vorwurf angesichts der erfolgreichen Heilungs-/Exorzismustätigkeit Jesu.
- 115 Das LkEv überliefert diese Erzählung nicht.
- 116 In Mk 7,26 wird die Frau deutlich stärker als bei Mt als *Heidin* klassifiziert: ἡ δὲ γυνὴ ἦν Ἑλληνίς, Συροφονίκισσα τῷ γένει/ die Frau aber war Hellenin, Syrophönizierin der Abstammung nach.

Δαυὶδ/Erbarme dich meiner, Herr, Sohn Davids (Mt 15,22).<sup>117</sup> Dies bringt keinerlei Erfolg; Jesus reagiert überhaupt nicht (Mt 15,23) – was allerdings nichts mit der Anrede »Sohn Davids« zu tun hat, sondern mit der Herkunft der Frau (Kanaanäerin) (vgl. Mt 15,24). Doch die Frau lässt nicht locker. Den zweiten Anlauf unternimmt sie mittels Proskynese<sup>118</sup> – diesmal ohne die Davidssohnanrede –, wobei beide Elemente (Davidssohnanrede, Proskynese) jeweils die königliche Identität Jesu unterstreichen (Mt 15,25). Schlussendlich wird das Anliegen der Frau von Jesus erfüllt.

(4) In Mt 20,29–34 sind es zwei Blinde,<sup>119</sup> die Jesus um Heilung bitten und ihn dabei zweimal als »Sohn Davids« ansprechen (V. 30,31).<sup>120</sup> Beide werden geheilt und folgen Jesus abschließend nach (Mt 20,33f.). Auch in dieser Erzählung findet sich keinerlei Vorbehalt gegenüber der Titulierung Jesu als »Sohn Davids«.

Als Zwischenfazit kann somit festgehalten werden: Die Anrede Jesu als »Sohn Davids« wird an keiner Stelle kritisiert; Widerspruch findet sich nicht.<sup>121</sup> Der Titel wird nicht zurückgewiesen, allerdings auch nicht ausdrücklich bestätigt – wobei: Durchgängig wird das Anliegen der Bittsteller/innen schlussendlich erfüllt, was beweist, dass sie sich an die richtige Person gewandt haben – an Jesus als den Sohn Davids.<sup>122</sup>

Vorstehende knappe Auswertung des Befunds genügt für den vorliegenden argumentativen Zusammenhang. In der exegetischen Forschung ist immer wieder (traditionsgeschichtlich) über die mögliche Verbindung von Heilungstätigkeit und Titel »Sohn Davids« nachgedacht worden<sup>123</sup> – zumal heilendes Wirken für gewöhnlich kein Charakteristikum des Messias ist. Unterschiedliche Antworten werden gegeben: C. Burger beurteilt diesen Konnex als spezifisch christliche Entwicklung.<sup>124</sup> L. Novakovic versucht, die Konstruktion eines *heilenden* Davidssohnes grundsätzlich im alttestamentlich-jüdischen Bereich zu verankern und eine »scriptural basis« dafür zu erarbeiten.<sup>125</sup> Daneben recurriert eine dritte Spur auf jüdische Traditionen, die Salomo als Exorzisten profilieren.<sup>126</sup>

117 Ähnlich wie bzgl. Mt 9,27 (s.o. Teil D, Anm. 111) sind die textkritischen Varianten hinsichtlich der Anrede für den vorliegenden Kontext unerheblich.

118 Zur Bedeutung der Proskynese im MtEv s.u. Teil D, Kap. 3.4. Mk 7,25 verwendet das *schwächere* und nicht als *terminus technicus* zu verstehende Verb προσπίπτω (πρὸς τοὺς πόδας αὐτοῦ).

119 In Mk 10,46–52 begegnet ein Blinder namens Bartimäus; Lk 18,35–43 spricht von einem Blinden, ohne einen Eigennamen zu nennen.

120 Erneut ist die genaue Form der Anrede textkritisch unsicher; erneut ist der Unterschied im Detail für die vorliegende Argumentation nicht relevant.

121 Vgl. J. Dvořáček, Son 1 (»an appropriate designation for Jesus«); ebd. 151; J. D. Kingsbury, Son of David 599 (»correctly«).

122 Sehr positiv deutet J. Dvořáček, Son 197, den Befund und hält mit Blick auf Mt 9,27; 15,22; 20,30f. fest: Jesus »accepted the designation Son of David«; vgl. ebd. 206.

123 Vgl. D. C. Duling, Son; H. D. Zacharias, Presentation 87–102.

124 Vgl. C. Burger, Davidssohn 165–178.

125 Vgl. L. Novakovic, Messiah (ihre Grundthese: knapp auf den Punkt ebd. 5–8; elaboriert ebd. 124–184).

126 Vgl. als neuere Stimme zu dieser Deutung J. Dvořáček, Son; vgl. L. Novakovic, Messiah 4

### 1.3.2. Ein königlicher Einzug – Jesu Stimme pro Davidssohntitel

Die im MtEv entdeckte Spur wird durch Mt 21 um einen weiteren Aspekt ergänzt, und zwar in die positive Richtung. Wenn wir den Einzug Jesu in Jerusalem und seine ersten Aktionen dort betrachten (Mt 21,1–17),<sup>127</sup> fällt in der interessierenden Hinsicht Folgendes auf:

Zum einen wird durch das – nur bei Mt zu findende – explizite Schriftzitat in Mt 21,5<sup>128</sup> der Königstitel ausdrücklich genannt: ἰδοὺ ὁ βασιλεύς σου ἔρχεταιί σοι/ siehe, dein König kommt zu dir. Das in der Folge inszenierte Hineinreiten Jesus in die Königsstadt Jerusalem stellt klar, dass Jesus dieser angekündigte βασιλεύς ist.<sup>129</sup>

In diesem Zusammenhang ist eine Detailbeobachtung spannend: Mt 21,2 lässt die in Mk 11,2 (vgl. Lk 19,30) vorzufindende Charakterisierung des Reittiers als ἐφ’ ὃν οὐδεὶς οὐποῦν ἀνθρώπων ἐκάθισεν/»auf das sich noch keiner der Menschen setzte« aus. Für Mt ist das Reittier somit nicht *unberührt*, zumindest nicht explizit. Das Reiten auf dem Maultier *des Königs* spielt bei der in 1 Kön 1 zu findenden Inthronisierung Salomos zum königlichen Nachfolger Davids eine wichtige Rolle (vgl. 1 Kön 1,33.38.44).<sup>130</sup> Vor dem Hintergrund der genealogisch-dynastischen Legitimierungsstrategie des Mt könnte somit die kleine Auslassung in Mt 21,2 bedeutsam sein – eröffnet sie doch den Raum, an das Reittier des Königs (David) zu denken. Diese Spur wird durch eine weitere Beobachtung unterstützt: Das in Mt 21,7 verwendete Verb ἐπικαθίζω (Mk 11,7: καθίζω; Lk 19,35: ἐπιβιβάζω) findet sich auch in 1 Kön 1,38,44 (1 Kön 1,33 verwendet ἐπιβιβάζω). Dadurch wird semantisch eine gewisse Nähe zur Inthronisierung Salomos hergestellt.

Zum anderen zitiert der sich anschließende Jubel der begleitenden Menschen<sup>131</sup> Ps 117,25 f.<sup>LXX</sup>, wobei die drei Synoptiker hier im Detail voneinander abweichen:

---

inkl. Anm. 14 und 15, wo sich einschlägige Literatur dazu findet. Ebd. 96–109, setzt sie sich intensiver – und kritisch – mit dieser These auseinander. Ebd. 109–118, nimmt sie die These, dass der heilende Davidsson etwas mit der Erwartung des eschatologischen Propheten »wie Mose« zu tun haben könnte, unter die Lupe und auseinander.

127 Im Unterschied zur Mk-Fassung bilden Einzug und Tempelprotest bei Mt einen durchgängigen Erzählstrang; vgl. *L. Novakovic*, *Messiah* 85f. Erst in Mt 21,17 verlässt Jesus Jerusalem wieder. V. 18 markiert mit dem neuen Tag einen Neueinsatz.

128 Hierbei handelt es sich um eine sehr geschickte Kombination von Jes 62,11 und Sach 9,9, wobei die Stichworte θυγάτηρ Σιών (dies beobachtet auch *C. Burger*, *Davidsson* 83f.) und ἰδοὺ als Verbindungsscharniere zu dienen scheinen.

129 Dies betont auch *B. M. Nolan*, *Son* 181, der hier einen Bezug zur Krönung Salomos herstellt.

130 Vgl. *K.-J. Lee*, *Symbole* 245f.

131 Wenn die in Mt 21,8 geschilderten Reaktionen der begleitenden Menge auf 2 Kön 9,13 anspielen, dann würde auch damit die königliche Präsentation Jesu unterstrichen; so *U. Luz*, *Mt III* 182f. (vgl. ebd. 183 Anm. 54); *W. Klaiber*, *Mt II* 94. Vgl. auch 1 Makk 13,51. An dieser Stelle ist noch einmal mit *J. D. Kingsbury*, *Son of David* 592 Anm. 10, festzuhalten, dass im Unterschied zu Mk 11,7–10 (hier scheinen die Jünger Jesu in der Menge der Rufenden inkludiert) in Mt 21,8f. ausdrücklich die »Massen« (und nicht die Jünger Jesu) den Davidssohntitel im Munde führen (s. o. Teil D, Anm. 110). Das notiert auch *L. Nova-*

Nur bei Mt gilt der Hosanna-Ruf ausdrücklich dem »Sohn Davids« (Mt 21,9).<sup>132</sup> Die Volksmenge akklamiert den einreitenden »König« (V. 5) somit mit Blick auf seine genealogisch-dynastische Herkunft korrekt als »Sohn Davids« (V. 9).<sup>133</sup> »Matthäus [stellt; C. S.] durch das Zusammenspiel der beiden Einfügungen in V. 5 und V. 9 betont das davidisch-königliche Kolorit des Geschehens heraus[...]«<sup>134</sup>.

Zum Dritten wird Jesus anschließend im Tempel aktiv: protestierend-austreibend (Mt 21,12f.) und heilend (Mt 21,14).<sup>135</sup> Und auf Letzteres sowie auf die Rufe der Kinder »Hosanna dem Sohn Davids« reagieren die Pharisäer und wollen Jesus zu einer Intervention bewegen (Mt 21,15f.). Doch Jesus verweigert sich diesem Ansinnen und bekräftigt in der Folge die Rufe – inkl. des Titels »Sohn Davids« – als berechtigt und richtig (Mt 21,16).<sup>136</sup> Hier liegt nun eine positive Unterstützung des Davidssohntitels vonseiten Jesu vor<sup>137</sup> – auch wenn Jesus sich im MtEv nie selbst als »Sohn Davids« bezeichnet.<sup>138</sup> Dabei unterstreicht gerade die Verwendung des Schriftzitats (Ps 8,3<sup>LXX</sup>), dass mit der Davidssohnakklamation »in keiner Weise eine insuffiziente oder gar verfehlt christologische Aussage vorgebracht wird.«<sup>139</sup>

Zwei weitere Belege für »Sohn Davids« bzw. »Sohn« mit Bezug auf David im MtEv stehen noch aus (Mt 22,42.45). Dabei hat es die sog. *Davidssohnfrage* (Mt 22,41–45) in sich: Hier entscheidet sich, ob die genealogisch-dynastische Legitimierungsstrategie für Mt insgesamt plausibel bleibt. Doch vor einer Thematisierung (s. u. Teil D, Kap. 2.3.) bedarf es einer Vergewisserung in den alttestamentlichen Traditionen zu David und zum verheißenen Davidsspross, da erst auf dieser Grundlage eine Beantwortung der *Davidssohnfrage* sinnvoll möglich ist.

- 
- kovic*, Messiah 87, ausdrücklich. *M. Kazhuthadiyil*, Meaning (Part I) 13, hält fest, dass die Jünger Jesus nie als »Sohn Davids« ansprechen (vgl. *M. Kazhuthadiyil*, Jesus Christ 45).
- 132 Vgl. *M. Konradt*, Mt 322f. Mk 11,9f.: Hosanna-Ruf ohne direkten Adressaten, zusätzlicher Segensruf mit Blick auf die »kommende Königsherrschaft unseres Vaters David«; Lk 19,38: kein Hosanna-Ruf, Segensruf mit Blick auf den »kommenden König«.
- 133 Vgl. *W. Klaiber*, Mt II 95; *H. Frankemölle*, Mt (Patmos) II 311. Anders bewertet dies *J. D. Kingsbury*, Son of David 600, der bei der nachfolgenden Titulierung Jesu als »Prophet« (Mt 21,11) ansetzt: Letztere greift seiner Meinung nach deutlich zu kurz; entsprechend hat für ihn die Menge keine richtige Erkenntnis; s. o. zu Mt 12,23. Schlussendlich beurteilt auch *L. Novakovic*, Messiah 90, den Jubel der Menge tendenziell negativ – da die Jünger bei Mt nicht mitjubeln (s. o. Teil D, Anm. 131): »although not completely false, still a misunderstanding of his messianic role.« Die Gegenposition zu D. Kingsbury und L. Novakovic vertritt *J. Dvořáček*, Son 194 (»not incorrect or inappropriate«).
- 134 *M. Konradt*, Mt 323.
- 135 Zur möglichen Signifikanz der Geheilten gerade im Kontext des Tempels s. o. Teil D, Anm. 109.
- 136 Vgl. *U. Poplutz*, Mt 211: »Damit bestätigt Jesus nicht nur den Ausruf der Kinder im Tempel, sondern verstärkt ihn sogar noch«.
- 137 Vgl. *J. Dvořáček*, Son 197.206; *M. Gielen*, Konflikt 273; *T. Römer/J. Rückl*, Jesus 72f.
- 138 Darauf weist *J. D. Kingsbury*, Son of David 593, hin.
- 139 *M. Konradt*, Mt 325.

#### 1.4. Ausgezeichnet gewählt – König David als idealer Stammvater

Was in den bisherigen Überlegungen stillschweigend vorausgesetzt worden ist: dass dem Rückgriff auf König David als entscheidendem Eckstein der Genealogie Jesu ein entsprechendes Überzeugungspotenzial zukommt. Denn nur dann funktioniert eine genealogisch-dynastische Legitimierung Jesu, die mit der Integration Jesu in die davidische Dynastie argumentiert. Nun mag man versucht sein, dies für den jüdischen Kontext als selbstverständlich anzusehen. Doch macht das Beispiel der Makkabäer/Hasmonäer deutlich, dass ein legitimierender Rekurs auf König David im jüdischen Kontext nicht zwingend erfolgen muss. Legitimierung kann hier auch völlig ohne David auskommen.<sup>140</sup> Und wenn man sich das Bemühen des Herodes, an die hasmonäische Dynastie anzuknüpfen (s. u. Teil D, Kap. 4.1.2.) vor Augen führt, stellt man fest, dass grundsätzlich auch über die Makkabäer/Hasmonäer eine genealogisch-dynastische Legitimierung versucht werden kann. Der Rückgriff auf David ist somit durchaus nicht alternativlos.

Gleichwohl bleibt David natürlich ein bevorzugter und argumentativ starker Anknüpfungspunkt in der Geschichte der Volkes Israel, wenn es um eine genealogisch-dynastische Legitimierung eines Königs, näherhin eines »Königs der Juden« (u. a. Mt 2,2), geht. Schließlich handelt es sich bei ihm um »the most supremely royal figure of the Jewish tradition«<sup>141</sup>.

##### 1.4.1. Ein göttlich legitimierter Fels in der Brandung – Die davidische Dynastie (2 Sam 7)

Dass David als idealer königlicher Stammvater angesehen werden kann, hat mehrere Gründe. Zum einen begegnet David selbst in den alttestamentlichen Traditionen als in vielerlei Hinsicht legitimierter König (vgl. Teil B, Kap. 2.1.). Besonders auch die göttliche Fundierung seiner Herrschaft ist an dieser Stelle hervorzuheben.

Zum anderen ist entscheidend: Die alttestamentlichen Erzählungen zu David betätigen sich nicht nur als religiös-theokratisch legitimierende *Königsmacher* mit Blick auf David selbst, sondern darüber hinaus wird die gesamte mit David beginnende Dynastie mit einem göttlichen Siegel versehen. Die in dieser Hin-

140 Zu den Makkabäern/Hasmonäern vgl. Teil C, Kap. 5.2. Bei Dynastieeinsätzen oder -ablösungen braucht es natürlich eine legitimierende Basis für den neuen Dynastieherrn. Hier ist der Rekurs auf Gott (> religiös-theokratische Legitimierung) beliebt; vgl. *T. Ishida*, *Dynasties* 63. Oder auch praktikabel: eine aretologisch-charismatische Legitimierung – so der Hauptfokus bei den Makkabäern/Hasmonäern.

141 *A. T. Georgia*, *Triumph* 21.



sicht einschlägige Stelle ist das »Dynastie-Orakel«<sup>142</sup>, der »Gründungsmythos der Davidsdynastie«<sup>143</sup>, die Natansverheißung in 2 Sam 7<sup>144</sup>, in der **genealogisch-dynastische** (> im Text durch **Fettdruck** angezeigt)<sup>145</sup> und *religiös-theokratische* Legitimierung (> durch *Kursivierung* kenntlich gemacht) miteinander kombiniert und zudem mit einer Ewigkeitsperspektive (> durch Unterstreichung markiert) versehen werden (2 Sam 7):

- |    |   |   |   |
|----|---|---|---|
| 12 | a | καὶ ἔσται   | und es wird sein,   |
|    | b | ἐὰν πληρωθῶσιν αἱ ἡμέραι σου  | wenn deine Tage erfüllt sind,   |
|    | c | καὶ κοιμηθῆσῃ<br>μετὰ τῶν πατέρων σου,  | und du entschlafen wirst<br>mit deinen Vätern,  |
|    | d | καὶ ἀναστήσω<br>τὸ σπέρμα σου μετὰ σέ,  | und ich werde aufstehen lassen<br>deinen Samen nach dir,  |
|    | e | ὃς ἔσται ἐκ τῆς κοιλίας σου,  | der aus deinem Schoß sein wird,   |
|    | f | καὶ ἐτοιμάσω τὴν βασιλείαν αὐτοῦ·   | und ich werde seine Königsherrschaft<br>bereiten;   |
| 13 | a | [...]   | [...]   |
|    | b | καὶ ἀνορθώσω τὸν θρόνον αὐτοῦ <sup>146</sup><br>ἕως εἰς τὸν αἰῶνα.  | und ich werde seinen Thron aufrichten<br><u>bis in Ewigkeit</u> .   |
| 14 | a | ἐγὼ ἔσομαι αὐτῷ εἰς πατέρα,   | Ich werde ihm zum Vater werden,   |
|    | b | καὶ αὐτὸς ἔσται μοι εἰς υἱόν<br>[...]   | und er wird mir zum Sohn werden;<br>[...]   |
| 16 | a | καὶ πιστωθήσεται ὁ οἶκος αὐτοῦ <sup>147</sup><br>καὶ ἡ βασιλεία αὐτοῦ <sup>148</sup><br>ἕως αἰῶνος ἐνώπιον ἐμοῦ | Und fest gegründet werden wird sein Haus<br>und seine Königsherrschaft<br><u>bis in Ewigkeit</u> vor mir, |
|    | b | καὶ ὁ θρόνος αὐτοῦ <sup>149</sup> ἔσται<br>ἀνορθωμένος εἰς τὸν αἰῶνα.   | und sein Thron wird<br>aufgerichtet sein <u>in Ewigkeit</u> .   |

142 W. Dietrich, David 122; vgl. T. Ishida, Dynasties 97 (2 Sam 7 »is not a simple divine promise but a strong legitimation of David's dynasty«).

143 M. Dietrich, Gott 254; vgl. K. Seybold, Art. מלך 944.

144 Der Erzählabschnitt im Engeren umfasst 2 Sam 7,4–17, die Gottesrede findet sich in den V. 5–16. Ich werde allerdings nur auf die für die Argumentation relevanten Passagen eingehen (2 Sam 7,12–14.16). Zu 2 Sam 7 vgl. W. Dietrich, David 114–136; H. Krauss/M. Küchler, David 71; O. Sergi, Composition; T. Veijola, Dynastie 68–79; T. M. Steiner, Salomo 29–113; J. Rückl, House 17–191; G. Hentschel, Haus; M. Pietsch, Sproß 8–53.176–185; E. Kutsch, Dynastie.

145 Vgl. T. Ishida, Dynasties 100, der auch noch die Termini »Thron« (V. 13.16) sowie »Königsherrschaft« (V. 12.16) zu den »Terms indicating the existence of a royal dynasty« zählt.

146 MT: מַלְכָּהּ = den Thron seiner Königsherrschaft.

147 MT: בֵּיתוֹ = dein Haus.

148 MT: מַלְכָּהּ = deine Königsherrschaft.

149 MT: כִּסֵּאוֹ = dein Thron.

Zum Vergleich 1 Chr 17,11–14:<sup>150</sup> 11 καὶ ἔσται ὅταν πληρωθῶσιν αἱ ἡμέραι σου καὶ κοιμηθῆσῃ μετὰ τῶν πατέρων σου, καὶ ἀναστήσῃ τὸ σπέρμα σου μετὰ σέ, ὃς ἔσται ἐκ τῆς κοιλίας σου,<sup>151</sup> καὶ ἐτοιμάσω τὴν βασιλείαν αὐτοῦ· 12 [...] καὶ ἀνορθώσω τὸν θρόνον αὐτοῦ ἕως αἰῶνος. 13 ἐγὼ ἔσομαι αὐτῷ εἰς πατέρα, καὶ αὐτὸς ἔσται μοι εἰς υἱόν· [...]. 14 καὶ πιστώσω αὐτὸν ἐν οἴκῳ μου καὶ ἐν βασιλείᾳ αὐτοῦ<sup>152</sup> ἕως αἰῶνος, καὶ ὁ θρόνος αὐτοῦ ἔσται ἀνωρθωμένος ἕως αἰῶνος.

In 2 Sam 7,12–16 wird dem David einerseits ein **dynastischer Nachfolger** auf dem Thron in Aussicht gestellt, der jedoch andererseits *von Gott höchstpersönlich* in seine Machtposition eingesetzt wird. Zudem transzendiert diese Prophezeiung durch den **Ewigkeitsaspekt**<sup>153</sup> den konkreten Machtübergang von David zu Salomo bei Weitem und bietet eine Legitimationsbasis für die gesamte davidische Dynastie: Diese **Dynastie** ist die *von Gott auf ewig eingesetzte*. Damit wird die davidische Königslinie als solche *geadelt*.<sup>154</sup>

Betrachten wir die weiteren Königsgeschichten der biblischen Überlieferung, dann fällt auf: Im Unterschied zu den manchmal schnell wechselnden Mini-Dynastien des Nordreiches bleibt das davidische Königshaus im Südreich als konstanter Machtfaktor erhalten – bis zum babylonischen Exil. Diese Linie hält (sich) durch. Dabei erfolgt bei den einzelnen Königen in der Nachfolge Davids – eine gewisse Ausnahme bildet Salomo (vgl. hierzu Teil B, Kap. 2.2.) – keine eigene religiös-theokratische Legitimierung mehr, sondern alle Glieder der davidischen Dynastie partizipieren gewissermaßen an der göttlichen Herrschaftsfundierung des Anfangs.<sup>155</sup> Von daher muss Gott im Einzelfall nicht erneut selbst aktiv werden, sondern es genügt für die Legitimierung, wenn für einen König die Zugehörigkeit zur davidischen Dynastie begründet wird. In Streitfällen wird genau dies argumentativ ins Feld geführt – inkl. des Rückverweises auf die (ursprüngliche) göttliche Legitimierung gegenüber David (vgl. Teil B, Kap. 2.3.: 2 Kön 11f./2 Chr 22,10–24,27; 1 Kön 15,1–8/2 Chr 13). Dabei stellt David den alles entscheidenden Bezugspunkt dar; die restlichen (Zwischen-)Glieder der Genealogie sind nur in ihrer Verbindungsfunktion zu David als Ursprungsgröße relevant.

Abgesehen von derartigen Konfliktfällen kann – eine ununterbrochene dy-

150 Die **Graumarkierungen** zeigen in diesem Text die Unterschiede zur LXX-Fassung von 2 Sam 7 an; vgl. B. M. Nolan, Son 173; M. Pietsch, Sproß 139–162. M. Pietsch zählt 1 Chr 17 zu den »tempeltheologischen« Rezeptionsmodellen der Natansverheißung; vgl. ebd. 368f.

151 MT: אֲשֶׁר יִהְיֶה מִבְּנֵיךָ = »der sein wird aus deinen Söhnen«.

152 MT: מַלְכוּתִי = meine Königsherrschaft.

153 Vgl. auch 2 Sam 7,29; 22,51; 1 Kön 2,4; 9,5; 1 Chr 17,16<sup>LXX</sup>; 17,23.27; 22,10; 2 Chr 6,16; 7,18; Ps 17,51<sup>LXX</sup>; 88,5.29f.37f.<sup>LXX</sup>; 131,12<sup>LXX</sup>; 1 Makk 2,57.

154 Die Fokussierung auf die *davidische* Dynastie kommt in der Textfassung des MT von daher stärker zum Tragen, als dort in 2 Sam 7,16 »Haus«, »Königsherrschaft« und »Thron« ausdrücklich auf David bezogen werden (»dein/e«).

155 Vgl. W. Dietrich, David 123.128.

nastische Reihe vorausgesetzt – eine genealogisch-dynastische Legitimierung in einer knappen Formel ausgedrückt werden: »X starb und es wurde König Y, sein Sohn, an seiner statt«. Diese dynastische Nachfolgeformel (vgl. dazu ausführlicher Teil B, Kap. 2.3.) bringt das Grundprinzip auf den Punkt: Nach dem Tod des Vaters setzt sich dessen (erstgeborener bzw. ältester)<sup>156</sup> Sohn auf den Thron und führt die Königsherrschaft anstelle seines Vaters weiter.<sup>157</sup>

#### 1.4.2. Hoffnung über den Abbruch hinaus – Die davidische Dynastie endet nie

Was in der gerade kurz anzitierten dynastischen Nachfolgeformel bereits zum Ausdruck kommt: Genealogisch-dynastische Legitimierung funktioniert am besten, solange auf eine ununterbrochene (oder zumindest nur kurzfristig unterbrochene) dynastische Linie zurückgegriffen werden kann. Der Übergang der Königsherrschaft vom Vater auf den Sohn ist hierbei ja ein maßgebliches Element. Sobald eine Dynastie jedoch abbricht, ist ein Anknüpfen und Wiederbeleben entsprechend schwierig – wenn auch nicht völlig unmöglich.

In dieser Hinsicht unterscheidet sich die davidische Dynastie nach den alttestamentlichen Zeugnissen deutlich vom dynastischen Normalfall – und dies wäre der dritte Grund, warum ein Rekurs gerade auf David zur genealogisch-dynastischen Legitimierung ein genialer Schachzug sein kann. Der davidischen Dynastie ist ja – so lesen wir es in 2 Sam 7 und anderswo – ein ewiger Bestand von Gott zugesagt. D.h. in der Folge: Der in zeitgeschichtlicher Perspektive zu notierende Thronverlust im Kontext der babylonischen Eroberung und des babylonischen Exils stellt einen schmerzhaften Widerspruch zu dieser grund-

156 Das ist die Grundregel (vgl. *T. Ishida*, *Dynasties* 152.155) – aber keine Grundregel ohne Ausnahme. Vgl. 2 Chr 22,1: Die Bewohner Jerusalems machen Ahasja als Nachfolger von König Joram zum König (καὶ ἐβασίλευσαν οἱ κατοικοῦντες ἐν Ἱερουσαλὴμ τὸν Οχοζιαν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μικρὸν ἀντ’ αὐτοῦ) – und das, obwohl er der jüngste Sohn Jorams (μικρός) ist (vgl. auch 2 Chr 21,17; in 2 Kön 8,24 ist davon keine Rede). Dies wird jedoch plausibel damit erklärt, dass alle seine älteren Brüder bei einem Überfall ums Leben gekommen seien (2 Chr 21,17; 22,1). Der dynastische Grundsatz, dass der älteste Sohn Thronnachfolger wird, ist offensichtlich wichtig; die Abweichung bei Ahasja wird entsprechend begründet. Zudem wird die Nachfolgefrage manchmal von daher verkompliziert, da ein König mit unterschiedlichen Frauen mehrere *erstgeborene* Söhne haben kann.

157 Was bereits in Teil B, Kap. 2.2. angedeutet worden ist: Sollte es im genealogisch-dynastischen Rahmen Nachfolgestreitigkeiten oder Konkurrenzen geben, dann ist zum einen die Stimme des Vaters (als noch amtierendem König) ein ausschlaggebender Machtfaktor (vgl. z. B. 1 Kön 1; vgl. auch 2 Chr 21,3). Zum anderen wird gerade in diesen Konstellationen die rituelle Inszenierung der Inthronisierung (zentral ist die Salbung als Teilelement) ausdrücklich angeführt (vgl. z. B. 1 Kön 1; 2 Kön 11; vgl. auch die Erzählung von einem Dynastiewechsel im Nordreich: 2 Kön 9).

sätzlichen Hoffnung auf die Dauerhaftigkeit des Hauses Davids dar.<sup>158</sup> Dies ist natürlich Grund zu Trauer und Klage (vgl. Klgl 4,20).

Zugleich bietet die Zusage Gottes aber auch den Nährboden für Hoffnung: Wenn Gott zu seiner Verheißung steht – und dass Gott treu ist und Wort hält, daran ist nicht zu zweifeln (vgl. z. B. Ps 88,34–36<sup>LXX</sup>) –, dann wird der Thron Davids in Jerusalem nur vorübergehend verwaist sein. Dann wird sich auf diesen Thron wieder jemand setzen. Aber natürlich nicht nur irgendjemand, sondern ein Spross aus dem Hause Davids. Die davidische Dynastie wird weitergehen, ja muss weitergehen.<sup>159</sup> »Das Ende des realen Königtums, der davidischen Dynastie von Jerusalem, bedeutete aber nicht das Ende der Hoffnungen, die sich mit dieser Institution im Laufe der Geschichte verbunden haben. Sie wanderten gleichsam aus in einen eschatologischen Messianismus.«<sup>160</sup>

Diese Hoffnung kann für die nähere oder fernere Zukunft artikuliert werden;<sup>161</sup> und je mehr die eigene, aktuell erfahrene Gegenwart, der Augenschein, dieser Hoffnung widerspricht, desto mehr wird diese Hoffnung zur tröstend-mutmachenden eschatologischen Erwartung: Zumindest in der Endzeit wird die Herrschaft in Juda (und Israel) von einem Davididen ausgeübt werden. Diese Hoffnung gehört nicht zwingend zu den alttestamentlich-jüdischen Messias-konzeptionen;<sup>162</sup> welchen quantitativen und qualitativen Stellenwert sie innerhalb der alttestamentlichen Traditionen einnimmt, ist schwierig zu sagen. Hierfür namhaft zu machende Traditionsfragmente finden sich vereinzelt und verstreut. Im Folgenden seien – ohne Anspruch auf Vollständigkeit – einige Beispiele kurz angeführt.<sup>163</sup>

Gott verheißt: ἀναστήσω τὴν σκηνὴν Δαυὶδ τὴν πεπτωκυῖαν/ich werde aufstellen die eingefallene Hütte/das eingefallene Zelt Davids<sup>164</sup> (Am 9,11).<sup>165</sup>

158 Die obigen Überlegungen orientieren sich an der kanonischen Erzählfolge und -logik. In entstehungsgeschichtlicher Perspektive mag es sich genau umgekehrt verhalten. Beispielsweise spricht sich *J. Rückl*, House 174f., für eine (nach-)exilische Entstehung von 2 Sam 7 aus – als *Königsmacher*: »The chapter is a piece of propaganda in favour of the deported Jehoiachin or, more likely, his descendants« (ebd. 174); vgl. ebd. 183–185.319–326.

159 Vgl. *T. Veijola*, Dynastie 137.

160 *R. Lux*, Tempelbauer 102; vgl. *H. Mahnke*, Versuchungsgeschichte 137; *O. Cullmann*, Christologie 114f.

161 Vgl. *F. Hahn*, Hoheitstitel 135: Es kann »von einer innergeschichtlichen oder einer endgeschichtlichen Restitution des davidischen Königtums die Rede« sein.

162 Das Beispiel Bar Kochbas zeigt, dass ein Messiasprätendent nicht zwingend der davidischen Dynastie angehören muss.

163 Vgl. *W. Eckey*, Lk I 88–90; *M. L. Strauss*, Messiah 35–57.

164 »Das ›Zelt Davids‹ ist sowohl bei Amos wie bei Lukas eine Metapher für die zukünftig erhoffte Aufrichtung der davidisch-messianischen Königsherrschaft« (*M. Neubrand*, Messias 226); vgl. *M. Pietsch*, Sproß 95–97. *M. Pietsch* rechnet Am 9,11 f. zu den »königlich-

Der in Jes 9,1–7 angekündigte (Friedens-)Herrscher wird ausdrücklich mit David in Verbindung gebracht: *μεγάλη ἡ ἀρχὴ αὐτοῦ καὶ τῆς εἰρήνης αὐτοῦ οὐκ ἔστιν ὄριον ἐπὶ τὸν θρόνον Δαυὶδ*/Groß (ist) seine Herrschaft und seinem Frieden ist keine Grenze gesetzt auf dem Thron Davids (Jes 9,6). Eine weitere Herrschervision (und Endzeitutopie) findet sich in Jes 11. Und erneut ist eine davidische Implikation zu erkennen, wenn auf Davids Vater Isai/Jesse Bezug genommen wird. Der verheißene Herrscher wird folgendermaßen eingeführt: *καὶ ἐξελεύσεται ῥάβδος ἐκ τῆς ῥίζης Ιεσσαὶ καὶ ἄνθος ἐκ τῆς ῥίζης ἀναθήσεται*/und es wird hervor-/herauskommen ein Stab/Zeppter aus der Wurzel Jessais und eine Blume wird aus der Wurzel empor-/hinaufsteigen (Jes 11,1; vgl. V. 10).

Angesichts erfahrener Unrechtsherrscher (Jer 23,1f.) kann Gott nicht anders, als einzugreifen (Jer 23,3–6). Gottes Initiative verschafft dem David gewissermaßen *neue* Nachkommenschaft: *ἰδοὺ ἡμέραι ἔρχονται λέγει κύριος καὶ ἀναστήσω τῷ Δαυὶδ ἀνατολήν δικαίαν καὶ βασιλεύσει βασιλεὺς καὶ συνήσει καὶ ποιήσει κρίμα καὶ δικαιοσύνην ἐπὶ τῆς γῆς*/siehe, Tage kommen, spricht der Herr, und ich werde aufstehen lassen dem David einen gerechten Spross/Aufgang und er wird als König herrschen und verständig sein und Recht und Gerechtigkeit tun im Land (Jer 23,5).<sup>166</sup>

Ps 88<sup>LXX</sup> ist geradezu ein Musterbeispiel dafür, wie die Hoffnung auf den Fortbestand der davidischen Dynastie ins Wort (und hier einklagend vor Gott)<sup>167</sup> gebracht werden kann.<sup>168</sup> Zum einen erfolgt der Rückverweis auf den Bundesschluss Gottes mit David (V. 4f.20–38.50), wobei besonders der ewige Dynastiebestand (*σπέρμα*/Same in V. 5.30.37) – durch das konkrete Zutun Gottes bewirkt (V. 5: *ἐτοιμάσω*/ich werde bereiten, *οἰκοδομήσω*/ich werde aufbauen; V. 30: *θήσωμαι*/ich werde einsetzen) – in den Mittelpunkt gerückt wird.<sup>169</sup> Zum anderen wird dies mit der erfahrenen/erlittenen Gegenrealität konfrontiert (V. 39–46), um vor diesem Hintergrund Gott zum heilschaffenden Handeln aufzufordern (V. 47–52).

Vergleichbares begegnet in Ps 131<sup>LXX</sup>.<sup>170</sup> Unter Erinnerung an David wird um die helfende Zuwendung Gottes gebeten (V. 10; vgl. V. 17) und der göttliche Schwur unterstützend

restaurativen« Rezeptionsmodellen der Natansverheißung; vgl. ebd. 366f.369; J. Becker, Messiaserwartung 58 (»restaurative Königserwartung«).

165 Am 9,11f. wird in Apg 15,16 zitiert, wobei im weiteren (argumentativen) Verlauf in Apg 15 der Akzent auf Am 9,12 (die »Übriggebliebenen der Menschen«) liegt.

166 J. Becker, Messiaserwartung 55, bezeichnet Jer 23,5f. als »Kronzeuge der Königserwartung« – vgl. Jer 37,9<sup>LXX</sup>: *καὶ τὸν Δαυὶδ βασιλέα αὐτῶν ἀναστήσω αὐτοῖς*/und den David werde ihnen als ihren König einsetzen. Nur kurz hingewiesen sei auf Jer 17,25 und 22,4: Hier werden Verhaltensbedingungen für das Volk formuliert als Voraussetzung dafür, dass »Könige« auf dem »Thron Davids« sitzen werden. Auch ein Nebenblick in Ez 34,23f. und 37,24f. lohnt: Erneut wird die initiative Aktivität Gottes (Ez 34,23: *ἀναστήσω*) zum Ausdruck gebracht.

167 Vor diesem Hintergrund versteht sich, dass Ps 88<sup>LXX</sup> insgesamt auffällig von der Betonung der Treue, Wahrheit, Beständigkeit, Größe Gottes durchzogen ist; vgl. V. 2f.6–19.29.34–36.50.

168 Vgl. M. Pietsch, Sproß 102–123. M. Pietsch zählt Ps 89<sup>MT</sup>/88<sup>LXX</sup> zu den »kollektiv-nationalen« Rezeptionsmodellen der Natansverheißung; vgl. ebd. 365f.369.

169 Ps 88,5<sup>LXX</sup> »entspricht altorientalischen Dynastiezusagen« (F.-L. Hossfeld/E. Zenger, Ps II 590).

170 Ps 132<sup>MT</sup>/131<sup>LXX</sup> ist für M. Pietsch ein weiterer Vertreter der »königlich-restaurativen«

angeführt: ἐκ καρποῦ τῆς κοιλίας σου θήσομαι ἐπὶ τὸν θρόνον<sup>171</sup> σου/aus/von der Frucht deines Schoßes werde ich auf deinen Thron geben/setzen (V. 11).

Ein letzter knapper Blick soll PsSal 17 gelten.<sup>172</sup> Auch hier wird an die Erwählung Davids zum König (V. 4) und die göttliche Verheißung bzgl. Davids Nachkommenschaft (V. 4: σπέρμα/Same) erinnert,<sup>173</sup> um vor dem Hintergrund konträrer Erfahrungen (V. 5–20; u. a. V. 6: ἠρήμωσαν τὸν θρόνον Δαυιδ/sie verwüsteten den Thron Davids) Gott zum Eingreifen und Handeln zu bewegen (u. a. V. 21–25; vgl. V. 45). Der Auftakt der Bitte ist bezeichnend: ἰδὲ κύριε καὶ ἀνάστησον αὐτοῖς τὸν βασιλέα αὐτῶν υἱὸν Δαυιδ εἰς τὸν καιρὸν ὃν εἶλου σύ ὁ θεός τοῦ βασιλεῦσαι ἐπὶ Ἰσραηλ παῖδά σου/Siehe, Herr, und richte ihnen ihren König auf, den Sohn Davids, zu dem Zeitpunkt, den du, Gott, bestimmt hast, als König zu herrschen über Israel, deinen Knecht (V. 21; vgl. auch V. 42: ἀνίστημι/einsetzen). An diesem göttlich eingesetzten<sup>174</sup> »Sohn Davids«, dem »Gesalbten (des Herrn)« (V. 32; vgl. PsSal 18,5) als König hängen zahlreiche Hoffnungen und Erwartungen (u. a. V. 26–44).

Insgesamt ist für die weiteren Überlegungen Zweierlei festzuhalten: Zum einen bietet die davidische Dynastie vom alttestamentlichen Verheißungspotenzial her ideale Anknüpfungsmöglichkeiten, wenn ein späterer König – auch nach längerer Unterbrechung – genealogisch-dynastisch legitimiert werden soll. Der Rückgriff auf David und die mit ihm verbundene fundamentale Verheißung ermöglichen grundsätzlich eine dynastische Wiederaufnahme, die ansonsten nach Dynastieabbrüchen schwer vorstell- und v. a. legitimierend begründbar ist. Dies ist mit Blick auf Jesus als König von entscheidender Bedeutung.

Zum anderen zeichnet die besprochenen Stellen fast durchweg eine zentrale Aktivität oder Initiative Gottes aus.<sup>175</sup> Gott ist es, der die Hütte wiedererrichtet, den Samen erstehen lässt, den davidischen König einsetzt – prägnant wird dies in Jer 23,5 auf den Punkt gebracht: »ich werde aufstehen lassen dem David einen gerechten Spross/Aufgang«. In Gottes Hand liegt es somit, dass der davidische König in Amt und Würden kommt – von einem dynastischen Automatismus kann keine Rede (mehr) sein. An die Stelle der Weitergabe der Königsherrschaft vom Vater zum Sohn (vgl. dynastische Nachfolgeformel), was in dieser Form nach einer Dynastieunterbrechung nicht möglich ist, tritt die Einsetzung des (endzeitlich-davidischen) Königs durch Gott. Strategisch betrachtet: Genealo-

---

Rezeptionsmodellen der Natansverheißung; vgl. *M. Pietsch*, Sproß 366f.369. Gattungsmäßig ist eine mehrfache Zuordnung möglich und angemessen: »Wallfahrtspsalm«, »Königpsalm«, »Zionpsalm« – so *F.-L. Hossfeld/E. Zenger*, Ps III 614.

171 Vgl. *F.-L. Hossfeld/E. Zenger*, Ps III 625: »der ›Thron‹ ist Realsymbol der Dynastie«.

172 Vgl. *J. Dvořáček*, Son 65–74; *S. Schreiber*, Gesalbter 163–184; *E. Zenger*, Jesus 54–58; *M. Pietsch*, Sproß 225–250. *M. Pietsch* führt PsSal 17 als Beispiel der »königlich-restaurativen« Rezeptionsmodelle der Natansverheißung an; vgl. ebd. 366f.369.

173 *S. Schreiber*, Gesalbter 165, spricht von einer »quasi-historischen Reminiszenz«. *M. Pietsch*, Sproß 249, notiert, dass hier die Natansverheißung »im Modus der Erinnerung« begegnet (entsprechend in PsSal 17,21 »im Modus der Erwartung«).

174 Vgl. *M. Pietsch*, Sproß 243: »Gott ist der Souverän«.

175 Vgl. *F. Hahn*, Hoheitstitel 135.

gisch-dynastisches Denken und religiös-theokratische Argumentation gehen hier eine fruchtbare Symbiose ein.

#### 1.4.3. Vaterschaftsfragen I – Ein bedeutsamer Legitimierungsaspekt mit Blick auf die davidische Dynastie (2 Sam 7,14)

Doch zählt zum religiös-theokratisch argumentierenden Grundfundament der davidischen Dynastie nicht nur, dass Gott den König einsetzt, den Thron aufrichtet, die Königsherrschaft festigt ... – sondern auch, dass Gott und König in einem sehr engen Beziehungsverhältnis zueinander stehen werden. Dies wird im Rahmen der Natansverheißung in der Vater-Sohn-Formulierung ausgedrückt (2 Sam 7,14):<sup>176</sup>

14	a	ἐγὼ ἔσομαι αὐτῷ εἰς πατέρα,	Ich werde ihm zum Vater werden,
	b	καὶ αὐτὸς ἔσται μοι εἰς υἱόν·	und er wird mir zum Sohn werden;

Innerbiblisch wird mehrfach auf die Natansverheißung Bezug genommen und ab und an auch die Vater-Sohn-Beziehung ins Wort gebracht: καὶ οὗτος ἔσται μοι εἰς υἱόν καὶ γὰρ αὐτῷ εἰς πατέρα/und dieser wird mir zum Sohn werden und ich ihm zum Vater (1 Chr 22,10); ὅτι ἤρπτικα ἐν αὐτῷ εἶναι μου υἱόν καὶ γὰρ ἔσομαι αὐτῷ εἰς πατέρα/weil ich ihn erwählt habe, dass er mein Sohn sei, und ich werde ihm zum Vater werden (1 Chr 28,6).

Deutlich ist, dass es sich hier um eine Vaterschaft Gottes und eine Sohnschaft des Königs im übertragenen Sinne handelt bzw. genauer gesagt: im rechtlichen Sinne.<sup>177</sup> Gott wird zum »Vater« des Königs, »indem er zu ihm eine Stellung einnimmt, als ob er sein leiblicher Vater wäre«<sup>178</sup>. »Sohn Gottes« ist »Funktionsaussage und beschreibt die Regentschaft dessen, der an Gottes Stelle über sein Volk regiert.«<sup>179</sup>

176 Vgl. M. Karrer, Art. Sohn Gottes 1416f.; H. Mahnke, Versuchungsgeschichte 85–88; M. Konradt, Sohn 250–253; R. Vinson, King. Das Weiterwirken dieses Aspekts in biblischen und frühen jüdischen Schriften zeichnet L. Novakovic, Messiah 20–27, knapp nach. Die Konzeption, dass der König »Sohn (eines) Gottes« ist bzw. (ein) Gott »Vater des Königs«, ist natürlich kein israelitisch-alttestamentliches Sondergut. Gerade im ägyptisch-pharaonischen Kontext finden sich hier vielfältige traditions-/motivgeschichtliche Vergleichsmöglichkeiten. Eine Entfaltung dieser Thematik würde jedoch den Rahmen sprengen und ist für das eigene argumentative Anliegen auch nicht erforderlich; vgl. D. Zeller, Art. Sohn Gottes.

177 Vgl. L. Oberlinner, Art. Adoption 167: Adoption »im übertragenen Sinn liegt vor bei der durch Jahwe ausgesprochenen Proklamation des Kg. als »mein Sohn« (Ps 2,7; 2 Sam 7,14).« Vgl. H.M. Niemann, Art. Königtum 1596; W. Dietrich, David 121 (»adoptianische Königsideologie«); G. Hentschel, Haus 174; F. Hahn, Hoheitstitel 134; E. Jenni, Art. אב (Vater) 15; J. Kühlewein, Art. בן (Sohn) 323.

178 G. Schrenk/G. Quell, Art. πατήρ 970.

179 E. Schweizer, Mk 196, vgl. ebd. 196: »Der durch das Alte Testament geschulte Mensch zur Zeit Jesu fragt nicht sosehr nach dem Wesen als nach dem Handeln, dem Wirken einer

In diesem Zusammenhang wird oft darüber nachgedacht, ob eine *Adoption* oder eine *Legitimierung* als (rechtliche) Hintergrundfolie anzunehmen ist.<sup>180</sup> Doch erübrigt sich dieser Streit, wenn auf die in beiden Fällen identischen Rechtsfolgen – und darauf kommt es an – geblickt wird: Gott tritt in die Rolle des Vaters ein und nimmt die Aufgaben eines Vaters wahr (u. a. Versorgung/ Fürsorge, Schutz, Beistand, Unterstützung).<sup>181</sup> »Die nach dem Modell einer Adoption formulierte Beziehung des Königs zu Gott garantiert dem König göttliche Legitimation, Vollmacht und Unterstützung.«<sup>182</sup> Gott handelt somit bzgl. des Königs wie ein Vater.<sup>183</sup> Berücksichtigt man, dass in 2 Sam 7,12 auf den Tod Davids vorausgeblickt wird, dann wird Gott als Vater gewissermaßen an die Stelle (des dann verstorbenen) Davids treten.<sup>184</sup>

Festzuhalten ist: In 2 Sam 7,12–16 wird David terminologisch nicht »Vater« genannt; sein leiblicher Nachkomme wird nicht als »Sohn«, sondern als »Same« (σπέρμα) bezeichnet.<sup>185</sup> Die Termini »Vater« (πατήρ) und »Sohn« (υἱός) sind in 2 Sam 7,12–16 exklusiv für Gott und den zukünftigen König in Beziehung zu diesem Gott reserviert.<sup>186</sup> Somit wird auch auf der Ebene der Semantik deutlich:

Person oder einer Sache. Ob einer ›an und für sich‹ Gottessohn ist, interessiert ihn nicht; ja, er könnte diese Fragestellung kaum verstehen«. Vgl. J. Kügler, Pharao 197.

- 180 Vgl. F. Lentzen-Deis, Taufe 185: »Der Ausdruck ›Legitimationsformel‹ mag besser passen als der weitverbreitete der ›Adoptionsformel‹; vgl. L. Schmidt, Art. Königtm 328; P. Wülfing von Martitz u. a., Art. υἱός 349–352. Vgl. zur Frage insgesamt H. Donner, Adoption. Ebd. 60f., positioniert er sich – angesichts der von ihm untersuchten antiken Belege – sehr skeptisch zur Rede von einer »Adoption«: »Das alles führt zu der Frage, ob die Proklamation der Gottessohnschaft des Königs vielleicht nicht mehr war als eine Bildrede« (ebd. 61).
- 181 Vgl. T. M. Steiner, Salomo 101; D. Zeller, Art. Sohn Gottes 1415. Eine derartige unterstützende Zuwendung Gottes wird im Kontext der Natansverheißung auch mit Blick auf David erwähnt; vgl. 2 Sam 7,9.
- 182 S. Schreiber, Anfänge 68; vgl. J. Kügler, König 14; O. Sergi, Composition 272.
- 183 Genau diesen Gedanken bringt Jos., Ant 7,93 ausdrücklich ins Wort: ... Salomo ... οὐ προστίθεσθαι καὶ προνοήσειν ὡς πατήρ υἱοῦ/... für den er [Gott] sorgen und vorsehen werde wie ein Vater für den Sohn. Vgl. für diesen explizit bildlichen Gebrauch von »Vater/Sohn« u. a. Ps 103,13; Spr 3,12<sup>MT</sup> (in Dtn 1,31; 8,5 liegt die Paarung »Mensch/Mann« und »Sohn« vor). Vgl. auch Weish 11,10; Sir 4,10; PsSal 18,4.
- 184 Vgl. T. M. Steiner, Salomo 99,101.
- 185 Das notiert auch L. Novakovic, Messiah 49f. Anm. 155 – jedoch ohne interpretative Auswertung. An weiteren Stellen, die den ewigen Bestand der davidischen Dynastie ins Wort bringen, findet ebenfalls immer wieder der Begriff »Same« Verwendung: im Danklied Davids in 2 Sam 22,51 (hier wird Ps 17,51<sup>LXX</sup> zitiert); 1 Kön 2,33 (hier im Verbund mit »Haus« und »Thron«); Ps 88,5.30.37<sup>LXX</sup>; PsSal 17,4. In Ps 131,11<sup>LXX</sup> wird an den Schwur Gottes an David erinnert, wobei die Terminologie »Frucht deines Schoßes« (καρπός τῆς κοιλίας σου) begegnet.
- 186 In den Erzähltraditionen von 2 Sam, 1/2 Kön, 1/2 Chr insgesamt wird natürlich immer wieder von David als »Vater« (Salomos) und von Salomo als »Sohn« (Davids) gesprochen. Unmittelbar in 2 Sam 7,12–16 ist dies anders. Die Parallelstelle in 1 Chr 17,11–14 ist in der LXX-Fassung identisch mit 2 Sam 7,12–16. In der MT-Version wird der »Same« Davids im Relativsatz näherqualifiziert als »der sein wird aus deinen Söhnen« (אשר יהיה מבניך). An dieser



Gott ist es, der den »Samen« Davids zum »Sohn« macht – erst durch die Initiative Gottes wird der »Same« Davids zum »Sohn« (Gottes) und Gott wird zum »Vater« (des Königs).<sup>187</sup> In der Folge profitiert der König von einer speziell-exklusiven, intensiven Zuwendung Gottes sowie göttlicher Unterstützung, ohne die an eine erfolgreiche Königsherrschaft nicht zu denken ist.

#### 1.4.4. Vaterschaftsfragen II – Begleitblicke in Ps 2 und Ps 88<sup>LXX</sup>

Das Verhältnis von Gott und König wird im Alten Testament wiederholt als Vater-Sohn-Beziehung beschrieben/bezeichnet.<sup>188</sup> Zwei wichtige Belege seien kurz beleuchtet:

(1) In Ps 2, einem *Königspsalms*,<sup>189</sup> wechseln mehrfach die Sprechsituationen und Sprecher.<sup>190</sup> Für unsere Fragestellung von Bedeutung sind die V. 6f., auf die ich mich konzentrieren möchte. In V. 6 spricht in der MT-Fassung Gott selbst (בְּסֵתֵי מַלְכֵי עַל-בְּיַיִן הַר-קְדֹשׁ) (Und ich, ich habe meinen König eingesetzt auf dem Zion, dem Berg meiner Heiligkeit/meinem heiligen Berg); die LXX-Fassung hat hier den König als Sprecher vor Augen (ἐγὼ δὲ κατεστάθην βασιλεὺς ὑπ’ αὐτοῦ ἐπὶ Σίῶν ὄρος τὸ ἅγιον αὐτοῦ/Ich, ich bin ja von ihm eingesetzt als König auf dem Zion, seinem heiligen Berg).<sup>191</sup> Damit lässt die LXX die unmittelbare, direkte Rede Gottes aus und setzt bereits in V. 6 die Kommunikationssituation voraus, die der MT in V. 7 inszeniert.<sup>192</sup> Hier spricht in beiden Versionen (MT/LXX) der von Gott eingesetzte König, der in seinem Sprechen wiederum eine Gottesrede zitiert:<sup>193</sup> διαγγέλλων τὸ πρόσταγμα κυρίου κύριος εἶπεν πρὸς με υἱός μου εἰ σύ ἐγὼ σήμερον

Stelle wird somit im Kontext der Natansverheißung durchaus der Terminus »Sohn« bzw. »Söhne« mit Bezug auf David verwendet.

187 Spannenderweise wird diese Verheißung in den alttestamentlichen Erzähltraditionen mit Blick auf Salomo (oder David selbst) an keiner Stelle ausdrücklich eingelöst und in die Tat umgesetzt: Nirgends *adoptiert* oder *legitimiert* Gott Salomo entsprechend. Wenn Gott zu Salomo spricht, nennt sich Gott selbst gegenüber Salomo nie »Vater« und Gott nennt Salomo auch nie »Sohn« in der direkten Ansprache. Umgekehrt referiert Salomo an keiner Stelle diesen Bestandteil der Natansverheißung und Salomo nennt sich selbst auch nie »Sohn (Gottes)«.

188 Zum König als Gottessohn vgl. *W. Schlißke*, Gottessöhne 78–115.

189 Zu Ps 2 unter der Fokussierung auf (judäische) Königsideologie vgl. *R. S. Salo*, Königsideologie 274–330; speziell zu Ps 2,6f. vgl. ebd. 307–324. Ps 2 selbst sowie seine jüdische und (früh-)christliche Rezeption nimmt *S. Janse*, Son, unter die Lupe.

190 Hilfreich ist an dieser Stelle die tabellarische Übersicht bei *R. S. Salo*, Königsideologie 282.

191 Vgl. *W. Kraus/M. Karrer* (Hrsg.), Septuaginta deutsch 753 Anm. zu Ps 2,5 (a); *R. S. Salo*, Königsideologie 275 Anm. 3; *S. Janse*, Son 37.

192 *R. S. Salo*, Königsideologie 278, spricht mit Blick auf Ps 2,7<sup>MT</sup> von einem »uneingeführte[...n] Sprecherwechsel«.

193 *R. S. Salo*, Königsideologie 308, nennt Ps 2,7 das »Königsprotokoll«. Die vom König referierte und zitierte Gottesrede reicht auf jeden Fall bis einschließlich V. 9 (vgl. ebd. 278f.). Mit Blick auf die V. 10–12 ist die Entscheidung schwierig; Die Verse könnten weiterhin vom König gesprochene Rede sein, sie könnten sogar noch Teil der Gottesrede sein. Oder es ist in V. 10 ein erneuter Sprecherwechsel anzunehmen – für letztere Lösung votiert *R. S. Salo* (vgl. ebd. 279).

γεγέννηκά σε/Kundtun will ich den Beschluss des Herrn: Der Herr sprach zu mir: »Mein Sohn bist du, heute habe ich dich gezeugt.«<sup>194</sup>

Die Sohnes- und Zeugungsformel wird dabei untrennbar mit der Einsetzung als König – durch Gott – verbunden. Von daher ist klar, dass auch die *Zeugung* im übertragenen Sinne zu verstehen ist.<sup>195</sup> Auffälligerweise kommt – in der textlichen Inszenierung in Ps 2,7 – die göttliche Stimme *nur* vermittelt zu uns als Lesende des Psalms, und zwar als Zitat im Mund des Königs, zu dem Gott gesprochen hat.<sup>196</sup> Es ist somit eine direkte Ansprache Gottes an den König in einem eher intimen Rahmen vorausgesetzt, keine Proklamation in der Öffentlichkeit. Der König wiederum macht das ihm von Gott Zugesagte einem breiteren Publikum zugänglich, indem er zitierend das Wort Gottes anführt – womit die göttliche Zusage weitervermittelt wird. Als *Rechtsfolge* ist der unterstützende Beistand Gottes dem König gewiss (vgl. Ps 2,8f.).

Wenn man nach einem möglichen (sozial-/zeitgeschichtlichen) »Sitz im Leben« dieses Psalms, und v. a. von V. 7, sucht, dann kann man gut an das königliche Inthronisierungsritual denken.<sup>197</sup>

(2) Als zweiter Beleg ist Ps 88<sup>LXX</sup> in den Blick zu nehmen. Dieser bietet gewissermaßen eine stimmige Ergänzung zu Ps 2,7.<sup>198</sup> Hatten wir in Ps 2,7 Gottes Wort an den König »Mein Sohn bist du, heute habe ich dich gezeugt« im Munde des Königs zitiert vorgefunden, so nun in Ps 88,27<sup>LXX</sup> den Ausspruch »Mein Vater bist du« (πατήρ μου εἶ σύ) als Aussage von König David, die jetzt jedoch Gott als Verheißung für die Zukunft (αὐτὸς ἐπικαλέσεται με/ er wird mich anrufen) im Munde führt. Die Akklamation Gottes als »Vater« steht in V. 27 parallel zu »mein Gott« (θεός μου) und »Beistand meines Heils« (ἀντιλήμπτωρ τῆς σωτηρίας μου). Die göttliche Aktion folgt im Psalm unmittelbar: καὶ γὰρ πρωτότοκον θήσομαι αὐτόν ὑψηλὸν παρὰ τοῖς βασιλευσιν τῆς γῆς/und ich, ich werde ihn zum Erstgeborenen<sup>199</sup>

194 Damit ist die Sprechsituation in V. 7 etwas anders konturiert als die in V. 6<sup>MT</sup>: Während in V. 6<sup>MT</sup> Gott selbst spricht, wird in V. 7 vom König eine direkte Gottesrede an ihn referiert. Die LXX – im Unterschied zum MT – weist in Ps 2 überhaupt keine unmittelbare, direkte Gottesrede auf, sondern hier spricht an den entsprechenden Stellen nur der König.

195 Vgl. M. *Apel*, Anfang 77f. Die leiblich-biologische Zeugung des Königs liegt ja bereits Jahre zurück. W. H. *Schmidt*, Kritik 454, spricht von »Adoptionsformel«; vgl. G. *Schrenk/G. Quell*, Art. πατήρ 967: »wohl als Adoption gedeutet werden muß«.

196 Zumindest in der MT-Fassung wäre eine unmittelbare, direkte Gottesrede im Anschluss an V. 6 gut vorstellbar – z. B. in der Form: »Und ich, ich habe meinen König eingesetzt auf dem Zion, dem Berg meiner Heiligkeit. Und ich habe zu ihm gesprochen: Mein Sohn bist du ...« Von daher fällt – in der MT-Fassung – der Wechsel in der Sprechsituation deutlich auf. Die Sohnes- und Zeugungsformel wird eben gerade nicht direkt im Munde Gottes präsentiert.

197 Vgl. E. *Schweizer*, Mk 196 (»Thronbesteigung«); S. *Schreiber*, Anfänge 68 (»Inthronisation«); H. *Mahnke*, Versuchungsgeschichte 85 (»Krönungsritual«); J. *Kügler*, König 14; S. *Janse*, Son 10–13. Vgl. mit Blick auf 2 Sam 7 und Ps 2,7 W. *Dietrich*, David 123 inkl. Anm. 28.

198 Vgl. R. S. *Salo*, Königsideologie 311: »Bemerkenswert im Vergleich zu Ps 2,7 ist die Tatsache, dass Ps 89,27f als Antwort des Königs auf die Gottesrede »Du bist mein Sohn« in Ps 2,7 gelesen werden kann und evtl. bewusst darauf anspielt.«

199 Damit wird David durch die göttliche Aktion, was er von Geburt her nicht ist (er ist der jüngste Sohn Isais). »Dieser Titel gehört [...] ins Repertoire der altorientalischen Königsideologie« (F.-L. *Hossfeld/E. Zenger*, Ps II 593f.).

einsetzen/machen, erhaben bei den Königen der Erde (V. 28). Erneut ist es Gott, der zum Sohn (hier: Erstgeborenen) macht. Und erneut wird durch den unmittelbaren Kontext deutlich, dass sich diese *Sohnschaft* in göttlichem Schutz und Beistand konkret manifestiert (vgl. Ps 88,22–26<sup>LXX</sup>).

Unter dem Strich sind durchgängig drei zentrale Gesichtspunkte bzgl. der alttestamentlichen Vater-Sohn-Formel mit Blick auf den König festzuhalten: 1) Es handelt sich um eine Vater-/Sohnschaft im übertragenen bzw. rechtlichen Sinne;<sup>200</sup> 2) Gott ist der entscheidende Initiator und Akteur, der zum Sohn macht/einsetzt;<sup>201</sup> 3) als eine Hauptfolge sind dem König göttlicher Schutz, Unterstützung und Beistand sicher.

Dabei fällt auf, dass die alttestamentlichen Traditionen eine hohe Zurückhaltung an den Tag legen, wenn es um die *Vaterschaft* Gottes und die (Gottes-)Sohnschaft des Königs geht. Jenseits von formelhaften Wendungen finden sich diesbezüglich keine ausgefalteten Erzähltraditionen.<sup>202</sup>

## 2. Davidssohn und Gottessohn – Die legitimierende Doppelidentität Jesu

Was der Rückblick auf die alttestamentlichen Traditionen rund um König David und die davidische Dynastie deutlich gemacht hat: Für eine genealogisch-dynastische Legitimierung Jesu unter Rückgriff auf König David ist der Stammbaum zwar das entscheidend-grundsätzliche Fundament, aber schlussendlich genügt der Stammbaum alleine doch nicht, um überzeugend Jesu Königswürde zu begründen.<sup>203</sup>

Denn zum einen gibt es jede Menge Davidssohn, die nie in den Genuss der Königsherrschaft gekommen sind.<sup>204</sup> Und auch als ältester erstgeborener Sohn

200 Vgl. H.-J. Fabry/K. Scholtissek, Messias 21f. (ebd. 21: »in einer feierlichen Adoptionsformel«).

201 Vgl. M. Konradt, Mt 35; E. K. Broadhead, Jesus 118. Dass Gott grundsätzlich *Kinder machen* kann, wird z. B. auch in Mt 3,9 implizit vorausgesetzt: λέγει γὰρ ὑμῖν ὅτι δύναται ὁ θεὸς ἐκ τῶν λίθων τούτων ἐγεῖραι τέκνα τῷ Ἀβραάμ/ich sage euch nämlich: Gott kann dem Abraham aus diesen Steinen Kinder erwecken.

202 An dieser Stelle sei noch kurz auf den bereits intensiver betrachteten PsSal 17 eingegangen. Hier begegnen starke und explizite Anknüpfungshoffnungen an die davidische Dynastie und die Natansverheißung. Zugleich findet sich jedoch keinerlei Spur einer Vater-Sohn-Beziehung zwischen Gott und König. Stattdessen wird hier ausdrücklich die genealogisch-dynastische Identität des von Gott eingesetzten Königs als »Sohn Davids« betont (V. 21).

203 Vgl. H.-J. Klauck, Art. David 596, der festhält, »daß Abstammung von D. [David; C. S.] vielfach (wenn auch nicht zwingend) als notwendige (aber noch nicht hinreichende) Bedingung für die Messiaswürde [...] angesehen wurde.«

204 Die terminologische Unterscheidung von B. M. Nolan, Son 149 (»between a son of David and the Son of David«; vgl. ebd. 158), trifft zwar einen wichtigen Aspekt im Legitimi-

David ist dies kein Automatismus, wie das Beispiel Adonijas zeigt (vgl. Teil B, Kap. 2.2.). Der älteste erstgeborene Sohn hat zwar den *Kronprinzenstatus* und damit die grundsätzliche Potenz, als König zu herrschen, doch dass sich dies auch in einer konkreten Königsherrschaft aktualisiert und realisiert, ist durchaus nicht selbstverständlich.<sup>205</sup>

Zum anderen kommt im Fall von Jesus erschwerend hinzu: Sein direkter Ahn im Stammbaum – Josef als rechtlicher Vater auf der Basis von Mt 1,18–25 (s. o. Teil D, Kap. 1.2.2.) – ist zwar »Sohn Davids«, aber kein amtierender König,<sup>206</sup> nicht in historischer Perspektive und auch nicht innerhalb der Erzählwelt des MtEv.<sup>207</sup> Von daher lässt sich weder eine Übergabe der Königsherrschaft vom Vater zum Sohn inszenieren noch funktioniert bei Jesus die ansonsten oft vorfindbare knappe genealogisch-dynastische Legitimierung via dynastischer Nachfolgeformel (vgl. Teil B, Kap. 2.3.). Stattdessen ist plausibel zu begründen, dass gerade mit Jesus die davidische Dynastie nach der langen Unterbrechung wieder reaktiviert wird. Es braucht gewissermaßen legitimierende Alleinstellungsmerkmale mit Blick auf Jesus.

## 2.1. Gottes Tat – Jesus als Gottessohn

Für die gerade skizzierte Grundherausforderung, wie der Dynastieanschluss nach der langen Unterbrechung legitimierend fundiert werden kann, müssen auch die Texte eine Lösung anbieten, die die mehr oder weniger eschatologisch akzentuierte Hoffnung auf die Wiederherstellung des Hauses Davids als Herr-

---

onskonzept des MtEv – Jesus ist für das MtEv eben nicht ein beliebiger Davidsson, sondern *der* entscheidende Davidsson –, allerdings spiegelt sich dies auf der semantischen Ebene im Evangelium nicht wider – vgl. nur Mt 1,1 und 1,20, wo jeweils ohne bestimmten Artikel vom »Davidsson« Jesus sowie vom »Davidsson« Josef gesprochen wird. Ansonsten wechseln sich die Belege mit (Mt 12,23; 21,9.15) und ohne (Mt 9,27; 15,22; 20.30.31) direkten Artikel munter ab. Die Behauptung »From the viewpoint of the theologian, the Son of David need not necessarily be a son of David« (ebd. 149) trifft für diejenigen messianischen Konzeptionen zu, die die Davidssohnschaft (»a son of David«) nicht als zwingende Voraussetzung des Messiasseins (»the Son of David«) ansehen – für das MtEv ist dem vehement zu widersprechen (vgl. L. Novakovic, *Messiah* 37 Anm. 109). Mt 1 ist in dieser Hinsicht eindeutig (s. o. Teil D, Kap. 1.; dies wird bei B. M. Nolan, *Son* 158, auch konstatiert). Für die genealogisch-dynastische Signifikanz von Mt 1 spielt die historische Rückfrage (vgl. ebd. 150–154) keinerlei Rolle.

205 Vgl. H. Cazelles, *Christologie* 58: »Selbst der Erstgeborene eines Königs ist nicht schon König, er muß es erst werden.«

206 Dies gilt auch für zahlreiche Vorfahren Josefs. Vor diesem Hintergrund ist der Formulierung bei L. Cantwell, *Parentage* 314, zu widersprechen: Josef »will hand on the throne of Israel to the Messiah, his own Son and Successor.« Im MtEv ist Gott der entscheidende Akteur; außerdem kommt es zentral auf Jesus als Nachfolger *Davids* an – und nicht *Josefs*.

207 Der amtierende König im MtEv heißt Herodes; vgl. Mt 2.

schergeschlecht zum Ausdruck bringen (s. o. Teil D, Kap. 1.4.2.). Folgender Weg wird hier meist beschrrieben: Gott ist jeweils der entscheidende Akteur, der aktiv wird und zum König – manchmal auch zum Sohn – macht. Gott setzt zum Herrscher ein, richtet den Thron oder die Hütte Davids auf, verleiht Macht. Eine vergleichbare Initiativaktivität Gottes haben wir auch im Rahmen der Vater-Sohn-Beziehung zwischen Gott und König festgestellt (s. o. Teil D, Kap. 1.4.3.; 1.4.4.). Der davidische König zeichnet sich ja gerade dadurch aus, dass er zwei Väter hat. Zum »Sohn (Gottes)« wird der König durch die Tat Gottes.

Genau auf diesem Wege unterfüttert das MtEv die genealogisch-dynastische Legitimierung Jesu unter Rückgriff auf die davidische Dynastie weiter.

### 2.1.1. Andeutungsweise – Gottes Initiative von Anfang an

Wenn wir die ersten Kapitel der mt Jesusgeschichte unter die Lupe nehmen, zeigt sich, dass die Vaterschaftsfrage mit Blick auf Jesus gar nicht so einfach zu beantworten ist. Klar ist, dass Josef als rechtlicher Vater Jesu fungiert (Mt 1,18–25; s. o. Teil D, Kap. 1.2.2.) – zunächst zumindest.

Zugleich hat von Anfang an Gott seine Hand mit im Spiel, ob Mt 1,18.20<sup>208</sup> nun im hellenistischen Sinne Richtung göttlicher Zeugung oder jüdisch gedacht als Erweis der göttlichen Schöpfungsmächtigkeit schlechthin verstanden wird (s. o. Teil D, Kap. 1.2.1.). Auf jeden Fall ist ein göttlicher Impuls vorhanden, der den Beginn der Geschichte Jesu begleitet. In diese Richtung können auch Mt 1,1 und 1,18 interpretiert werden: Das Stichwort γένεσις lässt grundsätzlich an die Schöpfung denken; βίβλος γενέσεως kann Assoziationen zu Gen 2,4 sowie 5,1 auslösen.<sup>209</sup> Von daher schimmert der Schöpfergott vom ersten Vers an im Hintergrund durch. Gottes Aktivität ist mit dem Startpunkt der Geschichte Jesu untrennbar verbunden.

Vor diesem Hintergrund fällt einmal mehr auf, dass Jesus nicht direkt als »Sohn Gottes« in Szene gesetzt wird. Zunächst wird Jesus nur als »Sohn« (Mt 1,21.25) bezeichnet – weder »Sohn Gottes« noch »Sohn Josefs« kommt vor. Doch stellt Ersteres alttestamentlich einen wichtigen legitimierenden Aspekt dar, gerade auch für den endzeitlichen davidischen König: Gott setzt den König zum Herrscher ein; Gott macht den König zum Sohn (Gottes) (s. o. Teil D,

208 Wenn das Passiv ἐγεννήθη in Mt 1,16b (vgl. Mt 1,20: γεννηθέν; Mt 2,1: γεννηθέντος) als *passivum divinum* interpretiert wird, dann ist Gott als Akteur bereits hier im Hintergrund präsent; so W. D. Davies/D. C. Allison, Mt I 184.339; W. Klaiber, Mt I 24; L. Novakovic, Messiah 46; J. Dvořáček, Son 119f.; J. E. Leim, Grammar 56. Tendenziell gegen die Deutung als *passivum divinum* spricht sich beispielsweise M. Mayordomo-Marín, Anfang 238, aus; vgl. ebd. 260 Anm. 307.

209 Vgl. M. Mayordomo-Marín, Anfang 210 (»deutlicher intertextueller Rückverweis«); M. Limbeck, Mt 21.

Kap. 1.4.3.; 1.4.4.). Hier ist die genealogisch-dynastische Legitimierung via davidischer Dynastie aufs Engste mit religiös-theokratischen Elementen verbunden. Nach »Sohn Gottes« halten wir mit Blick auf Jesus in Mt 1 allerdings vergeblich Ausschau. Eine in legitimierender Hinsicht wesentliche Aktivität Gottes steht somit noch aus, denn selbst wenn in Mt 1 eine göttliche Zeugung als Hintergrundvorstellung angenommen würde, wäre ein zusätzlicher legitimierend-anerkannter Akt Gottes für das *Sohnwerden* unentbehrlich (s. o. Teil D, Kap. 1.2.2.).<sup>210</sup>

Dazu passt, dass die Magier in Mt 2,2b nach ihren eigenen Worten den »geborenen König (der Juden)«<sup>211</sup> suchen. Dabei ist Jesus als Zielpunkt ihrer Reise alternativlos: Neben ihm gibt es keinen anderen legitimen, wahren König; sein Stammbaum weist ihn eindeutig als den verheißenen und erwarteten Davidsson aus<sup>212</sup> – auch wenn Jesus von Gott noch nicht zum herrschenden König eingesetzt worden ist. Somit besuchen die Magier den Kronprinzen, dessen Krönung und Inthronisierung durch Gott noch zu erfolgen hat. Dass dies geschehen wird, daran kann kein begründeter Zweifel bestehen: Weit und breit ist keinerlei ernstzunehmende Konkurrenz in Sicht. Doch auch wenn es wie eine reine Formalität wirkt: Ein entscheidender Akt Gottes steht noch aus – und dies ist für die Legitimierung Jesu alles andere als nebensächlich.

### 2.1.2. Schriftgemäß *en passant* – Ein erstes Aufblitzen der Gottessohnschaft (Mt 2,15)

Ein erster andeutender Hinweis auf die Gottessohnschaft Jesu findet sich in Mt 2,15 durch das Schriftzitat:<sup>213</sup>

210 Einige Stimmen in der exegetischen Diskussion bewerten dies anders. Zur argumentativen Auseinandersetzung damit s. u. Teil D, Kap. 2.1.4.

211 Vgl. *W. D. Davies/D. C. Allison*, Mt I 233; vgl. *D. R. Bauer*, Kingship 313: Die Frage der Magier impliziert, »that Jesus is king by right of birth«. Vgl. *W. Klaiber*, Mt I 36: »genauer übersetzt: *Wo ist der, der als König der Juden geboren wurde?*«

212 Das delegitimiert »König« Herodes in Mt 2 zutiefst. Für *K. M. Schmidt*, Kontingenz 68, kommt »die Frage der Magier einer Brückierung« des Herodes gleich; vgl. *R. Vinson*, King 258f.

213 Vgl. *M. Konrad*, Mt 43; *W. D. Davies/D. C. Allison*, Mt I 263; *W. Klaiber*, Mt I 42. Vgl. *M. Hengel*, Magier 340: »Zugleich deutet Matthäus durch dieses Zitat den entscheidenden christologischen Hoheitstitel an, den er bislang verschwiegen hatte«. *A. Wucherpfennig*, Josef 147, weist darauf hin, dass – im literarischen Kontext betrachtet – unmittelbar vor Mt 2,15 nur Josef als handelnde Figur auftritt. Seine Schlussfolgerung: »Der Bezug des Prophetenwortes lässt sich daher nicht auf die Person Jesu begrenzen« (ebd. 147). Für den vorliegenden Zusammenhang ist dies unerheblich, sofern man das Zitat auf jeden Fall auch auf Jesus (und ggf. zusätzlich auf Josef) bezieht. Allerdings ließe sich mit *A. Wucherpfennig*s Textargument grundsätzlich auch ein Bezug von Mt 2,15 *allein* auf Josef begründen (wie im Übrigen auch mit Blick auf Mt 2,23; vgl. dazu *A. Wucherpfennig*, Josef 164–167) –

15	a	καὶ ἦν ἐκεῖ ἕως τῆς τελευτῆς Ἡρώδου·	Und er war dort bis zum Ende des Herodes;
	b	ἵνα πληρωθῆ τὸ ῥηθὲν ὑπὸ κυρίου διὰ τοῦ προφήτου	damit erfüllt wird das vom Herrn durch den Propheten Gesagte,
	c	λέγοντος·	sagend:
	d	ἐξ Αἰγύπτου ἐκάλεσα τὸν υἱόν μου.	Aus Ägypten rief ich meinen Sohn.

Klar ist, dass in Mt 2,15d die Prophetenstelle Hos 11,1 zitiert wird. Unklar bzw. strittig ist, welche Fassung zugrunde liegt:<sup>214</sup>

Mt 2,15d	ἐξ Αἰγύπτου ἐκάλεσα	τὸν υἱόν μου
Hos 11,1 <sup>LXX</sup>	ἐξ Αἰγύπτου μετεκάλεσα	τὰ τέκνα αὐτοῦ
Hos 11,1 <sup>Aq</sup>	καὶ ἀπὸ Αἰγύπτου ἐκάλεσα	τὸν υἱόν μου
Hos 11,1 <sup>MT</sup>	יִבְרָחַ יְהוָה אֶת־בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל	

Traditionsgeschichtlich betrachtet kommen drei Optionen in Frage: Mt 2,15d basiert a) auf der Fassung des MT,<sup>215</sup> b) auf der Textfassung von Aq bzw. einer ähnlich lautenden;<sup>216</sup> c) auf der Version der LXX, die entsprechend abgeändert wurde. Für den vorliegenden argumentativen Kontext braucht diese Frage nicht vertieft oder entschieden zu werden.

Entscheidend ist: In Mt 2,15d wird das erste Mal im MtEv durch die prophetisch vermittelte göttliche Stimme mit Blick auf Jesus von »Sohn Gottes« gesprochen.<sup>217</sup> Spannenderweise begegnet diese erste Spur von Gottessohnschaft Jesu gerade in Verbindung mit einem rettenden und bewahrenden Beistand Gottes.<sup>218</sup> Dies wiederum stellt ein zentrales Charakteristikum der alttestamentlichen Vater-Sohn-Beziehung zwischen Gott und König dar (s. o. Teil D, Kap. 1.4.3.; 1.4.4.).<sup>219</sup>

Nun kann darüber nachgedacht werden, ob Jesus zwischenzeitlich – für uns als Lesende gewissermaßen still und heimlich – von Gott offiziell zum Sohn gemacht und damit als König eingesetzt worden ist. Oder ob Mt 2,15 selbst in diesem Sinne zu interpretieren ist.<sup>220</sup> Allerdings scheint es wenig plausibel, dass

auch wenn das m. E. im Gesamt von Mt 1 f. [hier ist ganz klar Jesus υἱός (Mt 1,21.25; vgl. Mt 1,23) bzw. παιδίον (Mt 2,8.9.11.13.14.20.21; vgl. Mt 2,13)] wenig sinnvoll erscheint.

214 Vgl. zum Folgenden *J. Gnilka*, Mt I 50.

215 Dafür spricht sich *R. Pesch*, Gottessohn 411, aus.

216 In diese Richtung denkt *J. Gnilka*, Mt I 50.

217 Vgl. *S. J. Gathercole*, Son 276.

218 Vgl. *D. R. Bauer*, Kingship 313.

219 Vgl. *U. Luz*, Mt I 184.

220 Gegen diese Option spricht sich *L. Novakovic*, Messiah 46 Anm. 140, aus – allerdings interpretiert sie Mt 1 schlussendlich anders: »the first occurrence of the title in Matt 2:15 [...] certainly does not have the purpose of marking Jesus' departure to Egypt as a Christological moment. The divine voice recognizes the state of affairs that has been already established,

dieses für die Legitimierung Jesu so wichtige Ereignis *en passant* impliziert oder nur im Rahmen eines Reflexionszitats zum Ausdruck gebracht wird. Vielmehr ist eine ausdrücklich-eindeutige Inszenierung im MtEv zu erwarten.

### 2.1.3. Ausdrücklich zum Sohn gemacht – Im Rahmen der Taufe Jesu (Mt 3,16f.)

Die Einsetzung Jesu zum Sohn Gottes erfolgt im MtEv explizit – womit Mt 2,15 als andeutender Vorausverweis zu verstehen ist.<sup>221</sup> Die in dieser Hinsicht entscheidende Perikope ist die Taufe Jesu (Mt 3,16f.):

16	a	βαπτισθεὶς δὲ ὁ Ἰησοῦς	Als Jesus aber getauft worden war,
	b	εὐθὺς ἀνέβη ἀπὸ τοῦ ὕδατος·	stieg er sofort heraus aus dem Wasser;
	c	καὶ ἰδοὺ	und siehe,
	d	ἠνεώχθησαν [αὐτῶ] οἱ οὐρανοί,	die Himmel wurden [für ihn] geöffnet,
	e	καὶ εἶδεν [τὸ] πνεῦμα [τοῦ] θεοῦ	und er sah [den] Geist [des] Gottes
	f	καταβαῖνον ὡσεὶ περιστερὰν	herabsteigen wie eine Taube
	g	[καὶ] ἐρχόμενον ἐπ’ αὐτόν·	[und] auf ihn kommen;
17	a	καὶ ἰδοὺ φωνὴ ἐκ τῶν οὐρανῶν	und siehe, eine Stimme aus den Himmeln,
	b	λέγουσα·	sagend:
	c	οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός,	Dieser ist mein geliebter Sohn,
	d	ἐν ᾧ εὐδόκησα.	an dem ich Gefallen fand.

Im Rahmen der Taufe Jesu wird zweierlei erzählt, was zur Legitimierung Jesu grundlegend beiträgt. Erstens wird Jesus mit dem Geist Gottes ausgestattet (Mt 3,16e–g), was beispielsweise auch bei David ein zentrales Element seiner Fundierung als göttlich erwählter König darstellt (vgl. Teil B, Kap. 2.1.1.).<sup>222</sup>

Und zweitens weist die himmlische Stimme Jesus nicht nur als Sohn Gottes aus,<sup>223</sup> sondern »die himmlische Bestätigung«<sup>224</sup> macht Jesus – in rechtlicher

not the migration to Egypt as *the* moment when Jesus acquired the status of the Son of God.«

Die kritische Auseinandersetzung mit dieser Position erfolgt unten; s. u. Teil D, Kap. 2.1.4.

221 Ähnlich A. Wucherpfennig, Josef 149: »Nach diesen Beobachtungen steht m. E. [...] nicht die Gottessohnthematik Jesu in diesem Zitat [Hos 11,1 in Mt 2,15; C. S.] im Vordergrund. Erst bei der Taufe im Jordan erklärt die Himmelsstimme Jesus ausdrücklich als Gottes Sohn (Mt 3,17).«

222 Auch bei der Legitimierung wie Delegitimierung Sauls als König spielt der Geist Gottes eine wichtige Rolle (vgl. Teil B, Kap. 2.1.1.). Mt 3,16 bietet ἐρχόμενον ἐπ’ αὐτόν – im Unterschied zu Mk 1,10 (καταβαῖνον εἰς αὐτόν – wobei εἰς textkritisch hier nicht unstrittig ist). W. D. Davies/D. C. Allison, Mt I 334, äußern eine interessante Vermutung: »or maybe because in the OT ἐπί is typically used when the coming of the Spirit is being recounted«. Entsprechend schlägt die mt Formulierung verstärkt die Brücke auch zu den alttestamentlichen Königen, die mit dem Geist Gottes begabt werden – was wiederum für die Legitimierung Jesu von Vorteil ist.

223 Vgl. Y. Dreyer, Names 90: »The most important title, namely *Son of God* is not mentioned



Hinsicht – zum Sohn Gottes (Mt 3,17c).<sup>225</sup> Hier liegt genau die bislang noch fehlende Einsetzung Jesu durch Gott zum »Sohn Gottes« und damit zum König vor.<sup>226</sup> Damit erfüllt Jesus eine alttestamentliche Verheißung: »Seit 2. Sam. 7,12–16, auch zur Zeit Jesu [...], wartet Israel auf jenen Nachkommen Davids, der als ›Sohn‹ Gottes die davidische Herrschaft über Israel für immer festigen wird.«<sup>227</sup>

Die Taufe Jesu als Inthronisierung, als öffentliche und rechtlich relevante Einsetzung zum Sohn Gottes (der Streit, ob hier nun näherhin an eine *Adoption* oder eine *Legitimierung* zu denken ist, erübrigt sich angesichts der identischen Rechtsfolgen als Resultat; s. o. Teil D, Kap. 1.2.2.)<sup>228</sup> – dieser Gesichtspunkt wird bei Mt besonders betont. Dies wird an der im Vergleich mit Ps 2,7 – und auch synoptisch betrachtet – abweichenden Einleitungsformulierung in Mt 3,17c deutlich:<sup>229</sup>

Mt 3,17c	οὗτός ἐστιν	ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός
Mk 1,11	σὸ εἶ	ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός
Lk 3,22	σὸ εἶ	ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός
Ps 2,7 <sup>LXX</sup>	υἱός μου	εἶ σύ

Während Mk 1,11 und Lk 3,22 somit Ps 2,7 – abgesehen von der Wortstellung – fast wörtlich zitieren und uns als Lesenden gewissermaßen die in Ps 2,7 implizierte intime Kommunikationssituation zwischen Gott und inthronisiertem König explizit vor Augen stellen,<sup>230</sup> beschreitet Mt einen anderen Weg. In Mt 3,17c wird das Ereignis öffentlich inszeniert, das Ps 2,7 als Privatbegegnung zwischen Gott und König voraussetzt.

Damit ist Jesus grundsätzlich bei allen drei Synoptikern etwas Besonderes, verglichen mit den alttestamentlichen Königen: Hinsichtlich der alttestament-

---

here yet [in Mt 1; C. S.], but, because of its importance, it is placed in the mouth of God at the baptism of Jesus (Mt 3:17).«

224 H. Frankemölle, Mt (KBW) 31; vgl. W. Klaiber, Mt I 59.

225 Vgl. F. Lentzen-Deis, Taufe 284: »Jesus wird dort zum ›proklamierten Gottessohn‹.«

226 Vgl. J. Ernst, Anfänge 24.

227 E. Schweizer, Mk 195; vgl. W. D. Davies/D. C. Allison, Mt II 642: »Jesus is the Son promised in 2 Sam 7.4–16«; s. o. Teil D, Kap. 1.4.3.; 1.4.4.

228 Ausdrücklich gegen ein Verständnis der Taufe als Adoption(svorgang) sprechen sich folgende Autoren aus: M. Apel, Anfang 79.94; R. Schnackenburg, Mt I 36; M. Konradt, Sohn 251. Vgl. P. Fiedler, Mt 86, der die mögliche Deutung des Geistempfangs Jesu als Adoption ablehnt; vgl. W. D. Davies/D. C. Allison, Mt I 334; U. Luck, Mt 36.

229 Die Textzeugen D, a, sy<sup>s,c</sup> gleichen Mt 3,17c synoptisch zu σὸ εἶ an.

230 F. Lentzen-Deis, Taufe 52, spricht mit Blick auf die Formulierung σὸ εἶ ... von »der ›direkten‹ Formulierung«. Die bereits erwähnten Textzeugen D, a, sy<sup>s,c</sup> (s. o. Teil D, Anm. 229; zusätzlich noch b, g<sup>1</sup>, h) ergänzen in Mt 3,17 zudem nach λέγουσα noch πρὸς αὐτόν. Damit wird der Charakter eines *Privatgesprächs* zwischen (göttlicher) Himmelsstimme und Jesus zusätzlich unterstrichen. Diese Ergänzung ist aufgrund der Bezeugung klar als sekundär zu qualifizieren; vgl. G. Maier, Mt 177 Anm. 82.

lichen Traditionen ist ja aufgefallen, dass die Annahme des Königs als Sohn von Gott an keiner Stelle als solche *erzählt* wird – neben formelhaften Wendungen wird dies stets nur verheißen oder impliziert (s. o. Teil D, Kap. 1.4.3.; 1.4.4.). Folglich *überbietet* Jesus diese Könige in diesem Aspekt.

Gegenüber Ps 2,7; Mk 1,11 und Lk 3,22 verändert Mt dies allerdings zu einer identifizierenden Proklamation<sup>231</sup> Jesu als »Sohn Gottes« in einem öffentlichen Rahmen, sprich: vor Zeugen.<sup>232</sup> »Aus der ›Prädikationsformel‹ in der 2. Person wird eine ›Identifikationsformel‹ in der 3. Person.«<sup>233</sup> Jesus wird öffentlich durch Gott zum Sohn erklärt, damit zum Sohn gemacht und in die Königsherrschaft eingesetzt.<sup>234</sup>

#### 2.1.4. Contra – Eine kritisch-argumentative Würdigung der Gegenposition

Im Rahmen der vorstehenden Argumentation wird der Taufperikope und hierbei noch einmal besonders dem ersten Teilsatz der himmlischen Stimme in Mt 3,17c eine Schlüsselrolle mit Blick auf die Gottessohnschaft Jesu zugewiesen: als rechtliche Bestätigung und Einsetzung zum Sohn durch Gott.

Natürlich kann überlegt werden, ob die in Mt 1,18e.20 erwähnte Zeugung »aus

231 Vgl. *M. Konradt*, Mt 53; *M. Konradt*, Taufe 216; *F. Lentzen-Deis*, Taufe 52f. (»Proklamationsformel«); *P. Wülfing von Martitz* u. a., Art. *υἱός* 381 inkl. Anm. 328.

232 Vgl. *S. Schreiber*, Anfänge 168; *G. Theißen*, Testament 74; *M. Apel*, Anfang 86 (allerdings geht seine Interpretation in eine andere Richtung; vgl. ebd. 87f.); *U. Luck*, Mt 35; *F. Lentzen-Deis*, Taufe 284; *W. D. Davies/D. C. Allison*, Mt I 330 (sie betonen auch, dass die Umstellung/Umformulierung in Mt 3,16 gegenüber Mk 1,10 das Ereignis »more public« macht); ebd. 342 (»public or semi-public event«); *W. F. Albright/C. S. Mann*, Mt 31; *G. Maier*, Mt 177; *W. Klaiber*, Mt I 58 (»öffentliche Proklamation der Gottessohnschaft Jesu«); *H. Franke-mölle*, Mt (Patmos) I 185 (»vor aller Öffentlichkeit«); *W. Wiefel*, Mt 59; *E. Klostermann*, Mt 25 (»Mitteilung an Dritte«); *M. Gielen*, Konflikt 48; *S. J. Gathercole*, Son 276 (»more public form«). *M. Konradt*, Mt 53, vertritt die Gegenposition: »Durch die Umformulierung in V. 17 erhält die Himmelsstimme keineswegs den Charakter einer *öffentlichen* Deklaration« (so bereits *M. Konradt*, Sohn 251; vgl. *M. Konradt*, Taufe 216 Anm. 66). Doch bleibt dann die Frage zu klären, wer als Adressat dieser Stimme zu denken ist. Jesus selbst (alleine)? Dann wäre aber die Formulierung mit »Du bist ...« in der vorausgesetzten Gesamtszenarie wesentlich stimmiger und plausibler. Der himmlische Hofstaat, den *M. Konradt* angesichts des geöffneten Himmels gewissermaßen *aus dem Hut zaubert*, als Auditorium (*F. Lentzen-Deis*, Taufe 284, arbeitet stark gattungskritisch und hält fest, dass Deute-Vision und Audition unterschiedliche Adressaten haben können – in seinen Vergleichsbeispielen spielt sich »die Audition [...] vor der ›himmlischen‹ Zuhörerschaft der Engel ab[...]«) – dafür finden sich in Mt 3 keinerlei unterstützende Anhaltspunkte. Natürlich kann auch die Leserschaft als mögliche Adressaten in den Blick genommen werden (vgl. *U. Poplutz*, Mt 37; *F. Lentzen-Deis*, Taufe 284, denkt an »die Öffentlichkeit der Gemeindeglieder«, was jedoch auch eine gewisse *Öffentlichkeit* impliziert).

233 *U. Luz*, Mt I 214; vgl. *J. Gnllka*, Mt I 75.

234 Vgl. *H. Mahnke*, Versuchungsgeschichte 98: Mt 3,17c ist »die öffentliche Kundmachung Jesu als König Israels«; vgl. ebd. 92.95.

heiligem Geist« (vgl. auch die Passivformulierung in Mt 1,16b, die ab und an als *passivum divinum* interpretiert wird)<sup>235</sup> nicht viel fundamentaler die Gottessohnschaft Jesu begründet.

Einige exegetische Stimmen interpretieren in diese Richtung, beispielsweise A. Sand und U. Luck:

Gott erwählte »Jesus als seinen Sohn [...], jedoch nicht nach der Art der atl. Könige, die von Gott »gezeugt« wurden bei ihrer Krönung, sondern in der Weise, daß er durch den Heiligen Geist empfangen wurde, im letzten und eigentlichen also seinen Ursprung in Gott hat.«<sup>236</sup> U. Luck spricht von »Gottessohnschaft als unmittelbare Zeugung durch den Geist Gottes«<sup>237</sup> – wobei in beiden Fällen im Einzelnen zu fragen ist, wie »Zeugung« jeweils verstanden wird.

In der Folge würde die Rede »... meinen Sohn ...« in Mt 2,15 nicht als Vorausverweis fungieren, sondern nur aussprechen und ausdrücklich festhalten, was narrativ bereits umgesetzt ist.<sup>238</sup>

Und vor dem alttestamentlichen Traditionshintergrund betrachtet, würde Jesus alle bisherigen Könige der davidischen Dynastie, angefangen mit Salomo, deutlich überbieten: Haben diese jeweils einen leiblichen irdischen Vater und werden von Gott bei der Inthronisierung zum Sohn (Gottes) gemacht, was Ps 2,7 mit der Zeugungsmetapher ins Wort bringt, trifft auf Jesus Ps 2,7 im Wortsinne zu und er wird sekundär von Josef als irdischem Vater adoptiert.<sup>239</sup> M. Konradt deutet dies so:

»Zugleich kommt die Sonderstellung des *messianischen* Davididen in der Umkehrung der Zuordnung von Davidität und Gottessohnschaft zum Ausdruck. Im Falle Jesu nämlich wird nicht der Spross Davids von Gott als sein Sohn angenommen, sondern nach Mt 1 wird der aus heiligem Geist gezeugte Gottessohn durch Josef, der, wie 1,20 ausdrücklich festhält, ein Nachfahre Davids ist, in die davidische Linie eingegliedert.«<sup>240</sup> Jesus ist »Matthäus zufolge eben schon von Geburt an Gottes Sohn«<sup>241</sup>.

235 Vgl. M. T. Ploner, Schriften 82.

236 A. Sand, Mt 356.

237 U. Luck, Mt 22; vgl. U. Poplutz, Mt 225; R. E. Brown, Birth 135f. Anm. 9; ebd. 140.

238 So interpretieren die Stelle Mt 2,15 G. Maier (G. Maier, Mt 120) und L. Novakovic (L. Novakovic, Messiah 46 Anm. 140).

239 Eine »Erinnerung an Ps 2,7« erkennt G. Maier, Mt 81, in Mt 1,20 (τὸ γεννηθῆέν). L. Novakovic, Messiah 47.49, stellt eine Verbindung von Mt 1,16b zu Ps 2,7 her, der hier »wörtlich« erfüllt wird: »It alludes to the divine begetting from Ps 2:7, now understood in a more literal sense« (ebd. 49). Nach R. E. Brown, Birth 137, wird in Jesus die Natansverheißung »wörtlich« erfüllt (»a most literal fulfillment«).

240 M. Konradt, Mt 8; vgl. ebd. 35f.; M. Konradt, Sohn 252 (»umgekehrter Adoptionsvorgang«). Vergleichbar interpretiert W. Klaiber, Mt I 33: »Bei Matthäus wird der als Sohn Davids adoptiert, der aufgrund des Wirkens des Geistes als Sohn Gottes geboren wurde« – so auch L. Novakovic, Messiah 63; H. C. Waetjen, Genealogy 228. Vgl. J. Dvořáček, Son 123: »While every anointed Israelite king was at his coronation adopted as the son of God (cf. Ps 2,7),

Ich kann nicht verhehlen, dass ich dieser Interpretation viel abgewinnen kann. Gerade der Überbietungs- und damit Alleinstellungsgedanke wäre im vorliegenden Kontext weiterführend: Jesu Einmaligkeit wäre verstärkt unterstrichen. Zudem würde sich Ps 2,7 geradezu wörtlich in Jesus erfüllen, und dass Mt ab und an der wortwörtlichen Erfüllung alttestamentlicher Verheißungen interessiert ist, zeigt gut das doppelte Reittier in Mt 21,7 (vgl. Sach 9,9).<sup>242</sup>

Bei aller Sympathie für die referierte Auslegung weisen die Konjunktive im vorherigen Absatz doch bereits darauf hin, dass ich diese Interpretation schlussendlich doch nicht für durchschlagend überzeugend halte. Zwei Textbeobachtungen und eine grundsätzliche Überlegung geben für mich den Ausschlag.<sup>243</sup>

Textbeobachtung Nr. 1: Von einer Zeugung »durch Gott« wird expressis verbis in Mt 1f. an keiner Stelle gesprochen. Stattdessen wird ein wenig verklausuliert die Wendung »gezeugt aus heiligem Geist« verwendet. Hier scheint Zurückhaltung durch.<sup>244</sup>

Das man noch als *Wortklauberei* abtun, schwerer wiegt Textbeobachtung Nr. 2: In Mt 1,18–25 kommt die Bezeichnung »Sohn Gottes« gerade nicht vor.<sup>245</sup>

---

Jesus does not become the Son of God at his baptism, due to adoption but is the Son of God via his conception«; vgl. ebd. 203.

241 M. Konradt, Mt 11; vgl. M. Konradt, Sohn 251. Auch L. Novakovic, Messiah 46–50, geht von einer Gottessohnschaft Jesu ab »Zeugung« bzw. Geburt aus. Allerdings deutet sie die »Zeugung« ganz im jüdischen Denkhorizont; s. o. Teil D, Kap. 1.2.1.

242 Vgl. R. Schnackenburg, Mt II 196; W. D. Davies/D. C. Allison, Mt I 28; H. Frankemölle, Mt (Patmos) II 307; L. Novakovic, Messiah 86; R. Pesch, Ausführungsformel 243; C. A. Evans, Mt 358f.; T. Nicklas, Davidsson 236. W. Klaiber, Mt II 94, interpretiert Mt 21,2f.5.7 dahingehend, dass zwar zwei Tiere geholt werden, dass sich aber Jesus nur auf ein Tier zum Reiten setzt (den Plural οὐτῶν am Ende von V. 7 bezieht er auf die Kleider/ἱμάτια).

243 Ab und an wird argumentativ ins Feld geführt, dass im jüdischen Kontext eine wirkliche Zeugung durch Gott nahezu undenkbar sei (s. o. Teil D, Kap. 1.2.1.). Dem ist zwar nicht zu widersprechen, allerdings sagt dies m. E. noch nichts darüber aus, wie die entsprechenden Wendungen in Mt 1 genau zu verstehen sind. Denn das MtEv muss, auch wenn grundsätzlich stark ein jüdischer Hintergrund durchscheint, nicht ausschließlich im jüdischen Denkhorizont verbleiben. Immerhin ist die Glaubensaussage zugunsten von Jesus als Messias/Christos unter den jüdischen Zeitgenossen im 1. Jh. n. Chr. auch alles andere als unumstritten. Sehr ausdrücklich argumentiert J. Nolland, Christology, gegen eine Sohn-Gottes-Christologie in Mt 1,18–25 – allerdings mit anderer Akzentuierung als oben präsentiert.

244 Das gesteht auch M. Konradt, Mt 36f., ein: »Im Vergleich zum Alexander- oder Augustusmythos fällt dabei auf, dass jegliche geschlechtliche Andeutung zum Zeugungsakt fehlt.«

245 Auch L. Novakovic, Messiah 46 Anm. 140, hält dies ausdrücklich fest – zieht dann aber andere interpretatorische Schlüsse aus diesem Befund. D. R. Bauer, Kingship 309, kombiniert Geistzeugung und Mt 1,23–25 wie folgt: Jesus »is also the Son of God who has been conceived by the Holy Spirit (1:18,20), and whom God (implicitly and indirectly) calls ›son‹ (1:23–25)«. Etwas später klingt dies so: »this connection between kingship and divine sonship is introduced in 1:18–25, but it is repeated and made more explicit in 2:15« (ebd. 313). Dieser Deutung von Mt 1,18–25 bzw. 1,23–25 kann ich mich nicht anschließen.

Erst in Mt 2,15 klingt dies im Zitat an; eindeutig das erste Mal ausgesprochen – noch dazu von der göttlichen Stimme aus den Himmeln selbst – wird dies in Mt 3,17c.

Und am argumentativ stärksten wiegt in meinen Augen die grundsätzliche Überlegung zum Stellenwert von leiblicher Zeugung und rechtlicher Annahme (ob nun Adoption oder Legitimierung; s. o. Teil D, Kap. 1.2.2.): Die leibliche Zeugung ohne die rechtlich ausschlaggebende Annahme/Anerkennung als Sohn ist im antiken Kontext nicht viel wert – gerade wenn ich genealogisch-dynastisch denke. Mit dieser Prämisse im Hinterkopf ist ja die Rolle von Josef als rechtlichem (Adoptiv-)Vater profiliert worden – Jesus ist via Josef vollwertiger Sohn Davids, unabhängig davon, wer ihn gezeugt hat.<sup>246</sup> Wenn ich dieses Denken konsequent beibehalte, dann kann die Zeugung »aus heiligem Geist« zwar ein grundsätzliches Fundament für die Gottessohnschaft Jesu darstellen – nichtsdestotrotz braucht es noch einen anerkennenden und legitimierenden Akt Gottes.<sup>247</sup> Dies wird in Mt 3,17c erzählt und dies ist, genealogisch-dynastisch gedacht, entscheidend und ausschlaggebend. Damit wird rechtlich besiegelt, was in der Zeugung bereits grundgelegt sein kann.<sup>248</sup>

246 Angesichts des Befunds in Mt 1 sowie vor dem zeitgeschichtlichen Hintergrund widerspreche ich somit *J. D. Kingsbury*, Son of David 594, der behauptet: »conception by the Holy Spirit is »superior« to adoption by Joseph«. Paradoxerweise hält *J. D. Kingsbury* selbst fest: »in Jewish circles it was the acknowledgment of a male child by a man that made that child his son and not the physical act of procreation as such« (ebd. 596f.).

247 *B. M. Nolan*, Son 221, entdeckt die »legitimation by the Kyrios as his Son« in Mt 1,22f. und 2,15. Außerdem führt er ebd. 222, das Passiv in Mt 1,16.20 an (vgl. *J. D. Kingsbury*, Son of David 594). Während über den Stellenwert von Mt 2,15 entsprechend nachgedacht werden kann (s. o. Teil D, Kap. 2.1.2.), beinhalten die weiteren angeführten Stellen aber gerade keine legitimierende Anerkennung Jesu als Sohn durch Gott (wobei gerade dieser Aspekt von *B. M. Nolan* unmittelbar davor selbst betont wird; vgl. *B. M. Nolan*, Son 221). So überzeugt mich diese These argumentativ nicht. *B. M. Nolan*, Son 223, nimmt auf die Taufe Jesu Bezug, was mit der von mir oben vorgetragenen Deutung (s. o. Teil D, Kap. 2.1.3.) ansatzweise Berührungspunkte aufweist.

248 *M. Konradt*, Mt 36, spielt gewissermaßen die Zeugung aus heiligem Geist und die Annahme als Sohn Gottes bei der Taufe gegeneinander aus (vgl. ähnlich *W. D. Davies/D. C. Allison*, Mt I 334f.; *G. Maier*, Mt 178.182). Dies ist, antik gedacht, nicht nötig: Der aus heiligem Geist Gezeugte wird erst durch die rechtlich relevante Annahme wirklich und offiziell zum Sohn Gottes. Somit lässt sich beides gut miteinander verbinden. Ob man dabei mit Blick auf die himmlische Stimme bei der Taufe von *Re-Adoption* sprechen kann/sollte, sei dahingestellt. Auf jeden Fall ist, wie im folgenden Kap. fundiert wird, Gott der einzige »Vater« im MtEv mit Blick auf Jesus. Jesus selbst ist im MtEv durchweg »Sohn Davids« und »Sohn Gottes«.

## 2.2. Klare Rollenprofile – Jesu Patchworkfamilie in der Familienaufstellung<sup>249</sup>

Wir haben gesehen: Dem MtEv ist sehr an einer genealogisch-dynastischen Legitimierung Jesu gelegen. Dazu wird auf die davidische Dynastie zurückgegriffen.

Die alttestamentlichen Traditionen rund um David sowie die davidische Dynastie (inkl. Verheißungen) wiederum beinhalten die Vorstellung, dass der davidische König mehrere *Väter* hat,<sup>250</sup> da Gott den König im Rahmen der Inthronisierung zum Sohn macht und damit selbst zum Vater des Königs wird. Terminologisch finden wir in dieser Hinsicht in 2 Sam 7,12–16 eine deutliche Differenzierung: Der leibliche Nachkomme Davids wird als *σπέρμα* bezeichnet; die Begriffe »Vater« und »Sohn« bleiben hier exklusiv für Gott und den (zukünftigen) König reserviert.<sup>251</sup>

Eine vergleichbare eindeutige terminologische Unterscheidung begegnet im MtEv – hier konsequent durchgehalten. Es wird im MtEv nämlich sehr genau darauf geachtet, welche Termini (»Mutter«, »Vater«, »Sohn«) für welche Beziehungskonstellationen verwendet werden. Diese Beobachtung unterstreicht erneut, dass für das MtEv genealogisch-dynastisches Denken grundsätzlich von zentraler Bedeutung ist, da in diesem Kontext die genauen Verhältnissetzungen wichtig sind. Zugleich werden auf der Ebene des Gesamtevangelioms die entscheidenden Rollen geklärt.

### 2.2.1. Maria, die Mutter Jesu

Da wäre erstens Maria (Mt 1,18). Maria wird zunächst – vor der Geburt Jesu – im Gegenüber zu Josef verortet: Josef ist *ihr* »Mann« (Mt 1,16.19), Maria entsprechend *seine* »Frau« (Mt 1,20.24). Nach der Geburt Jesu kommt Maria nur noch als »Mutter« Jesu in den Blick (Mt 2,11.13.14.20.21; vgl. auch Mt 12,46.47; 13,55).<sup>252</sup> Dies ist die vorrangige Perspektivierung für Maria im MtEv.

249 Den Begriff »Patchwork-Familie« verwendet auch *M. Gielen*, Rollenfindung 28 (allerdings mit Blick auf apokryphe Kindheitsevangelien). *J. Kügler*, Pharao 313, spricht – allerdings mit Blick auf Lk 1f. – von einer »*Mehrdimensionalität der Sohnschaft*« Jesu. Im Folgenden kann die *Abrahamssohnschaft* Jesu [nur in Mt 1,1; vgl. *M. Kazhuthadiyil*, Meaning (Part I) 15] unberücksichtigt bleiben.

250 *C. H. Gordon*, Paternity, spricht von »paternity at two levels«, »dual paternity« (göttlich/menschlich) und weist darauf hin, dass diese Konzeption sowohl im ägyptischen als auch im hellenistischen Kulturraum bekannt war.

251 S.o. Teil D, Kap. 1.4.3.; vgl. *L. Novakovic*, Messiah 49f. Anm. 155. Mit Blick auf die davidische Dynastie und die damit zusammenhängenden Verheißungen wird in den alttestamentlichen Traditionen insgesamt diese terminologische Differenzierung so jedoch nicht durchgehalten.

252 Vgl. *W. D. Davies/D. C. Allison*, Mt I 183; *L. Novakovic*, Messiah 36. Dieser Zuordnungs-

Auffällig ist, dass Jesus im MtEv nie ausdrücklich »Sohn *Marias*« (bzw. »ihr Sohn«, »dein Sohn« ... mit Bezug auf Maria) genannt wird.<sup>253</sup> Wo Mk 6,3 ὁ υἱὸς τῆς Μαρίας schreibt, bringt Mt 13,55 ὁ τοῦ τέκτονος υἱὸς und bezeichnet Maria als ἡ μήτηρ αὐτοῦ.

## 2.2.2. Josef, der rechtliche (Adoptiv-)Vater ohne Vaternamen

Zweitens begegnet Josef, der in Mt 1 f. als rechtlicher *Vater* Jesu fungiert und über den – als »Sohn Davids« (Mt 1,20) – das Einschreiben Jesu in die davidische Dynastie gelingt (s. o. Teil D, Kap. 1.2.2.). Josef übernimmt zwar in rechtlicher und sozialer Hinsicht die Vaterschaft durch sein Handeln (er nimmt Maria als seine Frau an; er benennt Jesus; er beschützt die Familie),<sup>254</sup> er wird aber nie als »Vater« (Jesu) titulierte.<sup>255</sup>

Umgekehrt heißt Jesus auch an keiner Stelle »Sohn« mit Blick auf Josef.<sup>256</sup> In Mt 1,21.25 wird nur von »Sohn« ohne nähere Determinierung gesprochen; ebenso bleibt παῖδιον in Mt 2,9.11.13.14.20.21 ohne jede Verhältnisbestimmung

*wechsel* (Maria > Josef: Frau; Maria > Jesus: Mutter) fällt besonders beim Vergleich der Aufforderungen des Engels und der Ausführung durch Josef auf: Mt 1,20.24 im Vergleich mit Mt 2,13.14 und Mt 2,20.21.

- 253 Dies handhabt Lk anders; vgl. Lk 2,7: καὶ ἔτεκεν τὸν υἱὸν αὐτῆς τὸν πρωτότοκον/und sie gebar ihren erstgeborenen Sohn. Die an Lk 2,7 erinnernde textkritische Variante in Mt 1,25 (ἔτεκεν τὸν υἱὸν αὐτῆς τὸν πρωτότοκον) ist zwar zahlreich bezeugt (C, D, K, L, N, W, Γ, Δ, 087, 565, 579, 700, 892, 1241, l 844, l 2211, ℳ, aur, d, f, ff<sup>1</sup>, q, vg, sy<sup>p,h</sup>), aber nicht so gut wie die von NA 28 präferierte (ἔτεκεν υἱὸν; κ, B, Z<sup>vid</sup>, 071<sup>vid</sup>, f<sup>1.13</sup>, 33, it, mae, sy<sup>s,c</sup>).
- 254 Josef heißt zwar nicht »Vater«, aber er handelt in Mt 1 f. mit Blick auf Jesus wie ein Vater – auf Weisung Gottes; so A. *Wuchterpfennig*, Josef 189.222. Von daher stimme ich dem Urteil von U. Luz, Mt I 184 (»Josef tritt als von Gott angeleiteter Handlungssouverän, aber nicht als Vater auf«), nicht zu. In eine ähnliche Richtung wie U. Luz argumentiert J. M. Jones, *Textuality* 260–263, der gewissermaßen die Initiative Gottes gegen das (irdische) Handeln Josefs ausspielt und auf dieser Grundlage Gott exklusiv die Vaterrolle zuweisen will.
- 255 Vgl. K. M. Schmidt, *Kontingenz* 70 Anm. 15; J. E. Leim, *Grammar* 57 [die Formulierung ebd. 57 Anm. 27 ist semantisch im Detail ungenau bzw. inkorrekt: πατήρ findet sich in Mt 13,55 nicht; diese Kritik trifft auch M. Kazhuthadiyil, *Meaning* (Part II) 106]; W. D. Davies/D. C. Allison, Mt I 183.199. Die Formulierung bei A. *Wuchterpfennig*, Josef 222 (das ntl Zeugnis »nennt Josef sehr wohl Vater Jesu«), ist – angesichts seines Untersuchungsbereichs (Mt 1 f.) – zumindest leicht irreführend, da sich der Vaternamen mit Blick auf Josef im MtEv eben gerade nicht findet. Dies ist im LkEv anders, vgl. Lk 2,33.48. Textkritische Anmerkung: In Lk 2,33 bieten die Textzeugen κ, B, D, L, W, 1, 700, 1241, l 2211, vg, sy<sup>s,hmg</sup>, sa, bo<sup>pl</sup>, Or<sup>lat</sup> die Formulierung ὁ πατήρ αὐτοῦ. Ansonsten findet sich der Name Ἰωσήφ ohne den Vaternamen (A, K, N, Θ, Ψ, f<sup>13</sup>, 33, 565, 579, 892, 1424, 2542, l 844, ℳ, it, vg<sup>ms</sup>, sy<sup>p,h</sup>, bo<sup>pl</sup>), bei A, N, Ψ, 579 zusätzlich mit dem Artikel ὁ.
- 256 Vgl. W. D. Davies/D. C. Allison, Mt I 183; M. T. Ploner, *Schriften* 94. Die Bezeichnung »Sohn Josefs« findet sich im MtEv nicht, womit G. Maier, Mt 88, semantisch ungenau bzw. für Mt unzutreffend formuliert. Ausdrücklich vom »Sohn Josefs« wird gesprochen in Lk 3,23; 4,22; Joh 6,42. Mit Blick auf die Sohn-Josefs-Belege denken T. Römer/J. Rückl, Jesus, in eine spezielle Richtung: Sie überlegen, ob hier eine Art doppelte Messiaserwartung (Sohn Davids; Sohn Josefs – hier Bezug auf Gen 37–50) im Hintergrund stehen könnte.

mung.<sup>257</sup> In Mt 2,11 finden die Magier bezeichnenderweise nur »das Kind und seine Mutter« vor – von einem Vater namens Josef keine Spur.<sup>258</sup>

Spannend ist an dieser Stelle der synoptische Vergleich bzgl. Mt 13,55, wo die Menge fragend über die Abstammungs-/Herkunftsverhältnisse Jesu spekuliert:

Mt 13,55	Mk 6,3	Lk 4,22 (vgl. Lk 3,23)
οὐχ οὗτός ἐστιν ὁ τοῦ τέκτονος υἱός;	οὐχ οὗτός ἐστιν ὁ τέκτων,	... οὐχὶ υἱός ἐστιν Ἰωσήφ οὗτος;
Ist dieser nicht der Sohn des Bauhandwerkers?	Ist dieser nicht der Bauhandwerker,	Ist dieser nicht ein Sohn Josefs?
 οὐχ ἡ μήτηρ αὐτοῦ λέγεται Μαριάμ wird seine Mutter nicht Maria ge- nannt ...	 ὁ υἱὸς τῆς Μαρίας der Sohn der Maria ...	

Während bei Mk Jesus selbst als τέκτων bezeichnet und anschließend als »Sohn der Maria« näher bestimmt wird,<sup>259</sup> nehmen sowohl Mt als auch Lk auf den Vater Jesu Bezug und qualifizieren Jesus als »Sohn Josefs« (Lk)<sup>260</sup> bzw. »Sohn des Bauhandwerkers« (Mt)<sup>261</sup>. Die Näherbestimmung des Sohnes über den Vater ist das gängige Schema,<sup>262</sup> im Rahmen genealogisch-dynastischen Denkens (Mt) kommt es zudem zentral auf den Vater an.<sup>263</sup> Mt behält zwar Maria als Mutter

257 Dies notiert zu Mt 2,13.14.20.21 auch G. Maier, Mt 116. R. Pesch, Gottessohn 413, weist auf den sorgfältig differenzierten Gebrauch von υἱός und παῖδιον in Mt 1f. hin; vgl. W. D. Davies/D. C. Allison, Mt I 245. Mit Blick auf Mt 2 betont auch J. E. Leim, Grammar 57: »But with reference to Joseph, Jesus is always and repeatedly referred to as ›the child‹ (τὸ παῖδιον), never as Joseph’s ›son«.

258 Vgl. R. Schnackenburg, Mt I 24; W. D. Davies/D. C. Allison, Mt I 248. Von daher ist die Formulierung bei C. A. Evans, Mt 55 (»found Jesus and his parents«), unpräzise. Deutlich anders sieht dies im LkEv aus; vgl. Lk 2,16 (vgl. N. Henrichs-Tarasenkova, Christology 143f.). U. Luz, Mt I 175, interpretiert die »Nichterwähnung Josefs« dahingehend, dass dies »die besondere Stellung der Jungfrau Maria« andeutet; vgl. J. Gnilka, Mt I 40.

259 Für Mk spielt der Vater Jesu augenscheinlich keine Rolle – was im Rahmen der dort vorfindlichen aretalogisch-charismatischen Legitimierungsstrategie (vgl. Teil C) auch nicht verwunderlich ist. Jesus erweist sich durch seine Taten als der wahre König – von wem er genealogisch abstammt, ist irrelevant. So genügt im MkEv die Erinnerung an die Mutter Maria vollkommen.

260 Für die Lk religiös-theokratische Legitimierungsstrategie (vgl. Teil E) ist die Frage nach der Abstammung Jesu nicht ganz unwichtig (vgl. Teil E, Kap. 1.2.), allerdings nicht von so zentraler Bedeutung wie bei Mt. Ähnlich wie Mt ersetzt Lk die im antiken Kontext etwas ungewöhnliche Definition des Sohnes über die Mutter durch das gängige Vater-Sohn-Schema.

261 Vgl. R. Schnackenburg, Mt I 131. Das berücksichtigt S. D. Toussaint, King 188, nicht.

262 Vgl. A. Sand, Mt 300; W. D. Davies/D. C. Allison, Mt II 456f. U. Luz, Mt II 384, hält fest, dass sich die mt Änderung nicht eindeutig begründen lässt.

263 Ab und an wird vermutet, dass die Näherqualifizierung über die Mutter dann erfolgt, wenn



Jesu bei, bringt aber zusätzlich den Vater ins Spiel – und zwar an der ersten Position. Hier nennt er aber nicht – wie beispielsweise Lk – den Eigennamen »Josef«, sondern wählt einen etwas verklausulierten Weg: »Sohn *des Bauhandwerkers*«. Damit vermeidet es Mt, Jesus ausdrücklich als »Sohn *Josefs*« zu bezeichnen. Auf Josef kommt es schließlich nicht als Josef an, sondern in seiner Eigenschaft als »Sohn Davids« (Mt 1,20). Josef ist – als Adoptivvater – nur das benötigte Bindeglied von David zu Jesus. Der für das MtEv entscheidende Clou: Jesus ist von seiner genealogisch-dynastischen Herkunft her der Sohn *des Königs* (vgl. Mt 1,6) und eben nicht der Sohn *des Bauhandwerkers*.<sup>264</sup>

### 2.2.3. David, der dynastische Vater ohne Vaternamen

Damit wären wir, drittens, bei David angelangt, der gewissermaßen als *dynastischer Vater* Jesu verstanden werden kann. Jesus wird im MtEv mehrfach als »Sohn Davids« titulierte (s. o. Teil D, Kap. 1.3.).<sup>265</sup> Jedoch findet sich im MtEv der Vaternamen nie bei David.<sup>266</sup> Während in Mk 11,10 ἡ ἐρχομένη βασιλεία τοῦ πατρὸς ἡμῶν Δαυὶδ von der Menge gepriesen wird, fehlt dieser Lobpreis in Mt 21,9 komplett. Und eine Formulierung wie in Lk 1,32 (θρόνος Δαυὶδ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ/Thron seines Vaters David) suchen wir im MtEv ebenfalls vergeblich.

### 2.2.4. Gott, der ausdrückliche Vater Jesu

Der Vaternamen als solcher ist im MtEv mit Bezug zu Jesus einer einzigen Figur vorbehalten: Gott.<sup>267</sup> Nur Gott kommt als »Vater« Jesu in den Blick; der Vaternamen

---

der Vater unbekannt ist; vgl. W. F. Albright/C. S. Mann, Mt 10. Für eine genealogisch-dynastische Legitimierung ist es aber zwingend erforderlich, dass der (rechtliche) Vater eindeutig bestimmt werden kann.

264 J. E. Leim, Grammar 130f., liest einen anderen Akzent aus Mt 13,55 heraus: Jesus »is not the carpenter's son; he is God's Son.« Dieser Clou wäre aber auch mit »Sohn Josefs« möglich. Genealogisch-dynastisch gedacht steht das MtEv vor einer komplexen Herausforderung: Einerseits wird Jesus per Adoption durch Josef in die davidische Linie integriert – ergo ist Josef der *rechtliche* Vater Jesu und es wäre in gewissem Sinne nicht falsch, von Jesus als *Sohn Josefs* zu sprechen. Andererseits vermeidet das MtEv die Terminologie »Vater«/»Sohn« für die Beziehung Josef-Jesus konsequent. Vor diesem Hintergrund meistert die Formulierung in Mt 13,55 die genannte Herausforderung äußerst geschickt.

265 Daneben wird nur noch einmal Josef als »Sohn Davids« bezeichnet (Mt 1,20); vgl. W. D. Davies/D. C. Allison, Mt I 208.

266 Dies könnte jüdischer Gepflogenheit entsprechen: David heißt »im Judentum nie ›unser Vater« (E. Schweizer, Mk 124); vgl. W. Eckey, Mk 357; J. Ernst, Mk 319 (»eine im Judentum nicht gebräuchliche Wendung«); F. Hahn, Hoheitstitel 264. Eine andere Einschätzung findet sich bei R. H. Gundry, Mk 631.

267 Vgl. W. D. Davies/D. C. Allison, Mt I 199; A. Sand, Mt 129–133 (»Exkurs 4: Gott, der Vater Jesu und der Menschen«).

findet sich zudem nur im Munde Jesu.<sup>268</sup> Dabei wird sorgfältig zwischen Gott als Vater Jesu und Gott als Vater der Jünger bzw. weiter gefasst aller Menschen unterschieden.<sup>269</sup>

Gott als Vater Jesu:

πάτερ: Mt 11,25.

πάτερ μου: Mt 26,39.42.

ὁ πατήρ: Mt 11,26.27; 24,36<sup>270</sup>; (28,19).

ὁ πατήρ μου: Mt 11,27; 20,23; (25,34); 26,29.53.

ὁ πατήρ μου ὁ ἐν (τοῖς) οὐρανοῖς: Mt 7,21; 10,32.33; 12,50; 16,17; 18,10.19.

ὁ πατήρ μου ὁ οὐράνιος: Mt 15,13; 18,35.

ὁ πατήρ αὐτοῦ: Mt 16,27 (hier mit Bezug auf den »Menschensohn«).

Gott als Vater der Jünger:

ὁ πατήρ σου: Mt 6,4.6.18.

ὁ πατήρ ὑμῶν: Mt 6,8.15; 10,20.29.

ὁ πατήρ ὑμῶν ὁ ἐν (τοῖς) οὐρανοῖς: Mt 5,16.45; 6,1; 7,11; 18,14.

ὁ πατήρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος: Mt 5,48; 6,14.26.32; 23,9.

ὁ πατήρ αὐτῶν: Mt 13,43.

πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς: Mt 6,9 (s. im Folgenden).

»Bei Markus, in Q und im Sondergut des Lukas wird Gott selten ›Vater‹ genannt; erst bei Matthäus (ca. 37mal) und Johannes (ca. 100mal) geschieht das häufig. Dazu kommt eine andere Beobachtung. Im Munde Jesu erscheint zwar die Formulierung ›euer Vater‹ und ›mein Vater‹; nie aber faßt Jesus sich selbst mit den Jüngern zusammen in der Formulierung ›unser Vater‹; denn auch Mt. 6,9 heißt Jesus nur seine Jünger so beten«<sup>271</sup>.

Gerade eine Stelle wie Mt 12,50 ist hier – mit synoptischen Nebenblicken – instruktiv: Während Mt 12,50 von τὸ θέλημα τοῦ πατρὸς μου τοῦ ἐν οὐρανοῖς spricht, heißt es in Mk 3,35 nur τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ und in Lk 8,21 ὁ λόγος τοῦ θεοῦ.<sup>272</sup> Nur Mt verwendet in dieser Szene (Mt 12,46–50), in der familiäre Beziehungsverhältnisse im Mittelpunkt stehen und

268 Das betont J. E. Leim, Grammar 228.

269 Vgl. J. E. Leim, Grammar 228f. Zu »Vater in den Himmeln« vgl. G. Schrenk/G. Quell, Art. πατήρ 985–987.

270 Die Textzeugen K, W, Γ, 579, 1241 ergänzen zu πατήρ μου.

271 E. Schweizer, Mk 171 (hier allerdings mit einer stark historisierenden Auswertung der Beobachtung; ebd. 171: »Das weist darauf hin, daß Jesus sich in einer Sonderstellung zu ›seinem Vater‹ wußte, in der er sich von allen übrigen Menschen unterscheidet«); vgl. G. Schrenk/G. Quell, Art. πατήρ 988: »Nie aber [...] hat er [Jesus; C. S.] sich mit den Seinen in solchem ›Unser‹ zusammengeschlossen.« Vgl. P. Wülfing von Martitz u. a., Art. υἱός 367; H. Mahnke, Versuchungsgeschichte 90 und ebd. 274 Anm. 74; P. Fiedler, Mt 167. Ebenso W. F. Albright/C. S. Mann, Mt CLVIII: »there is always a careful separation made between the two relationships«; vgl. G. Schrenk/G. Quell, Art. πατήρ 988.

272 Vgl. U. Luck, Mt 156.

eine Art grundlegende Klärung erfolgt, für Gott die Vaterterminologie, die Gott und Jesus in eine (familiäre) Verbindung zu- und miteinander setzt.<sup>273</sup>

Gleichzeitig ist dies die zweite Identität Jesu als Sohn: Jesus ist nicht nur »Sohn Davids«, sondern auch »Sohn Gottes«. Der Beginn dieser Vater-Sohn-Beziehung ist bereits ausgiebiger unter die Lupe genommen worden (Mt 1,16.18.25; 2,15; 3,17; s. o. Teil D, Kap. 1.2.1.; 2.1.). Im weiteren Verlauf des MtEv wird Jesus immer wieder an entscheidenden Stellen als »Sohn Gottes« in Szene gesetzt.<sup>274</sup>

Direkt im Anschluss an die Taufe Jesu will der Teufel mit (anfragendem) Verweis auf die Gottessohnschaft Jesus zum Wunderwirken verleiten: εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ .../wenn du der Sohn Gottes bist ... (Mt 4,3.6). Hier ist die gerade auch mit Blick auf die Vater-Sohn-Beziehung zwischen Gott und König festgestellte Rolle Gottes als Schutz, Beistand, Helfer (des Königs) (s. o. Teil D, Kap. 1.4.3.; 1.4.4.) ansatzweise impliziert.

Den teuflischen Versuchungen vergleichbar (in exakt identischer Formulierung!) wird Jesus am Kreuz die (vermeintliche) Gottessohnschaft gewissermaßen an den Kopf geworfen – zunächst von den Passanten (Mt 27,39f.):<sup>275</sup> εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ .../wenn du der Sohn Gottes bist ... Hier wird die Rettung vom Kreuzestod geradezu als *Beweis* für die Gottessohnschaft angesetzt. Ähnlich scheinen die Hohenpriester, Schriftgelehrten und Ältesten zu denken (Mt 27,41–43): Der »König Israels« soll vom Kreuz steigen (V. 42) bzw. Gott soll Jesus retten, da er sich doch selbst »Sohn Gottes« genannt habe (V. 43: θεοῦ εἶμι υἱός/Gottes Sohn bin ich).<sup>276</sup> Dies liegt vom Grunddenken ganz auf der alttestamentlichen Linie, wonach sich der Sohn Gottes der helfenden Unterstützung seines Vaters gewiss sein kann.<sup>277</sup> Doch geht dies in zweierlei Hinsicht mit Blick auf Jesus nicht auf: Zum einen bezeichnet sich Jesus nie selbst als »Sohn Gottes«,<sup>278</sup> Zum anderen offenbart sich die Gottessohnschaft Jesu nach Mt gerade nicht darin (abgesehen von Mt 2,15), dass ihm von Gott geholfen wird, sondern dass er selbst (durch Gottes Kraft) den Menschen hilft, seinen Namen realisiert (Mt 1,21)<sup>279</sup> und sich damit in Wort und Tat als »Immanuel« erweist

273 Vgl. J. Gnilka, Mt I 471; E. Lohmeyer, Mt 190. W. D. Davies/D. C. Allison, Mt II 364f., weisen darauf hin, dass im Abschnitt Mt 12,46–50 nur an dieser Stelle von »Vater« gesprochen wird.

274 Vgl. W. Klaiber, Mt I 59. Synoptische Nebenblicke lassen das besondere Interesse des Mt am »Sohn Gottes« deutlich hervortreten, vgl. dazu die Anmerkungen zu den folgenden Ausführungen. In Mt 5,9 wird im Rahmen der Seligpreisungen denen, die Frieden schaffen (εἰρηνοποιοί), verheißen: αὐτοὶ υἱοὶ θεοῦ κληθήσονται/sie werden Söhne Gottes gerufen werden.

275 So nur bei Mt zu finden; vgl. M. Konradt, Mt 442.

276 Auch dies ist nur bei Mt belegt.

277 Dies gilt sowohl für den König als »Sohn Gottes« als auch für den Weisen; vgl. z. B. Weish 2,12–20 (besonders V. 18).

278 Vgl. H. Frankemölle, Mt (Patmos) II 497. Eine gewisse Ausnahme bilden Mt 11,27 (vgl. Mt 24,36), wo Jesus aber absolut von sich selbst als »Sohn« spricht, sowie Mt 26,63f. Die Antwort Jesu »Du hast es gesagt« (Mt 26,64: σὺ εἶπας) kann als Bejahung der Frage des Hohenpriesters »Bist du der Christos, der Sohn Gottes?« (Mt 26,63) verstanden werden. Weitere Selbsttitulierungen Jesu als »Sohn Gottes« finden sich im MtEv nicht. W. Bauer, Wörterbuch 1665, hält fest: »Auch Jesus selbst nennt sich so, doch v. vierten Ev. abgesehen nur selten«.

279 Vgl. L. Novakovic, Messiah 63–69.

(Mt 1,23).<sup>280</sup> Der Tod am Kreuz widerspricht somit nicht der Gottessohnschaft Jesu; hier wird der »Sohn Gottes« vielmehr erkennbar, wie es der Hauptmann ausspricht (Mt 27,54: ἀληθῶς/wahrhaftig): Die Rettung von Sünden (Mt 1,21) erfolgt nicht nur durch direkte Vergebungszusagen (Mt 9,2) – und das Lehren der Tora<sup>281</sup> –, sondern auch durch das vergossene Blut (Mt 26,28; vgl. Mt 20,28), womit das Kreuz ein Ort ist, an dem sich der Name »Jesus« erfüllt.<sup>282</sup>

Nachgetragen sei, dass im Rahmen des Verhörs vor dem Hohen Rat Jesus vom Hohenpriester gefragt wird, ob er der »Christos«, der »Sohn Gottes« sei (Mt 26,63).<sup>283</sup> Hier wird Christos quasi mit »Sohn Gottes« übersetzt bzw. gleichgesetzt.

Auch im Munde der Jünger Jesu begegnet der Titel »Sohn Gottes«: Im Boot erkennen sie nach dem wunderbaren Seewandel, dass er »wahrhaftig« (ἀληθῶς) der Sohn Gottes ist (Mt 14,33, inkl. Proskynese)<sup>284</sup> – darin dem Hauptmann unter dem Kreuz vergleichbar. Zudem bekennt Petrus Jesus als »Christos, Sohn des lebendigen Gottes« (ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος; Mt 16,16)<sup>285</sup> – was nach Jesu Entgegnung nur auf Basis einer Offenbarung Gottes, »meines Vaters in den Himmeln« (Mt 16,17), möglich ist.<sup>286</sup> In Mt 16,16 findet sich, wie beim Verhör vor dem Hohen Rat, die Ineinssetzung von Christos und Sohn Gottes.<sup>287</sup>

Bei der Verklärung proklamiert die Stimme aus der Wolke Jesus als Sohn Gottes (Mt 17,5) – mit identischen Worten wie bei der Taufe.

Zu guter Letzt: Die beiden besessenen Gerasener sprechen Jesus als »Sohn Gottes« an (Mt 8,29).

### 2.3. Jetzt liegt die Antwort auf der Hand – Die Davidssonfrage (Mt 22,41–46)

Das bis hierher Erarbeitete bietet das erforderliche Fundament, um eine angekündigte Problematisierung (s. o. Teil D, Kap. 1.3.2.) nun fundiert in Angriff nehmen zu können. Zwei Belegstellen für »Sohn Davids« im MtEv sind ja bislang ausgespart worden: Mt 22,42.45. Dabei ist die *Davidssonfrage* von entschei-

280 Vgl. U. Luck, Mt 306.

281 Diesen Aspekt arbeitet betont T. R. Blanton, *Obedience*, heraus – als »[a] Corrective to the Standard View« (ebd. 411–413): »Jesus »saves his people from their sins« not primarily by forgiving sin or by his death on the cross but by exhorting his audience to follow the Torah with perfect obedience« (ebd. 393).

282 Vgl. M. Konradt, Mt 443 f.; W. D. Davies/D. C. Allison, Mt I 210; L. Novakovic, *Messiah* 73–75.

283 Mk 14,61 bietet ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ εὐλογητοῦ/der Christos, der Sohn des Hochgelobten; Lk 22,67 hat nur Christos.

284 Mk 6,51 kennt dieses Bekenntnis nicht.

285 In Mk 8,29 begegnet nur »Christos«; bei Lk 9,20 heißt es »Christos Gottes« (nur D, 892, it und bo<sup>ms</sup> ergänzen hier »Sohn«).

286 Vgl. M. Konradt, Mt 8.

287 Vgl. M. Limbeck, Mt 165.

dender Bedeutung für die verfolgte Argumentation: Hieran hängt, ob eine genealogisch-dynastische Legitimierungsstrategie unter Rückgriff auf David für das MtEv plausibel bleibt. Denn so viel ist bereits vorab klar: Eine ablehnende Zurückweisung des Titels »Sohn Davids« verträgt sich mit dieser Strategie nur schwerlich. Die entscheidende Perikope ist Mt 22,41–46:

41	a	Συνηγμένων δὲ τῶν Φαρισαίων	Als sich die Pharisäer aber versammelt hatten,
	b	ἐπηρώτησεν αὐτοὺς ὁ Ἰησοῦς	fragte sie Jesus
42	a	λέγων·	(und) sagte:
	b	τί ὑμῖν δοκεῖ περὶ τοῦ χριστοῦ;	Was meint ihr über den Christos?
	c	τίνος υἱός ἐστιν;	Wessen Sohn ist er?
	d	λέγουσιν αὐτῷ· τοῦ Δαυὶδ.	Sie sagen zu ihm: Davids.
43	a	λέγει αὐτοῖς·	Er sagt zu ihnen:
	b	πῶς οὖν Δαυὶδ ἐν πνεύματι καλεῖ αὐτὸν κύριον	Wie <sup>288</sup> ruft ihn David nun im Geist Herr,
	c	λέγων·	da er sagt:
44	a	εἶπεν κύριος τῷ κυρίῳ μου·	Es sprach der Herr zu meinem Herrn:
	b	κάθου ἐκ δεξιῶν μου,	Sitze/throne zu meiner Rechten,
	c	ἕως ἂν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποκάτω τῶν ποδῶν σου;	bis ich deine Feinde lege unter deine Füße?
45	a	εἰ οὖν Δαυὶδ καλεῖ αὐτὸν κύριον,	Wenn David ihn nun Herr ruft,
	b	πῶς υἱός αὐτοῦ ἐστιν;	Wie ist er sein Sohn?
46	a	καὶ οὐδεὶς ἐδύνατο	Und niemand konnte
	b	ἀποκριθῆναι αὐτῷ λόγον	ihm ein Wort antworten
	c	οὐδὲ ἐτόλμησέν τις ἀπ' ἐκείνης τῆς ἡμέρας	und keiner wagte mehr von jenem Tag an,
	d	ἐπερωτῆσαι αὐτὸν οὐκέτι.	ihn etwas zu fragen.

### 2.3.1. Gesprächsdynamik mit klarem Gegenüber – Das mt Setting<sup>289</sup>

In Mt 22,41–46 findet sich eine Auseinandersetzung Jesu mit Pharisäern in Jerusalem, ein Streit- oder vielleicht besser gesagt Lehrgespräch.<sup>290</sup> Wobei nur

288 »Wie« = »mit welchem Recht? in welchem Sinn?« (W. Bauer, Wörterbuch 1464); vgl. Mt 22,43.

289 Mt 22,41–46 weist einige deutliche und bedeutsame Veränderungen gegenüber Mk 12,35–37 auf, wie im Folgenden herausgearbeitet werden wird; vgl. L. Novakovic, Messiah 54 (»some significant changes«) – gegen S. E. Johnson, Motif 143 (»without any important variation«).

290 Vgl. J. Gnllka, Mt II 263.

bei Mt die Pharisäer als ausdrückliche Gesprächspartner Jesu vorkommen (V. 41a).<sup>291</sup>

Die Pharisäer sind uns beim Blick auf die Davidssonstellen im MtEv (s.o. Teil D, Kap. 1.3.) bereits zweimal als mehr oder weniger ausdrückliche Gegner dieser Identifizierung Jesu begegnet: In Mt 12,24 unterstellen sie ihm einen Bund mit Beelzebul, während die Volksmengen darüber nachdenken, ob Jesus der Sohn Davids sein könnte (Mt 12,23). Und nach dem Einzug Jesu in Jerusalem und im Tempel stellen die Pharisäer Jesus angesichts der Hosanna-Rufe der Kinder (»Hosanna dem Sohn Davids«, Mt 21,15) unwillig zur Rede (Mt 21,15)<sup>292</sup> – allerdings mit wenig Erfolg. Die Pharisäer stehen somit der Titulierung Jesu als »Sohn Davids« an sich eher ablehnend gegenüber. Dies macht sie für uns als Lesende im Umkehrschluss eher unzuverlässig, wenn es um die wahre Identität Jesu geht. Von daher sind wir mit Blick auf Mt 22,41–46 gewissermaßen *vorgewarnt*.

Und nur bzw. erst bei Mt entsteht die Dynamik eines wirklichen Streit-/Lehrgesprächs mit Frage (V. 41b), Antwort (V. 42d), zweifacher Gegenfrage (V. 43b.45b).<sup>293</sup> Dabei macht die kontextuelle Verortung vorab klar, dass Jesus grundsätzlich auf die Fragen anderer antwortet und selbst durchaus niemand ist, der nur rein rhetorische Fragen stellt. Ihm geht es vielmehr immer wieder um zentrale inhaltliche Gesichtspunkte. Manchmal können seine Gegner antworten,<sup>294</sup> manchmal nicht.<sup>295</sup>

291 Weder bei Mk noch bei Lk werden die Gesprächspartner Jesu explizit angegeben; sie müssen aus dem vorangehenden Kontext erschlossen werden. Zugleich ist jeweils klar, dass die Gesprächspartner Jesu gerade nicht diejenigen sind, die die (strikt-exklusive?) Davidssonenschaft des Christos behaupten, denn: Jesus spricht zu seinen Zuhörern über diese in der 3. Person (Mk 12,35: »wie sagen die Schriftgelehrten ...?«; Lk 20,41: »wie sagen sie ...?«). Vor diesem synoptischen Hintergrund wird die deutlich andere szenische Inszenierung bei Mt erkennbar.

292 Vgl. M. Konrad, Mt 325.

293 Vgl. J. Gnilka, Mk II 169 Anm. 6: Mt »macht aus der Streitfrage ein Streitgespräch«; vgl. G. Schneider, Davidssonfrage 81; J. Gnilka, Mt II 264; A. Sand, Mt 448; M. Konrad, Mt 351; A. J. Hultgren, Jesus 45f. Im deutlichen Unterschied zur mt Fassung setzt Mk 12,35 mit den Verben »antworten« (ἀποκρίνομαι), »sagen« (λέγω) und »lehren« (διδάσκω) ein; Lk 20,41 verwendet nur »sagen« (λέγω).

294 Vgl. zum einen Mt 21,28–32 (*Gleichnis von den zwei Söhnen*): Jesus erzählt ein Gleichnis und fragt seine Gesprächspartner an (V. 28: τί ὑμῖν δοκεῖ; V. 31). Hierauf antworten die Gesprächspartner korrekt (V. 31). Vgl. zum anderen Mt 21,33–46 (*Gleichnis von den Weingärtnern*): Jesus erzählt ein Gleichnis und fragt seine Gesprächspartner an (V. 40). Hierauf antworten die Gesprächspartner (vgl. V. 45: Hohepriester und Pharisäer) korrekt (V. 41). Vgl. zum Dritten Mt 22,15–22 (*Frage nach der Steuerzahlung*): Pharisäer schicken ihre Schüler und die der Herodianer zu Jesus, um ihm eine Frage (V. 17: τί σοι δοκεῖ) und damit eine Falle zu stellen. Jesus lässt sich einen Denar bringen und fragt zurück (V. 20). Darauf antworten die Gesprächspartner korrekt (V. 21).

295 Mt 21,23–27 (*Vollmachtsfrage*): Jesus wird fragend angesprochen (V. 23) und antwortet (V. 24) mit einer Gegenfrage (V. 24). Diese Frage können bzw. wollen die Gesprächspartner nicht beantworten (V. 27).

### 2.3.2. Wessen Sohn? Wie kann er nur? – Ein genealogisch-dynastisch zentraler Aspekt, mithilfe von Ps 109<sup>LXX</sup> hinterfragt

In Mt 22,42 kommt nun die entscheidende Grundfrage nach der genealogisch-dynastischen Identität des Christos von Jesus;<sup>296</sup> er fragt ausdrücklich nach dessen Sohnschaft (Mt 22,42c).<sup>297</sup> »Damit geht Jesus selbst zum Angriff über.«<sup>298</sup> Die Antwort der Pharisäer fällt in einem ersten Schritt knapp und eindeutig aus: Der Christos ist »Sohn Davids« (Mt 22,42d).<sup>299</sup> Punkt. Die Pharisäer antworten »schulgemäß«<sup>300</sup>, »wie es dem alttestamentlichen Zeugnis und der gängigen Messiasdogmatik entspricht«<sup>301</sup>.

Daraufhin fragt Jesus zurück und zitiert die Schrift:<sup>302</sup> »Wie/in welchem Sinn« (zweimal πὼς in V. 43b.45b)<sup>303</sup> kann es dann sein, dass David – als *geistbegabter* Psalmbeter (V. 43b: ἐν πνεύματι)<sup>304</sup> – diesen Christos κύριος nennt? Dabei lässt der Fragepartikel πὼς die genaue Stoßrichtung der Frage offen:

»Πὼς, das zugleich eine Präzisierung erfragen (»In welchem Sinne?«) und auf etwas Unmögliches hinweisen kann (»Wie könnte es denn sein, daß ...«), läßt offen, ob es sich um eine rhetorische Gegenfrage oder um eine präzisierende Zusatzfrage handelt.«<sup>305</sup>

Zu argumentativen Zwecken wird Ps 109,1<sup>LXX</sup> (Mt 22,44) herangezogen unter der Grundannahme, dass der Psalm von David stammt bzw. David als Sprecher von V. 1 vor Augen steht.<sup>306</sup>

Diese Grundannahme ist mit Blick auf Ps 110<sup>MT</sup>/109<sup>LXX</sup> durchaus nicht zwingend. Die in V. 1 zu findende hebräische Einleitungsformel לְיְהוָה מְזַמֵּר kann zwar mit »Von David, ein

296 Vgl. P. Fiedler, Mt 340; M. Gielen, Konflikt 272. Die eröffnende Wendung in Mt 22,42b τί ὑμῖν δοκεῖ erinnert an Mt 21,28 und 22,17. Nach G. Schunack, Art. δοκέω 824, verwendet Mt diese Wendung »bei Fragen [...], die nicht bloße Meinung, sondern verbindliches Urteil fordern«.

297 J. Gnilka, Mt II 263, spricht von »Fragen [...] inhaltlicher Art«.

298 U. Luz, Mt 245; vgl. U. Luz, Mt III 286; M. Konradt, Mt 351 (»Gegenattacke«); R. Schnackenburg, Mt II 218 (»Gegenangriff«); J. E. Leim, Grammar 179. Im Kontext der vorangehenden Erzählungen betrachtet: Jesus »hat das letzte Wort« (W. Klaiber, Mt II 134).

299 Die Szenerie erinnert ein wenig an Mt 2,4–6. Hier fragt Herodes nach dem Geburtsort des Christos und bekommt eine knappe Antwort unter Verweis auf die Schrift (s. u. Teil D, Kap. 3.2.).

300 U. Luz, Mt III 286; vgl. H. Frankemölle, Mt (KBW) 183 (»angemessene Antwort«).

301 W. Klaiber, Mt II 134; vgl. H. Frankemölle, Mt (Patmos) II 357 (die Pharisäer »reagieren aufgrund ihrer Tradition durchaus sach- und schriftgemäß«); J. Dvořáček, Son 200.

302 Die geringfügigen Unterschiede im Detail zwischen Mt 22,44 und Ps 109,1<sup>LXX</sup> können an dieser Stelle vernachlässigt werden.

303 Diese Fragen nennt J. Gnilka, Mt II 263, »Problemfragen«; vgl. ebd. 164.

304 Die Textzeugen D, K, Δ, Θ, 0281, f<sup>13</sup>, 565, 1424, pm, it, sy<sup>h\*</sup>, mae, bo<sup>pt</sup> ergänzen in Mt 22,45 nach »David« die Wendung ἐν πνεύματι. Vgl. zu alttestamentlichen Traditionen von David als vom göttlichen Geist begabt u. a. 1 Sam 16,13; 2 Sam 23,2.

305 U. Luz, Mt III 287.

306 Vgl. zu Jesu Argumentation H. D. Zacharias, Presentation 142f.

Psalm« übersetzt werden.<sup>307</sup> Damit wäre sie Ausdruck der davidischen Verfasserschaft, was David auch als Psalmbeter plausibel macht. Gleichzeitig ist aber auch die Übersetzung »über David« oder »für David« denkbar.<sup>308</sup> Die griechische Formel τῷ Δαυὶδ ψαλμὸς kann mit »bezogen auf David«<sup>309</sup> übertragen werden, was eine etwas andere Auslegung des Psalms implizieren kann: Es kann in Ps 109<sup>LXX</sup> auch um David (als König) gehen. Ergo wären die beiden im Psalm begegnenden »Herren« anders zu identifizieren. Folgende Grundkonstellationen sind denkbar:

- |                                   |                                |  |
|-----------------------------------|--------------------------------|--|
| 1) anonymer Beter: <sup>310</sup> | Kyrios 1: Gott; <sup>311</sup> | Kyrios 2: der König, ggf. David <sup>312</sup> |
| 2) David als Psalmbeter:          | Kyrios 1: Gott;                | Kyrios 2: ? (denkbar: Christos)                |

An den Kyrios 2 richten sich die göttlichen Worte vom Sitzen zur Rechten etc.; und dem Kyrios 2 ordnet sich der Psalmbeter gewissermaßen unter: »mein Kyrios«.

Die potenzielle Mehrdeutigkeit von Ps 109<sup>LXX</sup> vereindeutigt Mt 22,43 dahingehend, dass David als Sprecher ausdrücklich festgehalten wird (> Variante 2). In der Folge nennt David selbst die andere Figur »mein Kyrios«. Die Identifizierung des zweiten Kyrios als Christos wird in Mt 22,41–46 durchgängig vorausgesetzt.

Argumentativ werden die beiden Termini κύριος und υἱός gegeneinander ausgespielt.<sup>313</sup> Wer in Bezug auf eine Person υἱός ist, kann schwerlich in Bezug auf dieselbe Person gleichzeitig auch κύριος sein bzw. von dieser als κύριος angesprochen werden: »fathers do not call their sons lords.«<sup>314</sup> So die zugrunde liegende Denkfigur. Denn dann stünde ja der υἱός – in rechtlicher, statusmäßiger, ehrenhafter ... Hinsicht – über seinem πατήρ und dies ist im antiken Hierarchiegefüge so nicht vorgesehen.<sup>315</sup> Κύριος zu sein/gerufen zu werden,

307 Vgl. *W. Gesenius*, Handwörterbuch 17. Aufl. 371.

308 Vgl. *W. Gesenius*, Handwörterbuch 17. Aufl. 370; *F.-L. Hossfeld/E. Zenger*, Ps III 198.

309 *W. Kraus/M. Karrer* (Hrsg.), Septuaginta deutsch 866.

310 *W. Kraus/M. Karrer* (Hrsg.), Septuaginta deutsch 866 Anm. zu Ps 109,2 (a), gehen nicht von David als Sprecher aus: »Sprecher des Psalms ist wohl die anonyme Person, die den gesamten Psalm vorträgt«. Die Bezüge im Psalm sind insgesamt nicht ganz klar bzw. schwierig zu bestimmen, vgl. V. 5, für den *W. Kraus/M. Karrer* (Hrsg.), Septuaginta deutsch 866 Anm. zu Ps 109,5 (a), beide Bezugsmöglichkeiten von κύριος (Gott oder König) durchspielen. Nach *J. Gnllka*, Mt II 265, handelt der Psalm »von der Inthronisierung des Königs in Jerusalem. Der König wird im Namen Jahves angeredet, wahrscheinlich von einem Tempelbeamten, zur Rechten Jahves Platz zu nehmen«; vgl. *U. Luz*, Mt III 287. *F.-L. Hossfeld/E. Zenger*, Ps III 206, denken an einen »hof- oder kultprophetischen Sprecher«.

311 Dass mit dem ersten Kyrios Gott gemeint ist, ist eindeutig; vgl. *W. Kraus/M. Karrer* (Hrsg.), Septuaginta deutsch 866 Anm. zu Ps 109,1 (a). Dies zeigt auch ein Nebenblick in den hebräischen Text: Εἶπεν ὁ κύριος ist Übersetzung von יהוה אמר.

312 Nach *W. Kraus/M. Karrer* (Hrsg.), Septuaginta deutsch 866 Anm. zu Ps 109,1 (a), ist mit dem zweiten Herrn »der König« gemeint, ohne dass sie aber näher spezifizieren, um welchen König es sich genau handelt (endzeitlicher Christos oder David).

313 Vgl. *O. Cullmann*, Christologie 132f.

314 *L. Novakovic*, Messiah 58; vgl. *F. J. Matera*, Kingship 86.

315 Vgl. *L. Novakovic*, Messiah 61.



schließt somit die Sohnschaft in derselben Konstellation nahezu aus bzw. stellt sie massiv in Frage – so die in Mt 22,43–45 verfolgte Argumentation. Mt 22,45 knüpft von der argumentativen Stoßrichtung an V. 43 an und dreht den Spieß um<sup>316</sup> – wodurch die erste Antwort der Pharisäer (»Davids«) angesichts von Ps 109,1<sup>LXX</sup> problematisiert wird: Wenn David ..., wie/in welchem Sinn kann der Christos sein Sohn sein? Dabei sorgt die Wiederholung des Frageworts πῶς für den inneren Zusammenhalt und bildet eine gewisse Rahmung (V. 43b.45b).

### 2.3.3. Die Lösung: Der Davidssohn ist Gottessohn

Während die Pharisäer auf die allererste Frage Jesu präzise und bestimmt antworten und mit ihrem (schriftgelehrten) Wissen glänzen können (V. 42d),<sup>317</sup> fällt am Ende ihre völlige Antwortunfähigkeit auf (V. 46ab). Sie bleiben stumm. In ihrem Denken liegt hier ein nicht auflösbarer Widerspruch vor: Christos = Sohn Davids – das ist gesetzt. Ergo kann der Christos von David nicht Kyrios genannt werden – jedenfalls nicht nach der Logik der Pharisäer.

Der Widerspruch fällt jedoch in sich zusammen,<sup>318</sup> wenn die im MtEv betonte, alttestamentlich fundierte Doppelidentität des Königs/Christos berücksichtigt wird (s. o. Teil D, Kap. 1.4.3.; 1.4.4.): Der »Sohn Davids« wird ja bei der Inthronisierung zum »Sohn Gottes« eingesetzt (vgl. v. a. Mt 16,16 und 26,63: »Christos« und »Sohn Gottes« werden hier synonym verwendet, ja geradezu ineinander übersetzt). Als solcher kann er von David durchaus als »Kyrios« angesprochen werden – ja diese Anrede erscheint als die schlussendlich angemessene, »weil der Messias, der Sohn Davids, zugleich Sohn Gottes und als solcher David übergeordnet ist.«<sup>319</sup> Das bedeutet nicht, dass der König/Christos von seiner genealogischen Herkunft her nicht mehr »Sohn Davids« wäre, aber die Gottessohnschaft überbietet dies gewissermaßen.<sup>320</sup> Wer den König/Christos

316 L. Novakovic, *Messiah* 61: »both questions are quite distinct and point in opposite directions.«

317 Vgl. M. Konradt, Mt 351.

318 Vgl. R. Schmackenburg, Mt II 219.

319 M. Konradt, Mt 352; vgl. D. R. Bauer, *Kingship* 309. Diese Grundlogik trifft, mt gedacht, im Besonderen auf Jesus zu, sie greift jedoch m. E. bereits mit Blick auf die alttestamentlichen Traditionsgrundlagen (zwar sieht 2 Sam 7,12–14 die Inthronisierung des Nachfolgers erst nach dem Tod von David vor, womit eine direkte Begegnung zwischen beiden nicht stattfinden würde, doch kommt es in 1 Kön 1 anders – hier ist besonders 1 Kön 1,47 von Interesse: David praktiziert eine Proskynese und anerkennt damit Salomo, seinen Sohn, als inthronisierten König; s. u. Teil D, Kap. 3.4. sowie Teil D, Anm. 391).

320 Vgl. W. Grundmann, Art. δεξιός 38: »sich nicht in der Davidssohnschaft erschöpft«. Vgl. A. Sand, Mt 349: »Die Davidssohnschaft ist der Gottessohnschaft untergeordnet« – dies konstatiert auch J. D. Kingsbury, *Son of David* 593.596f.

einseitig-exklusiv nur als Sohn Davids versteht, der wird dieser Argumentation nicht folgen können.<sup>321</sup>

Genau vor diesem Problem stehen die Pharisäer: Auf die ausdrückliche Frage Jesu nach der Sohnschaft des Christos antworten sie »des David« – und eben nicht »des David und Gottes«. Letzteres wäre aber die im mt Sinne korrekte Antwort,<sup>322</sup> wobei vermutlich auch »Gottes« alleine genügen würde, da der Gottessohnschaft im MtEv gegenüber der Davidssonenschaft ein (qualitativer) Vorrang zukommt. Folglich kann ich Jesus zwar grundsätzlich als »Sohn Davids« ansprechen, ohne ihm damit Unrecht zu tun, wenn ich dies jedoch exklusiv setze und mich einseitig darauf versteife, dann bin ich auf dem Holzweg – so der mögliche Grundtenor von Mt 22,41–46 im Gesamt des MtEv verstanden. Ergo ist »die Antwort der Pharisäer nicht falsch, sondern »nur« unvollständig«<sup>323</sup>.

Derart interpretiert bedeutet dies: Die Nachfrage Jesu auf die erste Antwort der Pharisäer (Mt 22,45) zielt nicht auf eine Negierung oder auch nur Relativierung der Davidssonenschaft an sich,<sup>324</sup> sondern auf eine differenzierende

321 Spannend ist an dieser Stelle, dass PsSal 17 (s. o. Teil D, Kap. 1.4.2.) im Unterschied zu manch anderem Beleg bzgl. des endzeitlichen Königs/Christos sehr dezidiert vom »Sohn Davids« spricht; vgl. S. Schreiber, Anfänge 18.20; J. Ernst, Anfänge 32. »Sohn Gottes« kommt hier nicht vor, was M. Pietsch (*M. Pietsch*, Sproß 249) sowie H. Mahnke (*H. Mahnke*, Versuchungsgeschichte 86) festhalten. Zugleich wird in der Forschung immer wieder die Vermutung geäußert, dass die PsSal in enger Verbindung mit den Pharisäern stehen könnten; vgl. J. Dupont, Versuchungen 111; H. Mahnke, Versuchungsgeschichte 138; D. Dormeyer, Davidsson 78; O. Cullmann, Christologie 115f.; R. Schnackenburg, Mt II 219; J. Dvořáček, Son 64; M. Pietsch, Sproß 227; vorsichtiger M. Latke, Art. Salomoschriften 807; zur Vorsicht gegenüber allzu eindeutigen Zuschreibungen mahnt auch S. Schreiber, Gesalbter 161f.; sehr zurückhaltend J. Smith, Christ 99. Dies kann hier nicht ausdiskutiert werden. Die in Mt 22,41–46 angefragten Pharisäer vertreten mit Blick auf die Sohnschaft des Christos auf jeden Fall eine Position, wie sie sehr gut mit PsSal 17 vereinbar wäre; vgl. G. Schneider, Davidssonfrage 82; W. Wiefel, Mt 391 Anm. 9; T. Holtmann, Magier 115 Anm. 256.

322 Vgl. M. Konradt, Mt 351: »Diese zweite Frage verlangt nach der mt Christologie eine zweigliedrige Antwort: Der Messias ist der Sohn Davids und der Sohn Gottes«; vgl. M. Konradt, Sohn 253; J. Gnilka, Mt II 266f. 537; A. Sand, Mt 349; R. Schnackenburg, Mt II 219; H. Frankemölle, Mt (Patmos) II 357; L. Novakovic, Messiah 59–62; J. Dvořáček, Son 201f.; J. E. Leim, Grammar 182; A. Wucherpfennig, Josef 99–101.

323 M. Konradt, Mt 352; vgl. M. Konradt, Gegenentwurf 61. J. Gnilka, Mt II 265, spricht davon, dass die »gängige pharisäische Auffassung vom Messias als Davidsson [...] weitergeführt werden muß.«

324 »Für die ursprüngliche, vor-mt Tradition mag man erwägen, ob sie die Davidssonenschaft Jesu ablehnte bzw. die »Messianität« des Nicht-Davididen Jesus verteidigen wollte. Aber für Mt ist eine solche Interpretation unmöglich« (U. Luz, Mt III 288 Anm. 20; vgl. ebd. 285); vgl. J. Gnilka, Mt II 263; A. Sand, Mt 449; W. Klaiber, Mt II 135; C. Burger, Davidsson 90. Die Gegenposition vertreten W. F. Albright/C. S. Mann, Mt 274f. (vgl. ebd. CLVII: »rejected as a title«; ebd. 6); J. M. Jones, Textuality 269 (»denial of Davidic childhood«). G. Maier, Mt 33, konstatiert bei Jesus »Zurückhaltung [...], ohne doch diese Bezeichnung abzulehnen.« Ausgiebig analysiert die Davidssonfrage – inkl. einer kleinen *Forschungsgeschichte* – G. Schneider, Davidssonfrage.

Präzisierung sowie eine Versöhnung mit der Gottessohnschaft.<sup>325</sup> »Mt will ausdrücken, daß der Christus ›in gewisser Hinsicht‹ zugleich Davids Herr und Davids Sohn ist; der Davidssohn ist zugleich Kyrios und Gottessohn.«<sup>326</sup>

### 3. Weitere Alleinstellungsmerkmale – Flankierende legitimierende Bausteine

In Sachen Legitimierung ist die gerade herausgearbeitete Doppelidentität Jesu als »Sohn Davids« und »Sohn Gottes« der zentrale Ansatzpunkt: Auf diese Weise wird die genealogisch-dynastische Legitimierung via davidischer Dynastie mit der entscheidenden Initiativtat Gottes (Einsetzung des Königs zum »Sohn Gottes«) verbunden. Der Clou: Dieser Legitimierungsweg ist für den davidischen König, den Christos, alttestamentlich vorgebildet.

Daneben begegnen im MtEv weitere Gesichtspunkte, die Jesus gegenüber allen anderen Davidssöhnen auszeichnen: Mit Jesus wird eben nicht irgendein beliebiger Sohn Davids zum König (und Sohn Gottes) eingesetzt.<sup>327</sup> Ihn zeichnen vielmehr weitere Alleinstellungsmerkmale aus, die von allem Anfang an unterstreichen, dass wir in Jesus den wahren König vor uns haben, und die somit jeweils ihren Teil zur genealogisch-dynastischen Legitimierung Jesu beitragen.

#### 3.1. Zur rechten Zeit<sup>328</sup> – Das 14-Generationen-Schema (Mt 1,1–17)

Als Erstes fällt in Mt 1 auf, dass Jesus nicht an irgendeiner beliebigen Stelle im Stammbaum steht, sondern vielmehr an einer bestimmten Position platziert ist: Jesus »ist offenkundig das Ziel der Geschichte des Hauses David.«<sup>329</sup> Der Stammbaum weist nämlich eine gezielte Strukturierung in drei Epochen à 14 Generationen auf (bzw. dies wird behauptet).<sup>330</sup> Und wie Mt 1,1 die entscheidenden Stammbaumglieder direkt benennt (s. o. Teil D, Kap. 1.1.1.), so wird auch

325 Vgl. P. Fiedler, Mt 340f.: »schlägt die Brücke [...] zwischen dem Sohn-Davids- und dem Sohn-Gottes-Bekenntnis«; vgl. U. Luck, Mt 245; U. Luz, Mt III 288 (»Jesu zweite πῶς-Frage [hat; C. S.] präzisierenden Charakter«). Die Änderung des Fragepartikels (πόθεν in Mk 12,37; πῶς in Mt 22,45) kann hierfür ein zusätzliches Indiz sein, denn: »πόθεν relativiert die Davidssohnschaft stärker als πῶς« (J. Gnlika, Mk II 171 Anm. 14 – hier allerdings auf Mk 12,37 im Vergleich mit Mk 12,35 bezogen); vergleichbar auch C. Burger, Davidssohn 88.

326 A. Sand, Mt 450; vgl. W. Wiefel, Mt 391; M. Gielen, Konflikt 272.

327 Vgl. A. Sand, Mt 49; B. M. Nolan, Son 59; E. Klostermann, Mt 1; J. Dvořáček, Son 111.114; H. Merklein, Kindheitsgeschichten 22.

328 Vgl. W. D. Davies/D. C. Allison, Mt I 187: »Jesus came ›at the right time.«

329 M. Limbeck, Mt 18; vgl. P. Fiedler, Mt 42.

330 Dies betont auch H. Frankemölle, Mt (Patmos) I 138.

an dieser Stelle die Rezeption nicht dem Zufall überlassen. Abschließend hält nämlich Mt 1,17 das zugrunde liegende Kompositionsprinzip ausdrücklich fest (Mt 1,17):<sup>331</sup>

<p>17 Πᾶσαι οὖν αἱ γενεαὶ ἀπὸ Ἀβραὰμ ἕως Δαυὶδ γενεαὶ δεκατέσσαρες, καὶ ἀπὸ Δαυὶδ ἕως τῆς μετοικεσίας Βαβυλῶνος γενεαὶ δεκατέσσαρες, καὶ ἀπὸ τῆς μετοικεσίας Βαβυλῶνος ἕως τοῦ Χριστοῦ γενεαὶ δεκατέσσαρες.</p>	<p>Alle Geschlechter nun von Abraham bis David: vierzehn Geschlechter, und von David bis zur Deportation nach Babylon: vierzehn Geschlechter, und von der Deportation nach Babylon bis zum Christos: vierzehn Geschlechter.</p>
---	---

Dieser explizite Hinweis auf das 14-Generationen-Schema ist nicht unwichtig: Beim genauen Nachzählen fällt nämlich auf,<sup>332</sup> dass rechnerisch irgendetwas nicht so ganz stimmt.<sup>333</sup> Entweder weist die letzte Etappe bis Jesus (Christos) nur 13 Glieder auf – wenn man Ἰεχονίας als erstes Glied (Mt 1,12) nicht noch einmal mit- und damit doppelt zählt (vgl. Mt 1,11) – oder die zweite Etappe umfasst insgesamt 15 Generationen, wenn die erste Person (König David) dazu genommen wird. Die erste Etappe besteht nur dann aus 14 Generationen, wenn Abraham als erstes Glied mitgezählt wird. Eine vollständige numerische Stimmigkeit ist somit nicht zu erreichen, wenn das erste Glied jeder Etappe jeweils gleich behandelt und mit- oder nicht mitgezählt wird:<sup>334</sup> »Die in V 17 angegebene Gliederung geht also nicht auf.«<sup>335</sup>

331 So korrespondiert Mt 1,17 (*Unterschrift*) mit Mt 1,1 (*Überschrift*) in der Funktion als *Lese-/Rezeptionsanweisung*; vgl. U. Luz, Mt I 129 (»Lesegesichtspunkt«); ebd. 136 (»Schlüssel«); P. Fiedler, Mt 45 (»Lesehilfe«); H. Frankemölle, Mt (Patmos) I 143 (»Leseanleitung«); J. Dvořáček, Son 120 (»a key to understand«).

332 Allerdings ist mit M. Mayordomo-Marín, Anfang 240, grundsätzlich kritisch zu bedenken: »Genaueres Nachzählen ist nur möglich aufgrund der Beschäftigung mit einer schriftlichen Vorlage. Den Hörenden sind solche Möglichkeiten des Überprüfens nicht vergönnt.« Seine Schlussfolgerung lautet entsprechend: »diese ›Unstimmigkeit‹ [ist; C. S.], rezeptionskritisch betrachtet, kaum von Belang«.

333 R. Schnackenburg, Mt I 17, hält fest: »doch bleibt die ›Arithmetik‹ undurchsichtig.« Vgl. P. Fiedler, Mt 44; W. D. Davies/D. C. Allison, Mt I 186; H. Frankemölle, Mt (Patmos) I 143; R. E. Brown, Birth 81–84. Ausgiebig mit der *Zählungsproblematik* befasst sich S. C. Carlson, Key (inkl. einer Auflistung nahezu aller einschlägigen Thesen; vgl. ebd. 669–683). Er votiert dafür, dass – auf der Basis von Mt 1,17 – David doppelt gezählt werden muss (ebd. 677f.683; zugleich zählt er Ἰεχονίας nur zur dritten, nicht aber zur zweiten Etappe). Eine gute Übersicht über exegetische Lösungsvorschläge bietet auch H. D. Zacharias, Presentation 40f. Auch er votiert für dafür, dass David doppelt gezählt werden muss (vgl. ebd. 42–45).

334 Vgl. H. C. Waetjen, Genealogy 208f.; T. Römer/J. Rückl, Jesus 72 Anm. 29.

335 U. Luz, Mt I 129; vgl. ebd. 136 Anm. 58. Verschiedentlich wird eine rechnerische Lösung des Problems angedacht; vgl. J. Gnilka, Mt I 6; M. Konradt, Mt 28; W. Klaiber, Mt I 25; E. Schweizer, Mt 8. K.-H. Ostmeyer, Stammbaum 184–191, vermutet, dass die mathematische Exaktheit der 14-Generationen-Struktur (in den drei Abschnitten) schlussendlich der 40-Generationen-Folge (bei Gesamtzählung aller Generationen) *geopfert* (vgl. ebd. 189) wird.

Vielleicht ist dieses rechnerische Stolpern aber auch gewollt.<sup>336</sup> Vielleicht wird man dadurch darauf gestoßen, dass Mt 1,17 nicht einfach abschließend zusammenfasst, was sich vorher – mehr oder weniger zufällig – so ergeben hat.<sup>337</sup> Ganz abgesehen davon, dass 14 Generationen für die jeweils in den drei Etappen überbrückten Zeiträume mehr als knapp bemessen ist: Die 14-Generationen-Strukturierung erfolgt »[e]ntgegen aller geschichtlichen Plausibilität«<sup>338</sup>. Sondern Mt 1,17 formuliert mit den  $3^{339} \times 14$  Generationen bewusst und ausdrücklich ein Gliederungsprinzip,<sup>340</sup> das sich so in dieser Eindeutigkeit im vorangehenden Stammbaum gar nicht findet – was für eine tiefere Sinndi-

336 H. Frankemölle, Mt (Patmos) I 143, vermutet ebenfalls, dass »die formale Irregularität zwischen Stammbaum (1,2–16) und Leseanleitung (1,17) von Matthäus intendiert« ist. Allerdings deutet er den Befund anders: Er konzentriert sich auf die Zahl der Erzeuger in jedem der drei Abschnitte und konstatiert, dass im 1. und 3. Abschnitt das Erzeugte (David, Jesus) jeweils mitgezählt werden muss. Dies unterstreicht seiner Meinung nach die Betonung dieser beiden Stammbaumglieder. In eine andere Richtung denkt B. M. Nolan, Son 223f.: »The ›miscalculation‹ is deliberate, and points reverently to the mysterious conception from the Spirit.«

337 An dieser Stelle ist auf die oben gemachte Beobachtung (s. o. Teil D, Kap. 1.1.2.) zurückzuverweisen: Im Vergleich mit den alttestamentlichen Königstraditionen fällt beim Detailvergleich auf, dass mehrere Könige im Stammbaum Jesu fehlen. Ob es sich hierbei um eine (bewusste) Auslassung handelt, ist schwierig zu entscheiden bzw. zu begründen. Auf jeden Fall würde die 14-Generationen-Spanne von David bis zum babylonischen Exil überhaupt nicht eingehalten werden, wenn diese Könige mit aufgenommen wären. Für »bewußte[...] Gestaltung«, bedingt durch das »beabsichtigte[...] Zahlenspiel«, votiert J. Gnülka, Mt I 5; vgl. ebd. 10; A. Sand, Mt 42 (»bewußt nicht erwähnt«). P. Fiedler, Mt 42, geht ebenfalls von Absicht aus: »Mt hat daher [...] gestrichen«; vgl. W. D. Davies/D. C. Allison, Mt I 166.176; G. Maier, Mt 61.66; K.-H. Ostmeyer, Stammbaum 176f.; M. Kazhuthadiyil, Jesus Christ 85f.; M. Kazhuthadiyil, Meaning (Part II) 113f. Die Gegenposition vertreten W. F. Albright/C. S. Mann, Mt 4. E. Klostermann, Mt 2, geht von vorgegebenen Traditionen aus, da er Mt »willkürliche Auslassungen« nicht zutraut. M.E. spricht viel für eine bewusste Komposition des Stammbaums, wobei das grundsätzliche 14-Generationen-Schema von der genealogischen Tradition in 1 Chr 1,34 und 2,1–15 inspiriert sein kann: Hier werden genau 14 Generationen zwischen Abraham und David genannt; vgl. M. Limbeck, Mt 18; J. Gnülka, Mt I 11f.; B. M. Nolan, Son 59f. Allerdings ist mit M. Mayordomo-Marín, Anfang 234f., – rezeptionskritisch betrachtet – grundsätzlich Vorsicht geboten mit Blick auf (zu) weitreichende Interpretationen des *Auslassungsbefunds*: »Sollte dies überhaupt im Hörvorgang registriert worden sein, so ist kaum anzunehmen, daß dem eine tiefere Bedeutung beigemessen wurde, da von einer Genealogie keine lückenlose Auflistung erwartet wurde«.

338 P. Fiedler, Mt 42; vgl. mit Blick auf die dritte Etappe Mt 1,12–16 K. Stendahl, Analyse 296: »es sind im dritten Teil offensichtlich ein paar Generationen zu wenig genannt«; vgl. W. Wiefel, Mt 27; W. Bösen, Betlehem 37.

339 Die dreimalige Wiederholung der 14 kann einen Aspekt von (göttlicher) Vollkommenheit mit ins Spiel bringen.

340 Die Komposition mit jeweils 14 Generationen in Mt 1,1–17 fällt auch von daher auf, da in den alttestamentlichen Genealogien normalerweise eine Strukturierung in 10er-Reihen vorliegt (vgl. U. Luz, Mt I 136 Anm. 59; L. Novakovic, Messiah 40): Zehn Generationen von Adam bis Noah (vgl. Gen 5,3–32), zehn Generationen von Noah bis Abraham (vgl. Gen 11,10–26).

mension dahinter sprechen könnte. Stellt sich die Frage: Welche Botschaft wird damit transportiert?

Abgesehen davon, dass auf diese Weise Jesus einen bestimmten Platz in der Ahnenreihe zugewiesen bekommt, werden auf die Frage nach dem tieferen Sinn der  $3 \times 14$  Generationen in der Forschung unterschiedliche Antworten diskutiert.<sup>341</sup> Dabei kann diese Positionierung im Stammbaum zur genealogisch-dynastischen Legitimierung Jesu beitragen: Der gematrische Zahlenwert des Namens »David« im Hebräischen דָּוִד – bestehend aus drei (!) Buchstaben – ist  $4 + 6 + 4 = 14$ .<sup>342</sup> Zudem steht David selbst an der 14. Position im Stammbaum. Somit könnte – und dieses *könnte* ist ernst zu nehmen – in den ausdrücklich 14 Generationen einmal mehr ein Hinweis auf die davidische und damit königliche Herkunft Jesu verborgen sein.<sup>343</sup>

Jesus stammt nicht nur – patrilinear – von König David ab, sondern er kommt auch genau an der richtigen Stelle in der Genealogie, nämlich  $2 \times 14$

341 Neben der im Folgenden kurz skizzierten Interpretation werden zahlreiche andere Deutungsmöglichkeiten angeboten; vgl. *M. Limbeck*, Mt 18; *J. Gnilka*, Mt I 11f.; *M. Kazhuthadiyil*, Jesus Christ 88–93; *M. Kazhuthadiyil*, Meaning (Part II) 115–119; *R. E. Brown*, Birth 74–81. *H. Frankemölle*, Mt (Patmos) I 147, weist betont darauf hin, dass die grundlegende 14-Generationen-Folge zwischen Abraham und David aus 1 Chr 1,28–2,14 übernommen ist, und »[d]ieses nüchterne Faktum der Rezeption spricht gegen jede Symbolik der Zahl 14« – da dem Chronisten eine symbolische Bedeutung nicht unterstellt werden kann. Dieser argumentative Schluss ist mit Blick auf das MtEv nicht zwingend: Hier kann sehr wohl eine weitergehende symbolische Dimension hinzukommen. Wie es auch anders gehen kann, zeigt *E. Klostermann*, Mt 1f.: Grundsätzlich geht er von einer Vorgegebenheit der 14 Generationen aus, trotzdem nimmt er symbolische Deutungen zumindest in den Blick, qualifiziert als »höchstens nachträglich« – wobei er selbst diesbezüglich sehr skeptisch bleibt.

342 Vgl. *U. Luz*, Mt I 136; *R. Schnackenburg*, Mt I 17; *T. Römer/J. Rückl*, Jesus 72.

343 *S. D. Toussaint*, King 41, ist ein eindrückliches Beispiel dafür, dass die gematrische Lösung mit Bezug auf David gerade von Forschenden präferiert wird, die einen Königsfokus haben – so wie ich selbst auch. Er hält diese Deutung für »possible and very plausible« und konstatiert: »If this be true Matthew would again be emphasizing the royal character of the genealogy of Jesus.« Allerdings ist er auch ein warnendes Beispiel dafür, dass man schnell *betriebsblind* werden kann: Alternative Deutungsangebote präsentiert er nicht und die grundsätzliche Vorgegebenheit der 14 Generationen (s. o. Teil D, Anm. 337) wird nicht berücksichtigt. Die gematrische Deutung wird auch stark gemacht bzw. präferiert von *W. D. Davies/D. C. Allison*, Mt I 87 (»in all probability«; vgl. ebd. 26.163–165.185); *B. M. Nolan*, Son 60; *J. Dvořáček*, Son 115 (»possibly«); *S. Schreiber*, Gesalbter 428; *M. Kazhuthadiyil*, Meaning (Part II) 118f. (ohne weitere Belege nennt er die gematrische Deutung »[t]he most accepted explanation«, ebd. 118; vgl. auch *M. Kazhuthadiyil*, Jesus Christ 91); *R. Vinson*, King 252; *J. A. Loubser*, Ancestors 134 (»likely«); *H. D. Zacharias*, Presentation 47–51 (»best option«); *C. A. Evans*, Mt 37 (»probably«). Zurückhaltender *M. Konradt*, Mt 28 (»kann man nur vermuten«); vgl. *P. Fiedler*, Mt 42; *A. Wucherpfennig*, Josef 61 (»unsicher«). »[P]robably a coincidence« – so qualifiziert *L. Novakovic*, Messiah 41, die gematrische Deutung (vgl. zur fundierenden Argumentation ebd. 40). Aus leserorientierter Perspektive hält *M. Mayor-domo-Martin*, Anfang 240–242, alle symbolischen Interpretationen des 14-Generationenschemas für äußerst fragwürdig.

Generationen nach David. Folglich ist er nicht nur einer aus der langen Reihe der Davidssöhne, sondern er ist *der* (entscheidende) Davidsson. <sup>344</sup> Die Positionierung im Stammbaum ist ein argumentatives Teielement zur Begründung, dass der Davidide Jesus genau der richtige ist, dass mit ihm die Königsherrschaft der davidischen Dynastie wieder reaktiviert wird.

### 3.2. Am rechten Ort – Betlehem als Geburtsort (Mt 2,1–12)

Ein weiteres legitimierendes Begründungselement stellt der Geburtsort Jesu dar. Während Mt 1,18–25 selbst ohne jegliche Ortsangabe auskommt, wird diese Information in Mt 2,1 nachgeliefert – zunächst allerdings nur in einer beiläufigen Erwähnung <sup>345</sup> ohne jede nähere ausdrückliche (theologische oder sonstige) Klassifizierung (Mt 2,1): <sup>346</sup>

1	a	Τοῦ δὲ Ἰησοῦ γεννηθέντος ἐν Βηθλέεμ τῆς Ἰουδαίας ἐν ἡμέραις Ἡρώδου τοῦ βασιλέως,	Als Jesus aber geboren war in Betlehem in Judäa in den Tagen von König Herodes,
	b	ἰδοὺ	siehe,
	c	μάγοι ἀπὸ ἀνατολῶν παρεγένοντο εἰς Ἱεροσόλυμα	Magier von Osten kamen in Jerusalem an

Mt 2,1a liest sich wie die nach Mt 1 dringend erforderliche konkrete Verortung der Geburt Jesu in Raum (> Betlehem) und Zeit (> in den Tagen des Königs Herodes). <sup>347</sup> Zwar ist Betlehem als Herkunftsort Davids (vgl. 1 Sam 16,1.4.18; 17,12.15.58; 20,6) per se davidisch-königlich angehaucht, doch die volle legitimierende Bedeutsamkeit dieses Geburtsortes im mt Sinne wird erst im weiteren Verlauf der Erzählung Mt 2,1–12 entfaltet.

Hier zeigt sich eine geschickte Verschränkung mit Mt 1: Hatte der Stammbaum Jesu nur Wert darauf gelegt, dass Jesus an der richtigen Position in der genealogischen Reihe steht (14-Generationen-Schema), so erfolgt nun in Mt 2,1a die zeitgeschichtlich datierbare Fixierung des Geburtseignisses: ἐν ἡμέραις Ἡρώδου τοῦ βασιλέως. Die (*historische*) Konkretisierung folgt also der legitimierenden Positionierung nach. Mit Blick auf den Ort geht Mt 2 genau umgekehrt vor: Zunächst wird der (*historisch*) konkrete Ort Betlehem

344 Das hält auch betont L. Novakovic, *Messiah* 42, fest.

345 Vgl. U. Luz, Mt I 158 (»unvermittelt«); J. Gnllka, Mt I 35 (»beiläufig«).

346 Insofern unterscheidet sich diese erste Ortsangabe bei Mt deutlich von Lk 2,4, wo Betlehem direkt als »Stadt Davids« spezifiziert wird. Dies untermauert, dass Josef aus dem »Haus und Geschlecht Davids« stammt. Vgl. Lk 2,11: Der Engel verkündet den Hirten auf dem Feld, dass der Retter/Christos in der »Stadt Davids« geboren worden ist.

347 Vgl. P. Fiedler, Mt 56; U. Luck, Mt 25; M. Konradt, Mt 39f.; E. Lohmeyer, Mt 21; E. Klostermann, Mt 13.

einfach genannt (Mt 2,1a), erst im zweiten Schritt erfolgt die Aufladung des Ortes mit Legitimationspotenzial (Mt 2,5f.).<sup>348</sup>

Es lässt sich in Mt 2,1–12 geradezu ein Spiel mit den Orten entdecken. Als Erstes treten die Magier auf der Bühne auf. Sie folgen einem Stern auf der Suche nach dem *τεχθεις βασιλευς των Ιουδαιων*/geborenen König der Juden. Diesen suchen sie zunächst in der Königsstadt Jerusalem (Mt 2,1f.),<sup>349</sup> dem »traditionellen Regierungssitz der davidischen Königsdynastie«<sup>350</sup>, und treffen schlussendlich am Königshof mit König Herodes zusammen (Mt 2,7f.). Genealogisch-dynastisch gedacht ist ihr Vorgehen völlig verständlich und plausibel: Wo sollte ein Königskind, ein Kronprinz, geboren worden sein, wenn nicht im Königshaus, am Königshof des amtierenden Königs?

Doch bezieht König Herodes die Frage nach dem »geborenen König der Juden« keine Sekunde auf sich selbst oder sein Haus. Vielmehr wird durch die Erzählung klargestellt, dass die Magier am falschen Ort suchen, auch wenn diesem klassischerweise in genealogisch-dynastischer Hinsicht zu Recht das erste Augenmerk gilt. Dadurch, dass die Magier an Herodes' Königshof nicht fündig werden, wird Herodes »als unrechtmäßiger König qualifiziert«<sup>351</sup>. Bezeichnenderweise ist es gerade *König* Herodes, der die Gelehrten befragt.<sup>352</sup> Und diese wiederum verweisen auf die Schrift. In der Folge wird der Geburtsort Jesu, den wir als Lesende dem Namen nach vom ersten Vers an kennen, auf der Figurenebene enthüllt und direkt mit legitimierendem Sinn aufgeladen:

*Mt 2,6*

καὶ σὺ Βηθλέεμ, γῆ Ἰουδα,  
und du, Betlehem, Land Juda,  
οὐδαμῶς ἐλαχίστη εἶ ἐν τοῖς  
ἡγεμόσιν Ἰουδα.

*Mi 5,1*

καὶ σὺ Βηθλεεμ οἶκος τοῦ Εφραθα  
und du, Betlehem, Haus von Efrata,  
ὀλιγοστός εἶ τοῦ εἶναι ἐν  
χιλιάσιν Ἰουδα.

348 Im Unterschied zu Lk 2,4 wird hierbei jedoch nicht ausdrücklich auf die »Stadt Davids« Bezug genommen.

349 Vgl. *W. Klaiber*, Mt I 36; *E. Klostermann*, Mt 14 (die »Magier begeben sich natürlich zuerst in die Hauptstadt«); *M. T. Ploner*, Schriften 106f. Siehe auch Mt 5,35, wo Jerusalem als *πόλις τοῦ μεγάλου βασιλέως* klassifiziert wird (vgl. Ps 47,3<sup>LXX</sup>). Mit dem »großen König« ist Gott selbst gemeint; vgl. *J. Gnilka*, Mt I 175; *M. Konradt*, Mt 92; *R. Schnackenburg*, Mt I 57f. Anders deutet dies *M. Kazhuthadiyil*, Meaning (Part I) 13 Anm. 31: Er denkt an Jesus als »eschatological king«.

350 *M. Mayor-domo-Martin*, Anfang 283; vgl. *U. Luck*, Mt 24 (»weil hier der König der Juden residiert«).

351 *T. Schumacher*, Herodesrezeption 101.

352 Hierbei übersetzt Herodes die Frage nach dem »geborenen König der Juden« in die innerjüdisch korrekte Terminologie: *ποῦ ὁ χριστὸς γεννᾶται*/wo der Christos geboren werde (Mt 2,4). Die jüdischen religiösen *Experten/Profis* (Hohepriester, Schriftgelehrte) sind für diese Frage genau die richtigen Ansprechpartner – und diese Personen wiederum sind bevorzugt in Jerusalem (und dort besonders am Tempel) anzutreffen.



keinesfalls bist du die geringste  
unter den Führern Judas;  
ἐκ σοῦ γὰρ ἐξελεύσεται ἡγούμενος,  
aus dir wird nämlich hervorgehen  
ein Führer,

sehr klein bist du, um unter  
den Tausenden Judas zu sein.  
ἐκ σοῦ μοι ἐξελεύσεται τοῦ εἶναι εἰς  
ἄρχοντα ἐν τῷ Ἰσραὴλ ...  
aus dir wird mir/für mich einer her-  
vorgehen, um Herrscher zu sein  
in Israel.

ὅστις ποιμανεῖ τὸν λαόν μου  
τὸν Ἰσραήλ.  
der mein Volk Israel weiden wird.

*Mi 5,3*  
καὶ ποιμανεῖ τὸ ποίμνιον αὐτοῦ  
ἐν ἰσχύι κυρίου  
und er wird seine Herde weiden  
in der Kraft des Herrn  
*2 Sam 5,2*  
σὺ ποιμανεῖς τὸν λαόν μου τὸν Ἰσραὴλ  
du sollst/wirst mein Volk Israel weiden

Mt 2,6 rekurriert auf die prophetische Verheißung von Mi 5,1.3,<sup>353</sup> welche die Geburt des erhofften und ersehnten Messias in Betlehem ankündigt. Außerdem findet sich am Ende vermutlich eine kurze Anspielung auf 2 Sam 5,2 (vgl. 1 Chr 11,2; Ez 34,23), was unmittelbar aus den Davidstraditionen stammt – kontextuell betrachtet geht es hier »um die Einsetzung Davids zum König über [...] Israel«<sup>354</sup>.

Jetzt ist aufgeklärt, was es mit dem Geburtsort Jesu tiefergehend auf sich hat. Jesus wird nicht nur zur rechten Zeit, sondern auch am rechten Ort geboren – an dem Ort, aus dem nach Mi 5,1 der (endzeitliche) davidische König hervorgehen wird.<sup>355</sup> Somit trägt auch der Geburtsort zur genealogisch-dynastischen Legitimierung Jesu bei.<sup>356</sup>

Gleichzeitig delegitimiert Mt 2,1–12 in genealogisch-dynastischer Hinsicht

353 Die Unterschiede zwischen Mt 2,6 und Mi 5,1 brauchen an dieser Stelle nicht intensiver beleuchtet zu werden; vgl. dazu *J. Gnilka*, Mt I 38f.; *J. Dvořák*, Son 135f.; *R. E. Brown*, Birth 185f. Angesichts der Abweichungen überlegen *W. D. Davies/D. C. Allison*, Mt I 242: »to speak of an ›interpretation‹ instead of a ›quotation‹ of Scripture.«

354 *M. Konradt*, Sohn 255. Er widmet sich intensiv dem »davidischen Messias als Hirte Israels« (vgl. ebd. 254–262).

355 Mit Blick auf die Orte in Mt 2 (Betlehem, Ägypten, Nazaret) inkl. der jeweiligen Schriftbegründung halten *W. D. Davies/D. C. Allison*, Mt I 232, fest: »Scripture thus provides a messianic itinerary.«

356 Vgl. *R. Schmackenburg*, Mt I 24. Hinsichtlich des Geburtsortes überbietet Jesus gewissermaßen sogar Salomo als den ersten Sohn Davids nach David auf dem Thron: Salomo selbst ist nach 2 Sam 12,24 (vgl. 2 Sam 5,14; 1 Chr 3,5; 14,4) in Jerusalem geboren. Dem König David wird überhaupt kein Kind/Sohn in Betlehem geboren, sondern seine Kinder erblicken *nur* in Hebron und Jerusalem, den jeweiligen Residenzstädten, das Licht der Welt.

(König) Herodes (inkl. seines Hauses): Dadurch, dass dieser den suchenden Blick direkt woandershin richtet, wird klargestellt, dass er selbst sowie seine Söhne vom »geborenen König der Juden« deutlich zu unterscheiden sind.

So zeigt sich, dass dem *Umweg*<sup>357</sup> bzw. *Abstecher* der Magier nach Jerusalem eine zentrale Bedeutung in der Legitimationsstrategie zukommt. Erst dadurch wird das tiefere Sinnpotenzial des Geburtsortes voll ausgeschöpft. Das Auffinden des Königskindes durch ein auffälliges Naturzeichen wäre ohne den *Zwischenhalt* in Jerusalem nicht nur möglich, sondern von der Erzähllogik her sogar stimmiger. Grundsätzlich kann man sich fragen, warum der Stern die Magier nicht direkt nach Betlehem führt. Erst nach dem Gespräch mit Herodes nimmt der Stern seine Orientierungs- und Leitungsfunktion wieder auf (Mt 2,9). Dabei stellt der eingeschobene Relativsatz in Mt 2,9 (ὄν εἶδον ἐν τῇ ἀνατολῇ/den sie beim Aufgehen sahen) klar, dass dieser Stern mit dem von Mt 2,2 identisch ist.<sup>358</sup>

### 3.3. Königlicher Glanz von oben – Der Stern als aussagekräftige Begleiterscheinung (Mt 2,1–12)

Jesus wird zur rechten Zeit am rechten Ort geboren, was wesentlich zu seiner genealogisch-dynastischen Legitimierung beiträgt. Zusätzlich weisen auch die Begleitumstände seiner Geburt ein starkes Begründungspotenzial auf, da Jesus hierdurch als etwas Besonderes erwiesen wird. Da wäre als Erstes der Stern, der der grundlegende Auslöser der Geschehnisse in Mt 2,1–12 ist.<sup>359</sup> Diesen Stern haben die Magier aufgehen sehen, er hat sie in Bewegung gebracht (Mt 2,2):

2	a	λέγοντες	sagend:
	b	ποῦ ἐστὶν ὁ τεχθεὶς βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων;	Wo ist der geborene König der Juden?
	c	εἶδομεν γὰρ αὐτοῦ τὸν ἀστέρα ἐν τῇ ἀνατολῇ	Wir sahen nämlich seinen Stern beim Aufgehen <sup>360</sup>
		...	

357 Auch *M. T. Ploner*, *Schriften* 106, spricht von »Umweg«.

358 Dies mag zu literarkritischen und traditionsgeschichtlichen Überlegungen motivieren – doch ist dies für die vorliegende Fragestellung nicht relevant.

359 Bei einer Interaktionsanalyse zu Mt 2,1–12 wäre das Aufgehen des Sterns direkt nach oder mit der Geburt Jesu, des Königs, als eine der ersten Interaktionen festzuhalten. Dies bildet den Grundimpuls für alles Folgende.

360 *W. Bauer*, *Wörterbuch* 123, vermutet für Mt 2,2 diese Bedeutung von ἀνατολή – im Unterschied zu Mt 2,1 (ἀπὸ ἀνατολῶν = »von Osten«): »Mt 2<sub>2</sub>, wegen des Sing. u. des Artikels neben ἀπὸ ἀνατολῶν 2<sub>1</sub> wohl kein geograph. Ausdruck wie dieser, sondern ein astronomischer« (im Original mit Fettdruck); vgl. Mt 2,9; vgl. *P. Fiedler*, Mt 57 inkl. Anm. 53; *W. D. Davies/D. C. Allison*, Mt I 236; *G. Baudy*, Stern 48 Anm. 72.

Schlussendlich führt sie dieser Stern auch zu Jesus (Mt 2,9f.):

9	...		
	c	καὶ ἰδοὺ ὁ ἀστήρ,	und siehe, der Stern,
	d	ὃν εἶδον ἐν τῇ ἀνατολῇ,	den sie beim Aufgehen sahen,
	e	προῆγεν αὐτούς,	ging ihnen voran,
	f	ἕως ἔλθῶν	bis er kam
	g	ἐστάθη <sup>361</sup> ἐπάνω	(und) darüber stand,
	h	οὗ ἦν τὸ παιδίον.	wo das Kind war.
10	a	ἰδόντες δὲ τὸν ἀστέρα	Als sie den Stern aber sahen,
	b	ἐχάρησαν χαρὰν μεγάλην σφόδρα.	freuten sie sich überaus sehr. <sup>362</sup>

Dabei steht außer Frage, dass sich die Magier mit den Sternen auskennen: Mit μάγος wird »der (persische [...] und dann auch babylonische) Weise und Priester [bezeichnet; C. S.], der sich auf Stern- und Traumdeutung sowie andere geheime Künste verstand«<sup>363</sup>. In Mt 2 sind somit *Stern-Spezialisten* auf der Suche nach dem geborenen König, die über geheimes Wissen verfügen – Wissen »speziell über den deutbaren Sinn des Gestirnlaufs und seine Entsprechung im Weltgeschehen«<sup>364</sup>.

Diese in der exegetischen Forschung zu Mt 2,1–12 relativ gängige Deutung der Magier als *sternkundig* stellt A. de Jong in Frage.<sup>365</sup> Statt dessen profiliert er sie als »experts in kingship«<sup>366</sup> – »as royal experts, as king-makers, that explains their presence in the gospel narrative better than the notion of them as observers of the heavens, a reputation they did not really have.«<sup>367</sup> Seine textpragmatischen Überlegungen weisen in eine für das vorliegende Kapitel weiterführende Richtung: Das MtEv ist das einzige Evangelium, das Jesus als *geborenen König*<sup>368</sup> präsentiert – »and this claim needed suitable literary support. That is what the magi accomplish in the narrative«<sup>369</sup>. Wenn man dieser Deutung folgt, dann hätten die Magier in der vorliegenden Arbeit auf jeden Fall ein eigenes Unterkapitel im

361 Für W. Bösen, Betlehem 73, ist in diesem Verb – übersetzt mit »er wurde (von Gott) hingestellt« – göttliche Erwählung impliziert; vgl. M. Küchler, Stern 186.

362 Die *figura etymologica* χαίρω χαράν übersetze ich hier als Verstärkung der Verbalaussage; vgl. F. Blass/A. Debrunner/F. Rehkopf, Grammatik 126 (§ 153). U. Poplutz, Mt 25, nennt die Formulierung »überbordend«.

363 W. Bauer, Wörterbuch 984; vgl. Dan 2,2.10; Dan 1,20<sup>TH</sup>; 4,7<sup>TH</sup>; 5,7.15<sup>TH</sup>; Jos., Ant 10,195.198.199; 10,216. Vgl. H. Balz, Art. μάγος 914 (»Gelehrte und Sternkundige«); M. Limbeck, Mt 34; G. Dellling, Art. μάγος; I. Broer, Art. Magier; U. Luz, Mt I 172; J. Gnilka, Mt I 35 f.; G. Theißen, Testament 72.

364 G. Dellling, Art. μάγος 362.

365 Vgl. A. de Jong, Magi.

366 A. de Jong, Magi 271; vgl. ebd. 282: »their ability to represent authoritative knowledge on kingship«.

367 A. de Jong, Magi 274.

368 Vgl. A. de Jong, Magi 271; ebd. 274 (»a matter of birthright«).

369 A. de Jong, Magi 271.

Kap. 3. verdient. Ggf. wird Jesus bereits durch ihre bloße (literarische) Anwesenheit als neuer König legitimiert. Allerdings sind sie – auf der Textebene von Mt 2,1–12 – mit dem »Stern« verbunden, ob man diese Verbindung nun als »secondary«<sup>370</sup> klassifiziert oder nicht. Zudem ist der »Stern« im antiken Kontext m. E. das Zeichen, das eindeutig einen König als König legitimiert. Von daher bleibe ich bei der gewählten Überschrift – die Überlegungen von A. de Jong lassen sich aber gewinnbringend berücksichtigen; zudem bewahren sie davor, die Magier zu schnell und zu einseitig zu profilieren.<sup>371</sup>

Diese Magier nehmen eine besondere Erscheinung am Sternenhimmel wahr,<sup>372</sup> die von ihnen als Zeichen für die Geburt eines Königs interpretiert wird.<sup>373</sup> Sie verbinden den Stern ganz eng mit dem »geborenen König«: »sein Stern« (Mt 2,2c). Auch Herodes akzeptiert diese Deutung als völlig plausibel,<sup>374</sup> was zusätzlich dadurch unterstrichen wird, dass er sich für den genauen Zeitpunkt interessiert, wann der Stern erschienen ist (Mt 2,7b: ἀκριβῶς). In der Folge untermauert der Stern als königlicher *Geburtsstern* die Legitimierung Jesu.

Dies ist im antiken Kontext grundsätzlich überzeugend. Dass sich die Geburt wichtiger Könige bzw. Herrscher am Sternenhimmel niederschlagen kann, beweist sich ganz im antiken Vorstellungsraum:

»Die Geburt eines Wunderkindes, das zum Herrscher ausersieht, wird durch Träume [...] und *omina* [...] angekündigt. Auch die Sterne können die Geburt eines künftigen Herrschers verkünden.«<sup>375</sup>

Berühmte, wichtige (Herrscher-)Persönlichkeiten werden nicht einfach unbeachtet geboren. Dieses besondere Ereignis spiegelt sich vielmehr u. U. in der Natur wider – beispielsweise im Aufgehen eines neuen Sterns. Der Stern, der somit geradezu mit Jesus zusammen *geboren* wird, weist Jesus als besonderes

370 A. de Jong, Magi 271.

371 Ausgiebig nimmt T. Holtmann, Magier 73–117, die Magier in ihrer möglichen Bedeutung/Konnotation unter die Lupe und analysiert dabei zahlreiche antike Quellen hinsichtlich der literarischen Bilder, die diese von Magiern zeichnen. Mit Blick auf das MtEv arbeitet er eine symbolhafte Funktion der Magier heraus: Sie symbolisieren – gerade als Repräsentanten des Ostens – »die Erwartung eines Herrschers aus Judäa« (ebd. 100; in der Überschrift kursiviert).

372 Die immer wieder anzutreffenden Überlegungen/Spekulationen hinsichtlich einer tatsächlichen besonderen Sternkonstellation zur Zeit der Geburt Jesu sind für die vorliegende Argumentation irrelevant.

373 Vgl. W. D. Davies/D. C. Allison, Mt I 230.

374 Wenn man zeitgeschichtliches Hintergrundwissen zu Herodes einbezieht, dann wird klar, dass dem historischen Herodes die Brisanz des Sterns klar gewesen sein dürfte: »There can be no doubt that Herod was deeply engaged in skilled astrological discourse« (K. von Stuckrad, Stars 392; vgl. ebd. 392–394).

375 R. Oswald, Art. Herrschergeburt 503; vgl. W. D. Davies/D. C. Allison, Mt I 233f.; H. Frankemölle, Mt (KBW) 25; W. Klaiber, Mt I 36; H. Frankemölle, Mt (Patmos) I 166; R. E. Brown, Birth 170f.; C. A. Evans, Mt 52. Ausgiebig mit antiken astrologischen/astronomischen Vorstellungen beschäftigt sich T. Holtmann, Magier 119–189, um den mt Stern zu deuten.

Kind, als König, aus. Im hellenistischen und römischen Bereich ist in der Historiographie der Geburtsstern großer Herrscher immer wieder belegt.<sup>376</sup> Der Stern ist ein »geläufiges Herrschaftssymbol«<sup>377</sup> und verweist grundsätzlich in den Kontext der »Herrschaftspropaganda«<sup>378</sup>.

Doch nicht nur im Bereich der Historiographie begegnen uns Sterne mit Blick auf bedeutsame Könige, sondern auch ganz greifbar im Kontext der Realienkunde – beispielsweise bei Statuen und v. a. auf Münzen.<sup>379</sup> Der Stern ist hier ein zentraler Marker für die (königliche) Herrschaft.<sup>380</sup> Herrscher inszenieren sich damit öffentlichkeitswirksam als Machthaber, der Stern weist sie als legitimierte Könige aus.

In diesem Zusammenhang ist eine alternative Lesart in Mt 2,9 h erwähnenswert. Während die Fassung (ἐστάθη ἐπάνω) οὗ ἦν τὸ παιδίον/»(er stand darüber), wo das Kind war« am besten bezeugt ist, belegen D, it die Version (ἐστάθη ἐπάνω) τοῦ παιδίου. Dies kann übersetzt werden mit: »(er stand oberhalb) des Kindes/(er stand über) dem Kind«. Dies erinnert stark an die einschlägigen Münzdarstellungen, auf denen sich ein Stern direkt über dem Kopf des Herrschers befindet.

Vielleicht geht die Bedeutsamkeit des Sterns sogar noch etwas tiefer: Als Geburtsstern legitimiert er Jesus als König, zugleich kann ein Stern auch einen »Herrschaftswechsel«<sup>381</sup> anzeigen. In der Folge würde der Stern auch zur Delegitimierung des amtierenden Königs Herodes seinen Beitrag leisten.

Auch alttestamentlich-jüdische Anknüpfungspunkte lassen sich für den königlichen Stern finden. Beispielsweise spricht der Seher Bileam in seinen letzten

376 Vgl. W. Foerster, Art. ἀστήρ/ἄστρον 502 inkl. Anm. 18 (hier auch Belege aus der antiken Literatur). Bei Suet, Aug 94,3, wird von einem *prodigium*/Wunderzeichen gesprochen, ohne dass ausdrücklich ein »Stern« erwähnt wird; vgl. auch Dio Cass XLV 1,3. T. Holtmann, Magier 140 formuliert bei seinem Durchgang durch astrologische/astronomische Vorstellungen der Antike folgendes Zwischenfazit: »Die dargestellten Motiv- und Textzusammenhänge zeigen, daß ein Geburtsstern und astrologische Begleiterscheinungen bei einer Geburt nichts Ungewöhnliches sind, im Gegenteil fast schon ein Muß für eine messianisch-königliche Gestalt der Geschichte darstellen, wenn Jesus als König in irgendeiner Art und Weise mit den paganen Königsgestalten in Konkurrenz treten soll«.

377 M. Konradt, Mt 40; vgl. U. Luz, Mt I 161; T. Schumacher, Herodesrezeption 101.

378 K. M. Schmidt, Kontingenz 68; vgl. zu Mt 2 und dem *sidus Iulium* G. Baudy, Stern. Er nennt das *sidus Iulium* den »augusteischen Propagandastern« (ebd. 29) sowie das »zentrale[...] Symbol einer augusteischen Imagekampagne« (ebd. 33).

379 Vgl. M. Konradt, Mt 42; U. Poplutz, Mt 25; H. Kaiser, Messiasstern (mit Münzabbildungen); M. Kückler, Stern (ebenfalls mit Abbildungen); W. Bösen, Betlehem 63.73; zur »numismatischen Deutung« vgl. auch H. Frankemölle, Mt (Patmos) I 167f.

380 Vgl. H.-J. Ritz, Art. ἀστήρ/ἄστρον 419. S. Schreiber, Weihnachtspolitik 67, hält – mit Blick auf Lk 1,78 – fest: »das Motiv des Sterns als hellenistisches Herrschersymbol, das an den Anfängen des römischen Prinzipats als sogenanntes *sidus Iulium* zuerst in Bezug auf Cäsar, dann auch auf Augustus legitimierend angewendet und auf Münzen, Gemmen und Statuen abgebildet wurde«; vgl. ebd. 96 Anm. 38 bzgl. der mt Geburtsgeschichte; vgl. S. Schreiber, Anfänge 168.

381 K. M. Schmidt, Kontingenz 68 inkl. Anm. 12 (mit Quellenbelegen).

Visionen vom aufgehenden Stern aus Jakob (Num 24,17) und bezeichnet damit in einer »messianische[n] Metapher«<sup>382</sup> den endzeitlichen Herrscher und Retter Israels: ἀνατελεῖ ἄστρον ἐξ Ἰακωβ καὶ ἀναστήσεται ἄνθρωπος ἐξ Ἰσραηλ/ein Stern wird aufgehen aus Jakob und ein Mensch wird aufstehen aus Israel. Vor diesem Hintergrund ist auch zu verstehen, dass der Anführer des zweiten jüdischen Aufstandes (132–135 n. Chr.) als »Bar Kochba« = »Sternensohn« titulierte wurde, wurden doch an seine Person messianisch-königliche Erwartungen geknüpft.

Insgesamt ist der Stern in Mt 2 somit ein weiteres legitimierendes Argument für die besondere, im Falle Jesu königliche, Identität: »Das außerordentliche Geschehnis deutet auf die Königswürde des Kindes.«<sup>383</sup>

### 3.4. Zweimal Proskynese – Legitimation per Zeremoniell (Mt 2,1–12)

#### 3.4.1. Die Magier – Eine würdige Begrüßung eines Königs (Mt 2,2.11)

Mit den Magiern sind sternkundige Weise auf der Suche nach Jesus. Ihr verfolgtes Anliegen liefert einmal mehr einen Hinweis auf die königliche Identität Jesu, den *geborenen* König. Die Magier sind nicht etwa gekommen, um das Königskind zu lehren bzw. zu erziehen,<sup>384</sup> sondern sie wollen ihm »(niederkniend) huldigen«<sup>385</sup> – was sie schlussendlich auch tun (Mt 2,2.11):

2	...		
	d	καὶ ἦλθομεν	und wir kamen,
	e	προσκυνήσαι αὐτῷ	um ihm (niederkniend) zu huldigen
	...		
11	a	καὶ ἐλθόντες εἰς τὴν οἰκίαν	und sie kamen in das Haus,
	b	εἶδον τὸ παιδίον μετὰ Μαρίας τῆς μητρὸς αὐτοῦ,	sahen das Kind mit seiner Mutter Maria,
	c	καὶ πεσόντες	und sie fielen nieder
	d	προσεκύνησαν αὐτῷ	(und) huldigten ihm (niederkniend)
	...		

382 A. Angerstorfer, Art. Stern 698.

383 H.-J. Ritz, Art. ἀστήρ/ἄστρον 419.

384 Vgl. hierzu z. B. Dio Chrys, Or 49,7f. Vgl. G. Dellling, Art. μάγος 360, wo von einer grundsätzlichen (philosophisch-religiösen) Lehr- und/oder Erziehertätigkeit der μάγος als »Angehörige der persischen Priesterkaste« gesprochen wird.

385 Diese Übersetzungsmöglichkeit bietet W. Bauer, Wörterbuch 1435 – neben »anbeten«, »fußfällig verehren«, (»unterwürfig grüßen«). Ich übersetze προσκυνέω im Rahmen dieser Arbeit durchgängig mit »(niederkniend) huldigen« (vgl. auch Teil E, Kap. 2.2.), wohl wissend, dass bei diesem Verb je nach Kontext leicht unterschiedliche Konnotationen mit-schwingen können.

Das hierbei verwendete Verb προσκυνέω meint mehr als ein einfaches Niederfallen,<sup>386</sup> es bezeichnet eine besondere Art der demütig-anbetenden Verehrung.<sup>387</sup> Bei diesem zum *terminus technicus* werdenden Wort schwingt ausgeprägte Unterwürfigkeit mit bzw. wird sinnfällig zum Ausdruck gebracht.<sup>388</sup> Diese Haltung ist sowohl alttestamentlich wie auch hellenistisch in erster Linie Gott (einer Gottheit) gegenüber angebracht; sie kann aber – auch alttestamentlich – ebenso besonderen Menschen, wie z. B. Königen, zuteilwerden.<sup>389</sup> Einige königliche Beispiele aus der alttestamentlichen Tradition seien genannt:<sup>390</sup>

- Vor Saul: 1 Sam 24,9 (David vor dem offiziell-titularen König Saul).
- Vor David vor dem Tod Sauls: 1 Sam 25,23.41 (Abigajil vor dem designierten bzw. bereits gesalbten König David).
- Vor König David nach dem Tod Sauls: 2 Sam 1,2; 9,6.8; 14,4.22.33; 16,4; 18,28; 24,20; 1 Kön 1,16.23.31; 1 Chr 21,21.
- Vor König Salomo: 1 Kön 1,47<sup>391</sup>.53<sup>392</sup>.

386 Dies würde eher mit πίπτω zum Ausdruck gebracht, wobei πίπτω – meist jedoch im Verbund mit προσκυνέω (vgl. J. M. Nützel, Art. προσκυνέω 420; so auch Mt 2,11; vgl. Mt 4,9; 18,26) – auch mit »sich zu Boden werfen, niederfallen, als Zeichen der Devotion vor höherstehenden Menschen od. göttl. Wesen« (W. Bauer, Wörterbuch 1327 – im Original mit Fettdruck) übersetzt werden kann.

387 Zur Proskynese vgl. auch Teil E, Kap. 2.2. Zur Proskynese als »Loyalitätsgeste« vgl. M. Sehmeyer, Proskynese.

388 Instrukтив ist an dieser Stelle ein Nebenblick in 2 Sam 9,6–8: Hier begegnet nicht nur zweimal das Verb προσκυνέω (V. 6.8), sondern der Proskynierende vergleicht sich selbst explizit mit einem »toten Hund« (V. 8).

389 Vgl. U. Luz, Mt I 175; A. Sand, Mt 51.

390 Die oben angeführten Stellen rücken die Proskynese vor Königen in den Mittelpunkt. Daneben begegnet dieses Verb z. B. auch mit Blick auf Jakob (Gen 27,29: Erstgeburtssegen Isaaks; wobei Jakob bei der Versöhnung mit seinem um den Erstgeburtssegen geprellten Bruder Esau selbst vor diesem entsprechend niederfällt, Gen 33,3), Josef (Gen 37,7.9 – was seine Brüder als königliche Ambitionen deuten, V. 8.10; vgl. Gen 42,6; 43,26.28), Samuel bzw. seinen (Toten-)Geist (1 Sam 28,14), Elischa (2 Kön 2,15; 4,37). Der alttestamentliche Überblick bei J. E. Leim, Grammar 32–42, kommt von daher zu einem anderen Schwerpunktfaizit, da ein anderer textlicher Fokus zugrunde liegt. Er konzentriert sich auf die alttestamentlichen Schriften, die seiner Meinung nach folgendes Kriterium erfüllen: »those OT texts to which Matthew is most clearly indebted« (ebd. 42). In der Folge berücksichtigt er mit Blick auf προσκυνέω nur einen Ausschnitt aus der antiken kulturellen Enzyklopädie. Ich stelle einen anderen Ausschnitt ins Zentrum. Meine obige *Königsstellen*-Auswahl ist darin begründet, dass die Magier ausdrücklich vor dem »geborenen König der Juden« die Proskynese vollziehen.

391 H. Greeven, Art. προσκυνέω 762 Anm. 40, hält fest, dass die Proskynese Davids »vor den Ministern Salomos« erfolgt (vgl. E. A. Knauf, 1 Kön I 136). Von der entworfenen Szenerie her ist dies das Bild, das sich einem Beobachter von außen bietet: David verneigt sich auf seinem Lager, die »Minister Salomos« stehen vor ihm. Doch ist davon auszugehen, dass diese huldigende Geste Davids eigentlich Salomo gilt. David huldigt nicht den »Ministern«, sondern dem neuen König, seinem Nachfolger, den er damit anerkennt. Zugleich gesteht

- Vor König Joas: 2 Chr 24,17.
- Vor dem davidischen König: Ps 71,11<sup>LXX</sup> (vgl. PsSal 17,30).

Für Proskynesen im irdischen Kontext gilt: Sie kommen »vor allem dem König oder dem sonst an Macht Überlegenen zu.«<sup>393</sup> Die derart verehrten Persönlichkeiten sollen »durch diese Behandlung als einer übermenschl. Sphäre angehörig gekennzeichnet werden«<sup>394</sup>. Alexander der Große wollte diese Form der Herrscherverehrung aus dem orientalisches-asiatischen Kontext in den griechischen und makedonischen Kulturraum importieren, doch ließ sich dies bei seinen griechischen und makedonischen Zeitgenossen nicht bzw. kaum durchsetzen:<sup>395</sup> Sklavisch anmutende Huldigungsgesten ziemen sich nicht für einen freien Mann!

Werfen wir einen Blick in die Konkordanz, so fällt auf, dass unter den Synoptikern Mt die weitaus meisten Belege für προσκυνέω vorzuweisen hat (Mt: 13; Mk: 2; Lk: 3).<sup>396</sup> Es handelt sich um ein »mt Vorzugswort«<sup>397</sup>. Dabei beziehen sich mit zwei bzw. drei Ausnahmen<sup>398</sup> alle Proskynesen auf Jesus:<sup>399</sup> Mt 2,2.8.11; 8,2; 9,18; 14,33; 15,25; 20,20; 28,9.17. Sie gelten Jesus als a) König (Mt 2,2.8.11; 20,20<sup>400</sup>); b) (wahrem) Sohn Gottes (Mt 14,33)<sup>401</sup>; c) potenziellem Helfer und

- 
- David somit auch seine eigene *Abdankung* ein. Das klingt denn auch bei *E. A. Knauf*, 1 Kön I 1236, an: »Der sterbende David verliert die Herrschaft«. Vgl. *T. A. Rudnig*, Thron 100: 1 Kön 1,47f. »ist daran gelegen, daß David den sofortigen Thronwechsel selbst noch legitimiert.«
- 392 In 1 Kön 2,13<sup>LXX</sup> fällt Adonija – als Bittsteller – vor König Salomos Mutter Batscha nieder.
- 393 *H. Greeven*, Art. προσκυνέω 762. *G. Theißen*, Lokalkolorit 225 Anm. 30, nennt »die Proskynese als Huldigungsgeste gegenüber einem König« »selbstverständlich im Osten«.
- 394 *W. Bauer*, Wörterbuch 1435; vgl. *M. Gielen*, Geburt 48f.
- 395 Vgl. *A. Sturminger*, Propaganda 62; *M. Krell*, Strategien 11–15; *G. Theißen*, Lokalkolorit 218; *G. Ahn*, Herrscherlegitimation 183; *W. Fauth*, Art. Proskynesis 1189; *J. Wiesehöfer*, Art. Proskynesis 444; *D. Good*, Jesus 51–55. Auch im römischen Kontext stieß die Proskynese nicht auf große Gegenliebe; vgl. *G. Theißen*, Lokalkolorit 225f. Anm. 30.
- 396 Vgl. *M. Müller*, Proskynese 210 inkl. Anm. 1.
- 397 *J. Gnilka*, Mt I 41; vgl. *W. D. Davies/D. C. Allison*, Mt I 236f.; *W. F. Albright/C. S. Mann*, Mt 12; *H. Frankemölle*, Mt (Patmos) I 167; *P. Fiedler*, Mt 57; *J. E. Leim*, Grammar 4; *W. Bösen*, Betlehem 87.
- 398 In Mt 4,9 fordert der Diabolos für sich selbst eine entsprechende Huldigung durch Jesus, was dieser allerdings mit Verweis auf die Gott vorbehaltene Anbetungspraxis zurückweist (Mt 4,10); vgl. Teil E, Kap. 2.2. Und in Mt 18,26 fällt in einem Reich-Gottes-Gleichnis (Mt 18,23–35) der Schuldnerknecht/-sklave vor »dem Menschen, dem König« (ἄνθρωπος βασιλεύς; Mt 18,23) huldigend nieder (πεσών ... προσεκύνει).
- 399 Das hält auch *H. C. Kim*, Worship 227, fest.
- 400 Die Audienzszene mit Bitte weist an sich schon königliches *Flair* auf; eindeutig wird die Sache in Mt 20,21 durch das Stichwort βασιλεία. Vgl. *M. Konradt*, Zebaidaidenbitte 173: »nicht bloß ein Niederfallen vor Jesus, sondern [...] im vollen Sinne [...] ein Huldigungsgestus, wie er sich einem König gegenüber gebührt«.
- 401 Allerdings werden »Sohn Gottes« und Proskynese explizit nur in Mt 14,33 miteinander verbunden. In Mt 17,5 wird Jesus durch die Himmelsstimme als Sohn Gottes ausgewiesen. Die Reaktion der Jünger darauf (Mt 17,6): ἔπεσαν ἐπὶ πρόσωπον αὐτῶν – ohne ausdrück-



Heiler (Mt 8,2; 9,18; 15,25<sup>402</sup>)<sup>403</sup>; d) Auferstandenen (Mt 28,9.17).<sup>404</sup> Überblickt man die Stellen insgesamt, dann erscheint προσκυνέω im MtEv königlich *aufgeladen*.<sup>405</sup>

Die ersten Belege setzen eindeutig auf diese Spur<sup>406</sup> und ein Blick auf Mt

- 
- liche Proskynese (vgl. auch Mt 27,54). Und in Mt 8,29 wird Jesus vom Besessenen zwar (wie in Mk 5,7) als »Sohn Gottes« angerufen, die Proskynese aus Mk 5,6 lässt Mt aber aus.
- 402 S. o. Teil D, Kap. 1.3.1. Die Kanaanäerin wendet sich in zwei Anläufen an Jesus. Nr. 1: ἐλέησόν με, κύριε υἱὸς Δαυὶδ/ Erbarme dich meiner, Herr, Sohn Davids (Mt 15,22); Nr. 2: Proskynese ohne Davidssohn-Anrede. Dieser Befund lässt sich in zwei Richtungen interpretieren. Entweder versteht man die beiden Bemühungen der Frau parallel, sprich: Davidssohntitel und Proskynese heben jeweils auf die *königliche* Identität Jesu ab. Oder man interpretiert dies gewissermaßen *steigernd*: Sohn Davids > König; Proskynese > Sohn Gottes. Vom Text her ist hier eine letztgültig begründete Entscheidung nicht möglich. Im Rahmen meiner Gesamtthese tendiere ich natürlich zu ersterer Deutungsmöglichkeit. Im Rahmen seiner Gesamtdeutung denkt J. E. Leim, Grammar 120, eher in die andere Richtung.
- 403 Vgl. 2 Sam 14,4: Die Frau aus Tekoa wendet sich als Bittstellerin an König David: ὠσῶσον, βασιλεῦ, ὠσῶσον. Dabei vollzieht sie eine Proskynese. Der Bittruf ὠσῶσον, κύριε βασιλεῦ findet sich auch in 2 Kön 6,26 – hier allerdings ohne Proskynese.
- 404 H. C. Kim, Worship 230, fasst – ohne weitere argumentative Begründung – Mt 2,2.8.11; 14,33; 28,9.17 unter dem Schlagwort »epiphanic worship« zusammen. Zunächst analysiert er nur diese Stellen (vgl. ebd. 230–236), die weiteren werden später knapp einbezogen (vgl. ebd. 237f.).
- 405 Vgl. ähnlich D. Good, Jesus 90f. Mit anderer interpretatorischer Stoßrichtung (Fokus: προσκυνέω als *worship*/Anbetung) analysiert intensiv J. E. Leim, Grammar, die mt Verwendung von προσκυνέω. Seine Arbeit macht zum einen deutlich, dass die in der vorliegenden Arbeit gewählte starke Fokussierung auf die *königliche* Dimension von προσκυνέω im MtEv sicherlich nicht die einzige Interpretationsmöglichkeit darstellt. Eine exklusive Deutungshoheit soll aber auch gar nicht beansprucht werden. Zum anderen zeigt sich gut, wie die jeweilige Akzentsetzung die Textwahrnehmung sowie v. a. die Deutung bestimmt: Während ich die zu meiner These passenden Stellen stark in den Mittelpunkt rücke und die restlichen eher unberücksichtigt lasse, interpretiert J. E. Leim alle einschlägigen Stellen im Sinne seiner Hauptthese [oder lässt sie mehr oder weniger stillschweigend unter den Tisch fallen, so Mt 2,8 und v. a. Mt 20,20 – letztere Stelle wird zwar in der Überschrift ebd. 106, erwähnt, dann aber – »[i]n the interest of space« (ebd. 107 Anm. 68; ebd. 124 Anm. 126) – so gut wie nicht thematisiert; Mt 20,20 wiederum ist ein Beleg, wo προσκυνέω in einem ausgesprochen *königlichen* Kontext begegnet], wobei im Einzelfall die gezogenen Schlüsse für die jeweilige Einzelstelle anfragbar sind. Zum Dritten wird für beide Ansätze klar: Die Einzelbeobachtungen für sich genommen sind in argumentativer Hinsicht unterschiedlich überzeugend; die argumentative Stärke entsteht durch die Einordnung in eine bündelnde Gesamtthese. In dieser Hinsicht verfolgen J. E. Leim und ich unterschiedliche Ansatzpunkte, die beide für sich genommen gut zur Erhellung des MtEv beitragen können. Insofern stehen die beiden Interpretationsrichtungen m. E. nicht in Konkurrenz zueinander – auch wenn wir bei der Auslegung der Einzelstellen jeweils zu unterschiedlichen Ergebnissen kommen. Auch stärker Richtung »Anbetung Gottes« deutet S. J. Gathercole, Son 69f., die Proskynesen im MtEv.
- 406 Vgl. R. E. Brown, Birth 174; M. Mayordomo-Marín, Anfang 289. Allerdings deutet Letzterer die Proskynese (in Mt 2,11) schlussendlich doch als »Anbetung im vollen Umfang« (ebd. 301) – ganz ähnlich auch D. R. Bauer, Kingship 320f. Vergleichbares begegnet bei J. E. Leim: Zwar hält J. E. Leim, Grammar 51–64, die *königliche* Interpretation der Proskynese in

18,26.29 stützt dies zusätzlich: Während der Schuldnerknecht/-sklave (Mt 18,26–28: δούλος; Mt 18,24: ὀφειλέτης) vor »dem Menschen, dem König« (ἄνθρωπος βασιλεύς; Mt 18,23) die Proskynese vollzieht (Mt 18,26: πεσὼν ... προσεκύνη), fällt sein ihm bittender Mitknecht (Mt 18,28f.: σύνδουλος) anschließend nur nieder (Mt 18,29: πεσὼν) – kein königliches Gegenüber, keine Proskynese.<sup>407</sup> Proskynesen erfolgen im MtEv vor »Jesus, der als messian. König u. himml. Helfer fußfällig verehrt u. angebetet wird«<sup>408</sup>.

Im synoptischen Vergleich sticht zudem hervor, dass Mt genau an den zwei Stellen, an denen im MkEv προσκυνέω vorkommt (Mk 5,6; 15,19),<sup>409</sup> dieses Verb nicht verwendet. In Mt 8,29 schreit der von den Dämonen Besessene ohne weitere körperliche Bewegung<sup>410</sup> und in der Parallelstelle zu Mk 15,19 findet sich

- 
- Mt 2,1–12 grundsätzlich für sinnvoll und möglich (vgl. v. a. ebd. 54f.), allerdings arbeitet er anschließend – ganz auf der Linie seiner Hauptthese – einen anderen Schwerpunkt heraus. Was bei seinen fünf argumentativen Ansatzpunkten (vgl. ebd. 55–64) jedoch komplett ignoriert wird: die von Herodes angekündigte Proskynese (Mt 2,8), die als (politische) Unterwerfungsgeste unter den wahren König interpretiert werden kann (s. u. Teil D, Kap. 3.4.2.). Hier scheint mir die Konnotation *Anbetung* weniger weiterführend zu sein.
- 407 Diese Detailbeobachtung macht auch J. E. Leim, Grammar 65, allerdings zieht er daraus – im Kontext seiner Hauptthese – andere interpretatorische Schlüsse. Nun soll nicht bestritten werden, dass »der Mensch, der König« im Gleichnis auf Gott hin transparent ist (vgl. Mt 18,35) – allerdings begegnen in der Erzählung zunächst einmal ausdrücklich »ein Mensch, ein König« sowie die Knechte/Sklaven. Und in der Erzählung wird klar zwischen den Empfängern der Bitten differenziert: Nur vor dem »König« erfolgt die Proskynese. In der Gleichniserzählung selbst geht es nicht um Anbetung (Gottes), sondern um das huldigende Vorbringen einer Bitte vor dem »König«. Dass J. E. Leim und ich schlussendlich den gleichen Befund unterschiedlich deuten, scheint stärker mit der jeweiligen Hauptthese zu tun zu haben, als dass es sich vom Text her argumentativ zweifelsfrei begründen ließe. Von daher finde ich die Rede von »misinterpretation« (ebd. 66 Anm. 67) äußerst problematisch. Völlig eingeebnet wird der von mir auf der Grundlage detaillierter Betrachtung von Mt 18,26.29 betonte Clou von M. Sehlmeier, Proskynese 34 Anm. 8 (»offenbar synonym«).
- 408 W. Bauer, Wörterbuch 1435. Von daher sollte folgende Näherbestimmung auf jeden Fall um die königliche Dimension erweitert werden: προσκυνέω »drückt bei Mt die vertrauensvolle Huldigung dessen aus, der in Jesus Gott aufleuchten sieht« (J. M. Nützel, Art. προσκυνέω 420; vgl. ähnlich akzentuiert R. Pesch, Gottessohn 414f.). G. Rubel, Erkenntnis 109 inkl. Anm. 154, stellt folgende Behauptung auf: »An sämtlichen Stellen im Neuen Testament zielt dieses Verb [προσκυνέω; C. S.] auf etwas Göttliches ab« (u. a. mit Verweis auf Mt 2,2.8.11). Gerade in Mt 2 wird aber nicht von einem »göttlichen Kind« (so ebd. 109 Anm. 154) gesprochen, sondern vom »geborenen König der Juden«. Geschickt verknüpfend formuliert W. Wiefel, Mt 41: »Sie erweisen ihm die Ehre, die einem göttlichen König zukommt«; vgl. D. R. Bauer, Kingship 321 (»royal divine sonship«); ebd. 323 (»royal Son of God«).
- 409 Mk 5,6: Gerasener, wobei der/die Dämon/en durch ihn sprechen; Mk 15,19: die Soldaten bei der Spottuldigung, wobei in V. 18 ausdrücklich der *Basileus*-Titel in der verspottenden Anrede begegnet.
- 410 R. Pesch, Gottessohn 415, deutet dies folgendermaßen: Mt »übergibt 8,28f. die Proskynese des Besessenen aus Mk 5,6, und zwar zweifellos deshalb, weil er die Proskynese als einen Akt göttlicher Verehrung versteht, den kein Besessener leisten kann.« Lk 8,28 verwendet προσπίτω.

bei Mt zwar der Königstitel (Mt 27,29), jedoch keine Proskynese.<sup>411</sup> Hier beugen die Soldaten nur die Knie (γονυπετέω, Mt 27,29). »Die Proskynese darf nicht zur Verspottung des Königs missbraucht werden; zur Verehrung des Königs (Mt 2,2.11) ist sie angebracht.«<sup>412</sup> Dies deutet darauf hin, dass für Mt die huldigende Verehrung vor Jesus mittels Proskynese nur in ernsthaftem Sinne infrage kommt: »Matthew shows a tendency to reserve the word for true worship«<sup>413</sup>.

Durch und durch ernsthaft ist die erste vollzogene Proskynese im MtEv, die Huldigung der Magier vor dem »geborenen König«. Dies impliziert: »a humble submitting to the authority of Jesus.«<sup>414</sup> Dies untermauert zudem die Kontrastierung von Jesus und Herodes – denn: Von einer Proskynese der Magier vor »König« Herodes wird nichts erzählt.<sup>415</sup>

### 3.4.2. Herodes – Eine aussagekräftige Unterwerfungsgeste (Mt 2,8)

Doch findet sich in Mt 2 das Verb προσκυνέω noch ein weiteres Mal. Diese Proskynese wird zwar nur angekündigt, nicht aber in die Tat umgesetzt – trotzdem ist sie in legitimierender Hinsicht von zentraler Bedeutung. Entscheidend ist das mit ihr verbundene Subjekt: Herodes, der *König* (Mt 2,1). Dieser erbittet sich von den Magiern Informationen über ihre Erkenntnisse zum geborenen König und verbindet dies mit einer Absichtserklärung (Mt 2,8):

8	a	καὶ πέμψας αὐτοὺς εἰς Βηθλέεμ	Und er schickte sie nach Betlehem
	b	εἶπεν·	(und) sagte:
	c	πορευθέντες	Geht
	d	ἔξετάσατε ἀκριβῶς περὶ τοῦ παιδίου·	(und) forscht genau nach dem Kind;
	e	ἐπὶν δὲ εὑρήτε,	sobald ihr (es) aber gefunden habt,
	f	ἀπαγγείλατέ μοι,	meldet (es) mir,
	g	ὅπως καὶ γὰρ ἔλθῶν	damit auch ich komme
	h	προσκυνήσω αὐτῷ.	(und) ihm (niederknien) huldige.

Wenn wir den weiteren Verlauf von Mt 2 in den Blick nehmen, stellen wir schnell fest, dass Herodes nicht beabsichtigt, die in Aussicht gestellte Proskynese vor Jesus wirklich zu vollziehen.<sup>416</sup> Er wird sich dem gesuchten Kind gegenüber

411 Vgl. R. Schnackenburg, Mt II 278; J. M. Nützel, Art. προσκυνέω 420.

412 R. Pesch, Gottessohn 415. M. Müller, Proskynese 218, hält fest, dass die »Proskynese [...] von Matthäus niemals als ein Akt geschildert [wird; C. S.], dessen vollziehende Personen in einem zweifelhaften Licht erscheinen könnten.«

413 W. D. Davies/D. C. Allison, Mt I 237; vgl. H. Greeven, Art. προσκυνέω 764; B. M. Nolan, Son 132.

414 D. R. Bauer, Kingship 321; vgl. M. T. Ploner, Schriften 108.

415 Vgl. M. Gielen, Geburt 48; I. Kramp, Kreuzesopfer 131.

416 Vgl. J. Gnllka, Mt I 34 (»persifliert«).

deutlich anders verhalten (s. u. Teil D, Kap. 4.1.1.). Doch verbirgt sich in seiner (listigen) Ankündigung ein weiteres Argument für die Legitimität der jesuanischen Königsherrschaft – und zwar eines der stärksten. In dem Moment, wo *König* Herodes die Rechtmäßigkeit des *Königs qua Geburt* nicht anzweifelt oder anfragt, sondern ganz im Gegenteil die eigene Proskynese in Aussicht stellt, steht Jesus als der wahre König unzweifelhaft fest. Herodes kündigt in Form der Proskynese nämlich seine eigene Unterwerfung an.<sup>417</sup>

Im Alten Testament finden sich zahlreiche Beispiele, die diese mögliche Sinnspitze einer Proskynese illustrieren:<sup>418</sup> Der letzte Sprössling aus dem Hause Sauls (Μεμφίβοσθε), der Sohn Jonatans (2 Sam 9,1–13; vgl. 2 Sam 4,4), wirft sich vor David nieder (2 Sam 9,6.8) und anerkennt damit »David zeremoniell als König«<sup>419</sup>. Dies unterstreicht einmal mehr, dass die Dynastie Sauls zu Ende ist, bevor sie begonnen hat. Der alte König David wiederum anerkennt auf diese Weise den gerade inthronisierten König Salomo (1 Kön 1,47<sup>420</sup>), was geradezu als Machtübergabe verstanden werden kann. Gleichzeitig markiert die Proskynese des Königskonkurrenten Adonija vor König Salomo (1 Kön 1,53) dessen Unterwerfung sowie das Eingeständnis der eigenen Niederlage im Wettstreit um den Thron (auch wenn Adonija damit noch nicht komplett klein beigt, vgl. 1 Kön 2,12–25).<sup>421</sup> Und im Königspsalms Ps 71,11<sup>LXX</sup> wird die Proskynese aller Könige vor dem König Gottes ins Wort gebracht.

Auch der Blick in hellenistische und römische Umwelttraditionen verdeutlicht, welche politische Bedeutsamkeit in einer Proskynese impliziert sein kann. Im römischen Bereich ist besonders die Proskynese des Armenierkönigs Tiridates vor Kaiser Nero in ihrer Symbolkraft und Prägnanz einschlägig: Sie bringt die Anerkennung des wahren (Ober-)Herrschers und die eigene Unterwerfung demonstrativ zum Ausdruck – in der Folge empfängt Tiridates die Königsherrschaft (vgl. Dio Cass 62,23,3; 63,1–7; Suet, Nero 13; Tac, Ann 15,24.29; 16,23; Plin, HistNat 30,16f.).<sup>422</sup>

417 M. Kunzler, Art. Prostration 648, bezeichnet die »Proskynese/Prostration« – im Kontext des orientalischen Herrscherkultes – als »Zeichen der totalen Unterwerfung«. U. Luz beachtet die kontrastierende Konkurrenzkonstellation Herodes vs. Jesus in Mt 2,1–12 nicht weiter – und kommt zu folgendem anfragbaren Urteil: »Eine politische Sinndimension hat die Geschichte höchstens nebenbei gehabt« (U. Luz, Mt I 176). Aber nicht nur in Mt 2,16–18, sondern bereits vorher wird Jesus als »Gegenkönig« (ebd. 177) inszeniert.

418 Die Proskynese Abschaloms vor David (2 Sam 14,33) zeigt nur eine kurzfristige Unterordnung an; in 2 Sam 15 probt Abschalom den Aufstand.

419 H. Krauss/M. Küchler, David 81.

420 Vgl. dazu oben Teil D, Anm. 391.

421 Vgl. H. Krauss/M. Küchler, Salomo 35 (im Original mit Fettdruck): »Die Schlusszene, in der Adonija vor König Salomo niederfiel, veranschaulicht das schmachliche Scheitern seiner Ambitionen«; vgl. T. M. Steiner, Salomo 128.143.145.

422 Vgl. U. Luz, Mt I 161 inkl. Anm. 32; G. Theißen, Lokalkolorit 219 Anm. 22; ebd. 224f.; M. Hengel, Magier 335.

Die legitimierende Pointe in Mt 2,8h bleibt wirksam, auch wenn die Proskynese des Herodes de facto gar nicht erfolgt (und aus Sicht des Herodes auch nicht erfolgen soll).<sup>423</sup>

### 3.5. Angemessen: Wertvolle Geschenke für den König (Mt 2,11)

Die Magier fallen aber nicht nur huldigend vor dem geborenen König Jesus nieder, sondern sie haben auch noch Antrittsgeschenke mit im Gepäck: Gold, Weihrauch und Myrrhe (Mt 2,11).

11 ...

e	καὶ ἀνοίξαντες τοὺς θησαυροὺς αὐτῶν	und sie öffneten ihre Schatzbehälter
f	προσήνεγκαν αὐτῷ δῶρα, χρυσὸν καὶ λίβανον καὶ σμύρναν.	(und) brachten ihm Geschenke dar, Gold und Weihrauch und Myrrhe.

In der patristischen Auslegung wurden diese drei Geschenke symbolisch auf die unterschiedlichen *Rollen* Jesu bezogen: »Gold bekommt Jesus als König, Weihrauch als Gott, Myrrhe als Mensch.«<sup>424</sup>

Ob die einzelnen Gaben mit einer symbolischen Bedeutung aufzuladen sind, soll dahingestellt bleiben. Sie können auch einfach als wertvolle und kostbare<sup>425</sup> Geschenke – sprich: eines Königs würdig<sup>426</sup> – im Rahmen der Königsaudienz bzw. des Antrittsbesuchs beim (neu-)geborenen König Jesus verstanden werden.<sup>427</sup> Kein Huldigungsbesuch will mit leeren Händen dastehen.<sup>428</sup> Außerdem bringen die Geschenke – zusätzlich zur Proskynese – die Anerkennung Jesu als

423 Die in Teil D, Kap. 4.1.1. unter die Lupe zu nehmende tatsächlich erfolgende Reaktion des Herodes wirkt ebenso legitimierend, denn für den titularen König Herodes gibt es angesichts des wahren Königs Jesus nur zwei Verhaltensmöglichkeiten: entweder anerkennen per Proskynese (so seine Ankündigung) oder gewaltsam aus dem Weg schaffen, um selbst – illegitimerweise – die Herrschaft/Macht zu behalten (so sein tatsächliches Handeln).

424 U. Luz, Mt I 164f. (inkl. patristischer Quellenverweise); vgl. J. Gnilka, Mt I 41.

425 Vgl. U. Luz, Mt I 176.

426 Vgl. B. M. Nolan, Son 45 (»gifts fit for a king«); U. Luck, Mt 24 (»königliche Gaben«); U. Poplutz, Mt 25 (»königliche Assoziationen«); R. Vinson, King 260.

427 Vgl. M. Mayordomo-Marín, Anfang 301–303; D. R. Bauer, Kingship 308; R. Schnackenburg, Mt I 22.25. Letzterer interpretiert er die »Dreizahl der Geschenke« als »Ausdruck königlicher Ehrung« (ebd. 25). W. D. Davies/D. C. Allison, Mt I 250f., denken angesichts der Geschenke stark an eine »Jesus/Solomon typology« – womit einmal mehr Jesu Identität als »Sohn Davids« unterstrichen wäre.

428 Vgl. W. Wiefel, Mt 41.

des geborenen Königs zum Ausdruck;<sup>429</sup> sie können als »symbol of loyalty and submission«<sup>430</sup> interpretiert werden.

Auch an dieser Stelle ist ein Nebenblick ins Alte Testament weiterführend. Die für den vorliegenden Kontext spannendste Vergleichsstelle: 1 Sam 10,27. Hier bringen bezeichnenderweise gerade die Opponenten von König Saul, die ihn für rettungsunfähig halten (τί σώσει ἡμᾶς οὗτος, 1 Sam 10,27; vgl. Mt 1,21) und entsprechend verächtlich behandeln (ἀτιμάζω, 1 Sam 10,27)<sup>431</sup>, keine Geschenke mit – wobei in der Wortwahl enge Berührungspunkte mit Mt 2,11f bestehen:<sup>432</sup>

Mt 2,11f		προσήνεγκαν	αὐτῷ δῶρα
1 Sam 10,27	καὶ οὐκ	ἤνεγκαν	αὐτῷ δῶρα

Zudem wird in Ps 71<sup>LXX</sup> nicht nur von der Proskynese aller Könige gesprochen (V. 11), sondern auch von Geschenken (V. 10: προσφέρω/προσάγω δῶρα) sowie ausdrücklich von Gold (V. 15).<sup>433</sup> Hingewiesen werden kann an dieser Stelle auch auf den Besuch der Königin von Saba bei König Salomo (1 Kön 10,1–13): Sie hat nicht nur Rätsel im Gepäck, um die Weisheit Salomos zu prüfen, sondern ebenso »wohlriechende Substanzen und sehr viel Gold und kostbare Steine« (ἡδύσματα καὶ χρυσὸς πολλὸς σφόδρα καὶ λίθος τίμιος, 1 Kön 10,2). Und davon lässt sie einiges bei Salomo zurück: »120 Talente Gold und sehr viele wohlriechende Substanzen und wertvollen Stein« (1 Kön 10,10).<sup>434</sup>

Alles in allem unterstreichen die Gaben der Magier einmal mehr, dass wir es in Jesus mit einem bzw. *dem* wahren Königskind zu tun haben.

#### 4. Altes Königsgeschlecht vs. Emporkömmlinge – Die herodianische Mini-Dynastie als Kontrastfolie

Das MtEv setzt in erster Linie auf eine genealogisch-dynastische Legitimierung Jesu als König. Das ist beim bisherigen Durchgang deutlich geworden. Dabei sind wir bereits mehrfach auf Herodes gestoßen, der in Mt 2,1 dezidiert als *König*

429 Vgl. A. Sand, Mt 51: »Ausdruck der Anerkennung«. Zusätzlich zu dieser Anerkennungsdimension interpretiert M. T. Ploner, Schriften 108, die Geschenke (sowie die Proskynese) als »materielle[...] und sinnliche[...] Ausdruck dieser Freude« (vgl. Mt 2,10).

430 W. D. Davies/D. C. Allison, Mt I 248.

431 Interessant ist an dieser Stelle ein Nebenblick zu Mt 13,57: Nach der Konstatierung seiner *gewöhnlichen* Herkunft (Mt 13,55f.) nehmen die Menschen seiner Heimatstadt Anstoß an Jesus, woraufhin dieser davon spricht, dass ein Prophet in seiner Heimat verachtet (ἄτιμος) ist.

432 Vgl. auch Gen 43,26 (inkl. προσκυνέω).

433 Vgl. PsSal 17,31: Hier bringen die Völker als Geschenke (δῶρα) ihre »erschöpften Söhne«.

434 Vgl. Jes 60: Zum endzeitlichen Jerusalem/Zion werden Könige und Völkerschaften ziehen und diese bringen unermesslichen Reichtum mit, u. a. Gold und Weihrauch (V. 6), Silber und Gold (V. 9; vgl. V. 17).

vorgestellt wird. Er wird als *Konkurrent*, Gegenspieler<sup>435</sup> und Kontrastfigur<sup>436</sup> zu Jesus in Szene gesetzt und entsprechend delegitimiert – allerdings nicht alleine, sondern analog zur genealogisch-dynastischen Legitimierung Jesu findet sich eine Art *herodianische Dynastie* als delegitimierter Gegenhorizont.<sup>437</sup>

#### 4.1. Ahnenloser Attentäter – Genealogisch-dynastische Delegitimierung am Beispiel von Herodes (Mt 2)

##### 4.1.1. Die Konkurrenz schläft nicht – Herodes reagiert vielsagend

Mt 2 erzählt von dreierlei Reaktionen des Herodes auf die Nachricht von der Geburt des Königs: einer spontan vollzogenen, einer in Aussicht gestellten und einer durchgeführten. Alle drei sind in der interessierenden Hinsicht aussagekräftig.

Zum einen »erschrickt« (Mt 2,3: *ταράσσω*) Herodes unmittelbar – und mit ihm ganz Jerusalem. *Ταράσσω* »bezeichnet eine heftige emotionale Reaktion auf ein unerwartetes Ereignis«<sup>438</sup>, das Verb »bringt die Reaktion des *Bestürztseins*, *Erschreckens* bei außergewöhnlichen Erscheinungen zum Ausdruck«<sup>439</sup>. Im Fall des geborenen Königs braucht es aber gar keine *face-to-face*-Konfrontation. Es genügt, dass Herodes – und Jerusalem – davon *hören* (Mt 2,3: *ἀκούω*). Dies könnte einmal mehr die Bedeutung der Geburt des Königs Jesus unterstreichen, da bereits die Kunde davon ausreicht, um den amtierenden König Herodes sowie

435 Vgl. K. M. Schmidt, Kontingenz 68: Mt 1–2 handelt von der »Konkurrenz zweier Herrschaftsansprüche«. J. Gnilka, Mt I 37, bezeichnet Herodes als »Gegenspieler des Königskindes«; vgl. P. Fiedler, Mt 58; A. Sand, Mt 55; B. M. Nolan, Son 132; H. Frankemölle, Mt (Patmos) I 86; W. Klaiber, Mt I 35f. (»Gegenbild«); A. Vögtle, Messias 32; T. Nicklas, Davidssohn 233f. M. Gielen, Geburt 46, spricht von »Opposition und Konkurrenz«; vgl. M. Gielen, Konflikt 29 (»Konkurrenzverhältnis«); U. Luck, Mt 25; J. Dvořáček, Son 136 Anm. 143. M. Mayordomo-Marín, Anfang 284, benennt die »Gleichzeitigkeit von zwei Königen in Israel« als den »treibenden Grundkonflikt« von Mt 2.

436 D. R. Bauer, Kingship, konzentriert seine Überlegungen zu Mt 1 f. auf den »double contrast: Herod versus Jesus, and Herod versus the magoi« (ebd. 307); vgl. H.-J. Fabry/K. Scholtissek, Messias 80.

437 Mit einer insgesamt anders akzentuierten argumentativen Stoßrichtung nimmt K. M. Schmidt, Kontingenz, die »Gegenüberstellung der herodianischen Dynastiebildung und der Vollmacht Christi in Mt 1–2« (ebd. 66) unter die Lupe. Zur herodianischen Dynastie vgl. N. Kokkinos, Dynasty; J. Wilker, Rom.

438 M. Mayordomo-Marín, Anfang 292 (die Analyse findet sich ebd. 290–292).

439 H. Balz, Art. *ταράσσω* 804; vgl. R. Schnackenburg, Mt I 23. Bei den weiteren synoptischen Belegen sind es immer ausdrücklich visuelle Erscheinungen, die den Schrecken/das Bestürztsein auslösen; vgl. Mt 14,26 par Mk 6,50 (*ὄραω*); Lk 1,12 (*ὄραω*; vgl. V. 11); Lk 24,38 (vgl. V. 37: *θεωπέω*; vgl. V. 39).

die gesamte Königsstadt Jerusalem in negativ konnotierte Aufregung/Bestürzung zu versetzen.<sup>440</sup>

Zum anderen kündigt Herodes seine Proskynese vor dem geborenen König an (Mt 2,8 h), was seiner Unterwerfung unter den wahren König gleichkäme (s. o. Teil D, Kap. 3.4.2.).

Und zum Dritten verfolgt er Jesus als geborenen König und will ihn töten – was aber aufgrund göttlicher Warnung und Intervention nicht gelingt (Mt 2,13.16.20):<sup>441</sup>

13 ...

g	καὶ φεύγε εἰς Αἴγυπτον	und flieh nach Ägypten
h	καὶ ἴσθι ἐκεῖ	und sei dort,
i	ἕως ἂν εἶπω σοι·	bis ich (es) dir sage;
j	μέλλει γὰρ Ἡρώδης	Herodes beabsichtigt nämlich,
k	ζητεῖν τὸ παιδίον	das Kind zu suchen,
l	τοῦ ἀπολέσαι <sup>442</sup> αὐτό.	um es zu vernichten.

16 ...

d	καὶ ἀποστεῖλας	und er [Herodes] schickte aus
e	ἀνεῖλεν <sup>443</sup> πάντας τοὺς παῖδας τοὺς ἐν Βηθλέεμ καὶ ἐν πᾶσιν τοῖς ὀρίοις αὐτῆς ἀπὸ διετοῦς καὶ κατωτέρω κατὰ τὸν χρόνον	(und) tötete alle Knaben in Betlehem und in allen seinen Gebieten von Zweijährigen an abwärts gemäß der Zeit,
f	ὃν ἠκρίβωσεν παρὰ τῶν μάγων.	die er bei den Magiern genau erkundet hatte.

20 ...

e	τεθνήκασιν γὰρ	gestorben sind nämlich die,
f	οἱ ζητοῦντες τὴν ψυχὴν τοῦ παιδίου.	die dem Kind nach dem Leben trachten. <sup>444</sup>

440 Vgl. W. D. Davies/D. C. Allison, Mt I 238.

441 In der Erzählung selbst findet sich kein ausdrücklicher Hinweis, wie Herodes den Erfolg seines *Mordanschlags* beurteilt. Bedenkenswert ist die Überlegung von K. M. Schmidt, Kontingenzz 77: »Mt 2,22 lässt erkennen, dass die Maßnahme des Kindermordes in den Augen des Herodes als Erfolg gewertet werden konnte. Anstelle des verstorbenen Vaters herrschte Archelaus, sein Sohn«; ähnlich beurteilt dies M. T. Ploner, Schriften 131.

442 W. D. Davies/D. C. Allison, Mt I 260, weisen darauf hin, dass dieses Verb auch im Rahmen der Passion (Mt 27,20) begegnet und dadurch eine Verbindung geschaffen wird.

443 Das Verb ἀναίρω kommt im MtEv nur einmal vor. In den Evangelien findet es sich noch zweimal im LkEv, jeweils mit Bezug auf Jesus: Lk 22,2 (die Hohenpriester und Schriftgelehrten wollen Jesus töten); 23,32 (mit Jesus werden zwei Übeltäter mitgeführt, um mit ihm getötet zu werden).

444 Im Griechischen kommt hier, wie in Mt 2,13k, das Verb ζητέω zum Einsatz. W. Bauer, Wörterbuch 686, vermutet einen alttestamentlichen Ursprung für die Wendung ζητέω τὴν ψυχὴν τινος.



Durch alle drei Reaktionen outet sich Herodes als genealogisch-dynastisch unterlegener Konkurrent, denn: Er fürchtet ein gerade geborenes Kind. Herodes muss sich nicht gegen einen Thronrivalen mit eigenem Heer auf dem Schlachtfeld bewähren, er muss sich auch nicht gegen einen Herausforderer behaupten, der in aretalogisch-charismatischer Hinsicht als *besserer König* gegen ihn antritt, sondern er stellt einem Neugeborenen nach. Dieses Kind gefährdet seine Königsherrschaft<sup>445</sup> und v.a. seine Dynastiegründung<sup>446</sup> zutiefst – eben, weil es von Geburt her genealogisch-dynastisch gesehen die besseren Karten hat. Dies ist in der Frage der Magier nach dem »geborenen König« (Mt 2,2b) bereits impliziert.<sup>447</sup>

Herodes versucht, seinen ihm in Sachen Stammbaum/Herkunft weit überlegenen Rivalen zu beseitigen.<sup>448</sup> Dadurch offenbart Herodes, dass er selbst ein illegitimer Usurpator auf dem Thron ist, dessen Herrschaft angesichts des rechtmäßigen Königskindes obsolet wird.<sup>449</sup>

In den biblischen Traditionen begegnen mehrere Konkurrenzkonstellationen mit entsprechend gewalttätigem Verhalten eines amtierenden Herrschers gegen unliebsame Rivalen (dabei finden sich z. T. semantische Berührungspunkte zum Verhalten des Herodes): ansatzweise der Pharao gegen Mose (Ex 1,16; 2,15<sup>450</sup>: ζῆτέω, ἀναίρέω; Jos., Ant 2,205–

445 Vgl. D. R. Bauer, Kingship 314.

446 Das betont unter Hinweis auf das fortgeschrittene Alter des Königs K. M. Schmidt, Kontingenz 77: Seiner Meinung nach ist Jesus weniger eine Bedrohung für des Herodes' eigene Herrschaft, als vielmehr für dessen dynastischen Pläne. Allerdings scheint Herodes, wenn man den Erzählungen bei Josephus glaubt, durchaus Zeit seines Lebens ein zutiefst misstrauischer und um seinen Machterhalt besorgter König gewesen zu sein – dem fielen zahlreiche Familienmitglieder zum Opfer (vgl. ebd. 74f.).

447 Auch wenn seine Auslegung einen grundlegend anderen Charakter als meine eigene trägt – an diesem Punkt hält S. D. Toussaint, King 52, einen für die genealogisch-dynastische Legitimierungsstrategie des MtEv wichtigen Punkt ausdrücklich fest, der selten beachtet wird: »The question which they [the magi; C. S.] were asking was worded in such a way that Herod was made to look like an inferior. The significance of »who has been born king« [...] is seen in that Herod, who ruled as king, was not a born king.«

448 Vgl. A. Sand, Mt 54. Die »Gefährdung/Verfolgung des Königskindes« als Motiv an sich ist in der Antike weit verbreitet und findet sich z. B. auch mit Blick auf Kyros, Augustus oder Nero; vgl. U. Luz, Mt I (zwischen S. 126 und 127); M. Mayordomo-Martín, Anfang 312f.; S. Schreiber, Anfänge 43.168; J. Gnülka, Mt I 34 Anm. 4; ebd. 47; W. D. Davies/D. C. Allison, Mt I 258f. M. Konradt, Mt 44, arbeitet die »Kontrastbildung/Kontrastierung« zwischen Jesus und Herodes detailliert heraus; vgl. W. D. Davies/D. C. Allison, Mt I 227.

449 Vgl. W. D. Davies/D. C. Allison, Mt I 253 (»the evil and illegitimate king«); ebd. 254 (»a wicked and illegitimate ruler«); B. M. Nolan, Son 34.39; W. Wiefel, Mt 38.40; R. Pesch, Gottessohn 412 (»Der wahre König Israels, der Mt 2 mit dem falschen König kontrastiert wird«); G. Maier, Mt 99 (»Gegensatz falscher oder wahrer König Israels«); A. Sand, Mt 55; M. Konradt, Mt 7.41. M. Gielen, Geburt 48, betont die Differenzierung (auch semantisch: »König der Juden«/»König«) »zwischen legitimem und illegitimem Herrscher«; vgl. H. D. Zacharias, Presentation 67. J. E. Leim, Grammar 51, spricht mit Blick auf die Herodes-vs.-Jesus-Konstellation von »competition for true kingship«.

450 Einen möglichen Anklang an Ex 2,15 hält W. Wiefel, Mt 43 Anm. 9, fest.

223);<sup>451</sup> Saul gegen David (1 Sam 19,10: ζητέω; vgl. 1 Sam 19,1; 20,31–33); Salomo gegen Adonija (1 Kön 2,25: ἐξαποστέλλω, ἀναιρέω);<sup>452</sup> Salomo gegen Jerobeam (1 Kön 11,40<sup>453</sup>; 12,24c: ζητέω). Eine Konkurrenz in genealogisch-dynastischer Hinsicht steht hier allerdings nur mit Blick auf Salomo vs. Adonija im Hintergrund.

Vom gewaltsamen Ausschalten genealogisch-dynastisch überlegener Konkurrenten erzählt Josephus in Ant mehrfach, wobei stets Herodes der über Leichen gehende Machtpolitiker ist:<sup>454</sup> Herodes schafft Angehörige des hasmonäischen Königshauses/-geschlechts als potenziell gefährliche Konkurrenten aus dem Weg, da diese ihm gegenüber genealogisch-dynastisch im Vorteil sind. Zunächst sorgt Herodes durch Bestechung dafür, dass Antigonos nicht vor dem römischen Senat zur Rechenschaft gezogen, sondern direkt umgebracht wird (ἀναιρέω, Jos., Ant 14,490).<sup>455</sup> Bei einer Senatserverhandlung könnte nämlich ihre ungleiche Herkunft offenbar werden: ἐπιδεικνὺς αὐτὸν μὲν ἐκ βασιλείων Ἡρώδην δὲ ἰδιώτην/es zeigt sich, dass er aus königlichem (Geschlecht), Herodes aber einfacher Bürger sei (Jos., Ant 14,489). Dies wiederum könnte die dynastischen Pläne des Herodes platzen lassen: προσήκειν αὐτοῦ βασιλεύειν τοὺς παῖδας διὰ τὸ γένος/es komme seinen [also des Antigonos; C. S.] Kindern zu, als Könige zu herrschen wegen des Geschlechts (Jos., Ant 14,489). Ein vergleichbares Schicksal ereilt Aristobul (Jos., Ant 15,49–56), seines Zeichens ebenfalls aus gutem Hause (Jos., Ant 15,29.51).<sup>456</sup> Auch Hyrkanus, der schon von den Parthern wegen seiner »vornehmen Herkunft« (Jos., Ant 15,14: εὐγένεια)<sup>457</sup> bevorzugt behandelt und von seinen jüdischen Mitbürgern »wie ein Hoherpriester und König geehrt« (Jos., Ant 15,15: τίμων ὡς ἀρχιερέα καὶ βασιλέα) wird, wird von Herodes schließlich aus dem Weg geräumt (Jos., Ant 15,164–182; vgl. die Prolepse Jos., Ant 15,20).<sup>458</sup> Damit ist der letzte Nachkomme aus königlichem Geschlecht, der einzig verbliebene potenzielle Konkurrent, der der Königsherrschaft würdig wäre (μόνος ἐπ' ἀξιώματος βασιλικού, Jos., Ant 15,164) beseitigt. In der Folge gibt es niemanden mehr, der der Königsherrschaft des Herodes mit genealogisch-dynastischen Argumenten gefährlich werden kann – zumindest nicht aus dem hasmonäischen Hause.<sup>459</sup>

Unter dem Strich untermauert dieses Verhalten des Herodes die genealogisch-dynastische Legitimierung Jesu; zugleich wird Herodes, der »König«<sup>460</sup>, durch

451 Vgl. U. Luz, Mt I 160 und 182; J. Gnllka, Mt I 48.

452 Vgl. 1 Kön 2,46: Salomo gegen Schimi (ἀναιρέω).

453 B. M. Nolan, Son 40, konstatiert mit Blick auf 1 Kön 11,40: »This passage most resembles Matthew in content«.

454 Vgl. K. M. Schmidt, Kontingenz 74f.

455 Vgl. A. Schalit, Herodes 97.

456 Vgl. A. Schalit, Herodes 101–114. K. M. Schmidt, Kontingenz 74, meldet allerdings Zweifel an der Darstellung des Josephus in diesem Fall an.

457 So wird auch Mariamne/Mariamme charakterisiert, vgl. Jos., Ant 15,236. Vgl. zu εὐγένεια auch Teil E, Kap. 3.2.1.

458 Vgl. A. Schalit, Herodes 124–126.134.

459 Auch die Tötung/Er mordung von Mariamne/Mariamme (vgl. Jos., Ant 15,229–236) und Alexandra (vgl. Jos., Ant 15,247–251) lässt sich gut dynastisch motiviert verstehen; vgl. A. Schalit, Herodes 131–141.

460 B. M. Nolan, Son 39, spricht von »ironic use of the title ›king«.

seine grausam-tyrannisch<sup>461</sup> anmutenden Taten als Kontrastfigur zu Jesus delegitimiert.<sup>462</sup> »Herodes kann kein wahrer König der Juden sein, wenn er Israels Kinder wegen Jesus tötet.«<sup>463</sup> Spannenderweise wird nach der Proskynese der Magier vor Jesus Herodes nicht mehr als »König« titulierte (vgl. Mt 2,12.13.15.16.19.22)<sup>464</sup> – womit gewissermaßen eine *Ablösung* auf titularer Ebene stattgefunden hat (allerdings wird Jesus bereits in Mt 2,2 als »König« angesprochen).

#### 4.1.2. Beredtes Schweigen – Kein Stammbaum für Herodes

Zusätzlich erfolgt noch in einem weiteren Sinne eine genealogisch-dynastische Delegitimierung des Herodes. Grundsätzlich wäre dies möglich, indem des Herodes' nicht-königliche, niedere Abstammung betont und argumentativ ins Feld geführt wird. Dies wäre der offensiv-direkte Weg.<sup>465</sup>

Spuren einer derart vorgehenden genealogisch-dynastischen Delegitimierung mit Blick auf Herodes begegnen bei Josephus.<sup>466</sup> Am Startpunkt seiner politischen Karriere kommt es Herodes gar nicht in den Sinn, von den Römern die Königsherrschaft für sich selbst zu erbitten – wegen seiner nichtköniglichen Abstammung (Jos., Ant 14,386f.). Dass es anders

461 So die Qualifizierung bei *J. Gnilka*, Mt I 50; *M. Gielen*, Geburt 53; *U. Luck*, Mt 27; *M. Konradt*, Mt 45; *R. Schnackenburg*, Mt I 27; *G. Maier*, Mt 129. *U. Luz*, Mt I 185, spricht davon, dass sich in Mt 2,16–18 »die Bosheit des Tyrannen« zeigt; vgl. *M. Mayordomo-Marin*, Anfang 294; ebd. 311 (»grausame ›Gründlichkeit«); *M. Hengel*, Magier 341 f.

462 Vgl. *W. Carter*, Matthew 103.

463 *U. Luz*, Mt I 185.

464 Vgl. *B. M. Nolan*, Son 39; *M. Konradt*, Sohn 258; *H. D. Zacharias*, Presentation 68. Vgl. *U. Poplutz*, Mt 23: »Allerdings beginnt sein [des Herodes; C. S.] Königtum langsam zu zerbrechen, was Matthäus sprachlich sehr geschickt zu vermitteln weiß: In 2,7 wird nur noch sein Name genannt, in 2,9 begegnet zum letzten Mal die Bezeichnung ›König«; vgl. *T. Holtmann*, Magier 106f.

465 Eine weitere Spielart der offensiv-direkten genealogisch-dynastischen Delegitimierung finden wir bei Xenoph, Hist Graec III 3,2 mit Blick auf Leotyichides: Ihm wird abgesprochen, ein (legitimes) Kind des Königs zu sein; vgl. Teil B, Kap. 3.1.

466 Die Schrift Ant des Josephus zeigt kein ausgesprochen-eindeutiges Interesse weder an der Legitimierung noch an der Delegitimierung von Herodes als König (daran ändert auch nichts, dass man – wie *J. W. van Henten*, Herod – erfolgreich nach einer konstruierenden Charakterisierung von Herodes als *Tyrann* in Jos., Bell sowie Jos., Ant suchen kann; *F. Dicken*, Herod 51–55, macht eine tendenziell negative Darstellung der Herodianer in Ant aus). Es lassen sich aber Erzählelemente finden, die in die eine oder andere Richtung interpretiert werden können. Insgesamt wird hier das in legitimatorischer Hinsicht Tragische der Gestalt des Königs Herodes deutlich: Aretologisch-charismatisch (u.a. diplomatisches Geschick, militärisch-strategisches Können, Kriegserfolge, monumentale Bauprojekte, Wohltaten) weist er gute Ansatzpunkte auf (allerdings liest sich seine oft gewaltsame und tyrannenhafte Herrschaftsausübung wiederum stark delegitimierend) und imperial (via Rom; vgl. Teil E, Kap. 3.3.) ist er sehr gut legitimiert; zeitlebens aber hat er unter mangelnder genealogisch-dynastischer Legitimierung zu leiden.

kommt, überrascht Herodes gewissermaßen selbst – normalerweise haben bei den Römern nämlich nur die Anwärter aus entsprechendem (königlichen) Geschlecht (οἱ ἐκ τοῦ γένους) eine Chance (vgl. hierzu auch Jos., Ant 14,403). So weisen die Gegenspieler des Herodes denn auch ausdrücklich auf dieses genealogisch-dynastische Manko hin (Jos., Ant 14,403f.): Herodes ist »einfacher Bürger« (ἰδιώτης; vgl. auch Jos., Ant 14,489),<sup>467</sup> zudem kein richtiger Jude<sup>468</sup> – ergo hat er keine Berechtigung, den Königsthron zu besetzen. Dies umso mehr, als zahlreiche königliche Nachkommen als potenzielle Herrscher zur Verfügung stehen. Seine »Niedrigkeit« (ταπεινότης) in Sachen Abstammung gibt Anlass zu Schmähungen (Jos., Ant 14,430).<sup>469</sup> Doch trotz aller Widerstände: Herodes behauptet sich auf dem Thron und dies markiert das Ende der Hasmonäer-Dynastie. Damit ist die Königsherrschaft – genealogisch-dynastisch gedacht – in *unwürdige* Hände gelangt, denn Herodes ist von seiner Herkunft her dafür nicht ausreichend legitimiert (Jos., Ant 14,491): Er stammt aus einer »gewöhnlichen Familie« (οἰκία δημοτική), dem »Einfache-Bürger-Geschlecht« (γένος ἰδιωτικός) und zählt zu den »Königs-Untertanen« (ὑπακούων τοῖς βασιλεῦσιν). Da kann sich Herodes noch so bemühen, sein genealogisch-dynastisches Defizit auszugleichen – weder durch die Heirat mit Mariamne/Mariamme, einer hasmonäischen Prinzessin (vgl. Jos., Ant 14,300.467),<sup>470</sup> noch durch einen *aufgehübschten* Stammbaum, der ihn am Ende sogar als Davididen ausweist.<sup>471</sup> Es nützt ihm nichts.<sup>472</sup>

467 Die Frage, ob jemand »einfacher Bürger« ist oder nicht, spielt auch bei Agesilaos eine wichtige Rolle; vgl. Teil B, Kap. 3.2.

468 »The Herodian dynasty’s legitimacy was questionable in the eyes of some, since Herodes was not from a family of Jewish ancestry« (J. Marcus, Mk I 249).

469 Auch weitere Mitglieder der Familie des Herodes werden ob ihrer »niederen Herkunft« (δυσγένεια) Opfer von Angriffen und Spott; vgl. Jos., Ant 15,81.220.

470 Vgl. J. Marcus, Mk I 249; K. M. Schmidt, Kontingenz 67.71 (vgl. ebd. 76 Anm. 33); N. Kokkinos, Dynasty 211 f. J. Wilker, Rom 297, führt die Heirat als Element einer »speziell auf die jüdische Bevölkerungsmehrheit abzielenden Legitimationsstrategie« des Herodes an. A. Schalit, Herodes 61–66, spricht – realpolitisch betrachtet – einem möglichen politisch-strategischen Aspekt der Verbindung mit Mariamne/Mariamme zunächst nur einen äußerst geringen Stellenwert zu und kommt schlussendlich – nach Abwägung der Vor- und Nachteile – zu folgendem Urteil: »Es drängt sich der Schluß auf, daß bei dem Wunsche des Herodes, die hasmonäische Prinzessin zu heiraten, keinerlei politische Berechnung im Spiele gewesen ist, sondern nur das höchst einfache und natürliche Motiv, daß er in Liebe zu Mariamne entbrannt war« (vgl. ebd. 563). Die persönlichen Heiratsmotive des Herodes sind m. E. nicht (mit ausreichender Sicherheit) zu ergründen – und für die obige Argumentation auch nicht relevant. Die fundierenden Überlegungen von A. Schalit (vgl. ebd. 63 f.) zu den »theoretischen Grundprinzipien der Herrschaft« (ebd. 63) heben – in hellenistischer Tradition – rein auf aretalogisch-charismatisches Denken ab. Für den Jerusalemer Kontext ist aber ein genealogisch-dynastischer *Grundton* nicht zu unterschätzen. Und wenn man sich die entsprechenden oben angeführten Passagen in Jos., Ant ansieht, dann wird hier – literarisch – dem Herodes durchaus ein Bewusstsein für sein genealogisch-dynastisches Defizit in den Mund gelegt (die Heirat als potenzielles genealogisch-dynastisches *Upgrade* – diese mögliche Motivik wird bei Josephus nicht explizit erwähnt). T. Schumacher, Herodesrezeption 101, hält mit Blick auf die Verbindung Herodes – Mariamne/Mariamme fest, dass »zumindest die aus dieser Verbindung hervorgehenden Söhne legitime Thronfolger würden.«

471 Vgl. A. Schalit, Herodes 311 f. Anm. 585; ebd. 473–476. W. Dietrich, Art. David 595, nennt

Vorstehend skizzierten möglichen offensiv-direkten Weg beschreitet das MtEv nicht. Hier wird die genealogisch-dynastische Delegitimierung des Herodes eher subtil-indirekt inszeniert – im Gegenüber zu Jesus. Während Jesus mit einer beeindruckenden Ahnenreihe aufwarten kann,<sup>473</sup> bleibt Herodes im MtEv völlig ohne Stammbaum oder sonstige genealogische Hinweise – quasi ein *ahnenloser Attentäter*.<sup>474</sup> Über seine Herkunft, seine Abstammung, seine Familie wird kein einziges Wort verloren, was in genealogisch-dynastischer Perspektive natürlich aussagekräftig ist. Herodes kann einfach keine adäquate Ahnengalerie vorweisen.<sup>475</sup>

---

Herodes als Beispiel für einen Throninhaber, der vorgab, Davidide zu sein; vgl. *J. Becker*, Messiaserwartung 81. In historischer Hinsicht kritisch dazu *M. Mayordomo-Marín*, Anfang 279 Anm. 408. Zur Frage der Herkunft der herodianischen Familie sowie zu einem jüdisch akzentuierten Stammbaum vgl. *N. Kokkinos*, *Dynasty* 100–112.

472 Vgl. *D. R. Schwartz*, Art. Herodes/Herodeshaus 1676.

473 Treffend bringt es *K. M. Schmidt*, *Kontingenz* 67, auf den Punkt: Mt 1,1–17 liest sich »wie ein Spottgesang auf Herodes. Die Kindheitszählung beinhaltet einen Affront, der Text diskreditiert den König von der ersten Zeile an. [...] [Schon Mt 1,1; C. S.] bietet [...] alles an royaler Identität auf, was Herodes fehlte.« Allerdings geht *K. M. Schmidt* in seiner Auslegung davon aus, dass Mt diese »Ahnengalerie« mit Blick auf Jesus als »irrelevant« aufgibt (ebd. 70; s. o. Teil D, Anm. 49). Seiner Meinung nach dient Mt 1,1 »vorrangig dazu, die genealogischen Defizite des herodianischen Herrscherhauses zu benennen«. Diese These ist in mehrfacher Hinsicht anfragbar: Es ist nicht plausibel, dass der Eröffnungsvers des gesamten Evangeliums in erster Linie den Gegenspieler diskreditieren will, ohne zugleich eine positive Akzentuierung Jesu vorzunehmen. Mt 1,1 würde eine Sohnschaft von Jesus behaupten, die nach *K. M. Schmidts* Meinung nicht bzw. »nicht im herkömmlichen Sinne« (ebd. 74) auf Jesus zutrifft. M.E. basiert die Kontrastierung von Jesus und Herodes in Mt 1 f. – genealogisch-dynastisch gedacht – zentral darauf, dass der legitime König (Jesus) die richtige Ahnengalerie vorweisen kann, der illegitime Usurpator (Herodes) demgegenüber nicht (in diese Richtung klingt es bei *K. M. Schmidt* selbst ebd. 68).

474 Vgl. *W. D. Davies/D. C. Allison*, Mt I 227: »Herod, although he could boast no royal genealogy, was a king«; vgl. ebd. 238. *M. Mayordomo-Marín*, Anfang 279, formuliert umgekehrt: »Im Gegensatz zu Herodes kann Jesus allerdings eine davidische Genealogie aufweisen.« Die frühchristlichen Überlieferungen mit Blick auf die Herkunft des Herodes analysiert *A. Schalit*, *Überlieferung*.

475 Das ist von daher nicht verwunderlich, da sich sein Vater Antipatros als »selfmade man« hochgearbeitet hat. Damit entspricht er in einem weiten Sinne dem römischen »homo novus«; vgl. *A. Schalit*, *Herodes* 20 inkl. Anm. 64; *A. Schalit*, *Überlieferung* 109. Auch Herodes selbst ist ein *Aufsteigertyp*; vgl. *Jos.*, Ant 17,192: ἔκ τε γὰρ ἰδιώτου βασιλεὺς καταστάς/vom einfachen Bürger zum König eingesetzt. Entsprechend lässt sich die Königsherrschaft von Herodes genealogisch-dynastisch nicht legitimieren. Dafür wäre sowohl für seinen Vater als auch für ihn selbst ein aretalogisch-charismatischer Ansatz aussichtsreich.

#### 4.2. Dynastische Kontrapunkte – Jesus im Gegenüber zu Herodes bzw. zur herodianischen Dynastie

Herodes hängt im MtEv genealogisch-dynastisch gesehen gewissermaßen in der Luft. Da ist auch nicht die Spur eines Stammbaumfundaments zu entdecken. Demgegenüber sticht die fundierte Einbettung Jesu in eine lange Ahnenreihe sowie sein Eingeschriebensein in die davidische Dynastie deutlich hervor.

Doch noch in einem weiteren Punkt werden Jesus und Herodes kontrastiert: Während Jesus den dynastischen Schlussstein eines altehrwürdigen Königsgeschlechts bildet, wird Herodes als Startpunkt einer eigenen Mini-Dynastie inszeniert. Nur das MtEv bringt alle drei Herodianer mit Königsterminologie<sup>476</sup> in Verbindung und konstruiert auf diese Weise eine Art dynastische Reihe.<sup>477</sup> Sogar eine dynastische Nachfolgeformel findet sich.

##### 4.2.1. Von Herodes zu Archelaos – Dynastische Herrschaftswertung vom Vater zum Sohn

Da wäre als Erstes Herodes selbst, gewissermaßen als dynastischer Ahnherr. Er wird in Mt 2,1 ohne weitere Spezifizierung seiner Herrschaft (Herrschaftsbereich, Volk ...) ausdrücklich als Ἡρώδης ὁ βασιλεύς eingeführt (vgl. auch Mt 2,3.9).<sup>478</sup> Es fällt direkt auf, dass der Stammvater dieser Dynastie ohne jede legitimierende Notiz mit Blick auf seine Königsherrschaft auskommen muss.

Nach dem Tod des Herodes (Mt 2,19: τελευτήσαντος δὲ τοῦ Ἡρώδου; vgl. Mt 2,20) schließt sich – in Judäa (sowie Samaria und Idumäa) – die Herrschaft des Archelaos an. Dies wird in Mt 2,22 in einer Form ins Wort gebracht, die deutlich an die alttestamentlich wohlbekannteste dynastische Nachfolgeformel (vgl. Teil B, Kap. 2.3.) erinnert.<sup>479</sup> Allerdings wird nur deren drittes Element (»notice of successor«<sup>480</sup>) aufgenommen (Mt 2,22):

476 Das notieren auch *W. D. Davies/D. C. Allison*, Mt II 466f. – jedoch ohne weitergehende Schlüsse daraus zu ziehen.

477 Dies belegt noch einmal, dass genealogisch-dynastisches Denken für das MtEv von zentraler Bedeutung ist.

478 Herodes wird in Mt 2 durchgängig nur als βασιλεύς titulierte (Mt 2,1.3.9) und damit terminologisch von Jesus abgesetzt (Jesus = βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων, Mt 2,2). »Darin schlägt sich die Perspektive des fiktiven Erzählers nieder, der so zwischen dem legitimen und illegitimen Herrscher klar differenziert« (*M. Gielen*, Konflikt 30).

479 Vgl. *J. Gnllka*, Mt I 54, der allerdings ohne weitere Interpretation des Befunds festhält, dass der »Wechsel in der Königsherrschaft [...] in Anlehnung an die Chronikbücher formuliert« wird. Die *Nachfolgeformel* findet sich aber auch in 1/2 Kön. Auch *H. Frankemölle*, Mt (Patmos) I 176, notiert den alttestamentlichen Hintergrund der Formel kurz im Vorübergehen ohne auslegende Schlüsse. *U. Poplutz*, Mt 31, qualifiziert die Formulierung als »etwas umständlich[...]« und erkennt hierin das »Bemühen, die herodianischen Verwandt-

22	a	Ἀκούσας δὲ	Als er aber hörte,
	b	ὅτι Ἀρχέλαος βασιλεύει τῆς Ἰουδαίας ἀντὶ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ Ἡρώδου <sup>481</sup>	dass Archelaos als König herrscht in Judäa anstatt seines Vaters Herodes
	...		

Der Tod des Herodes wird ausdrücklich festgehalten. Anschließend wird Archelaos König,<sup>482</sup> da er der Sohn von Herodes ist, und er herrscht ausdrücklich *anstatt* seines Vaters Herodes. Hier sind zunächst einmal die wesentlichen Zutaten versammelt, die im Rahmen genealogisch-dynastischen Formulierens benötigt werden. Das heißt: Im Kopf entsteht das Bild einer herodianischen Königsdynastie.

Die dynastische Formulierung ist grundsätzlich erkennbar. Wenn wir allerdings genau hinsehen, entdecken wir – im Vergleich mit den alttestamentlichen Vergleichstexten (vgl. Teil B, Kap. 2.3.) – zwei Unterschiede im Detail, die bedeutsam sein könnten, tragen sie doch zur Delegitimierung von Herodes und seiner Dynastie bei: (1) In der alttestamentlichen Standardformulierung wird vom nachfolgenden König als »(seinem) Sohn«

schaftsverhältnisse vor Augen zu führen« – so auch *M. Mayordomo-Marín*, Anfang 317. Diese Interpretation greift m. E. deutlich zu kurz.

480 *M. J. Suriano*, Politics 22.

481 Die Satzstellung »(anstatt) seines Vaters Herodes« findet sich in ⌘, B, C\*, W. Die Textzeugen C<sup>3</sup>, D, K, L, N, Γ, Δ, f<sup>1,13</sup>, 33, 565, 579, 700, 1241, 1424, l 2211, ℳ, latt bieten die Reihenfolge »(anstatt) Herodes, seines Vaters«. Für die obige Argumentation macht dies keinen Unterschied.

482 In historischer Perspektive ist dies nicht ganz korrekt: Nach dem Zeugnis des Josephus herrscht Archelaos nicht als βασιλεύς, sondern als ἐθνάρχης (vgl. Jos., Ant 17,317). Der Königstitel wird ihm nur in Aussicht gestellt. Folglich würde sich statt βασιλεύω z. B. das Verb ἄρχω empfehlen, wenn man an historischer Exaktheit mit Blick auf die genauen Herrschaftsverhältnisse interessiert wäre (*U. Luz*, Mt I 186, nennt die Angabe βασιλεύει »[v]olkstümlich und ungenau«; vgl. *P. Fiedler*, Mt 68). Für die dynastische Nachfolgeformel jedoch ist das Verb βασιλεύω charakteristisch – und erforderlich; vgl. *W. D. Davies/D. C. Allison*, Mt I 273: »Matthew, however, wishes to continue the theme of the conflict of kings. Thus the son takes the place of his father, and Jesus, the true king, still has a rival.« Vgl. *D. R. Bauer*, Kingship 315 mit Blick auf Mt 2,22: »suggesting that there will always be another Herod or Herod-like figure to do battle against the kingship of Jesus.« Diese mögliche Sinnspitze verkennen G. Maier (*G. Maier*, Mt 133 inkl. Anm. 23) und M. Mayordomo-Marín (*M. Mayordomo-Marín*, Anfang 317 Anm. 609; die Wendung βασιλεύς ἦν, die seiner Meinung nach für eine Königsgegenüberstellung »deutlicher« wäre, lässt gerade die dynastische Nachfolgeformel nicht anklingen). Ob die Verwendung von βασιλεύω in Mt 2,22b nun eine wie vorgehend skizzierte tiefergehende Bedeutung hat oder nicht, ist argumentativ kaum zweifelsfrei zu entscheiden. Klar ist jedoch, dass das MtEv an *historischer Exaktheit/Zuverlässigkeit* auch nicht völlig desinteressiert ist. Das zeigt der synoptisch informierte Blick auf Mt 14,1 (im Vergleich mit Mk 6,14): Statt von ὁ βασιλεύς Ἡρώδης (so Mk 6,14) spricht Mt 14,1 (wie auch Lk 9,7 und 3,19) – historisch korrekt – von Ἡρώδης ὁ τετραάρχης. Wenn man von einer dynastischen Nachfolgeformel in Mt 2,22 ausgeht, dann wird die Überlegung von *K. M. Schmidt*, Kontingenz 77, »die Formulierung βασιλεύει τῆς Ἰουδαίας [sei; C. S.] als bewusste Differenzierung gegenüber Mt 2,1« zu verstehen, obsolet.

gesprochen. In Mt 2,22 findet sich stattdessen die Rede von »(seinem) Vater«. Dies erklärt sich zwar grundsätzlich aus der Gesamtkonstruktion: Da sich die Todesnotiz bzgl. Herodes nicht unmittelbar davor befindet, ist eine Bezugnahme auf Archelaos als »(sein) Sohn« schlicht und ergreifend nicht möglich. In der Folge steht uns unter dem Stichwort »Vater« Herodes vor Augen. Dies ist wichtig. (2) Zugleich ist nämlich zu beobachten, dass die alttestamentliche Wendung »(er entschlief) zu seinen Vätern« ebenso fehlt wie eine Begräbnisnotiz – beides stellt nach M. Suriano zentrale legitimierende Bausteine im dynastischen Kontext dar.<sup>483</sup> Gerade bei einem Dynastiegründer wie David wird die Verbundenheit mit den Vorvätern extra betont.<sup>484</sup> Vor diesem Hintergrund ist Mt 2,22 aussagekräftig: Statt der »Väter«, zu denen der verstorbene König eigentlich eingeht, begegnen wir hier nur dem »Vater« Herodes – womit einmal mehr die fehlende dynastische Verankerung deutlich wird.

So wird zwar einerseits ein dynastischer Grundeindruck erweckt, zugleich aber keinerlei genealogisch-dynastische Legitimierung der herodianischen Dynastie geleistet. Hier gilt vergleichbar – vor dem alttestamentlichen Hintergrund betrachtet –, was M. Suriano mit Blick auf die Präsentation ausländischer Könige im Alten Testament festhält:

»Thus, only the notice of the successor is used, as the Book of Kings was not concerned with statements that supported the legitimacy of foreign kings.«<sup>485</sup>

#### 4.2.2. »König« Herodes als Dritter im Bunde – Der dynastische Eindruck wird besiegelt

Zu den ersten entdeckten Spuren einer herodianischen Dynastie im MtEv kommt weitere argumentative Unterstützung hinzu, wenn wir den Dritten im Bunde in den Blick nehmen: Herodes (Antipas). Dieser wird zwar in Mt 14,1 mit dem historisch korrekten Titel »Tetrarch« eingeführt und vorgestellt, dann zweimal nur als »Herodes« angesprochen (Mt 14,3.6), doch findet sich auch einmal der Titel βασιλεύς (Mt 14,9):

9            a            καὶ λυπηθεὶς ὁ βασιλεύς            Und der König wurde betrübt  
 ...

Nun könnte an eine redaktionelle Unachtsamkeit gedacht werden: Versehentlich ist einmal der Königstitel aus der Mk-Vorlage übernommen worden (vgl. Mk 6,26).<sup>486</sup> Berücksichtigen wir aber, wie stark – kürzend und straffend – die Er-

483 Vgl. insgesamt die instruktive Studie M. J. Suriano, *Politics*; vgl. zum oben interessierenden Aspekt R. Müller, *Herrschaftslegitimation* 206f.

484 Vgl. M. J. Suriano, *Politics* 75–82.97.165–172.

485 M. J. Suriano, *Politics* 140.

486 In diese Richtung scheint R. Schnackenburg, Mt I 133, zu denken: »Doch wird er in der von Mk übernommenen Geschichte nach volkstümlicher Redeweise auch ›König‹ genannt«.



zählung insgesamt bearbeitet wird und dass in Mt 14,1 der Titel ersetzt, sprich korrigiert wird, dann wird die These plausibel, dass Herodes (Antipas) in Mt 14,9 vielleicht bewusst »König« genannt wird. Mit ihm ist die herodianische Dynastie nun komplett.<sup>487</sup> Mit diesem Titel fügt sich nämlich auch Herodes (Antipas) in die genealogisch-dynastische Reihe ein und steht als (königlicher) Nachfolger vor Augen. Für die Konstruktion einer Kontrastdynastie ist dies entscheidend.

Zwar ist Herodes (Antipas) – in historisch-chronologischer Perspektive – nicht der Nachfolger von Archelaos,<sup>488</sup> doch ist er als Herrscher deutlich länger im Amt als sein älterer Bruder.<sup>489</sup> Von daher lässt sich, chronologisch betrachtet, gut der Anschein erwecken, als läge hier eine gewisse Reihung vor. Im MtEv wird denn in Kap. 2 auch nur Herodes (d. Gr.) sowie Archelaos als sein Nachfolger in Judäa erwähnt. Anschließend verschwinden diese wieder von der Bühne. Herodes (Antipas) wiederum tritt erst (und nur) in Mt 14 auf – und damit *später* in der Chronologie der mt Jesusgeschichte. Und mit Blick auf die Topographie der mt Jesusgeschichte bringt der räumliche Wechsel von Judäa nach Galiläa (vgl. u. a. Mt 2,22f.) den Übergang vom Herrschaftsgebiet des Archelaos in das des Herodes (Antipas) mit sich. So haben wir es auch in topographischer Hinsicht mit einer gewissen Reihung der Machthaber zu tun.<sup>490</sup>

Dies alles trägt dazu bei, dass der Eindruck einer dreigliedrigen herodianischen Dynastie entsteht: Herodes (d. Gr.) – Archelaos (mit dynastischer Nachfolgeformel) – Herodes (Antipas).<sup>491</sup> Diese herodianische Dynastie fun-

- 
- Vgl. G. Maier, Mt 788f. (»volkstümlich«); W. Klaiber, Mt I 291 (»landläufig so bezeichnet«); T. Holtmann, Magier 107 Anm. 214. Für eine starke Abhängigkeit von Mt 14,9 von Mk 6,26 könnte sprechen, dass die Trauer/Betrübtheit des Herodes in Mt 14,9 – zumindest auf einen ersten Blick – nicht zum Tötungswunsch in 14,5 zu passen scheint (vgl. A. Wénin, Décapitation 497). So argumentieren W. D. Davies/D. C. Allison, Mt I 107, sowie W. D. Davies/D. C. Allison, Mt II 463.474. Doch kann auch überlegt werden, ob die Gefühlsregung des Herodes nicht einen anderen Auslöser hat (und somit kein Widerspruch zu V. 5 vorliegt): M. Konradt, Mt 231, denkt beispielsweise an »Störung der Festivität« (mit Fragezeichen) sowie die »Art des Vorgehens« (trotz seiner Furcht vor dem Volk muss Herodes den Täufer hinrichten lassen, zudem ohne ordentliches Verfahren– und das noch dazu vor Zeugen). Nach W. Trilling, Täufertraditionen 275, fürchtet Herodes »nicht den Propheten, sondern das Volk«.
- 487 Vgl. W. D. Davies/D. C. Allison, Mt I 273. Anders interpretiert K. Müller, Art. Herodias 125, den Befund: »Er [Mt, C. S.] weiß, daß Herodes Antipas ›Vierfürst‹ ist (Mt 14,1). Aber der korrekte Titel ist ihm offenkundig nicht wichtig, da er ihn in 14,9 trotzdem ›König‹ nennt« – so auch U. Luz, Mt II 389.
- 488 Beide Brüder werden nach Jos., Ant 17,317f. zeitgleich als Herrscher eingesetzt und zwar in unterschiedlichen Gebieten.
- 489 Archelaos wird 6 n. Chr. auf Betreiben seiner jüdischen Untertanen als Herrscher abgesetzt. Herodes Antipas verliert 39 n. Chr. seine Herrschaft.
- 490 Die Formulierung bei U. Poplutz, Mt 155, scheint eine ähnliche Denkweise zu implizieren: »Nach Herodes dem Großen (2,1–12) und dessen Sohn Archelaos (2,22) herrscht nun Herodes Antipas – ebenfalls ein Sohn Herodes des Großen«.
- 491 D. Marguerat/Y. Bourquin, Bible Stories 132, weisen – leserorientiert gedacht – darauf hin,

giert als Kontrastfolie sowie als konkurrenzmäßiger Gegenpol zum (neuen) König Jesus.

Dass das MtEv eine Art herodianische Dynastie mit drei ausdrücklich zu differenzierenden Einzelpersonen als Mitglieder entwirft, zeigt sich auch im Vergleich mit dem MkEv: In Mk 6 scheint bewusst nur von (König) »Herodes« gesprochen zu werden. Damit wird diese Figur, die zeitgeschichtlich betrachtet als der Tetrarch Herodes (Antipas) zu identifizieren ist, durchlässig und es können auch andere Herodianer, allen voran Herodes der Große, darin erblickt werden. Für Mk ist somit von einem »generischen Herodes« zu sprechen, der nicht in erster Linie durch individuelle Zeichnung hervortritt (vgl. Teil C, Kap. 1.1.). Mt beschreitet diesbezüglich einen anderen Weg: Im MtEv werden die drei entscheidenden Herodianer (a. Herodes der Große; b. Archelaos; c. Herodes Antipas) genau unterschieden und jeweils bei der ersten Nennung mit dem (historisch) korrekten Titel bzw. mit dem Namen als Individuum eingeführt: a. »Herodes, der König« (Mt 2,1); b. »Archelaos« (Mt 2,22); c. »Herodes, der Tetrarch« (Mt 14,1).<sup>492</sup> Und alle drei werden – hierbei werden die historischen Herrschaftsverhältnisse z. T. ignoriert – mit Königsterminologie belegt. In der Folge haben wir keinen Herodes als *Sammelpool* mehr vor Augen, sondern eine Folge von drei klar unterscheidbaren Einzelpersonen.

#### 4.2.3. »Entweichen« – Ein Verb mit dynastiebildendem Potenzial

Noch eine weitere textliche Beobachtung stützt die These, dass die drei Herodianer im MtEv zum einen dynastisch zusammengeschaут werden sollen und dass sie zum anderen den Gegenpol zu Jesus markieren.<sup>493</sup> Die Reaktion Jesu auf die Konfrontation mit jedem der drei »Könige« ist nämlich durchweg identisch: ἀναχωρέω. Dieses Verb erweist sich bei Mt in der Folge geradezu als *dynastiebildend*.

Es wird mit diesem Verb nicht nur ausgedrückt, dass sich die Magier – ohne den von Herodes erwarteten Informationsbesuch – entfernen (Mt 2,12.13), sondern auch die Flucht Josefs mit Frau und Kind nach Ägypten auf Anweisung des göttlichen Engels wird damit ins Wort gebracht (Mt 2,14):

14	a	ὁ δὲ ἐγερθεὶς	Er aber stand auf,
	b	παρέλαβεν τὸ παιδίον καὶ τὴν μητέρα αὐτοῦ νυκτὸς	nahm das Kind und seine Mutter nachts
	c	καὶ ἀνεχώρησεν εἰς Αἴγυπτον	und entwich nach Ägypten

dass allein mit der Nennung des Namens »Herodes« (Mt 14,1) die Erinnerung an den »König Herodes« aus Mt 2 wachgerufen werden kann.

<sup>492</sup> Vgl. W. D. Davies/D. C. Allison, Mt II 466.

<sup>493</sup> Vgl. R. Janes, Daughter 454.

Die Verwendung des Verbs ἀναχωρέω an dieser Stelle fällt auf – gerade im Vergleich mit dem Befehl des Engels, da hier ein anderes Verb zum Einsatz kommt (Mt 2,13.14):<sup>494</sup>

- 13: ... ἐγερθεὶς παράλαβε τὸ παιδίον καὶ τὴν καὶ φεύγε εἰς Αἴγυπτον ...  
μητέρα αὐτοῦ
- 14: ὁ δὲ ἐγερθεὶς παρέλαβεν τὸ παιδίον καὶ τὴν καὶ ἀνεχώρησεν εἰς Αἴγυπτον ...  
μητέρα αὐτοῦ νυκτός

Wenn man in Mt 1f. die weiteren Befehle eines Engels an Josef mit der Ausführung durch Josef vergleicht (Mt 1,20f. + 1,24f.<sup>495</sup>; 2,20 + 2,21),<sup>496</sup> so erfüllt Josef normalerweise wortgenau, was ihm aufgetragen worden ist.<sup>497</sup> Nur in Mt 2,14 finden sich Abweichungen: νυκτός<sup>498</sup> und eben ἀναχωρέω.<sup>499</sup>

Vor diesem Hintergrund sticht hervor, dass die Familie Jesu erneut »entweicht« (Mt 2,22), und zwar als sie mit dem – anstelle seines Vaters Herodes – als König herrschenden (Mt 2,22: βασιλεύω) Archelaos konfrontiert wird.<sup>500</sup> »Auch nach dem Tod Herodes' des Großen fungiert im Matthäusevangelium so die herodianische Dynastie als Gegenspieler Jesu.«<sup>501</sup>

494 M. Mayordomo-Martin, Anfang 307 Anm. 555, klassifiziert den »Wechsel von φεύγω (13b) zu ἀναχωρέω (14)« als »nicht weiter bedeutungsvoll«. Er verweist auf die grundsätzliche Austauschbarkeit der beiden Verben sowie auf die semantischen Bezüge zu Mt 1,12.13. Meine obige Argumentation wertet die Textbeobachtungen anders aus.

495 Mt 1,24f. wird von R. Pesch, Ausführungsformel, im Rahmen seiner Überlegungen zu »Ausführungsformeln« thematisiert.

496 Vgl. die vergleichende Gegenüberstellung bei A. Wucherpfennig, Josef 26f.

497 Vgl. J. Gnllka, Mt I 15.47f.; P. Fiedler, Mt 64; W. D. Davies/D. C. Allison, Mt I 261; R. Pesch, Ausführungsformel 224; M. Konradt, Mt 32.43; U. Luz, Mt I 141.180; ebd. 184: Josef »ist [...] der Gehorsame.«

498 Vgl. A. Sand, Mt 53: »noch in der gleichen Nacht, also ohne Verzug«. Ebd. 53, wird davon gesprochen, dass »[f]ast wörtlich [...] in der Schilderung der Auftrag des Engels wiederholt« wird – allerdings wird anschließend nur die Erweiterung νυκτός interpretiert. Ebenso geht G. Maier, Mt 118, vor. So auch G. M. Soares-Prabhu, Egypt 236f., der in der Angabe νυκτός eine Anspielung auf den Exodus erkennt. A. Wucherpfennig, Josef 26, notiert beim Vergleich von Auftrag und Ausführung »geringfügige Abweichungen«. An späterer Stelle thematisiert er sowohl die Ergänzung νυκτός (ebd. 213: der Aufbruch geschieht plötzlich, unmittelbar) als auch die Variation des Verbs (ebd. 214f.); vgl. R. Metzner, Rückzug 260.

499 A. Wucherpfennig, Josef 214f., geht – als eine der wenigen exegetischen Stimmen zu Mt 2 – ausdrücklich auf die verbale Abweichung zwischen dem Auftrag des Engels und der Ausführung durch Josef ein (ebd. 214: »fällt [...] auf«) und notiert auch das erneute Vorkommen des Verbs ἀναχωρέω in Mt 2,22 und 4,12. Für seine Deutung berücksichtigt er in erster Linie die assoziativ möglichen Bezüge zur Septuaginta (2 Makk 5,27; Tob 1,19; Ex 2,13; 1 Sam 19,10). Vor diesem Hintergrund profiliert er Josef und Jesus als Flüchtlinge, womit sich in ihnen v. a. auch das Schicksal Davids widerspiegelt. Eine mögliche dynastiebildende Funktion des Verbs wird bei ihm nicht thematisiert.

500 Vgl. M. Konradt, Mt 45.

501 T. Schumacher, Herodesrezeption 102.

Diese Spur setzt sich im weiteren Verlauf der mt Jesusgeschichte fort.<sup>502</sup> Jesus »hört« davon (ἀκούσας, Mt 4,12), dass Johannes übergeben worden ist (Mt 4,12; damit ist seine Verhaftung durch Herodes Antipas gemeint, vgl. Mt 11,2; 14,3), und »entweicht« in der Folge nach Galiläa: ἀνεχώρησεν εἰς τὴν Γαλιλαίαν (Mt 4,12 diff Mk 1,14: ἦλθεν).<sup>503</sup> Und noch einmal begegnet das Verb als Reaktion Jesu in Verbindung mit Herodes Antipas: Dieser lässt den Täufer enthaupten (Mt 14,3–12). Als Jesus davon »hört« (ἀκούσας, Mt 14,13 diff Mk 6,32), entweicht er erneut: ἀνεχώρησεν ἐκεῖθεν ἐν πλοίῳ εἰς ἔρημον τόπον κατ' ἰδίαν/ entweich er von dort in einem Boot an einen einsamen Ort für sich (Mt 14,13 diff Mk 6,32: ἀπῆλθον). Auf die Gewalttat des Königs (Mt 14,9) Herodes – gegen Johannes den Täufer – reagiert Jesus mit »Entweichen«, womit Herodes (Antipas) einmal mehr in die im MtEv inszenierte herodianisch-dynastische Linie integriert und in Opposition zu Jesus gesetzt wäre:<sup>504</sup>

»Herod Antipas is placed in a line with his father, who sought Jesus' life at birth (2:13), and with his brother Archelaus, whose lordship of Judea forced Joseph to settle in Galilee (2:22). All form a single rank of opposition.«<sup>505</sup>

Dafür nimmt Mt 14,12f. sogar eine chronologische *Irregularität*<sup>506</sup> in Kauf: Der erzählerische Rückblick auf den Tod des Täufers wird nicht nur nicht ausdrücklich abgeschlossen (so in Mk 6,29f.), sondern der Erzählfaden wird unter

502 Zehn der insgesamt 14 neutestamentlichen Belege von ἀναχωρέω finden sich im MtEv – und davon wiederum vier in Mt 2. Vgl. neben den im Folgenden betrachteten Stellen noch Mt 9,24; 27,5. In Mt 7,23 begegnet das Verb ἀποχωρέω. Fokussiert analysiert D. Good, ANAXΩΠΕΩ, die Verwendung des Verbs im MtEv. Für sieben Belegkontexte (Mt 2,12–15; 2,22f.; 4,12–18; 12,15–21; 14,12–14; 15,21–28; 27,5–10) arbeitet er ein »three-fold pattern of hostility/withdrawal/prophetic fulfilment« heraus, wobei er die letzte Verwendung (Mt 27,5–10) als »ironic« (ebd. 5) klassifiziert. Mt 9,24 wird nicht behandelt, da hier Jesus selbst das Verb im Munde führt. D. Good erwägt mögliche traditionsgeschichtliche Hintergründe (ebd. 6–12: Ex 2,15, 1/2 Makk, Weisheitsmotivik – er präferiert weisheitliche Einflüsse); auf mögliche *dynastiebildende* Aspekte geht er nicht ein. Vgl. auch M. T. Ploner, Schriften 152f. Mit allen zehn Belegen von ἀναχωρέω im MtEv beschäftigt sich intensiv R. Metzner, Rückzug. Er untersucht die diversen »Rückzugsbewegungen« im MtEv als »eine Form der Repetition« (ebd. 259). Sein Clou u. a.: »Göttliche Führung bedient sich des Rückzugs« (ebd. 261).

503 Vgl. R. Metzner, Rückzug 261 Anm. 13. Auch Jesu Wissen um die Tötungspläne der Pharisäer (Mt 12,14) löst bei ihm diese Reaktion aus: ἀνεχώρησεν ἐκεῖθεν (Mt 12,15). In Mk 3,7 findet sich zwar ebenso das Verb ἀνεχώρησεν, allerdings wird der Rückbezug zum Tötungsbeschluss der Pharisäer (Mk 3,6) bei Mk nicht hergestellt. Mt 12,15 tut dies ausdrücklich: γνοῦς. Damit wird das Verhalten Jesu (ἀνεχώρησεν) entsprechend motiviert.

504 Vgl. T. Schumacher, Herodesrezeption 102.

505 W. Wink, John 28. Vgl. W. Trilling, Täufertraditionen 274f., der von »einer einzigen gottfeindlichen Front« (ebd. 275) spricht. D. Marguerat/Y. Bourquin, Bible Stories 132, sehen – mit Blick auf die beiden Erzählfiguren mit Namen »Herodes« (Mt 2,14) – folgenden Effekt: »creating in the narrative a malevolent pole on the side of the Herodian royal family.«

506 Vgl. R. Janes, Daughter 454 (»chronological impossibility«); ebd. 455; W. D. Davies/D. C. Allison, Mt I 107.

Durchbrechung der chronologischen Ordnung sogar direkt weitergeführt (die Johannesjünger begraben Johannes und erzählen anschließend Jesus davon).<sup>507</sup> Dieser erzähltechnische *Fehler* ist aber erforderlich, wenn Jesus ausdrücklich auf die Aktion des Herodes reagieren soll.<sup>508</sup>

Alle drei Herodianer (Herodes der Große, Archelaos, Herodes Antipas) werden im MtEv nicht nur als »Könige« titulierte, sondern vor allen drei »entweicht« Jesus bzw. Jesu Familie. Damit wird auf der einen Seite einmal mehr die Herodesdynastie als Dynastie greifbar, auf der anderen Seite wird die Konkurrenz zwischen dieser Dynastie und Jesus als dem (in davidischer Genealogie) geborenen König plastisch illustriert.<sup>509</sup> Mit der Herodesdynastie haben wir die Kontrastfolie zu Jesus vor Augen.

»Entweichen« als Reaktion auf eine lebensbedrohliche Gefährdung durch konkurrierende Gegenspieler verbindet Jesus mit prominenten Vorbildern der alttestamentlichen Tradition:<sup>510</sup> Mose entweicht vor dem Pharao (Ex 2,15), David vor dem ihm nach dem Leben trachtenden Saul (1 Sam 19,10). Bei den Konkurrenten Salomos begegnet das Verb ἀναχωρέω zwar expressis verbis nicht, allerdings ist hier Ägypten als Flucht- und Exilort mehrfach belegt:<sup>511</sup> Der aus königlichem Geschlecht stammende (1 Kön 11,14) Hadad muss als kleiner Junge hierhin fliehen (1 Kön 11,17); ebenso zieht sich Jerobeam hierhin zurück (1 Kön 11,40; vgl. 1 Kön 12,24c).

## 5. Auf die Abstammung kommt es an – Der Fokus des MtEv als Königsmacher

Insgesamt dominiert im MtEv die genealogisch-dynastische Legitimierungsstrategie: Jesu Königsein fußt primär auf der richtigen Abstammung – und hier ist für einen »König der Juden« der Rekurs auf den göttlich legitimierten König David mit umfänglichem alttestamentlichen Verheißungspotenzial zwar nicht

507 Vgl. T. L. Donaldson, Herod 36.

508 Eine andere Deutungsspur verfolgt T. L. Donaldson, Herod. Er argumentiert rezeptionsorientiert und spielt durch, was passiert, wenn von einer »complete analepse« (ebd. 39) ausgegangen wird. Das bedeutet: Der/die Leser/in liest und versteht das in Mt 14,12ff. Erzählte als Teil des Rückblicks und hält – schlussendlich vergeblich – nach einem ausdrücklichen Abschluss des Rückblicks (z. B. durch ein erneutes Auftauchen von Herodes; vgl. ebd. 42.46) Ausschau.

509 Ein letztes Entweichen Jesu findet sich in Mt 15,21. Hier sind im unmittelbaren Kontext wieder die Pharisäer genannt, die Jesus mit seiner Reinheits-Unreinheits-Theorie geschockt hat (Mt 15,12: σκανδαλίζω). Anschließend macht sich Jesus *aus dem Staub*: ἀνεχώρησεν εἰς τὰ μέρη Τύρου καὶ Σιδῶνος (Mt 15,21).

510 Vgl. (mit weiteren Stellenangaben) R. Metzner, Rückzug 261 Anm. 12.

511 Vgl. U. Luz, Mt I 183 inkl. Anm. 22; M. Mayordomo-Marín, Anfang 305f.; G. M. Soares-Prabhu, Egypt 241; A. Wucherpfennig, Josef 141f. Zu Ägypten als Zufluchtsort vgl. G. Galvin, Egypt (Mt 2 wird knapp behandelt; vgl. ebd. 173–179); R. E. Brown, Birth 203.

alternativlos,<sup>512</sup> aber hinsichtlich der innewohnenden argumentativen Überzeugungskraft doch nahezu konkurrenzlos. Die Herkunft ist das entscheidende Kriterium – unabhängig von möglichen (königlichen) Taten. So legt der Stammbaum (Mt 1,1–17) die königliche Herkunft Jesu von Abraham als Stammvater von Königen (und vielleicht auch selbst König) sowie König (!) David grund. Die Geburtserzählung (Mt 1,18–25) sorgt dann für die rechtlich entscheidende legitimierende Anerkennung Jesu durch Josef, den Sohn Davids. Dadurch wird Jesus in die davidische Dynastie integriert. Entsprechend spielt der Davidssohntitel im MtEv eine wichtige Rolle und begegnet an zahlreichen Stellen – stets unwidersprochen und ohne kritische Untertöne.

Doch genügt die Stammbaumkonstruktion alleine zur genealogisch-dynastischen Legitimierung nicht, zumal der Wiederanschluss an eine unterbrochene dynastische Reihe gesucht wird: Jesus wird zudem zur rechten Zeit (Mt 1,1–17: 14-Generationen-Schema) am rechten Ort (Mt 2: Betlehem) geboren und mit dem Stern ist es ein ausgesprochenes (himmlisches) Königssymbol, das die ersten Huldigungsgäste (Proskynese, Geschenke) zum »geborenen König« führt (Mt 2,1–12).

Außerdem nutzt das MtEv genial die Verheißungen Gottes an David, die mit Blick auf den König eine Vaterschaft Gottes sowie die Gottessohnschaft des Königs in Aussicht stellen. Entsprechend begegnet Jesus im MtEv als Sohn Davids und als Sohn Gottes. Hellenistisch gedacht kann die Geistzeugung (Mt 1,18–25) für Letzteres das Fundament legen; auf jeden Fall ist die legitimierende Annahme Jesu durch Gott als Initiativtat Gottes im Rahmen der Taufe inszeniert (Mt 3,13–17). Spätestens jetzt ist die Gottessohnschaft auch im jüdischen Denkhorizont klar. Die Davidssohnfrage in ihrer mt Fassung (Mt 22) fragt die Davidssohnschaft Jesu nicht grundsätzlich an, sondern nur ihre Exklusivität im Gegenüber zur Gottessohnschaft.

Als Kontrastfolie zu Jesus werden die drei Könige Herodes (d. Gr.) – Archelaos – Herodes (Antipas) als eine Mini-Dynastie inszeniert, inkl. genealogisch-dynastischer Nachfolgeformel. Dabei wird eine mögliche *defizitäre* Abstammung des Herodes selbst nicht ausdrücklich thematisiert, sondern dieser kommt als Dynastiegründer in den Blick, der jedoch jeder weiteren Legitimierung entbehrt und nicht mit einer adäquaten Ahnengalerie aufwarten kann. Hier hat Jesus eindeutig die Nase vorn. Mt 2 stellt dann durch die Reaktionen des Herodes auf die Geburtsnachricht (Erschrecken, in Aussicht gestellte Proskynese, blutige Verfolgung) klar, dass Jesus der wahre König ist, den der amtierende *König* zutiefst fürchten muss.

---

512 Mit Blick auf den Messiasstitel hält O. Eißfeldt, Art. Christus 1252, fest: »Aber unumgängliche Voraussetzung für die M.-Würde ist die davidische Abkunft nicht.«

## 6. Jüdisch wie hellenistisch wie römisch – Genealogisch-dynastisches Denken sitzt tief

Das MtEv weist hinsichtlich seiner Legitimierungsstrategie einen klaren genealogisch-dynastischen Schwerpunkt auf. Beim suchenden Blick nach potenziellen Vergleichs- und Andockpunkten in der antiken Umwelt bleibt man als Erstes grundsätzlich im alttestamentlich-jüdischen Kulturraum hängen.<sup>513</sup> Stammbäume spielen u. a. im Buch Gen sowie in 1 Chr eine wichtige Rolle (vgl. auch das Ende von Rut).<sup>514</sup> Zudem erfolgt alttestamentlich die Vorstellung von Personen zumeist über ihre Herkunft – Vater, Großvater, Urgroßvater ... werden angeführt. Im alttestamentlich-jüdischen Kontext ist es somit nicht unerheblich, von wem jemand abstammt, mit welcher Ahnenreihe jemand aufwarten kann. Im alten Israel gilt: »legitimacy was expressed through genealogical constructs«<sup>515</sup>. Das lassen auch zahlreiche Passagen in Jos., Ant, zu Herodes (s. o. Teil D, Kap. 4.1.2.) erkennen. Hier wird deutlich, welchen Stellenwert im jüdischen Kontext (hier konkret: Jerusalem) die richtige Abstammung hat. Fehlende königliche Ahnen können selbst durch die erfolgreichste, wohlthätigste Herrschaft schlussendlich nicht wettgemacht werden – das bleibt zeitlebens ein Problem für Herodes.

Zugleich ist genealogisch-dynastisches Denken durchaus kein exklusives Spezifikum des jüdischen Kulturraums.<sup>516</sup> Die Abstammung des zu legitimierenden Königs von einem legitimen König ist auch in hellenistisch geprägten Quellen grundsätzlich nicht bedeutungslos. Die eingangs betrachteten Schriften Xenophons mit Blick auf König Agesilaos belegen dies (vgl. Teil B, Kap. 3.1.; 3.2.): Neben der aretalogisch-charismatischen Legitimierung kommt der genealogisch-dynastischen Argumentation hier eine zentrale Bedeutung zu. Unabhängig von allen Leistungen und Taten muss Agesilaos auch in dieser Hinsicht legitimiert werden – bei gleichzeitiger massiver Delegitimierung seines Konkurrenten Leotychides. Der argumentative Clou an dieser Stelle: Die lokale Königsherrschaft wird auf den mythisch-göttlichen Anfang in Herakles (und damit schlussendlich in Zeus) zurückgeführt und es wäre für das erfolgreiche

513 Vgl. R. Schnackenburg, Mt I 17; A. Schalit, Überlieferung 134f. S. D. Toussaint, King 17, wertet die Genealogie am Beginn des MtEv als »mark of the Jewish character«; vgl. M. Mayordomo-Marín, Anfang 217 (mit zahlreichen alttestamentlichen Verweisstellen ebd. 217f. Anm. 78).

514 Vgl. W. D. Davies/D. C. Allison, Mt I 186f. Zu den »Genealogical Perspectives of Genesis« – im Zusammenhang mit den »Royal Epilogues« – vgl. M. J. Suriano, Politics 168–171.

515 M. J. Suriano, Politics 2; vgl. ebd. 20 (für den antiken Nahen Osten): »Royal lineage was an important component of political legitimacy in the ancient Near East«.

516 Vgl. H. Sonnabend, Biographie 38: »sowohl bei den Griechen als auch bei den Römern [ist; C. S.] die Abstammung eines Menschen für seinen Stellenwert innerhalb der Gesellschaft von entscheidender Bedeutung«; vgl. M. Mayordomo-Marín, Anfang 219.

Wohlergehen der Königsherrschaft fatal, wenn diese Reihe/Kette unterbrochen würde. Von daher ist die richtige Abstammung von höchster Bedeutung; nur ein legitimer Königsnachkomme darf auf dem Thron Platz nehmen.

Hierin scheint die Differenz im Denken sowie in der Konzeption zu Platon zu liegen, bei dem Abstammungsfragen als Herrschaftsqualifikationskriterium keinerlei Rolle spielen (vgl. Teil C, Kap. 5.1.): Während Platon über die Königsherrschaft an sich und die ideale Thronbesetzung nachdenkt und hierbei (fast) ausschließlich aretalogisch-charismatisch ansetzt, haben wir es bei Xenophon mit einer konkreten Königsherrschaft an einem konkreten Ort (Sparta) zu tun. Hier entfalten Ortstraditionen eine prägende Kraft. Von der richtigen Abstammung lässt sich da nicht bzw. nicht so einfach suspendieren.

Dies bedeutet – und diese Einsicht ist fundamental: Genealogisch-dynastisches Denken ist zwar grundsätzlich bei Fragen der Herrschaftslegitimierung von Interesse, doch funktioniert eine genealogisch-dynastische Legitimierungsstrategie nur in der lokal verankerten konkreten Ausgestaltung. Im Unterschied zur aretalogisch-charismatischen Legitimierung, die in gewissem Sinne ein universell einsetzbares Legitimierungskriterium an die Hand gibt, ist genealogisch-dynastisches Denken stets auf die Konkretisierung vor Ort angewiesen, da das (durchaus abstrakt formulierbare) Grundkriterium »der legitime König muss vom legitimen König abstammen« gewissermaßen mit konkreten Gesichtern versehen werden muss. Dies ist bei der aretalogisch-charismatischen Legitimierung nicht erforderlich, zumal die inhaltliche Füllung, was einen *guten König* als solchen auszeichnet, verhältnismäßig stabil ist durch die Zeiten und über kulturelle Grenzen hinweg.

Ein dritter Umweltblick soll dem römischen Kontext gelten und hier wiederholt sich ansatzweise, was für den hellenistischen Bereich formuliert worden ist: Genealogisch-dynastisches Denken entfaltet eine stärkere Wirkkraft, als auf einen ersten Blick vielleicht vermutet.<sup>517</sup> Am konkreten Beispiel gezeigt: Sowohl bei Oktavian-Augustus (vgl. Teil B, Kap. 4.2.) als auch hinsichtlich von Vespasian (vgl. Teil B, Kap. 5.1.; 5.2.; Teil C, Kap. 5.3.) ist die Frage der Abstammung nicht unerheblich – zusätzlich zu aretalogisch-charismatischen (oder religiös-theokratischen) Aspekten. Bei Oktavian-Augustus wird die familiäre Nähe zu Cäsar sowie die legitime Adoption durch diesen betont; von Vespasian erzählen römische Quellen eine Art Legitimierungswunder – das ausdrücklich deshalb nötig ist, weil Vespasian nicht über eine adäquate Ahnengalerie verfügt. Und auch für die Soldatenkaiserzeit (Adoptivkaiser) ist festzuhalten, dass keineswegs eine ausschließlich – und vielleicht sogar nicht einmal vorrangig – aretalogisch-

---

517 Vgl. L. Wickert, Entstehung 343. Zur möglichen Krise der Verbindung von *nobilitas* und *virtus* vgl. Teil C, Kap. 5.3.



charismatische Akzentuierung anzunehmen ist (vgl. Teil C, Kap. 5.3.). Das dynastische (Erb-)Prinzip spielt hier ebenso eine wichtige Rolle.<sup>518</sup>

Mit Blick auf das MtEv ergibt sich somit Dreierlei: Zum einen bietet das MtEv mit seiner genealogisch-dynastischen Legitimierungsstrategie grundsätzlich potenzielle argumentative Andockpunkte in allen antiken kulturellen Kontexten.

Zum anderen wird deutlich, dass die herodianische Dynastie als Kontrastfolie zu Jesus in erster Linie der unterstützenden Legitimierung Jesu dient. Die Delegitimierung derselben als Dynastie fällt, wie bereits notiert (s.o. Teil D, Kap. 4.1.2.), eher dezent aus – kein Vergleich zur Kontrastierung von Agesilaos und Leotychides bei Xenophon. Hier werden ganz andere genealogisch-dynastische Geschütze aufgeföhren. Dies hat das MtEv augenscheinlich nicht nötig, sondern es konzentriert sich vorrangig auf Jesus, ohne sich übermäßig stark an der herodianischen Seite abzuarbeiten.

Zum Dritten geht die vorrangig genealogisch-dynastische Legitimierung Jesu als König mit einer stärker lokal verortenden Konkretisierung einher: Zwar wird der Königstitel mit Blick auf Jesus auch in Mk 15 als »König der Juden« spezifiziert, doch prägt diese Perspektive das MtEv von Anfang an (Mt 2,2). Zudem stehen bereits in Mt 2 die Königsstadt Jerusalem und die Königsgeburtsstadt Betlehem im Mittelpunkt, womit die Königsherrschaft Jesu einen stärker lokal-konkreten Touch bekommt – beispielsweise im Vergleich mit dem MkEv.<sup>519</sup>

## 7. Jüdisch-jerusalemischer Akzent – Historisch-sozialgeschichtliches zu Mt als *Königsmacher*

Die Durchleuchtung des MtEv als (literarischem) *Königsmacher* auf seine hauptsächliche Legitimierungsstrategie hin bildet eine Ausgangsbasis für historisch-sozialgeschichtliche Verortungsüberlegungen. Die Leitfrage hierbei: Welcher *Überzeugungsraum* bietet gute respektive ideale Bedingungen dafür, dass das MtEv erfolgreich Jesus als König legitimieren und Menschen von der Option »Jesus« überzeugen kann? Der mt *Überzeugungsraum* ist in Abbildung 3 knapp zusammengefasst.

Dass das MtEv bei seiner Legitimierung Jesu als König in erster Linie auf die genealogisch-dynastische Strategie baut, macht es grundsätzlich für unterschiedliche kulturelle Kontexte kompatibel. Allerdings ist diese Legitimierungsstrategie viel voraussetzungsreicher und deutlich stärker an eine be-

518 Vgl. F. Hartmann, Herrscherwechsel 26f.

519 Davon unabhängig ist, dass sich z. B. in Mt 28,19f. eine sehr universale Perspektive findet. Aber die zuerst begegnende Grundausrichtung ist stärker lokal.

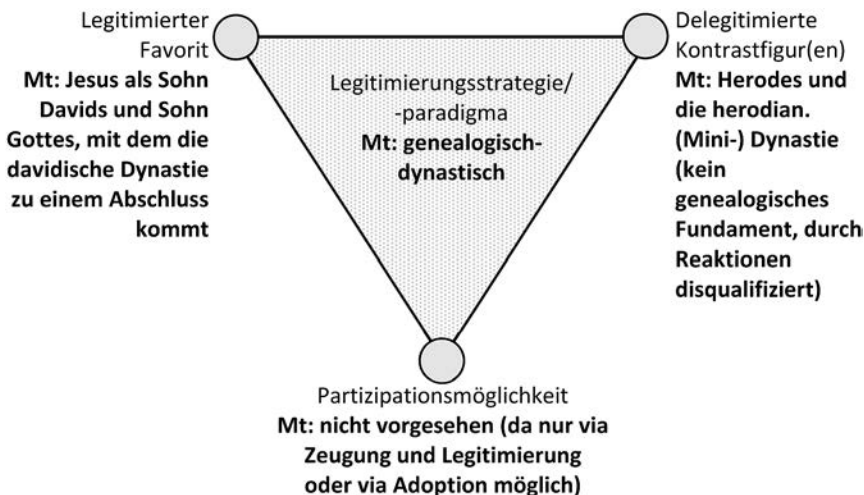


Abbildung 3: Der mt Überzeugungsraum

stimmte Perspektive gebunden als die beiden anderen Hauptstrategien (aretaologisch-charismatisch, religiös-theokratisch).

Die entscheidende Frage, neben der grundsätzlichen Akzeptanz des (erb-)dynastischen Prinzips, lautet ja: Auf welche Dynastie wird zu Legitimierungszwecken zurückgegriffen? Hier ist eine konkrete Entscheidung nötig und in der Folge funktioniert eine genealogisch-dynastische Legitimierung nur, wenn die gewählte Dynastie bei den Zieladressaten auch ein entsprechendes Überzeugungspotenzial aufweisen kann.

Das MtEv setzt voll und ganz auf die davidische Dynastie sowie König David als den zentralen Ankerpunkt und damit ist eindeutig ein alttestamentlich-jüdisches Traditionsfundament vorausgesetzt.<sup>520</sup> König David ist der König der jüdischen Volksgeschichte schlechthin und ein Andocken an die davidische Dynastie fußt elementar auf den mit David und seiner Dynastie verbundenen alttestamentlichen Verheißungen (s.o. Teil D, Kap. 1.4.). In diesem Zusammenhang sind es besonders die Samuel- und Königsbücher, die beredt Zeugnis

520 Vgl. M. Konradt, Mt 18: »Der Evangelist steht in der judenchristlichen Tradition, in der die Davidssohnschaft Jesu von prominenter Bedeutung ist.« Vgl. C. A. Evans, Mt 33: »Matthew was strongly committed to a Jewish perspective«. Ein Aspekt ist allerdings zu bedenken: Damit Jesus überhaupt Davidide wird, ist eine *Adoption* bzw. *Legitimierung* durch Josef zwingend erforderlich – diese kann grundsätzlich in Mt 1,18–25 entdeckt werden (s.o. Teil D, Kap. 1.2.2.). Umstritten ist nun, inwieweit das Konzept einer *rechtlichen Vaterschaft* im alttestamentlich-jüdischen Kulturraum als bekannt und relevant vorausgesetzt werden kann (diesbezüglich ablehnend Y. Levin, Jesus 421–425). Sollte man sich in diesem Punkt negativ entscheiden, dann müsste man in der Folge auf jeden Fall einen guten Anteil *römischen* (Rechts-)Denkens auf Seiten der zu überzeugenden Rezipient/inn/en annehmen.

davon ablegen, inwiefern die Abstammung (von David) zur Herrschaftslegitimierung argumentativ ins Feld geführt werden kann (vgl. Teil B, Kap. 2.3.). In dieser Tradition steht auch das MtEv.

Zwar kann jemand, der grundsätzlich genealogisch-dynastisch denkt, durchaus Jesus in seiner Eigenschaft als Nachkomme von *König* David als legitimen Herrscher anerkennen (da Jesus von einem *König* abstammt, kann er legitime Thronansprüche anmelden), doch ist Jesus als legitimer davidischer König eben nur für jemanden relevant, der die davidische Dynastie als maßgeblich akzeptiert. Hier sind wir in der Antike ganz klar auf den jüdischen Bereich verwiesen, denn für jüdische Ohren ist der Rekurs auf König David plausibel und überzeugend.<sup>521</sup>

Zugleich bringt die genealogisch-dynastische Legitimierungsstrategie eine verhältnismäßig starke lokale Verankerung mit sich.<sup>522</sup> Denn die Frage, welche Dynastie(n) grundsätzlich als maßgeblich anerkannt wird/werden, hängt ja entscheidend davon ab, wo der zu besetzende Thron eigentlich steht. Die Frage nach der richtigen Abstammung kann nur mit Blick auf einen konkreten Ort beantwortet werden (vgl. z. B. Agesilaos in Sparta). Das Beispiel der römischen Kaiser zeigt, dass dieser lokale Ansatzpunkt nicht zwingend eine universale Weite der Herrschaft (*Weltherrschaft*) ausschließt, doch zunächst einmal geht es um einen Herrscher an einem bestimmten Ort bzw. über ein bestimmtes Gebiet oder Volk. König David wiederum ist untrennbar mit Jerusalem sowie dem Volk Israel verbunden – und das MtEv setzt bei der Legitimierung Jesu entsprechende Akzente: Von Anfang an fällt ein *Spotlight* auf Jerusalem und der hier als »König« herrschende Herodes spielt eine wichtige Rolle als Konkurrent und Kontrastfolie zu Jesus. Das bedeutet unter dem Strich: Von den drei synoptischen Evangelien ist das MtEv dasjenige, das Jesus am stärksten und am ausdrücklichsten als »König der Juden« bzw. »König Israels« legitimiert.<sup>523</sup>

Vergleichbares gilt für den Gegenhorizont: Im MtEv begegnet uns als Kontrastfolie zu Jesus kein *gesichtsloser* Herodes wie bei Mk, sondern die herodianische (Mini-)Dynastie wird mit klar unterscheidbaren Einzelvertretern profiliert – als grundsätzlich in Jerusalem ansässige Dynastie. Dabei sticht Herodes als *ahnenlos* hervor und markiert den Startpunkt. Er residiert ausdrücklich in

521 Insofern kann das MtEv als »ausgesprochene Werbeschrift für die Juden« (G. Maier, Mt 26 – hier allerdings auf Grundlage etwas anderer Argumentation und mit anderer Stoßrichtung) betrachtet werden. Ebd. 27, wird David als eine der »Autoritätsquellen, die auch für die Judenschaft entscheidendes Gewicht hatte«, genannt.

522 Diese Perspektivierung wird noch verstärkt, wenn man den Aspekt der königlichen Grabstätten – eben in der jeweiligen Hauptstadt – mit in den Blick nimmt; vgl. M. J. Suriano, *Politics* 175.

523 Vgl. D. Pinter, *Gospel 112*: »The title ›King of the Jews‹ may signal an upstart pretender to the local throne«.

Jerusalem und steht von Anfang an in blutiger Konkurrenz zu Jesus. Wenn wir uns die Erzählungen des Josephus zu Herodes vor Augen führen, wie geradezu verzweifelt er sich um eine Anerkennung als legitimer Herrscher mühte (Heirat, *Stammbaumaufhübschung*, Bauprogramm), dann scheint dies als Hintergrundfolie mehr als passend: Hier kann das MtEv mit seiner Legitimierungsstrategie entscheidend punkten.

Der Clou an der genealogisch-dynastischen Legitimierung ist ja: Die richtigen Ahnen lassen sich (so gut wie) nicht kaufen – mal abgesehen vom Instrument der Adoption. Die richtige Abstammung kann man sich nicht erarbeiten, nicht erwerben – hierin besteht der zentrale Unterschied zum aretalogisch-charismatischen Denken. Entweder, ich bin als Königssohn und damit Kronprinz geboren, oder eben nicht.

In der Folge eignet sich diese Strategie vorrangig zur Legitimierung eines Einzelherrschers (im Rahmen einer Dynastie) – potenzielle Nachfolger müssten als leiblich-legitimierte oder adoptierte Kinder in die Dynastie integriert werden. Dies ist aber mit Blick auf die Jünger/innen Jesu ausgeschlossen – von daher ist eine Partizipationsmöglichkeit nicht vorgesehen.<sup>524</sup> Dem MtEv liegt nur an der Legitimierung Jesu selbst als »Sohn Davids« (und »Sohn Gottes«). Jesus schließt die davidische Dynastie ab.

Die mt Strategie setzt, um wirkungsvoll und überzeugend zu sein, somit vermutlich jüdische Hörende voraus – zumindest Menschen, die mit den alttestamentlichen Traditionen zu König David vertraut sind und diesem König eine Bedeutung zuschreiben. Zugleich ist der Blick auf Jerusalem gerichtet – auch wenn Mt am Ende eine enorme Horizontöffnung vollzieht und die Herrschaft Jesu geradezu universal weitet (Mt 28,19f.). Alles in allem bleibt die Legitimierung stark alttestamentlich-jüdisch und jerusalemisch akzentuiert. Wer auf dem Jerusalemer Königsthron einen Davididen sehen will – und zugleich davon überzeugt ist, dass hier auf jeden Fall nur ein Davidide Platz nehmen darf,

524 Wobei: Auch wenn eine Legitimierung der Jünger/innen als *Davidssöhne* eindeutig keine sinnvolle Option darstellt, so kommt eine gewisse familiäre Zugehörigkeit zu Jesus bzw. zur *Familie Gottes* im MtEv durchaus in den Blick. Zwei Belegstellen seien herausgegriffen. In Mt 12,49f. klärt Jesus die Beziehungsverhältnisse und definiert gewissermaßen ein Zugehörigkeitskriterium: καὶ ἐκείνας τὴν χεῖρα αὐτοῦ ἐπὶ τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ εἶπεν· ἰδοὺ ἡ μήτηρ μου καὶ οἱ ἀδελφοί μου. ὅστις γὰρ ἂν ποιήσῃ τὸ θέλημα τοῦ πατρὸς μου τοῦ ἐν οὐρανοῖς αὐτός μου ἀδελφός καὶ ἀδελφὴ καὶ μήτηρ ἐστίν./Und er streckte seine Hand über seine Schüler aus (und) sagte: Siehe, meine Mutter und meine Brüder. Denn welcher auch immer den Willen meines Vaters in den Himmeln tut, er ist mein Bruder und (meine) Schwester und Mutter. Und in Mt 5,9 wird eine Voraussetzung für den *Sohn-Gottes-Titel* formuliert: μακάριοι οἱ εἰρηνοποιοί, ὅτι αὐτοὶ υἱοὶ θεοῦ κληθήσονται./Selig die Frieden Schaffenden/Machenden, denn sie werden Söhne Gottes gerufen werden. Das impliziert zwar keine potenzielle genealogisch-dynastische Legitimierung der Jünger/innen unter Rekurs auf die davidische Dynastie wie im Falle Jesu, allerdings spielt eine *familiäre Nähe* im Kontext genealogisch-dynastischen Denkens stets eine wichtige Rolle.

weil die richtige Herkunft das ausschlaggebende Kriterium darstellt –, der dürfte zu den idealen Empfängern der mt Legitimierungsbemühungen zählen. Ob zudem in erster Linie eine gehobenere (aristokratische) Adressatenschaft anzunehmen ist, für die Stammbäume, Abstammung und Genealogie per se eine höhere Bedeutung haben als für *Normalsterbliche*,<sup>525</sup> kann dahingestellt bleiben. Letztere Schlussfolgerung scheint aber gerade im jüdischen Kontext nicht zwingend zu sein, da genealogisches Denken hier mehr als im hellenistisch-römischen Bereich zum *Allgemeingut* zu zählen scheint.

Was jedoch unstrittig ist: Den *Mann auf der Straße* kann ich vermutlich leichter mit einer aretalogisch-charismatischen Legitimierungsstrategie überzeugen als mit dem Auffahren königlicher Ahnen. Vor diesem Hintergrund baut Mt quasi die universal einsetzbare mk Argumentation dahingehend um, dass sie eine konkrete Adressatenschaft, die spezifische Denkvoraussetzungen teilt und einzelne Grundprämissen akzeptiert, überzeugt.<sup>526</sup>

525 Vgl. die grundsätzliche Aussage bei J. Ernst, Lk 122: »Listen und Stammbäume haben den Geruch des Elitären (Adelsgenealogien) an sich«; vgl. H. Sonnabend, Biographie 38.

526 Noch ein prägnanter Unterschied zum mk Vorgehen sei erwähnt: Im Gegensatz zum MkEv fällt das MtEv gewissermaßen mit der Tür ins Haus. Der König Jesus wird direkt am Anfang präsentiert sowie in einer gefährlichen Konkurrenzkonstellation mit Herodes verortet. Zudem setzt der Start mit dem Stammbaum einen eindeutigen Auftakt – eine schrittweise Entdeckungsreise wie bei Mk wird hier nicht geboten. Mt klärt die Fronten sowie die Akzentuierung direkt und unmissverständlich und setzt die Vorzeichen entsprechend. Damit korrespondiert die Beobachtung, dass Mt ab und an das bei Mk implizit zum Ausdruck Gebrachte expliziert (vgl. z. B. die ausdrückliche Zitierung von Sach 9,9 in Mt 21,5, wohingegen die Anspielung bei Mk 11,1–10 in der Inszenierung des Einzugs selbst entdeckt werden muss) – ob dies mit einem mangelnden Vertrauen des Mt in die Interpretationsfähigkeit seiner Adressaten zu tun hat, mag dahingestellt bleiben.

---

## E. *Als König von Gott eingesetzt* – Religiös-theokratische Legitimierung im LkEv

Mit Blick auf das Lexem »König/Königsherrschaft« beschreitet das LkEv<sup>1</sup> gewissermaßen einen Mittelweg – verglichen mit dem MkEv und dem MtEv: Einerseits findet sich hier, ähnlich wie im MtEv, eine bunte Vielfalt an Königsherrschaften.<sup>2</sup> Auch von der Königsherrschaft Jesu selbst wird mehrfach gesprochen.<sup>3</sup> Andererseits konzentrieren sich die Belege für »König« – abgesehen von beiläufig-unspezifizierten Verwendungen, die im Folgenden nicht weiter berücksichtigt zu werden brauchen (Lk 10,24<sup>4</sup>; 14,31; 21,12; 22,25) – auf zwei bzw. drei Figuren, was dem Befund im MkEv vergleichbar ist. Folgende »Könige« stellt uns das LkEv vor Augen:

Zum einen wird Herodes (der Große)<sup>5</sup> als König titulierte (Lk 1,5). Allerdings wird diesem im LkEv keinerlei weitergehende Beachtung geschenkt, sodass auch wir uns an dieser Stelle nicht intensiver mit ihm beschäftigen müssen.<sup>6</sup>

Herodes (der Große), der im MtEv als dynastischer Ausgangspunkt eine zentrale argumentative Rolle als Kontrastfigur bekommt (vgl. Teil D, Kap. 3.4.2.; 4.), wird im LkEv geradezu zu einer *chronologischen Randnotiz* abgewertet. Er wird nur in Lk 1,5 im Rahmen der Eingangsdatierung mit Blick auf die Vorgeschichte des Täufers nebenbei er-

---

1 Leider konnte das Buch *P. Schiebe*, Thronprätendent, nicht mehr berücksichtigt werden, da es zum Zeitpunkt der Manuskriptabgabe noch nicht verfügbar war.

2 Vgl. auch die tabellarische Übersicht bei *S. Pellegrini*, Verständnis 149. Zur Basileiakonzeption bei Lk insgesamt vgl. *C. Blumenthal*, Basileia.

3 Vgl. Lk 1,33 (αὐτοῦ); 22,30 (μου); 23,42 (σου).

4 Die Textzeugen D, it, Mcion<sup>7</sup> lassen in Lk 10,24 – nach der Wertung von NA28 beeinflusst durch die Parallelstelle (Mt 13,17) – die zusätzlich zu den πολλοὶ προφῆται genannte Personengruppe (καὶ) βασιλεῖς aus.

5 Der König Herodes in Lk 1,5 wird in historischer Perspektivierung meist als »Herodes der Große« identifiziert. Allerdings ist dies angesichts des in den außerbiblichen Quellen ansonsten nie begegnenden Titels »König von Judäa« sowie chronologischer Unstimmigkeiten (vgl. Lk 2,1f.) nicht völlig unstrittig, vgl. *F. Dicken*, Herod 63–69. *F. Dicken* selbst nimmt gerade auch Lk 1,5 als Ausgangspunkt, um seine These von »Herodes« als »Composite Character« zu entfalten.

6 *F. Dicken*, Herod, analysiert in seiner Forschung »Herodes« als »Composite Character« in LkEv und Apg. Entsprechend widmet er sich auch intensiver Lk 1,5 (vgl. ebd. 62–69.83–87).

wähnt: Ἐγένετο ἐν ταῖς ἡμέραις Ἡρώδου βασιλέως<sup>7</sup> τῆς Ἰουδαίας .../Es geschah in den Tagen des Herodes, des Königs von Judäa ... In den folgenden chronologischen Verortungen der Geburt Jesu (Lk 2,1f.) sowie des Auftretens von Johannes (Lk 3,1f.) begegnet dann kein König mehr. Herodes und Jesus werden an keiner Stelle im LkEv miteinander in Verbindung gebracht oder *zusammengesehen*. In der Folge ist zwar Herodes neben Jesus die einzige Einzelfigur im LkEv, die ausdrücklich als βασιλεύς titulierte wird – noch dazu mit Genitivweiterung<sup>8</sup> –, doch tritt Herodes bei Lk im Gegensatz zur mt Gestaltung nicht als handelnder Akteur in Erscheinung<sup>9</sup> und wird gerade nicht als Kontrasthorizont zu Jesus profiliert. Über die Quelle der Königsherrschaft des Herodes wird im LkEv kein Wort verloren.<sup>10</sup>

Zum anderen stehen sich – auf der Makroebene des Gesamtevangeliiums betrachtet – Jesus und ein ἄνθρωπος τις εὐγενής (»irgendein Mensch vornehmer Herkunft«, Lk 19,12) gewissermaßen als *Königskonkurrenten* gegenüber. Von Letzterem erzählt Jesus und diese Figur bildet im LkEv die entscheidende Kontrastfolie zum König Jesus. Zwar fällt in Lk 19 der Titel βασιλεύς nicht explizit, doch wird sein Königsein via Verb (Lk 19,14.27: βασιλεύω) und Substantiv (Lk 19,12.15: βασιλεία) ausreichend deutlich gemacht. Und bei genauer Betrachtung zeigt sich gerade hierin eine große Nähe zu Jesus: Jesus wird erst in Lk 19,38 im Rahmen des Lobpreises beim Einzug in Jerusalem und dann verstärkt in Lk 23 (vgl. Lk 23,2.3.37.38) ausdrücklich als βασιλεύς titulierte. Vorher wird sein Königsein sprachlich ebenso mittels Verb und Substantiv (Lk 1,33: βασιλεύω, βασιλεία) zum Ausdruck gebracht.

Der ausschlaggebende Unterschied zwischen diesen beiden *Königen*: Woher sie ihre Königsherrschaft jeweils beziehen, was der Ursprung ihrer Königsherrschaft ist. Darauf kommt es für Lk zentral an und hierin lässt sich direkt der Schwerpunkt der Lk Legitimierungsstrategie erkennen: Wer ist die Autorität, die die Königsherrschaft verleiht? Wo liegt die Quelle der königlichen Macht? Dabei kommen grundsätzlich sehr unterschiedliche Machtgeber in Betracht – und dies ist in legitimierender wie delegitimierender Hinsicht von entscheidender Bedeutung: Stammt die Königsherrschaft von Gott (> religiös-theokratische Le-

7 Die Textzeugen A, C, D, K, P, Γ, Δ, Θ, f<sup>1-13</sup>, 33, 565, 579, 700, 892, 1241, 1424, 2542, l 844, l 2211, ℳ, sa, (bo) bieten vor βασιλέως noch den Artikel τοῦ. Kein Artikel findet sich bei den Textzeugen s, B, L, W, Ξ, Ψ.

8 Herodes: βασιλεὺς τῆς Ἰουδαίας (Lk 1,5); Jesus: βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων (Lk 23,3.37.38) – womit die Herrschaftsdefinition klar unterschiedlich erfolgt: Herodes > territorial; Jesus > personal; vgl. F. Dicken, Herod 86f., der die semantischen Berührungspunkte von τῆς Ἰουδαίας und τῶν Ἰουδαίων betont und den Konkurrenz- sowie Oppositionsapsekt entfaltet.

9 Vgl. P. Fiedler, Mt 56. Anders deutet F. Dicken, Herod 84–87, die kurze Erwähnung in Lk 1,5: Seiner Meinung nach wird hier Herodes als »Rival to Jesus and Opponent of John the Baptist« in die Erzählung eingeführt.

10 Natürlich kann überlegt werden, ob in der Erzählung Lk 19,11–28 nicht auch Herodes (der Große) im Hintergrund aufscheint. Doch lässt das LkEv kein vorrangiges (delegitimierendes) Interesse konkret an Herodes (als König) erkennen.

gitimierung)? Oder ist sie gewissermaßen *diabolisch* fundiert und geht auf den Satan/Diabolos zurück (> religiös-theokratische Delegitimierung)? Oder wird Macht von Menschen an Menschen verliehen und der, der König werden möchte, muss sich zum Machterwerb auf den Weg machen, beispielsweise antik gedacht nach Rom, um sich *imperial* legitimieren zu lassen (> religiös-theokratische Delegitimierung)?

Für das LkEv sind genau dies die ausschlaggebenden Fragen. Dabei arbeitet sich das LkEv – neben der positiven Legitimierung der jesuanischen Königsherrschaft – zum einen an einer möglichen alternativen Machtquelle ab; zum anderen stellt es Jesus als König eine eindeutige Kontrastfigur gegenüber.

Für die Untersuchung der Lk Legitimierungsstrategie sollen somit folgende textliche Schwerpunkte gesetzt werden:<sup>11</sup> Die Legitimierung der jesuanischen Königsherrschaft setzt in Lk 1,32f. (vgl. Lk 1,35.52) programmatisch ein. Anschließend stellt die Taufe Jesu (Lk 3,21 f.) in Verbindung mit der Antrittspredigt Jesu in Nazaret (Lk 4,16–21) einen zentralen Legitimierungsbaustein dar. Kurze Nebenblicke auf Lk 3,23–38 (Stammbaum Jesu); 10,22; 12,32 sowie 22,29f. sind geboten – ebenso ein *Abstecher* in die Apg (Apg 2,30–32; 13,32–34). Ein erster Kontrasthorizont begegnet in Lk 4,1–13: Hier wird der Satan als mögliche alternative Machtquelle in Szene gesetzt, wobei besonders die zweite Versuchung (Lk 4,5–8) von Interesse ist. Und der bereits erwähnte »Mensch vornehmer Herkunft« (Lk 19,11–28) bildet dann zum Zweiten eine eindeutige Kontrastfigur zu Jesus. Dies unterstützt auf der einen Seite die Legitimierung Jesu, auf der anderen Seite werden dadurch potenzielle Königskonkurrenten delegitimiert.

## 1. Jesus, König von Gottes Gnaden – Gott als die wahre Machtquelle

Der erste titulare König, dem man im LkEv begegnet, ist Herodes, der König von Judäa (Lk 1,5). Dieser kann im Folgenden unberücksichtigt bleiben, da er – auch aktantenanalytisch betrachtet – keinerlei Rolle spielt.

---

11 Zwar thematisch grundsätzlich ähnlich interessiert, aber mit anderer Fokussierung im Detail bearbeitet A. George, *Royauté*, eine andere Stellenauswahl, wobei sich punktuelle Berührungen mit meiner textlichen Akzentuierung ergeben.



### 1.1. Von höchster Stelle (de-)legitimiert – Gott und der Königsthron (Lk 1,32f.52)

Liest man im LkEv weiter, so stößt man als Nächstes auf die Ankündigung der Königsherrschaft Jesu (Lk 1,32f.). Damit wird, ähnlich wie bei Mt und im Unterschied zu Mk, die Figur Jesu bereits ganz zu Beginn der Lk Jesus-Erzählung *expressis verbis* mit Königsterminologie in Verbindung gebracht. Anders als im MkEv, wo die Verkündigung der βασιλεία τοῦ θεοῦ in Mk 1,15 an erster Stelle steht und der Titel βασιλεύς erst in Mk 15 ausdrücklich auf Jesus angewandt wird, wird bei Lk die zukünftige königliche Herrschaft *Jesu* betont und prominent platziert ins Wort gebracht – ein eigenes Entdecken ist nicht erforderlich.

#### 1.1.1. Gott gibt den Thron – Die konkrete Einzelfall-Legitimierung (Lk 1,32f.)

In der Rede des Engels als Bote Gottes an Maria als Mutter Jesu in spe (Lk 1,30–33) findet sich eine eindeutige *Herkunftsangabe* mit Blick auf diese angekündigte Königsherrschaft; der Ursprung der verheißenen Macht wird explizit benannt (Lk 1,32f.):

32	a	οὗτος ἔσται μέγας	Dieser wird groß sein
	b	καὶ υἱὸς ὑψίστου κληθήσεται	und Sohn des Höchsten gerufen werden
	c	καὶ δώσει αὐτῷ κύριος ὁ θεὸς τὸν θρόνον Δαυὶδ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ,	und der Herr, Gott, wird ihm den Thron Davids, seines Vaters, geben
33	a	καὶ βασιλεύσει ἐπὶ τὸν οἶκον Ἰακώβ εἰς τοὺς αἰῶνας	und er wird (als König) herrschen über das Haus Jakob in Ewigkeiten
	b	καὶ τῆς βασιλείας αὐτοῦ οὐκ ἔσται τέλος.	und seine Königsherrschaft wird kein Ende haben.

Jesus wird Großes (vgl. Lk 1,32a) vorausgesagt.<sup>12</sup> Dabei weisen die passive Verbform in Lk 1,26 (ἀπεστάλη; vgl. Lk 1,19)<sup>13</sup> sowie die Herkunft des Engels

12 Darin ähneln sich Jesus und Johannes (vgl. Lk 1,15), wobei der absoluten Angabe bei Jesus (Lk 1,32a: οὗτος ἔσται μέγας) eine gewissermaßen *ingeschränkte* bei Johannes (Lk 1,15a: ἔσται γὰρ μέγας ἐνώπιον [τοῦ] κυρίου bzw. θεοῦ) gegenübersteht; vgl. J. G. Sobosan, Completion 317f. Ebd. 318: »There is a clear suggestion in this passage (Lk 1:32) that the greatness of the child Jesus is of a kind which surpasses mere human greatness. It is not a relative or dependent quality, but borders rather on that prerogative which belongs to God Himself.« Für W. Radl, Ursprung 281, haben die Verse Lk 1,32f. »Bekenntnis- und Verkündigungscharakter«.

13 Vgl. G. M. Nassauer, Heil 180.

Gabriel (von Gott)<sup>14</sup> Gott als den eigentlichen Akteur im Hintergrund aus.<sup>15</sup> Der Engel spricht anstelle Gottes über den zukünftigen König und zwar zu einer dritten Person (Maria). Dies verleiht dem Gesamtsetting eine hohe argumentative Überzeugungskraft. Denn hier behauptet nicht etwa ein König selbst seine Einsetzung zum Herrscher durch Gott, sondern noch vor der Geburt des Königs wird dessen Herrschaft von höchster Stelle autorisiert.

Im Rahmen der Engelsbotschaft wird die verheißene Königsherrschaft Jesu klar mit einer göttlichen Legitimierung versehen:<sup>16</sup> δώσει αὐτῷ κύριος ὁ θεὸς τὸν θρόνον ... (Lk 1,32c). Hier liegt eine zentrale semantische Realisierungsmöglichkeit der religiös-theokratischen Legitimierungsstrategie vor (ein knapper semantischer Überblick findet sich in Teil B, Kap. 6.1.1.): Gott als handelndes Subjekt + eine Form von δίδωμι + eine königliche Herrschaftsinsignie (in diesem Fall: Thron) + der König als Empfänger der göttlichen Gabe.

Der Thron symbolisiert die Königsherrschaft und es gilt hier, was M. Suriano für einen anderen Kontext konstatiert:

»The idea is that the throne is an object of power that could be possessed, given and taken, thus marking an exclusive domain of power. At any point in time, however, only one person could possess it«<sup>17</sup>.

Der entscheidende Clou der Präsentation:

»Gott ist der eigentlich Handelnde, der seinen Sohn als König auf den Thron setzen wird. Er selbst gibt diese Würde, die Jesus nicht über Josef von David erben kann. Es gibt keinen dynastischen Automatismus mehr.«<sup>18</sup>

Gott alleine ist bzw. wird aktiv – Jesus demgegenüber bleibt bei diesem Geschehen vollkommen passiv, was für die Legitimierung wichtig ist: Die Königsherrschaft wird ihm von Gott gewissermaßen in den Schoß gelegt. Er muss

14 Lk 1,26: ἀπὸ (s, B, L, W, Ψ, 0130, f<sup>1-13</sup>, 565, 579, 700, 892, 1241) bzw. ὑπὸ (A, C, D, K, Γ, Θ, 33, 1424, l 2211, ℳ) τοῦ θεοῦ. Gabriels unmittelbare Nähe zu Gott wird auch in Lk 1,19 betont.

15 Vgl. J. Kügler, Pharao 277: Gott als »wesentliche[...r] Handlungssträger«; vgl. C. Blumenthal, Erlass 16.

16 S. Schreiber, Weihnachtspolitik 70, hält mit Blick auf Lk 2,1–20 fest: Dies »zeigt Jesus als eigentlichen König, der von Gott selbst die Weltherrschaft erhält«; vgl. F. Bovon, Lk I 75. Vgl. G. M. Nassauer, Heil 181: Lk 1,32 »stellt Jesus in die Reihe der von Gott legitimierten Könige Israels«.

17 M. J. Suriano, Politics 129 Anm. 5; vgl. ebd. 128.

18 J. Kügler, König 27. Allerdings wird Gott – genau genommen – Jesus ja gerade nicht auf den Thron *setzen*, sondern ihm den Thron *geben*. Diese Detailbeobachtung ist bedeutsam; s. u. Teil E, Kap. 1.1.3. Auch C. Blumenthal, Erlass 14, formuliert in dieser Hinsicht mit Blick auf Lk 1,32 ungenau bzw. im Detail am Text vorbei (»dass Jesus auf dem Thron Davids sitzen wird«); vgl. ebd. 16 Anm. 55; ebd. 18; J. A. Fitzmyer, Lk I 337; T. Jantsch, Retter 143.

sich weder um den Thron bemühen noch streckt er danach verlangend die Hände aus.<sup>19</sup>

Damit ähnelt Jesus den ersten Königen Israels: Sowohl Saul als auch David, die beide an erster Stelle religiös-theokratisch legitimiert werden, kommen völlig ohne eigenes Zutun allein aufgrund göttlicher Erwählung an die Herrschaft (vgl. Teil B, Kap. 2.1.1.). Und Salomo zeichnet gerade dies im Unterschied zu seinem Rivalen Adonija aus (vgl. Teil B, Kap. 2.2.). Innerhalb des LkEv kontrastiert Jesus in dieser Hinsicht deutlich mit dem »Menschen vornehmer Herkunft« aus Lk 19 (s. u. Teil E, Kap. 3.), der sich dezidiert zur Erlangung der Königsherrschaft auf eine lange Reise begibt.

Anschließend wird die nicht endende Königsherrschaft Jesu ausdrücklich (verbal und substantiviert) verheißen (Lk 1,33).<sup>20</sup> Diese ist von allem Anfang an bzw. noch vor dem Anfang mit einem göttlichen Vorzeichen versehen.

### 1.1.2. Gott stürzt vom Thron – Die göttliche Grundkompetenz (Lk 1,52)

Lk 1,32f. leistet prägnant eine religiös-theokratische Legitimierung der (verheißenen) Königsherrschaft Jesu. Dass wir hiermit auf eine für das LkEv zentrale Strategie gestoßen sind, wird durch einen Blick auf das *Magnifikat* (Lk 1,46–55), das im näheren literarischen Kontext folgt, untermauert. Hier werden sprachgewaltig Wohltaten Gottes besungen/bejubelt, wobei ein Bestandteil im vorliegenden argumentativen Zusammenhang besonders heraussticht (Lk 1,52):

52	a	καθεῖλεν δυνάστας ἀπὸ θρόνων	er holte herunter Mächtige/Machthaber von Thronen
	b	καὶ ὕψωσεν ταπεινούς	und erhöhte Niedrige

In Lk 1,52 wird, losgelöst von Jesus als König, die entsprechende Grundkompetenz Gottes explizit ausgesprochen: Gott kann grundsätzlich über alle menschlich-irdischen Königsherrschaften verfügen,<sup>21</sup> wobei Lk 1,52a auf die

19 Auch an den weiteren religiös-theokratisch interpretierbaren Stellen im LkEv zeichnet sich Jesus durchweg durch Passivität aus, s. u. Teil E, Kap. 1.5. (vgl. Teil E, Kap. 1.6.). Zu erwähnen ist an dieser Stelle, dass dieser Zug auch den Beginn der Versuchungserzählung (vgl. Teil E, Kap. 2.) prägt: »In Q 4.1–13, Jesus is very passive as first the Spirit and then Satan transport him from one place to another« (A. Järvinen, Son 190f.).

20 Dies kann, wie M. Kochenash, Parallel 311–314, festhält, sowohl an alttestamentliche (z. B. Mi 4,6f.; 2 Sam 7,12–16) als auch an römische Verheißungen erinnern. Im Vergleich mit 2 Sam 7,16 bezeichnet U. B. Müller, Sohn 31, Lk 1,32f. als »verchristlichende Transzendierung der messianischen Herrschaftsankündigung«.

21 S. u. Teil E, Kap. 5. Diese grundsätzliche Kompetenz Gottes mit Blick auf irdisch-menschliche Königsherrschaften und Herrscher scheint auch in Lk 2 im Hintergrund zu stehen. Es ist ja das δόγμα von Kaiser Augustus (Lk 2,1), das die Bewegung von Josef und Maria nach Betlehem auslöst (Lk 2,4), sodass Jesus in der »Stadt Davids« (Lk 2,4) geboren wird. Hierin kann mit C. Blumenthal, Erlass (und zahlreichen anderen, wobei C. Blumenthal seine These

negative Seite der Medaille (*Absetzung*) fokussiert. Ob in Lk 1,52 ein konkretes vergangenes Wirken Gottes in der Geschichte im Blick ist oder nicht,<sup>22</sup> hängt von der interpretativen Bewertung der Aoristformen ab, was ein »notorisches Problem«<sup>23</sup> darstellt:

»Sind sie normale Feststellungen vergangenen Geschehens, gnomische Bezeugung des regelmäßigen Tuns Gottes, inchoative Markierung des Anfangs eschatologischer Ereignisse oder vom prophetischen Perfekt des Hebräischen beeinflusste Schilderung der Zukunft?«<sup>24</sup>

Für den vorliegenden argumentativen Zusammenhang braucht diese exegetische Streitfrage nicht endgültig geklärt zu werden, der argumentativ entscheidende Aspekt ist davon unabhängig: Gott kann Mächtige von Thronen stürzen, was seine diesbezügliche Vollmacht klar zum Ausdruck bringt. Ergo kann Gott auch Jesus, wie angekündigt, den Thron geben (Lk 1,32c). Das Stichwort »Thron« fungiert dabei als verbindendes Element.<sup>25</sup> Für die Plausibilisierung der religiös-theokratischen Legitimierung ist die Betonung der entsprechenden Vollmacht Gottes wichtig.

---

mittels einer elaborierten und überzeugenden erzählstrategischen Analyse begründet), die grundsätzliche Oberherrschaft Gottes erkannt werden: Kaiser Augustus wird zum Werkzeug des göttlichen Heilsplanes. Damit gewinnt der Lobpreis Lk 1,52 konkret Gestalt: »Gottes überragende Macht, welche ihm in Lk 1 von Figuren der erzählten Welt (preisend) zugesprochen wird, zeigt sich in der erzählerisch vorgenommenen Unterordnung der lukianischen Augustusfigur« (ebd. 20).

22 Sehr konkret in der unmittelbaren Zeitgeschichte sucht *W. Eckey*, Lk I 110f., nach Spuren des von Thronen stürzenden Wirkens Gottes.

23 *M. Wolter*, Lk 103.

24 *F. Bovon*, Lk I 83; vgl. ebd. 92 Anm. 88. *F. Bovon* selbst hält schlussendlich das Verständnis als »prophetisches Perfekt« für wahrscheinlich (vgl. ebd. 92f.), trifft aber keine definitive Entscheidung. Futurisch (prophetisch) deutet dies *W. Bösen*, Betlehem 141. *J. A. Fitzmyer*, Lk I 360f., überzeugt die Deutung als prophetisches Perfekt nicht. Gnomische Aoriste sieht er als möglich an, favorisiert selbst aber die Interpretation, dass damit vergangenes (Heils-)Handeln Gottes ins Wort gebracht wird – so auch *T. Kaut*, Befreier 305f. (vgl. ebd. 312f.317). *H. Schürmann*, Lk I 75, wiederum präferiert die Deutung, dass »das Zukünftige als Vergangenheit beschrieben« wird. Nach *H. Klein*, Hymnen 106, sind die Aoriste »gnomisch zu verstehen« – zumindest in der »Auslegung des Lukas« (ebd. 102). *S. Farris*, Hymns 114–116, diskutiert das Problem und spricht sich für diese Lösung aus: »The Magnificat speaks of a past event with future, indeed eternal, consequences« (ebd. 116). Damit will er eine charakteristische Spannung des Magnifikats aushalten: the »eschatological tension between the fulfilled and the yet to be fulfilled« (ebd. 116). Vgl. *T. Hieke*, Psalm 15 Anm. 49, sowie *H. J. Sellner*, Heil 38–41. Letzterer spricht sich für »die – wohlverstandene – futurische Bedeutung« (ebd. 39) als »wahrscheinlichste Lösung« (ebd. 39) aus.

25 Die Verbindung würde nicht (bzw. nicht so gut) funktionieren, wenn Gott Jesus beispielsweise die »Königsherrschaft« (vgl. Lk 12,29b.32c) geben würde (was grundsätzlich auch eine immer wieder anzutreffende semantische Realisierungsmöglichkeit der religiös-theokratischen Legitimierungsstrategie darstellt; vgl. Teil B, Kap. 6.1.1).

In traditionskritischer Hinsicht ist für das *Magnifikat* (Lk 1,46–55) insgesamt auf jeden Fall das Lied der Hanna in 1 Sam 2,1–10 als eine (alttestamentliche) Hintergrundfolie anzunehmen.<sup>26</sup> Konkret mit Blick auf Lk 1,52<sup>27</sup> und den hier ausgedrückten *Thronsturz* kommen Anleihen aus 1 Sam 2,7f. [der Arme/Bettler wird unter die Mächtigen/Machthaber (δυνάσται) gesetzt; sie erben einen »Ehrentron« (θρόνος δόξης)] in Betracht (vgl. auch 1 Sam 2,4). Zudem lohnt traditionskritisch ein Nebenblick in Ijob 12,19 (δυνάστας γῆς κατέστρεψεν/Mächtige/Machthaber der Erde stürzt er um; vgl. auch Ijob 5,11) sowie Sir 10,14 (θρόνους ἀρχόντων καθείλεν ὁ κύριος/Throne von Herrschenden riss der Herr nieder).

Auffällig an Lk 1,52 ist, dass mit der Erhöhung der Niedrigen<sup>28</sup> im zweiten Glied des antithetischen Parallelismus<sup>29</sup> (Lk 1,52b) zwar ein thematisch durchaus passendes Pendant angefügt ist, dass aber gerade nicht das traditionskritisch für gewöhnlich direkt Zugehörige auftaucht: Gott setzt(e) auf Throne.<sup>30</sup>

Vgl. Ijob 12,18, unmittelbar vor der *Sturzaussage*: καθίζάνων βασιλεῖς ἐπὶ θρόνους/er setzt Könige auf Throne.

Vgl. Sir 10,14, als Parallelglied zum Niederreißen der Throne: καὶ ἐκάθισεν πραεῖς ἀντ' αὐτῶν/und er setzte Sanftmütige an ihre Stelle.

Doch geht es dem LkEv ja nicht darum, beliebige Könige göttlich zu legitimieren, indem eine Einsetzung durch Gott behauptet wird, sondern der Fokus liegt exklusiv auf Jesus. Vor diesem Hintergrund macht es argumentativ Sinn, die Grundkompetenz Gottes in der negativen Variante (vom Thron stürzen) zum Ausdruck zu bringen, ohne gleichzeitig die allgemeine positive Seite (auf Thron setzen) mitaufzunehmen. Die Thronverleihung durch Gott an Jesus ist für diesen konkreten Einzelfall in Lk 1,32c unmissverständlich ausgesagt.

Allerdings scheint sich hierin der argumentative Gewinn nicht zu erschöpfen. Es bleibt nämlich festzuhalten: Das *Setzen auf den Thron* durch Gott kommt im

26 Vgl. P.-G. Müller, Lk 444; D. Dormeyer, Lk 24f.; F. Bovon, Lk I 82; W. Eckey, Lk I 103; W. Bösen, Betlehem 139; S. Farris, Hymns 116; T. Hieke, Psalm 6. M. Wolter, Lk 99, konstatiert »[e]ine besonders enge intertextuelle Verbindung« zwischen Magnifikat und Loblied Hannas; vgl. D. Rusam, Testament 49 (»die inhaltlichen Parallelen [... sind; C. S.] auffällig«).

27 Zu möglichen alttestamentlichen Reminiszenzen in Lk 1,52 vgl. T. Hieke, Psalm 17–19; W. Schmithals, Lk 31; D. Rusam, Testament 67; H. J. Sellner, Heil 31–36; H. Klein, Hymnen 83f.88; R. E. Brown, Birth 359; U. Mittmann-Richert, Magnifikat 13f. Der grundsätzliche Gedanke einer Art *Umkehrung* der Statusverhältnisse findet sich auch bei Xenoph, Hist Graec VI 4,23.

28 Wer damit genau gemeint ist, ist an dieser Stelle unerheblich; vgl. zu dieser Frage S. Farris, Hymns 121–124.

29 Vgl. S. Farris, Hymns 113.

30 Diese Formulierung zählt auch zu den grundsätzlichen semantischen Realisierungsmöglichkeiten der religiös-theokratischen Legitimierungsstrategie; vgl. Teil B, Kap. 6.1.1. In diesem Zusammenhang ist auch ein traditionskritischer Nebenblick in Ez 21,31 aufschlussreich: Hier begegnet die *Erniedrigung* der *Hohen Hand* in Hand mit der *Erhöhung* der *Niedrigen* – ἐταπεινώσας τὸ ὑψηλὸν καὶ τὸ ταπεινὸν ὑψώσας.

LkEv gar nicht vor,<sup>31</sup> auch nicht mit Blick auf Jesus.<sup>32</sup> An dieser Stelle wird stattdessen δίδωμι verwendet (Lk 1,32c). Darüber mag man im ersten Moment etwas stolpern; für die (de-)legitimierende Argumentation des Lk ist dies in mehrfacher Hinsicht von Bedeutung, wie in den weiteren Überlegungen herausgearbeitet werden wird (s. u. Teil E, Kap. 1.1.3.; 2.1.; 3.2.2.).

### 1.1.3. Anknüpfung bei gleichzeitiger Abgrenzung – Übergeben wird der »Thron Davids, seines Vaters« (Lk 1,32)

Gott wird Jesus »den Thron geben« – diese Wendung alleine würde zur religiös-theokratischen Legitimierung der Königsherrschaft Jesu genügen. Nun wird aber in Lk 1,32c der Thron näherbestimmt: allerdings nicht einfach als »Königsthron«, auch nicht als »Thron Davids, des Königs«<sup>33</sup>, sondern ausdrücklich als »Thron Davids, seines Vaters«. Dies überrascht, da im unmittelbaren literarischen Kontext mit Blick auf Jesus eine andere *Sohnschaft* aufscheint, die entsprechend einen anderen Vater impliziert: Jesus wird υἱὸς ὑψίστου (Lk 1,32b)<sup>34</sup> bzw. υἱὸς θεοῦ (Lk 1,35) gerufen werden, was auf einen göttlichen Vater verweist (s. u. Teil E, Kap. 1.2.). Die Titulierung »Sohn Davids« findet sich in Lk 1 nicht – ja sie spielt im LkEv insgesamt eine deutlich untergeordnete Rolle (sie kommt nur in Lk 18,38.39; 20,41.42 vor). Und von David wird auch ansonsten nicht als »Vater« gesprochen. Vor diesem Hintergrund irritiert bzw. überrascht es ein wenig, dass es der »Thron Davids, seines Vaters«, ist, der von Gott an Jesus verliehen werden wird.

Dieses Stolpern lässt nachdenken und bei genauem Hinsehen bemerkt man: Hier liegt ein äußerst geschicktes Anknüpfen an alttestamentliche Traditionen<sup>35</sup> bei gleichzeitiger Abgrenzung vor. Jesus steht einerseits in Kontinuität zur Heilsgeschichte Gottes mit seinem Volk Israel, konkretisiert in der zutiefst

31 Vgl. aber Lk 22,30, wobei es hier darum geht, dass die Jünger auf Thronen sitzen (werden); s. u. Teil E, Kap. 1.5.

32 Was für das LkEv konsequent durchgehalten ist, wird in Apg 2,30 ansatzweise durchbrochen (s. u. Teil E, Kap. 1.6.). Hier findet sich die Kombination von θρόνος und καθίζω, wobei es im näheren Kontext um Jesus geht: καθίσει ἐπὶ τὸν θρόνον αὐτοῦ/zu setzen auf seinen Thron. Es handelt sich hierbei um ein Zitat von Ps 131,11<sup>LXX</sup> (vgl. Ps 88,4f.<sup>LXX</sup>), mit dem Petrus vor der Jerusalemer Judenschaft das Heilsereignis in Jesus in der jüdischen Tradition verankert bzw. prophetisch angekündigt sieht. Was auffällt: Entgegen der Vorlage (τίθημι) wird das Verb καθίζω verwendet. M. L. Strauss, *Messiah* 138, vermutet, dass hiermit bereits auf das Zitat von Ps 109,1<sup>LXX</sup> in Apg 2,34 vorausverwiesen wird.

33 Eine derartige Formulierung würde man im MtEv erwarten; vgl. Mt 1,6. Mt vermeidet den Vätertitel mit Blick auf David konsequent; vgl. Teil D, Kap. 2.2.3.

34 Auf die Frage Marias danach, wodurch ihre Schwangerschaft ausgelöst werden soll, werden zwei Größen erklärend ins Spiel gebracht; vgl. Lk 1,35: πνεῦμα ἄγιον und δύναμις ὑψίστου; s. u. Teil E, Kap. 1.2.

35 Vgl. S. Schreiber, *Weihnachtspolitik* 72.

göttlich legitimierten davidischen Dynastie,<sup>36</sup> andererseits sprengt er das klassische Schema und ist in dieser Hinsicht eben gerade kein neuer Salomo.

Zunächst zum Traditionellen.<sup>37</sup> Dass Jesus der Thron  *Davids, seines Vaters*, übergeben werden wird, ist mit der zentralen Weissagung Natans zu erklären (2 Sam 7).<sup>38</sup> Der Prophet sagt König David im Namen Gottes den dauerhaften Fortbestand von dessen Dynastie zu (2 Sam 7,12f.16).<sup>39</sup> Die Verheißung gilt dem »Samen« Davids (2 Sam 7,12) und in diesem Zusammenhang wird neben der βασιλεία (2 Sam 7,12.16) und dem οἶκος (2 Sam 7,16) auch der θρόνος (Davids bzw. seines Nachfolgers) mehrfach erwähnt: Dieser wird von Gott bis in Ewigkeit »aufgerichtet« werden (2 Sam 7,13.16: ἀνορθώσω). Diese Prophetie wird »im angekündigten Jesus-Kind erfüllt – und überboten, denn Jesus wird in Ewigkeit König sein, was zuvor nur der ganzen Dynastie möglich sein sollte«<sup>40</sup>.

Ergo: Mit dem Thron  *Davids, seines Vaters*, klingt die davidische Dynastie an; eine dynastische Kontinuität scheint auf. Zugleich wird David in Lk 1,32c nur knapp im Vorübergehen erwähnt, wohingegen in der gewählten Formulierung der religiös-theokratische Aspekt betont wird:  *Gott* ist es, der den Thron  *gibt*. Auch ansonsten wird im LkEv nicht genealogisch-dynastisch gedacht oder argumentiert,<sup>41</sup> sondern es dominiert die religiös-theokratische Legitimierungsstrategie. Dies wiederum könnte die oben (s. o. Teil E, Kap. 1.1.) notierte semantische Auffälligkeit erklären, dass nämlich in Lk 1,32c vom  *Geben* des

36 Weitere davidische Spuren finden sich in Lk 1,27 (Josef ist »aus dem Haus Davids«); 1,69 (»im Haus Davids«); 2,4 (Betlehem als »Stadt Davids«) und Lk 2,11 (Josef stammt »aus dem Haus und Geschlecht Davids«). Zudem könnte Lk 3,23 mit 2 Sam 5,3f. zusammengelesen werden: Jesus ist etwa 30 Jahre alt (ὡσεὶ ἐτῶν τριάκοντα), als er »beginnt« (Lk 3,23: ἄρχω – wobei in diesem Verb auch der Aspekt »herrschen« aufscheint); David ist 30 Jahre alt (ὡς τριάκοντα ἐτῶν), als er von den Ältesten Israels zum König gesalbt wird (2 Sam 5,3) und seine Königsherrschaft antritt (2 Sam 5,4: ἐν τῷ βασιλεῦσαι αὐτόν); vgl. G. Schneider, Lk I 95. Mit speziellem Fokus auf die davidischen Spuren nimmt M. L. Strauss,  *Messias* 87–129, die Lk Kindheitsgeschichte unter die Lupe. Angesichts seines deutlich anders akzentuierten Interesses erklärt sich, dass seine Auslegung in eine andere Richtung tendiert.

37 Auf die alttestamentlich-jüdische Tradition verweist auch der in Lk 1,33a explizit angegebene Herrschaftsbereich: ἐπὶ τὸν οἶκον Ἰακώβ.

38 Vgl. A. George,  *Royauté* 58; D. Sänger, Art. θρόνος 390; R. F. O’Toole,  *Presentation* 114 (»obvious reference«); W. Raddl,  *Ursprung* 326; M. Pietsch,  *Sproß* 268–270. M. Pietsch rechnet Lk 1,26–38 zu den »königlich-restaurativen« Rezeptionsmodellen der Natansverheißung; vgl. ebd. 366f.369. Vgl. auch G. Schneider, Lk I 50; D. Dormeyer, Lk 22; J. Ernst, Lk 60f.; F. Bovon, Lk I 75; J. A. Fitzmyer, Lk I 338 (mit einem kurzen Vergleich); W. Eckey, Lk I 87 (mit tabellarischem Vergleich); W. Wiefel, Lk 50; H. Schürmann, Lk I 47; M. L. Strauss,  *Messias* 889f. (mit Vergleich, wobei 2 Sam 7 und Ps 89 berücksichtigt werden); R. E. Brown,  *Birth* 310f.

39 Vgl. zur Natansverheißung Teil D, Kap. 1.4.1.; 1.4.3.; vgl. Teil B, Kap. 2.1.1.

40 S. Schreiber,  *Weihnachtspolitik* 72; vgl. ebd. 100; M. Wolter, Lk 91; E. Schweizer, Lk 19.

41 Ganz anders knüpft das MtEv zu Legitimierungszwecken an die davidische Dynastie an (vgl. Teil D).

Thrones gesprochen wird, wohingegen das *Setzen auf* den Thron im LkEv gar nicht vorkommt.

Zur Erläuterung: Wenn wir die Belege für *θρόνος* in den alttestamentlichen Traditionen rund um David und dessen unmittelbaren Nachfolger Salomo (u. a. 1 Kön 1,13.17.20.24.27.30.35.37.46.47.48; 2,4.12.19.24.33.45; 3,6; 5,19; 8,20.25; 9,5; 10,9) sichten und genauer unter die Lupe nehmen, stellen wir fest: In der überwältigenden Mehrzahl wird auf dem Thron (Davids) »gesessen« (*καθίζω, κάθημαι*) oder auf den Thron (Davids) »(ein-)gesetzt« (*τίθημι*),<sup>42</sup> wenn der Thron nicht »groß gemacht« wird (*μεγαλύνω*)<sup>43</sup>. Dies gilt auch für die beiden Stellen, an denen die Terminologie *θρόνος Δαυιδ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ/μου* wörtlich begegnet (nur hier in der LXX):

1 Kön 2,12<sup>44</sup>: καὶ Σαλωμων ἐκάθισεν ἐπὶ τοῦ θρόνου Δαυιδ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ  
und Salomo setzte sich auf den Thron Davids, seines Vaters

1 Kön 2,24: καὶ ἔθετό με ἐπὶ τὸν θρόνον Δαυιδ τοῦ πατρὸς μου  
und er setzte mich (ein) auf den Thron Davids, meines Vaters

Dabei kann bei der Formulierung »auf dem Thron (Davids) sitzen«/»auf den Thron (Davids) (ein-)gesetzt werden« ein religiös-theokratischer Akzent vorhanden sein und mitschwingen [so z. B. in 1 Kön 1,48 (mit *δίδωμι* zusätzlich); 1 Kön 2,24 (*τίθημι*); vgl. auch 1 Kön 2,4], doch das eindeutige Übergewicht der Belege gehört in den Bereich der genealogisch-dynastischen Legitimierung (so u. a. 1 Kön 1,13.17.20.24.27.30.35.46; 2,12.19) (vgl. auch Teil B, Kap. 2.2.).<sup>45</sup> Diese Formulierung impliziert somit tendenziell stärker eine genealogisch-dynastische als eine religiös-theokratische Legitimierung, wie auch M. Suriano festhält. Er bezeichnet die Wendung »X setzte sich auf seinen Thron/den Thron von Y/den Thron seines Vaters Y« als »an extremely rare form that is based upon an idiomatic expression of royal sovereignty and dynastic integrity«<sup>46</sup>. »Die Wendung ›Sitzen auf dem Thron des N.N.‹ ist bedeutungsgleich mit ›Regieren in dynastischer Erbfolge‹.«<sup>47</sup>

Halten wir nach Kombinationen von *δίδωμι* und *θρόνος* Ausschau, so werden wir mit Bezug auf Salomo u. a. in 1 Kön 3,6; 5,19; 10,9 fündig: *δίδωμι + ἐπὶ (τοῦ) θρόνου/ἐπὶ τὸν θρόνον*. Hier ist durchweg eine religiös-theokratische Stoßrichtung zu notieren. Die (exakte) Formulierung von Lk 1,32 (*δίδωμι + τὸν θρόνον*) begegnet alttestamentlich an keiner Stelle.

Das bedeutet mit Blick auf das LkEv: Lk 1,32 knüpft zwar grundsätzlich an die davidischen Traditionen an; zugleich unterscheidet sich aber die konkrete Wendung bei Jesus – gerade im Vergleich mit den Traditionen bzgl. David und

42 Vgl. T. M. Steiner, Salomo 130.133–136.

43 Z. B. 1 Kön 1,37.47.

44 Vgl. 1 Chr 29,23.

45 Vgl. T. Ishida, *Dynasties 105*: »the ›father's throne‹ is the most important token of legitimate succession«.

46 M. J. Suriano, *Politics 128*; vgl. ebd. 128 (»dynastic purpose«); ebd. 129 (»ideology of dynasty and power«).

47 C. Levin, *Sturz 94*.



Salomo. Durch den – oben als leicht auffällig klassifizierten – (weitestgehenden) Verzicht auf eine Kombination von »Thron« und »sitzen/setzen« im LkEv wird eine Nähe gerade zu den alttestamentlichen Aussagen vermieden, die in der Mehrzahl zur genealogisch-dynastischen Legitimierungsstrategie gehören. Die Stellen in den Salomo-Traditionen, an denen δίδωμι und θρόνος kombiniert begegnen, sind eindeutig religiös-theokratisch akzentuiert.

In der Folge wird Jesus – rein semantisch – von Salomo abgegrenzt, denn bei Salomo gehört das »Sitzen auf dem Thron (Davids)« geradezu stereotyp zur königlichen Inszenierung dazu. In dieser Hinsicht profiliert das LkEv Jesus anders: Jesus ist gewissermaßen die ausschließlich religiös-theokratisch legitimierte Alternative zu Salomo, der in den alttestamentlichen Traditionen zunächst vorrangig genealogisch-dynastisch legitimiert wird (vgl. Teil B, Kap. 2.2.). Dadurch kommt zugleich ein universaler Akzent ins Spiel: Das Platznehmen auf dem Thron ist stets klar lokal verortbar, denn der Thron steht für gewöhnlich in der königlichen Residenz(stadt) – im Falle von Salomo mit Blick auf den davidischen Thron: Jerusalem. Dies wird bei Jesus von Anfang an dadurch aufgebrochen, dass Gott den Thron *geben* wird und nicht davon gesprochen wird, dass Jesus auf dem Thron sitzen bzw. sich daraufsetzen wird.<sup>48</sup>

Es lassen sich weitere Beobachtungen im LkEv machen, die in diesem Sinne (Jesus von Salomo absetzen und potenziell genealogisch-dynastisch verstehbare Einsprengsel minimieren) interpretiert werden können:<sup>49</sup>

(1) Der Engel richtet seine Botschaft inkl. Auftrag zur Namensgebung an Maria aus (Lk 1,30)<sup>50</sup> – und gerade nicht an Josef, der doch »aus dem Haus (und Geschlecht) Davids« (Lk 1,27; 2,4) stammt. Josef spielt im Rahmen der Geburt Jesu keine weitere Rolle. Dazu passend hält Lk 2,7 fest, dass Maria »ihren Sohn, den Erstgeborenen« (τὸν υἱὸν ἀπ᾽ ἧς τὸν πρῶτότοκον)<sup>51</sup> gebar.<sup>52</sup>

(2) Im lk Stammbaum kommt Salomo nicht vor, sondern nach bzw. – da der Stammbaum Jesu hier von Jesus zurück präsentiert wird – vor David wird mit Ναθάμ<sup>53</sup> bzw. Ναθάν<sup>54</sup> (Lk 3,31) ein anderer Davidsson (vgl. 2 Sam 5,14 sowie 1 Chr 3,5; 14,4: Ναθαν; vgl. Sach 12,12) genannt. Diese Tilgung Salomos erscheint vor dem Hintergrund des bislang Aus-

48 Wenn die Hinweise in der Apg (vgl. Apg 2,30–32; 13,32f.) einbezogen werden, wonach die Auferweckung Jesu als *Inthronisierung* durch Gott lesbar ist, wird die universale Weitung noch deutlicher; s. u. Teil E, Kap. 1.6.

49 Vgl. auch Lk 11,31: καὶ ἰδοὺ, πλεῖον Σολομῶνος ᾧδε/und siehe, hier (ist) mehr als Salomo.

50 In der Folge sind Maria (Lk 1,30f.) und Zacharias (Lk 1,13) parallelisiert; vgl. H. Schürmann, Lk I 39f.

51 Der Textzeuge W lässt den »Erstgeborenen« aus.

52 Wie die Inszenierung aussehen müsste, damit eine genealogisch-dynastische Legitimierung daraus wird, zeigt das MtEv deutlich (vgl. Teil D, Kap. 1.2.2.).

53 So die Textzeugen ℱ<sup>4</sup>, ℵ\*, B, it. NA28 gibt dieser Form im Haupttext den Vorzug.

54 Diese Namensform bieten die Textzeugen ℵ<sup>2</sup>, A, K, L, N, Γ, Δ, Θ, Ψ, f<sup>1,13</sup>, 33, 565, 700, 1241, 1424, 2542, I 2211, ℘, sy, bo.

geführten sinnvoll, wird damit doch ausgesagt: Jesus steht gerade nicht in einer Linie mit Salomo, stammt nicht von ihm ab.<sup>55</sup>

(3) Zudem sind mehrere Beobachtungen zum Einzug Jesu in Jerusalem (Lk 19,29–48) in dieser Hinsicht aufschlussreich:<sup>56</sup>

a) Im Unterschied zu Mt 21,2 (vgl. Teil D, Kap. 1.3.2.) übernimmt Lk 19,30 die in Mk 11,2 vorfindliche Charakterisierung des Reittiers Jesu als ἐφ' ὃν οὐδεὶς πώποτε ἀνθρώπων ἐκάθισεν/auf das sich keiner der Menschen jemals setzte.<sup>57</sup> Zugleich spezifiziert im Rahmen der Erzählung nur Lk die Personen, die die Jünger nach ihrem Tun fragen, als diese das Reittier holen: οἱ κύριοι αὐτοῦ/seine Herren (Lk 19,33).<sup>58</sup> Damit ist klar: Das Reittier

55 Ansatzweise in eine ähnliche Richtung denkt M. Wolter: Die »Kontinuität zwischen David und Jesus [...] [geht; C. S.] vollständig an *allen anderen* Davididen vorbei[...]« (M. Wolter, Lk 175). »Man darf darum die Reihe der Namen zwischen David und Schealtiel als eine lk Konstruktion ansehen, mit deren Hilfe die über Salomo laufende genealogische Linie gezielt ausgeschaltet werden soll. [...] Zwischen Jesus und David gibt es in dieser Linie keinen anderen König« (ebd. 175f.). Vgl. K. Stendahl, Analyse 297, der darauf hinweist, dass im lk Stammbaum »eine nichtherrschende Linie der davidischen Familie« gewählt sei. Die oben vorgestellte Interpretation ist natürlich nicht die einzige Möglichkeit, den Befund zu deuten. Eine andere Auslegungsmöglichkeit bietet beispielsweise L. Novakovic, Messiah 39: »By following the line of David's son Nathan, Luke shows that Jesus' ancestors were insignificant people, which is in agreement with his concern for those who are poor and marginalized.« W. Schmithals, Lk 56, vermutet, dass bei Lk eine *nicht so sündige* Nebenlinie gewählt sein könnte. W. S. Kurz, Genealogies 175, spricht von »obscure (versus the royal) branch of David's line«; seiner Meinung nach könnte dies den Aspekt betonen, dass Gott frei (er-)wählt (vgl. ebd. 177).

56 Die folgenden Detailbeobachtungen legen nahe, dass der Einzug Jesu in Jerusalem in der lk Präsentation von der Inthronisierung Salomos eher abgesetzt wird (vgl. die kritische Einschätzung bei C.-P. März, König 110f.). Dies wird von Auslegungen, die ohne weitere Problematisierung beides miteinander in Beziehung setzen (vgl. D. Dormeyer, Lk 221 f.; J. Ernst, Lk 398; W. Eckey, Lk II 804; A. Denaux, Parable 55 Anm. 87), nicht berücksichtigt. Die anders akzentuierte Deutung des Textbefunds vertreten A. George, Royauté 61 (»son texte évoque le récit du couronnement de Salomon [...] par une série de contacts littéraires«); L. Guy, Interplay 131f.; N. Fernández Marcos, Salomón. Ohne in Abrede stellen zu wollen, dass der Einzug Jesu grundsätzlich an das Geschehen der Inthronisierung Salomons (1 Kön 1) erinnern kann, wird bei Lk eine Vermeidung gerade der genealogisch-dynastischen Legitimierungselemente von 1 Kön 1 deutlich (siehe die oben herausgearbeiteten Detailunterschiede).

57 Mit Blick auf Mk 11,2 deutet dies W. Klaiber, Mk 211, folgendermaßen: »dass er für eine Gott geweihte Handlung gebraucht würde«. Vgl. ebenfalls zu Mk 11,2 D. Dormeyer, Davidsson 75 (mit Verweis auf Sach 9,9): »Zur Aura eines Königs gehört weiterhin der Erstgebrauch eines jungen Esels«; vgl. C.-P. März, König 36.140f.; S. H. Smith, Function 529. In Sach 9,9<sup>LXX</sup> ist von πῶλος νέος die Rede. M. Wolter, Lk 629, denkt an νέος aus Sach 9,9 oder »messianische Exklusivität« – ebenso F. Bovon, Lk IV 32. J. A. Fitzmyer, Lk II 1244 (vgl. ebd. 1249), geht von einer simplen Übernahme der Wendung aus dem Mk-Stoff aus – ohne lk Interesse daran.

58 In Mk 11,5 heißt es viel unspezifischer und ohne dass die *Besitzverhältnisse* geklärt würden: τινεὶ τῶν ἐκεῖ ἐστηκότων/und einige derer, die dort standen. Wenn die Wendung οἱ κύριοι αὐτοῦ in Lk 19,33 in exegetischen Überlegungen ausdrücklich thematisiert wird, dann wird meist ein Bezug zu Lk 19,31 (vgl. Lk 19,34) hergestellt – so bei W. Wiefel, Lk 334. Zur Frage, ob κύριοι αὐτοῦ singularisch oder pluralisch zu verstehen ist, vgl. R. Buth, Translation. Für die

gehört den Fragenden. Bei der Inthronisierung Salomos zum königlichen Nachfolger Davids wiederum spielt das Reiten auf dem Maultier *des Königs*<sup>59</sup> – auf Befehl Davids! – eine wichtige Rolle und kann geradezu als rituelles Teilelement der genealogisch-dynastischen Legitimierungsstrategie verstanden werden (1 Kön 1,33.38.44). In Lk 19,28–40 ist eindeutig, dass das Reittier kein königlich-davidisches ist. Somit wird Jesus erneut tendenziell eher von Salomo abgegrenzt sowie potenzielle Anklänge an genealogisch-dynastisches Denken vermieden.<sup>60</sup>

b) Dazu passt, dass Lk an dieser Stelle wiederum das Verb καθίζω bzw. ἐπικαθίζω vermeidet und stattdessen ἐπιβιβάζω (Lk 19,35 diff Mk 11,7/Mt 21,7) verwendet. Zwar findet sich ἐπιβιβάζω im Befehl Davids in 1 Kön 1,33 (καὶ ἐπιβιβάσατε τὸν υἱὸν μου Σαλωμων ἐπὶ τὴν ἡμίονον τὴν ἐμὴν/und lasst meinen Sohn Salomo meine Mauleselin besteigen),<sup>61</sup> allerdings wird in der konkreten Ausführung sowie dem anschließenden Bericht des Geschehenen zweimal ἐπικαθίζω verwendet (1 Kön 1,38: καὶ ἐπεκάθισαν τὸν Σαλωμων ἐπὶ τὴν ἡμίονον τοῦ βασιλέως Δαυιδ/und sie setzten Salomo auf die Mauleselin des Königs David; 1 Kön 1,44: καὶ ἐπεκάθισαν αὐτὸν ἐπὶ τὴν ἡμίονον τοῦ βασιλέως/und sie setzten ihn auf die Mauleselin des Königs). Von daher weisen die Formulierungen bei Mk (Mk 11,7: καὶ ἐκάθισεν ἐπ’ αὐτόν) und v. a. bei Mt (Mt 21,7: καὶ ἐπεκάθισεν ἐπάνω αὐτῶν) tendenziell die größere Nähe zu 1 Kön auf.<sup>62</sup>

c) Der Begrüßungsjubel der Menge unterdrückt dann eindeutig jede genealogisch-dynastische Legitimierungsspur: Während in Mt 21,9 dem »Sohn Davids« zugejubelt wird und in Mk 11,10 die »kommende Königsherrschaft unseres Vaters David« gepriesen wird, findet sich in Lk 19,38 schlicht und ergreifend »der König« ohne jeden Bezug zu David oder die davidische Dynastie.

## 1.2. »Sohn Gottes« und »Sohn des Höchsten« – Göttliche Abkunft als weiterer Legitimierungsbaustein (Lk 1,32.35)

Gott höchstpersönlich wird Jesus den Königsthron geben – damit wird Jesus im LkEv als der von Gott direkt eingesetzte König legitimiert. Zwar finden sich auch in der Lk Kindheitsgeschichte davidische Spuren (vgl. Lk 1,27.32.69; 2,4.11) und der Titel »Sohn Davids« begegnet grundsätzlich auch im LkEv (vgl. Lk 18,38.39; 20,41.42) – allerdings sind diese genealogisch-dynastischen Hinweise bei Lk

---

obige Argumentation ist dies unerheblich, da in jedem Fall ein Besitzverhältnis zum Ausdruck gebracht wird; vgl. C. K. Rowe, *Christology* 159–163.

59 Vgl. K.-J. Lee, *Symbole* 245f.

60 Im Gegensatz dazu lässt das MtEv, das insgesamt eine genealogisch-dynastische Legitimierungsstrategie verfolgt, die Näherqualifizierung des Reittieres als *unberührt/ungeritten* in Mt 21,2 gerade aus; vgl. Teil D, Kap. 1.3.2.

61 Das betont N. Fernández Marcos, *Salomón* 90–92. Auch W. Wiefel, Lk 334, verweist darauf; vgl. H. Klein, Lk 616 Anm. 28, der mit Blick auf den möglichen intertextuellen Bezug fragt: »Weiß Lukas das?«

62 In Sach 9,9<sup>LXX</sup> wird das Verb ἐπιβαίνω verwendet. Trotz dieser semantischen Differenz vermutet M. L. Strauss, *Messiah* 314, mit Blick auf Lk 19,35 eine Angleichung an Sach 9,9<sup>LXX</sup>.

gering und eher unbedeutend,<sup>63</sup> gerade im Vergleich mit dem MtEv (vgl. Teil D). Offensichtlich wird Jesus von Gott nicht deshalb mit dem Thron beehrt, weil er der Sohn *David's* ist. Hinsichtlich der Genealogie Jesu spielt David im LkEv keine ausschlaggebende Rolle.<sup>64</sup>

Wenn man sich mit Blick auf die Herkunft Jesu im LkEv auf die Suche macht, dann findet man eine ganz andere Abstammung betont. Jesus wird von Anfang an als »Sohn des Höchsten« (Lk 1,32b) bzw. »Sohn Gottes« (Lk 1,35e) in Szene gesetzt – und als solcher ist er zum König ausersehen (Lk 1,32.35):<sup>65</sup>

32	a	οὗτος ἔσται μέγας	Dieser wird groß sein
	b	καὶ υἱὸς ὑψίστου <sup>66</sup> κληθήσεται <sup>67</sup>	und Sohn des Höchsten gerufen werden
	...		
35	a	καὶ ἀποκριθεὶς ὁ ἄγγελος	Und der Engel/Bote antwortete
	b	εἶπεν αὐτῇ·	(und) sprach zu ihr:
	c	πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ	Heiliger Geist wird auf dich kommen
	d	καὶ δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι·	und Kraft des Höchsten wird dich überschatten;
	e	διὸ καὶ τὸ γεννώμενον ἅγιον κληθήσεται υἱὸς θεοῦ.	deswegen wird auch das Gezeugte heilig gerufen werden, Sohn Gottes.

#### Der entscheidende Clou:

»Gott selbst garantiert und legitimiert die neue Herrschaft. Er bindet sie untrennbar an den erwählten Herrscher, der in besonderer göttlicher Nähe steht; Lukas drückt dies im Motiv der *Gottessohnschaft* aus: Jesus ist »Sohn des Höchsten« (1,32), »Sohn (eines) Gottes« (1,35).«<sup>68</sup>

63 Vgl. D. C. Duling, Son 399: Lk »has no special interest in the *title* Son of David«.

64 Dieses Urteil ist vor dem Hintergrund der Akzentuierung meiner Überlegungen zu verstehen. Auf der Grundlage seines anders fokussierten Forschungsinteresses kommt M. L. Strauss, *Messiah* 126, zu einer anderen Einschätzung: Er identifiziert ein »special interest in Jesus' Davidic descent« in LkEv und Appg.

65 Vgl. J. Ernst, Lk 61: »Weil das Kind Sohn des Höchsten ist, kommt ihm der Thron Davids zu.« Vgl. H. Klein, Lk 98; W. Eckey, Lk I 88; H. Schürmann, Lk I 48. M. L. Strauss, *Messiah* 94, versucht in der gewählten Formulierung einen gewissen Ausgleich herzustellen bzw. eine Kombination vorzunehmen: »Jesus is revealed to be the *Davidic Son of God*«. Zu Lk 1,32f.35 vgl. N. Henrichs-Tarasenkova, *Christology* 138–146.

66 Vgl. Lk 8,28: τί ἐμοὶ καὶ σοί, Ἰησοῦ υἱὲ τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου/was (ist zwischen) mir und dir, Jesus, Sohn Gottes, des Höchsten.

67 W. Eckey, Lk I 87, versteht dies als *Passivum divinum*.

68 S. Schreiber, *Weihnachtspolitik* 65; vgl. S. Schreiber, *Anfänge* 176. Vgl. D. Zeller, *Art. Sohn Gottes* 1416: »Überhaupt wird mit S. G. [Sohn Gottes; C. S.] o.ä. verbreitet göttliche Autorisierung von Herrschern [...] ausgedrückt«. Vor diesem Hintergrund interpretiert G. Nassauer, *Göttersöhne*, Lk 1,26–38 entsprechend als »anschauliche Kontrasterzählung zum

Dabei ist es unerheblich, ob in Lk 1 die Konzeption einer göttlichen Zeugung (eher hellenistisch-römisch gedacht) im Hintergrund steht oder eher die allgemeine Schöpfungsmächtigkeit Gottes (eher alttestamentlich-jüdisch gedacht) im Blick ist.<sup>69</sup> Im Vergleich mit dem MtEv (vgl. Teil D, Kap. 1.2.1.) legt Lk auf jeden Fall deutlich weniger Skrupel an den Tag, den Sohn-Gottes-Titel unmittelbar im Zusammenhang mit Fragen der Herkunft und Zeugung zu nennen.<sup>70</sup> Der unbestreitbare Kerngedanke: Gott hat von Anfang an seine Hand mit im Spiel; »Jesus verdankt [...] dem Heiligen Geist seine Existenz und seine Gottessohnschaft«<sup>71</sup>. Unabhängig davon, wie es konkret vorzustellen ist: Jesus ist »Sohn Gottes« – und dies leistet einen weiteren Beitrag zur religiös-theokratischen Legitimierung Jesu.<sup>72</sup>

Während im MtEv die Gottessohnschaft Jesu mit seiner Davidssohnschaft vermittelt, ja geradezu verknüpft wird (vgl. Teil D, Kap. 2.), steht im LkEv die Gottessohnschaft Jesu eindeutig im Vordergrund. Dies zeigt sich auch beim Vergleich der beiden Stammbäume (Mt 1,1–17; Lk 3,23–38) deutlich: Mt legt großen Wert auf »David, den König« (Mt 1,6), als zentrale Figur im jesuanischen

---

römischen Herrschaftsanspruch« (ebd. 145), wobei sie den römischen Romulus-Mythos zum Vergleich heranzieht.

69 Diese potenzielle *Mehrdeutigkeit* hält auch *D. Dormeyer*, Lk 22, ausdrücklich fest. *J. Kügler*, König 28, ist überzeugt, dass es »bei der Geburtsankündigung in Lk 1 nicht um einen Zeugungsvorgang, sondern um einen Schöpfungsakt« geht; vgl. *J. Kügler*, Pharao 280–283; *P.-G. Müller*, Lk 442f.; *M. Wolter*, Lk 93f.; *M. Pietsch*, Sproß 272f.; *E. Schweizer*, Lk 20; *J. Ernst*, Lk 62f.; *W. S. Kurz*, Genealogies 179; *W. Wiefel*, Lk 53; *W. Eckey*, Lk 191f.; *H. Schürmann*, Lk 1 52–55; *W. Bösen*, Betlehem 123; *M. L. Strauss*, Messiah 93, *N. Henrichs-Tarassenkova*, Christology 141f.; *T. Jantsch*, Retter 142f.; *J. N. Neumann/M. Sigismund*, Geburt 54. In eine andere Richtung denkt *H. Klein*, Lk 99f. *H. Gunkel*, Geist 62, spricht differenzierend davon, »dass der Heilige Geist in Lk 1,35 eine Art schöpferische Gotteskraft ist, die von Gott stammt und die nach lukianischer Darstellung für Jesu Existenz verantwortlich ist. Allerdings handelt es sich doch um mehr als ein bloßes Schöpfungsgeschehen«. *W. Radl*, Ursprung 61, spricht von einer »geistgewirkten Empfängnis« (vgl. ebd. 63.302) und hält mit Blick auf Jesu Gottessohnschaft fest: Sie »gründet nicht in der Adoption durch Gott, sie ist aber auch keine physische Gottessohnschaft im Sinn einer – für das biblische Gottesbild undenkbaren – göttlichen Zeugung, sondern er ist Gottes Sohn, insofern er seinen Ursprung in Gottes Schöpfergeist hat« (ebd. 330). Im vorliegenden Kontext braucht weder die Frage nach der Jungfrauengeburt geklärt zu werden noch ist die mögliche *Spannung* zwischen Gottessohnschaft und Davidssohnschaft via Josef von größerem Interesse. Zu Letzterem macht *A. T. Lincoln*, Luke, den bedenkenwerten Vorschlag, mit dem Denkkonzept »double paternity« bzw. »dual paternity« zu operieren.

70 Eine etwas anders akzentuierte Einschätzung vertritt *H. Gunkel*, Geist 65: Sie meint, die mt Formulierung (ἐκ πνεύματος ἁγίου) wäre »hinsichtlich des Zeugungsvorgangs etwas deutlicher«.

71 *H.-S. Kim*, Geisttaufe 34; vgl. ebd. 33.43.45; *W. Radl*, Art. Jungfrauengeburt 707; *J. Kügler*, König 27; *M. Gielen*, Geburt 26.

72 Im Rahmen der Taufe Jesu (Lk 3,21f.; s. u. Teil E, Kap. 1.3.) wird dann die Gottessohnschaft Jesu noch einmal eindrucksvoll ausgesprochen. »Die Anrede an Jesus [...] meint weniger Adoption als Proklamation Gottes vom tiefsten Wesen Jesu« (*H.-S. Kim*, Geisttaufe 34).

Stammbaum (vgl. Mt 1,1) und lässt den Stammbaum mit Abraham beginnen (Mt 1,1f.). Demgegenüber kommt David zwar in Lk 3,31 vor, aber nur *en passant*.<sup>73</sup> Man überliest ihn leicht. Darauf kommt es Lk offensichtlich nicht an.<sup>74</sup> Dafür ist der Endpunkt, auf den der Lk Stammbaum zusteuert, von entscheidender Bedeutung: Schlussendlich geht der Stammbaum Jesu auf Gott selbst zurück (Lk 3,38). Jesus »ist ›Sohn ... Gottes«, so könnte man die Namensfolge auf ihren wesentlichen Gehalt im Lk Sinne verkürzen.«<sup>75</sup>

Diese »Verbindung des Königs über eine (fiktive) Ahnenreihe bis zu einer Gottheit als Elternteil«<sup>76</sup> ist ein typisches Element des sakralen Königtums,<sup>77</sup> ja die Abstammung der (wahren/idealen) Könige von Zeus (Gott) kann geradezu als »commonplace of the Hellenistic world«<sup>78</sup> bezeichnet werden. »Greeks and

73 Vgl. J. Kügler, Pharao 308.317; J. A. Fitzmyer, Lk I 495.501.

74 Das schlussfolgert auch K. Stendahl, Analyse 297: »Das davidische Element ist nicht betont; auf das  $\nu\acute{\iota}\delta\varsigma$  Θεοῦ scheint es anzukommen«; vgl. W. Bösen, Betlehem 201. M. Apel, Anfang 210, hält zwar fest, dass König David »durch die Lk Überarbeitung des Stammbaums [...] seine zentrale Stellung verloren hat«, doch bewertet er dies schlussfolgernd anders: »doch dürfte auch für Lk die Abstammung von David [...] nicht unerheblich sein [...]. [...] Mit dem Stammbaum wird von Lk nun auch der genealogische Nachweis der Vaterschaft Davids nachgereicht und somit Jesu messianischer Anspruch gestützt« (vgl. ebd. 211). Auch M. L. Strauss, Messiah 209–215, kommt zu einer anderen Einschätzung bzgl. der Bedeutsamkeit von David in der Genealogie als ich: Er identifiziert »the establishment of Jesus' Davidic descent« als »Luke's most important interest«. Das ist angesichts seiner Fokussierung und Auslegungsrichtung nicht überraschend. Der Stammbaum sagt grundsätzlich für Jesus sowohl eine *Abstammung* von Gott als auch von David aus. Es lässt sich trefflich darüber streiten, was nun als primäre Zielsetzung zu bestimmen ist. Aufgrund textlicher Argumente alleine scheint mir eine Lösung kaum möglich; der jeweils zugrunde liegende Deutungsrahmen übt offensichtlich großen Einfluss aus.

75 M. Apel, Anfang 207; vgl. P.-G. Müller, Lk 456; U. Busse, Nazareth-Manifest 15f.; G. Schneider, Lk I 94; E. Schweizer, Lk 52; J. A. Fitzmyer, Lk I 504; W. S. Kurz, Genealogies 173.177; H. Klein, Lk 54; W. Bösen, Betlehem 201; R. F. O'Toole, Presentation 10.171. Dieser Clou wird übersehen, wenn von Adam als (vermeintlich) letztem Glied der Genealogie gesprochen wird, wie es z. B. W. Eckey, Lk I 203–205, tut.

76 C. Auffahrt, Art. Königtum 1590. Für M. Kochenash, Parallel, wird durch Lk 3,23–38 die göttliche Sohnschaft Jesu betont, allerdings interpretiert er den Lk Stammbaum ein wenig anders akzentuiert. Sein Auslegungsprogramm: »reading Luke's genealogy within an Augustan framework creates consistency among Luke's references to the paternity of Jesus. Identifying Jesus' ancestor – through (adoption by (?)) Joseph – as the offspring of God provides Jesus with a second parental link to the divine; Jesus' conception by God's spirit/power provides the first« (ebd. 310). Zu dieser *doppelten göttlichen Vaterschaft* vgl. ebd. 314–318 (»One Divine Parent«); ebd. 318–321 (»An Ancestor with One Divine Parent«); ebd. 321–324 (»The Adoption of Jesus«). Damit sieht er eine weitere Parallele Augustus – Jesus gegeben. Für die obige Argumentation braucht dies im Detail nicht berücksichtigt zu werden.

77 Vgl. J. Kügler, Pharao 133f.

78 O. Murray, Studies 260; vgl. J. Smith, Christ 30, mit Bezug auf Isokrates: »The ideal king is descended from Zeus«.

Romans traced genealogies back to gods«<sup>79</sup>. Auch im alttestamentlich-jüdischen Kontext begegnet die Rede vom »Sohn (Gottes)« – sowie von Gott als »Vater (des Königs)« –, wenn es um die göttliche Fundierung königlicher Herrschaftsansprüche geht (vgl. u. a. 2 Sam 7,14; Ps 2,7; Ps 88,27f.<sup>LXX</sup>; vgl. Teil D, Kap. 1.4.3.; 1.4.4.). Hier ist jedoch eindeutig nicht an eine göttliche Zeugung oder mythische Abstammung gedacht (im Alten Testament finden sich keine Genealogien, die auf Gott zurückgehen).<sup>80</sup> Lk 3,38 alttestamentlich informiert ausgelegt: Gott zeugte Adam nicht, Gott schuf ihn – von daher fällt, in diesem kulturellen Kontext betrachtet, Gott als letztes Glied des Stammbaums aus der Reihe.<sup>81</sup> Je nach kulturellem Hintergrund kann Lk 3,23–38 leicht unterschiedlich akzentuiert rezipiert werden.<sup>82</sup> Unabhängig davon: Lk 3,23–38 lässt sich – gerade zwischen Taufe (Lk 3,21f.) und Versuchung (Lk 4,1–13), wo der Sohn-Gottes-Titel jeweils prominent begegnet (Lk 3,22; 4,3.9) – als zusätzliche Untermauerung der Gottessohnschaft Jesu lesen. Und diese Gottessohnschaft wiederum trägt als Teilelement zur religiös-theokratischen Legitimierung Jesu bei.

### 1.3. Die Taufe Jesu (Lk 3,21 f.) durch die Brille der *Antrittspredigt* (Lk 4,16–21) betrachtet – Religiös-theokratische Legitimierung pur

Auf zwei Pfeilern ruht die religiös-theokratische Legitimierungsstrategie des LkEv bislang: der Thronübergabe an Jesus durch Gott sowie der Gottessohnschaft Jesu. Ein dritter ganz entscheidender kommt hinzu, wenn die Taufe Jesu (Lk 3,21 f.) einbezogen und v. a. wenn sie mit der *Antrittspredigt* Jesu in Nazaret (Lk 4,16–21) zusammengeschaut wird. Zunächst ein kurzer Blick auf die Taufe selbst (Lk 3,21f.):

21	a	Ἐγένετο δὲ	Es geschah aber,
	b	ἐν τῷ βαπτισθῆναι ἅπαντα τὸν λαόν	als das ganze Volk getauft wurde

79 W. S. Kurz, Genealogies 171; vgl. ebd. 177.179; H. Klein, Lk 172; H. Sonnabend, Biographie 38.

80 W. S. Kurz, Genealogies 181f., kommt zu folgendem Schlussurteil: »The mention of God at the head of Luke's genealogy is an *interpretatio graeca* not found in Jewish sources«; vgl. H. Klein, Lk 172 Anm. 1; H. Schürmann, Lk I 201; M. L. Strauss, Messiah 211. Vor diesem Hintergrund urteilt M. Kochenash, Parallel 311: »the inclusion of God within Jesus' genealogy – in part because it is unparalleled in Jewish literature – was probably fabricated by Luke (imitating Roman propaganda)«.

81 Etwas anders akzentuiert deutet dies H. Klein, Lk 174 (und verweist auf Apg 17,28): »Adam wird tatsächlich für von Gott abstammend gehalten«; vgl. W. Eckey, Lk I 206.

82 Für J. Kremer, Lk 51, ist in Lk 3,23–38 eindeutig keine »mythische Abstammung« gemeint. Für H. Klein, Lk 172, demgegenüber besagt der Stammbaum, dass »Jesus Gottessohn kraft seiner Abstammung von Gott« ist.

	c	καὶ Ἰησοῦ βαπτισθέντος	und als Jesus getauft wurde
	d	καὶ προσευχομένου	und betete,
	e	ἀνεωχθῆναι τὸν οὐρανὸν	öffnete sich der Himmel
22	a	καὶ καταβῆναι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον σωματικῶ εἶδει ὡς περιστερὰν ἐπ' αὐτόν,	und der heilige Geist stieg in körperlicher Gestalt wie eine Tauben auf ihn herab
	b	καὶ φωνὴν ἐξ οὐρανοῦ γενέσθαι·	und eine Stimme kam aus dem Himmel:
	c	σὺ εἶ ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός,	Du bist mein geliebter Sohn,
	d	ἐν σοὶ εὐδόκησα.	an dir fand ich Gefallen.

Ähnlich wie bei den anderen beiden Synoptikern stehen bei der Taufe Jesu nach Lk zwei Akzente im Mittelpunkt: Zum einen kommt der heilige Geist auf Jesus herab;<sup>83</sup> zum anderen wird Jesus von der himmlisch-göttlichen Stimme dezidiert als »Sohn (Gottes)« ausgewiesen. Da die Gottessohnschaft Jesu als legitimierender Aspekt bereits thematisiert worden ist (s. o. Teil E, Kap. 1.2.), konzentriere ich mich im Folgenden auf die Geistverleihung.

83 Jesus ist von seinem Ursprung her vom heiligen Geist gewirkt (Lk 1,35). Dennoch kann er m. E. im Kontext der Taufe mit dem heiligen Geist ausgestattet werden; so *F. Bovon*, Lk I 180. Vgl. *W. Wiefel*, Lk 95: »Der aus dem Geist Erzeugte [...] empfängt den Geist: das ist für Lukas offenbar kein Widerspruch.« Anders sehen dies *P.-G. Müller*, Lk 455 (allerdings spricht P.-G. Müller ebd. 458, davon, dass Jesus in der Taufe »von Gott die Geist-Salbung empfangen« hat; vgl. ebd. 460); *G. Schneider*, Lk I 92; *W. Eckey*, Lk I 201. Auch für *H. Gunkel*, Geist 71–73.76.93.107, verträgt sich eine Deutung der Taufe als (erstmalige, fundamentale) Geistausstattung nicht mit Lk 1,35 (sehr deutlich ebd. 73: »kann [...] nicht so gedeutet werden«, »muss [...] so gedeutet werden«). Ihr Argument (ebd. 73: das Gebet Jesu bei der Taufe inkl. Geisterabkunft als Reaktion setzt die »durch den Heiligen Geist gegebene einzigartige Verbindung zwischen Jesus und Gott, seinem Vater, bereits voraus«) überzeugt mich nicht (Anfrage: In Lk 1,13 wird Zacharias vom göttlichen Boten die Erhörung seines Gebets verkündet; ausdrücklich mit dem heiligen Geist wird er in Lk 1,67 vor dem jubelnden Lobgesang erfüllt). Zugleich interpretiert H. Gunkel die Taufe Jesu durchaus als *Salbung* (vgl. ebd. 92f.108) – und muss in der Folge ein wenig zusätzlichen Interpretationsaufwand betreiben, um zu erklären, was bei der Taufe genau geschieht, wenn hier Jesus nicht mit dem Geist ausgestattet wird. Ihre Lösung: Demonstration, Offenbar-/Öffentlich-/Bekanntmachen, Aktivieren dessen, was schon längst Wirklichkeit ist (vgl. ebd. 73.76.93.108). Für die Lesart der Taufe als *Geistbegabung* Jesu spricht auch, dass Jesus erst in Lk 4,1 als *πλήρης πνεύματος ἁγίου* »erfüllt vom heiligen Geist« charakterisiert wird (vgl. Lk 4,14: καὶ ὑπέστρεψεν ὁ Ἰησοῦς ἐν τῇ δυνάμει τοῦ πνεύματος/und Jesus kehrte in der Kraft des Geistes zurück). Vorher wird anders formuliert; vgl. Lk 2,40 (zur Textkritik bzgl. der *Geistergänzung* vgl. *H. Gunkel*, Geist 68): *πληρούμενον σοφία, καὶ χάρις θεοῦ ἦν ἐπ' αὐτόν*/erfüllt mit Weisheit und Gnade Gottes war auf ihm (vgl. Lk 2,52). *H. Gunkel*, Geist 68f., hält das *Fehlen* des Geistes in Lk 2,40 ausdrücklich fest, zieht allerdings andere Schlussfolgerungen aus diesem Befund.



### 1.3.1. Eine Schriftlesung mit legitimierendem Potenzial – Geistverleihung und Salbung durch Gott (Lk 4,16–21)

Die Ausstattung mit dem Geist Gottes an sich kann zur religiös-theokratischen Legitimierung eines Königs beitragen,<sup>84</sup> wie der Blick auf die ersten Könige Israels, Saul und David, lehrt (vgl. Teil B, Kap. 2.1.1. – umgekehrt delegitimiert der Entzug des göttlichen Geistes wie im Falle Sauls massiv). Ergo stellt Lk 3,22a für sich genommen bereits einen Legitimationsbaustein dar.

Darüber hinaus wird der Taufe Jesu im LkEv jedoch – anders als bei Mk oder Mt – auch noch ausdrücklich eine zentrale Rolle im Rahmen der religiös-theokratischen Legitimierungsstrategie zugesprochen. Und zwar fällt von der *Antrittspredigt* Jesu in Nazaret (Lk 4,16–21) ein deutendes Licht zurück auf das Taufgeschehen.<sup>85</sup> Nur bei Lk (Lk 4,16–21 zählt zum lk Sondergut) liest Jesus aus dem Propheten Jesaja<sup>86</sup> vor und spricht anschließend von der Erfüllung des Schriftwortes im Heute.<sup>87</sup>

17	a	καὶ ἐπεδόθη αὐτῷ βιβλίον τοῦ προφήτου Ἡσαΐου	Und es wurde ihm das Buch des Propheten Jesaja übergeben
	b	καὶ ἀναπτύξας τὸ βιβλίον	und er öffnete <sup>88</sup> das Buch
	c	εὗρεν τὸν τόπον	(und) fand die Stelle,
	d	οὗ ἦν γεγραμμένον·	wo geschrieben war:
18	a	πνεῦμα κυρίου ἐπ’ ἐμὲ	Der Geist des Herrn (ist) auf mir,
	b	οὗ εἶνεκεν ἔχρισέν με	deswegen, weil er mich salbte,
		[...]	
21	a	ἤρξατο δὲ	Er aber begann,

84 Vgl. F. Lentzen-Deis, Taufe 152–170.

85 Ob man mit H. Schürmann, Lk I 226, von »nachgeholte[r] Primizfeier« (im Original in Anführungszeichen gesetzt) sprechen sollte, kann dahingestellt bleiben.

86 Es sei nur kurz darauf hingewiesen, dass sich das Zitat in Lk 4,18f. bei genauem Hinsehen als *Zitatkombination* aus Jes 61,1f. sowie 58,6 erweist; vgl. M. Wolter, Lk 191.

87 In der Textpräsentation werden nur die Verse aus Lk 4,16–21 angeführt, die für die Argumentation von zentraler Bedeutung sind. Die Verse Lk 4,18f. werden in einem anderen Zusammenhang noch einmal wichtig werden; s. u. Teil E, Kap. 1.4.2.

88 Wörtlich ist ἀναπτύσσω mit »aufwickeln, aufrollen« (vgl. W. Bauer, Wörterbuch 118) zu übersetzen. Dies passt zur Handhabung von *Schriftrollen*. Da Lk 4,17ab jedoch zweimal ausdrücklich von βιβλίον spricht (vgl. Lk 4,20), das ich mit »Buch« übersetze [die Übersetzung »(Schrift-)Rolle« ist an dieser Stelle auch denkbar; vgl. R. Kühschelm, Antrittsrede 157 Anm. 56], ist die zu diesem Substantiv passende Verbform »öffnen« (möglich wäre auch »aufschlagen«) gewählt worden. So übersetzen z. B. auch E. Schweizer, Lk 55, sowie F. Bovon, Lk I 206. Allerdings scheint Lk 4,17 nach den Textzeugen s, D, K, Γ, Δ, Θ, Ψ, f<sup>1,13</sup>, 565, 700, 1424, 2542, 28, latt vom verwendeten Verb her (ἀναπτύξας) eher eine (Schrift-)Rolle vorzusetzen (vgl. M. Wolter, Lk 191), wohingegen bei den Textzeugen A, B, L, W, Ξ, 33, 579, 892, 1241 die Verbform ἀνοίξας belegt ist, die eher an einen Kodex denken lässt. Für die obige Argumentation ist diese Frage unerheblich.

b	λέγειν πρὸς αὐτοὺς	zu ihnen zu sagen:
c	ὅτι σήμερον πεπλήρωται ἡ γραφή αὕτη ἐν τοῖς ὠσὶν ὑμῶν.	Heute ist diese Schrift erfüllt worden in euren Ohren.

Ein Aspekt im angeführten Schriftwort ist im vorliegenden Kontext besonders relevant und sei betont herausgegriffen:<sup>89</sup> In V. 18b wird – Jes 61,1 wörtlich zitierend – von einer Salbung (des Propheten) durch Gott gesprochen. Mit dem Verb *χρίω* begegnet hier ein Schlüsselwort religiös-theokratischer Legitimierung aus dem alttestamentlichen Kontext (vgl. Teil B, Kap. 2.1.1.). Dies wird via Schriftlesung an zentraler Stelle<sup>90</sup> in das erste konkrete Auftreten Jesu in Nazaret integriert und anschließend bezieht Jesus dies verheutigend auf sich selbst (V. 21c).<sup>91</sup>

Dass Jesus (genau) diese Passage beim Propheten Jesaja »findet« (εὐρίσκω, Lk 4,17c), kann unterschiedlich interpretiert werden: Ist hier eine gewisse Intention Jesu<sup>92</sup> impliziert oder handelt es sich doch eher um einen *Zufallsfund*? Die Verwendung von εὐρίσκω lässt zunächst einmal in die erste Richtung denken: Meist treten nämlich die beiden Verben »suchen« (ζητέω) und »finden« (εὐρίσκω) im Verbund auf.<sup>93</sup> Von daher könnte im »Finden« das »Suchen« gewissermaßen stillschweigend mitschwingen. Reichert also die Regel das Verständnis von »Finden« um das »Suchen« an? Oder haben wir es hier gewissermaßen mit der Ausnahme von der Regel zu tun, die gerade die Regel bestätigt: »Zu finden, ohne zu suchen, ist das Einmalige (evtl. Lk 4,17).«<sup>94</sup> Die Entscheidung bleibt schwierig, die genaue Implikation offen: »(auf-)finden (nach Suchen)« oder »zufällig finden, antreffen, auf etwas stoßen«. In die erste Richtung denkt R. Kühschelm,<sup>95</sup> für die zweite Option votiert H. Preisker mit Blick auf Lk 4,17,<sup>96</sup> was die religiös-theokratische Legitimierung verstärken würde: Jesus sucht nicht etwa nach genau dieser Jesaja-Stelle, um sie legitimierend auf sich selbst beziehen zu können, sondern er *findet* sie zufällig – womit das Wirken Gottes hinter diesem Finden vermutet werden kann.<sup>97</sup>

89 Thematisch bedingt können die weiteren Aspekte aus dem Jesaja-Zitat, die natürlich ebenfalls für ein Verständnis der Person Jesu bedeutsam sind, an dieser Stelle unberücksichtigt bleiben. Es wird später darauf zurückzukommen sein; s. u. Teil E, Kap. 1.4.2.

90 Vgl. D. Angers, *Aujourd'hui* 153 (»programmatische«); ebd. 171; C. K. Rowe, *Christology* 78.

91 Vgl. F. Lentzen-Deis, *Taufe* 147. H. Klein, Lk 190 Anm. 59, weist darauf hin, dass »[d]ieses ›Heute‹ [...] für Lk eine christologische Komponente« hat. Zu Lk 4,21 vgl. D. Angers, *Aujourd'hui* 182–190.281–289 (erwogen wird, dass das »Heute« in Lk 4,21 eine Beziehung zu Dtn 5,1 herstellen könnte); ebd. 301f.

92 Vgl. F. Bovon, Lk I 211 (als eine interpretatorische Möglichkeit); J. A. Fitzmyer, Lk I 532; A.-J. Levine/B. Witherington, III, Lk 114.

93 Vgl. S. Pedersen, Art. εὐρίσκω 206.

94 S. Pedersen, Art. εὐρίσκω 206.

95 Vgl. R. Kühschelm, *Antrittsrede* 158: »könnte [...] vielleicht andeuten, dass er sie absichtlich ausgesucht hat.«

96 Vgl. H. Preisker, Art. εὐρίσκω 768.

97 In diese Richtung argumentieren P.-G. Müller, Lk 460 (»durch göttliche Führung«); U. Busse, *Nazareth-Manifest* 33 (»unter einer himmlischen Bestimmung«; vgl. ebd. 46: »geistgeleitet«); G. Schneider, Lk I 107 (»durch göttliche Fügung«); H. Klein, Lk 189 (Jesus liest einen

Jesus behauptet schlussendlich von sich selbst, von Gott gesalbt und in der Folge mit dem Geist Gottes begabt zu sein.<sup>98</sup> Hierzu ist die Erzählung von der Taufe Jesu das narrative Pendant:<sup>99</sup> Hier findet die Geistverleihung statt. Diese lässt sich somit von Lk 4,18 her als Folge der Salbung durch Gott deuten (vgl. auch Apg 10,38), womit die Taufe Jesu (inkl. Gebet) selbst wiederum als zugehöriger Salbungsakt identifizierbar wird.<sup>100</sup>

### 1.3.2. Zum König gesalbt, aber durch wen? – Ein rituelles Element mit Legitimierungspotenzial in unterschiedlichen Kontexten

Bei Jesaja haben wir es zwar mit einem Propheten und nicht mit einem König zu tun, doch ist zum einen die Identität des sprechenden Ich nicht zweifelsfrei klar,<sup>101</sup> zum anderen verweist der traditionskritische Blick bzgl. »Salbung« in der Mehrzahl der Fälle auf Könige – alttestamentlich fokussiert, versteht sich.<sup>102</sup>

Text, »den Gott gewollt hat«); *H. Gunkel*, Geist 85 (»wunderbare göttliche Fügung«). Gegen die Deutung als ein »wunderbar zugekommenes ›Finden‹« spricht sich *H. Schürmann*, Lk I 229 Anm. 56, aus.

98 Vgl. *T. Jantsch*, Retter 186.

99 Vgl. *F. Lentzen-Deis*, Taufe 147; *W. Wiefel*, Lk 106; *R. Kühschelm*, Antrittsrede 161; *D. Rusam*, Testament 178; *D. Angers*, Aujourd'hui 183.

100 So interpretiert dies ganz stark *M. L. Strauss*, Messiah 202–208. Vgl. *H.-S. Kim*, Geisttaufe 65: Lk 4,18 ist »die Proklamation, daß die Herabkunft des Geistes des Herrn das Ereignis der Salbung ist«; vgl. ebd. 67.93; *U. Mell*, Art. Salbung 793; *K. Berger*, Hintergrund 392 Anm. 3; ebd. 397; *P.-G. Müller*, Lk 458.460; *M. Wolter*, Lk 171.191f.; *U. Busse*, Nazareth-Manifest 33; *G. Schneider*, Lk I 108; *H. Klein*, Lk 189; *H. Schürmann*, Lk I 188f.194–196.229f.; *M. Reichardt*, Jordan 29; *H. J. Sellner*, Heil 84; *D. Rusam*, Testament 178f.; *D. Sänger*, Art. χρίω 1167f.; *H. Gunkel*, Geist 92. *F. Lentzen-Deis*, Taufe 146, hält fest: Der Evangelist Lukas »gibt dadurch dem Jes-Zitat von der Geist-›Salbung‹ auch eine Interpretationsfunktion für die Taufe Jesu«; vgl. ebd. 285; *J. A. Fitzmyer*, Lk I 482.529.532. Allerdings lehnt *J. A. Fitzmyer* sowohl davidisch-dynastische als auch königlich-funktionale Bezüge ab und denkt stattdessen an prophetische Implikationen oder einen Bezug zur Verkündigungsrolle (vgl. ebd. 529f.532). Die grundsätzlich Gegenposition bzgl. der Deutung der Taufe Jesu als (*Geist-*)*Salbung* vertritt *W. Eckey*, Lk I 224.

101 Vgl. *H. Gunkel*, Geist 91: »In Bezug auf Jes 61,1 kann nicht hinreichend geklärt werden, ob es sich bei dem Sprecher um einen gesalbten König [...] oder Propheten [...] handeln soll, da gerade auch mit der Geistbegabung ein Element aller beiden Möglichkeiten vorhanden ist.«

102 Dass bei der *Salbung* Jesu (Taufe) vorrangig an eine *Königssalbung* zu denken ist (vgl. *M. L. Strauss*, Messiah 230–233), wird auch durch ein Detail nahegelegt: Nach Lk 3,23 war Jesus »etwa 30 Jahre« (ὥσει ἐτῶν τριάκοντα), also genau so alt, wie David nach 2 Sam 5,3f. bei seiner Königssalbung (durch die Ältesten) (2 Sam 5,4: υἱὸς τριάκοντα ἐτῶν Δαυιδ ἐν τῷ βασιλεῦσαι αὐτόν/30 Jahre alt war David, als er König wurde); vgl. *H. Schürmann*, Lk I 199. Natürlich lässt sich die Altersangabe grundsätzlich auch anderweitig symbolisch aufladen bzw. mit anderen Traditionen in Verbindung bringen. *H. Schürmann* spricht sich betont dagegen aus, dass Lk an eine Prophetensalbung gedacht haben könnte; vgl. ebd. 229 Anm. 59. Die Gegenposition dazu vertritt *H. J. Sellner*, Heil 85–88: Er favorisiert eindeutig die prophetische Deutung. Vgl. zu den grundsätzlichen Verständnismöglichkeiten *D. Rusam*, Testament 175–177.

Gesalbt (χρίω; ἀλείφω)<sup>103</sup> werden alttestamentlich in rituellem Kontext zum einen (Hohe-)Priester (z. B. Ex 40,15: ἀλείφω; Lev 8,12: χρίω; 1 Chr 29,22<sup>104</sup>: χρίω) und zum anderen vereinzelt Propheten (z. B. 1 Kön 19,16: χρίω εἰς προφήτην).<sup>105</sup> Zum Dritten ist die Salbung alttestamentlich *das* Standardritual bei der Königswerdung im israelitischen Kontext.<sup>106</sup> In der Folge können »König« und »Gesalbter (des Herrn)« (χριστὸς κυρίου) geradezu synonym verwendet werden.<sup>107</sup>

Wenn man die alttestamentlichen Königserzählungen nach »Gesalbten« durchforstet, wird man einige Male fündig: König Saul wird mehrfach als »Gesalbter des Herrn« [1 Sam 24,7.11; 26,9.11; 26,16 (hier ausdrücklich parallel zu »König«); 26,23; 2 Sam 1,14.16; 2,5<sup>LXX</sup>; vgl. 1 Sam 12,3.5: »sein Gesalbter«] bezeichnet, ebenso David [2 Sam 19,22; 23,1 (hier: χριστὸς θεοῦ Ἰακώβ)]; vgl. 1 Sam 16,6; 2 Sam 22,51 respektive Ps 17,51<sup>LXX</sup>]. Zudem begegnet diese Titulierung bei Jehu (2 Chr 22,7<sup>LXX</sup>) sowie mit Blick auf Zedekia (Klgl 4,20) und Kyros (Jes 45,1).

Die Salbung ist das zentrale Element im Rahmen der Inthronisierung und begründet als »Salbung zu ...« (χρίω εἰς ...) einen Statuswechsel.<sup>108</sup> Besonders am Anfang der israelitischen Königsgeschichte (Saul, David, Salomo) spielen Erzählungen von der Salbung jeweils eine wichtige legitimierende Rolle.<sup>109</sup> Bei späteren Königen wird die Salbung zumeist nicht ausdrücklich erwähnt, sondern vermutlich implizit vorausgesetzt – außer wenn die Nachfolge strittig ist oder kritische Übergangspunkte gemeistert werden müssen. Dann wird das Salbungsritual explizit ins Wort gebracht – beispielsweise bei Jehu, der zum rächenden Gegenkönig gesalbt wird (2 Kön 9,1–13; vgl. 1 Kön 19,16), oder bei

103 Sinnvoll ist eine vorrangige Fokussierung auf das Verb χρίω, »an welches [...] sich überhaupt der religionsgeschichtlich und theologisch bedeutsame Begriff der Salbung angeschlossen hat« (H. Schlier, Art. ἀλείφω 230). Ἀλείφω demgegenüber wird im Neuen Testament »nur vom äußeren, körperlichen Salben gebraucht« (H. Schlier, Art. ἀλείφω 230). Knapp wird der Befund im AT zusammengefasst von H.-J. Fabry/K. Scholtissek, Messias 23–25.

104 Hier werden ein König (Salomo) und ein (Hoher-)Priester (Zadok) zusammen gesalbt.

105 Natürlich gibt es im Alten (wie im Neuen Testament) auch Belege für *profane*, nichtkultische Salbungen, z. B. um das körperliche Wohlbefinden zu steigern, mit Heilungsintention, aus hygienischen (Reinigungs-)Gründen, zur Schönheitspflege, als Ehrerweis einem Gast gegenüber, zum Ausdruck festlicher Freude (vgl. z. B. Dtn 28,40: χρίω; Est 2,12: ἀλείφω; Mt 6,17: ἀλείφω); vgl. H. Schlier, Art. ἀλείφω 230–232; G. Hentschel/B. Lang, Art. Salbung 423. Zudem finden sich auch (kultisch-rituelle) Salbungen von Gegenständen, z. B. Gen 31,13 (Massebe; ἀλείφω); Lev 8,11 (Altar; χρίω); 2 Sam 1,21 (Schild; χρίω). Beides ist für die vorliegenden Überlegungen jedoch nicht relevant.

106 K.-J. Lee, Symbole 91–115, nimmt die Königssalbung ausgiebig unter die Lupe.

107 Vgl. E.-J. Waschke, Art. Messias/Messianismus 1144f. Die Bedeutungsaspekte des *Theologumenons* »Gesalbter des Herrn« benennt prägnant S. Schreiber, Gesalbter 147.

108 Vgl. K. Seybold, Art. מָשַׁח 49.

109 Zu Saul vgl. mit entsprechenden Stellenbelegen Teil B, Kap. 2.1.1.; zu David vgl. Teil B, Kap. 2.1.1.; zu Salomo vgl. Teil B, Kap. 2.2.

Joasch, der als rechtmäßiger Davidide erst gegen Atalja durchgesetzt werden muss (2 Kön 11,1–20).

Dabei sind es in den Erzählungen diverse Subjekte, die die Salbung vollziehen – womit dieses rituelle Element im Rahmen unterschiedlicher Legitimierungsstrategien zum Einsatz kommen kann:<sup>110</sup>

1) Wenn die Salbung ausdrücklich auf Befehl des königlichen Vaters durch hohe *Staatsbeamte* (Priester, Prophet) erfolgt, wie beispielsweise bei Salomo (1 Kön 1,34.39.45), dann unterstreicht die Salbung die genealogisch-dynastische Legitimierung (vgl. Teil B, Kap. 2.2.).

2) Wenn das Volk bzw. die Ältesten des Volkes als dessen Vertreter einen Menschen per Salbung zum König machen – so z. B. zweifach überliefert von David (2 Sam 2,4; 5,3)<sup>111</sup> – dann kann von einer Art *demokratischer* Legitimierung gesprochen werden. Die Salbung stellt den entscheidenden rechtlichen Ritus dar als »Akt der Ermächtigung«<sup>112</sup>.

3) Drittens kann die Königssalbung durch einen Propheten (oder auch einen Priester) im Auftrag und damit anstelle Gottes geschehen, womit die Salbung ein Teilelement der religiös-theokratischen Legitimierungsstrategie wäre. Dies ist die Form, die gerade an *kritischen Übergangspunkten* mit hohem Legitimierungsbedarf erzählt wird: Saul (1 Sam 9,16; 10,1; vgl. 1 Sam 15,1), David (1 Sam 16,1.3.12f.), Jehu (1 Kön 19,16; 2 Kön 9,3.6). Der Salbung geht eine göttliche Erwählung des zukünftigen Königs voran und diese findet in der Salbung ihren sichtbaren (und spürbaren!) Ausdruck. Die Salbung durch den Vertreter Gottes (Prophet) drückt als symbolischer Akt die Sendung und Beauftragung durch Gott aus. Damit kann das Eingehen des göttlichen Geistes in den Gesalbten verbunden sein (1 Sam 16,13), wodurch dem Gesalbten ein besonderes Charisma verliehen wird.<sup>113</sup>

Die in den Erzählungen durch einen Propheten im Auftrag Gottes vorgenommenen Salbungen können von diesem selbst oder von Gott in einer (ggf. durch den Propheten vermittelten) Gottesrede als »Salbung durch Gott« gedeutet werden (vgl. 1 Sam 10,1; 15,17; 2 Sam 12,7; 2 Kön 9,3.6.12; vgl. Ps 44,8<sup>LXX</sup>; 88,21<sup>LXX</sup>; 151,4<sup>LXX</sup>; vgl. Teil B, Kap. 2.1.1.).<sup>114</sup> Das heißt: Wenn der Prophet im Auftrag Gottes jemanden zum König salbt, dann kann davon gesprochen werden, dass Gott selbst salbt. Dadurch wird der Aspekt der religiös-theokratischen Legitimierung noch verstärkt; die Wendung »gesalbt durch Gott/den Herrn«

110 Die Vermutung von R. Müller, Herrschaftslegitimation 196, »dass die Salbung stets eine theologische Dimension gehabt haben dürfte«, fragt die obige Differenzierung leicht an (wobei seine Überlegungen stark zeit-/sozialgeschichtlich und realpolitisch orientiert und interessiert sind). Für den literarischen Befund halte ich die Unterscheidung jedoch nach wie vor für durchführbar und plausibel, ja für geboten.

111 Vgl. 2 Kön 23,30 (Joahas).

112 D. Sänger, Art.  $\chi\rho\iota\omega$  1167.

113 Vgl. H. Mahnke, Versuchungsgeschichte 267 Anm. 15.

114 Vgl. G. Hentschel/B. Lang, Art. Salbung 424: »Mehr und mehr galt Jahwe als Initiator der S. [Salbung; C. S.]«.

wird zu einer semantischen Ausdrucksmöglichkeit für die religiös-theokratische Legitimierung (vgl. Teil B, Kap. 6.1.1.).

Jes 61,1 geht an dieser Stelle gewissermaßen noch einen Schritt weiter: Hier steht nun eine tatsächliche Salbung einer konkreten Person mit Öl gar nicht mehr (zwingend) vor Augen. Stattdessen wird die Erfahrung der Begabung mit göttlichem Geist (πνεῦμα κυρίου ἐπ' ἐμέ) mit der Chiffre »Salbung durch Gott« kombiniert bzw. der Geistbesitz wird als Folge der Salbung durch Gott interpretiert. So ist es eher fraglich, ob Jes 61,1 überhaupt einen Salbungsvorgang voraussetzt.<sup>115</sup> Dass der Geist Gottes auf oder in einer Person ruht, ist vielmehr die ausreichende Basis dafür, von einer Salbung durch Gott zu sprechen.

### 1.3.3. Jesus im LkEv – Der von Gott selbst gesalbte Geiststräger

Blicken wir vor diesem Hintergrund noch einmal zusammenfassend auf die Lk Präsentation Jesu: Jesus wird im Anschluss an seine Taufe als Träger des göttlichen Geistes ausgewiesen (Lk 3,22: τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ... ἐπ'<sup>116</sup> αὐτόν; vgl. Lk 4,1.14). Dies wiederum wird durch die verheutigende Übertragung von Jes 61,1 (πνεῦμα κυρίου ἐπ' ἐμέ) durch Jesus in der Synagoge von Nazaret auf sich selbst als Folge der Salbung durch Gott gedeutet. Damit steht Jesus als der von Gott gesalbte Geiststräger klar vor Augen, was entscheidend zu seiner religiös-theokratischen Legitimierung beiträgt.<sup>117</sup>

Hiermit haben wir ein auffälliges und für die religiös-theokratische Legitimierungsstrategie einschlägiges Spezifikum des LkEv gefunden, wie der Blick in die Konkordanz schnell offenbart: Das Verb χρίω kommt im Neuen Testament nur fünfmal vor, in den Evangelien nur in Lk 4,18.<sup>118</sup> Nur im LkEv wird somit *der terminus technicus* der alttestamentlichen Königssalbung mit Blick auf Jesus angewandt.

115 Vgl. G. Hentschel/B. Lang, Art. Salbung 424: »Die S. [Salbung; C. S.] eines Propheten (1 Kön 19,16; Jes 61,1) ist wohl im übertragenen Sinn als Geistbegabung aufzufassen«; so auch D. Sänger, Art. χρίω 1167.

116 Textkritisch ist an dieser Stelle für Lk ἐπί deutlich besser bezeugt als εἰς (D). Dies korrespondiert eindeutiger mit Jes 61,1 (ἐπ' ἐμέ). Sollte Lk das mk εἰς (Mk 1,10; NA 28 gibt εἰς den Vorzug, doch belegen zahlreiche gewichtige Textzeugen an dieser Stelle ἐπί; für Mt 3,16 ist ἐπί eindeutig) entsprechend abgeändert haben, so könnte dies als Indiz dafür gewertet werden, dass gezielt eine Verbindung zwischen Lk 3,22 und 4,18 hergestellt werden soll.

117 Vgl. H. Gunkel, Geist 92: »Mit der Salbung bringt Lukas vor alttestamentlichem Hintergrund letztlich die theokratische Legitimierung für Jesu Wirken zum Ausdruck.« Zwar versteht sie die Taufe Jesu nicht als Geistausstattung (vgl. ebd. 71–73.76.93.107), wohl aber als Geistsalbung (vgl. ebd. 92f.).

118 Vgl. D. Sänger, Art. χρίω 1166.

Daneben sind zwei Belege in der Apg zu verzeichnen (Apg 4,27; 10,38):<sup>119</sup> An beiden Stellen wird von der Salbung Jesu durch Gott (in 10,38: πνεύματι ἁγίῳ καὶ δυνάμει/mit heiligem Geist und mit Kraft) gesprochen, wobei gerade in Apg 10,38 ein Rückbezug auf die Taufe Jesu zu vermuten ist.<sup>120</sup> Die Rede von der Salbung (χρίω) Jesu durch Gott ist also charakteristisch für das Lk Doppelwerk und sie ist zugleich ein zentrales Element im Rahmen der religiös-theokratischen Legitimierungsstrategie vor einem alttestamentlichen Traditionshintergrund.

Damit korrespondiert eine weitere Beobachtung bzgl. des LkEv: Nur bei Lk findet sich insgesamt dreimal die Ausdrucksweise χριστός τοῦ θεοῦ (Lk 9,20<sup>121</sup>; 23,35<sup>122</sup>) bzw. χριστός κυρίου (Lk 2,26),<sup>123</sup> die alttestamentlich eindeutig auf den König (v. a. Saul) als Gesalbten Gottes verweist<sup>124</sup> und diese Königsherrschaft religiös-theokratisch legitimiert.<sup>125</sup> Für die alttestamentlichen Traditionen gilt: »Mehr als der Königstitel betont der Ausdruck משיח die Nähe des Königs zu JHWH.«<sup>126</sup>

Weiterführend ist an dieser Stelle auch der kurze synoptische Blick:<sup>127</sup> Lk 9,20 bringt χριστός τοῦ θεοῦ zentral im Rahmen des Petrusbekenntnisses, wo Mk nur χριστός hat (Mk 8,29) und Mt erweitert von χριστός ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος spricht (Mt 16,16). D. h. im LkEv tituliert der Jude (!) Petrus Jesus so, wie alttestamentlich der (von Gott) gesalbte

119 Die weiteren beiden Belege (2 Kor 1,21; Hebr 1,9) können an dieser Stelle unberücksichtigt bleiben. Hebr 1,9 spricht, Ps 44,8<sup>LXX</sup> zitierend, auch von einer Salbung Jesu, des Sohnes, durch Gott. Aufschlussreich an dieser Stelle: Ps 44<sup>LXX</sup> bezieht sich auf den König.

120 Apg 10,38 bringt die Salbung durch Gott »mit heiligem Geist und Kraft« vor dem summarischen Anzählen des Wirkens Jesu (umherziehen, wohlthuen, heilen). Somit könnte in der *Biographie* Jesu die Taufe sehr gut der genannten *Salbung* entsprechen, zumal Jesus ἐν τῇ δυνάμει τοῦ πνεύματος/in der Kraft des Geistes (Lk 4,14) nach Galiläa zurückkehrt und damit der Anfangspunkt seines öffentlichen Auftretens markiert wird.

121 Einzelne Textzeugen (D, 892, it, bo<sup>ms</sup>) ergänzen zwischen χριστός und der Genitivverbindung τοῦ θεοῦ das Wörtchen (τὸν) υἱόν, womit die Formulierung unterm Strich ganz ähnlich wird wie in der synoptischen Parallelstelle Mt 16,16.

122 Bzgl. Lk 23,35 ist der textkritische Befund vielfältig. Es sind allerdings nur einzelne Textzeugen, die an dieser Stelle einen Text bieten, der nicht »Christus Gottes«, sondern »Sohn Gottes« liest (ℱ<sup>75</sup>, 070, f<sup>13</sup>, 844, sy<sup>h</sup>, co, Eus / D).

123 Vgl. S. *Schreiber*, Anfänge 178f. In Lk 2,11 liegt eine leicht andere Ausdrucksweise zur Bezeichnung des Heilscharakters des geborenen Kindes vor (zur Textkritik vgl. H. J. *Sellner*, Heil 72–74): σωτήρ ὃς ἔστιν χριστός κύριος/ein Retter, der ist Christus, Herr (vgl. auch Apg 2,36). Zu dieser erklärungsbedürftigen Wendung vgl. knapp M. *Wolter*, Lk 129, der drei sprachlich mögliche Erklärungen/Übersetzungen bietet und sich selbst für *Gleichordnung* entscheidet. Ausführlicher thematisiert dies M. L. *Strauss*, Messiah 113–117, der vier Verständnismöglichkeiten auflistet (ebd. 116). Vgl. C. K. *Rowe*, Christology 49–55.

124 Vgl. E.-J. *Waschke*, Art. Messias/Messianismus 1145; O. *Cullmann*, Christologie 114. Den königlichen Gesalbtenvorstellungen widmet sich intensiv S. *Schreiber*, Gesalbter.

125 Vgl. T. *Ishida*, Dynasties 75: »the title 'Yahweh's anointed' is a theological expression for the special relationship between the king and Yahweh as a royal legitimation.«

126 U. *Berges*, Verwerfung 116.

127 Lk 2,26 ist lk Sondergut im Rahmen der Kindheitsgeschichte.

König genannt wird,<sup>128</sup> was für jüdische Ohren problemlos dechiffrierbar sein dürfte. Und in Lk 23,35 sind es die Vorsteher (οἱ ἄρχοντες), die im Rahmen ihrer Verhöhnung des Gekreuzigten den Titel χριστός τοῦ θεοῦ gebrauchen. Mk 15,32 *übersetzt* hier gewissermaßen: χριστός ὁ βασιλεὺς Ἰσραήλ. In Mt 27,42 begegnet nur βασιλεὺς Ἰσραήλ. Zu beachten ist an dieser Stelle, dass sich der gewissermaßen für nichtjüdische Ohren *übersetzende* Titel χριστός βασιλεὺς im Mund der Jesus vor Pilatus, einem Nichtjuden, anklagenden jüdischen Führungselite in Lk 23,2 findet. In Lk 23,35 wird dann innerhalb eines rein jüdischen Settings der im jüdischen Kontext eindeutige Terminus χριστός τοῦ θεοῦ verwendet. Erneut wird Jesus damit als von Gott legitimerter König geoutet, auch wenn die (jüdischen) Vorsteher Jesus mit diesem Titel nur verhöhnend wollen. Für den aufmerksamen Leser/die aufmerksame Leserin des LkEv steht zu diesem Zeitpunkt jedoch bereits fest, dass die Vorsteher mit ihrer Verhöhnung mehr Wahrheit aussprechen, als diesen selbst bewusst bzw. lieb ist. Jesus ist im LkEv der religiös-theokratisch legitimierte König und damit (vor dem alttestamentlichen Traditionshintergrund betrachtet) der χριστός τοῦ θεοῦ.

Durch die zitierende Einspielung von Jes 61,1 ist die Rede von der »Salbung durch Gott« auf Jesus plausibel anwendbar, ohne dass ein konkreter Salbungsakt überhaupt vonnöten wäre. Doch ist die Taufe, wie bereits gezeigt, als zugehörige narrative Umsetzung verstehbar. Zwei lk Besonderheiten der Taufe Jesu fallen an dieser Stelle auf:

Zum einen wird narrativ durch die Vorschaltung der Verhaftung des Täufers (Lk 3,19f.) der Eindruck erweckt, Jesu Taufe würde nicht durch diesen vollzogen.<sup>129</sup> Der zum König salbende Prophet, der sich alttestamentlich großer Beliebtheit erfreut (z. B. Samuel), fehlt hier gerade.<sup>130</sup> Das passivische βαπτισθέντος (Lk 3,21) bleibt dann hinsichtlich des an Jesus handelnden Subjekts offen, ja es könnte sogar Gott als eigentlicher Akteur am Werk gesehen werden (*passivum divinum*). Letzteres passt natürlich hervorragend zur religiös-theokratischen Legitimierungsstrategie und plötzlich scheint das »Gott salbte mich« aus Lk 4,18b narrativ in Lk 3,21c auf.

Zum anderen, auch dies ist ein lk Charakteristikum, wird bei der Taufe Jesu das Gebet (Lk 3,21: προσευχόμενος) – den Taufvorgang gewissermaßen begleitend – eingefügt.<sup>131</sup> Dadurch werden die Himmelsöffnung und die sich anschließende Geistverleihung mehr als Folge des Gebets denn als Folge der Taufe

128 Vgl. D. Dormeyer, Lk 111.

129 Vgl. H.-S. Kim, Geisttaufe 53 Anm. 103 (»tritt Johannes der Täufer [...] völlig in den Hintergrund«); M. Reichardt, Jordan 27f.; R. F. O'Toole, Presentation 9.169.

130 Die vorgetragene Interpretation bleibt davon unberührt, dass die *Ausschaltung* des Täufers bei der Taufe Jesu natürlich auch etwas mit der *richtigen* Verhältnisbestimmung zwischen diesen beiden Persönlichkeiten zu tun haben kann. Die ersten Christen scheinen sich mit der Taufe Jesu durch Johannes (und der sich daran ggf. anschließenden Schülerschaft Jesu bei Johannes) schwer getan zu haben.

131 Vgl. W. Bieder, Art. βαπτίζω κτλ. 462.



selbst inszeniert.<sup>132</sup> Jesus steht im Gebet in Kontakt mit Gott<sup>133</sup> – und das Gebet als vertikale Verbindung zwischen Mensch und Gott verstärkt die religiös-theokratische Legitimierungstendenz. Denn erstens wird einmal mehr die zentrale Rolle Gottes im Gesamtgeschehen unterstrichen; und zweitens wird die Ausrichtung Jesu auf Gott herausgestellt. Somit spielt die Taufe *mit Gebet* im LkEv die Rolle, die klassisch der Königssalbung (durch einen Propheten) zukommt,<sup>134</sup> wobei für Lk klar ist, dass die Königssalbung Jesu nur durch Gott direkt und nicht durch einen Menschen stattfinden kann.

Dies macht auch ein kurzer Nebenblick auf die durch einen Menschen erfolgende *Salbung* Jesu im LkEv deutlich (Lk 7,36–50): Zum einen findet der Terminus *χρίω* hier keine Verwendung. Zum anderen salbt die Sünderin Jesus die Füße und nicht den Kopf – im Gegensatz zu Mk 14,3–9 par Mt 26,6–13. Auch Wendungen wie *κατέχεεν αὐτοῦ τῆς κεφαλῆς*/sie schüttete (es) auf seinen Kopf (Mk 14,3) bzw. *κατέχεεν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ* (Mt 26,7), die an alttestamentliche Salbungserzählungen erinnern können (vgl. z. B. 1 Sam 10,1: *ἐπέχεεν ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ*; 2 Kön 9,6: *ἐπέχεεν τὸ ἔλαιον ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ*, vgl. 2 Kön 9,3), finden sich im LkEv nicht. Im LkEv wird erzählerisch somit konsequent alles vermieden, was mit der Königssalbung Jesu durch Gott auch nur im Geringsten in Konkurrenz treten könnte.

#### 1.4. Sicht- und greifbar gemacht – Die konkrete Manifestierung religiös-theokratischer Legitimierung

In den ersten vier Kapiteln des LkEv finden sich deutliche Ankerpunkte der religiös-theokratischen Legitimierungsstrategie: Von Anfang an wird Jesus als König von Gottes Gnaden profiliert.

Die religiös-theokratische Legitimierungsstrategie an sich hat einerseits eine große Stärke: Mit Gott wird die höchstmögliche Machtquelle argumentativ ins Feld geführt. Eine Überbietung im Rahmen eines geteilten religiösen Systems ist hier nicht denkbar.<sup>135</sup> Andererseits besteht die damit einhergehende Schwäche darin, dass die Frage der *Beweisbarkeit* jenseits der bloßen Behauptung/Pro-

132 Vgl. H.-S. Kim, *Geisttaufe* 54.56; H. Mahnke, *Versuchungsgeschichte* 99.

133 Zu Jesus als fleißigem Beter im LkEv s. u. Teil E, Kap. 1.4.1.

134 Vgl. H. Mahnke, *Versuchungsgeschichte* 100: »an Jesus wird die messianische Geistsalbung vollzogen, die ihn zum König der Endzeit macht«.

135 Natürlich ist es grundsätzlich denkbar, in einem polytheistischen System im Sinne einer *Götterhierarchie* einzelne Götter gegeneinander *auszuspielen* und in Konkurrenz zueinander zu setzen. Es gilt dann: Je nachdem, wie *hoch* oder *mächtig* der die Königsherrschaft verleihende Gott jeweils ist, kann ein Herrschaftsanspruch gegenüber Konkurrenzen argumentativ durchgesetzt werden oder nicht. Für den alttestamentlich-jüdischen Kontext kommt dies natürlich nicht in Frage. Und für den hellenistisch-römischen ist auffällig, dass in Gestalt von Zeus/Jupiter fast ausschließlich der höchste Gott, der *König der Götter*, als machtvoll in Erscheinung tritt.

klamation Schwierigkeiten mit sich bringt. Kurz gesagt: Von Gott zum König eingesetzt worden zu sein, kann jeder behaupten bzw. dies kann von jedem behauptet werden. U. U. steht bei Konkurrenzkonstellationen Behauptung gegen Behauptung. Vor diesem Hintergrund ist es in argumentativer Hinsicht nahezu unentbehrlich, dass sich die religiös-theokratische Legitimierung zusätzlich auch noch sinnfällig manifestiert und konkret greifbar wird. Es bietet sich an, die göttliche Erwählung zum König aretalogisch-charismatisch zu untermauern: Erfolge und große Taten werden oft als Beweis für göttliche Legitimierung ins Feld geführt.<sup>136</sup>

In der Folge werden aretalogisch-charismatische Aspekte zur argumentativen Fundierung im Rahmen einer religiös-theokratischen Legitimierungsstrategie zum Einsatz gebracht. Dabei bleibt ein deutlicher Unterschied zu allen *Königsmachern* bestehen, die vorrangig die aretalogisch-charismatische Legitimierungsstrategie verfolgen, und zwar hinsichtlich der Akzentsetzung: Aretalogisch-charismatisch gedacht, legitimieren die Taten etc. alleine den König als wahren Herrscher. Im Rahmen der religiös-theokratischen Legitimierungsstrategie wiederum *be-/erweisen* die Taten etc. die göttliche Erwählung und Einsetzung zum König durch Gott und tragen somit gewissermaßen indirekt zur Legitimierung bei. Der Hauptfokus aber ist ein anderer. Dieser Unterschied ist auch zwischen MkEv (vgl. Teil C: primär aretalogisch-charismatisch) und LkEv (primär religiös-theokratisch) auszumachen.

Ein zweiter Punkt ist in diesem Zusammenhang bedenkenswert. D. Beetham weist darauf hin, dass jeder Herrscher bestimmte Grundregeln zu beachten hat, will er nicht am *Legitimierungsast sägen, auf dem sein Königsthron steht*:

»The other kind of constraint which their need to maintain legitimacy imposes on the powerful is a more fundamental one: to respect the basic principles that underpin the rules or system of power, and to protect them from challenge. Rulers who derive their legitimacy from a divine source must respect religious traditions and defer to religious authorities«<sup>137</sup>.

Mit Blick auf die Inszenierung Jesu im LkEv bedeutet dies zweierlei: Argumentativ ist es erforderlich, dass Jesus als religiös-theokratisch legitimerter König zum einen mit Gott in einer engen Verbindung steht, die Gottesbeziehung

136 Einen möglichen Alternativ- oder Zusatzweg weist Ps 44,3<sup>LXX</sup> (in Verbindung mit V. 8), wo der König in leuchtenden Farben gepriesen wird: ὡραῖος κάλλει παρὰ τοὺς υἱοὺς τῶν ἀνθρώπων ἐξεχύθη χάρις ἐν χειλεσίν σου διὰ τοῦτο εὐλόγησέν σε ὁ θεὸς εἰς τὸν αἰῶνα/lieblich an Schönheit bist du mehr als die Söhne der Menschen, ausgegossen wurde Anmut/Gnade über deine Lippen, deshalb hat Gott dich gesegnet in Ewigkeit. Und in V. 8 findet sich die Rede von der »Salbung durch Gott« (χρίω). Die göttliche Erwählung, das von Gott Gesalbsein zeigt sich in der ansprechenden äußeren Erscheinung. Vgl. in diesem Zusammenhang auch die *physisch-ästhetische* Legitimierung bei Saul und (ansatzweise) bei David (vgl. Teil B, Kap. 2.1.2.). Diese potenzielle Legitimierungsmöglichkeit über Schönheit/Anmut nutzt das LkEv mit Blick auf Jesus nicht.

137 D. Beetham, Legitimation 36.

pflegt und als religiös lebender Mensch erkennbar wird. Zum anderen muss sich seine göttliche Erwählung in konkreten Taten äußern und seine Begabung mit dem göttlichen Geist auf diese Weise gewissermaßen sicht- und spürbar werden.<sup>138</sup> Zu beiden Aspekten wird man im LkEv fündig.

#### 1.4.1. Das Glaubenszeugnis: Gebet Jesu und religiöse Praxis

Wenn man das LkEv danach befragt, wie es das Verhältnis von Jesus zu Gott gestaltet und inwiefern es Jesus als *religiös* bzw. *fromm* zeichnet, dann stolpert man als Erstes über das Thema *Gebet*. Kein anderes Evangelium stellt Jesus derart betont als *Beter* heraus wie das LkEv.<sup>139</sup> Berücksichtigt man nur die expliziten Belege von προσεύχομαι mit Jesus als agierendem Subjekt,<sup>140</sup> dann betet Jesus siebenmal im LkEv (Lk 3,21; 5,16; 6,12; 9,18; 9,28.29; 11,1; 22,41.[44]), wobei die Siebenzahl Fülle und Vollkommenheit symbolisieren kann. Von allem

138 Vgl. E. Blumenthal, *Göttlichkeit* 53, der mit Blick auf die Göttlichkeit des ägyptischen Pharaos festhält: »Allerdings – jeder König ist empirisch ein Mensch. Seine Göttlichkeit muß also erwiesen werden und bewiesen werden, in seinem Verhältnis zu den Göttern, in seinem Handeln«. Auch die (sakrale) Bautätigkeit von Herrschern kann als *Beweis* ins Feld geführt werden; vgl. R. Lux, *Tempelbauer* 99: »Daß der jeweilige Herrscher in einer besonderen Beziehung zur Gottheit stand, das sollte vor aller Welt sichtbar werden.« Instrukтив ist an dieser Stelle ein vergleichender Blick auf Saul (vgl. Teil B, Kap. 2.1.2.): Erst der aretalogisch-charismatisch relevante Erfolg in der kriegerischen Auseinandersetzung mit den Ammonitern (1 Sam 11) verhilft seiner bereits religiös-theokratisch legitimierten Königsherrschaft (1 Sam 9f.) zum Durchbruch und zur breiteren Anerkennung aufseiten der *Untertanen*. Im militärischen Sieg zeigt sich seine göttliche Erwählung konkret.

139 Vgl. W. Schmithals, Lk 55.114; P.-G. Müller, Lk 467f.; M. Wolter, Lk 170; G. Schneider, Lk I 131; W. Wiefel, Lk 116; W. Eckey, Lk I 201; M. L. Strauss, *Messiah* 79f.; R. F. O’Toole, *Presentation* 12f.; A.-J. Levine/B. Witherington, III, Lk 91. Auf diese Spur führt schon ein erster Blick in die Konkordanz, auch wenn der Befund nur die grobe Richtung weist und nicht völlig durchschlagend ist: Von den insgesamt 37 Belegen für προσευχή entfallen drei auf Mt, zwei auf Mk und drei auf Lk. Προσεύχομαι findet sich insgesamt 86-mal im Neuen Testament: 16-mal bei Mt, zehnmal bei Mk, 19-/18-mal bei Lk (die genaue Zahl hängt von der textkritischen Einschätzung bzgl. Lk 22,44 ab) – nimmt man die Apg dazu: 24/25 Belege im Lk Doppelwerk. Entscheidender als die bloße Quantität ist jedoch die qualitative Bedeutung der Stellen, an denen προσεύχομαι mit Jesus als Subjekt im LkEv vorkommt.

140 Diese Fokussierung bestimmt meine Textauswahl. An einer Stelle weiche ich allerdings von diesem grundsätzlichen Ansatzpunkt ab, da auch Lk 23,46 thematisiert wird. Das Thema »Gebet« im LkEv (und ggf. sogar noch in der Apg) braucht an dieser Stelle nicht umfassend untersucht zu werden; vgl. hierzu D. Crump, *Intercessor*; G. O. Holmås, *Prayer*; M. Nygaard, *Prayer* 107–169. D. Crump, *Intercessor*, behandelt im LkEv neben den ausdrücklichen »Gebets«-Stellen mit Blick auf Jesus u. a. zusätzlich Lk 10,21–24; 22,31f.; 23,32–49. Zu semantischen Überlegungen und Textauswahl vgl. G. O. Holmås, *Prayer* 21–47. Mit Blick auf Jesus kommt er im LkEv auf folgende Stellen: Lk 3,21; 5,16; 6,12; 9,(16).18.28.29; 10,21; 11,1; 22,17.19.32.41–44; 23,34.46; 24,30. Auch M. Jacob, *Prayer*, setzt grundsätzlich einen weiteren Fokus an und zählt elf (Lk 3,21; 5,16; 6,12; 9,18.28–29; 10,21; 11,1; 22,31–32.41–45; 23,34.46) respektive zwölf (zusätzlich Lk 21,37) Stellen als »clear instances where Jesus is in prayer« (ebd. 11 inkl. Anm. 1).

Anfang an pflegt Jesus seine Gottesbeziehung durch Gebet (auch in der Einsamkeit/Öde; vgl. Lk 5,16 diff Mk 1,45) und hält auf diese Weise beständig Kontakt zu Gott:<sup>141</sup>

»Das Gebet zeigt Jesu enge Verbundenheit mit Gott, es ist als Unterordnung unter Gott und als Auszeichnung Jesu zugleich zu verstehen«<sup>142</sup>, »das Gebet ist für Lukas eines der wichtigsten Kennzeichen der Gott zugewandten Existenz«<sup>143</sup>.

Dabei ist nicht alleine die – ggf. durch die Siebenzahl symbolisch aufgeladene – Menge der Stellen entscheidend, an denen Jesus als Beter dargestellt wird, sondern es sind gerade wichtige Ereignisse und Knotenpunkte des jesuanischen Weges, die von Gebeten begleitet werden.<sup>144</sup>

Hier wird das Beten von Lk jeweils in den synoptischen Stoff eingetragen: Bei der Taufe wirkt das Beten Jesu geradezu als *Himmelsöffner* (Lk 3,21 diff Mk 1,9f./Mt 3,16).<sup>145</sup> Natürlich betet Jesus intensiv, bevor er seine zwölf Jünger/Apostel auswählt und beruft (Lk 6,12 diff Mk 3,13/Mt 10,1).<sup>146</sup> Ebenso betet Jesus, bevor er die entscheidende Frage nach seiner Identität stellt und das Petrusbekenntnis *provoziert* (Lk 9,18 diff Mk 8,27/Mt 16,13). Und auf dem Berg scheint es einmal mehr das – hier betont in Szene gesetzte – Gebet Jesu zu sein, das für die Erklärung verantwortlich ist (Lk 9,28.29 diff Mk 9,2/Mt 17,1f.).

Zwar finden sich auch bei Mt (Lehr-)Aussagen zum Gebet (u. a. Mt 6,5f.; Vaterunser: Mt 6,7–15), doch nur bei Lk betet Jesus zunächst selbst (Lk 11,1)

141 Vgl. S. Schreiber, Anfänge 179; F. Bovon, Lk I 241.280; H. Gunkel, Geist 72. Mir ist bewusst, dass dies eine eingeschränkt-fokussierte Wahrnehmung der möglichen Funktionen von Gebeten darstellt – für den vorliegenden Zusammenhang genügt dieser Blick. Intensiv mit der Funktionalität von (frühchristlichen) Gebeten beschäftigt sich W. Fenske, Gebete. Das Gebet als Widerspiegelung der »Frömmigkeit der Betenden« thematisiert er ebd. 218–282.

142 H. Mahnke, Versuchungsgeschichte 99; vgl. J. Kügler, Pharao 310; E. Schweizer, Lk 72.

143 M. Wolter, Lk 170; vgl. J. Ernst, Lk 118: Hier »kann das Motiv der vorbildlichen Frömmigkeit eine Rolle gespielt haben.«

144 Das halten fest: M. Wolter, Lk 242; G. Schneider, Lk I 208; J. A. Fitzmyer, Lk I 244; H. Klein, Lk 338. Im Folgenden werde ich die Stellen im LkEv jeweils nur äußerst knapp und zielgerichtet im Rahmen meiner Argumentation thematisieren; ausführlich dazu [wobei beide Arbeiten aufgrund ihrer Fokussierung auf das Thema »Gebet in LkEv (und Apg)« mehr Texte bearbeiten] D. Crump, Intercessor 21–175; G. O. Holmås, Prayer 65–155 (insbesondere ebd. 77–114); vgl. auch W. Fenske, Gebete 66–70 (zu »Rückzugsgebeten«).

145 Vgl. F. Lentzen-Deis, Taufe 39 inkl. Anm. 62; ebd. 285f.; P.-G. Müller, Lk 455; G. Schneider, Lk I 92; M. Reichardt, Jordan 28. M. Wolter, Lk 170, weist betont auf die Zeitformen hin (βαπτισθέντος = Partizip Aorist; προσευχομένου = Partizip Präsens): »Lukas lässt Jesus gewissermaßen im Gebet verharren« (ebd. 170); vgl. U. Busse, Nazareth-Manifest 15; E. Schweizer, Lk 52; F. Bovon, Lk I 179; H. Klein, Lk 170; D. Crump, Intercessor 110.

146 G. Schneider, Lk I 145, interpretiert dies folgendermaßen: »Die folgende Wahl wird damit indirekt auf Gott selbst zurückbezogen«. H. Schürmann, Lk I 313, spricht von einer »Gebetsvigil« – ebenso G. O. Holmås, Prayer 90. D. Crump, Intercessor 145, benutzt die Bezeichnung »Electing Prayers« und konstatiert mit Blick auf Lk 6,12: »This is the most emphatic prayer notice yet in Luke.«

und lehrt anschließend seine Jünger beten – auf den ausdrücklichen Wunsch eines Jüngers hin (Lk 11,1,2–4).

Beim Gebet Jesu auf dem Ölberg (Lk 22,39 – bei Mk 14,32/Mt 26,36 geht Jesus nach »Getsemani«)<sup>147</sup> fordert Jesus nicht nur bereits einleitend seine Jünger dazu auf, selbst zu beten (Lk 22,39 diff Mk 14,32/Mt 26,36; vgl. aber Mk 14,38 par Mt 26,41 par Lk 22,46), sondern das Gebet Jesu wird gegenüber der mk Vorlage auch prägnant verdichtet<sup>148</sup> (Jesus betet nur einmal, Lk 22,41; Mk 14,39–42 par Mt 26,42–46 haben in Lk 22 keine Entsprechung) – und das Beten Jesu wird intensiviert, wenn der textkritisch unsichere Vers Lk 22,44 berücksichtigt wird.<sup>149</sup>

44	a	καὶ γενόμενος ἐν ἀγωνίᾳ	Und als er in Angst geriet,
	b	ἐκτενέστερον προσήχετο·	betete er beharrlicher/eifriger <sup>150</sup> ;
	c	καὶ ἐγένετο ὁ ἰδρῶς αὐτοῦ ὡσεὶ θρόμβοι αἵματος	und sein Schweiß wurde wie Blutstropfen,
	d	καταβαίνοντες ἐπὶ τὴν γῆν.	die auf die Erde herabfallen.

Was für die vorliegende Argumentation von zentraler Bedeutung ist: Sogar am Kreuz wird Jesus als *Beter* präsentiert, auch wenn hier die Vokabel προσεύχομαι nicht explizit begegnet. Dabei kann der textkritisch unsichere Vers Lk 23,34 unberücksichtigt bleiben;<sup>151</sup> entscheidend ist Lk 23,46. Bezeichnenderweise ist das letzte Wort Jesu am Kreuz nicht der Schrei der Gottverlassenheit [Mk 15,34 par Mt 27,46 – auch hierbei handelt es sich um ein (Psalmen-)Gebet],<sup>152</sup> sondern

147 Umfänglich mit dem *Getsemane-Gebet* (inkl. seiner Rezeptionsgeschichte und Deutungsversuchen in der frühen Christenheit) setzt sich K. O. Sandnes, Discourses, auseinander. Zur lk Fassung des Gebets vgl. ebd. 148–172.

148 Vgl. M. Wolter, Lk 720 (»sehr viel kompakter«); M. Gielen, Passionserzählung 105 f.

149 Die textkritische Entscheidung ist schwierig, wobei NA 28 die Verse Lk 22,43 f. als frühe Einfügung charakterisiert und in [...] setzt. Die Verse finden sich in κ<sup>\*2b</sup>, D, K, L, Q, Γ, Δ, Θ, Ψ, 0171<sup>id</sup>, f<sup>1</sup>, 565, 700, 892, 1241, 1424, 2542, 30, lat, sy<sup>c-p,h,t\*</sup>, bo<sup>pt</sup>. Nicht bieten die beiden Verse folgende Textzeugen: P<sup>75</sup>, κ<sup>2a</sup>, A, B, N, T, W, 579, I 844, f<sup>13</sup>, f, sy<sup>s</sup>, sa, bo<sup>pt</sup>. W. Schmithals, Lk 215, geht von Ursprünglichkeit aus und vermutet, dass diese Verse »schon in sehr früher Zeit aus dogmatischer Bedenklichkeit von vielen Handschriften ausgelassen wurden«; vgl. P.-G. Müller, Lk 548; G. Schneider, Lk II 459; E. Schweizer, Lk 228; J. Ernst, Lk 463; F. Bovon, Lk IV 298–302; M. Jacob, Prayer 24 f. Anm. 64. Zum Befund und zu den Forschungspositionen vgl. J. A. Fitzmyer, Lk II 1443 f.; D. Crump, Intercessor 117–121 (er votiert für Authentizität); M. Wolter, Lk 722 f. Letzterer lässt die Frage offen: »non liquet« (ebd. 723). Gegen die Ursprünglichkeit von Lk 22,43 f. spricht sich M. Gielen, Passionserzählung 107, aus. Mit neuer Argumentation für Authentizität votiert M. Pope, Motion.

150 W. Bauer, Wörterbuch 495, schlägt mit Blick auf Lk 22,44 die Übersetzung »sehr inbrünstig« vor.

151 Vgl. D. Crump, Intercessor 79–85, der sich für die Authentizität ausspricht. Ebenso G. O. Holmås, Prayer 109, M. Blum, Rezeption 17–28; M. Gielen, Passionserzählung 205 f.; M. Jacob, Prayer 41 f. Anm. 139.

152 M. Gielen, Passionserzählung 222, gibt bei Berücksichtigung der beiden anzitierten Psal-

eine vertrauensvolle Hinwendung Jesu zu Gott – in Gebetshaltung und Ps 30,6<sup>LXX</sup> zitierend (Lk 23,46):<sup>153</sup>

46	a	καὶ φωνήσας φωνῆ μεγάλη ὁ Ἰησοῦς	Und Jesus schrie mit lauter Stimme
	b	εἶπεν·	(und) sprach:
	c	πάτερ, εἰς χεῖράς σου παρατίθειμαι τὸ πνεῦμά μου.	Vater, in deine Hände übergebe ich meinen Geist.
	d	τοῦτο δὲ εἰπὼν	Als er dies gesprochen hatte,
	e	ἐξέπνευσεν.	hauchte er aus.

Synoptisch betrachtet ist es schwierig zu entscheiden, ob Lk 23,46 den Verlassensruf aus Mk 15,34 par Mt 27,46 ersetzt<sup>154</sup> oder ob durch Lk 23,46 der letzte laute Schrei Jesu (Mk 15,37: ὁ δὲ Ἰησοῦς ἀφείξ φωνὴν μεγάλην ἐξέπνευσεν – par Mt 27,50) gewissermaßen mit einer ausdrücklich verständlichen Stimme versehen wird.<sup>155</sup> Unabhängig davon stirbt Jesus mit einem »prayer of entrustment«<sup>156</sup> auf den Lippen. Der entscheidende Punkt: Die betende Verbindung von Jesus zu Gott, dem Vater,<sup>157</sup> bleibt bis zum letzten Atemzug bestehen; sie bricht auch im Tod am Kreuz nicht ab.<sup>158</sup> Gerade für einen religiös-theokratisch legitimierten König ist dies unabdingbar.<sup>159</sup>

Neben der Darstellung Jesu als fleißigem Beter, die sich quer durch das LkEv zieht, begegnet gerade in den ersten beiden Kapiteln (Ikk Kindheitsgeschichte) der Tempel inkl. seiner Rituale immer wieder (vgl. auch Lk 1,8–23).<sup>160</sup> Die Fa-

---

men zu bedenken, dass die Differenz mit Blick auf das letzte Wort Jesu bei genauem Hinsehen »gar nicht so gravierend« sei: »Akzentuiert Lk also beim letzten Wort Jesu auch anders, ist gleichwohl eine hohe Übereinstimmung [...] in der Aussageintention als solcher festzuhalten.«

153 Für den vorliegenden argumentativen Zusammenhang ist es unerheblich, ob Ps 31,6<sup>MT</sup>/Ps 30,6<sup>LXX</sup> Teil des jüdischen Abend- respektive Nachtgebets gewesen ist oder sich »eher auf die Todesstunde des verfolgten Gerechten bezog« (J. Dochhorn, Kreuzeswort 470). Der Gebetscharakter des letzten Wortes Jesu – und darauf kommt es mir an – wird von dieser Frage nicht berührt.

154 So T. Jantsch, Retter 227.

155 So J. Kremer, Lk 233; D. Crump, Intercessor 89.

156 G. O. Holmås, Prayer 79; vgl. M. Nygaard, Prayer 157 (»trustful submission«).

157 Lk 23,46c trägt die Anrede πάτερ in das Zitat aus Ps 30,6<sup>LXX</sup> ein; vgl. F. Bovon, Lk IV 491: »Diese an den ›Vater‹ gerichtete Anrede bildet eine Konstante am Anfang von Jesu Gebeten im dritten Evangelium.«

158 Vgl. J. A. Fitzmyer, Lk I 245; J. A. Fitzmyer, Lk II 1514f.; W. Wiefel, Lk 400; H. Klein, Lk 714; W. Eckey, Lk II 956; G. O. Holmås, Prayer 108–114. W. Fenske, Gebete 111, erkennt in diesem Gebet auch einen Aspekt der »Provokation«: »Gerade der, der als Gotteslästerer hingegerichtet wird, gibt seinen Geist in Gottes Hände, dem Gott, den er weiterhin ›Vater‹ nennt.«

159 Der Gottverlassensruf (Mk 15,34) sorgt schon im Rahmen einer aretalogisch-charismatischen Legitimierungsstrategie für Probleme (vgl. Teil C, Kap. 3.); mit einer religiös-theokratischen Legitimierungsstrategie ist er so gut wie unvereinbar.

160 Vgl. W. Bösen, Betlehem 29; M. L. Strauss, Messiah 79; G. M. Nassauer, Heil 155f. Zum Tempelmotiv im Ikk Doppelwerk insgesamt vgl. H. Ganser-Kerperin, Zeugnis.

milie Jesu insgesamt wird als religiös observant und fromm dargestellt. Sie beachten die religiös-rituellen Traditionen: Selbstverständlich beschneiden sie Jesus am achten Tag (Lk 2,21)<sup>161</sup> und bringen auch die vorgeschriebenen Opfer dar (Lk 2,22–24.39) – wobei betont wird, dass sie damit die Vorgaben des Gesetzes erfüllen (Lk 2,22.23.24.39). Auch pilgern sie regelmäßig (vgl. Lk 2,41: κατ' ἔτος/jedes Jahr) – »nach dem Festbrauch« (κατὰ τὸ ἔθος τῆς ἑορτῆς, Lk 2,42) – nach Jerusalem.

Letzteres wird auch von Jesus erzählt (Lk 2,42), der sich im Tempel nicht nur anfangs gut *zu Hause* fühlt (Lk 2,41–52)<sup>162</sup>, sondern hier auch gegen Ende seines Wirkens regelmäßig lehrt (Lk 19,47; 20,1; 21,37; vgl. Lk 22,53). Stimmigerweise weiß das LkEv nichts von möglichen Tempelreinreißvorwürfen gegen Jesus – weder als Falschzeugenaussage (Lk 22,66f. diff Mk 14,55–61/Mt 26,59–63) noch als verspottende Verhöhnung am Kreuz (Lk 23,35 diff Mk 15,29f./Mt 27,40).<sup>163</sup> Und der Tempelprotest in der lk Fassung (Lk 19,45f.) strafft die Aktion Jesu aufs Äußerste (vgl. Mk 11,15–17 par Mt 21,12f.),<sup>164</sup> sodass das abschließende deutende Schriftwort das Schwergewicht der Erzählung bildet.<sup>165</sup> Zudem verfolgt die Aktion Jesu ein klares Ziel: »die Dignität des Tempels wiederherzustellen, damit dieser ein angemessener Ort des Gebetes und vor allem der Lehre Jesu sein kann«<sup>166</sup>. Insgesamt haben wir es bei Lk mit einer »Verharmlosung der Tempelaktion Jesu zu einem kaum wahrgenommenen Zwischenfall«<sup>167</sup> zu tun.

Ein weiterer Punkt ist erwähnenswert: Der Synagogenbesuch am Sabbat ist für den lk Jesus selbstverständlich<sup>168</sup> – inkl. *Lektorendienst*:<sup>169</sup> καὶ εἰσῆλθεν κατὰ τὸ εἰωθὸς αὐτῷ ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῶν σαββάτων εἰς τὴν συναγωγὴν καὶ ἀνέστη ἀνα-

161 Auch Johannes (der Täufer) wird am achten Tag beschnitten (vgl. Lk 1,59).

162 Vgl. hierzu N. Krückemeier, Jesus. Auch die Jünger/innen Jesu zeichnen sich im lk Doppelwerk durch eine hohe *Tempelbindung* aus; vgl. u. a. Lk 24,53; Apg 2,46; 3,1.

163 Dieses *Tempelwort* findet sich erst in der Erzählung von Stephanus (vgl. Apg 6,13f.) – als Falschzeugenaussage gegen Stephanus, dem u. a. ein entsprechendes Zitat mit Blick auf Jesus zur Last gelegt wird. Zum *Tempelwort* vgl. J. Ádna, Tempel 90–153. Auf die Frage, warum das Tempelwort im LkEv nicht begegnet und sich *erst* in der Apg findet, wird dort jedoch nicht eingegangen.

164 J. Ádna, Tempel 164, spricht vom »Kurzbericht des Lukas«. Zur *Tempelaktion* vgl. umfassend ebd. 157–430. Ein knapper Vergleich der mk mit der lk Fassung findet sich ebd. 164–168.

165 Vgl. D. Rusam, Testament 97.

166 H. Ganser-Kerperin, Zeugnis 164; vgl. M. Bachmann, Jerusalem 274–276.

167 J. Ádna, Tempel 167.

168 R. Kühschelm, Antrittsrede 156f., überlegt, worauf sich κατὰ τὸ εἰωθὸς αὐτῷ genau bezieht: nur den Besuch der Synagoge am Sabbat oder auch das Vorlesen. Die Frage ist für ihn nicht lösbar – für den vorliegenden Zusammenhang macht es keinen relevanten Unterschied.

169 Vgl. W. Schmithals, Lk 61: »Die Feststellung V. 16, Jesus sei regelmäßig am Sabbat in die Synagoge gegangen [...], ist nicht nur eine Rahmennotiz; sie stellt Jesus zugleich als frommen Juden dar«; vgl. P.-G. Müller, Lk 460; F. Bovon, Lk 1 210; J. Kremer, Lk 54; W. Wiefel, Lk 106; H. Klein, Lk 187.

γῶναι/und er ging nach seiner Gepflogenheit/Gewohnheit am Tag der Sabbate in die Synagoge und stand auf, um zu lesen (Lk 4,16; vgl. Lk 13,10). Insgesamt wird Jesus dadurch gewissermaßen als *religiös praktizierender, frommer* Mensch (jüdischer Prägung) charakterisiert.

Dazu passt, dass durch die sogenannte *große Lücke/Auslassung* (Auslassung von Mk 6,45–8,26)<sup>170</sup> sowohl die Aufhebung der Unterscheidung von rein und unrein in ihrer klassisch-traditionellen Lesart (Mk 7,1–23) als auch die Begegnung Jesu mit Heiden (Mk 7,24–30: Syrophönizierin) entfällt.<sup>171</sup> Jesus hält sich im LkEv stärker als bei den beiden anderen Synoptikern an religiöse Riten,<sup>172</sup> religiöse Vorschriften finden immer wieder Beachtung.<sup>173</sup>

#### 1.4.2. Der Praxisbeweis: Erfolgreiches Heilen und Verkündigen

Ein zweiter Gesichtspunkt ist bedeutsam, wenn es um die Manifestierung religiös-theokratischer Legitimierung im konkreten Leben geht: das Handeln und Wirken. In dieser Hinsicht hat der Lk Jesus einiges zu bieten: Jesus erweist sich tatkräftig als von Gott erwählter und gesalbter und mit dem göttlichen Geist begabter König.

Dabei kann grundsätzlich fast das gesamte erzählte Wirken Jesu legitimierend ins Feld geführt werden. Spannenderweise gibt jedoch Lk 4,16–21 einen ersten *Prüf- und Kriterienkatalog* an die Hand, auf den ich mich im Folgenden konzentrieren möchte. Denn im Prophetenzitat werden mögliche sinnenfällige *Ausweiszeichen* des von Gott Gesalbten explizit als Sendungsauftrag, zu dem der Gesalbte berufen und autorisiert wird, genannt. Darin erschöpft sich zwar das Wirken Jesu bei Lk nicht, aber ein Gutteil der erwähnten Zeichen findet sich im LkEv belegt, sprich von Jesus erfüllt (Lk 4,18f.).<sup>174</sup>

170 Vgl. W. Schmithals, Lk 110f.; P.-G. Müller, Lk 428; J. Ernst, Lk 26; W. Eckey, Lk I 15; H. Schürmann, Lk I 525–527; M. Pettem, Omission.

171 Diese *Weitung* in die heidnische Welt hinein sowie die (ansatzweise) Aufhebung der durch die Unterscheidung von Rein und Unrein bedingten Grenzziehungen erfolgen erst in der Apg. Damit soll nicht behauptet werden, dass dies das einzige oder vorrangige redaktionelle Interesse hinter der *großen Auslassung* sei; andere Ansatzpunkte sind denkbar; vgl. H. Schürmann, Lk I 526f.; M. Pettem, Omission.

172 Vgl. W. Schmithals, Lk 12.

173 Bereits im synoptischen Stoff vorgegeben ist die Aufforderung Jesu an den von Aussatz Geheilten, sich dem Priester zu zeigen und das von Mose vorgeschriebene (Reinigungs-)Opfer darzubringen; vgl. Mk 1,44 par Mt 8,4 par Lk 5,14. Das bedeutet allerdings nicht, dass der Lk Jesus keine Konflikte (z. B. wegen des Sabbats; vgl. Lk 6,1–5.6–11; 13,10–17; 14,1–6) mit religiösen Autoritäten hätte. Bemerkenswert: Nur im LkEv beachten Jesu Jüngerinnen nach der Grablegung – ausdrücklich! – das Ruhegebot des Sabbats: καὶ τὸ μὲν σάββατον ἡσύχασαν κατὰ τὴν ἐντολήν/und den Sabbat über ruhten sie aber gemäß dem Gebot (Lk 23,56) – im MkEv und MtEv ist dies nur impliziert.

174 Vgl. F. Bovon, Lk I 212: »Reden und Wunder Jesu werden zeigen, daß das Heil schon jetzt



- 18 a πνεῦμα κυρίου ἐπ' ἐμὲ Der Geist des Herrn (ist) auf mir,  
> *Narrativ in Lk 3,22 (Taufe Jesu) zu finden.*
- b οὐ εἶνεκεν ἔχρισέν με deswegen, weil er mich salbte,  
> *Die Taufe Jesu wird rückblickend als »Salbung durch Gott« gedeutet.<sup>175</sup>*
- c εὐαγγελίσασθαι πτωχοῖς, (ein Evangelium) zu verkünden  
Armen,<sup>176</sup>  
> *Jesus verkündet nicht nur fleißig (κηρύσσω: Lk 4,44; 8,1),<sup>177</sup> u. a. die Königsherrschaft Gottes, und verkündet ein Evangelium (εὐαγγελίζω: Lk 4,43<sup>178</sup>; 8,1; 20,1),<sup>179</sup> sondern er tut dies ausdrücklich zu den Ohren der Armen: Μακάριοι οἱ πτωχοί, ὅτι ὑμετέρα<sup>180</sup> ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ/Selig die Armen, denn euer ist die Königsherrschaft Gottes (Lk 6,20 diff Mt 5,3).<sup>181</sup>*
- d ἀπέσταλκέν με, er hat mich gesandt,
- e κηρύζαι αἰχμαλώτοις ἄφεσιν<sup>182</sup> Gefangenen Entlassung zu verkünden
- f καὶ τυφλοῖς ἀνάβλεψιν, und Blinden Wiedererlangung des Augenlichts,

den ganzen Menschen erreicht«; vgl. *W. Wiefel*, Lk 106. *R. Kühschelm*, Antrittsrede 148, hält fest: »Das folgende Wirken Jesu gestaltet sich jedenfalls entsprechend dem hier vorgelegten Programm«; vgl. *H. Gunkel*, Geist 89; *T. Jantsch*, Retter 200–206; *G. Vanoni/B. Heininger*, Reich 106. *M. Wolter*, Lk 192, steht dem oben praktizierten Vorgehen, einen konkreten Wiederhall von Lk 4,18f. im Wirken Jesu aufzuspüren, eher skeptisch-ablehnend gegenüber, da die »Suche nach einer solchen Referenz [...] weit am Aussagewillen des Zitats« vorbeigeht. Das spricht jedoch m.E. nicht grundsätzlich dagegen, einzelne konkrete Andockpunkte zu benennen. Klar ist: Weder erschöpft sich das Wirken Jesu darin noch ist Lk 4,18f. von seiner Funktion/Intention her eine simple Tätigkeitsbeschreibung Jesu.

175 S. o. Teil E, Kap. 1.3.1.

176 Die Evangeliumsverkündigung an die Armen wird in obiger Präsentation als eigenständiger Aspekt neben den anderen genannten Sendungsbestandteilen behandelt, auch wenn mit *M. Wolter*, Lk 192, und *U. Busse*, Nazareth-Manifest 34 (vgl. ebd. 78), überlegt werden kann, ob Lk 4,18c als eine Art »Überschrift« zu verstehen ist, die die weiteren Tätigkeiten bündelt. Ob die Wendung εὐαγγελίσασθαι πτωχοῖς grammatikalisch von ἔχρισέν με oder von ἀπέσταλκέν με abhängig ist (vgl. *F. Bovon*, Lk I 212; *R. Kühschelm*, Antrittsrede 158 Anm. 58), macht für die exakte Übersetzung einen Unterschied, nicht aber für die obige Auslegung.

177 »Κηρύσσειν ist nach lukanischem Sprachgebrauch synonym mit εὐαγγελίζεσθαι« (*H.-S. Kim*, Geisttaufe 68); vgl. *R. Kühschelm*, Antrittsrede 162.

178 In Lk 4,43 begründet Jesus sein Weiterziehen ausdrücklich damit, dass er zur Verkündigung eines Evangeliums gesandt worden ist.

179 Auch sendet Jesus die Zwölf mit einem Verkündigungsauftrag aus, Lk 9,2 (κηρύσσω). Diesen Auftrag führen sie aus, Lk 9,6 (εὐαγγελίζω).

180 Textkritisch ist ὑμετέρα eindeutig der Vorzug zu geben. Die Textzeugen W, ff<sup>2</sup>, sy<sup>s</sup>, sa, bo<sup>ms</sup> bieten an dieser Stelle αὐτῶν – wie in Mt 5,3.

181 Vgl. *W. Wiefel*, Lk 106.131; *H. Klein*, Lk 189.246f.; *W. Eckey*, Lk I 224; *R. Kühschelm*, Antrittsrede 163; *R. Albertz*, Antrittspredigt 200; *G. Vanoni/B. Heininger*, Reich 106. Vgl. Lk 6,21: Durch die Verbformen χορτασθήσεσθε und γελάσετε (jeweils 2. Person Plural) werden – anders als in Mt 5,6 – die Hörer/innen direkt angesprochen. Textkritisch sind diese Verbformen eindeutig zu bevorzugen, auch wenn vereinzelt Textzeugen etwas anderes überliefern. Die Textzeugen κ<sup>\*</sup>,<sup>2b</sup>, it, sy<sup>s</sup>, sa<sup>ms</sup> bieten χορτασθήσονται. Und bei W, e, sy<sup>s</sup>, sa<sup>ms</sup> findet sich γελάσουσιν.

182 Bzgl. dieses Aspekts verweist *W. Wiefel*, Lk 106, auf Lk 11,21f.; vgl. *W. Eckey*, Lk I 225 (mit weiteren möglichen Bezugsstellen).

> *Jesus heilt Blinde (wobei dies auch summarisch genannt wird): Lk 7,21; 18,35–43.*<sup>183</sup>

- |    |  |  |
|----|--|--|
| g  | ἀποστεῖλαι τεθραυσμένους<br>ἐν ἀφέσει, | auszusenden Gebrochene in<br>Entlassung,       |
| 19 | κηρύξαι ἐνιαυτὸν κυρίου δεκτόν.        | zu verkünden ein angenehmes Jahr<br>des Herrn. |

Und als Antwort auf die Täuferanfrage (Lk 7,18–22) – Jesus wird in voller Aktion angetroffen (Lk 7,21) – verweist Jesus selbst auf sein in vielfältiger Hinsicht heilendes Wirken und die Evangeliumsverkündigung an Arme (Lk 7,22).<sup>184</sup>

Wir sehen: Gerade im verkündigenden und heilenden Wirken zeigt sich konkret greifbar, dass Jesus der von Gott eingesetzte König ist.<sup>185</sup> Der Praxisbeweis ist erbracht.

#### 1.5. Übergeben und weitervererbt – Von Gott zu Jesus zu den Jüngern (Lk 10,22; 12,32; 22,29f.)

Doch erschöpft sich die religiös-theokratische Legitimierung im LkEv nicht in den deutlichen Akzenten in den Anfangskapiteln. Daneben finden sich kleinere Indizien und Spuren verstreut im Evangelium – die religiös-theokratische Legitimierungsstrategie scheint immer wieder auf.

In Lk 10,22a<sup>186</sup> wird im Rahmen eines jesuanischen Jubels über die Ver-/ Enthüllungstaktik Gottes (Lk 10,21 f.) allgemein und ohne nähere Spezifizierung auf die Königsherrschaft davon gesprochen, dass Jesus schlichtweg alles vom Vater übergeben ist: *πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρός μου*/alles wurde mir von meinem Vater übergeben. Hier kommt erneut eine Form von (παρα-)δίδωμι zum Einsatz; der »Vater« als handelndes Subjekt verweist eindeutig auf Gott. Jesus selbst bleibt hierbei der rein passive Empfänger – Gottes Tat ist entscheidend: »Der Herr des Weltalls hat Jesus alles übergeben, so daß der Sohn jetzt der Allherrscher (Pantokrator) ist«<sup>187</sup>. Jesus wird von Gott in die »einmalige Position als Generalbevollmächtigter«<sup>188</sup> eingesetzt.<sup>189</sup>

183 Vgl. *W. Wiefel*, Lk 106; *W. Eckey*, Lk 1 225; *R. Kühschelm*, Antrittsrede 165. In Lk 18,41.42.43 begegnet jeweils das Verb ἀναβλέπω. Damit verwendet Lk das Verb in dieser Erzählung einmal mehr als Mk (vgl. Mk 10,51.52).

184 Entsprechend hat das Wirken Jesu »identifizierende Funktion«, wie *T. Jantsch*, Retter 205, festhält.

185 Vgl. *F.-R. Erkens*, Herrschaft 13: »Heilkräfte als Zeichen göttlicher Legitimierung«.

186 Zu Lk 10,22 (par Mt 11,27) insgesamt vgl. *M. Rastoin*, Jésus.

187 *P.-G. Müller*, Lk 502; vgl. *M. Wolter*, Lk 389: »Gott hat Jesus damit zum Teilhaber an seiner universalen Herrschaft und zu seinem Repräsentanten gemacht.« Anders deutet dies G.

Weiterführend ist in diesem Zusammenhang Lk 22,29f.<sup>190</sup> Denn hier wird nicht nur einmal mehr die religiös-theokratische Legitimierung von Jesus als König zum Ausdruck gebracht, sondern zugleich gewissermaßen eine *Weitervererbung* dieser Königsherrschaft an die Jünger/innen Jesu (genauerhin die Apostel, vgl. Lk 22,14) in den Blick genommen (Lk 22,29f.):

29	a	καὶ γὰρ διατίθεμαι ὑμῖν <sup>191</sup>	und ich übereigne/hinterlasse euch,
	b	καθὼς διέθετό μοι ὁ πατήρ μου βασιλείαν <sup>192</sup> ,	wie mir mein Vater übereignete/hinter- ließ: eine Königsherrschaft, <sup>193</sup>
30	a	ἵνα ἔσθητε	damit ihr esst
	b	καὶ πίνετε ἐπὶ τῆς τραπέζης μου ἐν τῇ βασιλείᾳ μου,	und trinkt an meinem Tisch in meiner Königsherrschaft,
	c	καὶ καθήσεσθε <sup>194</sup> ἐπὶ θρόνων	und ihr werdet auf Thronen sitzen,
	d	τὰς δώδεκα φυλὰς κρίνοντες τοῦ Ἰσραήλ.	(und) die zwölf Stämme Israels richten.

Festzuhalten ist zum einen: Jesus hat die Königsherrschaft von Gott bekommen, ohne etwas dafür getan oder sich darum bemüht zu haben. Unmissverständlich wird die Königsherrschaft Jesu auf Gott als Ursprung und Quelle zurückgeführt:

*Schneider*, Lk I 244: »bezieht sich [...] nicht eigentlich auf kosmische Weltherrschaft [...], sondern primär auf die Offenbarung«. *J. A. Fitzmyer*, Lk II 874, erwägt beide Möglichkeiten, was in πάντα impliziert sein könnte (»the totality of cosmic power and sovereignty« – »the knowledge of the mutual relation of himself and God«) – er tendiert schlussendlich zur zweiten Option (»more likely«). *W. Wiefel*, Lk 205, setzt den entgegengesetzten Akzent: »Näher liegt es jedoch, daran zu denken, daß universales Wissen dem Herrschen über alles, der universalen ἐξουσία, untergeordnet ist«.

188 *W. Eckey*, Lk I 480.

189 Damit bekommt Jesus hier »bedeutend mehr, als was einst der Teufel Jesus [...] anbot« (*H. Schürmann*, Lk II 110, mit Verweis auf Lk 4,5f.); s. u. Teil E, Kap. 2.1.

190 Für den vorliegenden Zusammenhang genügt es, die beiden genannten Verse genauer zu untersuchen. Der nähere Kontext kann unberücksichtigt bleiben, auch wenn Lk 22,24–30 eine literarische Einheit bildet, wie *P. K. Nelson*, *Character*, begründet. Zu Lk 22,24–30 vgl. *P. K. Nelson*, *Leadership*. Speziell zu Lk 22,29f. vgl. ebd. 197–230.

191 Die Textzeugen A, Θ, 579, sy<sup>h</sup> fügen an dieser Stelle als Objekt, das den Jüngern von Jesus hinterlassen/übereignet wird, διαθήκην ein.

192 Der Textzeuge 579 bietet an dieser Stelle διαθήκην statt βασιλείαν.

193 Diese Übersetzungsmöglichkeit präferiert *M. Wolter*, Lk 710, der davon ausgeht, dass sich βασιλείαν (V. 29b) grammatikalisch als Objekt sowohl auf διατίθεμαι (V. 29a) als auch auf διέθετο (V. 29b) bezieht. Dieser Lösung schließe ich mich an.

194 Hinsichtlich der Verbform weichen die Textzeugen leicht voneinander ab: κάθημαι (im Futur) findet sich in κ, A, B<sup>2</sup>, L, N, Q, W, Θ, Ψ, f<sup>13</sup>, 1, 565, 700, 1241; κάθημαι (im Präsens) ist belegt bei B\*.1, T, Δ, 892; καθίζω verwenden K, Γ, 579, 1424, 2542, I 844; καθέζομαι begegnet in D). Für die vorliegende Argumentation ist diese textkritische Frage unerheblich. In keinem Fall wird Jesus als handelndes Subjekt (»ich setze euch ...«) oder überhaupt ein handelndes Subjekt benannt; in jedem Fall wird ein Verb des Sitzens mit »Thron« kombiniert.

Gott als handelndes Subjekt + eine Form von διαίθημι + βασιλεία als Objekt – religiös-theokratische Legitimierung par excellence.<sup>195</sup> Jesus ist im LkEv somit durch und durch der *König von Gottes Gnaden*.

Zum anderen wird ein Übergang der Königsherrschaft von Jesus zu den Jüngern in Aussicht gestellt bzw. eine Partizipation der Jünger/innen daran.<sup>196</sup> Es geht um »Herrschaftsdelegation«<sup>197</sup>. Jesus hinterlässt/übereignet die Königsherrschaft – so wie er sie von Gott bekommen hat.<sup>198</sup> Damit fungiert Jesus als »das entscheidende Bindeglied«<sup>199</sup> im Über-/Weitergabereigen. Bei all dem bleiben die Jünger/innen rein passiv.

In diesem Zusammenhang fällt die Formulierung in V. 30c ein wenig auf: Hier heißt es ausdrücklich, dass die Jünger/innen auf Thronen *sitzen* werden – und nicht etwa, dass Jesus sie auf Throne *setzen* wird. Zweierlei ist daran bemerkenswert: Erstens liegt damit eine Kombination von θρόνος und κάθημαι vor, die – alttestamentlich – bei der Inthronisierung Salomos penetrant häufig begegnet und dort schwerpunktmäßig im Kontext der genealogisch-dynastischen Legitimierungsstrategie angesiedelt ist (s. o. Teil E, Kap. 1.1.3.; vgl. Teil B, Kap. 2.2.). In Lk 22,29f. geht es explizit um die Weitergabe der Königsherrschaft an Nachfolgende, worin sich so etwas wie eine *Dynastiegründung* zumindest andeutet – dieser Aspekt wird durch die Formulierung »ihr werdet auf Thronen sitzen« semantisch unterstützt. Ansonsten findet sich diese Wendung im LkEv gar nicht – v. a. nicht mit Blick auf die Legitimierung Jesu.

195 A. Denaux, Parable 50, spricht mit Blick auf Lk 22,29 von »God's authorisation«; vgl. C. Blumenthal, Basileia 73.

196 Jesus selbst wird die Königsherrschaft nicht wirklich *abgeben*. Lk 1,32f. hat ja eine ewige Dauer der Königsherrschaft Jesu in Aussicht gestellt. So betrachtet: Für Jesus wird es »keinen Nachfolger mehr geben« (M. Wolter, Lk 92; vgl. C. Blumenthal, Basileia 137). Dazu passt, dass in Lk 22,30b ausdrücklich von »meiner« – also Jesu – »Königsherrschaft« gesprochen wird. Dennoch können die Jünger/innen als (*Thron-*)*Nachfolger/innen* betrachtet werden – wenn auch nicht im ganz klassischen Sinne. P. K. Nelson, Framing, analysiert, für welche Zeit (in der Zukunft) die Herrschaftsübertragung in Lk 22,29f. anvisiert ist. Er votiert für eine exklusiv eschatologische Lesart.

197 W. Eckey, Lk II 895; vgl. P. K. Nelson, Leadership 197 (»Conferral of Kingship«).

198 Vgl. J. A. Fitzmyer, Lk II 980. Für die obige Argumentation braucht die inhaltliche Füllung dieser *Mitherrschaft* (inkl. *Richtertätigkeit*) nicht näher entfaltet zu werden. Vgl. hierzu H. Roose, Mitherrschaft 30–95. Sie kommt zu dem Schluss, dass das Logion (in der von ihr rekonstruierten *ursprünglichen* Fassung als Argumentationsbasis: ὑμεῖς καθήσεσθε ἐπὶ θρόνων τὰς δώδεκα φύλας κρίνοντες τοῦ Ἰσραὴλ) zum einen auf den historischen Jesus zurückgeht und dass zum anderen damit »die heilvolle, eschatologische Herrschaft über Israel angekündigt« (ebd. 30) wird. Entsprechend übersetzt sie κρίνω (vgl. auch Lk 22,30d) mit »heilvoll regieren« (ebd. 36; vgl. ebd. 47.53–57.93). Die kontextuelle Einbindung ins LkEv analysiert sie ebd. 152–161.

199 C. Blumenthal, Basileia 72 (vgl. ebd. 247); ebd. 61: »Es handelt sich um Jesu letzte Verfügung an die Seinen.« Entsprechend kann in Lk 22,29 eine »testamentarische Konnotation« (ebd. 247) ausgemacht werden. P. K. Nelson, Leadership 198, betont mit Verweis auf Gott: »But Jesus does not act alone«.

Zweitens kommen zentrale Bausteine der genealogisch-dynastischen Legitimierungsstrategie gerade nicht vor: Weder werden die Jünger von Jesus auf die Throne (ein-)gesetzt noch geschieht das Sitzen auf ausdrückliche Anweisung Jesu. Lk 22,30c liest sich wie eine Feststellung. Und es ist auch nicht der Thron *Jesu*, auf dem die Jünger sitzen werden, sondern es handelt sich um »Throne« im Plural.<sup>200</sup> Alles in allem kommt somit durch die konkrete Formulierung in Lk 22,29f. zwar ein Hauch genealogisch-dynastischen Denkens mit ins Spiel, zugleich wird dies aber weder betont noch elaboriert. Das eröffnet Spielraum für einen weiteren Akteur im Hintergrund: Gott; Jesus scheint doch nicht völlig alleine und in eigener Vollmacht tätig zu sein.<sup>201</sup>

Hier könnte durchzuschimmern, was in Lk 12,32 explizit ausgesprochen wird (Lk 12,32):<sup>202</sup>

32	a	Μὴ φοβοῦ, τὸ μικρὸν ποίμνιον,	Fürchte dich nicht, kleine Herde,
	b	ὅτι εὐδόκησεν ὁ πατὴρ ὑμῶν	denn es gefiel eurem Vater,
	c	δοῦναι ὑμῖν τὴν βασιλείαν.	zu geben euch die Königsherrschaft.

Lk 12,32 fundiert die Königsherrschaft der Nachfolger/innen Jesu religiös-theokratisch, wobei wieder das Verb *δίδωμι* zum Einsatz kommt.<sup>203</sup> Grundsätzlich und zuallererst ist es somit immer Gott, der die Königsherrschaft verleiht.<sup>204</sup> Wie Jesus selbst so sind auch die Nachfolgenden dabei rein passiv.

200 Die Textzeugen  $\kappa^2$ , D, 579, 892<sup>mg</sup>, (*f*<sup>13</sup>, 2542), it, sy<sup>s.c.h\*\*</sup>, bo<sup>ms</sup> ergänzen die Zahl: δώδεκα – so viele wie die zu richtenden Stämme.

201 Damit agiert Jesus anders als der Mann vornehmer Herkunft in Lk 19,11–28, der als König von seiner Reise zurückkehrt und anschließend dezidiert Vollmacht selbst verleiht; s. u. Teil E, Kap. 3.2.3. Anders beurteilt dies *L. T. Johnson*, *Kingship* 155. Vgl. auch, allerdings eher fragend, *C. Blumenthal*, *Basileia* 72: Es entsteht der Eindruck, dass aus der göttlichen Königsherrschaft »zumindest insoweit Jesu eigene Herrschaft geworden ist, dass er selbst über sie verfügen kann.« Schon entschiedener ebd. 270 Anm. 1046: »Jesus übt die königliche Herrschaft in seinem Reich etwa dadurch aus, dass er [...] seine Jünger als Mitherrscher einsetzt.«

202 Nach *F. Bovon*, Lk IV 269, ruft Lk 22,29f. »eine frühere Zusicherung in Erinnerung«, nämlich Lk 12,32. Zu Lk 12,32 vgl. *R. Pesch*, Herde, der dies ein »Trost- und Verheißungswort Jesu« (ebd. 101) nennt.

203 Vgl. *M. Wolter*, Lk 457: »Die Formulierung βασιλείαν διδόναι τινί beschreibt ansonsten stets die Einsetzung einer Person in die Position des Herrschers«. *F. Bovon*, Lk II 312, weist darauf hin, dass sich der Vater »durch das Geben (δοῦναι) definiert«.

204 In diesem Zusammenhang ist darauf hinzuweisen, dass Jesus seinen Jüngerinnen/Jüngern ankündigt, dass der (heilige) Geist Gottes auch über sie kommen wird (Lk 24,49; Apg 1,5.8). Erzählerisch wird diese Verheißung in Apg 2,1–4 erfüllt (vgl. *M. Reichardt*, *Jordan* 31–33). Damit werden die Jünger/innen mit dem Gottesgeist ausgestattet – so wie Jesus (Lk 3,21 f.). Allerdings findet sich mit Blick auf die Jünger/innen keine explizite Deutung dieser Geistverleihung als Salbung durch Gott – anders als bei Jesus (Lk 4,18). Entsprechend trägt die Geistverleihung an die Jünger/innen nur bedingt zur religiös-theokratischen Legitimierung der Nachfolger/innen Jesu bei.

Mit diesem Wissen im Hinterkopf wird die leichte Irritation in Lk 22,29f. (Jesus übereignet/hinterlässt die Königsherrschaft, setzt aber nicht auf Throne ein) auflösbar: Jesus selbst kann nur in Rückbindung an Gott bzw. im Zusammenwirken mit Gott die Königsherrschaft an (potenzielle) Nachfolgende weitergeben.<sup>205</sup> Somit kann Jesus zwar die Königsherrschaft übereignen/hinterlassen, doch bevor die Nachfolgenden diese rechtmäßiger Weise ausüben, braucht es einen legitimierenden Akt Gottes. Dieser scheint in Lk 22,29f. implizit vorausgesetzt zu sein; in Lk 12,32 wird dies explizit ins Wort gebracht.

Somit haben wir in Lk 22,29f. den Versuch vor Augen, die religiös-theokratische Legitimierungsstrategie, die im LkEv zentral bleibt, in gewissem Sinne mit *dynastischen* Elementen zu verbinden bzw. den grundsätzlichen Fortbestand einer religiös-theokratisch legitimierten Königsherrschaft über den konkret legitimierten Herrscher hinaus zu sichern. Und wenn man es genau betrachtet: Wenn ich potenzielle Nachfolgende, die nicht blutsverwandt mit dem amtierenden König sind, als königliche Herrscher legitimieren möchte, dann ist dies der geschickteste und von den drei großen Legitimierungsstrategien auch einzig gangbare Weg. Eine genealogisch-dynastische Legitimierung funktioniert nur über Blutsverwandtschaft oder Adoption, was in der vorliegenden Konstellation (Jesus, Jünger/innen) kein praktikabler Weg ist. Und in aretalogisch-charismatischer Hinsicht legitimiert sich jede/r einzelne Thronanwärter/in selbst durch Taten, Tugenden und Erfolge.

Die religiös-theokratische Legitimierungsstrategie jedoch bietet eine gute Ausgangsbasis, um potenzielle Nachfolgende in die Legitimierung miteinzubeziehen – es muss nur sichergestellt werden, dass die Verleihung der Königsherrschaft an sie durch Gott plausiblerweise erfolgt. Auf diese Weise lässt sich die Macht- und Herrschaftsweitergabe jenseits von genealogisch-dynastischer Abstammung oder persönlicher Leistung (aretalogisch-charismatisch) perfekt legitimieren.<sup>206</sup>

---

205 Mit Blick auf Lk 22,29f. formuliert F. Bovon, Lk IV 269: Gott gibt die Königsherrschaft »nicht direkt, sondern durch die Vermittlung seines Sohnes«.

206 Mit Blick auf die davidische Dynastie liegt der Fall ein wenig anders (vgl. Teil B, Kap. 2.3.; Teil D, Kap. 1.4.1.): Auf der Grundlage der Natansverheißung (2 Sam 7,12–16) wird die gesamte Dynastie mit einem religiös-theokratisch legitimierenden Vorzeichen versehen. Der einzelne König in der dynastischen Folge benötigt dann keine konkrete göttliche Fundierung mehr, sondern er kann an der grundsätzlichen göttlichen Legitimierung partizipieren – Voraussetzung: Er muss legitimer Weise in die dynastische Reihe gehören.

### 1.6. Die Auferweckung als Inthronisierung durch Gott – Retrospektiv entschlüsselt (Apg 2,30–32; 13,32f.)

Bleibt eine letzte Frage zu klären: Wann und wo und wie übergibt Gott eigentlich den Thron (Davids) an Jesus? Lk 1,32c kündigt ja nur futurisch an, dass dies geschehen werde, aber im LkEv wird diese Thronübergabe selbst nicht ausdrücklich erzählt – zumindest auf einen ersten Blick.<sup>207</sup> Es scheint so, als würde die Verheißung narrativ nicht eingelöst. Das ist zwar kein grundsätzliches Problem, doch wäre es für das religiös-theokratische Legitimierungsinteresse des LkEv vorteilhaft, wenn sich diesbezüglich etwas aufspüren ließe.

An dieser Stelle lohnt ein zweiter Blick in das LkEv – mit einer entsprechenden *Deutebrille* ausgestattet. Dies funktioniert so ähnlich wie beim Zusammenspiel von Taufe Jesu (Lk 3,21f.) und *Antrittspredigt* Jesu in Nazaret (Lk 4,16–21): Durch die *Antrittspredigt* wird die Taufe mit Geistverleihung im Nachhinein als (Königs-)Salbung durch Gott dechiffrierbar (s. o. Teil E, Kap. 1.3.1.). Vergleichbares geschieht nun mit Blick auf die Auferweckung Jesu durch Gott (zuzüglich Himmelfahrt und Erhöhung zur Rechten Gottes)<sup>208</sup>, wenn zwei Passagen aus der Apg in die Überlegungen einbezogen werden. In Apg 2,30–32<sup>209</sup> und 13,32f. wird im Rahmen einer Predigt von Petrus (Apg 2) bzw. Paulus (Apg 13) die Auferweckung/Auferstehung Jesu, sprich: das Handeln Gottes an Jesus, als Inthronisierung Jesu durch Gott gedeutet und mit alttestamentlichen Verheißungen rund um die davidische Dynastie, den da-

207 Vgl. C. Blumenthal, Basileia 137. Zugleich verwendet Lk 22,29 (vgl. Lk 10,22; s. o. Teil E, Kap. 1.5.) die Vergangenheitsform (so auch in Lk 10,22), wenn die Übergabe der Königsherrschaft an Jesus durch Gott erwähnt wird; vgl. A. George, Royauté 62. Dies lässt vorsichtig werden: Eine eindeutige *Systematisierung* aller einschlägigen Stellen sowie v. a. die Erstellung eines in jeder Hinsicht klaren zeitlich-chronologischen Rasters ist angesichts des Textbefundes nicht möglich. So ist der obige Ausblick in die Apg für die Interpretation weiterführend, ohne dass damit eine unzulässige *Engführung* verbunden werden soll. Trotz der Formulierung in der Vergangenheit interpretiert M. L. Strauss, Messiah 324: »Jesus' appointment (δρατίθεμα) to kingship must refer to his heavenly reign achieved through his death, resurrection, ascension and exaltation.« Er scheint den Aorist in Lk 22,29 als »antizipatorisch« zu verstehen – so auch C. Blumenthal, Basileia 269.

208 Ich werde im Folgenden nur noch – gewissermaßen abkürzend-stellvertretend – von *Auferweckung* sprechen, wobei Himmelfahrt und Erhöhung jeweils mitgemeint sein sollen. *Auferweckung* steht somit als pars pro toto für das Heilshandeln Gottes am gekreuzigten Jesus nach dessen Tod und Begräbnis. Nun könnte problematisiert werden, welcher einzelne *Akt* wie genau gemeint sein könnte. Für den vorliegenden argumentativen Zusammenhang genügt es jedoch völlig, das genannte Heilshandeln Gottes an Jesus als *Inthronisierung* zu deuten – tiefergehende Differenzierungen sind nicht erforderlich. Vgl. hierzu M. L. Strauss, Messiah 131–180.

209 Vgl. auch Apg 2,36: ... ὅτι καὶ κύριον αὐτὸν καὶ χριστὸν ἐποίησεν ὁ θεός .../... dass Gott ihn zum Herrn und Christos/Gesalbten machte ...

vidischen König (Apg 2,30cd: Ps 131,11<sup>LXX</sup>, vgl. Ps 88,4f.<sup>LXX</sup>, und 2 Sam 7,12f.; Apg 13,33c–e: Ps 2,7, vgl. 2 Sam 7,14) verknüpft.<sup>210</sup>

2,30	a	προφήτης οὖν ὑπάρχων	Da er nun ein Prophet war
	b	καὶ εἰδὼς	und wusste,
	c	ὅτι ὄρκω ὤμοσεν αὐτῷ ὁ θεὸς	dass Gott ihm mit einem Eid schwur,
	d	ἐκ καρποῦ τῆς ὀσφύος αὐτοῦ καθίσει ἐπὶ τὸν θρόνον αὐτοῦ,	von der Frucht seiner Lende (einen) auf seinen Thron zu setzen,
2,31	a	προῖδὼν	sah er (es) voraus
	b	ἐλάλησεν περὶ τῆς ἀναστάσεως τοῦ Χριστοῦ	(und) redete über die Auferstehung des Christos,
	...		
2,32	a	τοῦτον τὸν Ἰησοῦν ἀνέστησεν ὁ θεός	Diesen Jesus ließ Gott auf(er)stehen
	...		
13,32	a	Καὶ ἡμεῖς ὑμᾶς εὐαγγελιζόμεθα	Und wir verkünden euch (als Evangelium)
	b	τὴν πρὸς τοὺς πατέρας ἐπαγγελίαν γενομένην,	die an die Väter ergangene Zusage,
13,33	a	ὅτι ταύτην ὁ θεὸς ἐκπεπλήρωκεν τοῖς τέκνοις [αὐτῶν] ἡμῖν	dass Gott diese [ihren] Kindern erfüllt hat, uns,
	b	ἀναστήσας Ἰησοῦν	indem er Jesus auf(er)stehen ließ,
	c	ὡς καὶ ἐν τῷ ψαλμῷ γέγραπται τῷ δευτέρῳ·	wie auch im zweiten Psalm geschrieben ist:
	d	υἱός μου εἶ σύ,	Mein Sohn bist du,
	e	ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε.	heute habe ich dich gezeugt.

Die Auferweckung Jesu von den Toten als Tat Gottes an Jesus wird durch Apg 2,30–32; 13,32f. als Inthronisierung Jesu, als Einsetzung Jesu zum König durch Gott,<sup>211</sup> ja als »Zeugung« durch Gott gedeutet.<sup>212</sup> Damit löst Gott seine Verhei-

210 Vgl. hierzu J. Kügler, Pharao 318–322. M. Pietsch identifiziert sowohl Apg 2,14–39 als auch Apg 13,16–41 als Vertreter der »königlich-restaurativen« Rezeptionsmodelle der Natansverheißung; vgl. M. Pietsch, Sproß 366f.369. Im Folgenden werde ich die jeweiligen Stellen nur knapp und zielgerichtet behandeln; ausgiebiger thematisiert die beiden Reden M. L. Strauss, Messias 131–147 (Rede des Petrus; ein kurzer Vergleich von Apg 2,30 mit Ps 131,11<sup>LXX</sup> findet sich ebd. 138); ebd. 148–180 (Rede des Paulus). Vgl. S. Janse, Son 97–102.

211 Vgl. M. Wolter, Lk 91; C. Burger, Davidsson 135; M. Ebner, Karriere 173; M. F. Bird, Jesus 28f.; C. Blumenthal, Basileia 140. Ob die oben genannten Apg-Stellen hinsichtlich der Gottsohnschaft Jesu im Sinne einer adoptianistischen Christologie interpretiert werden können, braucht an dieser Stelle nicht entschieden zu werden. Mir scheint dies im Gesamt des Lk Werkes eher unwahrscheinlich zu sein – vehement dagegen argumentiert M. F. Bird, Jesus 24–29.

212 Vgl. E. Schweizer, Mk 196; S. Schreiber, Anfänge 184. Vor diesem Hintergrund würde ich –



ßungen (an David) ein; in der Auferweckung wird somit narrativ inszeniert, was Lk 1,32c für Jesus ankündigt: Hier scheint die Thronübergabe auf.<sup>213</sup> Dies zu erkennen erfordert, dass die in Apg 2,30–32; 13,32f. angebotene Deutebrille aufgesetzt wird. Ein entscheidender Aspekt: Erneut ist ausschließlich Gott als handelndes Subjekt in Aktion, womit auch Apg 2,30–32 sowie 13,32f. zur religiös-theokratischen Legitimierung Jesu beitragen.

Nun könnte zweierlei eingewandt werden: Erstens liegt viel Zeit und Weg zwischen der Salbung durch Gott (Taufe: Lk 3,21f.) und der Inthronisierung durch Gott (Auferweckung). Und zweitens wird Jesus ja zwischenzeitlich bereits als »König« akklamiert – und zwar beim Einzug in Jerusalem (Lk 19,38: λέγοντες: εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος, ὁ βασιλεὺς ἐν ὀνόματι κυρίου .../(und) sie sagten: Gesegnet (sei) der Kommende, der König,<sup>214</sup> im Namen des Herrn ...<sup>215</sup>).<sup>216</sup>

An dieser Stelle ist es weiterführend, die alttestamentlichen Königstraditionen genau unter die Lupe zu nehmen – denn bei aller Abgrenzung knüpft das LkEv ja hieran auch an (s. o. Teil E, Kap. 1.1.3.).

Nehmen wir z. B. Salomo. Salomos Weg zur Königsherrschaft in 1 Kön 1 wird kompakt erzählt und umfasst einen überschaubaren zeitlichen Rahmen, doch finden sich hier durchaus mehrere Stationen (1 Kön 1,28–48; vgl. Teil B, Kap. 2.2.): a) Ausgangspunkt ist der Auftrag/Befehl seines Vaters David; b) dann erfolgen das Reiten auf dem königlichen Maultier zu einem besonderen Ort und c) dort die Salbung; d) anschließend akklamiert die begleitende Menge Salomo jubelnd als König, bevor e) Salomo auf dem Thron Platz nimmt. Das königliche Inthronisierungsritual besteht somit aus mehreren Elementen.

---

der terminologischen Trennschärfe zuliebe – die Taufe Jesu nicht als »Inthronisation« (so *H. Gunkel*, Geist 76 – hier allerdings »des Gottessohnes«; vgl. ebd. 93: »bei seiner offiziellen Amtseinsetzung«; ebd. 108: »[d]er inthronisierte Gottessohn«) bezeichnen. Die Taufe entspricht vielmehr der *Salbung*; s. o. Teil E, Kap. 1.3.

213 Mit Blick auf Apg 2,30 interpretiert *M. L. Strauss*, Messiah 139, unter Rückverweis auf die Prophezeiung in Lk 1,32: »In Luke's scheme, this prophecy is fulfilled at Jesus' exaltation to God's right hand, viewed as an assumption of the promised throne of David«; vgl. ebd. 140–145.324; *R. F. O'Toole*, Presentation 116. *C. Blumenthal*, Basileia 141, spricht mit Blick auf Lk 1,32f. von »Inthronisationsankündigung« und nennt Apg 2,30 die zugehörige »Vollzugsmeldung«. Für Apg 13,32f. geht *M. L. Strauss*, Messiah 162–166, von einem *weiten* Verständnis aus: »Luke probably uses ἀναστήσας to refer to the whole Jesus event« (ebd. 164) (inkl. Tod, Auferstehung, Himmelfahrt, Erhöhung). *M. Pietsch*, Sproß 310, deutet die Wendung ἀναστήσας Ἰησοῦν nicht enggeführt auf die Auferweckung: Nach ihm ist dieser Ausdruck »auf die *Sendung* Jesu zu beziehen«. Entsprechend verbindet er die *Zeugungsaussage* mit dem »Geburtsorakel Lk 1,26–38« (ebd. 310). Für den vorliegenden argumentativen Zusammenhang braucht diese Diskussion nicht geführt zu werden.

214 Die Wendung ὁ ἐρχόμενος, ὁ βασιλεὺς ist beim Textzeugen B belegt. κ<sup>2</sup>, A, K, L, N, Γ, Δ, Θ, Ψ, f<sup>1,13</sup>, 565, 579, 700, 892, 1241, 1424, 2542, l 844, ℣ bieten die Formulierung ὁ ἐρχόμενος βασιλεὺς. Nur ἐρχόμενος findet sich bei D, W, it, vg<sup>mss</sup>, bo<sup>ms</sup>; nur βασιλεὺς bei κ<sup>\*</sup>, 69<sup>id</sup>.

215 Die Textzeugen D, it sy<sup>h\*\*</sup> fügen nach ἐν ὀνόματι κυρίου einen weiteren Segensruf ein: εὐλογημένος ὁ βασιλεὺς.

216 In gewissem Sinne ist auch im Rahmen der Kreuzigung Jesu eine Art *Königsakklamation* zu entdecken (Lk 23,2.3.37.38); vgl. hierzu auch die Überlegungen zum MkEv, Teil C, Kap. 3.4.

Dabei stellt die Salbung eindeutig den entscheidenden Akt dar. Das Sitzen auf dem Thron markiert bei Salomo einen gewissen Schlusspunkt: Jetzt ist er sichtbar als König installiert. Die Akklamation als König ist davon unabhängig und erfolgt bereits davor, direkt im Anschluss an die Salbung.

Noch instruktiver ist das Beispiel Davids (vgl. Teil B, Kap. 2.1.): Hier vergeht zwischen der Salbung zum König (1 Sam 16,1–13) und der offiziellen Thronbesteigung (2 Sam 2; vgl. 2 Sam 5) – erst nach dem Tode Sauls! – geraume Zeit,<sup>217</sup> wobei David als *Krypto-König* ja auch während der Regentschaft Sauls der *eigentliche, wahre König* ist (vgl. Teil C, Kap. 2.3.).

Mit Blick auf die IJ Inszenierung Jesu als König bedeutet dies: Für die religiös-theokratische Legitimierungsstrategie stellt es keinerlei Problem dar, dass Salbung und Inthronisierung so weit auseinanderliegen. Der entscheidende Aspekt ist vielmehr, dass jeweils Gott als handelnder Akteur das Geschehen bestimmt. Und durch die Salbung durch Gott ist Jesus der wahre König und kann auch zu Recht als solcher akklamiert werden – unabhängig davon, ob der Königsthron bereits bestiegen ist oder nicht.<sup>218</sup> Letzteres kann – wie am Beispiel Salomos erkennbar – geradezu einen (vorläufigen) *Schlusspunkt* setzen.

## 2. Verführerische Kontrast-Machtquelle – Der Teufel müht sich vergeblich (Lk 4,5–8)

Religiös-theokratische Legitimierung auf der einen geht oft mit einer entsprechenden Delegitimierung (bevorzugt von Konkurrenten) auf der anderen Seite einher. Religiös-theokratische Delegitimierung wiederum kann bedeuten, dass der Entzug der Herrschaftsgewalt durch Gott, die Verwerfung als König durch Gott zum Ausdruck gebracht wird – dafür ist König Saul ein deutliches Beispiel (vgl. Teil B, Kap. 2.1.). Oder die Einsetzung zum König durch Gott wird bestritten respektive abgelehnt, entweder per direkter Negation oder durch die Angabe einer alternativen – und damit natürlich illegitimen oder zumindest schwächeren – Machtquelle.

Letzteres stellt einen Weg mit großem Überzeugungspotenzial dar: Statt sich in der mühsamen Zurückweisung von Ansprüchen aufzureiben, macht die Rückbindung der Macht an eine alternative Größe jenseits von Gott unmissverständlich klar, dass diese Herrschaft eben nicht göttlich legitimiert ist. Ar-

217 Auf diese *Analogie* zwischen Jesu und David weist auch *M. L. Strauss*, *Messiah* 145, hin.

218 *M. Ebner*, *Karriere* 173, differenziert wie folgt: Lk präsentiert Jesu »während seiner Lebenszeit als designierten (Lk 1,32f.) – und schließlich nach seiner Auferweckung und Entrückung als himmlisch inthronisierten König (Apg 2,36; 13,33)«; vgl. *M. F. Bird*, *Jesús 26: »messias designatus«* (Lk 3,21) – »*messianicum regem*« (Apg 2,36).

gumentativ stark gelingt dies, wenn es nicht (nur) thetisch behauptet, sondern narrativ konkretisiert wird – und genau diesen geschickten Weg beschreitet das LkEv. Allerdings geht es hier erst in einem zweiten Schritt um die Delegitimierung potenzieller Konkurrenten zu Jesus (s. u. Teil E, Kap. 3); in einem ersten Schritt wird *ex negativo* die religiös-theokratische Legitimierung der Königsherrschaft Jesu untermauert.

Im Rahmen des LkEv wird die Königsherrschaft Jesu direkt am Anfang auf Gott als Ursprung zurückgeführt (Lk 1,32f.). Gleichzeitig begegnet uns die nicht- bzw. wider-göttliche Alternative ausdrücklich und personifiziert: Mit dem Teufel haben wir es in Lk 4,1–13 mit *dem* Gegenspieler Gottes schlechthin zu tun bzw. mit diesem bekommt es Jesus zu tun. Und der – bei Lk – zweite Anlauf im Rahmen der Versuchungsbemühungen des Teufels hat es in der interessierenden Hinsicht in sich (Lk 4,5–8):<sup>219</sup>

5	a	Καὶ ἀναγαγὼν αὐτὸν <sup>220</sup>	Und er führte ihn hinauf
	b	ἔδειξεν αὐτῷ πάσας τὰς βασιλείας τῆς οἰκουμένης <sup>221</sup> ἐν στιγμῇ χρόνου	(und) zeigte ihm alle Königreiche des Erdkreises in einem Augen- blick,
6	a	καὶ εἶπεν αὐτῷ ὁ διάβολος·	und der Teufel sprach zu ihm:
	b	σοὶ δώσω τὴν ἐξουσίαν ταύτην ἅπασαν καὶ τὴν δόξαν αὐτῶν,	Dir werde ich diese ganze Vollmacht und ihre Herrlichkeit geben,
	c	ὅτι ἐμοὶ παραδέδοται	denn mir ist sie übergeben,
	d	καὶ ὃ ἐὰν θέλω	und wem auch immer ich will,
	e	δίδωμι αὐτήν·	(dem) gebe ich sie;

219 Vgl. hierzu *H. Mahnke*, Versuchungsgeschichte 127–152; *M. Apel*, Anfang 238–245. *C. M. Robbins*, Testing, analysiert die Versuchungserzählung in ihrer Q-Fassung.

220 Ob der Teufel (ὁ διάβολος) als Subjekt noch einmal ausdrücklich genannt wird (so bei den Textzeugen A, K, Γ, Δ, Θ, Ψ, 0102, 33, 565, 579, 892, 1424, l 844, l 2211, ℳ, it, vg<sup>cl</sup>, sy<sup>p,h</sup>, bo<sup>ms</sup>) und/oder ob der (sehr) (hohe) Berg als Ortsangabe vorkommt, ist für die vorliegende Argumentation unerheblich. Von daher sei die textkritische Lage bzgl. Lk 4,5a nur kurz genannt, sie kann im Folgenden unberücksichtigt bleiben. Manche Textzeugen ergänzen in Lk 4,5a als Ortsangabe εἰς ὄρος (W, e), εἰς ὄρος ὑψηλόν (A, K, Γ, Δ, Θ, Ψ, 0102, 33, 565, 579, 892, 1424, l 844, l 2211, ℳ, it, vg<sup>cl</sup>, sy<sup>p,h</sup>, bo<sup>ms</sup>, κ<sup>1</sup>, f<sup>1</sup>, 700, 2542, sa<sup>ms</sup>, bo<sup>pl</sup>) oder εἰς ὄρος ὑψηλὸν λίαν (f<sup>13</sup>, D) – vgl. Mt 4,8 sowie die von *P. Hoffmann/C. Heil*, Spruchquelle Q 36, rekonstruierte Q-Fassung. Die von NA 28 präferierte Fassung für Lk ohne nähere topographische Konkretisierung ist belegt von κ\*, B, L 1241, sa<sup>ms</sup>, bo<sup>pl</sup>.

221 Einzelne Textzeugen bieten statt τῆς οἰκουμένης die Genitiverweiterung τοῦ κοσμοῦ (D, 1241, f) – vgl. Mt 4,8 (*P. Hoffmann/C. Heil*, Spruchquelle Q 36, nehmen diese Formulierung für die zugrunde liegende Q-Fassung an) – oder τῆς γῆς (W, sy<sup>s,p</sup>). Die Wendung τῆς οἰκουμένης ist für Lk gut bezeugt. *G. Schneider*, Lk I 101, sieht darin einen (ersten) Hinweis »auf die unter Roms Herrschaft stehende Welt«; vgl. *J. Ernst*, Lk 125 (»römisch-imperiale Bezüge«); *J. A. Fitzmyer*, Lk I 516; *N. H. Taylor*, Temptation 37. *W. Wiefel*, Lk 101, wiederum spricht sich gegen »[e]ine spezielle Beziehung zum römischen Imperium« aus.

7	a	σὺ οὖν ἐὰν προσκυνήσης ἐνώπιον ἐμοῦ,	du nun, wenn du vor mir (niederkniend) huldigst,
	b	ἔσται σοῦ πάσα.	wird sie ganz dein sein.
8	a	καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς	Und Jesus antwortete
	b	εἶπεν αὐτῷ·	(und) sprach zu ihm:
	c	γέγραπται·	Es ist geschrieben:
	d	κύριον τὸν θεόν σου προσκυνήσεις	Dem Herrn, deinem Gott, sollst/wirst du (niederkniend) huldigen
	e	καὶ αὐτῷ μόνῳ λατρεύσεις.	und ihm allein dienen.

## 2.1. Die Versuchung der Macht<sup>222</sup> – Ein teuflisches Angebot mit verschleiender Tarnung

Für die vorliegenden Überlegungen entscheidend ist die (bei Lk) zweite Versuchungsaktion des Teufels.<sup>223</sup> Hier »führt« der Teufel Jesus »hinauf« (ἀνάγω) und zeigt ihm in einem blitzartigen Augenblick alle βασιλείαι des Erdkreises (Lk 4,5).<sup>224</sup> Damit ist eine realitätskonforme Szenerie direkt gesprengt: Ein derart übergeordneter Standort ist innerirdisch nicht denkbar – kein noch so hoher Berg würde dies ermöglichen.<sup>225</sup> Es geht auch gar nicht um ein realistisches Setting, sondern um die ins *Überirdisch-Grenzenlose* gesteigerte Machtfülle,<sup>226</sup> die der Teufel verführerisch vor Jesus ausbreitet.<sup>227</sup> Mehr Macht ist auf Erden schlechterdings nicht denkbar; alle (Voll-)Macht steht zur Disposition. Wer in diese Machtposition eingesetzt wird, der hat den nicht zu überbietenden Gipfelpunkt erreicht.

Diese ganze Vollmacht (ἐξουσία)<sup>228</sup> und Herrlichkeit (δόξα) bietet der Teufel

222 J. Dupont, Versuchungen 56, spricht von einer »Versuchung zur ›Macht‹«.

223 Diese Versuchung scheint Lk wichtig zu sein, findet sich hier doch die meiste *Eigenarbeit*; vgl. M. Apel, Anfang 240.

224 H. Schürmann, Lk I 201, spricht prägnant von »raptus diabolicus«.

225 Vgl. J. Dupont, Versuchungen 52 (»übernatürliche Vision«); ebd. 56; H. Mahnke, Versuchungsgeschichte 127f.; M. Apel, Anfang 241 inkl. Anm. 113; P.-G. Müller, Lk 458; M. Wolter, Lk 181; A. Michel, Versuchung 74. Wenn die Rekonstruktion von Q an dieser Stelle durch P. Hoffmann/C. Heil, Spruchquelle Q 36, stimmt, und man bzgl. Lk 4,5a der textkritischen Entscheidung von NA 28 folgt (s. o. Teil E, Anm. 220), dann hätte Lk den »[[sehr hohen]] Berg« aus der Q-Vorlage getilgt.

226 Vgl. M. Apel, Anfang 245: Es »wird zunächst das Angebot überwältigend gesteigert«, »es geht um alles«; vgl. E. Schweizer, Lk 54; F. Bovon, Lk I 199.

227 N. H. Taylor, Temptation 34, spricht mit Blick auf den Teufel von »would-be patron«.

228 Vgl. J. Dupont, Versuchungen 53: »Bei Matthäus handelt es sich einfach um den Besitz; Lukas lenkt die Aufmerksamkeit auf die ἐξουσία, die Ausübung der Macht«; vgl. ebd. 55. Zu ἐξουσία vgl. auch Lk 12,11; 20,20; 22,25; 23,7.

Jesus an (Lk 4,6b), mit einer Wortwahl, die täuschend an die religiös-theokratische Legitimierungsstrategie erinnert – jedoch mit einem entscheidenden Unterschied: Hier agiert eben nicht Gott, sondern der Teufel, der Gegenspieler Gottes. Indem dem Teufel eine Form von δίδωμι in den Mund gelegt wird (vgl. Lk 4,6e), und zwar das Futur (Lk 4,6b: δώσω), wird er in Konkurrenz zu Gott gesetzt, dessen zukünftiges Geben in Lk 1,32c zum Ausdruck gebracht worden ist.<sup>229</sup> Ist es dort *nur* der »Thron Davids, seines Vaters«, wird hier in einer überzogen-megalomanischen Manier eine schier unglaubliche und nicht mehr zu überbietende Machtfülle in Aussicht gestellt.

Spannend ist an dieser Stelle, dass der Teufel zunächst gar nicht behauptet, diese machtvolle Verfügungsgewalt aus sich selbst heraus zu besitzen (Lk 4,6c): παραδέδοται/»ist übergeben«. Zuallererst ist somit auch der Teufel, nach seiner Selbstaussage, Empfänger von Macht. Er inszeniert sich somit selbst als eine Art Mittler oder Verwalter, der die ihm übergebene Vollmacht (nur) weitergibt.<sup>230</sup> Woher die Macht kommt, was somit die Machtquelle des Teufels ist, bleibt an dieser Stelle offen; der Urheber wird nicht explizit genannt.

Natürlich wird man, gerade angesichts der Passivformulierung (mögliche Interpretation: *passivum divinum*), schnell an Gott als Ursprung/Quelle der Macht denken, was traditionsgeschichtlich gut begründet ist:<sup>231</sup> Wenn eine

229 Vor diesem Hintergrund erscheint die Verwendung von δίδωμι in Lk 1,32c bedeutsam, wird damit doch in semantischer Hinsicht die Parallelisierung und Kontrastierung von Gott und Teufel grundgelegt (s. o. Teil E, Kap. 1.1.1.; 1.1.3.). Während in Lk 1,32c grundsätzlich auch eine andere Formulierung denkbar wäre (wie z. B. »Gott wird auf den Thron setzen«), ermöglicht es der Einsatz von δίδωμι, das Handeln Gottes sowie des Teufels mit dem identischen Verb auszudrücken.

230 Durch die Verwendung der beiden Verben παραδίδομι und δίδωμι wird der Eindruck einer Mittlerposition des Teufels verstärkt.

231 Vgl. H. Mahnke, Versuchungsgeschichte 135.148; ebd. 345f. Anm. 141 – er nimmt dem Teufel die Selbstpräsentation ab. Insofern unterscheidet sich seine Rede von »visionäre[r] teuflische[r] Vorspiegelung« (ebd. 148) von meiner oben formulierten These. Auch W. Schmithals, Lk 59, denkt in diese Richtung, wenn er hier einen apokalyptischen Gedanken von der Preisgabe des vergehenden Äons an den Teufel im Hintergrund vermutet. Vgl. G. Theißen, Lokalkolorit 223; F. Dicken, Herod 141; C. M. Robbins, Testing 83; vgl. auch vorsichtig suchend J. A. Fitzmyer, Lk I 516. Eindeutig positioniert sich D. Rudman, Authority, der Passagen aus Dan 1–6 (und zwar Dan 2,38; 4,17.29.32; 5,16.29) in seine Überlegungen einbezieht und folgende Entsprechungsreihe erarbeitet: Gott – Nebukadnezar/Belschazzar – Daniel (Dan)/Gott – Teufel – Jesus (Lk 4,5–7). In der Folge geht er klar von einer dem Teufel von Gott zugestandenen Verfügungshoheit aus (vgl. ebd. 84f.) und nennt den Teufel »diabolical middleman« (ebd. 85). Die von mir im Folgenden (ebenfalls unter Einbeziehung von Dan-Stellen – allerdings von anderen, als die von D. Rudman benutzten –) erarbeitete Deutung, dass sich der Teufel die Rolle Gottes anmaßt, ist seiner Meinung nach »[s]uperficially« (ebd. 81). Allerdings berücksichtigt D. Rudman m. E. zwei Aspekte zu wenig: Zwar gibt Nebukadnezar Vollmacht an Daniel (weiter), jedoch findet sich gerade die Formel »wem auch immer ich will« in Dan nur mit Blick auf Gott als

Königsherrschaft bzw. wenn Vollmacht übergeben wird, dann bevorzugt von Gott (s. u. Teil E, Kap. 5.). Dieser Ersteindruck entsteht auch mit Blick auf Lk 4,6c – und aus der Perspektive des Teufels betrachtet, ist dies vermutlich auch gewollt. Damit bekommt die Versuchungsaktion des Teufels nämlich den Anschein, als stände hier doch eine religiös-theokratische Legitimierung zur Disposition, da der Teufel nur als vermittelndes Verbindungsglied zwischen Gott als oberstem Vollmachtgeber und Jesus als potenziellem König eintritt.

Beim Blick auf das Gesamtevangeliem fällt jedoch auf, dass im LkEv ansonsten immer Gott explizit als Akteur genannt wird, wenn es um Gott als Quelle der Königsherrschaft Jesu geht: δώσει αὐτῷ κύριος ὁ θεὸς ... (Lk 1,32c), πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρὸς μου (Lk 10,22a), καθὼς διέθετό μοι ὁ πατήρ μου βασιλείαν (Lk 22,29b). Vor diesem Hintergrund ist die Selbstbehauptung des Teufels in Lk 4,6c mit erster Skepsis und Vorsicht zu genießen. Vielleicht wird hier eine (göttliche) Quelle der Vollmacht auch bewusst in verschleiender Absicht suggeriert, vielleicht soll gezielt der Eindruck einer Vermittlerposition erweckt werden. Vielleicht entspricht dies aber gar nicht dem Selbstverständnis des Teufels, wie es im weiteren Verlauf der kurzen Erzählung durchscheint, sondern entpuppt sich damit als Täuschung – gewissermaßen als *Vorspiegelung falscher Tatsachen*.<sup>232</sup>

Letztere Spur verstärkt sich, wenn wir weiterlesen. Nicht nur, dass sich der Teufel mit seinem einleitenden Angebot (σοὶ δώσω) grundsätzlich eine Machtverteilungsposition anmaßt,<sup>233</sup> wie sie an sich nur Gott zukommt, sondern in der diesen Vers abschließenden, die Verfügungshoheit bestätigenden Formel stellt sich der Teufel noch deutlicher Gott gleich.<sup>234</sup> Jetzt wird der verschleiende Tarnmantel fallengelassen.<sup>235</sup>

Lk 4,6: σοὶ δώσω τὴν ἐξουσίαν ταύτην ἅπασαν καὶ τὴν δόξαν αὐτῶν, ...  
καὶ ᾧ ἂν θέλω δίδωμι αὐτήν

Dan 2,37<sup>LXX</sup>: καὶ σοὶ ὁ κύριος τοῦ οὐρανοῦ τὴν ἀρχὴν καὶ τὴν βασιλείαν καὶ τὴν ἰσχὺν καὶ τὴν τιμὴν καὶ τὴν δόξαν ἔδωκεν<sup>236</sup>

handelndes Subjekt. Und die vom Teufel geforderte Proskynese als Bedingung der Machtverleihung macht die Enttarnung des Teufels perfekt (s. u. Teil E, Kap. 2.2.).

232 Vgl. W. Eckey, Lk I 214: Der Teufel »gibt vor, alle Reiche auf Erden [...] seien ihm von Gott zu freier Verfügung überlassen worden«. Anders, quasi als Eingeständnis, deutet H. Schürmann, Lk I 211, das παραδέδοται in der Rede des Teufels: »obgleich er nicht umhin kann, einzugestehen, daß ihm diese Machtfülle »übergeben« wurde.«

233 Vgl. J. Kügler, König 25. Anders deutet dies J. Dupont, Versuchungen 54 inkl. Anm. 53.

234 Diese Formel findet sich nur in Lk 4,6 – nicht aber in Mt 4,9. Wenn die Q-Rekonstruktion von P. Hoffmann/C. Heil, Spruchquelle Q 36, korrekt ist, trägt Lk genau diese Formel in die Q-Vorlage ein.

235 Mit Blick auf Lk 4,6 vermutet H. Schürmann, Reminiszenzen 208f., eine Abhängigkeit von Dan 7,14<sup>LXX</sup>; vgl. H. Mahnke, Versuchungsgeschichte 129.

236 Vgl. Dan 5,18<sup>TH</sup>.

Dan 4,25<sup>TH</sup>: ... καὶ ὃ ἄν δόξει, δώσει αὐτήν (ebenso in Dan 5,21<sup>TH</sup>)

Dan 4,17<sup>TH237</sup>: ... καὶ ὃ ἐὰν δόξει, δώσει αὐτήν (ebenso in Dan 4,32<sup>TH</sup>)

Dan 4,31<sup>LXX,238</sup>: ... καὶ ὃ ἐὰν βούληται δώσει αὐτήν

Der Teufel beansprucht folglich selbst eine Position und Kompetenz, wie sie der Prophet Daniel dem König Nebukadnezar gegenüber für Gott festhält.<sup>239</sup> Nur Gott ist alttestamentlich derjenige, der frei nach eigenem Gutdünken die Königsherrschaften vergeben kann. Wer hier seine eigenen Finger mit ins Spiel bringen will, der tritt in Konkurrenz zu Gott. »Auf diesem Hintergrund wird die Frevelhaftigkeit des satanischen Anspruchs [...] als Usurpation eines göttlichen Vorrechts anschaulich«<sup>240</sup>. In der Folge erscheint der Teufel in Lk 4,6 geradezu als *Zerrbild* Gottes, der eine gottgleiche Stellung einzunehmen versucht.

Damit erweist sich aber in der Folge das passive παραδέδοται zunehmend als ein Unterordnung unter Gott vortäuschendes Deckmäntelchen, das als bloßes Lippenbekenntnis enttarnt wird, je genauer man hinsieht. Das Passiv, das zunächst an ein *passivum divinum* denken lässt, verkommt mit Blick auf den Teufel zu einer rhetorischen Floskel ohne inhaltliche Relevanz: Der »Teufel ist ein Lügner«<sup>241</sup>.

## 2.2. Proskynese – Der Preis ist (zu) hoch

Die Enttarnung des Teufels als verführerische Kontrast-Machtquelle, als Gegenspieler, der sich an die Stelle Gottes, des einzig wahren Machtgebers, zu setzen versucht, erreicht in V. 7 ihren Höhepunkt. Hier offenbart der Teufel sein wahres Gesicht und outet sich unverhohlen als anti-göttliche Konkurrenz, als »Gegengott«<sup>242</sup>. Er bringt nämlich eine Bedingung dafür ins Spiel, dass er die

237 In Dan 4,17<sup>LXX</sup> findet sich die Formulierung ὅσα ἄν θέλη – allerdings bezogen auf die unbegrenzte Tatenvollmacht Gottes.

238 F. Bovon, Lk I 199, verweist auf Dan 4,31<sup>LXX</sup>, Dan 7,14 sowie Lk 10,22 und spricht von einer »sprachlichen Parodie göttlicher Inspiration«. Auch M. Wolter, Lk 182, verweist auf Dan 4,31<sup>LXX</sup>. Allerdings geht seine Auslegung in eine deutlich andere Richtung als meine Überlegungen: Er übersetzt παραδέδοται mit »gestatten/erlauben« (unpersönlicher Gebrauch) und geht davon aus, dass »als logisches Subjekt natürlich Gott gedacht ist« (ebd. 182). J. G. Sobosan, Completion 322, nennt bei der Analyse von Lk 1,32f. als Vergleichsstellen Dan 7,14.27 – wobei sich die fragliche Formel dort gerade nicht findet.

239 Vgl. auch Jer 34,5<sup>LXX</sup>.

240 U. B. Müller, Sohn 30.

241 F. Bovon, Lk I 200; vgl. H. Klein, Lk 179; W. Eckey, Lk I 214.

242 H. Mahnke, Versuchungsgeschichte 135; vgl. ebd. 133; J. Ernst, Lk 125. H. Greeven, Art. προσκυνέω 764, spricht vom »widergöttliche[n] Totalanspruch des Versuchers«.

angekündigte Vollmachtverleihung in die Tat umsetzt (Lk 4,7a): ἐὰν προσκυνήσης ἐνώπιον ἐμοῦ .../wenn du vor mir (niederkniend) huldigst<sup>243</sup> ...

Jetzt wird klar, dass das Machtangebot des Teufels nicht umsonst ist, sondern vielmehr einen – zu – hohen Preis erfordert.<sup>244</sup> Dabei kommt es zentral auf das Verb προσκυνέω an, wie der kurze traditionskritische Blick auf die Entgegnung Jesu zeigt. Der Teufel fordert ἐὰν προσκυνήσης ... und genau dieses Verb nimmt Jesus in seiner zitierenden Antwort wieder auf,<sup>245</sup> was sich so aber in Dtn 6,13 oder Dtn 10,20 nur in der Version des Alexandrinus findet. Vaticanus und Sinaiticus sowie die Mehrzahl der LXX-Handschriften lauten an dieser Stelle anders (was im Übrigen auch für den hebräischen Text gilt: כִּי):<sup>246</sup>

Lk 4,8de:	κύριον τὸν θεόν σου προσκυνήσεις	καὶ αὐτῷ μόνῳ	λατρεύσεις
Dtn 6,13:	κύριον τὸν θεόν σου φοβηθήσῃ	καὶ αὐτῷ	λατρεύσεις

(Dtn 10,20)<sup>247</sup>

Wird in Dtn 6,13; 10,20 (in der Version von Vaticanus und Sinaiticus) von der (Ehr-)Furcht vor Gott gesprochen, so wird Jesus in Lk 4,8 – entweder argumentativ geschickt oder auf die Texttradition des Alexandrinus<sup>248</sup> bauend (wobei manche Forschende annehmen, dass die Textfassung des Alexandrinus durch die Versuchungsgeschichte beeinflusst ist)<sup>249</sup> – ein Schriftzitat unter expliziter semantischer Aufnahme des teuflischen Ansinnens in den Mund gelegt. Zudem wird mit μόνος der Alleinverehrungsanspruch Gottes noch zusätzlich betont.

»Haben die Erzähler der Versuchungsgeschichte also das Zitat ad hoc für ihre Zwecke zurechtgebogen? Solch eine ›Manipulation‹ am Bibeltext wäre ihnen zuzutrauen. [...] Die eigenwillige Abweichung vom vorgegebenen AT-Text aber ließe sich dadurch erklären, daß die Erzähler eine Verurteilung der ›Proskynese‹ vor dem ›Herrscher dieser Welt‹ aus dem Text heraushören wollten!«<sup>250</sup>

243 Im Rahmen dieser Arbeit verwende ich für προσκυνέω konsequent die Übersetzung »(niederkniend) huldigen« (vgl. Teil D, Kap. 3.4.) – wobei mir bewusst ist, dass bei diesem Verb je nach Kontext leicht unterschiedliche Konnotationen mitschwingen können. Für Lk 4,7f. dürfte die Dimension »anbeten« mitzuhören sein.

244 Vgl. G. Theißen, Lokalkolorit 216: Der Teufel »ist gar nicht an Jesu Hoheit interessiert, sondern an seiner Unterwerfung, verlockt ihn aber mit dem Gegenteil von Unterwerfung: mit Macht.«

245 Zur Frage, ob die jesuanischen Dtn-Zitate eine apotropäische Funktion erfüllen, vgl. M. Morris, Temptation.

246 Vgl. G. Theißen, Lokalkolorit 226.

247 Προσκυνήσεις statt φοβηθήσῃ bietet als v. l. in Dtn 6,13 und 10,20 der Alexandrinus (A), der zudem in beiden Fällen μόνῳ nach αὐτῷ ergänzt und damit genau die in Lk 4,8de vorliegende Textversion überliefert.

248 Davon geht F. Bovon, Lk I 200 Anm. 37, aus.

249 So G. Theißen, Lokalkolorit 227. Die Gegenposition vertritt H. Mahnke, Versuchungsgeschichte 131f.

250 G. Theißen, Lokalkolorit 227. Im Folgenden führt G. Theißen eine alternative Erklärungs-



Entscheidend ist: Mit προσκυνέω ist kein harmloses Niederfallen gemeint, sondern die Proskynese bezeichnet eine Art der demütig-anbetenden Verehrung, wie sie – alttestamentlich – zwar auch besonderen Menschen, wie z. B. Königen,<sup>251</sup> zukommen kann, die aber in erster Linie Gott vorbehalten ist.<sup>252</sup> Dieser Akzent der Alleinverehrung Gottes wird in Lk 4 durch das Zitat aus Dtn 6,13 (bzw. 10,20) eindeutig gesetzt. Proskynese vor anderen Göttern markiert demgegenüber alttestamentlich den verabscheuungswürdigen Götzendienst (προσκυνέω, meist in Verbindung mit λατρεύω, vgl. z. B. Dtn 4,19; 5,9; 8,19; 11,16; 11,16; 17,3; 29,25; 30,17; Jos 23,7.16).

Dass für Lk das Thema »Proskynese« ein sensibles ist, offenbart der Blick in Konkordanz und Synopse. Von den insgesamt 60 Vorkommen von προσκυνέω im Neuen Testament finden sich nur drei im LkEv (und nur vier in der Apg), jeweils sehr bewusst gesetzt: Zweimal kommt das Verb im Rahmen der Versuchungserzählung vor (Lk 4,7.8), einmal in Lk 24,52.<sup>253</sup> An letzterer Stelle knien die Jünger Jesu bei Betanien (huldigend) nieder, als Jesus, der Auferstandene, in den Himmel aufgenommen wird.<sup>254</sup> An dieser Stelle ist die gottgleiche Verehrung Jesu angebracht und erlaubt<sup>255</sup> – vorher nicht.<sup>256</sup> Entsprechend verwendet das LkEv – im Unterschied zu Mk und Mt – an keiner anderen Stelle das Verb προσκυνέω. Die beiden mk Belege haben keine Entsprechung im LkEv: In Lk 8,28 steht προσπίπτω (der Textzeuge D lässt dieses Verb aus; Mk 5,6: προσκυνέω); die Verspottung Jesu durch die Soldaten im Kontext der Passionserzählung (Mk 15,16–20a inkl. προσκυνέω) findet sich im LkEv gar nicht.

Jesus seinerseits, so lässt sich der Befund bei Lk deuten, verfällt somit auch nicht der Versuchung, selbst wie Gott sein bzw. angebetet werden zu wollen.<sup>257</sup> »Lukas (Lk/Apg)

---

möglichkeit an, lässt die Frage aber offen (vgl. ebd. 227f.). *H. Schürmann*, Lk I 212 Anm. 184, beurteilt die Veränderungen im Zitat gegenüber der LXX als »situationsbedingt [...] konkretisiert«.

251 In Teil D, Kap. 3.4. wird der Fokus auf diese mögliche Kontextualisierung der Proskynese gelegt.

252 Vgl. Gen 22,5; 24,26.48.52; 1 Sam 1,3.19; 15,25.30.31; 2 Sam 12,20; 15,32. 1 Chr 29,20; 2 Chr 7,3; 20,18. Auch den Boten Gottes kann diese Verehrung entgegengebracht werden; vgl. Gen 18,2; 19,1. Vgl. *H. Greeven*, Art. προσκυνέω 761: »Fast dreiviertel des Vorkommens von προσκυνεῖν entfällt auf die Verehrung und Anbetung des wahren Gottes und Herrn oder auf diejenige von Abgöttern.« Auch gemeinantik sind zunächst nur Gottheiten das (legitim-angemessene) Gegenüber bei einer Proskynese; vgl. *W. Fauth*, Art. Proskynesis 1189; *J. Wiesehöfer*, Art. Proskynesis 443; *M. Hutter*, Art. Proskynese 1721.

253 Die Textzeugen D, it, sy<sup>8</sup> bieten in Lk 24,53 die Wendung προσκυνήσαντες αὐτόν nicht.

254 Vgl. Mt 28,9 (die Frauen vor dem Auferstandenen) und Mt 28,17 (die elf Jünger vor dem Auferstandenen).

255 Vgl. *S. J. Gathercole*, Son 70.

256 Vgl. *P.-G. Müller*, Lk 557; *M. Wolter*, Lk 796f.; *E. Schweizer*, Lk 252.

257 Vgl. *M. Karrer*, Art. Sohn Gottes 1417. Mt hat mit der (ernsthaften) Proskynese vor Jesus – als König und Gottessohn – offensichtlich kein Problem (und trägt dieses Verb z. T. über Mk hinaus noch in einzelne Erzählungen ein); vgl. Mt 8,2; 9,18; 14,33; 15,25; 20,20; vgl. Teil D, Kap. 3.4.

behält π. [προσκυνέω; C. S.] Gott und dem erhöhten Herrn vor.«<sup>258</sup>. Proskynese ist eben nur Gott gegenüber angebracht, wie auch in Apg 8,27 und 24,11 zu entdecken: Der äthiopische Kämmerer und Paulus wählen mit Jerusalem jeweils den rechten Ort zum Huldigen/Anbeten. Proskynese an der falschen Stelle ist Götzendienst und damit dem Herrn ein Gräuelt (vgl. Apg 7,43 – wichtig: προσκυνεῖν wird in das Amos-Zitat, Am 5,25–27<sup>LXX</sup>, eingetragen). Vor diesem Hintergrund versteht sich von selbst, dass Petrus den Kornelius, der vor ihm (huldigend) niederkniet (Apg 10,25), mit dem Verweis auf sein Menschsein gar nicht schnell genug wieder aufrichten kann (Apg 10,26).

Indem der Teufel eine Proskynese als Bedingung für die Machtverleihung einfordert, zeigt er in zweifacher Hinsicht sein wahres Gesicht: Zum einen tritt er (erneut) in direkte Konkurrenz zu Gott und beansprucht eine Verehrung, die an sich nur Gott zusteht<sup>259</sup> – so zumindest der alttestamentliche Grundtenor, der auch das LkEv sowie die Apg (wie gerade gezeigt) prägt. Wenn ich eine Proskynese vor dem Teufel vollziehe, dann anerkenne ich den Teufel als meinen Gott; der Teufel hätte sich erfolgreich die Position Gottes in meinem Leben errungen. »Der Teufel verlangt nicht weniger als einen Herrschaftswechsel.«<sup>260</sup>

Zum anderen – und dies ist im hellenistisch-römischen Kontext einschlägig – wird deutlich, dass die vom Teufel angebotene Herrschermacht doch keine so absolute ist, wie auf einen ersten Blick vielleicht vermutet: Immerhin muss der Teufel selbst als (bleibender) Oberherr per Proskynese anerkannt werden, bevor aus seiner Hand die Königsherrschaft empfangen werden kann. Gefordert wird somit die »Unterwerfung Jesu als Kleinkönig unter einen Großkönig«<sup>261</sup>. Für dieses Grundmodell der Belehnung mit (königlicher) Macht braucht ein zeitgeschichtliches Vorbild im 1. Jh. n. Chr. nicht lange gesucht zu werden: Der Kaiser in Rom setzt auf diese Weise Klientelkönige vor Ort ein<sup>262</sup> – und hierbei spielt die Proskynese ebenfalls eine wichtige Rolle.<sup>263</sup> Einschlägig bekannt ist im römischen Kontext die Proskynese des Armenierkönigs Tiridates vor Nero: Hier unterwirft sich ein »König«, um seine Königsherrschaft vom Mächtigeren zu bekommen (vgl. Dio Cass 62,23,3; 63,1–7; Suet, Nero 13; Tac, Ann 15,24,29; 16,23; Plin, HistNat 30,16f.). Insofern könnte in Lk 4,7 eine »Verteufelung des römischen Kaisers«<sup>264</sup> anklingen.<sup>265</sup>

258 J. M. Nützel, Art. προσκυνέω 420; vgl. G. Schneider, Lk II 506.

259 Vgl. H. Mahnke, Versuchungsgeschichte 134f.

260 F. Bovon, Lk I 200.

261 J. Kügler, König 26; vgl. G. Theißen, Lokalkolorit 216.

262 Vgl. J. Kügler, Pharao 266.

263 Vgl. S. Schreiber, Anfänge 171; J. Kügler, König 26.

264 S. Schreiber, Anfänge 171 (hier mit Bezug auf Mt 4,8f. formuliert); vgl. aber die identische Grundaussage bzgl. Lk ebd. 177. Vgl. H. Mahnke, Versuchungsgeschichte 148f.151; ebd. 346 Anm. 145; C. M. Robbins, Testing 81 Anm. 9.

265 Natürlich kann man sich – gerade vor dem Hintergrund von Lk 4,7 – mit Blick auf den machthungrigen Menschen in Lk 19,11–28 fragen, ob bei seiner Reise zur Gewinnung einer

Was durch Lk 4,7 klargestellt wird: Der Teufel agiert ganz und gar nicht als Vermittler der Macht – und schon gar nicht im Auftrag Gottes, wie das passive *παράδεδόται* auf einen ersten Blick suggerieren könnte. Genau das ist das Teuflische an dieser Versuchung.

Mit Blick auf die Königsherrschaft Jesu sind wir somit an einem äußerst kritischen Punkt angelangt, von dem alles abhängt: Wird sie von Gott stammen (religiös-theokratische Legitimierung), wie vom Engel eingangs angekündigt (Lk 1,32c)? Oder erliegt Jesus der Versuchung der vom Teufel angebotenen Machtüberfülle, womit aber seine Königsherrschaft gewissermaßen *diabolisch* fundiert wäre?<sup>266</sup> Mit V. 8 können wir aufatmen: Jesus besteht die Versuchung und bringt in seiner schriftgelehrten Entgegnung genau den exklusiven Alleinverehrungs- und Alleinanbetungsanspruch Gottes zur Sprache. Damit erweist sich Jesus zudem einmal mehr als guter Kenner der religiösen (jüdisch-altestamentlichen) Tradition und bringt die exklusiv gegenüber Gott geforderte Anbetungshaltung ausdrücklich ins Wort (s. auch Teil E, Kap. 1.4.1.).

### 2.3. Zwei Fliegen mit einer Klappe – Die doppelte textpragmatische Stoßrichtung der Machtversuchung

Unterm Strich wird mit Lk 4,5–8 argumentativ ein zweifaches Ziel erreicht: Zum einen wird in narrativer Form noch einmal deutlich gemacht, dass – wie im LkEv immer wieder festgehalten wird (s.o. Teil E, Kap. 1.1.1.; 1.5.) – die Königsherrschaft Jesu grundlegend religiös-theokratisch legitimiert ist. Die teuflische Alternative wird aber nicht einfach verschwiegen; vielmehr muss sich Jesus mit dem Teufel als Kontrast-Machtquelle intensiv auseinandersetzen: »An Stelle Gottes (Ps 2,8) will also der Teufel Jesus zum königlichen Messias einsetzen und ihn so zu seinem Lehensmann machen«<sup>267</sup>. Indem Jesus diese Versuchung besteht, wird *ex negativo* klargestellt, dass Jesus seine Königsherrschaft von Gott und eben nicht vom Teufel hat.<sup>268</sup> Das ist in der Folge unzweifelhaft – womit die

---

Königsherrschaft nicht auch eine Proskynese als *Kaufpreis* eine Rolle spielt. Der Vorgang des *Machterwerbs* wird ja in Lk 19,12.15 nicht konkretisiert – und bleibt somit für eine sozial-/zeitgeschichtlich inspirierte *Ausmalung* offen; vgl. Teil E, Kap. 3.3.

266 Vgl. Offb 13,2. Vgl. J. A. Fitzmyer, Lk I 511: »Jesus has been challenged to accept dominion over world-kingdoms from someone other than God.« H. Schürmann, Lk I 212, spricht von »diabolische[r] Inthronisation«.

267 H. Mahnke, Versuchungsgeschichte 151; vgl. G. Schneider, Lk I 101f.

268 Vgl. J. Ernst, Lk 125: »Schon am Anfang seiner Tätigkeit wird Jesus von der falschen Seite angeboten, was ihm am Ende des Weges von Gott gegeben wird.« H. Klein, Lk 176.179, verweist bei der Auslegung der (nach Lk) zweiten Versuchung mehrfach auf Lk 10,22 (dazu vgl. Teil E, Kap. 1.5.). H. Schürmann, Lk I 211.215, verweist bei der Besprechung der Versuchung sowohl kurz auf Lk 10,22 als auch auf Lk 22,29.

Versuchung Jesu ihren Beitrag zur religiös-theokratischen Legitimierung der Königsherrschaft Jesu geleistet hätte.

Zum anderen steht uns die kontrastierende Alternative zur religiös-theokratischen Legitimierung nun ausdrücklich vor Augen: Irdisch erhobene Macht- und Herrschaftsansprüche können auf Gott, aber eben auch auf den Teufel zurückgehen. Ergo »gerät hier alle irdische Vollmacht unter den Verdacht, dass sie letztlich vom Teufel verliehen wurde.«<sup>269</sup> Dabei spielt die Frage, wie jemand an die Macht kommt, woher jemand seine Königsherrschaft bezieht, die entscheidende Rolle. Und von dieser Grundlage ausgehend bietet sich natürlich die ausgezeichnete Möglichkeit, mit dem König Jesus möglicherweise konkurrierende Machtansprüche entsprechend zu delegitimieren und als *diabolisch* fundiert zu er- und in der Folge zurückzuweisen.<sup>270</sup>

### 3. Unterwegs mit königlichen Ambitionen – Der Mensch aus Lk 19,11–28 als Kontrastfolie

Im Rahmen der Versuchung Jesu ist uns mit dem Teufel die mögliche alternativkontrastierende Machtquelle in Konkurrenz zu Gott begegnet. Woher die Königsherrschaft Jesu stammt, steht somit klar vor Augen: Sie stammt von Gott. Zugleich wird in Lk 4,5–8 ausdrücklich argumentativ fundiert, woher sie *nicht* stammt: Sie stammt *nicht* vom Diabolos.

Doch gibt sich das LkEv damit noch nicht zufrieden, sondern in Lk 19,11.12–27.28<sup>271</sup> wird mit dem »Menschen vornehmer Herkunft«<sup>272</sup> der Gegentypus zu Jesus als Kontrastfolie profiliert. Wieder lautet die entscheidende Frage: Woher

269 M. Apel, Anfang 243; vgl. J. Ernst, Lk 125; M. Ebner, Karriere 174.

270 Diesen zweiten argumentativen Aspekt betont N. H. Taylor, Temptation 40–43. Er vermutet – zeitgeschichtlich betrachtet – eine antitypische Kontrastierung von Jesus und Agrippa I. (im Macht verleihenden Teufel scheint entsprechend Kaiser Caligula auf; vgl. G. Theißen, Lokalkolorit 215–232).

271 Im Folgenden wird zunächst die Erzählung als solche (Lk 19,12–27) unter die Lupe genommen (s. u. Teil E, Kap. 3.1.; 3.2.; 3.3.). Dabei konzentriere ich mich vorrangig auf die Verse, die für die vorliegende Fragestellung relevant sind: V. 12.14f.27. Die kontextuelle Einbindung der Erzählung ins LkEv (Lk 19,11.28) – und was dies für die Deutung in Bezug auf die Person Jesu bedeuten kann – wird in einem zweiten Schritt thematisiert (s. u. Teil E, Kap. 3.4.).

272 Für εὐγενής sind – neben der von mir gewählten Übertragung – verschiedene Übersetzungsmöglichkeiten denkbar: »von hoher Geburt« (P.-G. Müller, Lk 533; G. Schneider, Lk II 381; F. Bovon, Lk III 282); »hochgeboren« (M. Wolter, Lk 616); »hochwohlgeboren« (D. Dormeyer, Lk 214; M. Ebner, Strukturen 160; M. Ebner, Wahrnehmungen 90); »von vornehmer Geburt« (W. Wiefel, Lk 327); »of noble birth« (J. A. Fitzmyer, Lk II 1227); »edler Abstammung« (W. Eckey, Lk II 788f.); s. u. Teil E, Anm. 299.

stammt die jeweils beanspruchte Königsherrschaft? Wie kommt jemand auf den Königsthron bzw. wer verschafft jemandem den Thron?

Für die folgenden Überlegungen sind vorrangig die Verse Lk 19,12.14f.27 relevant,<sup>273</sup> wobei ich die Erzählung als »(sozialgeschichtliche) Beispielerzählung«<sup>274</sup> lese und verstehe:

12	a	εἶπεν οὖν·	Er sprach nun:
	b	ἄνθρωπός τις εὐγενῆς ἐπορεύθη εἰς χώραν μακρὰν	Irgendein Mensch vornehmer Herkunft ging in eine weit entfernte Gegend,
	c	λαβεῖν ἑαυτῷ βασιλείαν	um für sich selbst eine Königsherrschaft zu empfangen <sup>275</sup>
	d	καὶ ὑποστρέψαι.	und zurückzukehren.
...			
14	a	οἱ δὲ πολῖται αὐτοῦ ἐμίσουν <sup>276</sup> αὐτὸν	Seine (Mit-)Bürger aber hassten ihn
	b	καὶ ἀπέστειλαν πρεσβεῖαν ὀπίσω αὐτοῦ	und schickten eine Gesandtschaft hinter ihm her
	c	λέγοντες·	(und) sagten:
	d	οὐ θέλομεν	Wir wollen nicht,
	e	τοῦτον βασιλεῦσαι ἐφ' ἡμᾶς.	dass dieser als König herrsche über uns.
15	a	καὶ ἐγένετο	Und es geschah,
	b	ἐν τῷ ἐπανελθεῖν αὐτὸν	als er zurückkam,

273 Hinter diesen Versen wird ab und an eine eigene Erzählung vermutet, so z. B. von *M. Zerwick*, Parabel 654–660; *F. D. Weinert*, Parable 505 (»originally separate story«). Zur Diskussion der unterschiedlichen entstehungsgeschichtlichen Optionen vgl. *J. A. Fitzmyer*, Lk II 1230f.; *W. Eckey*, Lk II 790f.; *A. Denaux*, Parable 36–41.51–53 – alle drei plädieren schlussendlich für lk Redaktion. *B. Schultz*, Jesus, votiert für Ursprünglichkeit der gesamten Erzählung in der lk Fassung (Minen und Thronerwerb) und führt diese Erzählung auf den historischen Jesus zurück. Für die vorliegende Argumentation ist der gesamte Problemkomplex unerheblich.

274 Unter diesem Vorzeichen wird die Erzählung auch gelesen von *M. Ebner*, Gottesherrschaft 417f.422; *M. Ebner*, Wahrnehmungen 89 inkl. Anm. 22; *M. Ebner*, Charme 129. Vgl. zur »Gleichnisfrage« *D. Schirmer*, Kritik 180f. Die Leseweise als »eschatologisches Gleichnis« führt in der Regel zur klassischen Deutung (s. u. Teil E, Kap. 3.4.1.), die in eine deutlich andere Richtung geht als meine eigenen Überlegungen. Die Gattungsfrage diskutiert *R. Zimmermann*, Leseanleitung 17–28. Er spricht sich dezidiert gegen »Beispielerzählung« aus (vgl. ebd. 18f.).

275 Zur Übersetzung von λαμβάνω an dieser Stelle s. u. Teil E, Kap. 3.2.2.

276 Nach *M. Wolter*, Lk 620, »darf das [Hassen; C. S.] nicht affektivisch missverstanden werden«. Er liest dies als »einen semantischen Septuagismus [...], der eine bewusste Ablehnung bezeichnet«. Für die vorliegende Argumentation ist diese Detailfrage jedoch unerheblich.

c	λαβόντα τὴν βασιλείαν	nachdem er die Königsherrschaft empfangen hatte
...		
...		
27	a πλὴν τοὺς ἐχθρούς μου τούτους τοὺς μὴ θελήσαντάς	Diese meine Feinde jedoch, die nicht wollten,
	b με βασιλεῦσαι ἐπ' αὐτούς	dass ich als König herrsche über sie,
	c ἀγάγετε ὧδε	führt hierher
	d καὶ κατασφάζετε αὐτούς ἔμπροσθέν μου.	und macht sie vor mir nieder.

### 3.1. Prominent platziert – Die kompositionelle Verortung im synoptischen Vergleich

Lk 19,11.12–27.28 bildet im LkEv die letzte Etappe der Reise Jesu nach Jerusalem (Lk 9,51–19,27.28)<sup>277</sup>, unmittelbar vor der Ankunft am Ziel. Die Verse sind somit an prominenter Stelle platziert: »a key position within the Lukan Gospel.«<sup>278</sup> Dabei fungieren die V. 11 und 28 als Rahmenteile um die eigentliche Erzählung,<sup>279</sup> die in den V. 12–27 präsentiert wird. Nach der direkten Rede Jesu in Lk 19,9f. markiert V. 11 mit einer neuen Situationsbeschreibung und der Einbindung und Motivierung der folgenden Erzählung deutlich den Beginn eines neuen Abschnitts; V. 28 wiederum stellt ein überleitendes Scharnier dar. Hier werden die Rede Jesu abgeschlossen und der Weg Jesu gen Jerusalem wieder aufgenommen.<sup>280</sup>

Werfen wir einen vergleichenden Blick ins MkEv, so fällt in kompositorischer Hinsicht Folgendes auf:<sup>281</sup> Sowohl bei Mk als auch bei Lk ist Jericho die letzte Station des Weges Jesu (Mk 10,46; Lk 18,35; 19,1), bevor bei Betfage und Betanien der Einzug Jesu in Jerusalem mit den ersten Vorbereitungen beginnt (Mk

277 Die strittige Abgrenzung des Lk Reiseberichts nach hinten (Lk 19,27 vs. Lk 19,28) oder der generelle Streit um die Existenz eines *Lk Reiseberichts* an sich brauchen an dieser Stelle nicht weiter problematisiert zu werden; vgl. *D. Rusam*, *Lukasevangelium* 185–187.

278 *E. V. Dowling*, *Voice* 37; vgl. *E. V. Dowling*, *Pound 2* (»strategic position«); ebd. 76 (»crucial stage«).

279 Nach *F. Bovon*, Lk III 284, bilden die »VV 11 und 28 [...] weniger eine Klammer, sie ordnen vielmehr die Geschichte auf dem Weg Jesu nach Jerusalem ein.« Demgegenüber spricht *W. Eckey*, Lk II 789, ausdrücklich von »Rahmenverse[n]« und »Inklusion«; vgl. *A. Denaux*, *Parable 44* (»literary inclusion«); *M. Kitchen*, *Parable 229* (»editorial frame«).

280 Mit V. 29 beginnt dann die neue Wegetappe »Einzug in Jerusalem« mit den zugehörigen Vorbereitungen.

281 Vgl. *A. F. Braun*, *Parable 444*.

11,1; Lk 19,29). Doch während Mk nach der Durchquerung Jerichos, also unmittelbar am Ortsausgang Richtung Jerusalem,<sup>282</sup> die Blindenheilung von Bartimäus verortet (Mk 10,46–52),<sup>283</sup> bringt Lk diese – in anonymisierter Form ohne Eigennamennennung – bereits in Lk 18,35–43. Und auch örtlich wird die Blindenheilungserzählung gewissermaßen *vorgezogen* (Lk 18,35): ἐν τῷ ἐγγίξειν αὐτὸν εἰς Ἱεριχὼ/als er sich Jericho näherte – sprich: bevor Jesus Jericho betritt, also vor dem Ortseingang von Jericho, wenn ich von Galiläa aus gen Jerusalem unterwegs bin.<sup>284</sup> Anschließend geht Jesus nach Jericho hinein, durchzieht den Ort (Lk 19,1: εἰσελθὼν διήρχετο τὴν Ἱεριχὼ) und trifft dabei auf Zachäus (Lk 19,1–10). Und der letzte Akt auf dem Weg Jesu vor dem Einzug in Jerusalem ist bei Lk die gerade im Mittelpunkt des Interesses stehende Erzählung vom »Menschen vornehmer Herkunft« und dem anvertrauten Geld (Lk 19,11.12–27.28), die topographisch betrachtet noch in Jericho, vermutlich im Haus des Zachäus (vgl. Lk 19,1–10),<sup>285</sup> erzählt wird.

Lk schiebt also in den Mk-Aufriss an dieser Stelle (Jericho) zwei Episoden ein, die aus unterschiedlichen Traditionsbereichen stammen: Lk 19,1–10 (Zachäus) zählt zum Ikk Sondergut und thematisiert das im Ikk Doppelwerk zentrale Thema »Armut/Reichtum« bzw. »rechter Umgang mit Reichtum«. Und Lk 19,11.12–27.28 stammt aus Q, wobei die mt Parallele (Mt 25,14–30) an ganz anderer Stelle zu finden ist: erst im Jerusalemteil. Im Vergleich mit Mt wird die Erzählung bei Lk durch ihre andersartige kompositorische Platzierung, an der »Gelenkstelle des Evangeliums«<sup>286</sup>, hervorgehoben. In dieser Erzählung gipfelt der Weg Jesu nach Jerusalem im LkEv und damit wird die Erzählung zu einer Art *Leseanweisung*<sup>287</sup> sowohl für den Einzug in Jerusalem (> der »kommende König« wird bejubelt, Lk 19,38)<sup>288</sup> als auch für die Kreuzigung Jesu, die den Höhepunkt des

282 Mk 10,46: Καὶ ἔρχονται εἰς Ἱεριχὼ. Καὶ ἐκπορευομένου αὐτοῦ ἀπὸ Ἱεριχὼ .../Und sie kommen nach Jericho. Und er aus Jericho herausgeht ... Mt folgt an dieser Stelle dem Mk-Aufriss (Mt 20,29–34: Heilung von zwei Blinden auf dem Weg von Jericho nach Jerusalem; Mt 21,1–9: Einzug Jesu in Jerusalem).

283 Diese Erzählung wiederum endet damit, dass Bartimäus sehend wird und Jesus auf seinem Weg nachfolgt.

284 Vgl. P.-G. Müller, Lk 531.

285 So W. Schmithals, Lk 188. Allerdings weist J. A. Fitzmyer, Lk II 1233, darauf hin, dass an keiner Stelle erzählt wird, dass Jesus das Haus des Zachäus betritt. W. Wiefel, Lk 330, hält fest, dass der konkrete Ort, wo Jesus dies erzählt, »schwer zu bestimmen« ist.

286 C. Münch, Gewinnen 252.

287 Auch F. Bovon, Lk III 304, spricht der Erzählung aufgrund ihrer Positionierung eine »hermeneutische Funktion« zu, allerdings gehen seine Überlegungen in eine deutlich andere Richtung. U. Busse, Dechiffrierung 423, nennt Lk 19,11–27 einen »lukanischen Schlüsseltext« und denkt funktional an »weiterführende Lesehilfe«.

288 A. Denaux, Parable 35, betont, dass die Erzählung unmittelbar vor den Einzug Jesu nach Jerusalem platziert ist.

Jerusalemteils bildet (> im Rahmen von Prozess und Kreuzigung wird mehrfach der Königstitel auf Jesus angewandt, Lk 23,2.3.37.38).<sup>289</sup>

3.2. Lukanische Extra-Zutaten – Punktuell vertiefte synoptische Entdeckungen

Doch nicht nur die deutlich exponiertere Positionierung dieses Q-Stoffes im LkEv fällt beim synoptischen Nebenblick in das MtEv auf. Vielmehr wird die gesamte Erzählung durch die Lk Präsentation mit einer zusätzlichen inhaltlichen Pointe angereichert – und in der Folge spielt diese Erzählung eine zentrale Rolle für die religiös-theokratische (De-)Legitimierungsstrategie im LkEv. Wenn die gängigen Q-Rekonstruktionen korrekt sind, dann haben wir es hier jeweils mit genuin Lk Änderungen an der Q-Vorlage zu tun bzw. Lk bringt weiteres Erzählmaterial (aus seinem Sondergut?) ein.<sup>290</sup>

Mt 25	Q 19 <sup>291</sup>	Lk 19
<p><sup>14</sup> Ὡσπερ γὰρ ἄνθρωπος ἀποδημῶν ἐκάλεισεν #</p>	<p><sup>12</sup> .. ἄνθρωπός τις ἀποδημῶν</p> <p><sup>13</sup> ἐκάλεισεν #</p>	<p><sup>12</sup> εἶπεν οὖν· ἄνθρωπός τις εὐγενῆς ἐπορεύθη εἰς χώραν μακρὰν λαβεῖν ἐαυτῷ βασιλείαν καὶ υποστρέψαι.</p> <p><sup>13</sup> καλέσας #</p> <p><sup>14</sup> οἱ δὲ πολῖται αὐτοῦ ἐμίσουν αὐτὸν καὶ ἀπέστειλαν πρεσβείαν ὀπίσω αὐτοῦ λέγοντες· οὐ θέλομεν τοῦτον βασιλεῦσαι ἐφ’ ἡμᾶς.</p>
<p><sup>19</sup> μετὰ δὲ πολὺν χρόνον ἔρχεται ὁ κύριος τῶν δούλων ἐκείνων #</p>	<p><sup>15</sup> .. [[μετὰ]] .. [[πολὺν χρόνον]] ἔρχεται ὁ κύριος τῶν δούλων ἐκείνων #</p>	<p><sup>15</sup> καὶ ἐγένετο ἐν τῷ ἐπανελθεῖν αὐτὸν λαβόντα τὴν βασιλείαν καὶ εἶπεν #</p>

289 Wo Mk uns zur Vorbereitung auf den Höhepunkt in Jerusalem als Lesende mit Bartimäus sehend und den Davidsson erkennend machen und zur Nachfolge motivieren will (Mk 10,46–52), da setzt Lk einen deutlich anderen Akzent. Zur Präsentation Jesu als »König« in der Passion vgl. M. L. Strauss, *Messiah* 318–333.

290 Zur möglichen Herkunft des Materials s. o. Teil E, Anm. 273. In der folgenden synoptischen Übersicht werden nur die Passagen des Textes wiedergegeben, die für die Argumentation relevant sind. Da Auslassungszeichen (...) in der Q-Rekonstruktion mit eigener Bedeutung vorkommen, werden die von mir vorgenommenen Auslassungen im obigen Text mit # gekennzeichnet. Für die Lk-Fassung spezifische und bedeutsame Elemente werden mit *Kursivierung* hervorgehoben.

291 Als Textgrundlage dient P. Hoffmann/C. Heil, *Spruchquelle Q* 110.



(Fortsetzung)

Mt 25	Q 19 <sup>291</sup>	Lk 19
<p><sup>21</sup> ἔφη αὐτῷ ὁ κύριος αὐτοῦ· εὖ, δοῦλε ἀγαθὲ καὶ πιστέ, ἐπὶ ὀλίγα ἦς πιστός, ἐπὶ πολλῶν σε καταστήσω· εἰσελθε εἰς τὴν χαρὰν τοῦ κυρίου σου. #</p> <p><sup>28</sup> ἄρατε οὖν ἀπ' αὐτοῦ #</p>	<p><sup>17</sup> καὶ εἶπεν αὐτῷ· εὖ, ἀγαθὲ δοῦλε, ἐπὶ ὀλίγα ἦς πιστός, ἐπὶ πολλῶν σε καταστήσω· #</p> <p><sup>24</sup> ἄρατε οὖν ἀπ' αὐτοῦ #</p>	<p><sup>17</sup> καὶ εἶπεν αὐτῷ· εὖγε, ἀγαθὲ δοῦλε, ὅτι ἐν ἐλαχίστῳ πιστὸς ἐγένου, ἴσθι ἐξουσίαν ἔχων ἐπάνω δέκα πόλεων. #</p> <p><sup>24</sup> καὶ τοῖς παρεστῶσιν εἶπεν· ἄρατε ἀπ' αὐτοῦ #</p> <p><sup>27</sup> πλὴν τοὺς ἐχθροὺς μου τοὺτους τοὺς μὴ θελήσαντάς με βασιλεῦσαι ἐπ' αὐτοὺς ἀγάγετε ὅδε καὶ κατασφάζετε αὐτοὺς ἔμπροσθέν μου.</p>

Bei Mt sowie in der (möglichen) Q-Vorlage geht es um irgendeinen, nicht näher spezifizierten Menschen, der verreist (ἀποδημέω) – ohne nähere Angabe des Zieles, weder in örtlicher noch inhaltlicher Hinsicht (Grund/Zweck/Anlass der Reise). Dies ist für die Erzählung auch irrelevant: Entscheidend ist, dass der Mensch vor seiner Abreise seine Besitztümer (Mt 25,14) bzw. einen Teil davon (Q 19,13) an seine (Q: zehn) Sklaven/Diener<sup>292</sup> verteilt.<sup>293</sup>

Bei/nach seiner Rückkehr – μετὰ πολλὸν χρόνον/nach langer Zeit<sup>294</sup> – fordert der Herr Rechenschaft von seinen Sklaven/Dienern und in der Folge offenbart sich ihr unterschiedlich erfolgreiches Treiben, das der Herr ihnen entsprechend

292 Δοῦλος bezeichnet zuallererst den »Sklaven«; vgl. *W. Bauer*, Wörterbuch 413f. Das Wort kann jedoch auch einen »Diener« bezeichnen; vgl. *F. Bovon*, Lk III 294. F. Bovon entscheidet sich – nicht zuletzt wegen des in der Erzählung vorausgesetzten Handlungsspielraums der δοῦλοι – für die Übersetzung »Diener« (vgl. ebd. 294). Für meinen Argumentationszusammenhang ist eine Entscheidung in dieser Frage nicht erforderlich. Sollte man sich für die Bedeutung »Sklave« entscheiden, wäre der Kontrast zur belohnenden *Beförderung* (s. u. Teil E, Kap. 3.2.3.) größer: von ganz unten bis fast ganz nach oben; vgl. *U. Busse*, Dechiffrierung 436 (er sieht hier allerdings gewissermaßen Lk 1,52b erfüllt).

293 Mt lenkt durch die differenzierte, das Leistungsvermögen des einzelnen Sklaven/Dieners berücksichtigende Verteilung des Besitzes (Mt 25,15: dem einen fünf, dem anderen zwei, dem anderen eines – ἐκάστῳ κατὰ τὴν ἰδίαν δύναμιν/jedem nach der eigenen Kraft) sowie die konkrete Ausfaltung des Arbeitens der Sklaven/Diener mit dem Überlassenen (Mt 25,16–18) unseren Blick betont auf diese Personen und was sie in der Zeit der Abwesenheit ihres Herrn tun bzw. nicht tun. In der Mt-Version bleiben wir somit gedanklich bei den Sklaven/Dienern, statt den Herrn auf seiner Reise zu begleiten. Entsprechend erwarten wir mit den Sklaven/Dienern zusammen den Herrn bei seiner Rückkehr.

294 So auf jeden Fall in Mt 25,19. Für Q 19,15 schreiben *P. Hoffmann/C. Heil*, Spruchquelle Q 110, der Zeitangabe μετὰ πολλὸν χρόνον die Wahrscheinlichkeit C zu (Verwendung der Doppelklammer [[#]] > »schwache Wahrscheinlichkeit«, »die einen nicht unbedeutenden Zweifel signalisiert«; *P. Hoffmann/C. Heil*, Spruchquelle Q 29).

vergilt. Schlussendlich wird das Hinzugewinnen belohnt, das ängstliche Vergraben und Bewahren ohne Gewinn (sogar ohne »Zinsen«) aber bestraft.

### 3.2.1. Ein »Mensch vornehmer Herkunft« – Der *Fernreisende* bekommt Kontur

Im Vergleich mit der Mt- sowie der Q-Fassung weist die Erzählung bei Lk eine zusätzliche Pointe auf, da der die Reise unternehmende Mensch sowie die Reise selbst viel stärker ins Blickfeld gerückt werden.<sup>295</sup> Das beginnt bereits bei der ersten einführenden Vorstellung des Protagonisten in Lk 19,12b: Hier haben wir es nicht mehr nur mit irgendeinem Menschen ohne nähere Klassifizierung zu tun, sondern uns wird dezidiert ein Mensch »vornehmer Herkunft« (εὐγενής) vor Augen gestellt.

Damit befinden wir uns in der gehobenen bzw. oberen Gesellschaftsschicht,<sup>296</sup> ggf. verbunden mit entsprechender finanzieller Potenz,<sup>297</sup> was bei der Mt- bzw. Q-Fassung aufgrund des Settings (der Mensch hat Sklaven/Diener; er kann entsprechende Besitztümer verteilen; er begibt sich auf eine lange Reise) maximal impliziert ist. Von Bedeutung ist der Status des verreisenden Menschen hier aber nicht – wohingegen er bei Lk explizit angegeben wird.

Zudem lässt εὐγενής an die Herrschaftselite,<sup>298</sup> an Adlige<sup>299</sup>, an das Umfeld eines Königs bzw. von Machthabern im Allgemeinen denken, ggf. verbunden mit Macht- und Herrschaftsansprüchen, die mit der entsprechenden Herkunft legitimiert werden können (*genealogisch-dynastische Legitimierung*). Letzteres findet sich mehrfach im Werk von Flavius Josephus, hier besonders mit Blick auf Konkurrenten von Herodes (d. Gr.), dem seine in dynastischer Hinsicht defi-

295 Vgl. A. F. Braun, Parable 442f.

296 Vgl. L. Schottroff, Gleichnisse 240: »Mann aus einer Elitefamilie«.

297 Vgl. z. B. Ijob 1,3, wo Ijob nach der Aufzählung seines Reichtums als außerordentlich »edel/vornehm« (εὐγενής) bezeichnet wird. Jos., Ant 4,26, legt jedoch nahe, zwischen »Reichtum« (πλοῦτος) und »vornehmer Herkunft« (εὐγένεια) zu differenzieren – weder das eine noch das andere ist für die Bestellung Aarons zum Priesterdienst ausschlaggebend. Die Mehrzahl der alttestamentlichen Belegstellen für εὐγενής, εὐγενῶς, εὐγενίζω, εὐγένεια begegnet in 2 Makk und v. a. 4 Makk: Hier wird die »edle/vornehme Herkunft« gerade der von den Feinden des jüdischen Volkes verfolgten Persönlichkeiten, die sich entweder selbst töten oder im Martyrium bewähren, betont. Zudem ist der Tod, den diese *Helden* auf sich nehmen, »edel/vornehm« bzw. sie sterben »edel/vornehm« (εὐγενῶς). Vgl. 2 Makk 14,42; 4 Makk 6,5.22.30; 8,4; 9,13.22.24.27; 10,3.15; 12,14; 13,11. Vgl. Jos., Ant 12,255.

298 Vgl. D. Schirmer, Kritik 184.

299 Entsprechend kann εὐγενής auch mit »aus adligem Geschlecht« (W. Schmithals, Lk 186) oder »aus fürstlichem Hause« (G. Schneider, Lk II 378) übersetzt werden. F. Bovon, Lk III 283, spricht von einem »Prinzen«. J. Kremer, Lk 183, nennt den Menschen einen »Adligen« – ebenso M. Ebner, Strukturen 160; M. Ebner, Wahrnehmungen 90; M. Ebner, Gottesherrschaft 418; H. Klein, Lk 605; B. Heining, Streifzug 355 (»von Adel«). In M. Ebner, Charme 129, ist von »Hochadel« die Rede.

zitäre Abstammung immer wieder zu schaffen macht bzw. vorgehalten wird (vgl. auch Teil D, Kap. 4.1.2.).<sup>300</sup>

Hyrkanus, der ehemalige Hohepriester, wird wegen seiner »vornehmen Herkunft« (Jos., Ant 15,14: εὐγένεια αὐτοῦ)<sup>301</sup> von den Parthern zuvorkommend behandelt; zudem ehren ihn seine jüdischen Mitbürger sehr – »wie einen Hohenpriester und König« (Jos., Ant 15,15: ὡς ἀρχιερέα καὶ βασιλέα). Da verwundert es nicht, dass er schlussendlich von Herodes beseitigt wird (Jos., Ant 15,164–182; vgl. die Prolepse Jos., Ant 15,20).<sup>302</sup> Eurykles weiß das Herkunftsargument vor Herodes geschickt gegen Alexander einzusetzen. Er behauptet nämlich, dass sich Alexander seiner »edlen/vornehmen Herkunft« als Alleinstellungsmerkmal und Vorzug (ὁ μόνος εὐγενῆς Ἀλέξανδρος) rühme, wohingegen er Herodes wegen dessen »niedriger Herkunft« (δι' ἀγένειαν) verachte (Jos., Bell 1,522). In den bei Josephus zu findenden Erzählungen wird die εὐγένεια immer wieder als (argumentative) Grundlage für Macht bzw. Machtansprüche ins Feld geführt. Dies mündet mitunter in tödliche bzw. todbringende Konflikte, besonders dann, wenn unterschiedliche Ansprüche gewaltsam kollidieren, vgl. z.B. Jos., Ant 15,210; 16,192; Jos., Bell 1,435.449.458.476.<sup>303</sup>

Wenn im LkEv der verreisende Mann eingangs als εὐγενῆς qualifiziert wird, dann sind wir somit bereits mit dieser Angabe für einen möglichen Herrschaftskontext sensibilisiert. Zumindest erfüllt dieser Mensch eine nicht unwichtige Voraussetzung, wenn es um einen möglichen Machterwerb geht: Seine Herkunft qualifiziert ihn grundsätzlich zu Höherem.

### 3.2.2. »Eine Königsherrschaft zu empfangen« – Die *Geschäftsreise* rückt ins Zentrum

Das Stichwort *Machterwerb* ist das entscheidende, wenn wir den weiteren Fortgang der Erzählung in den Blick nehmen. Denn dieser »Mensch vornehmer Herkunft« verreist nicht einfach (so bei Mt/Q: ἀποδημέω), sondern er geht gezielt »in eine weit entfernte Gegend« (> Ziel in örtlicher Hinsicht, Lk 19,12b) – und zwar mit einer dezidierten Intention: »um für sich selbst eine Königsherrschaft zu empfangen« (> Ziel in inhaltlicher Hinsicht, Grund/Zweck/Anlass, Lk 19,12c).

Das Verb λαμβάνω kann grundsätzlich u. a. mit »nehmen/ergreifen« oder mit »empfangen« bzw. »in Empfang/Besitz nehmen« übersetzt werden.<sup>304</sup> Der entscheidende Unter-

300 Josephus selbst rühmt sich eines entsprechend illustren Stammbaums; vgl. Jos., Vit 1–7. Auch seine zweite Gattin kann sich in dieser Hinsicht sehen lassen; vgl. Jos., Vit 427. Vgl. auch 1 Kor 1,26: Εὐγενεῖς als *Mangelware* in der korinthischen Gemeinde, im Verbund mit σοφοί und δυνατοί.

301 Auch Mariamne/Mariamme wird derart charakterisiert; vgl. Jos., Ant 15,236.

302 Vgl. Teil D, Kap. 4.1.1.

303 Vgl. auch Jos., Ant 15,236; Jos., Bell 1,468.

304 Vgl. W. Bauer, Wörterbuch 943f. Lk 19,12 wird hier unter der Überschrift »in Besitz

schied liegt im Grad der Aktivität des handelnden Subjekts: Die Eigenaktivität ist bei »nehmen« deutlich höher als bei »empfangen«.<sup>305</sup> In beiden Fällen wird jedoch das Subjekt, das schlussendlich etwas hat, stärker in den Fokus gerückt als bei der Verwendung von »geben«.<sup>306</sup> Und egal, welche deutsche Übersetzung gewählt wird: λαμβάνω ist und bleibt das korrespondierende Kontrastverb zu δίδωμι.<sup>307</sup> Dies macht auch ein Blick in Apg 20,35 deutlich, der gerade für das Lk Doppelwerk die grundsätzliche Kontrastierung der beiden Verben belegt: μακάριόν ἐστιν μᾶλλον δίδοναι ἢ λαμβάνειν/selig ist es mehr, zu geben als zu nehmen/empfangen. Mit Blick auf Lk 19,12c.15c ist übersetzungstechnisch die Entscheidung für die etwas schwächere Form »empfangen« gefallen, da dies von der Gesamtzenerie (auch in zeitgeschichtlicher Profilierung; s. u. Teil E, Kap. 3.3.) mehr Sinn macht.<sup>308</sup> Festzuhalten bleibt abschließend, dass λαμβάνω in Kombination mit »Königsherrschaft« nicht zwingend religiös-theokratisch delegitimierend gemeint sein muss – nämlich dann nicht, wenn es als empfangen/erhalten von *Gott her* zu verstehen ist, vgl. z. B. Dan 5,31[6,1]; 4 Makk 12,11; Jos., Ant 10,217.

Damit ist die Reise des Menschen gegenüber der Mt-/Q-Fassung in mehrfacher Hinsicht konkretisiert. In der Folge wird der Fokus der Lesenden auf diesen Menschen gerichtet. Wir begleiten einen Thronanwärter auf der schicksalsentscheidenden Reise, die ihm die Macht bringen soll.<sup>309</sup>

Diese Akzentuierung der Reise sowie des Themas »Königsherrschaft« setzt sich fort: Im Unterschied zu Mt/Q wird in Lk 19,14 direkt nach der Beauftragung

nehmen« (ebd. 943; im Original fett) angeführt und die Übersetzung »*sich e. Königtum gewinnen*« (ebd. 943) vorgeschlagen; vgl. A. Kretzer, Art. λαμβάνω 829f.

305 A. Kretzer, Art. λαμβάνω 830, spricht von einem »Spannungsgehalt« und differenziert in der Folge zwischen einem *aktiven* (> nehmen/ergreifen) und einem *rezeptiven* (> annehmen/empfangen) Bedeutungsbereich. Zu Lk 19,12.15 notiert er: »[h]errscherliches Nehmen« (ebd. 830) – ohne dass eindeutig klar würde, ob er damit nun der *aktiven* oder *rezeptiven* Bedeutungsdimension den Vorzug gibt.

306 Im Beispiel: *Jemand* gibt mir etwas – im Unterschied zu: *Ich* nehme/empfangen etwas.

307 Vgl. W. Bauer, Wörterbuch 387.945 (jeweils mit Stellenbelegen aus der antiken Literatur). W. Popkes, Art. δίδωμι 773, rechnet folgende Verben zum Wortfeld von δίδωμι: αἰτέω, λαμβάνω, δέχομαι, ἔχω, αἴρω.

308 Vgl. D. Schirmer, Kritik 184 Anm. 19. Einen übersetzungstechnisch geschickten Zwischenweg zwischen »nehmen« und »empfangen« beschreiten G. Schneider, Lk II 378; J. Ernst, Lk 391; W. Eckey, Lk II 789: Sie übersetzen mit »holen« (J. Ernst und W. Eckey übersetzen sowohl in V. 12c als auch in V. 15c mit »holen«; G. Schneider nutzt »holen« nur in V. 12c, in V. 15c verwendet er »empfangen«); vgl. B. Heiningner, Streifzug 355. F. Bovon, Lk III 282, wählt das Verb »erhalten«; vgl. J. A. Fitzmyer, Lk II 1227 (»to acquire«). W. Wiefel, Lk 328, spricht (in V. 12) von »gewinnen«; bei H. Klein, Lk 605, findet sich (in V. 12) »übernehmen«. D. Schirmer, Kritik 184, übersetzt mit »erwerben«. Bei U. Busse, Dechiffrierung 429, findet sich ohne weiteren Kommentar »nehmen«. Für eine Übersetzung mit stärkerer Eigenaktivität votiert E. V. Dowling, Pound 81: »a stronger reading is possible. The verb λαμβάνω can be translated more actively as ›take hold of‹ or ›take (into one's possession)«.

309 Dass der »Mensch vornehmer Herkunft« im Vorfeld seiner Reise seine Sklaven/Diener mit einem Teil seines Vermögens zum Geschäftemachen betraut, tritt zunächst eher in den Hintergrund. Im Unterschied dazu verweilt Mt 25,16–18 bei den Sklaven/Dienern, zu denen der Herr »nach langer Zeit« (Mt 25,19) zurückkehrt, und erzählt von deren unterschiedlicher *Wirtschaftspraxis*.

der Sklaven/Diener von einer Gegengesandtschaft der den vornehmen Menschen hassenden (Mit-)Bürger erzählt. Diese wollen genau das um jeden Preis verhindern, wozu er ausgezogen ist: dass er als König herrsche über sie. Angesichts der Gegnerschaft kommt Spannung auf: Ausgang und Erfolg der unternommenen Reise stehen nicht von vorneherein fest. Das Geschehen in der Ferne wird zwar nicht weiter entfaltet, doch da der Mensch zurückkehrt – λαβόντα τὴν βασιλείαν (erneut wird das Verb λαμβάνω verwendet) – ist klar, dass er sich erfolgreich durchgesetzt hat.

Insgesamt wirkt der »Mensch vornehmer Herkunft« sehr zielgerichtet und machtbewusst. Seine Reise hat eine klare Intention und nach erfolgreichem Empfang der Königsherrschaft kehrt er, wie geplant (vgl. Lk 19,12d), in die Heimat zurück – vermutlich umgehend. Auf jeden Fall betont Lk 19,12–15 nicht die lange Zeit seiner Abwesenheit – ganz im Gegensatz zu Mt 25,19 (und ggf. Q 19,15). Der Mensch reist nach Hause zurück, sobald er sein Ziel erreicht hat.

Alles in allem bekommt die Erzählung somit eine zutiefst politische, genauer gesagt *machtpolitische* Note: Es geht an entscheidender Stelle darum, wie jemand auf den Königsthron kommt – inkl. oppositioneller Kräfte. Dabei ist der »Mensch vornehmer Herkunft« der initiativ aktive Part, der die Königsherrschaft »empfangen« möchte. Er strengt sich dafür an, unternimmt die erforderlichen Schritte, setzt sich ein. Damit bildet er in einer ersten Hinsicht eine hervorragende Kontrastfolie zu Jesus, dem der Thron bzw. die Königsherrschaft »gegeben« wird, ohne dass Jesus hierfür in irgendeiner Weise etwas tun würde/müsste.<sup>310</sup>

Und noch in einer zweiten Hinsicht sind der Mensch und Jesus Kontrastfiguren zueinander: Jesus wird der Thron bzw. die Königsherrschaft *von Gott* verliehen, womit seine Machtposition religiös-theokratisch legitimiert wäre. Der »Mensch vornehmer Herkunft« reist zum Empfang dagegen in eine »weit entfernte Gegend«. Zwar wird das Reiseziel in lokaler Hinsicht nicht näher konkretisiert, jedoch ist klar: Die Machtquelle ist auf keinen Fall Gott, denn zu Gott lässt sich nicht reisen – geschweige denn eine Gegengesandtschaft senden. Von

310 Damit wäre ein weiterer Aspekt gefunden, warum die auf einen ersten Blick vielleicht etwas überraschende Formulierung »Thron *geben*« (Lk 1,32c; s. o. Teil E, Kap. 1.1.1.; 1.1.2.) in argumentativer Hinsicht bedeutsam ist: Auf diese Weise wird nicht nur das Machtangebot des Teufels als Konkurrenz zur Verheißung Gottes erwiesen (s. o. Teil E, Kap. 2.1.), sondern es wird auch die semantische Basis für die Kontrastierung von Jesus und dem »Menschen vornehmer Herkunft« gelegt. Diesen semantischen Gegensatz beachtet *M. Wolter*, Lk 619, nicht. In der Folge verbindet er einfach Lk 1,33 mit Lk 19,12.15: »Die βασιλεία, um die es hier [V. 12; C. S.] und in V. 15 geht, ist dieselbe, die Gabriel in 1,33 für ihn verheißen hat.« Dieser Deutung kann ich mich nicht anschließen. Wenn ich die beiden Stellen mit Blick auf Aktivität/Passivität durchleuchte, tritt eine deutliche Diskrepanz zwischen Jesus in Lk 1,32f. und dem »Menschen vornehmer Herkunft« in Lk 19,12–27 zutage; s. u. Teil E, Kap. 3.4.2. Auch die Position von *W. Eckey*, Lk II 796, ist vor diesem Hintergrund anfragbar.

daher lässt sich Lk 19,12–27 als religiös-theokratische Delegitimierung verstehen, da für den vornehmen Menschen eine andere Machtquelle als Gott vorausgesetzt ist.

### 3.2.3. »Bravo« vs. »Macht sie vor mir nieder« – Eine Rückkehr mit Konsequenzen

Der, der auszog, eine Königsherrschaft zu empfangen, kehrt zurück. Und diese Rückkehr bleibt nicht folgenlos, wobei sich die Konsequenzen unterscheiden – je nachdem, auf wessen Seite man steht.

Zum einen werden die Sklaven/Diener in den Blick genommen sowie ihr Geschäftertreiben in der Zeit der Abwesenheit des Herrn. Sie sind grundsätzlich als Gefolgsleute dieses Menschen zu identifizieren, wobei sie mit unterschiedlichem Erfolg das Denken ihres Herrn verinnerlicht haben. Hier ist die Grundtendenz bei Mt und Lk (und somit auch Q) identisch: Wer der *Wirtschaftslogik* des strengen/unfreundlichen (αὐστηρός, Lk 19,21.22) Herrn folgt, wird belohnt (Sklave/Diener Nr. 1 und Nr. 2); wer sich ihr – furchtsam – verweigert, wird bestraft (Sklave/Diener Nr. 3).

Doch fällt die Formulierung bei den beiden belohnten Sklaven/Dienern bei Lk im Vergleich mit Mt/Q in machtpolitischer Hinsicht deutlich konkreter aus:<sup>311</sup> Während Mt 25,21.23/Q 19,17.19 eher allgemein von ἐπὶ πολλῶν σε καταστήσω/ »über vieles werde ich dich einsetzen« sprechen, kommt in Lk 19,17 dezidiert das Stichwort ἐξουσία/(Amts-)Vollmacht<sup>312</sup> vor – und zwar über zehn (bzw. fünf) Städte (ἴσθι ἐξουσίαν ἔχων ἐπάνω δέκα πόλεων). Der Mensch, der die Königsherrschaft empfangen hat, gibt den Sklaven/Dienern, die sich in seinen Augen bewährt haben, Anteil an seiner Macht. Er lässt sie partizipieren bzw. befördert sie: »zu Statthaltern einer Dekapolis bzw. einer Pentapolis«<sup>313</sup>. Von daher hat die erfolgreiche Reise höchst positive Konsequenzen – für diejenigen, die auf der Seite des vornehmen Menschen stehen. Dieses Vorgehen, Machtpositionen mit treu-verlässlichen Gefolgsleuten zu besetzen, ist bis heute gebräuchlich – inwieweit loyale Parteigänger auch gute Machtausüber sind, ist eine ganz andere Frage.<sup>314</sup>

311 Vgl. F. Bovon, Lk III 288.

312 Vgl. M. Ebner, Wahrnehmungen 90.

313 M. Wolter, Lk 621; vgl. ebd. 617; M. Ebner, Gottesherrschaft 418 (»Statthalterschaften«). E. Schweizer, Lk 195, spricht von »Gouverneuren« – ebenso W. Wiefel, Lk 330f. Vgl. W. Eckey, Lk II 797 (»Distriktgouverneure«); U. Busse, Dechiffrierung 436 (»Wesire«).

314 Der Logik der Erzählung (je mehr Gewinn ein Sklave/Diener gemacht hat, desto größer ist der Vollmachtbereich, über den er eingesetzt wird) folgend, kann mit M. Ebner, Charme 130, darüber nachgedacht werden, wozu die »volle Verfügungsgewalt« vorrangig genutzt werden wird: »um dort ab sofort Steuern einzutreiben.« Vgl. noch ein wenig schärfer in der

Und wenn wir die Bestrafung des – in den Augen seines Herrn – *unerfolgreichen*<sup>315</sup> Sklaven/Dieners in semantischer Hinsicht genau ansehen, dann wird deutlich, dass der zum König eingesetzte Mensch quasi mit *gottähnlicher* Kompetenz zu agieren beansprucht (Lk 19,24.26):

24	a	καὶ τοῖς παρεστῶσιν <sup>316</sup> εἶπεν·	Und zu den Dabeistehenden sprach er:
	b	ἄρατε ἀπ' αὐτοῦ τὴν μνᾶν	Nehmt ihm die Mine weg
	c	καὶ δότε	und gebt (sie)
	d	τῷ τὰς δέκα μνᾶς ἔχοντι	dem, der die zehn Minen hat
...			
26	a	λέγω ὑμῖν	Ich sage euch:
	b	ὅτι παντὶ τῷ ἔχοντι	Jedem, der hat,
	c	δοθήσεται,	wird gegeben werden,
	d	ἀπὸ δὲ τοῦ μὴ ἔχοντος	von dem aber, der nicht hat,
	e	καὶ ὃ ἔχει	und das, was er hat,
	f	ἀρθήσεται.	wird weggenommen werden.

Die Verben *αἴρω*/wegnehmen<sup>317</sup> (Lk 19,24b.26f – in Lk 19,21.22 wird dies geradezu als ein *Charakterzug* des Menschen qualifiziert) und *δίδωμι*/geben (Lk 19,24c.26c; vgl. auch Lk 19,13.15) gehören nämlich mit zu den einschlägigen semantischen Realisierungsmöglichkeiten der religiös-theokratischen (De-)Legitimierungsstrategie (vgl. Teil B, Kap. 6.1.1.).<sup>318</sup> Vor diesem Hintergrund kann das Agieren des Menschen durchaus als *anmaßend* qualifiziert werden: Er maßt sich eine *gottgleiche* Rolle an. Zugleich bekommt der Mensch

---

Formulierung L. Schottroff, Gleichnisse 243: »Leute und Land ausbeuten, um den Reichtum ihres Herren zu vermehren«; vgl. ähnlich U. Busse, Dechiffrierung 430.

315 Im Gegenüber zu seinen beiden Mitsklaven/Mitdienern, die als »gut« (*ἀγαθός*) klassifiziert werden (Lk 19,17 – explizit gesagt wird es nur beim ersten Sklaven/Diener, aber beim zweiten ist es implizit zu ergänzen), wird der dritte Sklave/Knecht von seinem Herrn »böse/schlecht« (*πονηρός*) genannt (Lk 19,22); vgl. M. Ebner, Wahrnehmungen 94; M. Ebner, Gottesherrschaft 420. Bei Mt kommt beim dritten Sklaven/Diener noch das Attribut *ὀκνηρός* (träge/faul) hinzu (Mt 25,26).

316 Über Mt 25,28/Q 19,24 hinaus bietet Lk 19,24 eine explizite Adressatenschaft für die Aufforderung, dem dritten Sklaven/Diener das Seine wegzunehmen: *τοῖς παρεστῶσιν*/zu den Dabeistehenden. Hierbei könnte an das Gefolge gedacht werden, das gerade Könige mit sich zu führen pflegen; vgl. auch 1 Makk 15,32 (*παράστασις*). Sehr überzeugt von dieser Interpretation ist M. Wolter, Lk 623. G. Schneider, Lk II 382, spricht von den »Trabanten des Königs«. F. Bovon, Lk III 298 Anm. 101, denkt – »[a]uf der erzählerischen Ebene – an die »königliche Garde«; vgl. J. A. Fitzmyer, Lk II 1233 (»the king's attendants«); ebd. 1238 (»the king's courtiers or gentlemen-at-arms«); W. Wiefel, Lk 331 (»Hofbeamten«); W. Eckey, Lk II 798 (»Wachen«); U. Busse, Dechiffrierung 430 (»Hofstaat«).

317 Bei *αἴρω* in der Bedeutung »wegnehmen/beseitigen« schwingt auf jeden Fall der Aspekt des *Gewaltsamen* mit, ggf. auch des *Widerrechtlichen*; vgl. W. Bauer, Wörterbuch 46.

318 M. Wolter, Lk 624, deutet die beiden Passivformen in Lk 19,26 als *passiva divina*. Dazu besteht keine Notwendigkeit.

– im Gesamt des LkEv betrachtet – leicht *teuflische* Züge, denn auch der Teufel beansprucht in Lk 4,6 eine machtvolle Verteilungsposition – in diesem Fall *Umverteilungsposition*.

Erneut erweist sich der »Mensch vornehmer Herkunft« als Kontrast zu Jesus: Eine mögliche Machtweitergabe von Jesus an die Jünger gestaltet sich deutlich anders und v.a. wird hier zentral Gott als die grundlegende Machtquelle mit einbezogen (s. o. Teil E, Kap. 1.5.).

Zum anderen wären da noch die (Mit-)Bürger, die alles darangesetzt haben, dass der »Mensch vornehmer Herkunft« nicht auf den Thron gelangt. Ihre oppositionelle Gesandtschaft war ganz offensichtlich nicht erfolgreich; sie haben ihn als König nicht verhindern können. Jetzt zeitigt ihre Gegnerschaft für sie blutige Konsequenzen: *πλὴν τοὺς ἐχθροὺς μου τούτους τοὺς μὴ θελήσαντάς με βασιλεῦσαι ἐπ’ αὐτοὺς ἀγάγετε ὧδε καὶ κατασφάζετε*<sup>319</sup> *αὐτοὺς ἔμπροσθέν μου*/ Diese meine Feinde jedoch, die nicht wollten, dass ich als König herrsche über sie, führt hierher und macht sie vor mir nieder (Lk 19,27).

Auch diese Reaktion des frisch gebackenen Königs fällt nicht aus dem Rahmen – zumindest des in der Antike Üblichen: Mit Gegnern und potenziellen Konkurrenten wird oft kurzer Prozess gemacht. Zugleich lässt sich der Schlussvers der Erzählung auch im Sinne einer aretalogisch-charismatischen Delegitimierung verstehen: Dieses blutrünstige, mordende Vorgehen ziemt sich eher für einen Tyrannen als für einen (wahren) König (vgl. Teil B, Kap. 6.1.2.). Auf diese Weise disqualifiziert er sich selbst. So handelt Jesus als König nicht (s. u. Teil E, Kap. 3.4.2.) – womit der Mensch in Lk 19 erneut eine Kontrastfolie zu Jesus bildet.

Selbst König Saul, der in den Überlieferungen ansonsten nicht immer gut wegkommt, handelt in dieser Hinsicht eines Königs würdiger als der »Mensch vornehmer Herkunft«: Auch bei seiner Königwerdung gibt es Widerstand und Opposition – einige υἱοὶ λοιμοί/ verdorbene Söhne verachten ihn und verweigern ihm die seine Königswürde anerkennenden δῶρα/Geschenke (1 Sam 10,27).<sup>320</sup> Nachdem sich Saul erfolgreich militärisch bewährt hat, kommt in seiner Anhängerschaft bzw. im Volk der Wunsch auf, die oppositionellen Kräfte auszurotten (1 Sam 11,12). Diesem Begehrt gibt Saul nicht nach, sondern erlässt sozusagen eine Art *Amnestie* (anlässlich seiner Inthronisierung): *καὶ εἶπεν Σαουλ οὐκ ἀποθανεῖται οὐδεὶς ἐν τῇ ἡμέρᾳ ταύτῃ ὅτι σήμερον κύριος ἐποίησεν σωτηρίαν ἐν Ἰσραὴλ*/Und Saul sprach: Keiner soll an diesem Tag sterben, denn heute hat der Herr Rettung geschaffen in Israel (1 Sam 11,13).<sup>321</sup>

319 Zu diesem Verb vgl. A. Culpepper, Kingdoms 83–85. Besonders der Verweis auf 2 Makk 5,11–26 ist instruktiv: »Niedermachen« ist hier mit dem tyrannischen König Antiochus verknüpft.

320 Vgl. Teil D, Kap. 3.5. Mit Blick auf die Opposition in Lk 19,14 nennt auch F. Bovon, Lk III 295 Anm. 79, den möglichen Verweis auf 1 Sam 10,27.

321 Ohne weitere interpretatorische Konsequenzen notiert dies F. Bovon, Lk III 299 Anm. 106. Wie J. D. M. Derrett, Passage 137, unter Bezug auf 1 Sam 10,27; 11,12 (und unter Aus-



Zudem stellt sich die Frage, über wen der »Mensch vornehmer Herkunft« schlussendlich als König herrscht. In Lk 19,14 wird ja keine oppositionelle Teilgruppe der Bürgerschaft genannt, sondern eine ziemlich generelle Gegnerschaft gezeichnet: »seine (Mit-)Bürger hassen ihn«. Lk 19,27 wiederum verweist auch semantisch eindeutig auf V. 14 zurück:<sup>322</sup>

V. 27:	... τούτους τοὺς	μὴ θελήσαντάς με	βασιλεύσαι ἐπ' αὐτοὺς ...
V. 14:	...	οὐ θέλομεν τοῦτον	βασιλεύσαι ἐφ' ἡμᾶς ...

Vor diesem Hintergrund ist fraglich, inwiefern nach dem befohlenen Gemetzel überhaupt beherrschbare (Mit-)Bürger übrigbleiben.<sup>323</sup>

### 3.3. Mit zeitgeschichtlicher Hintergrundbeleuchtung betrachtet: Imperiale Legitimation – konkretisiert am Beispiel der Herodianer

Lk 19,12–27 spielt im Gesamt der Lk strategischen Bemühungen eine zentrale Rolle: Die Erzählung profiliert im »Menschen vornehmer Herkunft« eine Kontrastfolie zu Jesus und bietet damit eine Basis für eine religiös-theokratische Delegitimierung potenzieller Konkurrenten von Jesus. Dies funktioniert, ohne dass dieser Mensch ein Gesicht benötigen würde und ohne dass das Reiseziel »weit entfernte Gegend« in lokaler Hinsicht konkretisiert würde. Doch ist natürlich gerade Letzteres eine spannende Frage: Wohin sollte ich reisen, wenn ich eine Königsherrschaft empfangen möchte?

Für Lesende/Hörende im 1. Jh. n. Chr. dürfte für ein derartiges Machterwerbsunterfangen nur ein Zielort in Frage kommen: Rom als »externer Evaluator mit allerhöchster Machtbefugnis«<sup>324</sup>, als das Machtzentrum<sup>325</sup> der antiken Welt schlechthin, in dem durch Kaiser und ggf. Senat Könige, und zwar Klientelkönige, gewissermaßen *gemacht* werden.<sup>326</sup> Entsprechend ließe sich von *im-*

---

blendung von 1 Sam 11,13) auf die Deutung von Saul als *Rächer* kommt (»Saul [...] exercised vengeance on those who did not, instinctively, fall in with Yahweh's plans«), erschließt sich mir nicht.

322 Vgl. H. Klein, Lk 611 Anm. 58.

323 Somit ist der »Mensch vornehmer Herkunft« zwar schlussendlich König geworden und hat sein Ziel erreicht – allerdings wird er eher als König *ohne Volk* präsentiert.

324 M. Ebner, Gottesherrschaft 409.

325 Vgl. M. Ebner, Wahrnehmungen 95: »Schaltzentrale«.

326 Vgl. A.-J. Levine/B. Witherington, III, Lk 513; A. F. Braun, Parable 447. Vgl. auch 1 Makk 8,13.17–32: Es wird nicht nur festgehalten, dass die Römer eine grundsätzliche *Königseinsetzungs- und Königsabsetzungs-kompetenz* haben (1 Makk 8,13: οἷς δ' ἂν βούλωνται βοηθεῖν καὶ βασιλεύειν βασιλεύουσιν οὗς δ' ἂν βούλωνται μεθιστώσιν/diejenigen, die sie unterstützen und zum König machen/einsetzen wollten, herrschten als Könige, diejenigen aber, die sie nicht wollten, die setzten sie ab), sondern Rom als Zielort für ein entspre-

*perialer Legitimation* sprechen: Wir haben es mit einer Machtposition qua menschlicher Verleihung zu tun. Eine derart fundierte Königsherrschaft ist bleibend von Rom bzw. vom jeweiligen Kaiser abhängig – der Herrscher ist quasi ein *König von Roms Gnaden*.<sup>327</sup>

Gott als möglicher Machtquelle kann der Kaiser in Rom natürlich nicht das Wasser reichen – vorausgesetzt, wir lassen das kaiserliche Selbstverständnis unberücksichtigt. In der Folge kann eine imperiale Legitimierung zugleich eine religiös-theokratische Delegitimierung implizieren – so wie ansatzweise im LkEv zu beobachten. Doch ist diese Bewertung nicht alternativlos: Im antiken Machtkosmos stellt die Verleihung der (Königs-)Herrschaft durch den Kaiser in Rom vielmehr eine fast zwingend erforderliche Bedingung für das Regieren an sich dar – der römische Arm ist lang und die römische Anerkennung damit nahezu Grundbedingung für jede Herrschaft. Realpolitisch betrachtet ist die imperiale Legitimierung somit durchaus nicht defizitär, sondern das Anzustrebende, wenn ich denn in eine dauerhaft gesicherte Machtposition eintreten möchte.

Dies lässt sich in zeitgeschichtlicher Perspektive gut bebildern, wenn einige Blicke in Jos., Ant geworfen werden:<sup>328</sup> Hier können wir sowohl Herodes den Großen als auch seine Söhne bei entsprechend motivierten Reisen (nach Rom) begleiten. Dabei begegnet die erzählte imperiale Machtfundierung eindeutig in legitimierender Absicht; zugleich ist zu beobachten, dass auch imperiale Delegitimierung strategisch zum Einsatz kommen kann. Auf diesem Wege können wir eine *Lücke* in Lk 19,12–27 zeitgeschichtlich ein wenig mit Leben füllen, denn was der »Mensch vornehmer Herkunft« in der »weit entfernten Gegend« erlebt bzw. näherhin unternommen hat, um die Königsherrschaft schlussendlich zu empfangen<sup>329</sup>, wird in Lk 19,12–27 ja nicht weiter entfaltet. Auch das Verhalten nach der erfolgreichen Rückkehr wird auf diese Weise zeitgeschichtlich ein wenig eingebettet.

Beispiel Nr. 1:<sup>330</sup> Der Weg zur Macht führt für Herodes selbstverständlich über Rom (Jos., Ant 14,376.379). Hier bringt er seinen Kontrahenten Antigonos nach Kräften in Misskredit, da dieser seine Königsherrschaft den Parthern und eben nicht den Römern verdankt. Herodes erzählt: ὡς Ἀντίγονον καταστήσειαν βασιλέα/wie sie [die Parther] den Antigonos zum König eingesetzt hätten (Jos., Ant 14,379; vgl. Jos., Ant 14,365). Genau dies

---

chendes Herrschafts- oder Vertragsbegehren wird zudem als – aus jüdisch-jerusalemischer Perspektive – *weit entfernt* (1 Makk 8,19: ἡ ὁδὸς πολλή σφοδρά/sehr viel Weg) klassifiziert. Vgl. auch 1 Makk 12,1–18.

327 Vgl. hierzu mit Blick auf Herodes den Großen A. *Schalit*, Herodes 146–167.

328 Vgl. M. *Wolter*, Lk 619. Die Parallelstellen in Jos., Bell können an dieser Stelle unberücksichtigt bleiben.

329 M. *Wolter*, Lk 619, zitiert mehrere Stellen bei Josephus, an denen die Wendung λαμβάνειν βασιλείαν ausdrücklich vorkommt – und zwar im Kontext imperialer Legitimierung.

330 Vgl. A. *Schalit*, Herodes 81–88.

wird Antigonos hauptsächlich zum Vorwurf gemacht: ὅτι καὶ παρὰ Πάρθων τὴν ἀρχὴν λάβοι/dass er die Herrschaft von den Parthern empfangen habe (Jos., Ant 14,384). In der Folge wird Herodes vom Senat unter maßgeblicher Initiative des Kaisers zum König gemacht (Jos., Ant 14,381–389; vgl. Jos., Ant 14,446: Antonius hat Herodes »jüngst zum König ernannt«/νεωστὶ βασιλέα ἀποδείξας; vgl. Jos., Ant 14,465; 17,191). Und nach seiner Rückkehr und Eroberung von Jerusalem agiert Herodes ganz ähnlich wie der »Mensch vornehmer Herkunft«: Er zeichnet seine Freunde aus und bevorzugt seine Parteigänger (Jos., Ant 15,2); seine Gegner unterdrückt oder beseitigt er (Jos., Ant 15,2.6).

Beispiel Nr. 2:<sup>331</sup> Nachdem sich Oktavian-Augustus gegen seine Widersacher, allen voran Antonius, durchgesetzt hat, ist die Situation für Herodes äußerst ungünstig. In den militärischen Auseinandersetzungen stand er nämlich auf der *falschen*, nämlich der Verliererseite. Da hilft nur die *Flucht nach vorne*: Herodes sucht Oktavian-Augustus auf Rhodos auf und tritt ihm demütig und offen entgegen. Das zahlt sich für Herodes aus: Er wird vom Kaiser – und vom römischen Senat – als König bestätigt (Jos., Ant 15,187–196).

Beispiel Nr. 3: Nach dem Tod des Herodes ist die Thronnachfolge – v. a. wegen unterschiedlicher Testamente – zwischen seinen Söhnen Archelaos und Herodes Antipas strittig.<sup>332</sup> Eine Reise nach Rom (Jos., Ant 17,208.222.224) soll Klärung bringen, zumal das Testament des Herodes auf jeden Fall der Bestätigung durch den Kaiser bedarf (Jos., Ant 17,202.208.247). Bezeichnend ist, dass in diesem Zusammenhang genau das Argument fehlender imperialer Legitimierung ins Feld geführt wird: Die Gegner des Archelaos werfen ihm vor, er habe sich die Gewalt bereits de facto angemäht und nicht auf die Einsetzung bzw. Bestätigung durch den Kaiser gewartet (Jos., Ant 17,230–233). Zugleich wird ihm ein von ihm befohlenes Blutbad im Tempel massiv zum Vorwurf gemacht (σφαγή, σφάζω, Jos., Ant 17,237; vgl. Lk 19,27). Von Seiten der königlichen Verwandten erhält Archelaos keine Unterstützung, weil sie ihn *hassen* (μῖσος, Jos., Ant 17,227.302; vgl. Lk 19,14). Zusätzlich erhöht eine oppositionelle jüdische »Gesandtschaft« (πρεσβεία, Jos., Ant 17,300; vgl. Lk 19,14) in Rom den Druck auf Archelaos: Erneut wird das Blutbad zur Sprache gebracht (σφαγή, Jos., Ant 17,313; vgl. Lk 19,27); erneut wird Archelaos als *verhasster* Herrscher deutlich – diesmal von Seiten der jüdischen Bürger (μῖσος, Jos., Ant 17,313; vgl. Lk 19,14). Doch all das überzeugt den Kaiser nicht bzw. die Verteidigung des Archelaos, namentlich Nikolaos, leistet ganze Arbeit (Jos., Ant 17,240–247.315f.): Schlussendlich setzt sich Archelaos durch; Herodes Antipas hat das Nachsehen – ebenso die jüdische Gesandtschaft. Archelaos wird zwar nicht direkt zum βασιλεύς, aber doch zumindest zum ἐθνάρχης eingesetzt – mit der hoffnungsvollen Aussicht auf das Königsdiadem in absehbarer Zeit (Jos., Ant 17,317; vgl. Jos., Ant 17,248f.). Nach dem erfolgreichen Machterwerb (Ἀρχέλαος δὲ τὴν ἐθναρχίαν παραλαβών, Jos., Ant 17,339; vgl. Lk 19,15) kehrt Archelaos nach Jerusalem zurück und ersetzt als Erstes den amtierenden Hohenpriester durch einen Verwandten (Jos., Ant 17,339). Doch währt des Archelaos' Herrschaft nicht allzu lange: Zehn Jahre später verklagen ihn seine jüdischen Bürger beim Kaiser wegen ὀμότης/Grausamkeit und τυραννίς/Tyrannie, woraufhin Archelaos vom Kaiser abgesetzt und verbannt wird (Jos., Ant 17,342–344).

331 Vgl. A. Schalit, Herodes 119–131.

332 Vgl. zum Thronstreit zwischen Archelaos und Herodes Antipas G. Gelardini, Contest 96–98.

Mithilfe der zeitgeschichtlichen Hintergrundbeleuchtung wird das in Lk 19,12–27 Erzählte als ein in der Antike gängiges Vorgehen zum Machterwerb erkennbar. Zugleich ist es nicht nötig, den »Menschen vornehmer Herkunft« direkt mit Archelaos zu identifizieren (auch wenn mehrere ähnliche Motive in beiden Erzählungen ins Auge fallen):<sup>333</sup> Er steht vielmehr symbolisch für zahlreiche Herrscher, die als Klientelkönige von Roms Gnaden an der Macht sind. Er verkörpert einen Königstypus, der im 1. Jh. n. Chr. vielerorts anzutreffen ist – *imperiale Legitimierung* heißt der erfolversprechende *Königsweg* auf den Thron.<sup>334</sup> Wobei es mit der Herrscherherrlichkeit auch schnell wieder vorbei sein kann, wenn Rom respektive der Kaiser die Legitimierung entzieht.

Im LkEv wird genau dieser Typus als Kontrastfolie zu Jesus inszeniert, wobei die Macht Jesu das eindeutig stärkere Fundament (religiös-theokratisch legitimiert) vorzuweisen hat. Im Umkehrschluss werden alle Herrscher von Roms Gnaden delegitimiert.

Natürlich ist es ein spannendes Gedankenspiel, Lk 19,12–27, das zeitgeschichtliche Hintergrundmaterial und Lk 4,5–8 zusammenzuschauen. Dass ein Thronanwärter eine Proskynese vor dem Kaiser vollzieht, um seine Unterordnung sinnenfällig zum Ausdruck zu bringen und sich demüütig dem Oberherrscher zu unterwerfen, ist grundsätzlich nicht unplausibel.<sup>335</sup> Auch entsprechende Ambitionen von kaiserlicher Seite, derartige Huldigungen zu erfahren, mögen vorkommen. Entsprechend können im Macht verleihenden Kaiser teuflische Züge aufscheinen,<sup>336</sup> womit die imperiale Machtfundierung noch stärker diskreditiert wäre.

333 Vgl. die Zusammenstellung bei A. *Denaux*, Parable 53, der allerdings in seinen Schlussfolgerungen sehr zurückhaltend bleibt. *W. Schmithals*, Lk 187, geht davon aus, dass die Reise des Archelaos eindeutig den Motivhintergrund für die Reise des »Menschen vornehmer Herkunft« bildet – ebenso *M. Wolter*, Lk 617.620.624; *G. Schneider*, Lk II 380; *J. Ernst*, Lk 393; *M. Zerwick*, Parabel 660–666. Sehr weitgehend in diese Richtung sind die Annahmen bei *D. Schirmer*, Kritik 182f. – allerdings spricht er auch davon, »daß das geschilderte Verhalten dieses Herrschers nicht als Ausnahme, sondern als typisch für die meisten Potentaten« (ebd. 183) anzusehen ist.

334 In diese Richtung denken und argumentieren *F. Bovon*, Lk III 293; *M. Ebner*, Wahrnehmungen 92 (»das typische Bewerbungsverfahren«); *W. Eckey*, Lk II 795; *A. Denaux*, Parable 53 (»a more general reference to the Roman process of transmission of power to its client-kings«); *M. Kitchen*, Parable 233 (»contemporary dynamics of power«). *U. Busse*, Decifrierung 431, betont die Unterschiede zwischen dem in Lk 19,11–27 Erzählten und der Archelaos-Erzählung stark (mit dem Resultat: »[d]ie durchgängige Parallelität der geschilderten Ereignisse ist also nicht umfassend [...], sondern nur eingeschränkt gegeben«) und sieht eine Anspielung auf eine »generelle Struktur des Prozesses römischer Machtübertragung auf Klientelfürsten« (ebd. 431f.) als weiterführend an.

335 Vgl. *G. Theißen*, Lokalkolorit 225; *N. H. Taylor*, Temptation 41. Auch Archelaos fällt vor Oktavian-Augustus nieder, allerdings findet sich hier bei Josephus der *terminus technicus* προσκύνεω nicht (Jos., Ant 17,248: προσπίπτω; Jos., Bell 2,37: προπίπτω); vgl. *M. Ebner*, Gottesherrschaft 410, der dies als Proskynese deutet: »Archelaos beglaubigt seine Loyalitätsversprechen ausdrücklich durch eine rituelle Proskynese vor dem Kaiser.«

336 So z. B. bei der Auslegung der Versuchungsgeschichte *U. B. Müller*, Sohn 28–30. Vgl.

## 3.4. Und die Einbindung ins LkEv? – Ein Blick auf Lk 19,11.28

Jesus erzählt in Lk 19,12–27 eine Geschichte, die durch Lk 19,11.28 ins LkEv eingebunden wird. Diese rahmende Integrierung ist spezifisch Lk, sie findet sich in Mt 25 nicht (Lk 19,11.28):

11	a	Ἄκουόντων δὲ αὐτῶν <sup>337</sup> ταῦτα	Als sie dies aber hörten,
	b	προσθεῖς	fügte er hinzu
	c	εἶπεν παραβολὴν	(und) sprach ein Gleichnis,
	d	διὰ τὸ ἐγγὺς εἶναι Ἰερουσαλὴμ αὐτὸν	weil er Jerusalem nahe war
	e	καὶ δοκεῖν αὐτοῦς	und sie meinten,
	f	ὅτι παραχρημα μέλλει ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ	dass die Königsherrschaft Gottes sogleich im Begriff sei,
	g	ἀναφαίνεσθαι.	in Erscheinung zu treten.
...			
28	a	Καὶ εἰπὼν ταῦτα	Und als er dies gesprochen hatte,
	b	ἐπορεύετο ἔμπροσθεν	ging er vorwärts
	c	ἀναβαίνων εἰς Ἰεροσόλυμα.	(und) stieg nach Jerusalem hinauf.

Dabei sind zwei Aspekte in V. 11 für den vorliegenden Argumentationszusammenhang zu bedenken: Zum einen wird die Erzählung terminologisch ausdrücklicher als παραβολή, als »Gleichnis«/»Bildrede« klassifiziert (V. 11c).<sup>338</sup> Jedoch muss dies nicht gattungskritisch eingeführt werden: Nur weil παραβολή in der Überschrift steht, muss es sich nicht um ein »Gleichnis« im engeren, klassischen Sinne handeln bzw. es muss nicht ausschließlich eine übertragene Deutung angemessen sein.<sup>339</sup> Mit παραβολή können unterschiedliche (Klein-)Gattungen bezeichnet werden: Sprichwort, Ausspruch, Bildwort, Rätselrede, Rede, Gleichnis, Parabel, Beispielerzählung.<sup>340</sup> Mit Blick auf Lk 19,11–28 präferiere ich die Betrachtung als *Beispielgeschichte* (s. o. Teil E, Kap. 3., die

ebd. 29: »Das Bewußtsein, die Macht über die Königreiche der Erde zu besitzen und sie nach eigenem Gutdünken zu verleihen, findet sich deutlich als römische Herrschaftsidee.«

337 Es bleibt offen, wer sich hinter diesem »sie« genau verbirgt. E. V. Dowling, Pound 76 Anm. 34, votiert beispielsweise für »supporters, including the disciples«. Für die vorliegende Argumentation ist dies unerheblich.

338 Vgl. W. Bauer, Wörterbuch 1238: »Rede vergleichenden Charakters, die einen vollständigen Gedanken bildhaft zum Ausdruck bringt und nach Meinung der Evangelisten wegen ihrer geheimnisvoll-dunklen Art der Deutung bedarf«.

339 Vgl. G. Haufe, Art. παραβολή 36: »Die durchgängige Übers. [Übersetzung; C. S.] mit Gleichnis darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß im einzelnen formgeschichtlich differenziert werden muß«.

340 Die Auflistung folgt G. Haufe, Art. παραβολή 36. Er selbst nennt Lk 19,11 bei Parabel, hält aber auch ausdrücklich fest: »Teilweise sind die Übergänge fließend.«

einleitenden Überlegungen). Ergo ist die gerade herausgearbeitete konkrete machtpolitische Deutungsmöglichkeit mit der Benennung als παραβολή problemlos vereinbar.

Zum anderen begegnet eine Art *Motivierung* des Erzählvorgangs an sich (V. 11d–g): Dabei wird ausdrücklich die örtliche Nähe zu Jerusalem angeführt im Verbund mit (messianischen) Erwartungen der Jesus Begleitenden, dass die Königsherrschaft Gottes unmittelbar vor der Tür stehen würde (»sogleich«).<sup>341</sup> Die jesuanische Erzählung *antwortet* gewissermaßen auf diese Erwartungen.<sup>342</sup>

Dieses Vorzeichen, das Lk 19,11 vor die Erzählung setzt, diese »Interpretationsanweisung«<sup>343</sup>, stellt mit Blick auf die bislang entfaltete Argumentation vor Herausforderungen. Es gibt nämlich eine geradezu *klassisch* zu nennende Interpretation<sup>344</sup> von Lk 19,12–27 in der exegetischen Forschung und diese lässt sich mit der vertretenen Deutung im Kontext der religiös-theokratischen Legitimierungsstrategie nicht so ohne weiteres in Einklang bringen.

#### 3.4.1. Die *klassische* Deutung: Jesus selbst als der »Mensch vornehmer Herkunft«

Der für die vorliegenden Überlegungen entscheidende Punkt: Im Rahmen dieser *klassischen* Deutung, die besonders auch die einschlägige Kommentarliteratur prägt,<sup>345</sup> wird der »Mensch vornehmer Herkunft« mit Jesus selbst identifiziert.<sup>346</sup> Gerade daran werde ich mich abzuarbeiten haben (s. u. Teil E, Kap. 3.4.2.).<sup>347</sup>

341 Die kurze Studie von C. Fabricius, παραχρημα, kommt für die Mehrzahl der Belege von παραχρημα im LkEv zu dem Resultat, dass es sich hierbei um ein »biologisches παραχρημα« (ebd. 65) handelt, das das »Sofort der Wirkung« (ebd. 64) eines Heilmittels zum Ausdruck bringt. Eine von vier Ausnahmen von der behaupteten Regel: Lk 19,11 (ebd. 63). Für Lk 19,11 vermutet er, dass Lk »gesucht, d.h. mehr literarisch, zu schreiben« (ebd. 66) beabsichtigte.

342 V. 28 nimmt den Erzählfaden (Jesus ist auf dem Weg nach Jerusalem) wieder auf und läutet den Einzug Jesu nach Jerusalem ein. Dies bedarf im vorliegenden Kontext keiner näheren Betrachtung.

343 M. Wolter, Lk 617.

344 M. Ebner, Wahrnehmungen 90, nennt dies die »konventionelle Auslegung« und spricht vom »exegetischen Mainstream« (vgl. M. Ebner, Solidarität 79 Anm. 8). Von »der exegetischen Auslegungstradition« ist in M. Ebner, Charme 129 Anm. 14, die Rede; vgl. A. Denaux, Parable 42 Anm. 29 (»common interpretation«).

345 Vgl. W. Schmithals, Lk 185–188; P.-G. Müller, Lk 532f.; M. Wolter, Lk 616–625; G. Schneider, Lk II 378–382; E. Schweizer, Lk 194–197; J. Ernst, Lk 391–395; F. Bovon, Lk III 281–304; J. Kremer, Lk 183–185; J. A. Fitzmyer, Lk II 1227–1240; W. Wiefel, Lk 327–331; H. Klein, Lk 605–611; W. Eckey, Lk II 788–800.

346 So A. George, Royauté 58–60; M. Zerwick, Parabel; F. D. Weinert, Parable; S. Schreiber, Gesalbter 434f.; I. Kramp, Kreuzesopfer 150–152; C. Münch, Gewinnen 252f.; M. L. Strauss, Messiah 307–311; B. Schultz, Jesus; A. Denaux, Parable; J. Lambrecht, Parable; U. Busse,

In der Folge wird die Erzählung meist als »eschatologisches Gleichnis« interpretiert,<sup>348</sup> wobei die dahinterstehende Argumentation kurz skizziert sei:<sup>349</sup> Jesus nähert sich auf seiner Reise der Königsstadt Jerusalem. Angesichts dessen sowie in Anbetracht der gespannten Festvorfreude – wir befinden uns zeitlich gesehen im jüdischen Festkalender unmittelbar vor dem Pesachfest, an dem an die Befreiung des Volkes aus Ägypten durch Gott erinnert wird – ist Jesus mit messianisch aufgeladener Naherwartung konfrontiert: »sie meinten, dass die Königsherrschaft Gottes sogleich im Begriff sei, in Erscheinung zu treten« (Lk 19,11e–g) – und zwar u. a. machtvoll, befreiend, das Joch der Besatzung abschüttelnd. Diese falsche/inkorrekte »Meinung« (δοκέω) will Jesus korrigieren<sup>350</sup> und stellt mit der Erzählung klar, dass es nichts wird mit einer zeitlich unmittelbar bevorstehenden Durchsetzung der Königsherrschaft Gottes: Der »Mensch vornehmer Herkunft« muss sich vielmehr erst auf eine lange Reise in eine »weit entfernte Gegend« begeben, bevor er mit der Königsherrschaft im Gepäck in die Heimat zurückkehren kann. Eine schnelle Änderung der Machtverhältnisse ist von daher nicht zu erwarten bzw. wer dies erhofft, befindet sich auf dem Holzweg.

Das ist eine Spielart der *klassischen* Deutung. Zahlreiche Varianten davon werden diskutiert, wobei ich dies nur kurz andeuten möchte – denn selbst wenn Lk 19,11–28 mit Lk 19,29–44 eng verbunden wird,<sup>351</sup> an der Identifizierung des »Menschen vornehmer Herkunft« mit Jesus wird im Rahmen des *klassischen*

---

Dechiffrierung; L. T. Johnson, Kingship; L. Guy, Interplay; J. D. M. Derrett, Passage; R. F. O'Toole, Presentation 131–133; C. Blumenthal, Basilea 213–216 inkl. Anm. 811.

- 347 Einen verbindenden Mittelweg beschreiten A.-J. Levine/B. Witherington, III, Lk 513–518. Sie halten die Deutung des »Menschen vornehmer Herkunft« gewissermaßen offen und spielen beide Möglichkeiten durch: »On the one hand, we can see the nobleman as representing foreign leaders who colonize, exploit, and demean their subjects. [...] On the other, we can see the nobleman as representing Jesus«.
- 348 Vgl. W. Schmithals, Lk 186, der die Erzählung (Q-Fassung) als »eschatologische[...] Parabel« (ebd. 186) sowie als »christologisch-ekklesiologische Parabel« (ebd. 187) liest.
- 349 Vgl. die knapp auf den Punkt bringende Skizze bei J. Lambrecht, Parable 113f. Für den vorliegenden Zusammenhang genügt obige Kurzskeizze der *klassischen* Auslegung. Der entscheidende Punkt ist die Identifizierung des »Menschen vornehmer Herkunft« mit Jesus. Von daher können die interpretatorischen Unterschiede im Detail zwischen den einzelnen Ansätzen weitgehend unberücksichtigt bleiben.
- 350 Als Korrektur deuten P.-G. Müller, Lk 532; M. Wolter, Lk 618f.; G. Schneider, Lk II 380f.; J. Ernst, Lk 392; F. Bovon, Lk III 293; C. Burger, Davidsson 113f.; J. A. Fitzmyer, Lk II 1228.1232.1234; W. Wiefel, Lk 329f.; H. Klein, Lk 608; W. Eckey, Lk II 795; I. Kramp, Kreuzesopfer 151; L. Guy, Interplay 126f.; C. Blumenthal, Basilea 114 inkl. Anm. 408 und 410; ebd. 215. Ob dies etwas mit einer möglichen Bewältigung der *Parusieverzögerung* zu tun hat, braucht im vorliegenden Zusammenhang nicht problematisiert zu werden. U. Busse, Dechiffrierung, spricht sich zwar gegen eine allegorische Deutung von Lk 19,11–27 aus (ebd. 424), interpretiert selbst aber *klassisch* und zwar durchaus im Sinne einer *zeitlichen* Korrektur (ebd. 434).
- 351 So A. Denaux, Parable 43–57; L. T. Johnson, Kingship; L. Guy, Interplay.

Deutungsmodells durchweg festgehalten. Ab und an wird keine *zeitliche* Korrektur, sondern eher eine *inhaltliche* [z. B. 1) die Menge erwartet die unmittelbare irdische Durchsetzung der Königsherrschaft Gottes – Jesus wird eine himmlische Königsherrschaft verliehen bekommen; 2) die Menge erwartet – stark jüdisch akzentuiert – die Königsherrschaft Gottes verbunden mit der Befreiung Jerusalems – in Jesus begegnet die Königsherrschaft *anders* und von Jerusalem gelöst<sup>352</sup>] vermutet. Doch der für die vorliegenden Überlegungen zentrale Punkt bleibt gleich: Im »Menschen vornehmer Herkunft« scheint Jesus auf.

Jesus ist der Königsanwärter und jetzt konvergieren die meisten *klassischen* Auslegungen wieder (auch wenn die Deutung der Rückkehr auf die Parusie im Einzelfall strittig bleibt oder ganz zurückgewiesen wird): In der Erzählung wird auf Jesu weiteren Weg angespielt, der ihn über Kreuz, Grab, Auferstehung und Himmelfahrt in die himmlische Königsherrschaft zu Gott führen wird (»weit entfernte Gegend«). Von dort wird er, nach Erhalt der Königsherrschaft, zurückkehren (Parusie) – und dies dauert eine ganze Weile. Unmittelbar passieren tut somit erst einmal nichts.

In der Zwischenzeit sind seine Sklaven/Diener, also die Anhänger/innen Jesu, gut beraten, mit dem von Jesus Hinterlassenen erfolgreich zu *wirtschaften*: Jesus wird bei seiner Wiederkehr Rechenschaft einfordern und die belohnen, die hinzugewonnen haben. Die, die furchtsam die Hände in den Schoß gelegt haben, werden ihrem Tun entsprechend das Nachsehen haben.

Und in den Mitbürgern des vornehmen Mannes, die ihn hassen und eine oppositionelle Gesandtschaft auf den Weg bringen, um sein Königwerden zu verhindern, werden zumeist die Teile<sup>353</sup> des jüdischen Volkes und v. a. der jüdischen Obrigkeit gesehen, die Jesus als Messias/Christos und damit als König ablehnen und letzten Endes für seine Kreuzigung (Mit-)Verantwortung tragen. Deren intrigantes Verhalten bringt ihnen allerdings keinen Erfolg, ganz im Gegenteil: Der am Ende siegreich wiederkehrende König Jesus rechnet mit ihnen ab und straft sie für ihr ablehnendes Verhalten und ihre Gegnerschaft, indem er sie niedermetzeln lässt.<sup>354</sup>

Wer den argumentativen Weg bis hierhin mitgegangen ist, könnte an dieser Stelle nun ein leichtes Unbehagen verspüren: Das blutige Niedermetzeln der (politischen) Gegner steht viel besser Herodes und seinen Söhnen zu Gesicht –

---

352 So deutet A. *Denaux*, Parable 50.54f.

353 Wenn man berücksichtigt, dass in Lk 19,14 eine generelle Gegnerschaft der (Mit-)Bürger zum Ausdruck gebracht wird, dann könnte auch an das jüdisch-israelitische Volk an sich gedacht werden.

354 Vor diesem Hintergrund bestimmt F. D. *Weinert*, Parable 514, den textpragmatischen Clou wie folgt: »this story serves as a harsh warning« (vgl. ebd. 509).



so gehen skrupellose Machtpolitiker mit ihren Widersachern um. Mit Blick auf Jesus irritiert ein derartiges Verhalten sehr.

Auf jeden Fall bringt diese Deutung mit ihrer Gleichsetzung von Jesus und »Mensch vornehmer Herkunft« für die bislang entfaltete These von der Kontrastfolie einige Probleme mit sich: Der »Mensch vornehmer Herkunft« kann ja schlecht Jesus und zugleich eine Kontrastfolie zu Jesus verkörpern. Zudem ist der »Mensch vornehmer Herkunft« ganz und gar kein Kandidat für eine religiös-theokratische Legitimierung: Hierbei ist die Passivität des zukünftigen Königs ein entscheidender, ja geradezu konstitutiver Aspekt.<sup>355</sup>

### 3.4.2. Die *klassische* Deutung – kritisch angefragt

Doch muss die *klassische* Deutung nicht unkritisch übernommen werden. In der exegetischen Forschung finden sich durchaus Stimmen, die der Gleichsetzung von Jesus und dem »Menschen vornehmer Herkunft« skeptisch gegenüberstehen bzw. ihr widersprechen.<sup>356</sup>

Im Folgenden seien einige grundsätzliche Anfragen formuliert.<sup>357</sup> Bereits kurz erwähnt (s. o. Teil E, Kap. 3.4.1.) worden ist das mögliche Unbehagen mit Blick auf das Niedermetzeln der Gegner auf Befehl des »Menschen vornehmer Herkunft« (Lk 19,27): Ein derart brutal-schonungsloses Vorgehen sollte gerade

355 Auf einen ersten Blick mag man versucht sein, in der Erzählung – *klassisch* gedeutet – eine religiös-theokratische Legitimierung impliziert zu sehen: Immerhin würde Jesus ja in den Himmel zu Gott *reisen*, um von Gott die Königsherrschaft zu empfangen; vgl. A. Denaux, Parable 54, der genau in diese Richtung denkt. Allerdings verträgt sich diese Eigenaktivität des zukünftigen Königs nicht mit der religiös-theokratischen Legitimierung: Hierbei ist der König in spe rein passiv, Gott allein tritt als handelndes Subjekt in Erscheinung. Die Vorstellung einer *Machterwerbsreise* ist mit der religiös-theokratischen Legitimierung nicht vereinbar, sie gehört vielmehr zu einem anderen Legitimierungsparadigma (imperiale Legitimierung; s. o. Teil E, Kap. 3.3.).

356 Vgl. M. Ebner, Solidarität 78f.; M. Ebner, Charme 129f.; M. Ebner, Gottesherrschaft 418–423; M. Ebner, Strukturen 160–163; M. Ebner, Wahrnehmungen 90–96; B. Heining, Streifzug 355f.; D. Schirmer, Kritik; M. Kitchen, Parable; L. Schottroff, Gleichnisse 239–246; E. V. Dowling, Pound; M. Fricke, Held. M. Kitchen, Parable 228, bezeichnet eine von der *klassischen* Auslegung abweichende Position als »minority view«. Auch D. Dormeyer, Lk 214–218, scheint grundsätzlich einen anderen Weg der Deutung zu wählen, allerdings blitzt am Ende (vgl. ebd. 218) doch wieder eine Identifizierung Jesu mit dem »Menschen vornehmer Herkunft« auf. C. Münch, Gewinnen 245, warnt zwar – mit Blick auf die Erzählfassung in Q – vor »allzu eindeutigen Identifizierungen«. Trotzdem deutet er selbst *klassisch*.

357 Die bereits gemachte Feststellung, dass die *klassische* Interpretation mit der bisher erarbeiteten religiös-theokratischen Legitimierungsstrategie im LkEv kollidiert, ist kaum als Argument verwendbar. Dieser Punkt gibt vielmehr zur begleitenden, selbstkritischen Gegenkontrolle der eigenen Überlegungen Anlass. Entspringt meine eigene Interpretation am Ende nur dem Wunsch, die religiös-theokratische Legitimierungsstrategie in ihrer bislang von mir unterstellten Eindeutigkeit zu retten?

für Jesus als (wiederkommenden) König kennzeichnend sein?<sup>358</sup> Das spricht eher für einen Tyrannen als für einen guten/wahren König (vgl. Teil B, Kap. 6.1.2.): »Lukas beschreibt einen typischen Tyrannen auf dem Thron.«<sup>359</sup>

In diesem Zusammenhang ist auch die Fremd- (Lk 19,21) wie Selbstcharakterisierung (Lk 19,22) dieses Menschen als »streng/unfreundlich/hart« (αὐστη-

358 J. D. M. Derrett, Passage 136, nennt Lk 19,27 »Horrid Passage« (seine eigene Deutung unter Einbeziehung von Jos 7; 10,16–27; Hos 2,14–18 inkl. einer allegorischen Übertragung mutet *abenteuerlich* an). Ohne, dass dies interpretatorische Konsequenzen hätte, notiert M. Wolter, Lk 624f., dass gerade dieser Erzählzug (Lk 19,27) im Kontext der *klassischen* Deutung »den heutigen Lesern und Interpreten des Lukasevangeliums nicht geringe Beschwer bereitet«. F. Bovon, Lk III 299, versucht, sich des Problems geschickt zu entledigen, indem er von einem »allegorischen Ausrutscher« spricht – er hält trotz allem an der *klassischen* Deutung fest. Auch J. Kremer, Lk 185, arbeitet sich an diesem Element der Erzählung ein wenig ab und führt – quasi entschuldigend – die »Sprache damals üblicher Justiz« (vgl. ebd. 185: »in zeitbedingter Sprache«) ins Feld. Ebenso nennt F. D. Weinert, Parable 507, explizit dieses Erzähldetail, allerdings kommt er zu dem – mehrfach anfragbaren – Schluss, dass der König so handeln muss: »any king who wished to be regarded as just would have to punish such rebelliousness severely« (ebd. 509f.). Ähnlich – anfragbar – argumentiert auch U. Busse, Dechiffrierung 438: Das Niedermetzeln ist nur dann problematisch, »wenn nicht ein politisch gerechtfertigter Grund angegeben wäre.« Dies sieht er im Faktum der Gegnerschaft erfüllt: »Daraufhin konnte diese Bestrafung durchaus angewandt werden« (ebd. 438). Wie stark das *Beharrungsvermögen* mit Blick auf die *klassische* Deutung sein kann, zeigt auch deutlich J. Ernst: Er deutet im *klassischen* Sinne. Die Charakterisierung des »Menschen vornehmer Herkunft« bereitet ihm in diesem Kontext Probleme. Doch führt dies nicht zu einer Infragestellung der grundsätzlichen Auslegung, sondern er unterstellt für die *problematische* Charakterisierung einfach einen *Ausnahmetatbestand* (konkret bei der Auslegung von Lk 19,20f.): »Die drastischen Bildelemente im Portrait des Herrn verbieten eine allegorische Ausdeutung auf den wiederkommenden Menschensohn« (J. Ernst, Lk 394). Zu einem ähnlichen – ebenso anfragbaren – Clou gelangt B. Schultz, Jesus, unter Einbezug der Archäologie. Seiner Meinung nach ist das Archelaos-Motiv gewissermaßen örtlich bedingt: Wenn Jesus von Jericho Richtung Jerusalem zieht, kommt er am Herrscherpalast vorbei (ebd. 114f.). Seine Schlussfolgerung daraus: »Should this indeed be the actual setting for the giving of the parable, the brutality of Archelaus would no longer be part of some allegory on the character of the Messiah, but merely part of the circumstantial setting which Jesus used in crafting his parable to more effectively communicate his message« (ebd. 116). Unklar bleibt, nach welcher Krieteriologie die Elemente als für die Allegorie nutzbar oder abzulehnen differenziert werden. Auch I. Kramp, Kreuzesopfer 152, bemüht sich, dieses Erzähldetail zu *domestizieren*, ohne die *klassische* Deutung aufgeben zu müssen: Sie versteht die Ankündigung als »ermahnende (paränetische) Rede«; vgl. auch die Bemerkung bei U. Busse, Dechiffrierung 428.

359 D. Schirmer, Kritik 180; vgl. ebd. 186 (»eine einzige Tyrannengeschichte«). Vgl. L. Guy, Interplay 123 (»despotic order«), wobei er – spekulativ – anfragt, ob diese Anweisung wirklich ausgeführt wird und/oder ob ggf. jemand entkommen kann; vgl. A. F. Braun, Parable 447. Instrukтив ist der Verweis auf 2 Makk 5,11–26 bei A. Culpepper, Kingdoms 83f.: Hier wird vom Niedermachen (κατασφάζω, 2 Makk 5,12.24) der jüdischen Bevölkerung (in 2 Makk 5,23: πολῖται) erzählt – auf Befehl von König (βασιλεύς, 2 Makk 5,11) Antiochus. Letzterer wird in 2 Makk eindeutig als Tyrann charakterisiert; vgl. hierzu T. Nicklas, Historiker.

ρός)<sup>360</sup> inkl. *Bereicherungshabitus* (αἴρων ὃ οὐκ ἔθηκα καὶ θερίζων ὃ οὐκ ἔσπειρα/ ich nehme, was ich nicht hinlegte, und ich ernte, was ich nicht säte)<sup>361</sup> anzuführen – auch das trägt *tyrannenhafte* Züge.<sup>362</sup>

- 360 M. Kitchen, Parable 230, interpretiert die Charakterisierung des Menschen als αὐστηρός im Gegenüber zu σκληρός (Mt 25,24; Q 19,21 – nach P. Hoffmann/C. Heil, Spruchquelle Q 11) folgendermaßen: »exaggerating his negative aspect and making him appear more sinister and exploitative«. Die Gegenposition vertritt U. Busse, Dechiffrierung 437 (»hart«, jedoch im Sinne von »konsequent« bzw. »unbestechlich«, »preussisch korrekt«, nicht »umgänglich«, sondern vielmehr »gerecht«). Zu αὐστηρός an sich vgl. M. Wolter, Lk 622.
- 361 Der Verweis von A.-J. Levine/B. Witherington, III, Lk 516, auf Joh 4,38 hilft argumentativ an dieser Stelle nicht weiter.
- 362 Anders interpretiert dies M. Wolter, Lk 623: »Es geht nicht um den Herrn, sondern um den Sklaven, und in der Karikatur, die der Sklave von seinem Herrn zeichnet, wird niemand anderer als er selbst erkennbar« (vgl. J. A. Fitzmyer, Lk II 1237: »caricatured«; W. Wiefel, Lk 331). Vgl. G. Schneider, Lk II 381, der diese *Entschuldigung* des *faulen* Sklaven/Dieners jedoch nicht gelten lassen will: »V 21 versucht, den Herrn als furchtgebietenden Tyrannen darzustellen«. Aber erstens nimmt der Herr die Charakterisierung ausdrücklich selbst auf (vgl. D. Schirmer, Kritik 185: »umstandslos bestätigt«; E. V. Dowling, Voice 43: »It would seem that he accepts them as accurate descriptions of his actions.«), und zweitens straft er den Sklaven/Diener gerade, weil diesen seine Furcht vor dem derart charakterisierten Herrn nicht zum *richtigen* – in den Augen des Herrn, wohlgemerkt – Handeln gebracht hat (so argumentiert auch M. Ebner, Gottesherrschaft 421). Eine Karikatur kann ich hier nicht erkennen, einen ironischen Unterton (so z. B. M. Wolter, Lk 623: »die er ironisch wiederholt«) höre ich ebenso wenig heraus. Was vielmehr zu denken gibt: Wenn man, wie M. Wolter (und viele andere), den Menschen mit Jesus identifiziert, dann mag die Charakterisierung in Lk 19,21f. Probleme bereiten und man muss sich daran entsprechend interpretierend abarbeiten. Bezeichnend ist das Schlussurteil bei M. Wolter, Lk 623: »Und was sollen sich die Leser, die wissen, dass der König für Jesus und die Abrechnung für das jüngste Gericht stehen, *theologisch* dabei denken? – Ich weiß es nicht, und Lukas hat es wohl auch nicht gewusst.« Allerdings weiß M. Wolter, dass andere Deutungsansätze »ganz bestimmt nicht das von Lukas Gemeinte« (ebd. 623) treffen. Auch die Deutung bei W. Eckey, Lk II 798, ist geradezu *verräterisch*: Auf der Basis von Lk 19,17.19 charakterisiert er den König als »überaus großzügig« (was als Schlussfolgerung fragwürdig ist). Von diesem generösen Herrn macht sich der dritte Sklave/Diener schlichtweg ein völlig falsches Bild, nämlich »das Bild eines ausbeuterischen Gewaltherrschers und Blutsaugers« (ebd. 798). Und W. Eckey unterstellt dem Sklaven/Knecht: »Ihm fehlt jedes Gespür für den qualitativen Unterschied zwischen einem gütigen, sich großmütig erzeigenden Herrn und einem Tyrannen« (ebd. 798; vgl. ähnlich B. Schultz, Jesus 125: »the nobleman may really have been a fair and just master, as his actions toward the other two slaves suggest«). Wenn ich mir die Zeichnung des Königs in Lk 19,12–27 ansehe, kann ich darin keinen »gütigen, sich großmütig erzeigenden Herrn«, keinen »fair and just master« erkennen – ganz im Gegenteil, besonders, wenn das Ende berücksichtigt wird (Lk 19,27). Klartext spricht hier B. Heiningner, Streifzug 355: »So oder so fällt die Charakterisierung des früheren Königsprätendenten und späteren Königs vernichtend aus«. Diese Wertung steht im Einklang mit dem antiken Königsideal, das u. a. »Milde« als Herrschertugend hervorhebt [vgl. Teil B, Kap. 6.1.2.; vgl. Sen, Clem I,12,3 (= Sen, Clem 3,10,3 nach der Zählung von M. Rosenbach (Hrsg.), Seneca – De Clementia), wo die Milde als zentrales Unterscheidungskriterium zwischen König und Tyrann betont wird; vgl. M. J. Schulte, Speculum Regis 200]. »Der »gute« König geht mit seinen Feinden großzügig um« (H. Roose, Mitherrschaft 88). Angesichts der Deutung von W. Eckey drängt sich die Frage auf, wem schlussendlich das rechte

Alles in allem wird der »Mensch vornehmer Herkunft« als »rücksichtslose[r] Ausbeuter«<sup>363</sup> und »skrupellose[...r; C. S.] Machthaber«<sup>364</sup>, als »macht- und geldgierige[r] Potentat«<sup>365</sup> präsentiert. Damit weist er zwar Berührungspunkte mit realpolitisch erlebbaren Königen auf, ist aber vom antiken Königsideal sehr weit entfernt. Und zur Jesuszeichnung des übrigen LkEv mag das überhaupt nicht passen.<sup>366</sup> Auf den Punkt gebracht:

»He rewards those who can make economic profit at any cost. He ignores those who will not, and destroys all those who oppose him. Indeed, this is not Luke's Jesus.«<sup>367</sup> »Auch wenn es die meisten Kommentatoren behaupten, im Lukasevangelium könnte Jesus niemals so sprechen und so handeln«<sup>368</sup> – so das eindeutige Urteil von M. Ebner.

Damit wäre die oft praktizierte Identifizierung von Jesus und »Mensch vornehmer Herkunft« mit einem ersten gewichtigen Zweifel versehen.

Schwerer wiegt, dass die vorgetragene *klassische* Deutung an einer zentralen Stelle *hinkt*: Wenn die Reise (des Menschen) in die »weit entfernte Gegend« Jesu Aufstieg zu Gott in den Himmel meint, dann ist die hinter ihm hergeschickte Gesandtschaft kaum plausibel zu verstehen.<sup>369</sup> Ganz abgesehen davon, dass

---

Gespür abhandengekommen ist. Wieder einmal scheint die prämissenhafte Identifizierung des Königs mit Jesus die Deutung vorrangig zu bestimmen – auch wenn der Textbefund in eine andere Richtung weist.

363 D. Dormeyer, Lk 216; vgl. M. Ebner, Wahrnehmungen 94f. (»Finanzdieb«).

364 B. Heininger, Streifzug 356.

365 D. Schirmer, Kritik 183f.

366 Vgl. A.-J. Levine/B. Witherington, III, Lk 514 (jedoch sehr zurückhaltend und ohne entsprechend eindeutige interpretatorische Konsequenzen): »it is not entirely consistent with a Gospel that proclaims love and peace«. Exemplarisch sei auf Lk 4,16–21 verwiesen (s. o. Teil E, Kap. 1.3.1.; 1.4.2.), wo sich ein deutlich anderes *Regierungsprogramm* findet. Oder man vergleiche die jesuanischen Worte in Lk 6,27f.35, die ein anderes Verhalten den »Feinden« (ἐχθροί) gegenüber anweisen (vgl. auch Lk 6,37; 11,4). Sollte Jesu Vergebungsbitte am Kreuz (Lk 23,34) für seine *Feinde/Gegenspieler* (vgl. D. Crump, Intercessor 85f.; M. Blum, Rezeption 28–35; M. Nygaard, Prayer 156f.) ursprünglich sein (zum Befund sowie zu den einschlägigen Argumenten vgl. D. Crump, Intercessor 79–85 – er votiert für Ursprünglichkeit; ebenso G. O. Holmås, Prayer 109; M. Blum, Rezeption 17–28; M. Gielen, Passionszählung 205f.; M. Jacob, Prayer 41f. Anm. 139; T. Söding, König 111 Anm. 56; gegen die Ursprünglichkeit spricht sich u. a. T. Jantsch, Retter 211f., aus), dann wäre hier im Vergleich zu Lk 19,27 die diametral entgegengesetzte Reaktion auf die Erfahrung von (tödlicher) Feindschaft und Widerstand ausgesprochen: Vergebung statt Rache. Einen ungewöhnlichen – und fragwürdigen – interpretatorischen Weg, mit dieser Diskrepanz insgesamt umzugehen, schlägt C. Münch, Gewinnen 250, vor: Er will dies als »interpretatorische Bereicherung« verstanden wissen – dahingehend, dass das »abschreckende, harte Bild des Herrn in der Parabel durch andere Jesusbilder [...] korrigiert« (ebd. 250) wird.

367 A. F. Braun, Parable 448.

368 M. Ebner, Charme 130.

369 Vgl. A. Denaux, Parable 48; L. T. Johnson, Kingship 144; A. F. Braun, Parable 443. Dies problematisieren die Vertreter der *klassischen* Deutung (Variante: eschatologisches Gleichnis) für gewöhnlich gar nicht; vgl. F. Bovon, Lk III 296; W. Eckey, Lk II 796; J. Lambrecht, Parable 116. H. Klein, Lk 608 inkl. Anm. 22, versucht eine – m. E. nicht trag-

Lk 19,14 schlichtweg einen Hass seiner (Mit-)Bürger – ohne Gruppenunterdifferenzierung oder Spezifizierung wie z. B. in 1 Sam 10,27 mit Blick auf die Opposition gegen Saul (υἱοὶ λοιμοί/verdorbene Söhne) zu finden – auf den Königsprätendenten unterstellt.<sup>370</sup>

Hinzu kommt, dass sich Jesus und der »Mensch vornehmer Herkunft« in einem zentralen Punkt unterscheiden, wenn es um die Frage der Königsherrschaft geht und wir bzgl. Jesus die weiteren einschlägigen Stellen im LkEv berücksichtigen (s. o. Teil E, Kap. 1.1.1.; 1.5.): Jesus ist hierbei durchgängig passiv – ihm wird (von Gott!) gegeben. Der Mensch zeichnet sich demgegenüber gerade dadurch aus, dass er initiativ aktiv wird und sich engagiert um den Empfang der Königsherrschaft bemüht. Zwar ist dieses Argument mit Vorsicht ins Feld zu führen, da wir hierbei ansatzweise auf Gesichtspunkte der religiös-theokratischen Legitimierungsstrategie rekurrieren (s. o. Teil E, Anm. 357). Allerdings ist der Grundbefund eindeutig: Wenn ich alle Stellen im LkEv inkl. Lk 19,12–27 überblicke, an denen es um Jesus und Königsherrschaft bzw. Machtverleihung geht, dann ist nur in Lk 19,12–27 ein aktives Streben nach der Königsherrschaft zu erkennen. Von daher fällt Lk 19,12–27 aus der Reihe.

Außerdem kollidiert die *klassische* Deutung mit Lk 19,38–40: Beim Einzug in Jerusalem wird Jesus ja ausdrücklich als »König« begrüßt (Lk 19,38),<sup>371</sup> er wird durch den Begrüßungsruf »als von Gott eingesetzte[...r] und autorisierte[...r] König«<sup>372</sup> dargestellt.<sup>373</sup> Lk 19,29–44 kann als »enthronement of Jesus as a king«<sup>374</sup> gelesen werden. Dies wird von Jesus selbst angesichts der pharisäischen

---

fähige – Lösung, indem er von *Doppeldeutigkeit* (Himmel – Rom) ausgeht. Der Verweis auf Lk 15,13 an dieser Stelle (vgl. ebd. 608 Anm. 21) überrascht im Rahmen seiner Deutung: Dort ist sicherlich nicht der »Himmel« im Blick. Die *Lösung*, die U. Busse, Dechiffrierung 435.439f., andenkt, überzeugt mich argumentativ nicht.

370 Von daher ist eine Deutung der Bürgeropposition auf »[j]ene Juden, die sich dem messianischen Anspruch Jesu widersetzen und sein Königtum nicht anerkennen wollten« (P. G. Müller, Lk 533; so auch G. Schneider, Lk II 382; R. F. O'Toole, Presentation 133), durch den vorliegenden Text nicht gedeckt. Etwas *verräterisch* ist in dieser Hinsicht bereits die erste paraphrasierende Textrezeption durch F. Bovon, Lk III 284 (Kursivierung C. S.): »von gewissen Mitbürgern nicht geteilten Hoffnung ...« Ähnlich bei U. Busse, Dechiffrierung 439: »Doch bleibt sie offensichtlich nur auf bestimmte Gruppen in Israel beschränkt«; vgl. W. Eckey, Lk II 799 »jene Gruppe«.

371 Vgl. C.-P. März, König 15.

372 M. Wolter, Lk 631; vgl. F. Bovon, Lk IV 30.32. Trotzdem deuten beide Lk 19,11–28 *klassisch*.

373 Dieses Argument findet sich auch bei M. Wolter, Lk 618 – allerdings um interpretierende Verbindungen von Einzugserzählung und Lk 19,11–28 zurückzuweisen. Dieses Argument lässt sich jedoch ebenso gegen M. Wolters eigene Deutung ins Feld führen, wenn ich den Spieß gewissermaßen umdrehe: In Lk 19,38 wird Jesus als »König« begrüßt – ergo ist die Identifikation Jesu mit dem weit verreisenden Menschen schwierig. W. Eckey, Lk II 801, notiert den Befund, ohne die geringste Spannung wahrzunehmen. M. L. Strauss, Messiah 309, versucht, die Spannung folgendermaßen aufzulösen: »Though Jesus is rightly proclaimed to be the king, he is not now to establish a kingdom in Jerusalem«.

374 A. Denaux, Parable 55; vgl. L. T. Johnson, Kingship 150–152. A. Denaux (und L. T. Johnson –

Kritik (Lk 19,39) nicht unterbunden, sondern im Gegenteil verteidigt (Lk 19,40).<sup>375</sup> Nun ist die Erzählung Lk 19,11.12–27.28 im LkEv gerade unmittelbar vor dem Einzug in Jerusalem positioniert: Wenn die hier intendierte Grundaussage sein sollte, dass auf das Aufscheinen der Königsherrschaft Gottes noch längere Zeit gewartet werden muss, dann ist die explizite Präsentation Jesu als »König« unmittelbar nach dieser Erzählung doch mehr als überraschend.<sup>376</sup>

---

sie sind die beiden von *M. Wolter*, Lk 618, kritisierten Ausleger; s. o. Teil E, Anm. 373) schaut ganz stark Lk 19,11–28 mit 19,29–44 zusammen (*A. Denaux*, Parable 43–57). Trotzdem deutet er Lk 19,11–27 im zentralen Punkt der Identifizierung Lk 19,11–28 *klassisch*: Der »Mensch vornehmer Herkunft« ist Jesus. Wie das argumentativ aufgeht, wird für mich nicht plausibel. Lk 19,11–28 handelt von einem Menschen, der nach längerer Reise als König zurückkehrt; in Lk 19,29–44 wird erzählt, dass Jesus direkt als König in Jerusalem einzieht. So schließe ich mich der Kritik *M. Wolters* an dieser Stelle an – ich ziehe allerdings andere Schlussfolgerungen daraus. Kritisch zu den von *A. Denaux* aufgelisteten »striking correspondences« (ebd. 55) zwischen Lk 19,11–28 und 19,29–44 sei noch angemerkt (die Auflistung findet sich ebd. 55f.): a) M. E. ist von »positive reaction of the good servants/disciples« (ebd. 55) auf den Königsanspruch des »Menschen vornehmer Herkunft« in der Erzählung keine Rede. b) Lk 19,41–44 ist zwar als prophetisches Gerichts- bzw. Drohwort zu lesen, aber es kann nur sehr bedingt als »judgement of the city [...] of Jerusalem by Jesus« (ebd. 55; Hervorhebung per Kursivierung *C. S.*; so interpretieren auch *A. George*, Royauté 61; *L. Guy*, Interplay 123f.) verstanden werden. Insofern besteht zwischen dem Tötungsbefehl des Königs in Lk 19,27 und der prophetischen Klage Jesu über Jerusalem in Lk 19,41–44 m. E. ein deutlicher Unterschied. *L. Guy*, Interplay, präsentiert eine Deutung, die beides miteinander zu vereinbaren sucht: die klassische Identifikation »Mensch vornehmer Herkunft« = Jesus sowie die zeitliche Spannung zwischen Lk 19,11.12f.15 und Lk 19,38. Er plädiert für ein »nuanced understanding of the kingdom of God« (ebd. 125; vgl. ebd. 128) und vertritt schlussendlich folgende Lösung: »There is tension within the parable, and within the larger Lukan passage under study, expressing tension within the Lukan theology as a whole: the kingdom is future, but it is also present« (ebd. 137). Diese Interpretation ist kreativ, wenn ich unbedingt an der *klassischen* Deutung festhalten möchte. Sie wirkt aber gewollt und überzeugt mich argumentativ nicht.

375 Vgl. *H. Klein*, Lk 617: »Jesus bekräftigt die Richtigkeit der Proklamation.« An dieser Stelle ist ein erneuter Blick auf Archelaos als möglicher zeitgeschichtlicher Hintergrunderzählung (s. o. Teil E, Kap. 3.3.) spannend: Archelaos führt den Königstitel ausdrücklich nicht – und trägt das Diadem nicht –, bevor er vom Kaiser bestätigt worden ist (vgl. *Jos.*, Ant 17,202). Jesus verhält sich in dieser Hinsicht deutlich anders!

376 In Lk 19,11 geht es um die Erwartung der »Königsherrschaft Gottes«, in Lk 19,12–27 wird als jesuanische Reaktion darauf von »einem Menschen«, der eine Königsherrschaft empfängt, gesprochen. Vor diesem Hintergrund und angesichts dessen, dass Jesus im LkEv vorher mehrfach als der von Gott mit dem Thron bzw. der Königsherrschaft betraute Herrscher profiliert wird, erscheint es legitim, das Königein Jesu und die Rede von der Königsherrschaft Gottes an dieser Stelle eng miteinander zu verbinden [vgl. auch Lk 10,1 in Verbindung mit Lk 10,9; vgl. *M. Wolter*, Lk 618; *L. Guy*, Interplay 134 – allerdings wählt Letzterer ein argumentativ problematisches Sowohl-als-auch: »There is not yet a kingdom (v. 11), but there is a king, and so by implication there is a kingdom (v. 38)« (ebd. 134)]. In Lk 19,38 wird ja Jesus als König jubelnd begrüßt. *A. Denaux*, Parable 47, hält zwar fest, dass die Königsherrschaft Gottes und das Königein Jesu im LkEv »interrelated« sind, er lehnt aber eine Identifizierung ab; vgl. *L. T. Johnson*, Kingship 153. *P.-G. Müller* vertritt zwar die Deutung, dass durch Lk 19,11–27 »eine falsche Naherwartung« korrigiert werden soll (*P.-G.*

Vielleicht will die Erzählung gar keine Korrektur der in Lk 19,11 artikulierten Meinung vornehmen – zumindest nicht in zeitlicher Hinsicht?

Unterstützend kann darauf hingewiesen werden, dass mit *δοκέω* eine irrige Meinung, die dem Schein aufsitzt und von der Wahrheit weit entfernt ist, bezeichnet werden kann,<sup>377</sup> diese Konnotation aber nicht in jedem Fall bei der Verwendung von *δοκέω* mitschwingen muss.<sup>378</sup>

Von daher muss die Meinung der Menschen nicht falsch sein – zumindest nicht in zeitlicher Hinsicht. Es fällt nämlich auf, dass Lk 19,12–27 – im Unterschied zu Mt 25,19 (und ggf. Q 19,15) – die lange Zeit der Abwesenheit des Herrn gerade nicht explizit betont.<sup>379</sup> Und dabei wäre *μετὰ πολὺν χρόνον* ein idealer Gegensatz zu *παραχρήμα* – wenn es denn um eine Korrektur der zeitlichen Vorstellungen im Sinne einer Korrektur *nach hinten* (nicht sogleich, sondern später) ginge. Daran scheint Lk 19,12–27 allerdings nicht primär gelegen zu sein: Der »Mensch vornehmer Herkunft« unternimmt seine *Machterwerbsreise* – und scheint unmittelbar zurückzukehren, sobald er sein Ziel erreicht hat.

Noch ein weiterer Punkt gibt zu denken: Natürlich könnte man Jesus als Sohn Gottes eine »vornehme Herkunft« zusprechen. Allerdings wird die Herkunft Jesu – im Unterschied zu Mt – im LkEv an keiner Stelle hervorgehoben oder in den Mittelpunkt gerückt. Somit ist es zwar grundsätzlich möglich, Jesus mit dem »Mann vornehmer Herkunft« zu identifizieren, dies liegt aber vor dem Hintergrund des gesamten LkEv auch nicht auf der Hand. Die Herkunft Jesu spielt ansonsten bei der Legitimierung der Königsherrschaft keinerlei Rolle.

Und abschließend noch ein letzter argumentativer Baustein: Wenn man nach

---

Müller, Lk 532), dennoch erklärt er die Lk-Einfügung des »Königs« in Lk 19,38 folgendermaßen: »wohl in Erinnerung an 19,12ff.« (ebd. 534). Auch bei J. Ernst, Lk 397, findet sich bzgl. Lk 19,38 ein Rückverweis auf Lk 19,12.14.15.27, ohne dass dies jedoch interpretatorische Konsequenzen zeitigt; vergleichbar bietet F. Bovon, Lk III 283 inkl. Anm. 2, mit Blick auf Lk 19,11–27 einen entsprechenden Vorausverweis.

377 Davon geht W. Schmithals, Lk 188, aus: »irriges Meinung«.

378 Das halten ausdrücklich A. Denaux, Parable 47, sowie L. T. Johnson, Kingship 146, fest; vgl. G. Schunack, Art. *δοκέω* 823; G. Kittel, Art. *δοκέω* 235f.

379 Vgl. A. Denaux, Parable 48; L. T. Johnson, Kingship 143; R. F. O'Toole, Presentation 132. Das hält grundsätzlich auch E. Schweizer, Lk 195, fest; vgl. M. L. Strauss, Messias 309 Anm. 2. M. Wolter, Lk 619, deutet die Reise in »eine weit entfernte Gegend« als »Erzählzug, der eine längere Zeit der Abwesenheit suggerieren will« – denn: Seiner Meinung nach braucht es die Angabe »weit entfernt« für den Erzählplot an sich nicht. Dem möchte ich widersprechen: Unabhängig davon, ob Archelaos für den Thronprätendenten Pate gestanden hat (was Wolter selbst mehrfach ausdrücklich annimmt) oder nicht – wenn im 1. Jh. n. Chr. jemand eine Königsherrschaft empfangen will, dann muss er nach Rom reisen (s.o. Teil E, Kap. 3.3.). Und egal, welchen Standort ich im Osten des römischen Weltreiches einnehme: Diese Klientelkönige in spe müssen immer einen weiten Weg auf sich nehmen (was natürlich eine längere Reisedauer impliziert). Von daher dient Angabe »weit entfernt« m.E. vorrangig dazu, das Reiseziel konkret identifizierbar zu machen, und nicht dazu, eine lange zeitliche Abwesenheit zu betonen. J. A. Fitzmyer, Lk II 1234, deutet die Entfernungsangabe als »corrective to ›immediately‹« – gesteht aber ein: »at least by implication«.

der Figurenbezeichnung ἄνθρωπος τις (vgl. Lk 19,12) im LkEv Ausschau hält,<sup>380</sup> dann wird man insgesamt neunmal fündig.<sup>381</sup> Einmal begegnet dies im Rahmen der Narration und bezeichnet einen »wassersüchtigen« (ὕδρωπικός) *Zeitgenossen* Jesu (Lk 14,2). Die anderen acht Vorkommen sind jeweils im einleitenden Satz einer von Jesus präsentierten Erzählung (ggf. eines Gleichnisses) zu finden. Dreimal erfolgt eine Näherqualifizierung des ἄνθρωπος τις als πλούσιος (Lk 12,16; 16,1.19), einmal als εὐγενής (Lk 19,12). Dabei scheint in dieser Figur dreimal Gott auf (Lk 14,16; 15,11; 20,9),<sup>382</sup> viermal ist eindeutig eine menschlich-irdische Figur gemeint (Lk 10,30; 12,16; 16,1.19). Abgesehen von der zur Diskussion stehenden Stelle Lk 19,12 ist somit an keiner weiteren Stelle dieser ἄνθρωπος τις mit Jesus zu identifizieren.

### 3.4.3. Mehrfach kontrastierend – Ein alternativer Deutungsansatz

Die angeführten Anfragen und Probleme mit Blick auf die *klassische* Auslegung sind Anlass genug, über eine alternative Deutung nachzudenken.

Folgende Spur erscheint mir weiterführend: Die Erzählung in Lk 19,12–27 reagiert zwar auf die in Lk 19,11 skizzierte Grundsituation, jedoch nicht im Sinne einer zeitlichen Korrektur *nach hinten* (nicht sogleich, sondern später).<sup>383</sup> Stattdessen scheinen einige Vorstellungen in inhaltlicher Hinsicht zurechtgerückt zu werden.<sup>384</sup> Wer nämlich das Aufscheinen der Königsherrschaft Gottes

380 Es handelt sich hierbei um eine »typisch lk« Wendung (*M. Wolter*, Lk 395).

381 Wobei das τις in Lk 20,9 textkritisch unsicher ist. Die Textzeugen A, W, Θ, f<sup>13</sup>, 1241, 2542, vg<sup>s</sup>, sy<sup>s.c.p.h\*</sup> bieten es; es findet sich nicht bei B, K, L, N, Q, Γ, Δ, Ψ, f<sup>1</sup>, 33, 565, 579, 700, 892, 1424, ℳ, aur, f, vg, D, it, C. Die textkritische Entscheidung ist schwierig; ich berücksichtige die Stelle im vorliegenden Kontext, ohne dass ich damit ein textkritisch sicheres Urteil verbinde. *M. Wolter*, Lk 644, beurteilt dies als »spätere Ergänzung«.

382 Vgl. *M. Wolter*, Lk 510.

383 *M. Ebner*, *Charme* 129f., lehnt die *klassische* Identifizierung von »Mensch vornehmer Herkunft« und Jesus ab und deutet Lk 19,12–27 »gegen den Strich« (ebd. 129 Anm. 14). Mit Blick auf die Einbindung ins LkEv geht er von einer (auch *zeitlichen*) Korrektur der in Lk 19,11 geäußerten Meinung aus: Wer meint, »mit dem Einzug Jesu in Jerusalem erscheine das Königreich Gottes auf Erden«, dem wird durch die Beispielgeschichte gesagt: »Täuscht euch nicht! Die Welt hat sich nicht verändert und wird sich so schnell nicht ändern. Die Königsherrschaft Gottes in ihrer ganzen Fülle kommt weder heute noch morgen« (ebd. 130). Auch *D. Schirmer*, *Kritik*, deutet die Erzählung gegen den Mainstream. Seine textpragmatische Pointe: »Ernüchterung« (ebd. 183). *A.-J. Levine/B. Witherington, III*, Lk 513, betonen: »Luke, however, focuses not on the Kingdom but on Jesus as king« (vgl. ebd. 519).

384 In diesem Punkt ähnlich *A. Denaux*, *Parable 50*: »The thoughts of the people are confirmed to the degree that they expect the Kingdom of God to appear soon, at least in an unexpected way.« Vgl. ebd. 55: »in an anticipatory way«; vgl. *L. Schottroff*, *Gleichnisse* 245f. Damit gehe ich grundsätzlich – mit nahezu allen Auslegungen – auch davon aus, dass die Erzählung innerhalb des LkEv eine Art *Korrekturfunktion* übernimmt. *L. T. Johnson*, *Kingship* 145–148, fragt diese Grundannahme an und kommt (u. a. unter Einbezug von Lk 19,38) zu



für die unmittelbare Zukunft erwartet, der verkennt zum einen, dass diese Königsherrschaft schon längst mitten im Alltag präsent ist – u. a. im Wirken Jesu:<sup>385</sup>

Vgl. Lk 11,20: εἰ δὲ ἐν δακτύλῳ θεοῦ [ἐγὼ] ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια, ἅρα ἔφθασεν ἐφ' ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ./Wenn [ich] aber mit dem Finger Gottes die Dämonen hinauswerfe, dann ist die Königsherrschaft Gottes zu euch gelangt.<sup>386</sup>

Vgl. Lk 17,20f.: Ἐπερωτηθεὶς δὲ ὑπὸ τῶν Φαρισαίων πότε ἔρχεται ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἀπεκρίθη αὐτοῖς καὶ εἶπεν· οὐκ ἔρχεται ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ μετὰ παρατηρήσεως, οὐδὲ ἐροῦσιν· ἴδου ὡδε ἢ· ἐκεῖ, ἴδου γὰρ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἐντὸς ὑμῶν ἐστίν.<sup>387</sup>/Als er aber von den Pharisäern befragt wurde, wann die Königsherrschaft Gottes komme, antwortete er ihnen und sprach: Die Königsherrschaft Gottes kommt nicht mit Beobachtung<sup>388</sup>, auch werden sie nicht sagen: Siehe, hier!, oder: Dort! Denn siehe, die Königsherrschaft Gottes ist mitten unter/in euch.

Der König Jesus ist bereits unterwegs, auch wenn die Inthronisierung durch Gott noch bevorsteht (s. o. Teil E, Kap. 1.6.). Jesus erweist sich nicht zuletzt durch sein Wirken als der von Gott gesalbte und damit eingesetzte König (s. o. Teil E, Kap. 1.4.2.). Wer auf ein wie auch immer geartetes Aufscheinen der Königsherrschaft Gottes harrt, der hat in diesem zentralen Punkt den König Jesus nicht verstanden. Eine Machterwerbsreise wie der »Mensch vornehmer Herkunft« hat der religiös-theokratisch legitimierte König nicht nötig. Jesus zieht vielmehr direkt als bejubelter König in Jerusalem ein (Lk 19,38). Damit wäre eine erste Kontrastierung zwischen Jesus und dem »Menschen vornehmer Herkunft« vorgenommen.

Zum anderen stellt sich die Frage, wie sich die Menschen das von ihnen unmittelbar erwartete »Aufscheinen« der Königsherrschaft Gottes konkret vorstellen.<sup>389</sup> Als eindrückliche Machtdemonstration? Als gewaltigen Paukenschlag? Verbunden mit der machtvollen Befreiung von der (verhassten) römi-

---

folgendem Endergebnis: »we conclude that it [Lk 19,11–27; C. S.] does not deny but confirm the expectation of 19:11: Jesus is proclaimed as a King« (ebd. 159). Diese Deutung überzeugt mich von daher nicht, da der »Mensch vornehmer Herkunft« ja gerade nicht unmittelbar zum König ausgerufen wird, sondern über die Königsherrschaft erst nach seiner Rückkehr verfügt; s. o. Teil E, Anm. 373.374.

385 Diese Verweisstellen führt auch A. *Denaux*, Parable 50, an.

386 Vgl. auch Lk 10,9.

387 Die Diskussion, wie diese Wendung genau zu verstehen ist, braucht an dieser Stelle nicht geführt zu werden. Klar ist – und das genügt für den vorliegenden argumentativen Zusammenhang: Die Königsherrschaft Gottes ist da!

388 Gemeint ist: (an äußeren Zeichen) beobachtbar; vgl. W. *Bauer*, Wörterbuch 1258: »d. Herrschaft Gottes kommt nicht mit (äußeren Phänomenen, die) Beobachtung (zuließen)«.

389 Diesbezüglich hält A. *Denaux*, Parable 47, fest: »Ἀναφαίνεσθαι usually means ›to appear‹, but in what sense the Kingdom of God will appear remains to be defined on contextual grounds.« Zur frühjüdischen Basileiaerwartung vgl. knapp zusammenfassend C. *Blumenthal*, Basileia 112f.

schen Besetzung – was durchaus einen Teil der messianischen Erwartungen auszeichnet? Diese Deutungsrichtung wird dadurch unterstützt, dass die Erwartung ja gerade angesichts der Nähe zu Jerusalem (Lk 19,11), der Königsstadt der alttestamentlich-jüdischen Tradition schlechthin, formuliert wird: Jerusalem als das politische und religiöse Zentrum ist immer eine entscheidende Adresse, wenn es um umsturzhafter Machtwechsel oder eschatologische Hoffnungen geht.<sup>390</sup>

Dieser machtvoll-gewalthaltigen Vorstellung entspricht ganz gut der »Mensch vornehmer Herkunft«: Er nimmt nach dem erfolgreichen Erwerb der Königsherrschaft blutige Rache und lässt seine Gegner niedermetzeln. Er setzt sich gegen Widerstände durch und lässt die nicht ungestraft, die sich gegen ihn stellen.

Jesus demgegenüber wird gerade dann als König akklamiert, wenn er als Friedenskönig auf einem Esel nach Jerusalem hineinreitet (Lk 19,29–38) und wenn er am Kreuz stirbt (Lk 23,37.38).<sup>391</sup> Von daher erfolgt die jubelnde Akklamation Jesu als »König« »sogleich« – allerdings in einem spezifischen Setting und mit ganz eigenen Implikationen und Konsequenzen. Erneut wird ein deutlicher Kontrast aufgebaut.<sup>392</sup>

So lässt sich der »Mensch vornehmer Herkunft« (Lk 19,11.12–27.28) als zweifache Kontrastfolie zu Jesus lesen: sowohl hinsichtlich der Herrschaftslegitimierung als auch mit Blick auf das Ausleben von sich an der Opposition rächenden Machtphantasien.<sup>393</sup>

390 Vgl. F. Bovon, Lk III 291f.

391 Dazu passt, dass in Lk 4,18 das Zitat aus Jes 61,1f. nach ἐνιαυτὸν κυρίου δεκτὸν abbricht und der »Tag der Vergeltung/des Lohnes« (ἡμέρα ἀνταποδόσεως) nicht verkündet wird. E. Schweizer, Lk 58, geht davon aus, dass »der ›Tag der Vergeltung‹ [...] bewußt weggelassen« ist. Allerdings äußert er sich zur vermuteten Intention der Auslassung nicht genauer. Vgl. R. Albertz, Antrittspredigt 183; D. Rusam, Testament 197–200.

392 Vgl. D. Schirmer, Kritik 180, der von einer »deutliche[...] Antithese« spricht; vgl. ebd. 184 (»Gegenbild«); M. Ebner, Solidarität 79 Anm. 9 (»Der König dieses Gleichnisses fungiert als Gegenkönig zum wahren ›König‹, Jesus«). Zwar geht die Gesamtdeutung von A. Denaux, Parable, in eine andere Richtung, bzgl. dieses Aspekts aber gibt es Berührungspunkte mit meiner Deutung (vgl. ebd. 50). Die Gegenposition zu meiner Deutung findet sich z. B. bei M. Wolter, Lk 618: Die »Erfüllung [der mit Jesu Einzug in Jerusalem verbundenen Erwartung; C. S.] wird aber nicht der Sache nach korrigiert, sondern auf den Zeitpunkt von Jesu Rückkehr verschoben.«

393 In der Folge verändert sich auch der Blick auf den bislang weitgehend unberücksichtigt gelassenen Teil der Erzählung, in dem es um die Sklaven/Diener, das Wirtschaften und die Rechenschaft geht. Wenn ich den »Menschen vornehmer Herkunft« nicht mit Jesus identifiziere, dann kann auch eine alternative Wertung der Sklaven/Diener vorgenommen werden. Dann wird der dritte Sklave/Diener, der sich der Wirtschafts- und Ausbeutungslogik verweigert, zum nachahmungswürdigen Vorbild; vgl. M. Ebner, Solidarität 79; M. Ebner, Charme 130; M. Ebner, Gottesherrschaft 422; B. Heiningner, Streifzug 355f.; D. Schirmer, Kritik 185; M. Fricke, Held 78f.; so auch (mit Blick auf Mt 25,14–30 bzw. die

#### 4. Gott allein setzt wahre Könige ein – Die Akzentuierung des LkEv als *Königsmacher*

Alles in allem liegt im LkEv der Hauptakzent auf der Verleihung der Königsherrschaft an Jesus durch Gott: Hier dominiert eindeutig die religiös-theokratische Legitimierungsstrategie. Diese rekurriert auf Gott als die entscheidende, wahre Machtquelle und baut damit auf die entsprechende, kulturenübergreifend anerkannte göttliche Grundkompetenz [Geben/Wegnehmen von (Königs-)Herrschaft] auf (s. u. Teil E, Kap. 5.).

Dies beginnt bereits am Anfang des LkEv: Die Gabe des davidischen Throns an Jesus durch Gott – ebenso wie die ewige Herrschaft – wird prophetisch durch den göttlichen Boten angekündigt (Lk 1,32f.), noch bevor Jesus geboren ist. Hierfür ist Jesus als »Sohn Gottes/des Höchsten« (Lk 1,32.35) prädestiniert. Wichtig: Jesus bleibt bei all dem konsequent passiv; ihm *wird gegeben*. Zugleich werden in Lk 4,16–21 im Rahmen des Schriftzitats mit Geistverleihung und *Salbung durch Gott* alttestamentlich wichtige Topoi der religiös-theokratischen Legitimierungsstrategie eingebracht und aktualisierend auf Jesus übertragen. In der Folge erscheinen die Taufe Jesu (Lk 3,21f.) sowie sein (heilendes) Wirken in neuem Licht: Vielfältig stellt Jesus seine göttliche Erwählung in der Praxis unter Beweis. Und er wird im LkEv konsequent als *religiöser Mensch* und fleißiger Beter gezeichnet – bis zum Schluss. Kreuzigung und v. a. Auferweckung bekommen von Apg 2,30–32 und 13,32f. her einen neuen Unterton: Hier findet schlussendlich die Inthronisierung Jesu durch Gott statt. Wie Jesus von Gott alles – und eben gerade auch die Königsherrschaft – übergeben worden ist, so kann er selbst die Herrschaftsmacht weitergeben bzw. seine Jünger werden durch Gott in die Herrschaftskonstellation miteinbezogen (Lk 10,22; 12,32; 22,29f.).

Lk arbeitet außerdem mit zwei Kontrastfolien: Zum einen stellt Lk 4,5–8 im Rahmen der Versuchung den Satan, der sich gott-ähnlich aufspielt, als potenzielle alternative Kontrast-Machtquelle vor Augen – und unterstreicht durch das Bestehen der Versuchung zugleich betont, dass Jesu Königsherrschaft nicht von

---

»vornatthäische Parabel«) *H. Frankemölle*, Gleichnis 11f. *M. Kitchen*, Parable 228.235.237.243–245, geht sogar noch einen Schritt weiter: Sie sieht im dritten Sklaven/Diener geradezu Jesus aufscheinen; wohingegen der »Mensch vornehmer Herkunft« mit dem Teufel parallelisiert werden kann. Und die protestierenden (Mit-)Bürger können gesehen werden: »in continuity with the prophetic voice of Israel« (ebd. 245). Auch *E. V. Dowling*, *Voice*, setzt sich (im Rahmen ihrer kontextuellen Lektüre von Lk 19,11–27) intensiver mit dem dritten Sklaven auseinander – und für diesen ein. Umfänglich tut sie dies in *E. V. Dowling*, *Pound* (vgl. u. a. ebd. 85–96; ebd. 59, charakterisiert sie diese Inpretationslinie als »minority reading«). In eine ähnliche Richtung, aber wesentlich verhaltener *A. F. Braun*, *Parable*; vgl. ebd. 448: »We need not go so far as to herald the third slave as the hero of the story.«

hier stammt. Der Preis für die Machtverleihung wäre auch zu groß (Proskynese vor Satan). Zugleich wird dadurch eine Basis für die Delegitimierung potenzieller Konkurrenten gelegt: Eine diabolische Fundierung der eigenen Königsherrschaft steht keinem Herrscher gut zu Gesicht.

Zum anderen profiliert die prominent platzierte Erzählung in Lk 19,11.12–27.28 den alternativen Weg zur Macht (*Empfangen* einer Königsherrschaft) als Kontrastmodell. Dies wird besonders im synoptischen Vergleich sichtbar. Der »Mensch vornehmer Herkunft«, der selbst initiativ wird und sich aktiv um die Königsherrschaft bemüht, dient als Kontrastfolie zu Jesus. Mit zeitgeschichtlicher Hintergrundbeleuchtung betrachtet lässt sich dieses Modell als *imperiale Legitimierung* klassifizieren, da Rom als Reiseziel konkurrenzlos ist und nur der Kaiser als Machtgeber in Frage kommt. Zugleich impliziert dies natürlich eine religiös-theokratische Delegitimierung. Die entscheidende Frage lautet: Woher bezieht jemand seine Macht. Und da kann der Kaiser mit Gott natürlich nicht mithalten, auch wenn er nicht direkt mit dem Teufel identifiziert werden muss.

## 5. Gott als Thronfundament – Eine Strategie mit kulturenübergreifendem Überzeugungspotenzial

Die im LkEv dominierende religiös-theokratische Strategie zählt mit zu den ältesten und grundlegendsten Legitimierungsparadigmen für (Königs-)Herrschaften. Der Grundgedanke: Gott<sup>394</sup> verleiht die Königsherrschaft (Legitimierung), entsprechend kann Gott sie auch wieder entziehen (Delegitimierung). Darüber hinaus kann eine religiös-theokratische Delegitimierung auch dadurch erfolgen, dass einer Königsherrschaft der göttliche Ursprung abgesprochen wird und/oder alternative Machtquellen ins Feld geführt werden.

Diese Legitimierungsstrategie weist ein kulturenübergreifendes Überzeugungspotenzial auf. Denn: Die Grundüberzeugung, dass Gott Könige ein- und absetzen kann, begegnet in der Antike durchgängig sowie in Schriften unterschiedlicher Provenienz.

Um eine Doppelung zu vermeiden, sei an dieser Stelle auf Teil B, Kap. 6.1.1. zurückverwiesen: Dort sind im Rahmen eines Überblicks über semantische Realisierungsmöglichkeiten der religiös-theokratischen Legitimierungsstrategie zahlreiche Belegstellen für ein entsprechendes Handeln Gottes sowie bereits ansatzweise für Gottes grundsätzliche diesbezügliche Macht und Kompetenz zusammengetragen worden. Im Folgenden möchte

394 Ich möchte in den folgenden Ausführungen der Einfachheit halber nur von »Gott« sprechen. Damit ist im alttestamentlich-jüdisch Kontext der biblische Gott gemeint; im römischen wie griechischen Kontext steht hier vorrangig Zeus/Jupiter als König des Götterpantheons vor Augen.

ich in der gebotenen Kürze einige Aspekte/Stimmen ergänzen und damit die dahinterstehende antike Grundüberzeugung weiter fundieren. Zum einen impliziert der Titel »König/Herr der Könige« [βασιλεὺς/κύριος (τῶν) βασιλέων]<sup>395</sup> für Gott die *Metakompetenz* Gottes als Oberherrscher.<sup>396</sup> Gott »gebietet« (κυριεύω) über alle menschlichen Königsherrschaften<sup>397</sup>; Gott »hat Vollmacht« (ἐξουσία) über sie.<sup>398</sup> Ja, eigentlich ist Gott ὁ μόνος βασιλεύς/der einzige König (und Herrscher) – oder zumindest der erste und größte.<sup>399</sup> Gottes Königsherrschaft beherrscht alle(s) (vgl. z. B. Ps 102,19<sup>LXX</sup>: ἡ βασιλεία αὐτοῦ πάντων δεσπόζει); Gott ist der *Allherrscher* (παντοκράτωρ) schlechthin.<sup>400</sup> Folglich liegt es natürlich zum anderen in erster Linie an Gott, ob einem König eine lange, glückliche und erfolgreiche Königsherrschaft beschieden ist oder nicht.<sup>401</sup> So ist Gott auch genau der richtige Ansprechpartner, wenn es um den dauerhaften Bestand der Königsherrschaft geht (vgl. z. B. Arist 37<sup>402</sup>; Jos., Ant 11,279). Zum Dritten wird – mit positiver Konnotation – die (unbedingte) Abhängigkeit menschlicher Könige von Gott gerade bei Homer mit einer sprechenden *Metapher* zum Ausdruck gebracht: Wahre Könige sind διοτρεφής/»zeusgenährt« bzw. »von Zeus begünstigt«.<sup>403</sup> Alles in allem ist Gott somit ein König, der die menschlichen Könige wie Marionetten steuern kann (vgl. z. B. 2 Makk 13,4). Gott hat die Oberhoheit, auch über menschliche Königsherrschaften – ergo »ist niemand von sich aus König« (οὐδεὶς παρ' ἑαυτοῦ βασιλεύς ἐστι) (Arist 224, vgl. Arist 15.196). Die

395 Vgl. z. B. 2 Makk 13,4 (vgl. hierzu T. Hieke, 2 Makk 980; S. v. Dobbeler, 1/2 Makk 235; W. Dommershausen, 1/2 Makk 166 f.); 3 Makk 5,35; Dan 4,17<sup>TH</sup>; Philo, Cher 99; Philo, Decal 41; Philo, Spec Leg 1,18; Dio Chrys, Or 2,75. Neutestamentlich vgl. 1 Tim 6,15; Offb 17,14; 19,16. Den Titel »König der Könige« tragen alttestamentlich auch einige menschliche Könige; vgl. u. a. Esra 7,12; Ez 26,7; Dan 2,37; Dan 3,2.37<sup>LXX</sup>. Vgl. auch Jos., Ant 11,123; Plut, Lucull 14,6; Plut, Pomp 38,2; Plut, Anton 54,7.

396 Vgl. J. Muis, God 281.284.

397 Vgl. z. B. 2 Chr 20,6; Dan 4,25.32<sup>TH</sup>; 5,21<sup>TH</sup>; vgl. auch Arist 195.

398 Vgl. z. B. Dan 4,17.31<sup>LXX</sup>.

399 Vgl. z. B. 2 Makk 1,24; Philo, Gig 64; Philo, Conf Ling 170; Philo, Spec Leg 1,207; Philo, Praem Poen 123; Philo, Som 2,99; Philo, Deus Imm 159; Philo, Migr Abr 146; Philo, Poster C 101; Philo, Op Mund 88; Dio Chrys, Or 1,37; 2,72. Vgl. auch 2 Kön 19,15.19; Jes 37,16; Dio Chrys, Or 3,50.

400 Vgl. 1 Chr 29,11 f.; Weish 6,7; Ps 102,19<sup>LXX</sup>; Tob 10,14<sup>S</sup>; Est 4,17<sup>b</sup>.17<sup>c</sup>.17<sup>d</sup>; Mal 1,14; 2 Makk 1,25; 3 Makk 2,2; 6,2; Arist 45.195; Jos., Ant 12,21.25; Plat, Crat 396a; Philo, Plant 33; Philo, Agric 50; Philo, Sobr 57; Philo, Cher 99; Philo, Rer Div Her 7; Philo, Gig 64; Aristot, Pol 1259b.14; Dio Chrys, Or 36,32.35.37; Plut, Mor 371E.

401 Hilfe, Beistand und Unterstützung Gottes sind für jeden König unverzichtbar, gerade in Kampf und Krieg. Hierauf kann sich biblisch v. a. David vielfach positiv verlassen; vgl. 1 Sam 11,6 f.13; 14,6.10.12.15.23; 15,2 f.; 17,37.45–47; 18,14.28; 25,38 f.; 30,23; 2 Sam 5,20.24; 7,9; 8,6.14; 1 Chr 18,6.13; 2 Chr 1,1; 20,15.17.

402 Vgl. zu diesem Aspekt im Arist O. Murray, Studies 425 f.

403 Vgl. Hom, Il 1,176; 2,98.196.445; 4,338; 5,463 f.; 9,229; 11,648; 14,27; 24,803; Hom, Od 3,480; 4,40.63.156; 7,49; 24,122; vgl. B. Edelmann, Herrschaftslegitimation 73. Vgl. auch Dio Chrys, Or 4,41; 53,11. In PsSal 5,11 heißt es zwar: τοὺς βασιλεῖς καὶ ἄρχοντας καὶ λαοὺς σὺ τρέφεις, ὁ θεός/»die Könige und Herrscher und Völker ernährst du, Gott. Doch bringt dies im vorliegenden Kontext mit Blick auf die menschlichen Könige keine besondere Beziehung zu, Abhängigkeit von oder Unterstützung durch Gott als *Oberkönig* zum Ausdruck. Die Könige werden vielmehr – wie alle anderen Lebewesen auf Erden auch – von Gott als dem Schöpfergott ernährt.

menschlichen Könige können vielmehr mit Weish 6,4 als ὑπηρέται τῆς αὐτοῦ βασιλείας/ »Diener seiner Königsherrschaft« klassifiziert werden,<sup>404</sup> womit u. a. betont wird, dass »Herrschaft [...] immer eine vom HERRN verliehene Aufgabe«<sup>405</sup> ist.

Die große Stärke der religiös-theokratischen Strategie liegt darin, dass mit Gott die höchste denkbare Autorität (de-)legitimierend ins Feld geführt wird. Die Stützung bzw. Infragestellung der Macht erfolgt somit von *ganz oben*. Gleichzeitig besteht hierin aber auch ein grundlegendes Problem: Im Unterschied zu den anderen beiden Grundstrategien (aretalogisch-charismatisch durch Taten/Tugenden oder genealogisch-dynastisch via Abstammung) ist hier die Legitimierungsbasis am wenigsten *sicht-* und *greifbar* – und damit ist der darauf aufbauende Machtanspruch schwierig beweis- und belegbar (s. o. Teil E, Kap. 1.4.).

Vor diesem Hintergrund ist verständlich, dass gerade die religiös-theokratische (De-)Legitimierung gerne mit weiteren Strategien kombiniert wird, oft mit der aretalogisch-charismatischen. Die dahinter stehende Logik lautet: Ob die Macht einem Herrscher von Gott übergeben worden ist oder nicht, zeigt sich u. a. darin, ob der Herrscher erfolgreich herrscht, Krieg führt, Recht spricht ... oder eben nicht.

Bei den betrachteten außerbiblischen *Königsmachern* (vgl. Teil B, Kap. 2.; 3.; 4.; 5.) ist eine – vielleicht angesichts der gerade skizzierten Schwierigkeiten gar nicht so erstaunliche – Zurückhaltung mit Blick auf religiös-theokratische Legitimierungsbemühungen zu erkennen: In Xenophons Schriften begegnet dies mit Blick auf Agesilaos nicht, was sich u. a. damit erklärt, dass hier ja im Besonderen ein dynastischer Nachfolgestreit ausgefochten wird. Und auch hinsichtlich von Kaiser Augustus sind im »Leben des Kaisers Augustus« von Nikolaos von Damaskus andere legitimierende Schwerpunkte gesetzt; der göttliche Wille spielt keine zentrale Rolle. Im Bell des Josephus wiederum ist der erste Ansatzpunkt zur Legitimierung von Vespasian sowie zur Delegitimierung der jüdischen Seite und weiterer römischer Konkurrenten eindeutig ein aretalogisch-charismatischer. In einem zweiten Schritt kommt hier aber begleitend eine religiös-theokratische Stoßrichtung dazu: In den römischen Siegen sowie in den Niederlagen der jüdischen Seite zeigt sich deutlich, auf wessen Seite Gott steht – so die zugrunde liegende ausdrücklich angeführte Argumentation.

Literarische *Königsmacher*, die primär auf die religiös-theokratische (De-)Legitimierungsstrategie setzen, sind die alttestamentlichen Erzählungen rund um Saul und David. Hier steht und fällt mit der göttlichen Erwählung/ Verwerfung grundlegend die jeweilige Machtbasis – alles andere (Sieg oder Tod

404 Als Analogie wird gerne (vgl. H. Engel, Weish 112) die in 2 Chr 19,6 überlieferte Einsetzung von Richtern, die »im Auftrag des Herrn« ihren Dienst erfüllen sollen, ins Feld geführt.

405 H. Engel, Weish 112.

in der Schlacht ...) ist davon abhängig und dem nachgeordnet. Spannenderweise sieht dies bei Salomo bereits wieder ein wenig anders aus: Hier dominiert die genealogisch-dynastische Legitimierung – da es sich bei der Auseinandersetzung zwischen Salomo und Adonija ja erneut um einen dynastisch akzentuierten Thronstreit handelt – und der Rekurs auf die göttliche Einsetzung wird erst in einem zweiten Schritt gewissermaßen nachgeliefert.

Religiös-theokratische (De-)Legitimierung scheint somit vorwiegend dann am stärksten zum Einsatz zu kommen, wenn es sich um wirkliche Machtwechsel mit (dynastischen) *Neueinsätzen* handelt (Saul, David, ansatzweise Vespasian).<sup>406</sup> Dagegen tritt sie auf jeden Fall eher in den Hintergrund, wenn die machtpolitische Kontinuität betont werden soll (Agesilaos, Augustus). Die strategische Ausrichtung des LkEv weist in ihrer betonten Voranstellung der religiös-theokratischen Legitimierung – im Vergleich mit den näher betrachteten *Königsmachern* – am meisten Berührungspunkte mit den alttestamentlichen Traditionen bzgl. David (und ansatzweise Saul) auf. Zugleich praktiziert auch das LkEv die flankierende Beweisführung via Taten. Alles in allem rekurriert das LkEv argumentativ an erster Stelle auf die antik unstrittige Machtverleihungskompetenz Gottes und bietet damit eine überzeugende Basis für antike Menschen unterschiedlicher kultureller Prägung.

## 6. Universal geweitet – Ein möglicher historisch-sozialgeschichtlicher Ort für Lk als *Königsmacher*

Das LkEv ist ausgiebig als (literarischer) *Königsmacher* analysiert worden. Auf dieser Grundlage kann über eine historisch-sozialgeschichtliche Verortung nachgedacht und ein zugehöriger *Überzeugungsraum* konstruiert werden. Der Lk Überzeugungsraum wird in Abbildung 4 in der Übersicht präsentiert.

Lk rückt die Legitimierungsaspekte in den Mittelpunkt, die bei Mk und Mt quasi im Hintergrund mitlaufen: Im LkEv dominiert eindeutig die religiös-theokratische Legitimierungsstrategie. Diese ist an und für sich eine sehr universal einsetzbare Strategie, da keine spezifischen Denkvoraussetzungen jenseits des in der Antike kulturenübergreifend anerkannten Grundfundaments (kurz auf den Punkt gebracht: Gott als entscheidender Machtfaktor) erforderlich sind.

Doch lässt das LkEv in der konkreten Umsetzung der religiös-theokratischen Strategie – anfangs – eine bestimmte kulturelle Perspektive erkennen, die im

---

406 Das Beispiel der Makkabäer (vgl. Teil C, Kap. 5.2.) macht jedoch deutlich, dass auch bei (dynastischen) *Neueinsätzen* ein anderer Legitimierungsschwerpunkt gewählt werden kann.

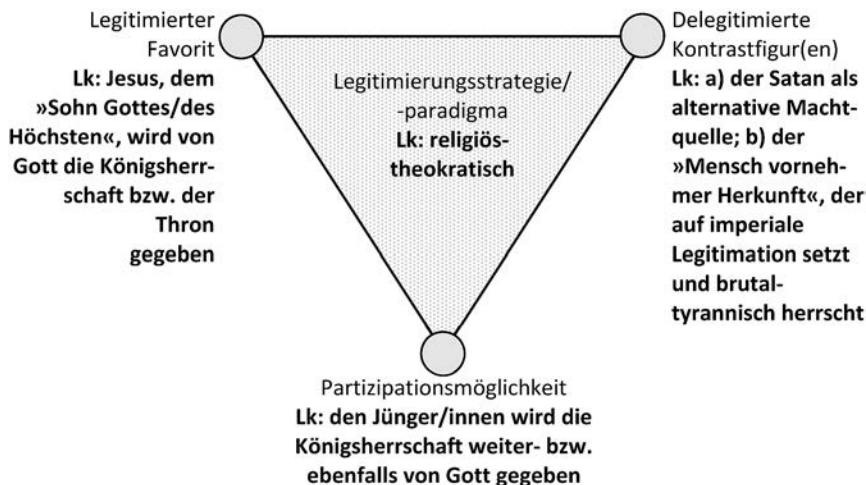


Abbildung 4: Der lk Überzeugungsraum

weiteren Verlauf Schritt für Schritt geweitet wird: Der erste Hinweis auf eine religiös-theokratische Legitimierung besteht in der Verheißung, dass Gott Jesus den Thron geben wird – aber eben den »Thron Davids, seines Vaters« (Lk 1,32c). Dieser Startpunkt setzt (vgl. auch Lk 1,33a: ἐπὶ τὸν οἶκον Ἰακώβ) – ähnlich wie im MtEv – Hintergrundwissen aus dem alttestamentlich-jüdischen Kontext voraus.<sup>407</sup> Hierzu passt, dass Jerusalem – die Königsstadt der alttestamentlichen Schriften schlechthin – im LkEv durchweg eine zentrale Rolle spielt.<sup>408</sup> Und ein Drittes ist an dieser Stelle zu erwähnen: Die Geistverleihung im Rahmen der Taufe (Lk 3,21 f.) und die Deutung dieses Ereignisses als *Salbung durch Gott* im Rahmen der *Antrittspredigt* Jesu (Lk 4,16–21) ist als legitimierender Baustein nur verständlich, wenn man sich mit den alttestamentlichen Traditionen (v. a. rund um Saul und David) auskennt: Nur hier begegnet die *Salbung durch Gott* als mögliches Element der religiös-theokratischen Legitimierungsstrategie (der sich anschließende Praxisbeweis wiederum ist in unterschiedlichen kulturellen Kontexten verständlich und plausibel).

Dieser eingangs vorausgesetzte kulturelle Hintergrund, der zunächst in erster Linie an jüdische Hörende/Lesende denken lässt, wird aber im Laufe der Argumentation des LkEv Schritt für Schritt geweitet,<sup>409</sup> wodurch das universale

407 Vgl. F. Bovon, Lk I 78: »Die Ausdrücke ›Thron Davids‹ und ›Haus Jakobs‹ bezeichnen lokal Begrenztes«.

408 Vgl. W. Schmithals, Lk 12.

409 In diesem Zusammenhang sei kurz auf die Beobachtung von R. Albertz, Antrittspredigt 190, hingewiesen: Im Jes-Zitat in Lk 4,18f. lässt Lk »gerade die Textteile weg[...], die ihn [den Text von Jes; C. S.] auf Israel und Zion bezogen haben [...]«. Die Absicht des Lukas scheint mir klar und eindeutig zu sein: Er will mit diesen Streichungen und Weglassungen die



Überzeugungspotenzial der religiös-theokratischen Legitimierungsstrategie voll zum Durchschlag kommen kann.<sup>410</sup> Das scheint schon in Lk 1,32c direkt zu beginnen: Gott wird Jesus den Thron (Davids) *geben* – es ist im LkEv keinerlei Rede davon, dass Jesus auf diesem Thron *sitzt/sitzen wird, sich darauf setzt/setzen wird*. Damit ist von Anfang an eine mögliche lokale Engführung (auf Jerusalem), die für gewöhnlich mit der Thronbesteigung in der königlichen Residenz(stadt) verbunden ist, abgewehrt. Und während in Lk 1,32c der »Thron Davids« von Gott übergeben wird, ist es später unspezifisch die »Königsherrschaft« (Lk 22,29b; vgl. Lk 10,22a). Vergleichbar ist das Angebot des Satans: Hier stehen schlichtweg »alle Königsherrschaften des Erdkreises« (Lk 4,5b) zur Disposition (Lk 4,6). Zudem spielt Jerusalem zwar im gesamten LkEv eine wichtige Rolle, jedoch wird die Öffnung in die ganze Welt hinaus (»bis an die Grenzen der Welt«) bereits in Lk 24,49 (hier findet sich quasi eine *zeitliche Befristung* für das Verbleiben in Jerusalem) angedeutet – und dann im Rahmen der Apg erzählerisch umgesetzt (programmatisch: Apg 1,8; 13,47). Auch der Blick auf den Stammbaum Jesu nach Lk ist in diesem Zusammenhang aufschlussreich: Lk präsentiert in Lk 3,23–38 zwar eine Ahnenreihe Jesu, allerdings eine, die gerade nicht kulturell oder lokal festlegt. Während in Mt 1,1–17 die Fokussierung auf David (und Abraham) einen klaren kulturellen und letztendlich auch lokalen Schwerpunkt (alttestamentlich-jüdisch, Jerusalem) setzt, bietet Lk 3,23–38 mit dem Endpunkt bei Gott eine deutlich universale Perspektive<sup>411</sup> – zudem kann Jesus somit eine für die religiös-theokratische Legitimierungsstrategie adäquate Genealogie vorweisen.

Damit weitet sich, unter dem Strich, auch die potenziell von der Argumentation des LkEv überzeugbare Adressatenschaft: Die eingangs feststellbare alttestamentlich-jüdische Perspektive wird geweitet und am Ende ist Jesus als religiös-theokratisch legitimerter König für nahezu jeden antiken Zeitgenossen glaubwürdig vermittelbar.

Zugleich bietet der Blick auf die beiden Kontrastfolien weitere Einsichten hinsichtlich der historisch-sozialgeschichtlichen Verortungsmöglichkeiten. Zum einen kommt der Satan als potenzielle alternative Machtquelle zu Gott in den Blick (Lk 4,5–8). In der Folge würde eine lapidare Behauptung wie z. B. Röm 13,1 (... οὐ γὰρ ἔστιν ἐξουσία εἰ μὴ ὑπὸ<sup>412</sup> θεοῦ, αἱ δὲ οὐσαὶ ὑπὸ θεοῦ τεταγμέναι εἰσίν/... es gibt nämlich keine Macht, außer von Gott, die, die aber sind/beste-

---

alttestamentliche Verheißung aus ihrer partikularen Beschränkung befreien, er will sie öffnen über das alte Gottesvolk hinaus.«

410 Hierzu zählen bereits die Qualifizierung »groß« und »Sohn des Höchsten« in Lk 1,32ab; vgl. F. Bovon, Lk I 75.

411 Vgl. R. Neu, Art. Genealogie 660 (»universalistische Tendenz«); W. Schmithals, Lk 56 f.; F. Bovon, Lk I 187.

412 Die Textzeugen D\*, F, G, 629, 945 bieten ἀπό statt ὑπό.

hen, sind von Gott gesetzt)<sup>413</sup> im LkEv nicht auf ungeteilte Zustimmung stoßen. Innerirdisch kann es sehr wohl Machthaber geben, die nicht von Gott eingesetzt sind. Mit dem Satan als möglichem Machtverleiher ist zu rechnen, und damit können zu Jesu Königsherrschaft konkurrierende Ansprüche – z. B. vom Kaiser in Rom als göttlich gewolltem Herrscher – als nicht-göttlich abgewehrt und entlarvt werden. Dabei könnte der Satan zunächst als Machtquelle der römischen Kaiser selbst inszeniert sein:<sup>414</sup> Schließlich bietet der Satan Macht über »alle Königsherrschaften des Erdkreises« an (Lk 4,5b). Dies wiederum korrespondiert gut mit dem Weltherrschaftsanspruch Roms. Zugleich kann der Kaiser als derjenige, der selbst (Klientel-)Könige einsetzt, eine *satans-gleiche* Rolle spielen – wobei der Kaiser ja stets nur einen überschaubaren *Machthappen* weitergibt.

Zum anderen lässt die Erzählung vom »Menschen vornehmer Herkunft« aus Lk 19,11.12–27.28 einen Standort erkennen, der – im wahrsten Sinne des Wortes – »fern« des Macht(verleihungs-)zentrums der antiken Welt liegt. Das spricht für eine Perspektive weiter weg von Rom – womit sowohl Jerusalem als auch die *klassische* Lokalisierung des LkEv in Kleinasien in Betracht kommt. Was entscheidend ist: Der Mensch aus Lk 19, der die Königsherrschaft empfängt, verkörpert – jenseits potenzieller konkreter Anspielungen auf Archelaos – einen Typus von Klientelkönig, der im römischen Weltreich an zahlreichen Orten anzutreffen ist. Damit kennt sich ein antiker Zeitgenosse aus (ebenso wie mit den Praktiken, die eigenen Freunde zu belohnen und die eigenen Feinde zu vernichten). Wer mit derartigen Machthabern (von Roms Gnaden) seine (negativen) Erfahrungen gemacht hat, der wird für den religiös-theokratisch legitimierte König Jesus, der mit diesem antiken Machtbetrieb mit Rom als Zentrum nichts zu tun hat, als Alternative sehr empfänglich sein.

Noch ein Aspekt ist abschließend festzuhalten: Nur im LkEv lässt sich – zumindest ansatzweise – eine gewisse Partizipation der Jünger/innen Jesu an der Legitimierung erkennen. Unter den gegebenen Umständen (keine leiblichen Nachkommen Jesu, keine Adoption > damit scheidet eine genealogisch-dynastische Legitimierung aus; eine aretalogisch-charismatische Legitimierung setzt die tugendhafte Bewährung jedes einzelnen selbst im Handeln voraus) ist die religiös-theokratische Legitimierungsstrategie die einzige, die ohne größere

---

413 Wobei die exegetische Streitfrage, mit welcher Aussageintention Röm 13,1–7 versehen ist, an dieser Stelle nicht gelöst zu werden braucht. Viele Ausleger vermuten eine kritische Stoßrichtung; vgl. *L. Bormann*, Obrigkeit (der den zurückhaltenden Ton des Paulus betont und als kritische Distanzierung interpretiert); *J. A. Diehl*, Rhetoric 56–58; *M. F. Bird*, Nations 158–160; *S. E. Porter*, Paul 184–189. Siehe auch den Auslegungsansatz von *D. H. Bertschmann*, State.

414 Chiffriert bringt Offb 13,2 den Gedanken einer teuflischen Fundierung der römischen (Welt-)Herrschaft zum Ausdruck.

Probleme auch potenzielle Nachfolger/innen umfassen kann. Durch die Weitervererbung der Königsherrschaft an die Jünger (Lk 22,29f.) – bei gleichzeitigem Wirken Gottes (Lk 12,32; 22,29f.) – kommt im LkEv zumindest ansatzweise so etwas wie eine *Dynastie(neu-)gründung* in den Blick – fundiert durch Gott.<sup>415</sup>

---

415 Spannenderweise wird (v.a. alttestamentlich) die religiös-theokratische Legitimierungsstrategie bevorzugt dann zum Einsatz gebracht, wenn es um dynastische Neueinsätze geht (Saul, David, verzögert bei Salomo, Jehu).

---

## F. Kompetente *Königsmacher*: Die synoptischen Evangelien im Vergleich – intern und extern

Die drei synoptischen Evangelien als (literarische) *Königsmacher* be- und durchleuchten und ihre Haupt(de-)legitimierungsstrategien herausarbeiten – das war das erklärte Ziel der vorliegenden Arbeit. Ohne die Teilergebnisse im Einzelnen noch einmal zu wiederholen,<sup>1</sup> möchte ich die Erkenntnisse abschließend bündeln und dabei vergleichende Blicke werfen: Einerseits sollen die drei Evangelien ausdrücklich miteinander sowie andererseits mit anderen antiken *Königsmachern* der Umwelt in Beziehung gesetzt werden.

### 1. Für jedeN etwas im Angebot – Die neutestamentlichen *Königsmacher* im internen Vergleich

Die Zusammenschau der drei synoptischen Evangelien mit Blick auf ihre Legitimierungsstrategien ist von daher spannend, da sie jeweils den gleichen Thronkandidaten zu legitimieren suchen: Jesus soll als neuer, wahrer, legitimer König überzeugend präsentiert werden. Das tun Mk, Mt und Lk – aber jeweils mit ganz unterschiedlichen Strategien. Unbenommen bleibt natürlich die Möglichkeit, dass ein und derselbe Herrschaftsanwärter inhaltlich unterschiedlich akzentuierte Andockpunkte bietet. Trotzdem scheint mir gerade in diesem Fall die Wahl der Legitimierungsstrategie mehr über den Autor und besonders das zu überzeugende Zielpublikum auszusagen als über die zu legitimierende Persönlichkeit. Wenn Sie so wollen: Das gleiche Ziel wird auf drei unterschiedlichen Wegen zu erreichen gesucht. Und das dürfte vorrangig etwas mit dem angezielten Rezeptions-/Wirkungskontext, sprich: dem zugehörigen *Überzeugungsraum*, zu tun haben als mit der Person Jesu. In *Wahlkampfterminologie* ausgedrückt: Für unterschiedliche Adressaten sind quasi drei (spe-

---

1 Es sei an dieser Stelle auf die jeweiligen *Fazitkapitel* der einzelnen Hauptteile verwiesen; vgl. Teil C, Kap. 4.; Teil D, Kap. 5.; Teil E, Kap. 4.

zialisierte) *PR-Agenturen* beauftragt worden. Und diese drei setzen jeweils eigene Schwerpunkte.

### 1.1. Drei Vertreter der drei Hauptstrategien – Clevere Schwerpunktsetzung

Dabei erweisen sich die drei synoptischen Evangelien als profilierte Vertreter der drei in der Antike grundsätzlich zur Verfügung stehenden Hauptlegitimierungsstrategien (vgl. Teil B, Kap. 6.1.1.; 6.1.2.; 6.1.4.). Zugleich arbeiten diese drei *Königs-macher* mit jeweils unterschiedlichen Kontrastfolien und Gegenhorizonten, auf die sich ihre Delegitimierungsbemühungen richten – dabei korrespondieren Legitimierung und Delegitimierung hinsichtlich des zugrunde liegenden Paradigmas miteinander:

<i>Legitimierungsstrategie</i>	<i>Kontrastfolie/Gegenhorizont</i>
Mk > aretalogisch-charismatisch	vs. ( <i>gesichtsloser</i> ) König Herodes, der sich durch sein Handeln disqualifiziert
Mt > genealogisch-dynastisch	vs. herodianische (Mini-)Dynastie mit König Herodes in Jerusalem als Ausgangspunkt
Lk > religiös-theokratisch	vs. 1: Satan als alternative Kontrastmachtquelle; 2: »Mensch vornehmer Herkunft«, der die Königsherrschaft empfängt

Darauf aufbauende Vermutungen zu den historisch-sozialgeschichtlichen Verortungsmöglichkeiten der Verfasser respektive Adressaten sind bereits ausgiebig angestellt worden.<sup>2</sup> Weiterführend ist an dieser Stelle, grundsätzlich über eine mögliche Korrelation zwischen Legitimierungsstrategie und zu überzeugender Gruppe nachzudenken. Hierbei regt der Blick in die Überlegungen von M. Haake zur antiken *peri-basileias*-Literatur an, da hier für eine differenzierte Betrachtungsweise geworben wird:

M. Haake benennt als eine Schwäche des Weberschen Herrschaftstypologiemodells (vgl. dazu Teil A, Kap. 8.), dass Weber »letztlich von einer homogenen Untertanen-respektive Akzeptanzgruppe ausgeht, vor der sich ein Herrscher legitimieren muß. Dies trifft für die hellenistischen Monarchien, und wohl auch für viele andere Gesellschaften, so nicht zu; die hellenistischen Herrscher mußten sich [...] in der Regel vor wenigstens drei verschiedenen ›Gruppen‹ legitimieren: dem Heer als entscheidendem Faktor ihrer Macht, den Griechen in den Poleis sowie den jeweiligen indigenen Untertanen – und diese drei bedurften differenzierender Legitimierungsstrategien.«<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Vgl. Teil C, Kap. 6.; Teil D, Kap. 7.; Teil E, Kap. 6.

<sup>3</sup> M. Haake, Überlegungen 127 Anm. 133. J. Seibert, Begründung 90–92, stellt für die Diadochen folgende *Zielgruppenhierarchie* auf: 1) Bewohner der jeweiligen Satrapie, makedonische

Das, was hier für die realpolitische Fundierung von (Königs-)Herrschaftsansprüchen formuliert wird, lädt auch mit Blick auf die drei synoptischen Evangelien als literarische *Königsmacher* zum Weiterdenken ein: Ihre drei Hauptlegitimierungsstrategien passen nämlich wunderbar zu den von M. Haake benannten drei zu überzeugenden Gruppen: aretalogisch-charismatisch (Mk) > Heer<sup>4</sup>; genealogisch-dynastisch (Mt) > indigene Bevölkerung (hier: alttestamentlich-jüdisch geprägt, Jerusalemer Kontext); religiös-theokratisch (Lk) > weite Akzeptanz im hellenistischen (sowie römischen) Kulturraum.

Von daher könnten die drei synoptischen Evangelien als drei strategisch differenzierte Legitimierungsbemühungen mit Blick auf drei in der Antike besonders relevante Zielgruppen gelesen werden. Spannend wäre es, wenn die strategisch differenzierte *Königsmacher-Dreiheit* der drei synoptischen Evangelien schlussendlich – z. B. auf der Ebene des biblischen/neutestamentlichen Kanons – als konzeptionell intendiert erwiesen werden könnte (dieser Gedanke kann hier allerdings nicht weiterverfolgt werden). Dann läge ein aussichtsreicher Ausgangspunkt dafür vor, was M. Haake als »Desiderat« benennt: »Überlegungen zu einem Konzept, das hier über Weber hinausgeht und mit dem es möglich ist, unterschiedliche ›Gruppen‹ und ihre Legitimierungsforderungen in einem Model [sic!] zu vereinen«<sup>5</sup>.

## 1.2. Vertiefter Vergleich und Reihungsüberlegungen

Im Vergleich der drei synoptischen Evangelien miteinander fällt mit Blick auf die Legitimierungsstrategien Folgendes auf:<sup>6</sup> Die mk Strategie ist im Dreierreigen diejenige, die am universalsten eingesetzt werden kann. Hier sind – abgesehen vom antiken Königsideal, das guten Gewissens zum Allgemeingut gezählt werden kann – keinerlei spezifische Denkvoraussetzungen nötig. Dazu passt, dass König Herodes als Kontrastfigur weitgehend *konturenlos* bleibt. Dass dieser *König* in seinem Handeln als König auf ganzer Linie versagt, wird für einen antiken Zeitgenossen deutlich, ohne dass er die genaueren Hintergründe zu

---

Führungsschicht in der jeweiligen Satrapie; 2) makedonisches Heer; 3a) Griechen; 3b) einheimische Bevölkerung. Vgl. auch H.-J. Gehrke, *König* 263.

4 Diesen möglichen Konnex stellt auch M. Haake, *Überlegungen* 128 Anm. 133, her: »das charismatische Moment beispielsweise als essentielles Element der Herrschaftslegitimation funktioniert gegenüber dem Heer«.

5 M. Haake, *Überlegungen* 128 Anm. 133.

6 Bei den obigen Ausführungen handelt es sich ausdrücklich nicht um einen Beitrag zur Lösung der synoptischen Frage. Mein Fokus liegt einzig und allein auf den Legitimierungsstrategien – und nur auf dieser Basis setze ich die drei Evangelien zueinander in Beziehung. Für eine umfassende Verhältnisbestimmung der drei Synoptiker zueinander müssten viel mehr Beobachtungen Berücksichtigung finden.

Herodes (Antipas), Johannes, Herodias ... kennen muss. Gleichzeitig braucht es keinerlei besonderen kulturellen Hintergrund, um Jesus in seinem Handeln als wahren König zu entschlüsseln.

Sowohl von der Grundstrategie als auch von der konkreten Umsetzung her weist das MkEv von den drei Synoptikern somit die größte Weite auf. Das bedeutet: Das MkEv hat das Potenzial, nahezu jeden antiken Zeitgenossen grundsätzlich von Jesus als legitimem König zu überzeugen, wenn man sich auf die Logik des mk Erzählprogramms einlässt. Gleichzeitig kann es natürlich spezifischere (Legitimierungs-)Erwartungen nicht erfüllen. Beides auf einmal funktioniert nicht.

Das MtEv mit seiner genealogisch-dynastischen Legitimierungsstrategie wiederum erweist sich – hinsichtlich der Legitimierungsstrategie wohlge-merkt – als dasjenige, das am stärksten einen bestimmten Kontext, eine spezifische Perspektive voraussetzt: und zwar eindeutig den/die alttestamentlich-jüdische/n inkl. lokaler Verankerung (Jerusalem). Auch hier fügt sich der Gegenhorizont wunderbar ein: Der in Jerusalem residierende König Herodes tritt direkt als Konkurrent und Gegenspieler Jesu in Aktion und die herodianische (Mini-)Dynastie wird deutlich gezeichnet.

Im Vergleich mit Mk (universale Weite) kommt das MtEv somit deutlich eingengter daher – zugleich sind die spezifischen Konturen einer potenziellen Adressatenschaft deutlich besser zu erkennen. Das MtEv setzt somit für ein erfolgreiches Funktionieren seiner Überzeugungsarbeit bestimmte Traditionen und Denkkonzepte voraus. In der Folge werden sich – grundsätzlich – nicht so viele antike Zeitgenossen davon überzeugen lassen wie vom MkEv. Zugleich dürfte das MtEv bei einer bestimmten Zielgruppe wesentlich durchschlagender ankommen. Das MtEv ist das Evangelium, das am stärksten Jesus als »König der Juden« bzw. als »König Israels« legitimiert.

Das LkEv nimmt in dem *Dreierteam* eine interessante *Zwischenposition*<sup>7</sup> ein: Die religiös-theokratische Legitimierungsstrategie an sich ist ähnlich universal einsetzbar wie die aretalogisch-charismatische von Mk. Allerdings startet Lk mit dem »Thron Davids, seines Vaters« und der Salbung (durch Gott), womit zunächst einmal ähnlich wie bei Mt ein alttestamentlich-jüdischer Hintergrund aufscheint. Diese Perspektivierung bricht das LkEv jedoch im weiteren Verlauf auf, womit die religiös-theokratische Legitimierungsstrategie nach und nach die ihr potenziell innewohnende Weite entfalten kann. Sehr schön ist dies an der unterschiedlichen Konstruktion des Stammbaums Jesu in den beiden Groß-evangelien (MtEv/LkEv) zu beobachten: Während Mt ganz auf König David (und Abraham) setzt, überliefert Lk zwar einen Stammbaum, aber einen, der sich

7 Um Missverständnissen vorzubeugen, sei noch einmal betont, dass dies nicht als Beitrag zum synoptischen Problem zu verstehen ist.

gerade nicht dazu eignet, eine genealogisch-dynastische Legitimierung zu fundieren. Dafür fügt sich der Lk Stammbaum mit Gott als letztem Glied wunderbar in die religiös-theokratische Strategie ein; und zur legitimierenden *Wirksamkeit* ist nicht die Akzeptanz einer bestimmten Dynastie erforderlich. Zudem merkt man das besonders auch an den Gegenhorizonten: der Satan als Gegenspieler Gottes, als nichtgöttliche Macht einerseits; der »Mensch vornehmer Herkunft«, dem antike Zeitgenossen – neben Archelaos – vielfältige Gesichter geben können, andererseits.

In gewissem Sinne vermittelt Lk somit mk Weite mit mt Tradition – bei gleichzeitiger Mitlegitimierung der Jünger Jesu (Letzteres geschieht in dieser Deutlichkeit nur bei Lk). Das heißt nun nicht, dass ich die Zwei-Quellen-Theorie revolutionieren möchte. Und ich behaupte auch keine literarische Abhängigkeit des Lk von Mt. Was sich angesichts des Befundes aber nahelegt: Lk setzt mit seinen Legitimierungsbemühungen bei einer Adressatenschaft an, die von vergleichbaren Traditionen geprägt ist, wie sie Mt für seine Leserschaft voraussetzt. Diese holt er gewissermaßen dort ab, wo sie stehen. Anschließend lässt er diesen engeren (und lokalen) Kontext hinter sich und weitet seine legitimierende Argumentation, sodass am Ende ein kulturell durchmischtes Publikum von der Legitimität des Königs Jesus überzeugt werden kann.

Wenn ich die drei synoptischen Evangelien – nur als Gedankenspiel auf der Basis ihrer hauptsächlichen Legitimierungsstrategien – in eine sinnvoll-plausible Ordnung/Reihenfolge bringen müsste, dann sähe diese wie folgt aus: Mt – Lk – Mk. Dabei liegt die argumentative Reichweite als Ordnungskriterium zugrunde: *eng – weit* bzw. *partikular – universal*. Wenn die Markuspriorität als ein Standbein der Zwei-Quellen-Theorie in ihrer *klassischen* Form vorausgesetzt wird, dann würde ich folgende Reihung präferieren: Mk – Mt<sup>8</sup> – Lk.

Im Verhältnis zueinander stellen die drei Synoptiker keine *Konkurrenten* dar – schließlich eint sie das gemeinsame Ziel, Jesus als wahren König zu legitimieren. Vielmehr lassen sich die drei *Königsmacher* als jeweils für einen bestimmten Kontext, eine spezifische Adressatenschaft adaptierte argumentative Entfaltung der gemeinsam-unstrittigen Grundbotschaft (Jesus ist der neue, wahre König) verstehen. Also: Drei passgenau zugeschnittene *Wahlkampf-Werbekampagnen von Strategieexperten*, die in der Materie und im jeweiligen

---

8 M. Konradt, Gegenentwurf, liest das MtEv als »judenchristliche[...] Gegenentwurf« (ebd. 43) zum MkEv. Dabei geht es ihm nicht ausdrücklich um Legitimierungsstrategien – er wählt andere Ansatzpunkte und baut auf andere Textbeobachtungen auf. Wobei ein Aspekt gute Andockpunkte bietet: M. Konradt widmet sich u. a. der  *davidischen Messianität Jesu* (ebd. 59–62) und arbeitet die mt Korrekturen und Umakzentuierungen heraus. Die obige – synoptisch fundierte – Reihung inkl. der dazugehörigen Überlegungen lassen die Profilierung des MtEv als »judenchristlichen Gegenentwurf« auch hinsichtlich der gesamten Legitimierungsstrategie plausibel erscheinen.



Kontext zuhause sind und auf einer fundierten *Zielgruppenanalyse* aufbauen können.

Mit diesen Überlegungen hätten wir einmal mehr die rein literarische Ebene verlassen und in mögliche historisch-sozialgeschichtliche Zusammenhänge hineingeschnuppert – so wie zum Abschluss der jeweiligen Analysen zu den drei synoptischen Evangelien auch, wenn entsprechende Verortungsbemühungen unternommen worden sind. Unter dieser Perspektivierung schließen sich natürlich, wenn Jesus als König legitimiert ist, weitere Fragen direkt an: Wie wirkt es sich konkret in meinem Leben aus, wenn ich Jesus als legitimen König anerkenne? Inwiefern verändert meine (intellektuelle und affektive) Zustimmung zu dieser *Wahlkampfwerbung* somit meinen Lebensalltag? Und warum sollte ich – jenseits der Legitimierungsbasis – Jesus als Herrscher für mich akzeptieren, sprich: Was habe ich schlussendlich davon?<sup>9</sup> Damit kommen u. a. die Bereiche »Lebens- und Glaubenspraxis« sowie »Soteriologie« mit in den Blick. Diese Fragen können in dieser Arbeit nicht näher beleuchtet werden; sie seien als Desiderat aber zumindest benannt.

## 2. Konkurrenzfähig – Die synoptischen Evangelien im Wettstreit mit anderen antiken *Königsmachern*

Die drei synoptischen Evangelien als *Königsmacher* sind ein starkes Gespann: Gerade in ihrer Dreierheit bieten sie für unterschiedliche mögliche Zieladressaten überzeugend argumentierende Legitimierungsparadigmen. Sie bedienen diverse Überzeugungsräume.

Auch im Vergleich mit anderen antiken *Königsmachern*, von denen einige ausgewählte eingangs etwas genauer analysiert worden sind (vgl. Teil B, Kap. 2.; 3.; 4.; 5.), brauchen sie sich nicht zu verstecken. Meisterhaft beherrschen sie die Kunst des antiken *Wahlkampfes* und versuchen, die Lesenden/Hörenden entsprechend ihrer eigenen personellen Präferenz vom König Jesus zu überzeugen. Sie stehen in Nichts hinter ihren literarischen Konkurrenten aus der antiken Umwelt zurück. Geschickt wird die *Werbetrommel* für Jesus als den einzig wahren und legitimen Herrscher gerührt. Dabei konzentrieren sich die drei synoptischen Evangelien jeweils vorrangig auf eine Hauptlegitimierungsstrategie, ohne dass deswegen auf flankierend eingesetzte weitere argumentative Einsprengsel verzichtet würde. Oft bringt die Kombination einen entscheidenden Mehrwert. Dieses Vorgehen ist bei den antiken *Königsmachern* durchweg zu beobachten: Neben einem zentralen Fokus der Legitimierung werden meist unterstützend weitere argumentative Geschütze aufgeföhren.

<sup>9</sup> Auch bzgl. dieses Aspektes lohnt der Blick in die neutestamentliche Umweltliteratur: Beispielsweise spielt der Gedanke »Was habe ich konkret davon?« bei Kaiserintronisierungen durch Soldaten eine ganz erhebliche Rolle. Entsprechend lassen sich in der Realpolitik Versprechungen von Gratifikationen etc. sehr gut einsetzen, um auf den Thron zu gelangen.

Ganz zu Beginn der Überlegungen (vgl. Teil A) ist verschiedentlich kurz angeklungen, dass Herrschaftslegitimierung natürlich nicht nur ein schriftstellerisch-literarisches Geschäft ist, sondern in der (antiken) *Realpolitik* ebenso eine wichtige Rolle spielt. In diesem Zusammenhang ist festzuhalten, dass sich die drei herausgearbeiteten Hauptlegitimierungsstrategien in der Antike auch ganz handfest-greifbar wiederfinden, und zwar auf dem propagandistisch wertvollen Kommunikationsmittel schlechthin: Münzen.<sup>10</sup> »Die Römer hatten kein Radio, aber sie hatten ein Propagandamittel, das sie mit außergewöhnlichem Geschick einsetzten [...]: das Prägen von Münzen. Münzen gingen durch die Hände der Höchsten und der Niedrigsten [...]. Und auf diese Münzen waren Worte und Symbole geprägt, die selbst der Ungebildetste verstand. Das Prägen von Münzen mit ihren Legenden und Bildern war in der antiken Welt für die Herrscher [...] ein höchst wirksames Instrument zur Bildung und Beeinflussung von Meinungen«<sup>11</sup>.

Münzprägungen werden auch in legitimierender Absicht eingesetzt.<sup>12</sup> Dabei werden auch die drei Hauptlegitimierungsstrategien bedient:

> religiös-theokratisch: Es gibt Münzen, auf denen die Herrschaftsübergabe von Gott (Zeus/Jupiter) an den König/Kaiser plastisch ins Bild gesetzt wird. Auf einer Münze von Kaiser Hadrian beispielsweise ist dargestellt, wie ein Adler – das Symboltier von Zeus/Jupiter<sup>13</sup> – ein Zepter an den Kaiser überbringt, sprich: dem Kaiser die Herrschaft übergibt.<sup>14</sup> Hier haben wir es mit der bildlichen Inszenierung einer religiös-theokratischen Legitimierung zu tun.

> aretologisch-charismatisch: Der siegreiche Herrscher ist ein beliebtes Münzmotiv.<sup>15</sup> In diesem Zusammenhang sind auch die *Judaea-capta*-Münzen zu erwähnen.<sup>16</sup> Auch die Siegesgöttin begegnet auf Münzen immer wieder. Dabei leisten gerade Münzen ausgesprochen gute Propagandaarbeit: »Überdies konnten Münzen als eine Art Zeitung oder offizielles Mitteilungsblatt für die Provinzen dienen, und wer sie in der Hand hielt, wurde ständig an die Wohltätigkeit, die guten Werke und glorreichen Heldentaten seines Herrschers erinnert.«<sup>17</sup>

> genealogisch-dynastisch: »Seit Augustus wird der römische Kaiser auf Münzen [...] als *divi filius*, Sohn seines vergöttlichten Vorgängers, bezeichnet. [...] [Damit; C. S.] erscheint

10 Vgl. A. *Sturminger*, Propaganda 104–106.

11 M. P. *Charlesworth*, Tugenden 367.

12 Vgl. S. *Schreiber*, Anfänge 33.69. Das Folgende ist als andeutend-hinweisende Skizze zu verstehen. Eine detaillierte Aufarbeitung des numismatischen Befundes hinsichtlich der Legitimierungsstrategien kann (und soll) hier nicht geleistet werden.

13 Vgl. T. *Schneider*/E. *Stemplinger*, Art. Adler 88; W. *Richter*, Art. Adler 67; J. W. van *Henten*, Demolition 182; P. *Maiberger*, Art. Adler 32.

14 Vgl. A. *Alföldi*, Insignien 114. Die Münze findet sich abgebildet ebd. Tafel 15.4; 15.5. Für den Hinweis auf diese numismatische Quelle bin ich meinem Kollegen Dr. Markus Lau (Fribourg) sehr dankbar.

15 Vgl. M. P. *Charlesworth*, Tugenden 371: »Die militärischen Erfolge des Trajan wurden durch Münzen bekanntgegeben«; vgl. ebd. 368.

16 Vgl. hierzu A. *Moresino-Zipper*, *Judaea-Capta*-Münze.

17 M. P. *Charlesworth*, Tugenden 370.

[er; C. S.] in seiner Bindung an den divinisierten Vorgänger (dynastischer Aspekt)«<sup>18</sup>. Wenn Augustus »dann auch das Bild seines Enkels, wenn Vespasianus das seines Sohnes auf die Rückseite der Münzen setzen ließ, so bedeutete das die Verkündigung des dynastischen Prinzips. Der Gründer der Dynastie tritt zusammen mit seinem Erben auf, dessen Bild auf der Münze eine Legitimation für seine künftige Regierung und eine Garantie für die Fortdauer des Herrscherhauses sein soll.«<sup>19</sup>

»Es fällt uns zuerst etwas schwer, das volle Gewicht dieses Einsatzes der Münzen zu ermessen, aber seine Wirkung muß andauernd groß gewesen sein.«<sup>20</sup>

Zugleich schrecken auch die Evangelien vor *schmutzigen Wahlkampfmethoden* nicht zurück: Die Legitimierung Jesu auf der einen geht stets mit einer – mal mehr, mal weniger direkt personifizierbaren – Delegitimierung von Kontrastfiguren auf der anderen Seite einher. Diesen Zug weisen alle betrachteten antiken *Königsmacher* auf, was bei konkurrierenden Machtwechselkonstellationen nicht weiter überrascht. Immer wird der eigene Favorit von Gegenspielern abgesetzt: David vs. Saul, Salomo vs. Adonija, Agesilaos vs. Leotychides, Oktavian-Augustus vs. Antonius/Kaisarion, Vespasian (und Titus) vs. jüdische Aufstandsführer/Kaiserkonkurrenten. Dabei gehen die Schriften nie zimperlich zur Sache: Die (politischen) Konkurrenten werden nach Kräften delegitimiert. Und hierbei wird exakt der gleiche argumentative Schwerpunkt gewählt wie bei der Legitimierung.

Unter der Fokussierung *Königsmacher* fügen sich die drei synoptischen Evangelien somit wunderbar in den Reigen entsprechend ausgerichteter antiker Schriften ein und sie mischen sich kräftig in den antiken Machtdiskurs ein – mit Jesus als Königsoption. Klar ist, dass mit dieser zugespitzten Intentionsbeschreibung die Evangelien (gattungstechnisch und textpragmatisch) weder erschöpfend noch abschließend charakterisiert sind. Doch wird damit – wie die Analysen gezeigt haben – ein durchaus nicht zu verachtendes Anliegen der Evangelien in den Blick genommen.

Und so möchte ich den Bogen zurückschlagen zu den ersten Worten dieser Untersuchung und schließen mit einer Abwandlung des Eingangszitats – ganz im Sinne der drei synoptischen Evangelien als *Königsmacher*:

»Andere Herrscher kommen, andere Herrscher gehen,  
aber Jesus als der wahre König bleibt in Ewigkeit!«

18 S. Schreiber, Anfänge 69.

19 A. Sturminger, Propaganda 105.

20 M. P. Charlesworth, Tugenden 372.

---

# Quellenabkürzungen

## 1. Allgemeine Vorbemerkungen

Biblische Bücher werden nach den Loccumer Richtlinien abgekürzt; die Psalmen Salomos mit PsSal; das dritte Makkabäerbuch mit 3 Makk; das vierte Makkabäerbuch mit 4 Makk.

Mit Blick auf alttestamentliche Schriften finden ggf. folgende Abkürzungen Verwendung:

<sup>MT</sup> = Masoretischer Text

<sup>LXX</sup> = Septuaginta

<sup>TH</sup> = Theodotion

Für die Abkürzung außerbiblicher Schriften orientiere ich mich an ThWNT 1 (1933) 1\*-24\*, EWNT 1 (3. Aufl. 2011) XV-XXII sowie The SBL Handbook of Style. Second Edition. For Biblical Studies and Related Disciplines, Atlanta (GA) 2014, 141-168.

## 2. Alphabetische Liste

Appian, Bell civ = Appianus, Bella civilia

Arist = Aristeasbrief

Aristot, Eth Nic = Aristoteles, Ethica Nicomachea/Nikomachische Ethik

Aristot, Pol = Aristoteles, Politica

bNid = babylonischer Talmud, Traktat Niddah

Dio Cass = Dio Cassius (Cocceianus)

Dio Chrys, Or = Dio Chrysostomos/Dio von Prusa, Orationes

Epict, Diss = Epiktet, Dissertationes

Epiph, Haer = Epiphanius, Haereses (= Panarion)

EvPetr = Petrus-evangelium

Hdt = Herodot

Hom, Il = Homer, Ilias  
 Hom, Od = Homer, Odyssee  
 Isoc, Ad Nic = Isokrates, Ad Nicoclem (Or. 2)  
 Isoc, Phil = Isokrates, Philippus (Or. 5)  
 Iustinus = Iustinus, Römische Weltgeschichte  
 Jos.<sup>1</sup>, Ant = Flavius Josephus, Antiquitates Judaicae/Jüdische Altertümer  
 Jos., Bell = Flavius Josephus, Bellum Judaicum/Der Jüdische Krieg  
 Jos., Vit = Flavius Josephus, Vita  
 Lyc, Leokr = Lykurg, Rede gegen Leokrates  
 Nepos, Ag = Cornelius Nepos, Agesilaos  
 Nikolaos, Vit. Caes. = Nikolaos von Damaskus, Vita Caesaris  
 Paus = Pausanias  
 Philo, Agric = Philo, De Agricultura  
 Philo, Cher = Philo, De Cherubim  
 Philo, Conf Ling = Philo, De Confusione Linguarum  
 Philo, Decal = Philo, De Decalogo  
 Philo, Deus Imm = Philo, Quod Deus sit Immutabilis  
 Philo, Flacc = Philo, In Flaccum  
 Philo, Gig = Philo, De Gigantibus  
 Philo, Leg Gaj = Philo, Legatio ad Gajum  
 Philo, Migr Abr = Philo, De Migratione Abrahami  
 Philo, Op Mund = Philo, De Opificio Mundi  
 Philo, Plant = Philo, De Plantatione  
 Philo, Poster C = Philo, De Posteritate Caini  
 Philo, Praem Poen = Philo, De Praemiis et Poenis  
 Philo, Rer Div Her = Philo, Quis Rerum Divinarum Heres sit  
 Philo, Sobr = Philo, De Sobrietate  
 Philo, Som = Philo, De Somniis  
 Philo, Spec Leg = Philo, De Specialibus Legibus  
 Philo, Virt = Philo, De Virtutibus  
 Plat, Crat = Plato, Cratylus  
 Plat, Gorg = Plato, Gorgias  
 Plat, Polit = Plato, Politicus  
 Plat, Resp = Plato, Respublica  
 Plat, Symp = Plato, Symposion  
 Plin, HistNat = Plinius, Naturalis Historia  
 Plut, Ages = Plutarch, De Agesilao/Agesilaus  
 Plut, Alex = Plutarch, De Alexandro/Alexander  
 Plut, Arat = Plutarch, Aratus  
 Plut, Comp Ages Pomp = Plutarch, Comparatio Agesilai et Pompeii  
 Plut, Lucull = Plutarch, De Lucullo/Lucullus  
 Plut, Lys = Plutarch, Lysander

---

1 Jos. schreibe ich mit Punkt, damit die Verwechslungsgefahr mit dem biblischen Buch Jos reduziert wird.

Plut, Mor = Plutarch, Moralia<sup>2</sup>  
Plut, Num = Plutarch, Numa  
Plut, Pomp = Plutarch, De Pompeio/Pompeius  
Polyb = Polybius  
Pseud-Plat, Alc I = Pseudo-Plato, Alcibiades Maior  
Sen, Clem = Seneca, De clementia  
Suet, Aug = Sueton, Divus Augustus  
Suet, Nero = Sueton, Nero  
Suet, Vesp = Sueton, Vespasianus  
Tac, Ann = Tacitus, Annales  
Tac, Hist = Tacitus, Historiae  
Xenoph, Ag = Xenophon, Agesilaus/Agesilaos  
Xenoph, Hist Graec = Xenophon, Historia Graeca (= Hellenika)  
Xenoph, Mem = Xenophon, Memorabilia Socratis

---

2 Plutarchs Moralia werden durchgängig mit dem Kürzel »Mor« zitiert. Eine Zitierung der einzelnen Teile erfolgt nicht.



---

# Literaturverzeichnis

## 1. Quellen

### 1.1. PC-Programme & Internet

BW 9 = BibleWorks for Windows, Version 9.0.12.742, BibleWorks 2013.

PERSEUS = Perseus Digital Library, <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/collections>  
[zuletzt abgerufen am 22. 10. 2018]

TLG = TLG Workplace, Version 9.02, Silver Mountain Software 2001 in Verbindung mit  
TLG CD ROM #E.

### 1.2. Bibelausgaben, Konkordanz & Synopse

Biblia Hebraica Stuttgartensia. Editio funditus renovata, ediderunt K. Elliger et W. Rudolph, Stuttgart <sup>5</sup>1997.

Konkordanz zum Novum Testamentum Graece von Nestle-Aland, 26. Auflage und zum Greek New Testament, 3rd Edition. Herausgegeben vom Institut für neutestamentliche Textforschung und vom Rechenzentrum der Universität Münster, Berlin <sup>3</sup>1987.

W. Kraus/M. Karrer, Septuaginta deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung, Stuttgart 2009.

NA 28 = Nestle-Aland, Novum Testamentum Graece. Begründet von Eberhard und Erwin Nestle. Herausgegeben von Barbara und Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger. 28. revidierte Auflage. Herausgegeben vom Institut für Neutestamentliche Textforschung Münster/Westfalen unter der Leitung von Holger Strutwolf, Stuttgart <sup>28</sup>2012.

Septuaginta. Id edit Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes edidit A. Rahlfs. Editio altera quam recognovit et emendavit R. Hanhart. Duo volumina in uno, Stuttgart 2006.

Synopsis Quattuor Evangeliorum. Locis parallelis evangeliorum apocryphorum et patrum adhibitis edidit K. Aland. Editio quindecima revisa, Stuttgart <sup>15</sup>2005 (4. korrigierter Druck).



1.3. Antike außerbiblische Quellen<sup>1</sup>

- P. Bonnechere*, Jacoby. Die Fragmente der griechischen Historiker. Indexes of Parts I, II, and III. Indexes of ancient authors. Volume III: Alphabetical list of fragmentary historians with alphabetical list of source-authors for each, Leiden 1999.
- P. Bonnechere*, Jacoby. Die Fragmente der griechischen Historiker. Indexes of Parts I, II, and III. Indexes of ancient authors. Volume II: Concordance Jacoby > Source, Leiden 1999.
- K. Brodersen* (Hrsg.), Aristeas. Der König und die Bibel (Reclams Universal-Bibliothek 18576), Stuttgart 2008.
- H. Clementz* (Hrsg.), Flavius Josephus. Jüdische Altertümer, Wiesbaden <sup>2</sup>2006.
- H. Clementz/M. Tilly* (Hrsg.), Flavius Josephus. Der Jüdische Krieg und kleinere Schriften, Wiesbaden 2005.
- W. Elliger* (Hrsg.), Dion Chrysostomos. Sämtliche Reden (BAW), Zürich 1967.
- P. Emberger* (Hrsg.), Iustin. Römische Weltgeschichte. Band 1 (Edition Antike), Darmstadt 2015.
- J. Engels* (Hrsg.), Lykurg. Rede gegen Leokrates (TzF 93), Darmstadt 2008.
- M. Giebel* (Hrsg.), Augustus – Res gestae. Tatenbericht (Monumentum Ancyranum) (Reclams Universal-Bibliothek 9773), Stuttgart 2007.
- F. Jacoby*, Die Fragmente der griechischen Historiker (FGrHist). Dritter Teil: Geschichte von Städten und Völkern (Horographie und Ethnographie). B. Autoren über einzelne Städte (Länder). Nr. 297–607, Leiden <sup>3</sup>1993.
- F. Jacoby*, Die Fragmente der griechischen Historiker (FGrHist). Erster Teil: Genealogie und Mythographie. A. Vorrede, Text, Addenda, Konkordanz. Nr. 1–63, Leiden 1995.
- D. Kurz* (Hrsg.), Platon. Phaidon. Das Gastmahl. Kratylos (Platon. Werke in acht Bänden griechisch und deutsch 3), Darmstadt <sup>5</sup>2005.
- J. Malitz* (Hrsg.), Nikolaos von Damaskus. Leben des Kaisers Augustus (TzF 80), Darmstadt <sup>3</sup>2011.
- E. C. Marchant* (Hrsg.), Xenophon. Scripta Minora (LCL 183 (Xenophon VII)), London 1993.
- H. Martinet* (Hrsg.), Sueton. Die römischen Kaiser (BAW), Düsseldorf 2003.
- O. Michel/O. Bauernfeind* (Hrsg.), Flavius Josephus. De Bello Judaico. Der Jüdische Krieg, Band II,1: Buch IV–V, Darmstadt 1963.
- O. Michel/O. Bauernfeind* (Hrsg.), Flavius Josephus. De Bello Judaico. Der Jüdische Krieg, Band II,2: Buch VI–VII, Darmstadt 1969.
- O. Michel/O. Bauernfeind* (Hrsg.), Flavius Josephus. De Bello Judaico. Der Jüdische Krieg, Band I: Buch I–III, Darmstadt <sup>3</sup>1982.
- E. Rolfes* (Hrsg.), Aristoteles. Politik (Aristoteles. Philosophische Schriften in sechs Bänden 4), Hamburg 1995.
- M. Rosenbach* (Hrsg.), L. Annaeus Seneca. De clementia/Über die Milde. De beneficiis/Über die Wohltaten (L. Annaeus Seneca. Philosophische Schriften 5), Darmstadt 1999.
- A. Schäfer* (Hrsg.), Publius Cornelius Tacitus. Sämtliche erhaltene Werke, Essen 2006.

---

1 Es sind nur zu denjenigen Schriften Textausgaben angeführt, aus denen – neben bloßen Kurzverweisen – längere Textpassagen verwendet (und zitiert) worden sind.

- G. Strasburger (Hrsg.), Xenophon. Hellenika (Sammlung Tusculum), München <sup>2</sup>1988.  
 W. Will (Hrsg.), Xenophon. Hellenika, Darmstadt/Wiesbaden 2016.  
 K. Ziegler/W. Wuhrmann (Hrsg.), Plutarch. Große Griechen und Römer. Band 3 (BAW), Mannheim <sup>3</sup>2010.

## 2. Sekundärliteratur

- J. Ådna, Jesu Stellung zum Tempel. Die Tempelaktion und das Tempelwort als Ausdruck seiner messianischen Sendung (WUNT II 119), Tübingen 2000.  
 S. Agourides, The Birth of Jesus and the Herodian Dynasty: An Understanding of Matthew, Chapter 2, in: GOTR 37 (1992) 135–146.  
 G. Ahn, Religiöse Herrscherlegitimation im achämenidischen Iran. Die Voraussetzungen und die Struktur ihrer Argumentation (Acta Iranica 31), Leiden 1992.  
 R. Albertz, Die »Antrittspredigt« Jesu im Lukasevangelium auf ihrem alttestamentlichen Hintergrund, in: ZNW 74 (1983) 182–206.  
 W. F. Albright/C. S. Mann, Matthew (AncB 26), Garden City (NY) 1971 (Nachdruck 1982).  
 T. D. Alexander, Royal Expectations in Genesis to Kings: Their Importance for Biblical Theology, in: TynB 49 (1998) 191–212.  
 A. Alföldi, Insignien und Tracht der römischen Kaiser (MDAI.R 50), München 1935.  
 R. Alter, The Art of Biblical Narrative, New York (NY) 2011.  
 R. Amedick, »Jesus Nazarenus Rex Iudaeorum«. Hellenistische Königsikonographie und das Neue Testament, in: A. Weissenrieder/F. Wendt/P. von Gemünden (Hrsg.), Picturing the New Testament. Studies in Ancient Visual Images (WUNT II 193), Tübingen 2005, 53–66.  
 D. Angers, L'»Aujourd'hui« en Luc-Actes, chez Paul et en Hébreux. Itinéraires et associations d'un motif deutéronomique (BZNW 215), Berlin 2017.  
 A. Angerstorfer, Art. Stern, in: NBL 3 (2001) 696–698.  
 M. Apel, Der Anfang in der Wüste – Täufer, Taufe und Versuchung Jesu. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung zu den Überlieferungen vom Anfang des Evangeliums (SBB 72), Stuttgart 2013.  
 C. Auffahrt, Art. Königtum, sakrales, religionsgeschichtlich, in: RGG 4 (4. Aufl. 2008) 1590–1591.  
 M. Bachmann, Jerusalem und der Tempel. Die geographisch-theologischen Elemente in der lukanischen Sicht des jüdischen Kultzentrums (BWANT 109), Stuttgart 1980.  
 B. W. Bacon, Pharisees and Herodians in Mark, in: JBL 39 (1920) 102–112.  
 H. Balz, Art. μάγος, in: EWNT 2 (3. Aufl. 2011) 914–915.  
 H. Balz, Art. παρρησία, in: EWNT 3 (3. Aufl. 2011) 105–112.  
 H. Balz, Art. τράσσω, in: EWNT 3 (3. Aufl. 2011) 804–805.  
 M. Bär/M.-L. Hermann/T. Söding (Hrsg.), König und Priester. Facetten neutestamentlicher Christologie. Festschrift für Claus-Peter März zum 65. Geburtstag (ETHS 44), Würzburg 2012.  
 S. Bar-Efrat, The Death of King Saul: Suicide or Murder? Diachronic and Synchronic Interpretations of I Sam 31–II Sam 1, in: W. Dietrich (Hrsg.), David und Saul im

- Widerstreit. Diachronie und Synchronie im Wettstreit. Beiträge zur Auslegung des ersten Samuelbuches (OBO 206), Freiburg i. Üe. 2004, 272–279.
- S. *Bar-Efrat*, Wie die Bibel erzählt. Alttestamentliche Texte als literarische Kunstwerke verstehen, Gütersloh 2006.
- G. *Barth*, Der Tod Jesu Christi im Verständnis des Neuen Testaments, Neukirchen-Vluyn <sup>2</sup>2003.
- G. *Baudy*, Der messianische Stern (Mt 2) und das *sidus Iulium*. Zum interkulturellen Zeichengehalt antiker Herrschaftslegitimation, in: W. Beltz/J. Tubach (Hrsg.), Religiöser Text und soziale Struktur (HBO 31), Halle (Saale) 2001, 23–69.
- D. R. *Bauer*, The Kingship of Jesus in the Matthean Infancy Narrative: A Literary Analysis, in: CBQ 57 (1995) 306–323.
- W. *Bauer*, Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur (herausgegeben von Kurt Aland und Barbara Aland), Berlin <sup>6</sup>1988.
- H. F. *Bayer*, Das Evangelium des Markus (HTA), Witten <sup>2</sup>2013.
- E.-M. *Becker*, Der früheste Evangelist (WUNT 380), Tübingen 2017.
- J. *Becker*, Messiaserwartung im Alten Testament (SBS 83), Stuttgart 1977.
- M. *Becker*, Feiertagsarbeit? (Der Kranke mit der »verdorrtten Hand«). Mk 3,1–6, in: R. Zimmermann (Hrsg.), Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen. Band 1: Die Wunder Jesu, Gütersloh 2013, 248–256.
- A. *Bedenbender*, Frohe Botschaft am Abgrund. Das Markusevangelium und der jüdische Krieg (SKI N. F. 5), Leipzig 2013.
- D. *Beetham*, The Legitimation of Power (Political Analysis), Basingstoke <sup>2</sup>2013.
- J. *Behm*, Art. δειπνον/δειπνέω, in: ThWNT 2 (1935) 33–35.
- J. *Behm*, Art. νέος, ἀνανέω, in: ThWNT 4 (1942) 899–904.
- R. von *Bendemann*, Die Latinismen im Markusevangelium, in: M. Janßen/F. S. Jones/J. Wehnert (Hrsg.), Frühes Christentum und Religionsgeschichtliche Schule. Festschrift zum 65. Geburtstag von Gerd Lüdemann (NTOA 95), Göttingen 2011, 37–52.
- W. J. *Bennett*, The Herodians of Mark's Gospel, in: NT 17 (1975) 9–14.
- K. *Berger*, Zum traditionsgeschichtlichen Hintergrund christologischer Hoheitstitel, in: NTS 17 (1971) 391–425.
- U. *Berges*, Die Verwerfung Sauls. Eine thematische Untersuchung (FzB 61), Würzburg 1989.
- A. *Berlin*, Poetics and Interpretation of Biblical Narrative, Winona Lake (IN) 1994.
- D. H. *Bertschmann*, The Good, the Bad and the State – Rom 13.1–7 and the Dynamics of Love, in: NTS 60 (2014) 232–249.
- H. W. *Beyer*, Art. διακονέω κτλ., in: ThWNT 2 (1935) 81–93.
- E. J. *Bickerman*, The Herodians, in: Ders. (Hrsg.), Studies in Jewish and Christian History. A New Edition in English including The God of the Maccabees. Band 2, Leiden 2007, 656–669.
- W. *Bieder*, Art. βαπτίζω κτλ., in: EWNT 1 (3. Aufl. 2011) 459–469.
- S. *Bin-Nun*, Formulas from Royal Records of Israel and of Judah, in: VT 18 (1968) 414–432.
- M. F. *Bird*, »One Who Will Arise to Rule Over the Nations«. Paul's Letter to the Romans and the Roman Empire, in: S. McKnight/J. B. Modica (Hrsg.), Jesus is Lord, Caesar is not. Evaluating Empire in New Testament Studies, Downers Grove (IL) 2013, 146–165.

- M. F. Bird, *Jesus the Eternal Son. Answering Adoptionist Christology*, Grand Rapids (MI) 2017.
- T. R. Blanton, *Saved by Obedience: Matthew 1:21 in Light of Jesus' Teaching on the Torah*, in: JBL 132 (2013) 393–413.
- F. Blass/A. Debrunner/F. Rehkopf, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen<sup>18</sup>2001.
- H. Blatz, *Die Semantik der Macht. Eine zeit- und religionsgeschichtliche Studie zu den markinischen Wundererzählungen* (NTA N. F. 59), Münster 2016.
- M. V. Blischke, *Die Eschatologie in der Sapientia Salomonis* (FAT.2 26), Tübingen 2007.
- R. Bloch, *Art. Josephus Flavius*, in: O. Schütze (Hrsg.), *Metzler Lexikon antiker Autoren*, Stuttgart 1997, 364–366.
- A. Blomart, *Art. Devotio*, in: RGG 2 (4. Aufl. 2008) 775–776.
- M. Blum, »... denn sie wissen nicht, was sie tun.« Zur Rezeption der Fürbitte Jesu am Kreuz (Lk 23,34a) in der antiken jüdisch-christlichen Kontroverse (NTA N. F. 46), Münster 2004.
- C. Blumenthal, *Augustus' Erlass und Gottes Macht: Überlegungen zur Charakterisierung der Augustusfigur und ihrer erzählstrategischen Funktion in der lukianischen Erzählung*, in: NTS 57 (2010) 1–30.
- C. Blumenthal, *Gott im Markusevangelium. Wort und Gegenwart Gottes bei Markus* (BThSt 144), Neukirchen-Vluyn 2014.
- C. Blumenthal, *Basileia bei Lukas. Studien zur erzählerischen Entfaltung der lukianischen Basileiakonzeption* (HBS 84), Freiburg i. Br. 2016.
- E. Blumenthal, *Die Göttlichkeit des Pharaos. Sakralität von Herrschaft und Herrschaftslegitimierung im alten Ägypten*, in: F.-R. Erkens (Hrsg.), *Die Sakralität von Herrschaft. Herrschaftslegitimierung im Wechsel der Zeiten und Räume. Fünfzehn interdisziplinäre Beiträge zu einem weltweiten und epochenübergreifenden Phänomen*, Berlin 2002, 53–61.
- D. Bock, *Mark* (NCBiC), New York (NY) 2015.
- R. Bohnsack, *Generation, Milieu und Geschlecht. Ergebnisse aus Gruppendiskussionen mit Jugendlichen* (Biographie und Gesellschaft 8), Opladen 1989.
- R. Bohnsack, *Rekonstruktive Sozialforschung. Einführung in qualitative Methoden* (UTB 8242), Opladen<sup>9</sup>2014.
- P. G. Bolt, *Jesus' Defeat of Death. Persuading Mark's Early Readers* (SNTS.MS 125), New York (NY) 2003.
- K. Borchardt/E. Hanke/W. Schluchter (Hrsg.), *Max Weber. Wirtschaft und Gesellschaft. Soziologie. Unvollendet. 1919–1920* (MWG Abteilung I: Schriften und Reden. Band 23), Tübingen 2013.
- L. Bormann, »Jedermann sei untertan der Obrigkeit« (Röm 13,1). *Politische Theologie bei Paulus?*, in: W. H. Ritter/J. Kügler (Hrsg.), *Gottesmacht. Religion zwischen Herrschaftsbegründung und Herrschaftskritik* (bayreuther forum TRANSIT. Kulturwissenschaftliche Religionsstudien 4), Berlin 2006, 35–56.
- W. Bösen, *Der letzte Tag des Jesus von Nazaret. Was wirklich geschah*, Freiburg i. Br. 1994.
- W. Bösen, *In Betlehem geboren. Die Kindheitsgeschichten der Evangelien*, Freiburg i. Br. 1999.
- A. B. Bosworth, *The Legacy of Alexander. Politics, Warfare, and Propaganda under the Successors*, Oxford 2002.

- P. C. Böttger*, Der König der Juden – das Heil für die Völker. Die Geschichte Jesu Christi im Zeugnis des Markusevangeliums (NSTB 13), Neukirchen-Vluyn 1981.
- F. Bovon*, Das Evangelium nach Lukas. 3. Teilband: Lk 15,1–19,27 (EKK III/3), Neukirchen-Vluyn 2001.
- F. Bovon*, Das Evangelium nach Lukas. 2. Teilband: Lk 9,51–14,35 (EKK III/2), Neukirchen-Vluyn 2008.
- F. Bovon*, Das Evangelium nach Lukas. 4. Teilband: Lk 19,28–24,53 (EKK III/4), Neukirchen-Vluyn 2009.
- F. Bovon*, Das Evangelium nach Lukas. 1. Teilband: Lk 1,1–9,50 (EKK III/1), Neukirchen-Vluyn 2012.
- A. F. Braun*, Reframing the Parable of the Pounds in Lukan Narrative and Economic Context: Luke 19:11–28, in: CThMi 39 (2012) 442–448.
- H. R. Breitenbach*, Art. Xenophon (5.), in: KP 5 (1979) 1422–1429.
- K. Bringmann*, Xenophons Hellenika und Agesilaos. Zu ihrer Entstehungsweise und Datierung, in: Gym. 78 (1971) 224–241.
- K. Bringmann*, The King as Benefactor: Some Remarks on Ideal Kingship in the Age of Hellenism, in: A. W. Bulloch u. a. (Hrsg.), Images and Ideologies: Self-definition in the Hellenistic World, Berkeley (CA) 1993, 7–24.
- E. K. Broadhead*, Naming Jesus. Titular Christology in the Gospel of Mark (JSNT.S 175), Sheffield 1999.
- I. Broer*, Art. Magier, in: NBL 2 (1995) 685–686.
- I. Broer*, Der Kreuzestitus (Mk 15,26 parr.), in: U. Busse/M. Reichardt/M. Theobald (Hrsg.), Erinnerung an Jesus. Kontinuität und Diskontinuität in der neutestamentlichen Überlieferung, Festschrift für Rudolf Hoppe zum 65. Geburtstag (BBB 166), Göttingen 2011, 267–283.
- R. E. Brown*, The Birth of the Messiah. A Commentary on the Infancy Narratives in the Gospels of Matthew and Luke, New York (NY) 1999.
- I. Bruns*, Das literarische Porträt der Griechen im fünften und vierten Jahrhundert vor Christi Geburt, Hildesheim (= Berlin) 31985 (= 1896).
- I. Bruns*, Die Persönlichkeit in der Geschichtsschreibung der Alten. Untersuchungen zur Technik der antiken Historiographie, Hildesheim (= Berlin) 1985 (= 1898).
- C. Burger*, Jesus als Davidsohn. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung (FRLANT 98), Göttingen 1970.
- F. W. Burnett*, Characterization and Reader Construction of Characters in the Gospels, in: E. S. Malbon/A. Berlin (Hrsg.), Characterization in Biblical Literature (Semeia 63), Atlanta (GA) 1993, 3–28.
- U. Busse*, Das Nazareth-Manifest Jesu. Eine Einführung in das lukanische Jesusbild nach Lk 4,16–30 (SBS 91), Stuttgart 1977.
- U. Busse*, Dechiffrierung eines lukanischen Schlüsseltextes (Lk 19,11–27), in: R. Hoppe/U. Busse (Hrsg.), Von Jesus zum Christus. Christologische Studien. Festgabe für Paul Hoffmann zum 65. Geburtstag (BZNW 93), Berlin 1998, 423–441.
- R. Buth*, Luke 19:31–34, Mishnaic Hebrew, and Bible Translation: Is κύριοι τοῦ πῶλου Singular?, in: JBL 104 (1985) 680–685.
- E. Cancik-Kirschbaum*, Art. Herrscher. I. Alter Orient, in: DNP 5 (1998) 493–495.
- L. Cantwell*, The Parentage of Jesus: Mt 1:18–21, in: NT 24 (1982) 304–315.

- P. Carlier*, Art. Basileus (βασιλεύς). I. Mykenische Zeit bis hellenistische, in: DNP 2 (1997) 462–468.
- S. C. Carlson*, The Davidic Key for Counting the Generations in Matthew 1:17, in: CBQ 76 (2014) 665–683.
- W. Carter*, Matthean Christology in Roman Imperial Key: Matthew 1.1, in: J. K. Riches/D. C. Sim (Hrsg.), The Gospel of Matthew in its Roman Imperial Context (JSNT.S 276), London 2005, 143–165.
- W. Carter*, Matthew and Empire, in: S. E. Porter/C. L. Westfall (Hrsg.), Empire in the New Testament (MNTS 10), Eugene (OR) 2011, 90–119.
- H. Cazelles*, Alttestamentliche Christologie. Zur Geschichte der Messiasidee, Einsiedeln 1983.
- D. W. Chapman/E. J. Schnabel*, The Trial and Crucifixion of Jesus. Texts and Commentary (WUNT 344), Tübingen 2015.
- M. P. Charlesworth*, Die Tugenden eines römischen Herrschers: Propaganda und die Schaffung von Glaubwürdigkeit, in: H. Kloft (Hrsg.), Ideologie und Herrschaft in der Antike (WdF 528), Darmstadt 1979, 361–387.
- J. Cobet*, Art. Monarchia, in: DNP 8 (2000) 352–353.
- S. J. D. Cohen*, Josephus in Galilee and Rome. His Vita and Development as a Historian, Boston 2002.
- D. Crump*, Jesus the Intercessor. Prayer and Christology in Luke-Acts (WUNT II 49), Tübingen 1992.
- O. Cullmann*, Die Christologie des Neuen Testaments, Tübingen <sup>4</sup>1966.
- A. Culpepper*, Mark 6:17–29 in Its Narrative Context: Kingdoms in Conflict, in: K. R. Iverson/C. W. Skinner (Hrsg.), Mark as Story. Retrospect and Prospect (SBL Resources for Biblical Study 65), Atlanta (GA) 2011, 145–163.
- M. Dammayr/D. Graß/B. Rothmüller*, Legitimität und Legitimierung in der sozialwissenschaftlichen Debatte: eine Einführung in Theorien der Rechtfertigung und Kritik von Herrschaft, in: Dies. (Hrsg.), Legitimität. Gesellschaftliche, politische und wissenschaftliche Bruchlinien der Rechtfertigung, Bielefeld 2015, 7–24.
- I. Dannemann*, Aus dem Rahmen fallen. Frauen im Markusevangelium. Eine feministische Re-Vision (Alektor-Hochschulschriften), Berlin 1996.
- W. D. Davies/D. C. Allison*, A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew. Volume I: Introduction and Commentary to Matthew I–VII (ICC), Edinburgh 1988.
- W. D. Davies/D. C. Allison*, A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew. Volume II: Commentary on Matthew VIII–XVIII (ICC), Edinburgh 1991.
- A. Deissler*, Die Grundbotschaft des Alten Testaments, Freiburg i. Br. 2006.
- G. Dellling*, Art. μάγος, in: ThWNT 4 (1942) 360–362.
- G. Dellling*, Art. παραλαμβάνω, in: ThWNT 4 (1942) 11–15.
- G. Dellling*, Art. στάσις, in: ThWNT 7 (1964) 568–571.
- A. Denaux*, The Parable of the King-Judge (Lk 19,12–28) and its Relation to the Entry Story (Lk 19,29–44), in: ZNW 93 (2002) 35–57.
- J. D. M. Derrett*, A Horrid Passage in Luke Explained (Lk 19:27), in: ET 97 (1986) 136–138.
- M. Di Mattia*, Art. Adoption, in: DNP 1 (1996) 122–124.

- M. Dibelius*, Die urchristliche Überlieferung von Johannes dem Täufer (FRLANT 15), Göttingen 1911.
- F. Dicken*, Herod as a Composite Character in Luke-Acts (WUNT II 375), Tübingen 2014.
- J. A. Diehl*, Anti-Imperial Rhetoric in the New Testament, in: S. McKnight/J. B. Modica (Hrsg.), *Jesus is Lord, Caesar is not. Evaluating Empire in New Testament Studies*, Downers Grove (IL) 2013, 38–81.
- M. Dietrich*, Zwischen Gott und Volk. Einführung des Königtums und Auswahl des Königs nach mesopotamischer und israelitischer Anschauung, in: M. Dietrich/I. Kottsieper (Hrsg.), »Und Mose schrieb dieses Lied auf«. Studien zum Alten Testament und zum Alten Orient. Festschrift für O. Loretz (AOAT 250), Münster 1998, 215–264.
- W. Dietrich*, David, Saul und die Propheten. Das Verhältnis von Religion und Politik nach den prophetischen Überlieferungen vom frühesten Königtum in Israel (BWANT 122), Stuttgart<sup>2</sup> 1992.
- W. Dietrich*, Art. David. I. Biblisch. 1. Altes Testament, in: RGG 2 (4. Aufl. 2008) 593–596.
- W. Dietrich*, Art. Salomo. I. Bibel, in: RGG 7 (4. Aufl. 2008) 801–803.
- W. Dietrich*, Art. Saul, in: RGG 7 (4. Aufl. 2008) 850–851.
- J. Dillery*, *Xenophon and the History of His Times*, London 2002.
- S. v. Dobbeler*, Die Bücher 1/2 Makkabäer (NSK.AT 11), Stuttgart 1997.
- G. Dobesch*, Nikolaos von Damaskus und die Selbstbiographie des Augustus. Zugleich ein Beitrag zur Chronologie der Regierung Caesars, in: H. Heftner/K. Tomaschitz (Hrsg.), Gerhard Dobesch. Ausgewählte Schriften. Band 1. Griechen und Römer, Köln 2001, 205–273.
- J. Dochhorn*, »Vater, in deine Hände übergebe ich meinen Geist«. Das Kreuzeswort Jesu in Lk 23,46 und die Rezeption von Ps 31,6 im frühen Judentum und Christentum, in: *Early Christianity* 2 (2011) 468–491.
- W. Dommershausen*, 1 Makkabäer. 2 Makkabäer (NEB.AT 12), Würzburg 1985.
- J. R. Donahue*, Temple, Trial, and Royal Christology (Mark 14:53–65), in: W. H. Kelber (Hrsg.), *The Passion in Mark. Studies on Mark 14–16*, Philadelphia (PA) 1976, 61–79.
- J. R. Donahue/D. J. Harrington*, *The Gospel of Mark (SaPaSe 2)*, Collegeville (MN) 2002.
- L. E. Donaldson*, Cyborgs, Ciphers, and Sexuality: Re-Theorizing Literary and Biblical Character, in: E. S. Malbon/A. Berlin (Hrsg.), *Characterization in Biblical Literature (Semeia 63)*, Atlanta (GA) 1993, 81–96.
- T. L. Donaldson*, »For Herod had arrested John« (Matt. 14:3): Making sense of an unresolved flashback, in: *SR* 28 (1999) 35–48.
- H. Donner*, Adoption oder Legitimation? Erwägungen zur Adoption im Alten Testament auf dem Hintergrund der altorientalischen Rechte, in: Ders. (Hrsg.), *Aufsätze zum Alten Testament aus vier Jahrzehnten (BZAW 224)*, Berlin 1994, 34–66.
- H. Donner*, Die Verwerfung des Königs Saul, in: Ders. (Hrsg.), *Aufsätze zum Alten Testament aus vier Jahrzehnten (BZAW 224)*, Berlin 1994, 133–164.
- D. Dormeyer*, *Das Lukasevangelium. Neu übersetzt und kommentiert*, Stuttgart 2011.
- D. Dormeyer*, Davidsson und Herrscherideologie im Markusevangelium, in: M. Bär/M.-L. Hermann/T. Söding (Hrsg.), *König und Priester. Facetten neutestamentlicher Christologie. Festschrift für Claus-Peter März zum 65. Geburtstag (ETHS 44)*, Würzburg 2012, 73–87.
- E. V. Dowling*, Taking away the Pound. Women, Theology and the Parable of the Pounds in the Gospel of Luke (LNTS 324), London 2007.

- E. V. Dowling, Hearing the Voice of Earth in the Lukan Parable of the Pounds, in: Coll(A) 48 (2016) 35–46.
- Y. Dreyer, Names of Jesus in Matthew and Luke – A Synchronic Perspective, in: APB 12 (2001) 86–104.
- P. Dschulnigg, Das Markusevangelium (Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 2), Stuttgart 2007.
- I. Du Quesnay, Horace and Maecenas. The propaganda value of Sermones 1, in: T. Woodman/D. West (Hrsg.), Poetry and politics in the age of Augustus, Cambridge 1989, 19–58.
- D. C. Duling, The Therapeutic Son of David: An Element in Matthew's Christological Apologetic, in: NTS 24 (1978), 392–410.
- J. Dupont, Die Versuchungen Jesu in der Wüste (SBS 37), Stuttgart 1969.
- J. Dvořáček, The Son of David in Matthew's Gospel in the Light of the Solomon as Exorcist Tradition (WUNT II 415), Tübingen 2016.
- J. Ebach, Josef und Josef. Biblische Konfigurationen, in: BiKi 70 (2015) 2–7.
- M. Ebner, Jesus – ein Weisheitslehrer? Synoptische Weisheitslogien im Traditionsprozeß (HBS 15), Freiburg i. Br. 1998.
- M. Ebner, Evangelium contra Evangelium. Das Markusevangelium und der Aufstieg der Flavii, in: BN 116 (2003) 28–42.
- M. Ebner, Die Etablierung einer »anderen« Tafelrunde. Der »Einsetzungsbericht« in Mk 14,22–24 mit Markus gegen den Strich gelesen, in: M. Ebner/B. Heininger (Hrsg.), Paradigmen auf dem Prüfstand. Exegese wider den Strich (NTA N. F. 47), Münster 2004, 17–45.
- M. Ebner, Vom Versuch, einen hellenistischen Topos zu rejudaisieren. Zwei verschiedene Lesarten der »Jungfrauengeburt« in Mt 1,18–25, in: R. Kampling (Hrsg.), »Dies ist das Buch ...«. Das Matthäusevangelium. Interpretation – Rezeption – Rezeptionsgeschichte. Festschrift für H. Frankemölle, Paderborn 2004, 177–202.
- M. Ebner, »Solidarität« biblisch. Fallbeispiele und erste Systematisierungen, in: M. Krüggeler/S. Klein/K. Gabriel (Hrsg.), Solidarität – ein christlicher Grundbegriff? Soziologische und theologische Perspektiven (Beiträge zur Pastoralsoziologie 9), Zürich 2005, 77–110.
- M. Ebner, Der Antikönig: nackt und erhöht. Neutestamentliche Deutungen des Sterbens Jesu (2), in: Christ in der Gegenwart 59 (2007) 109–110.
- M. Ebner, Widerstand gegen den »diskreten Charme der sozialen Distanz« im Lukasevangelium, in: ThPQ 155 (2007) 123–130.
- 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, »... du nimmst weg, was du nicht hingelegt hast« (Lk 19,21). Strukturen der Gewalt in Palästina zur Zeit Jesu, in: BiKi 66 (2011) 159–163.
- M. Ebner, Das Markusevangelium und der Aufstieg der Flavii. Eine politische Lektüre des ältesten »Evangeliums«, in: BiKi 66 (2011) 64–69.
- M. Ebner, Die Stadt als Lebensraum der ersten Christen. Das Urchristentum in seiner Umwelt I (GNT 1,1), Göttingen 2012.



- M. Ebner*, Strukturen der Gewalt in Palästina zur Zeit Jesu. Jesuanische Wahrnehmungen und sozialgeschichtliche Daten, in: R. Zwick (Hrsg.), Religion und Gewalt im Bibelfilm (FilTh 20), Marburg 2012, 83–104.
- M. Ebner*, Das Markusevangelium, in: M. Ebner/S. Schreiber (Hrsg.), Einleitung in das Neue Testament (KStTh 6), Stuttgart <sup>2</sup>2013, 155–184.
- M. Ebner*, Das Matthäusevangelium, in: M. Ebner/S. Schreiber (Hrsg.), Einleitung in das Neue Testament (KStTh 6), Stuttgart <sup>2</sup>2013, 126–154.
- M. Ebner*, Das Markusevangelium. Neu übersetzt und kommentiert, Stuttgart <sup>4</sup>2015.
- M. Ebner*, Abgebrochene Karriere. Zur Funktion der jüdischen Weisheitsspekulation bei der Entwicklung der neutestamentlichen Christologien in den synoptischen Evangelien, in: A. Taschl-Erber/I. Fischer (Hrsg.), Vermittelte Gegenwart. Konzeptionen der Gottespräsenz von der Zeit des Zweiten Tempels bis Anfang des 2. Jahrhunderts n. Chr. (WUNT 367), Tübingen 2016, 151–177.
- M. Ebner/B. Heining*, Exegese des Neuen Testaments. Ein Arbeitsbuch für Lehre und Praxis (UTB 2677), Paderborn <sup>3</sup>2015.
- W. Eck*, Art. Adoptivkaiser, in: DNP 1 (1996) 124–127.
- W. Eckey*, Das Lukasevangelium. Unter Berücksichtigung seiner Parallelen. Teilband 1: Lk 1,1–10,42, Neukirchen-Vluyn <sup>2</sup>2006.
- W. Eckey*, Das Lukasevangelium. Unter Berücksichtigung seiner Parallelen. Teilband 2: Lk 11,1–24,53, Neukirchen-Vluyn <sup>2</sup>2006.
- W. Eckey*, Das Markusevangelium. Orientierung am Weg Jesu. Ein Kommentar, Neukirchen-Vluyn <sup>2</sup>2008.
- B. Edelmann*, Religiöse Herrschaftslegitimation in der Antike. Die religiöse Legitimation orientalisches-ägyptischer und griechisch-hellenistischer Herrscher im Vergleich (PHAROS. Studien zur griechisch-römischen Antike 20), St. Katharinen 2007.
- J. Eder*, Die Figur im Film. Grundlagen der Figurenanalyse, Marburg 2008.
- J. Eder/F. Jannidis/R. Schneider*, Characters in Fictional Worlds. An Introduction, in: Dies. (Hrsg.), Characters in Fictional Worlds. Understanding Imaginary Beings in Literature, Film, and Other Media (Revisionen. Grundbegriffe der Literaturtheorie 3), Berlin 2010, 3–64.
- W. Eder*, Art. Herrscher. IV. Griechenland und Rom, in: DNP 5 (1998) 498–500.
- W. Eder*, Art. Triumph, Triumphzug, in: DNP 12/1 (2002) 836–838.
- W. Eisenhut*, Art. Devotio, in: KP 1 (1979) 1501.
- O. Eißfeldt*, Art. Christus I (Messias), in: RAC 2 (1954) 1250–1257.
- H. Engel*, Das Buch der Weisheit (NSK.AT 16), Stuttgart 1998.
- H. Engel*, Die Bücher der Makkabäer, in: E. Zenger u. a. (Hrsg.), Einleitung in das Alte Testament (KStTh 1,1), Stuttgart <sup>9</sup>2016, 389–406.
- F.-R. Erkens* (Hrsg.), Die Sakralität von Herrschaft. Herrschaftslegitimierung im Wechsel der Zeiten und Räume. Fünfzehn interdisziplinäre Beiträge zu einem weltweiten und epochenübergreifenden Phänomen, Berlin 2002.
- F.-R. Erkens*, Sakral legitimierte Herrschaft im Wechsel der Zeiten und Räume. Versuch eines Überblicks, in: Ders. (Hrsg.), Die Sakralität von Herrschaft. Herrschaftslegitimierung im Wechsel der Zeiten und Räume. Fünfzehn interdisziplinäre Beiträge zu einem weltweiten und epochenübergreifenden Phänomen, Berlin 2002, 7–32.

- F.-R. Erkens, Vorwort, in: Ders. (Hrsg.), Die Sakralität von Herrschaft. Herrschaftslegitimierung im Wechsel der Zeiten und Räume. Fünfzehn interdisziplinäre Beiträge zu einem weltweiten und epochenübergreifenden Phänomen, Berlin 2002, 1–2.
- J. Ernst, Anfänge der Christologie (SBS 57), Stuttgart 1972.
- J. Ernst, Das Evangelium nach Markus (RNT), Regensburg 1981.
- J. Ernst, Das Evangelium nach Lukas (RNT), Regensburg 1993.
- L. Eslinger, Beyond Synchrony and Diachrony. Hyperchrony, an Archaic Framework for Cultural Criticism, in: W. Dietrich (Hrsg.), David und Saul im Widerstreit. Diachronie und Synchronie im Wettstreit. Beiträge zur Auslegung des ersten Samuelbuches (OBO 206), Freiburg i. Üe. 2004, 31–50.
- C. A. Evans, King Jesus and His Ambassadors, in: S. E. Porter/C. L. Westfall (Hrsg.), Empire in the New Testament (MNTS 10), Eugene (OR) 2011, 120–139.
- C. A. Evans, Matthew (NCBiC), New York (NY) 2012.
- E. Eve, Spit in Your Eye: The Blind Man of Bethsaida and the Blind Man of Alexandria, in: NTS 54 (2008) 1–17.
- R. Eydam, Der princeps und das Schicksal. Zur Bedeutung der Aeneis für die augusteische Legitimationspolitik, in: Darmstädter Atheneforum (Hrsg.), Macht – Herrschaft – Regierung. Herrschaftslegitimation in Geschichte und Theorie, Baden-Baden 2014, 117–137.
- C. Fabricius, Zu παραχρήμα bei Lukas, in: Er. 83 (1985) 62–66.
- H.-J. Fabry/K. Scholtissek, Der Messias. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments (NEB.T 5), Würzburg 2002.
- S. Farris, The Hymns of Luke's Infancy Narratives. Their Origin, Meaning and Significance (JSNT.S 9), Sheffield 1985.
- W. Fauth, Art. Proskynesis, in: KP 4 (1979) 1189.
- D. Feeney, Si licet et fas est: Ovid's Fasti and the Problem of Free Speech under the Principate, in: A. Powell (Hrsg.), Roman Poetry & Propaganda in the age of Augustus, London 1997, 1–25.
- T. Feifel, »Ganz meiner Meinung?« Unterwegs im Grenzgebiet zwischen Überzeugen und Überreden, in: paraplue. elektronische Zeitschrift für kulturen – künste – literaturen (no. 19 2004), <http://paraplue.de/archiv/worte/ueberzeugen/> [zuletzt abgerufen am 29.6.2017].
- W. Fenske, »Und wenn ihr betet ...« (Mt. 6,5). Gebete in der zwischenmenschlichen Kommunikation der Antike als Ausdruck der Frömmigkeit (StUNT 21), Göttingen 1997.
- N. Fernández Marcos, La unción de Salomón y la entrada de Jesús en Jerusalém: 1 Re 1,33–40/Lc 19,35–40, in: Bib. 68 (1987) 89–97.
- P. Fiedler, Das Matthäusevangelium (Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 1), Stuttgart 2006.
- M. Finley, Das politische Leben in der antiken Welt, München 1991.
- S. Finnern, Narratologie und biblische Exegese. Eine integrative Methode der Erzählanalyse und ihr Ertrag am Beispiel von Matthäus 28 (WUNT II 285), Tübingen 2010.
- S. Finnern/J. Rüggeheimer, Methoden der neutestamentlichen Exegese. Ein Lehr- und Arbeitsbuch (UTB 4212), Tübingen 2016.
- I. Fischer, Mütter und Kinder im Alten Testament, in: WUB 2 (1997) 5–9.

- J. A. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke (X–XXIV) (AncB 28 A)*, New Haven (CT) 2005.
- J. A. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke (I–IX) (AncB 28)*, New Haven (CT) 2006.
- W. Foerster, Art. ἀρέσκω κτλ., in: ThWNT 1 (1933) 455–457.
- W. Foerster, Art. ἀστήρ/ἄστρον, in: ThWNT 1 (1933) 501–502.
- W. Foerster, Art. κατεξουσιάζω, in: ThWNT 2 (1935) 572.
- W. Foerster, Art. κατακυριεύω, in: ThWNT 3 (1938) 1097–1098.
- S. Fornaro, Art. Xenophon, in: O. Schütze (Hrsg.), *Metzler Lexikon antiker Autoren*, Stuttgart 1997, 760–762.
- N. Förster, *Jesus und die Steuerfrage. Die Zinsgroschenperikope auf dem religiösen und politischen Hintergrund ihrer Zeit (WUNT 294)*, Tübingen 2012.
- N. Förster, *Der titulus crucis. Demütigung der Judäer und Proklamation des Messias*, in: NT 56 (2014) 113–133.
- R. M. Fowler, *Loaves and Fishes. The Function of the Feeding Stories in the Gospel of Mark (SBL.DS 54)*, Chico (CA) 1981.
- H. Frankemölle, *Matthäus. Kommentar 2*, Düsseldorf 1997.
- H. Frankemölle, *Matthäus. Kommentar 1*, Düsseldorf <sup>2</sup>1999.
- H. Frankemölle, *Das Gleichnis von den Zentnern/Talenten (Mt 25,14–30)*, in: *Orien.* 69 (2005) 10–12.
- H. Frankemölle, *Das Matthäusevangelium neu übersetzt und kommentiert*, Stuttgart 2010.
- M. Fricke, *Wer ist der Held des Gleichnisses? Kontextuelle Lesarten des Gleichnisses von den Talenten*, in: *BiKi* 63 (2008) 76–80.
- R. Funiok, Art. Propaganda, in: *LThK* 8 (3. Aufl. 1999) 626–627.
- D. Gall, *Die Literatur in der Zeit des Augustus (Klassische Philologie kompakt)*, Darmstadt <sup>2</sup>2013.
- G. Galvin, *Egypt as a Place of Refuge (FAT.2 51)*, Tübingen 2011.
- H. Ganser-Kerperin, *Das Zeugnis des Tempels. Studien zur Bedeutung des Tempelmotivs im lukanischen Doppelwerk (NTA N. F. 36)*, Münster 2000.
- S. J. Gathercole, *The Preexistent Son. Recovering the Christologies of Matthew, Mark, and Luke*, Grand Rapids (MI) 2006.
- H.-J. Gehrke, *Der siegreiche König. Überlegungen zur Hellenistischen Monarchie*, in: *AKuG* 64 (1982) 247–277.
- H. von Geisau, Art. Kodros, in: *KP* 3 (1979) 264–265.
- G. Gelardini, *The Contest for a Royal Title: Herod versus Jesus in the Gospel According to Mark (6,14–29; 15,6–15)*, in: *ASEs* 28 (2011) 93–106.
- G. Gelardini, *Christus Militans. Studien zur politisch-militärischen Semantik im Markusevangelium vor dem Hintergrund des ersten jüdisch-römischen Krieges (NT.S 165)*, Leiden 2016.
- A. George, *La royauté de Jésus selon l'évangile de Luc*, in: *ScEc* 14 (1962) 57–69.
- J. C. George, *The Metaphor of Shepherd in the Gospel of Mark (EHS.T 950)*, Frankfurt a. M. 2015.
- A. T. Georgia, *Translating the Triumph: Reading Mark's Crucifixion Narrative against a Roman Ritual of Power*, in: *JSNT* 36 (2013) 17–38.
- J. Gerhards, *Öffentlichkeit*, in: O. Jarren/U. Sarcinelli/U. Saxer (Hrsg.), *Politische Kommunikation in der demokratischen Gesellschaft. Ein Handbuch mit Lexikonteil*, Opladen 1998, 268–274.

- W. *Gesenius*, Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, Berlin<sup>17</sup>1962.
- M. *Gielen*, Der Konflikt Jesu mit den religiösen und politischen Autoritäten seines Volkes im Spiegel der matthäischen Jesusgeschichte (BBB 115), Bodenheim 1998.
- M. *Gielen*, Die Passionserzählung in den vier Evangelien. Literarische Gestaltung – theologische Schwerpunkte, Stuttgart 2008.
- M. *Gielen*, Geburt und Kindheit Jesu. Biblische und außerbiblische Erzählungen, Stuttgart 2008.
- M. *Gielen*, Auf dem schwierigen Weg der Rollenfindung. Josef in den apokryphen Kindheitsevangelien, in: BiKi 70 (2015) 24–28.
- J. *Gnilka*, Das Martyrium Johannes' des Täufers (Mk 6,17–29), in: P. Hoffmann (Hrsg.), Orientierung an Jesus. Zur Theologie der Synoptiker. Festschrift für J. Schmid, Freiburg i. Br. 1973, 78–92.
- J. *Gnilka*, Das Matthäusevangelium. I. Teil: Kommentar zu Kapitel 1,1–13,58 (HThK.NT I/1), Freiburg i. Br. 2001.
- J. *Gnilka*, Das Matthäusevangelium. II. Teil: Kommentar zu Kapitel 14,1–28,20 und Einleitungsfragen (HThK.NT I/2), Freiburg i. Br. 2001.
- J. *Gnilka*, Das Evangelium nach Markus. Teilband 1: Mk 1,1–8,26 (EKK II/1), Neukirchen-Vluyn<sup>2</sup>2015.
- J. *Gnilka*, Das Evangelium nach Markus. Teilband 2: Mk 8,27–16,20 (EKK II/2), Neukirchen-Vluyn<sup>2</sup>2015.
- H. *Goldstein*, Art. ποιμήν κτλ., in: EWNT 3 (3. Aufl. 2011) 301–304.
- H. *Goldstein*, Art. ποιμνη, ποιμνιον, in: EWNT 3 (3. Aufl. 2011) 304–305.
- D. *Good*, The Verb ANAXΩΠΕΩ in Matthew's Gospel, in: NT 32 (1990) 1–12.
- D. *Good*, Jesus the Meek King, Harrisburg (PA) 1999.
- E. *Goodenough*, Die politische Philosophie des hellenistischen Königtums, in: H. Kloft (Hrsg.), Ideologie und Herrschaft in der Antike (WdF 528), Darmstadt 1979, 27–89.
- C. H. *Gordon*, Paternity at Two Levels, in: JBL 96 (1977) 101.
- D. B. *Gowler*, Host, Guest, Enemy, and Friend. Portraits of the Pharisees in Luke and Acts (ESEC 2), New York (NY) 1991.
- F. *Graf*, Art. Kodros, in: DNP 6 (1999) 622–623.
- M. *Grant*/J. *Hazel*, Lexikon der antiken Mythen und Gestalten, München 1980.
- H. *Greeven*, Art. προσκυνέω/προσκυνητής, in: ThWNT 6 (1959) 759–767.
- W. *Grimm*, Art. ἐπιτάσσω/ἐπιταγή, in: EWNT 2 (3. Aufl. 2011) 103–104.
- W. *Grundmann*, Art. δεξιός, in: ThWNT 2 (1935) 37–39.
- W. *Grundmann*, Das Evangelium nach Markus (ThHK 2), Berlin<sup>10</sup>1989.
- R. *Gundlach*, Der Sakralherrscher als historisches und phänomenologisches Problem, in: R. Gundlach/H. Weber (Hrsg.), Legitimation und Funktion des Herrschers. Vom ägyptischen Pharao zum neuzeitlichen Diktator (Schriften der Mainzer Philosophischen-Fakultätsgesellschaft 13), Stuttgart 1992, 1–22.
- R. *Gundlach*, Weltherrscher und Weltordnung. Legitimation und Funktion des ägyptischen Königs am Beispiel Thutmosis III. und Amenophis III., in: R. Gundlach/H. Weber (Hrsg.), Legitimation und Funktion des Herrschers. Vom ägyptischen Pharao zum neuzeitlichen Diktator (Schriften der Mainzer Philosophischen-Fakultätsgesellschaft 13), Stuttgart 1992, 23–50.

- R. Gundlach, Die Legitimationen des ägyptischen Königs – Versuch einer Systematisierung, in: R. Gundlach/C. Raedler (Hrsg.), Selbstverständnis und Realität. Akten des Symposiums zur ägyptischen Königsideologie in Mainz 15.–17.6.1995 (ÄAT 36,1), Wiesbaden 1997, 11–20.
- R. Gundlach, Zu Inhalt und Bedeutung der ägyptischen Königsideologie, in: R. Gundlach/C. Raedler (Hrsg.), Selbstverständnis und Realität. Akten des Symposiums zur ägyptischen Königsideologie in Mainz 15.–17.6.1995 (ÄAT 36,1), Wiesbaden 1997, 1–8.
- R. Gundlach/C. Raedler (Hrsg.), Selbstverständnis und Realität. Akten des Symposiums zur ägyptischen Königsideologie in Mainz 15.–17.6.1995 (ÄAT 36,1), Wiesbaden 1997.
- R. Gundlach/H. Weber (Hrsg.), Legitimation und Funktion des Herrschers. Vom ägyptischen Pharaon zum neuzeitlichen Diktator (Schriften der Mainzer Philosophischen-Fakultätsgesellschaft 13), Stuttgart 1992.
- R. H. Gundry, Mark. A Commentary on His Apology for the Cross, Grand Rapids (MI) 1993.
- H. Gunkel, Der Heilige Geist bei Lukas. Theologisches Profil, Grund und Intention der lukanischen Pneumatologie (WUNT II 389), Tübingen 2015.
- L. Guy, The Interplay of the Present and Future in the Kingdom of God (Luke 19:11–44), in: TynB 48 (1997) 119–137.
- H. Haag, Herders biblisches Wörterbuch, Erfstadt 2007.
- M. Haake, Warum und zu welchem Ende schreibt man *peri basileias*? Überlegungen zum historischen Kontext einer literarischen Gattung im Hellenismus, in: K. Piepenbrink (Hrsg.), Philosophie und Lebenswelt in der Antike, Darmstadt 2003, 83–138.
- P. Hadot, Art. Fürstenspiegel, in: RAC 8 (1972) 555–632.
- F. Hahn, Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum (UTB 1873), Göttingen<sup>5</sup>1995.
- S. Han, Der »Geist« in den Saul- und Davidgeschichten des 1. Samuelbuches (ABG 51), Leipzig 2015.
- E. Hanke (Hrsg.), Max Weber. Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Nachlaß. Teilband 4: Herrschaft (MWG Abteilung I: Schriften und Reden. Band 22–4), Tübingen 2005.
- R. Hanslik, Art. Galba, in: KP 2 (1979) 670–672.
- R. Hanslik, Art. Vespasianus, in: KP 5 (1979) 1224–1226.
- F. Hartmann, Herrscherwechsel und Reichskrise. Untersuchungen zu den Ursachen und Konsequenzen der Herrscherwechsel im Imperium Romanum der Soldatenkaiserzeit (3. Jahrhundert n. Chr.) (EHS.G 149), Frankfurt a. M. 1982.
- M. Hartmann, Der Tod Johannes' des Täufers. Eine exegetische und rezeptionsgeschichtliche Studie auf dem Hintergrund narrativer, intertextueller und kulturanthropologischer Zugänge (SBB 45), Stuttgart 2001.
- G. Haufe, Art. παραβολή, in: EWNT 3 (3. Aufl. 2011) 35–38.
- H. Hegermann, Art. δόξα, in: EWNT 1 (3. Aufl. 2011) 832–841.
- J. P. Heil, The Narrative Roles of the Women in Matthew's Genealogy, in: Bib. 72 (1991) 538–545.
- B. Heining, »Politische Theologie« im Markusevangelium. Der Aufstieg Vespasians zum Kaiser und der Abstieg Jesu ans Kreuz, in: Ders. (Hrsg.), Die Inkulturation des Christentums. Aufsätze und Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt (WUNT 255), Tübingen 2010, 181–204.

- B. *Heininger*, Gut leben – wie geht das? Ein Streifzug durch die Gleichnisse Jesu, in: *ThPQ* 161 (2013) 348–357.
- M. *Hengel*, Mors Turpissima Crucis. Die Kreuzigung in der antiken Welt und die »Torheit« des »Wortes vom Kreuz«, in: J. Friedrich/W. Pohlmann/P. Stuhlmacher (Hrsg.), *Rechtfertigung. Festschrift für Ernst Käsemann*, Tübingen 1976, 125–184.
- M. *Hengel*, Die Magier aus dem Osten und die Flucht nach Ägypten (Mt 2) im Rahmen der antiken Religionsgeschichte und der Theologie des Matthäus, in: M. Hengel/C.-J. Thornton (Hrsg.), *Jesus und die Evangelien. Kleine Schriften V (WUNT 211)*, Tübingen 2007, 323–351.
- N. *Henrichs-Tarasenkova*, Luke's Christology of Divine Identity (LNTS 542), London 2016.
- J. W. van *Henten*, Art. Makkabäer, in: *RGG* 5 (4. Aufl. 2002) 700–702.
- J. W. van *Henten*, Art. Makkabäerbücher, in: *RGG* 5 (4. Aufl. 2008) 702–705.
- J. W. van *Henten*, Constructing Herod as a Tyrant: Assessing Josephus' Parallel Passages, in: J. Pastor/P. Stern/M. Mor (Hrsg.), *Flavius Josephus: Interpretation and History (JSJ.S 146)*, Leiden 2011, 193–216.
- J. W. van *Henten*, The Demolition of Herod's Eagle, in: N. Förster/J. C. de Vos (Hrsg.), *Juden und Christen unter römischer Herrschaft. Selbstwahrnehmung und Fremdwahrnehmung in den ersten beiden Jahrhunderten n. Chr. (SIJD 10)*, Göttingen 2015, 175–186.
- G. *Hentschel*, Saul. Schuld, Reue und Tragik eines »Gesalbten« (Biblische Gestalten 7), Leipzig 2003.
- G. *Hentschel*, Davids Haus und Salomos Tempel (2 Sam 7,1–17), in: A. Berlejung/R. Heckl (Hrsg.), *Ex oriente Lux. Studien zur Theologie des Alten Testaments. Festschrift für Rüdiger Lux zum 65. Geburtstag (ABG 39)*, Leipzig 2012, 167–186.
- G. *Hentschel*, Die Laisierung des Königs im Alten Testament, in: M. Bär/M.-L. Hermann/T. Söding (Hrsg.), *König und Priester. Facetten neutestamentlicher Christologie. Festschrift für Claus-Peter März zum 65. Geburtstag (ETHS 44)*, Würzburg 2012, 21–32.
- G. *Hentschel*, Die Königsbücher, in: E. Zenger u. a. (Hrsg.), *Einleitung in das Alte Testament (KStTh 1,1)*, Stuttgart <sup>9</sup>2016, 300–311.
- G. *Hentschel*, Die Samuelbücher, in: E. Zenger u. a. (Hrsg.), *Einleitung in das Alte Testament (KStTh 1,1)*, Stuttgart <sup>9</sup>2016, 289–299.
- G. *Hentschel*/B. Lang, Art. Salbung, in: *NBL* 3 (2001) 423–424.
- P. *Herz*, Die frühen Ptolemaier bis 180 v. Chr., in: R. Gundlach/H. Weber (Hrsg.), *Legitimation und Funktion des Herrschers. Vom ägyptischen Pharao zum neuzeitlichen Diktator (Schriften der Mainzer Philosophischen-Fakultätsgesellschaft 13)*, Stuttgart 1992, 51–97.
- T. *Hieke*, Das zweite Buch der Makkabäer, in: E. Zenger (Hrsg.), *Stuttgarter Altes Testament. Einheitsübersetzung mit Kommentar und Lexikon*, Stuttgart <sup>2</sup>2004, 943–988.
- T. *Hieke*, Ein Psalm, der von der Zuverlässigkeit der Lehre überzeugt: Das Magnificat (Lk 1,46–55) als Brückentext zwischen zwei Geschichten Gottes mit seinem Volk, in: *TThZ* 116 (2007) 1–26.
- P. *Hoffmann*/C. Heil, *Die Spruchquelle Q. Studienausgabe Griechisch und Deutsch*, Darmstadt <sup>3</sup>2009.
- G. *Hölbl*, Zur Legitimation der Ptolemäer als Pharaonen, in: R. Gundlach/C. Raedler (Hrsg.), *Selbstverständnis und Realität. Akten des Symposiums zur ägyptischen Königsideologie in Mainz 15.–17. 6. 1995 (ÄAT 36,1)*, Wiesbaden 1997, 21–34.

- G. O. Holmås, *Prayer and Vindication in Luke-Acts. The Theme of Prayer within the Context of the Legitimizing and Edifying Objective of the Lukan Narrative* (LNTS 433), London 2011.
- T. Holtmann, *Die Magier vom Osten und der Stern. Mt 2,1–12 im Kontext frühchristlicher Traditionen* (MThSt 87), Marburg 2005.
- N. Holzmeier, *Zwischen Geblütsrecht und Sakralkönigtum – Mittelalterliche Herrschaftslegitimation im Wandel*, in: Darmstädter Atheneforum (Hrsg.), *Macht – Herrschaft – Regierung. Herrschaftslegitimation in Geschichte und Theorie*, Baden-Baden 2014, 153–170.
- J. B. Hood, *The Messiah, His Brothers, and the Nations. Matthew 1.1–17* (LNTS 441), London 2011.
- H. Hornauer, *Art. Triumph*, in: RGG 8 (4. Aufl. 2005) 627–628.
- F.-L. Hossfeld/E. Zenger, *Psalmen 51–100* (HThK.AT), Freiburg i. Br. 2000.
- F.-L. Hossfeld/E. Zenger, *Psalmen 101–150* (HThK.AT), Freiburg i. Br. 2008.
- M. Howatson, *Reclams Lexikon der Antike*, Stuttgart 2006.
- A. J. Hultgren, *Jesus and His Adversaries. The Form and Function of the Conflict Stories in the Synoptic Tradition*, Minneapolis (MN) 1979.
- M. Hutter, *Art. Proskynese*, in: RGG 6 (4. Aufl. 2008) 1721.
- U. Huttner, *Recusatio Imperii. Ein politisches Ritual zwischen Ethik und Taktik* (Spudasmata 93), Hildesheim 2004.
- J. Hutzli, *Mögliche Retuschen am Davidbild in der masoretischen Fassung der Samuelbücher*, in: W. Dietrich (Hrsg.), *David und Saul im Widerstreit. Diachronie und Synchronie im Wettstreit. Beiträge zur Auslegung des ersten Samuelbuches* (OBO 206), Freiburg i. Üe. 2004, 102–115.
- B. van Iersel, *Markus. Kommentar*, Düsseldorf 1993.
- T. Ishida, *The Royal Dynasties in Ancient Israel. A Study on the Formation and Development of Royal-Dynastic Ideology* (BZAW 142), Berlin 1977.
- T. Ishida, מָלָךְ: A Term for the Legitimization of the Kingship, in: AJBI 3 (1977) 35–51.
- M. Jacob, *Prayer in Luke-Acts. A Study of Prayer in the Life of Jesus and in the History of the Early Church to Trace the Pedagogical Accent of Luke*, Rom 2014.
- R. Janes, *Why the Daughter of Herodias Must Dance* (Mark 6.14–29), in: JSNT 28 (2006) 443–467.
- B. Janowski, *Art. Königtum Gottes im Alten Testament*, in: RGG 4 (4. Aufl. 2008) 1591–1593.
- S. Janse, »You are My Son«. *The Reception History of Psalm 2 in Early Judaism and the Early Church* (CBET 51), Leuven 2009.
- T. Jantsch, *Jesus, der Retter. Die Soteriologie des lukanischen Doppelwerks* (WUNT 381), Tübingen 2017.
- S. Japhet, *1 Chronik* (HThK.AT), Freiburg i. Br. 2002.
- O. Jarren/P. Donges, *Politische Kommunikation in der Mediengesellschaft. Eine Einführung* (Studienbücher zur Kommunikations- und Medienwissenschaft), Wiesbaden 2011.
- O. Jarren/U. Sarcinelli/U. Saxer (Hrsg.), *Politische Kommunikation in der demokratischen Gesellschaft. Ein Handbuch mit Lexikonteil*, Opladen 1998.

- A. Järvinen, The Son of Man and his Followers. A Q Portrait of Jesus, in: D. Rhoads/K. Syreeni (Hrsg.), *Characterization in the Gospels. Reconceiving Narrative Criticism* (JSNT.S 184), Sheffield 1999, 180–222.
- E. Jenni, Art.  $\alpha\tau\epsilon\rho$  (Vater), in: THAT 1 (6. Aufl. 2004) 1–17.
- 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.
- J. Jeremias, Art.  $\kappa\tau\lambda.$ , in: ThWNT 6 (1959) 484–501.
- J. W. Jipp, Christ Is King. Paul's Royal Ideology, Minneapolis (MN) 2015.
- L. T. Johnson, The Lukan Kingship Parable (Lk. 19:11–27), in: NT 24 (1982) 139–159.
- S. E. Johnson, The Davidic-Royal Motif in the Gospels, in: JBL 87 (1968) 136–150.
- J. M. Jones, Subverting the Textuality of Davidic Messianism: Matthew's Presentation of the Genealogy and the Davidic Title, in: CBQ 56 (1994) 256–272.
- A. de Jong, Matthew's Magi as Experts on Kingship, in: P. Barthel/G. van Kooten (Hrsg.), *The Star of Bethlehem and the Magi. Interdisciplinary Perspectives from Experts on the Ancient Near East, the Greco-Roman World, and Modern Astronomy* (Themes in Biblical Narrative Jewish and Christian Traditions 19), Leiden 2015, 271–285.
- J. Kahl, Art. Herrscher. II. Ägypten, in: DNP 5 (1998) 495–496.
- H. Kaiser, Der Messiasstern. Astronomisch, historisch, theologisch, in: WUB 19 (2014) 22–23.
- K. Kanzog, Erzählstrategie. Eine Einführung in die Normeinübung des Erzählens (UTB 495), Heidelberg 1976.
- C. Karakolis, Narrative Funktion und christologische Bedeutung der markinischen Erzählung vom Tod Johannes des Täufers (Mk 6:14–29), in: NT 52 (2010) 134–155.
- M. Karrer, Art. Sohn Gottes. II. Als christologischer Titel im Neuen Testament, in: RGG 7 (4. Aufl. 2008) 1416–1418.
- T. Kaut, Befreier und befreites Volk. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Untersuchung zu Magnifikat und Benediktus im Kontext der vorlukanischen Kindheitsgeschichte (BBB 77), Frankfurt a. M. 1990.
- M. Kazhuthadiyil, »Jesus Christ: The Son of David, the Son of Abraham«. The Meaning and Function of Genealogy in Matthew's Gospel. An Exegetico-Theological Study of Mt 1,1–17, Rom 2009.
- M. Kazhuthadiyil, The Meaning and Function of Mt 1:1–17 in Matthew's Gospel. Part I, in: Malabar theological review 11 (2016) 3–36.
- M. Kazhuthadiyil, The Meaning and Function of Mt 1:1–17 in Matthew's Gospel. Part II, in: Malabar theological review 11 (2016) 99–131.
- E. Kearns, *The Heroes of Attica* (BICS.SP 57), London 1989.
- U. Kellermann, Art.  $\text{Ἡρῴδης}$ , in: EWNT 2 (3. Aufl. 2011) 303–307.
- U. Kellermann, Art.  $\text{Ἡρῴδιστοί}$ , in: EWNT 2 (3. Aufl. 2011) 307–308.
- U. Kellermann, Art.  $\text{Ἡρῴδης}$ , in: EWNT 2 (3. Aufl. 2011) 308–309.
- D. Kennedy, »Augustan« and »Anti-Augustan«: Reflections on Terms of Reference, in: A. Powell (Hrsg.), *Roman Poetry & Propaganda in the age of Augustus*, London 1997, 26–58.
- H. M. Kepplinger, Politische Kommunikation als Persuasion, in: O. Jarren/U. Sarcinelli/U. Saxer (Hrsg.), *Politische Kommunikation in der demokratischen Gesellschaft. Ein Handbuch mit Lexikonteil*, Opladen 1998, 362–368.



- K. Kertelge*, Markusevangelium (NEB.NT 2), Würzburg <sup>3</sup>2005.
- F. Kiechle*, Art. Agesilaos (2.), in: KP 1 (1979) 127–128.
- F. Kiechle*, Art. Archidamos (2.), in: KP 1 (1979) 506.
- H. C. Kim*, The Worship of Jesus in the Gospel of Matthew, in: Bib. 93 (2012) 227–241.
- H.-S. Kim*, Die Geisttaufe des Messias. Eine kompositionsgeschichtliche Untersuchung des lukianischen Doppelwerks. Ein Beitrag zur Theologie und Intention des Lukas (Studien zur klassischen Philologie 81), Frankfurt a. M. 1993.
- J. D. Kingsbury*, The Title »Son of David« in Matthew's Gospel, in: JBL 95 (1976) 591–602.
- M. Kitchen*, Rereading the Parable of the Pounds: A Social and Narrative Analysis of Luke 19:11–28, in: D. Neville (Hrsg.), Prophecy and Passion. Essays in Honour of Athol Gill (ATF 5), Adelaide 2002, 227–246.
- G. Kittel*, Art. δοκέω, in: ThWNT 2 (1935) 235–236.
- W. Klaiber*, Das Markusevangelium (Die Botschaft des Neuen Testaments), Neukirchen-Vluyn 2010.
- W. Klaiber*, Das Matthäusevangelium. Teilband 1: Mt 1,1–16,20 (Die Botschaft des Neuen Testaments), Neukirchen-Vluyn 2015.
- W. Klaiber*, Das Matthäusevangelium. Teilband 2: Mt 16,21–28,20 (Die Botschaft des Neuen Testaments), Neukirchen-Vluyn 2015.
- H.-J. Klauck*, Art. David. I. Biblisch. 2. Neues Testament, in: RGG 2 (4. Aufl. 2008) 596.
- H. Klein*, Das Lukasevangelium (KEK I/3), Göttingen 2006.
- H. Klein*, Zwei intertestamentarische Hymnen im Lukasevangelium. Benediktus und Magnifikat (SEThV 5), Münster 2014.
- J. Klein*, Politische Kommunikation als Sprachstrategie, in: O. Jarren/U. Sarcinelli/U. Saxer (Hrsg.), Politische Kommunikation in der demokratischen Gesellschaft. Ein Handbuch mit Lexikonteil, Opladen 1998, 376–395.
- J. Klein*, David versus Saul. Ein Beitrag zum Erzählsystem der Samuelbücher (BWANT 158), Stuttgart 2002.
- H.-D. Klingemann/K. Voltmer*, Politische Kommunikation als Wahlkampfkommunikation, in: O. Jarren/U. Sarcinelli/U. Saxer (Hrsg.), Politische Kommunikation in der demokratischen Gesellschaft. Ein Handbuch mit Lexikonteil, Opladen 1998, 396–405.
- H. Kloft*, Einleitung, in: Ders. (Hrsg.), Ideologie und Herrschaft in der Antike (WdF 528), Darmstadt 1979, 1–24.
- E. Klostermann*, Das Matthäusevangelium (HNT 4), Tübingen <sup>4</sup>1971.
- E. A. Knauf*, 1 Könige 1–14 (HThK.AT), Freiburg i. Br. 2016.
- M. Kochenash*, »Adam, Son of God« (Luke 3.38): Another Jesus-Augustus Parallel in Luke's Gospel, in: NTS 64 (2018) 307–325.
- N. Kokkinos*, The Herodian Dynasty. Origins, Role in Society and Eclipse (JSPE.S 30), Sheffield 1998.
- B. Kollmann*, Brot und Fisch bis zum Abwinken (Die Speisung der Fünftausend). Mk 6,30–44 (ActJoh 93), in: R. Zimmermann (Hrsg.), Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen. Band 1: Die Wunder Jesu, Gütersloh 2013, 294–303.
- M. Konradt*, Davids Sohn und Herr. Eine Skizze zum davidisch-messianischen Kolorit der matthäischen Christologie, in: T. Naumann/R. Hunziker-Rodewald (Hrsg.), Diasynchron. Beiträge zur Exegese, Theologie und Rezeption der Hebräischen Bibel. Festschrift W. Dietrich, Stuttgart 2009, 249–277.
- M. Konradt*, Das Evangelium nach Matthäus (NTD 1), Göttingen 2015.

- M. Konradt*, Das Matthäusevangelium als judenchristlicher Gegenentwurf zum Markus-evangelium, in: M. Konradt/A. Euler (Hrsg.), Studien zum Matthäusevangelium (WUNT 358), Tübingen 2016, 43–68.
- M. Konradt*, Die Taufe des Gottessohnes. Erwägungen zur Taufe Jesu im Matthäusevan-gelium (Mt 3,13–17), in: M. Konradt/A. Euler (Hrsg.), Studien zum Matthäusevan-gelium (WUNT 358), Tübingen 2016, 201–218.
- M. Konradt*, »Ihr wisst nicht, was ihr erbittet« (Mt 20,22). Die Zebedaidenbitte in Mt 20,20f und die königliche Messianologie im Matthäusevangelium, in: M. Konradt/A. Euler (Hrsg.), Studien zum Matthäusevangelium (WUNT 358), Tübingen 2016, 171–200.
- J. Kopperschmidt*, Allgemeine Rhetorik. Einführung in die Theorie der Persuasiven Kommunikation, Stuttgart<sup>2</sup>1976.
- H. Köster*, Art. *σπλάγχχνον κτλ.*, in: ThWNT 7 (1964) 548–559.
- R. S. Kraemer*, Implicating Herodias and Her Daughter in the Death of John the Baptizer: A (Christian) Theological Strategy?, in: JBL 125 (2006) 321–349.
- I. Kramp*, Zwischen Kreuzesopfer und Kreuzesthron. Christus als König im Neuen Tes-tament, in: S. van Meegen/J. Wehrle (Hrsg.), Macht und Ohnmacht in der Bibel. Prof. P. Dr. Otto Wahl SDB zu Ehren (Bibel und Ethik 5), Münster 2012, 109–188.
- R. Kratz*, Art. *φυλακή*, in: EWNT 3 (3. Aufl. 2011) 1055–1057.
- H. Krauss/M. Küchler*, Saul – Der tragische König. Das erste Buch Samuel in literarischer Perspektive (Erzählungen der Bibel 4), Freiburg i. Üe. 2010.
- H. Krauss/M. Küchler*, David – Der kämpferische König. Das zweite Buch Samuel in lite-rarischer Perspektive (Erzählungen der Bibel 5), Freiburg i. Üe. 2011.
- H. Krauss/M. Küchler*, Salomo – Der weise König. Das erste Buch der Könige in literari-scher Perspektive (Erzählungen der Bibel 6), Freiburg i. Üe. 2012.
- M. Krell*, Strategien der Herrschaftslegitimation bei Alexander dem Großen. Bachelorar-beit, Konstanz 2013.
- J. Kremer*, Lukasevangelium (NEB.NT 3), Würzburg<sup>5</sup>2010.
- A. Kretzer*, Art. *ἀπόλλυμι κτλ.*, in: EWNT 1 (3. Aufl. 2011) 325–327.
- A. Kretzer*, Art. *λαμβάνω*, in: EWNT 2 (3. Aufl. 2011) 829–833.
- A. Kretzer*, Art. *παραλαμβάνω*, in: EWNT 3 (3. Aufl. 2011) 68–71.
- K.-S. Krieger*, Geschichtsschreibung als Apologetik bei Flavius Jopsehus (TANZ 9), Tü-bingen 1994.
- D. Krömer*, Xenophons Agesilaos. Untersuchungen zur Komposition (Inaugural-Dissert-ation zur Erlangung des Grades eines Doktors der Philosophie), Augsburg 1971.
- N. Krückemeier*, Der zwölfjährige Jesus im Tempel (Lk 2,40–52) und die biografische Literatur der hellenistischen Antike, in: NTS 50 (2004) 307–319.
- M. Küchler*, »Wir haben seinen Stern gesehen ...« (Mt 2,2), in: BiKi 44 (1989) 179–186.
- J. Kügler*, Pharao und Christus? Religionsgeschichtliche Untersuchung zur Frage einer Verbindung zwischen altägyptischer Königstheologie und neutestamentlicher Chris-tologie im Lukasevangelium (BBB 113), Bodenheim 1997.
- J. Kügler*, Der König als Brotspender. Religionsgeschichtliche Überlegungen zu JosAs 4,7; 25,5 und Joh 6,15, in: ZNW 89 (1998) 118–124.
- J. Kügler*, Der andere König. Religionsgeschichtliche Perspektiven auf die Christologie des Johannesevangeliums (SBS 178), Stuttgart 1999.
- J. Kügler*, Willenlose Schafe? Zur Ambivalenz des Bildes vom Guten Hirten, in: W. H. Ritter/J. Kügler (Hrsg.), Gottesmacht. Religion zwischen Herrschafts begründung und

- Herrschaftskritik (bayreuther forum TRANSIT. Kulturwissenschaftliche Religionsstudien 4), Berlin 2006, 9–34.
- J. Kühlewein*, Art.  $\gamma$  (Sohn), in: THAT 1 (6. Aufl. 2004) 316–325.
- W. Kuhlmann*, Sprachphilosophie – Hermeneutik – Ethik. Studien zur Transzendentalpragmatik (Forum Bad Homburg 2), Würzburg 1992.
- H.-W. Kuhn*, Die Kreuzesstrafe während der frühen Kaiserzeit. Ihre Wirkung und Wertung in der Umwelt des Urchristentums, in: ANRW II 25.1 (1982) 648–793.
- R. Kühschelm*, »Um zu verkünden ein willkommenes Jahr des Herrn«. Jesu Antrittsrede Lk 4,16–30, in: R. Scoralick (Hrsg.), Damit sie das Leben haben (Joh 10,10). Festschrift für Walter Kirchschräger zum 60. Geburtstag, Zürich 2007, 147–185.
- M. Kunczik*, Politische Kommunikation als Marketing, in: O. Jarren/U. Sarcinelli/U. Saxer (Hrsg.), Politische Kommunikation in der demokratischen Gesellschaft. Ein Handbuch mit Lexikonteil, Opladen 1998, 330–341.
- M. Kunzler*, Art. Prostration, in: LThK 8 (3. Aufl. 1999) 648.
- W. S. Kurz*, Luke 3:23–38 and Greco-Roman and Biblical Genealogies, in: C. H. Talbert (Hrsg.), Luke-Acts: New Perspectives from the Society of Biblical Literature Seminar, New York (NY) 1984, 169–187.
- E. Kutsch*, Die Dynastie von Gottes Gnaden. Probleme der Nathanweissagung in 2. Sam 7, in: U. Struppe (Hrsg.), Studien zum Messiasbild im Alten Testament (SBAB 6), Stuttgart 1989, 107–126.
- J. Lambrecht*, The Parable of the Throne Claimant (Luke 19,11–27), in: Ders. (Hrsg.), Understanding What One Reads. New Testament Essays, Leuven 2003, 112–124.
- P. Lampe*, Art. βασιλεύς κτλ., in: EWNT 1 (3. Aufl. 2011) 492–498.
- G. Lanczkowski*, Art. Königtum. I. Religionsgeschichtlich, in: TRE 19 (1990) 323–327.
- M. Latke*, Art. Salomoschriften. II. Psalmen Salomos, in: RGG 7 (4. Aufl. 2008) 806–808.
- M. Lau*, Der gekreuzigte Triumphator. Eine motivkritische Studie zum Markusevangelium (NTOA 114), Göttingen (im Druck, erscheint voraussichtlich Ende 2018).
- A. T. Le Peau*, Mark through Old Testament Eyes (Through Old Testament Eyes. New Testament Commentaries), Grand Rapids (MI) 2017.
- K.-J. Lee*, Symbole für Herrschaft und Königtum in den Erzählungen von Saul und David (BWANT 210), Stuttgart 2017.
- B. Lehnart*, Saul unter den »Ekstatikern« (I Sam 19,18–24), in: W. Dietrich (Hrsg.), David und Saul im Widerstreit. Diachronie und Synchronie im Wettstreit. Beiträge zur Auslegung des ersten Samuelbuches (OBO 206), Freiburg i. Üe. 2004, 205–223.
- J. E. Leim*, Matthew's Theological Grammar. The Father and the Son (WUNT II 402), Tübingen 2015.
- F. Lentzen-Deis*, Die Taufe Jesu nach den Synoptikern. Literarkritische und gattungsgeschichtliche Untersuchungen (FTS 4), Frankfurt a. M. 1970.
- C. Levin*, Der Sturz der Königin Atalja. Ein Kapitel zur Geschichte Judas im 9. Jahrhundert v. Chr. (SBS 105), Stuttgart 1982.
- C. Levin*, Das Königsritual in Israel und Juda, in: C. Levin/R. Müller (Hrsg.), Herrschaftslegitimation in vorderorientalischen Reichen der Eisenzeit (ORA 21), Tübingen 2017, 231–260.
- Y. Levin*, Jesus, »Son of God« and »Son of David«: The »Adoption« of Jesus into the Davidic Line, in: JSNT 28 (2006) 415–442.
- A.-J. Levine/B. Witherington, III*, The Gospel of Luke (NCBiC), Cambridge 2018.

- M. Limbeck, Das Markusevangelium, in: M. Limbeck/P.-G. Müller/F. Porsch (Hrsg.), Stuttgarter Kleiner Kommentar zu den Evangelien (SKK.NT), Stuttgart <sup>3</sup>2014, 247–416.
- M. Limbeck, Das Matthäusevangelium, in: M. Limbeck/P.-G. Müller/F. Porsch (Hrsg.), Stuttgarter Kleiner Kommentar zu den Evangelien (SKK.NT), Stuttgart <sup>3</sup>2014, 7–244.
- A. T. Lincoln, Contested Paternity and Contested Readings: Jesus' Conception in Matthew 1.18–25, in: JSNT 34 (2012) 211–231.
- A. T. Lincoln, Luke and Jesus' Conception: A Case of Double Paternity?, in: JBL 132 (2013) 639–658.
- D. Little, Politics in Augustan Poetry, in: ANRW II 30.1 (1982) 254–370.
- E. Lohmeyer, Das Evangelium des Markus (KEK 1/2), Göttingen <sup>17</sup>1967.
- E. Lohmeyer, Das Evangelium des Matthäus (KEK Sonderband), Göttingen <sup>4</sup>1967.
- B. O. Long, A Darkness between Brothers: Solomon and Andonijah, in: JSOT 19 (1981) 79–94.
- J. A. Loubser, Invoking the Ancestors. Some Socio-Rhetorical Aspects of the Genealogies in the Gospels of Matthew and Luke, in: Neotest. 39 (2005) 127–140.
- U. Luck, Das Evangelium nach Matthäus (ZBK NT 1), Zürich 1993.
- D. Lührmann, Das Markusevangelium (HNT 3), Tübingen 1987.
- R. Lux, Der König als Tempelbauer. Anmerkungen zur sakralen Legitimation von Herrschaft im Alten Testament, in: F.-R. Erkens (Hrsg.), Die Sakralität von Herrschaft. Herrschaftslegitimierung im Wechsel der Zeiten und Räume. Fünfzehn interdisziplinäre Beiträge zu einem weltweiten und epochenübergreifenden Phänomen, Berlin 2002, 99–122.
- U. Luz, Das Evangelium nach Matthäus. 1. Teilband: Mt 1–7 (EKK I/1), Düsseldorf <sup>5</sup>2002.
- U. Luz, Das Evangelium nach Matthäus. 4. Teilband: Mt 26–28 (EKK I/4), Düsseldorf 2002.
- U. Luz, Das Evangelium nach Matthäus. 2. Teilband: Mt 8–17 (EKK I/2), Neukirchen-Vluyn <sup>6</sup>2016.
- U. Luz, Das Evangelium nach Matthäus. 3. Teilband: Mt 18–25 (EKK I/3), Neukirchen-Vluyn <sup>3</sup>2016.
- H. Mahnke, Die Versuchungsgeschichte im Rahmen der synoptischen Evangelien. Ein Beitrag zur frühen Christologie (BET 9), Frankfurt a. M. 1978.
- P. Maiberger, Art. Adler, in: NBL 1 (1991) 32.
- G. Maier, Das Evangelium des Matthäus. Kapitel 1–14 (HTA), Witten 2015.
- E. S. Malbon, Mark's Jesus. Characterization as Narrative Christology, Waco (TX) 2009.
- J. Malitz, Einführung, in: Ders. (Hrsg.), Nikolaos von Damaskus. Leben des Kaisers Augustus (TzF 80), Darmstadt <sup>3</sup>2011, 1–14.
- J. Malitz, Kommentar, in: Ders. (Hrsg.), Nikolaos von Damaskus. Leben des Kaisers Augustus (TzF 80), Darmstadt <sup>3</sup>2011, 97–198.
- E. C. Marchant, Introduction, in: Ders. (Hrsg.), Xenophon. Scripta Minora (LCL 183 (Xenophon VII)), London 1993, VII–XLVII.
- J. Marcus, Entering into the Kingly Power of God, in: JBL 107 (1988) 663–675.
- J. Marcus, Mark 1–8. A New Translation with Introduction and Commentary (AncB 27), New York (NY) 2005.
- J. Marcus, Mark 8–16. A New Translation with Introduction and Commentary (AncB 27 A), New Haven (CT) 2009.
- D. Marguerat/Y. Bourquin, How to Read Bible Stories. An introduction to narrative criticism, London 1999.

- C.-P. März, »Siehe, dein König kommt zu dir ...«. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung zur Einzugsperikope (EThSt 43), Leipzig 1981.
- F. J. Matera, *The Kingship of Jesus. Composition and Theology in Mark 15* (SBL.DS 66), Chico (CA) 1982.
- M. Mayordomo-Marín, *Den Anfang hören. Leserorientierte Evangelienexegese am Beispiel von Matthäus 1–2* (FRLANT 180), Göttingen 1998.
- S. L. McKenzie, *König David. Eine Biographie*, Berlin 2002.
- J. McLaren, *A reluctant provincial: Josephus and the Roman Empire in Jewish War*, in: J. K. Riches/D. C. Sim (Hrsg.), *The Gospel of Matthew in its Roman Imperial Context* (JSNT.S 276), London 2005, 34–48.
- J. P. Meier, *John the Baptist in Josephus: Philology and Exegesis*, in: JBL 111 (1992) 225–237.
- J. P. Meier, *The Historical Jesus and the Historical Herodians*, in: JBL 119 (2000) 740–746.
- U. Mell, *Art. Salbung. III. Neues Testament*, in: RGG 7 (4. Aufl. 2008) 793–794.
- P. Merenlahti, *Characters in the Making. Individuality and Ideology in the Gospels*, in: D. Rhoads/K. Syreeni (Hrsg.), *Characterization in the Gospels. Reconceiving Narrative Criticism* (JSNT.S 184), Sheffield 1999, 49–72.
- P. Merenlahti/R. Hakola, *Reconceiving Narrative Criticism*, in: D. Rhoads/K. Syreeni (Hrsg.), *Characterization in the Gospels. Reconceiving Narrative Criticism* (JSNT.S 184), Sheffield 1999, 13–48.
- H. Merklein, *Die Kindheitsgeschichten der Evangelien*, in: WUB 2 (1997) 21–28.
- R. Metzner, *Der Rückzug Jesu im Matthäusevangelium. Ein literarisches Déjà-vu-Erlebnis*, in: ZNW 94 (2003) 258–268.
- A. Michel, *Die Versuchung bzw. Erprobung Jesu in Mk [sic!] 4,1–11. Anmerkungen zum Thema Christologie und Deuteronomium*, in: U. Busse/M. Reichardt/M. Theobald (Hrsg.), *Erinnerung an Jesus. Kontinuität und Diskontinuität in der neutestamentlichen Überlieferung, Festschrift für Rudolf Hoppe zum 65. Geburtstag* (BBB 166), Göttingen 2011, 73–85.
- O. Michel/O. Bauernfeind, *Anhang*, in: Dies. (Hrsg.), *Flavius Josephus. De Bello Judaico. Der Jüdische Krieg*, Band II,1: Buch IV–V, Darmstadt 1963, 205–274.
- O. Michel/O. Bauernfeind, *Anhang*, in: Dies. (Hrsg.), *Flavius Josephus. De Bello Judaico. Der Jüdische Krieg*, Band II,2: Buch VI–VII, Darmstadt 1969, 159–287.
- O. Michel/O. Bauernfeind, *Einleitung*, in: Dies. (Hrsg.), *Flavius Josephus. De Bello Judaico. Der Jüdische Krieg*, Band I: Buch I–III, Darmstadt <sup>3</sup>1982, XI–XXXVI.
- G. D. Miller, *An Intercalation Revisited: Christology, Discipleship, and Dramatic Irony in Mark 6.6b–30*, in: JSNT 35 (2012) 176–195.
- A. d. Mingo Kaminouchi, *»But it is Not So Among You«. Echoes of Power in Mark 10.32–45* (JSNT.S 249), London 2003.
- L. Mittendrein, *Schöne Geschichten? Legitimation und Zwang in der europäischen Krisenpolitik*, in: M. Dammayr/D. Graß/B. Rothmüller (Hrsg.), *Legitimität. Gesellschaftliche, politische und wissenschaftliche Bruchlinien der Rechtfertigung*, Bielefeld 2015, 49–71.
- U. Mittmann-Richert, *Magnifikat und Benediktus. Die ältesten Zeugnisse der judenchristlichen Tradition von der Geburt des Messias* (WUNT II 90), Tübingen 1996.
- P. Mommer, *David und Merab – eine historische oder eine literarische Beziehung?*, in: W. Dietrich (Hrsg.), *David und Saul im Widerstreit. Diachronie und Synchronie im*

- Wettstreit. Beiträge zur Auslegung des ersten Samuelbuches (OBO 206), Freiburg i. Üe. 2004, 196–204.
- A. *Moresino-Zipper*, Die Judaea-Capta-Münze und das Motiv der Palme. Römisches Siegssymbol oder Repräsentation Judäas?, in: G. Theißen u. a. (Hrsg.), Jerusalem und die Länder. Ikonographie – Topographie – Theologie. Festschrift für Max Küchler zum 65. Geburtstag (NTOA 70), Göttingen 2009, 57–72.
- M. *Morris*, Deuteronomy in the Matthean and Lucan Temptation in Light of Early Jewish Antidemonic Tradition, in: CBQ 78 (2016) 290–301.
- R. L. *Mowery*, Son of God in Roman Imperial Titles and Matthew, in: Bib. 83 (2002) 100–110.
- J. *Muis*, God our King, in: HTS 64 (2008) 269–288.
- K. *Müller*, Art. Herodianer, in: NBL 2 (1995) 122–124.
- K. *Müller*, Art. Herodias, in: NBL 2 (1995) 124–125.
- M. *Müller*, Proskynese und Christologie nach Matthäus, in: M. Karrer/W. Kraus/O. Merk (Hrsg.), Kirche und Volk Gottes. Festschrift für Jürgen Roloff zum 70. Geburtstag, Neukirchen-Vluyn 2000, 210–224.
- P.-G. *Müller*, Das Lukasevangelium, in: M. Limbeck/P.-G. Müller/F. Porsch (Hrsg.), Stuttgarter Kleiner Kommentar zu den Evangelien (SKK.NT), Stuttgart 2014, 419–557.
- R. *Müller*, Herrschaftslegitimation in den Königtümern Israel und Juda: Eine Spurensuche im Alten Testament, in: C. Levin/R. Müller (Hrsg.), Herrschaftslegitimation in vorderorientalischen Reichen der Eisenzeit (ORA 21), Tübingen 2017, 189–230.
- S. *Müller*, Herrschaftslegitimation in den frühhellenistischen Dynastien, in: J. Akude u. a. (Hrsg.), Politische Herrschaft jenseits des Staates. Zur Transformation von Legitimität in Geschichte und Gegenwart, Wiesbaden 2011, 151–176.
- U. B. *Müller*, »Sohn Gottes« – ein messianischer Hoheitstitel Jesu, in: ZNW 87 (1996) 1–32.
- 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*, Περὶ Βασιλείας. Studies in the Justification of Monarchic Power in the Hellenistic World, Oxford 1971.
- B. *Mutschler*, Die Verspottung des Königs der Juden. Jesu Verspottung in Jerusalem unter dem Blickwinkel einer parodierten Königsaudienz (BThSt 101), Neukirchen-Vluyn 2008.
- Y. *Nadeau*, The Lover and the Statesman. A study in apiculture (Virgil, Georgics 4.281–558), in: T. Woodman/D. West (Hrsg.), Poetry and politics in the age of Augustus, Cambridge 1989, 59–82.
- J. C. *Naluparayil*, The Identity of Jesus in Mark. An Essay On Narrative Christology (SBFA 49), Jerusalem 2000.
- G. *Nassauer*, Göttersöhne: Lk 1.26–38 als Kontrasterzählung zu einem römischen Gründungsmythos, in: NTS 61 (2015) 144–164.
- G. *Nassauer*, Heil sehen. Strategien anschaulicher Christologie in Lk 1–2 (HBS 83), Freiburg i. Br. 2016.
- P. K. *Nelson*, Luke 22:29–30 and the Time Framing for Dining and Ruling, in: TynB 44 (1993) 351–361.
- P. K. *Nelson*, Leadership and Discipleship. A Study of Luke 22:24–30 (SBL.DS 138), Atlanta (GA) 1994.

- P. K. Nelson*, The Unitary Character of Luke 22.24–30, in: NTS 40 (1994) 609–619.
- R. Neu*, Art. Genealogie, in: RGG 3 (4. Aufl. 2008) 658–660.
- W. Neubauer*, Art. Propaganda, in: RGG 6 (4. Aufl. 2008) 1691–1692.
- M. Neubrand*, Der Messias Israels und die Völker (Apg 15,14–21). Zur universalen Heilsperspektive des lukanischen Doppelwerks, in: BiKi 69 (2014) 222–227.
- J. N. Neumann/M. Sigismund*, Geburt, Kindheit und Jugendzeit, in: K. Scherberich (Hrsg.), Neues Testament und Antike Kultur. Band 2: Familie – Gesellschaft – Wirtschaft, Neukirchen-Vluyn 2011, 52–57.
- R. Nickel*, Lexikon der antiken Literatur, Düsseldorf 1999.
- T. Nicklas*, Ablösung und Verstrickung. »Juden« und Jünger gestalten als Charaktere der erzählten Welt des Johannesevangeliums und ihre Wirkung auf den impliziten Leser (RStH 60), Frankfurt a. M. 2001.
- T. Nicklas*, Der Historiker als Erzähler. Zur Zeichnung des Seleukidenkönigs Antiochus in 2 Makk. IX, in: VT 52 (2002) 80–92.
- T. Nicklas*, Der matthäische Davidsson und das römische Reich, in: G. van Belle/J. Verheyden (Hrsg.), Christ and the Emperor: the Evidence of the Gospels (BToSt 20), Leuven 2014, 229–248.
- H. M. Niemann*, Art. Königtum in Israel, in: RGG 4 (4. Aufl. 2008) 1593–1597.
- R. G. M. Nisbet*, Horace's Epodes and history, in: T. Woodman/D. West (Hrsg.), Poetry and politics in the age of Augustus, Cambridge 1989, 1–18.
- S. A. Nitsche*, Die Komplexität von I Sam 18 und 19. Ein geschichtstheoretischer und ein literaturwissenschaftlicher Blick in die Werkstatt des Geschichte(n)-Machens im Alten Israel, in: W. Dietrich (Hrsg.), David und Saul im Widerstreit. Diachronie und Synchronie im Wettstreit. Beiträge zur Auslegung des ersten Samuelbuches (OBO 206), Freiburg i. Üe. 2004, 172–195.
- É. Nodet*, Herodiani (Mc 3,6), Christiani (Actes 11,26), in: RB 121 (2014) 112–123.
- B. M. Nolan*, The Royal Son of God. The Christology of Matthew 1–2 in the setting of the Gospel (OBO 23), Göttingen 1979.
- J. Nolland*, No Son-of-God Christology in Matthew 1.18–25, in: JSNT 62 (1996) 3–12.
- L. Novakovic*, Messiah, the Healer of the Sick. A Study of Jesus as the Son of David in the Gospel of Matthew (WUNT II 170), Tübingen 2003.
- F. Nuscheler* u. a., Christliche Dritte-Welt-Gruppen. Praxis und Selbstverständnis (FWK 5), Mainz 1995.
- J. M. Nützel*, Art. προσκυνέω, in: EWNT 3 (3. Aufl. 2011) 419–423.
- M. Nygaard*, Prayer in the Gospels. A Theological Exegesis of the Ideal Pray-er (BiInS 114), Leiden 2012.
- D. Nystrom*, We Have No King But Caesar. Roman Imperial Ideology and the Imperial Cult, in: S. McKnight/J. B. Modica (Hrsg.), Jesus is Lord, Caesar is not. Evaluating Empire in New Testament Studies, Downers Grove (IL) 2013, 23–37.
- L. Oberlinner*, Art. Adoption. I. Schrift, in: LThK 1 (3. Aufl. 1993) 167.
- M. Oeming*, Salomo-Christologie im Neuen Testament, in: G. Thomas/A. Schüle (Hrsg.), Gegenwart des lebendigen Christus, Leipzig 2007, 57–76.
- C. Oemisch*, König und Kosmos. Studien zur Frage kosmologischer Herrschaftslegitimation in der Antike (Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades des Fachbereichs Kommunikations- und Geschichtswissenschaften der Technischen Universität Berlin), Berlin 1977.

- A. Oepke, Art. ἀπόλλυμι κτλ., in: ThWNT 1 (1933) 393–396.
- A. Oepke, Art. βάπτω κτλ., in: ThWNT 1 (1933) 527–544.
- P. v. d. Osten-Sacken, Art. δεξιός, in: EWNT 1 (3. Aufl. 2011) 685–687.
- P. v. d. Osten-Sacken, Art. κρατέω, in: EWNT 2 (3. Aufl. 2011) 776–778.
- K.-H. Ostmeyer, Der Stammbaum des Verheißenen: Theologische Implikationen der Namen und Zahlen in Mt 1.1–17, in: NTS 46 (2000) 175–192.
- R. Oswald, Art. Herrschergeburt, in: DNP 5 (1998) 500–503.
- R. F. O’Toole, Luke’s Presentation of Jesus: A Christology (SubBi 25), Rom 2004.
- J. Ott, Art. Herrschaftszeichen (Insignien), in: RGG 3 (4. Aufl. 2008) 1690–1691.
- E. Otto, Legitimation des Herrschens im pharaonischen Ägypten, in: Saec. 20 (1969) 385–411.
- H. Patsch, Art. ποτήριον, in: EWNT 3 (3. Aufl. 2011) 339–341.
- S. Pedersen, Art. εὐρίσκω, in: EWNT 2 (3. Aufl. 2011) 206–212.
- S. Pellegrini, Das Verständnis vom Königtum Jesu im Johannesevangelium, in: M. Bär/M.-L. Hermann/T. Söding (Hrsg.), König und Priester. Facetten neutestamentlicher Christologie. Festschrift für Claus-Peter März zum 65. Geburtstag (ETHS 44), Würzburg 2012, 149–162.
- R. Pesch, Eine alttestamentliche Ausführungsformel im Matthäus-Evangelium. Redaktionsgeschichtliche und exegetische Beobachtungen, in: BZ 10 (1966) 220–245.
- R. Pesch, Der Gottessohn im matthäischen Evangelienprolog (Mt 1–2). Beobachtungen zu den Zitationsformeln der Reflexionszitate, in: Bib. 48 (1967) 395–420.
- R. Pesch, »Sei getrost, kleine Herde« (Lk 12,32). Exegetische und ekklesiologische Erwägungen, in: K. Färber (Hrsg.), Krise der Kirche – Chance des Glaubens. Die »Kleine Herde« heute und morgen, Frankfurt a. M. 1968, 85–118.
- R. Pesch, Das Markusevangelium. 1. Teil. Einleitung und Kommentar zu Kapitel 1,1–8,26 (HThK.NT II/1), Freiburg i. Br. 2001.
- R. Pesch, Das Markusevangelium. 2. Teil. Kommentar zu Kapitel 8,27–16,20 (HThK.NT II/2), Freiburg i. Br. 2001.
- M. Pettem, Luke’s Great Omission and his View of the Law, in: NTS 42 (1996) 35–54.
- M. Pfister, Das Drama. Theorie und Analyse (UTB 580), München <sup>11</sup>2001.
- M. Pietsch, »Dieser ist der Sproß Davids ...«. Studien zur Rezeptionsgeschichte der Nathanverheißung im alttestamentlichen, zwischentestamentlichen und neutestamentlichen Schrifttum (WMANT 100), Neukirchen-Vluyn 2003.
- D. Pinter, The Gospel of Luke and the Roman Empire, in: S. McKnight/J. B. Modica (Hrsg.), Jesus is Lord, Caesar is not. Evaluating Empire in New Testament Studies, Downers Grove (IL) 2013, 101–115.
- M. T. Ploner, Die Schriften Israels als Auslegungshorizont der Jesusgeschichte. Eine narrative und intertextuelle Analyse von Mt 1–2 (SBB 66), Stuttgart 2011.
- T. Pola, Jojachin, König von Juda. Aspekte einer Herrschergestalt, in: L. Hauser/F. R. Prostmeier/C. Georg-Zöllner (Hrsg.), Jesus als Bote des Heils. Heilsverkündigung und Heilserfahrung in frühchristlicher Zeit. Detlev Dormeyer zum 65. Geburtstag (SBB 60), Stuttgart 2008, 12–18.
- M. Pope, The Downward Motion of Jesus’ Sweat and the Authenticity of Luke 22:43–44, in: CBQ 79 (2017) 261–281.
- W. Popkes, Art. δίδωμι, in: EWNT 1 (3. Aufl. 2011) 771–776.
- W. Popkes, Art. ζύμη κτλ., in: EWNT 2 (3. Aufl. 2011) 259–261.



- U. Poplutz, Kinder Abrahams. Der universale Ursprung der matthäischen Kirche, in: BiKi 69 (2014) 211–216.
- U. Poplutz, Eine universale Jesusgeschichte. Das Matthäusevangelium aus dem Urtext übersetzt und kommentiert, Stuttgart <sup>2</sup>2016.
- S. E. Porter, Paul Confronts Caesar with the Good News, in: S. E. Porter/C. L. Westfall (Hrsg.), *Empire in the New Testament* (MNTS 10), Eugene (OR) 2011, 164–196
- A. Powell (Hrsg.), *Roman Poetry & Propaganda in the age of Augustus*, London 1997.
- H. Preisker, Art. εὐρίσκω, in: ThWNT 2 (1935) 767–768.
- G. Radke, Art. Triumphus, in: KP 5 (1979) 973–975.
- W. Radl, *Der Ursprung Jesu. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu Lukas 1–2* (HBS 7), Freiburg i. Br. 1996.
- W. Radl, Art. Jungfrauengeburt. II. Biblisch, in: RGG 4 (4. Aufl. 2008) 706–707.
- J. Raschke/R. Tils (Hrsg.), *Strategie in der Politikwissenschaft. Konturen eines neuen Forschungsfelds*, Wiesbaden 2010.
- J. Raschke/R. Tils, *Politische Strategie. Eine Grundlegung*, Wiesbaden <sup>2</sup>2013.
- M. Rastoin, Jésus: Un »Fils de l’Homme« tourné vers les »Fils de Dieu«. Un nouveau regard sur Mt 11,27 et Luc 10,22, in: NTS 63 (2017) 355–369.
- M. Reichardt, Vom Jordan nach Ephesus. Taufe und Geistempfang im Markusevangelium und im lukanischen Doppelwerk, in: R. Hoppe/M. Reichardt (Hrsg.), *Lukas – Paulus – Pastoralbriefe. Festschrift für Alfons Weiser zum 80. Geburtstag* (SBS 230), Stuttgart 2014, 13–38.
- W. Richter, Art. Adler, in: KP 1 (1979) 66–67.
- G. Ringshausen, Das Rätsel der Ἡρωδιανοί im Markusevangelium, in: ZNW 106 (2015) 115–125.
- H.-J. Ritz, Art. ἀστήρ/ἄστρον, in: EWNT 2 (3. Aufl. 2011) 418–420.
- C. M. Robbins, *The Testing of Jesus in Q* (SBLit 108), New York (NY) 2007.
- M. Roberts, Art. Fürstenspiegel, in: DNP 4 (1998) 693–695.
- J. Roloff, Anfänge der soteriologischen Deutung des Todes Jesu (Mk. X. 45 und Lk. XXII. 27), in: NTS 19 (1972/1973) 38–64.
- T. Römer/J. Rückl, Jesus, Son of Joseph and Son of David, in the Gospels, in: P. Oakes/M. Tait (Hrsg.), *Torah in the New Testament. Papers Delivered at the Manchester-Lausanne Seminar of June 2008* (LNTS), London 2009, 65–81.
- H. Roose, *Eschatologische Mitherrschaft. Entwicklungslinien einer urchristlichen Erwartung* (NTOA 54), Göttingen 2004.
- M. Rösel/K.-M. Bull/F. Beyerhaus, *Zeittafel zur biblischen Geschichte. Begleitheft*, Stuttgart 2003.
- K. Rosen, Politische Ziele in der Frühen Hellenistischen Geschichtsschreibung, in: *Hermes* 107 (1979) 460–477.
- C. K. Rowe, *Early narrative Christology. The Lord in the Gospel of Luke* (BZNW 139), Berlin 2006.
- G. Rubel, *Erkenntnis und Bekenntnis. Der Dialog als Weg der Wissensvermittlung im Johannesevangelium* (NTA N.F. 54), Münster 2009.
- J. Rückl, *A Sure House. Studies on the Dynastic Promise to David in the Books of Samuel and Kings* (OBO 281), Freiburg i. Üe. 2016.
- D. Rudman, Authority and Right of Disposal in Luke 4.6, in: NTS 50 (2004) 77–86.

- T. A. Rudnig, Davids Thron. Redaktionskritische Studien zur Geschichte von der Thronnachfolge Davids (BZAW 358), Berlin 2006.
- J. Rügemeier, Poetik der markinischen Christologie. Eine kognitiv-narratologische Exegese (WUNT II 458), Tübingen 2017.
- D. Rusam, Das Alte Testament bei Lukas (BZNW 112), Berlin 2003.
- D. Rusam, Das Lukasevangelium, in: M. Ebner/S. Schreiber (Hrsg.), Einleitung in das Neue Testament (KStTh 6), Stuttgart <sup>2</sup>2013, 185–209.
- R. S. Salo, Die judäische Königsideologie im Kontext der Nachbarkulturen. Untersuchungen zu den Königspsalmen 2, 18, 20, 21, 45 und 72 (ORA 25), Tübingen 2017.
- A. Sand, Das Evangelium nach Matthäus (RNT 1), Leipzig 1989.
- K. O. Sandnes, Early Christian Discourses on Jesus' Prayer at Gethsemane. Courageous, Committed, Cowardly? (NT.S 166), Leiden 2016.
- D. Sänger, Art. ἠρόνος, in: EWNT 2 (3. Aufl. 2011) 387–391.
- D. Sänger, Art. χρίω, in: EWNT 3 (3. Aufl. 2011) 1166–1169.
- U. Sarcinelli, Art. Legitimität, in: O. Jarren/U. Sarcinelli/U. Saxer (Hrsg.), Politische Kommunikation in der demokratischen Gesellschaft. Ein Handbuch mit Lexikonteil, Opladen 1998, 676–677.
- U. Sarcinelli, Demokratietheoretische Bezugsgrößen. Legitimität, in: O. Jarren/U. Sarcinelli/U. Saxer (Hrsg.), Politische Kommunikation in der demokratischen Gesellschaft. Ein Handbuch mit Lexikonteil, Opladen 1998, 253–267.
- A. Schalit, Die frühchristliche Überlieferung über die Herkunft der Familie des Herodes. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Invektive in Judäa, in: ASTI 1 (1969) 109–160.
- A. Schalit, König Herodes. Der Mann und sein Werk, Berlin <sup>2</sup>2001.
- B. Schaller, Art. Iosephos (2.), in: KP 2 (1979) 1440–1444.
- L. Schenke, Das Markusevangelium. Literarische Eigenart – Text und Kommentierung, Stuttgart 2005.
- P. Schiebe, Jesus als Thronprätendent. Institutionalisierte Formen der Macht in der lukkanischen Darstellung Jesu (BWANT 219), Stuttgart (im Druck, erscheint voraussichtlich Ende 2018).
- D. Schirmer, »Du nimmst, wo du nichts hingelegt hast« (Lk 19,21). Kritik ausbeuterischer Finanzpraxis, in: K. Füssel/F. Segbers (Hrsg.), »... so lernen die Völker des Erdkreises Gerechtigkeit«. Ein Arbeitsbuch zu Bibel und Ökonomie, Salzburg 1995, 179–186.
- H. Schlier, Art. ἀλείφω, in: ThWNT 1 (1933) 230–232.
- H. Schlier, Art. παρρησία/παρρησιάζομαι, in: ThWNT 5 (1954) 869–884.
- W. Schlißke, Gottessöhne und Gottessohn im Alten Testament. Phasen der Entmythisierung im Alten Testament (BWANT 97), Stuttgart 1973.
- T. Schmeller u. a., Art. Nachfolge Christi, in: LThK 7 (3. Aufl. 1998) 609–613.
- K. L. Schmidt, Art. ἀγωγή κτλ., in: ThWNT 1 (1933) 128–134.
- K. L. Schmidt, Art. καλέω, in: ThWNT 3 (1938) 488–492.
- K. M. Schmidt, Wege des Heils. Erzählstrukturen und Rezeptionskontexte des Markusevangeliums (NTOA 74), Göttingen 2010.
- K. M. Schmidt, Der Tanz der falschen Ester. Die narrative Funktion der Sandwichkompositionen in Mk 3,13–6,56, in: SNTU.A 41 (2016) 129–169.

- K. M. Schmidt, Die Kontingenz des Königs. Konkurrierende Konzepte von Herkunft und Zukunft in Mt 1–2, in: C. Georg-Zöllner u. a. (Hrsg.), *Mythos und Neomythos. Signaturen des Zeitgeistes*, Paderborn 2016, 65–80.
- L. Schmidt, Art. Königtum. II. Altes Testament, in: TRE 19 (1990) 327–333.
- T. E. Schmidt, Mark 15.16–32: The Crucifixion Narrative and the Roman Triumphal Procession, in: NTS 41 (1995) 1–18.
- T. E. Schmidt, Jesus' Triumphal March to Crucifixion. The Sacred Way as Roman Procession, in: BiRe 13 (1997) 30–37.
- W. H. Schmidt, Kritik am Königtum, in: H. W. Wolff (Hrsg.), *Probleme biblischer Theologie*. Festschrift für G. von Rad, München 1971, 440–461.
- W. Schmithals, *Das Evangelium nach Lukas* (ZBK NT 3.1), Zürich 1980.
- W. Schmithals, *Das Evangelium nach Markus*. Kapitel 1,1–9,1 (ÖTBK 2/1), Gütersloh<sup>2</sup>1986.
- W. Schmithals, *Das Evangelium nach Markus*. Kapitel 9,2–16,20 (ÖTBK 2/2), Gütersloh<sup>2</sup>1986.
- B. Schmitz, Geschaffen aus dem Nichts? Die Funktion der Rede von der Schöpfung im Zweiten Makkabäerbuch, in: T. Nicklas/K. Zamfir (Hrsg.), *Theologies of Creation in Early Judaism and Ancient Christianity*. In Honour of Hans Klein (DCLS 6), Berlin 2010, 61–79.
- R. Schnackenburg, *Matthäusevangelium* 16,21–28,20 (NEB.NT 1/2), Würzburg<sup>3</sup>2000.
- R. Schnackenburg, *Matthäusevangelium* 1,1–16,20 (NEB.NT 1/1), Würzburg<sup>4</sup>2005.
- C. Schneider, Art. κάθημαι κτλ., in: ThWNT 3 (1938) 443–447.
- G. Schneider, Die Davidssohnfrage (Mk 12,35–37), in: Bib. 53 (1972) 65–90.
- G. Schneider, *Das Evangelium nach Lukas*. Kapitel 11–24 (ÖTBK 3/2), Gütersloh<sup>2</sup>1984.
- G. Schneider, *Das Evangelium nach Lukas*. Kapitel 1–10 (ÖTBK 3/1), Gütersloh<sup>3</sup>1992.
- G. Schneider, Art. ἀκολουθέω, in: EWNT 1 (3. Aufl. 2011) 117–124.
- G. Schneider, Art. ἀρέσκω, in: EWNT 1 (3. Aufl. 2011) 363–364.
- T. Schneider/E. Stemplinger, Art. Adler, in: RAC 1 (1950) 87–94.
- K. Schönbach, Politische Kommunikation – Publizistik- und kommunikationswissenschaftliche Perspektiven, in: O. Jarren/U. Sarcinelli/U. Saxer (Hrsg.), *Politische Kommunikation in der demokratischen Gesellschaft*. Ein Handbuch mit Lexikonteil, Opladen 1998, 114–137.
- L. Schottroff, *Die Gleichnisse Jesu*, Gütersloh<sup>3</sup>2010.
- C. Schramm, *Alltagsexegesen*. Sinnkonstruktion und Textverstehen in alltäglichen Kontexten (SBB 61), Stuttgart 2008.
- C. Schramm, *Methodisch-theoretische Grundlagenüberlegungen*, in: M. Ebner/K. Gabriel (Hrsg.), *Bibel im Spiegel sozialer Milieus*. Eine Untersuchung zu Bibelkenntnis und -verständnis in Deutschland (Forum Religion & Sozialkultur. Abteilung A: Religions- und Kirchensoziologische Texte 16), Münster 2008, 42–59.
- C. Schramm, *Analyse der Charakterisierung*, in: M. Lau/N. Neumann (Hrsg.), *Das biblische Methodenseminar*. Kreative Impulse für Lehrende (UTB 4612), Göttingen 2017, 118–131.
- S. Schreiber, *Gesalbter und König*. Titel und Konzeptionen der königlichen Gesalbten-erwartung in frühjüdischen und urchristlichen Schriften (BZNW 105), Berlin 2000.
- S. Schreiber, *Caesar oder Gott (Mk 12,17)? Zur Theoriebildung im Umgang mit politischen Texten des Neuen Testaments*, in: BZ 48 (2004) 65–85.

- S. *Schreiber*, Weihnachtspolitik. Lukas 1–2 und das Goldene Zeitalter (NTOA 82), Göttingen 2009.
- S. *Schreiber*, Die Anfänge der Christologie. Deutungen Jesu im Neuen Testament, Neukirchen-Vluyn 2015.
- G. *Schrenk*/G. *Quell*, Art. *πατήρ*, in: ThWNT 5 (1954) 946–1016.
- W. *Schubart*, Das hellenistische Königsideal nach Inschriften und Papyri, in: H. Kloft (Hrsg.), Ideologie und Herrschaft in der Antike (WdF 528), Darmstadt 1979, 90–122.
- M. J. *Schulte*, Speculum Regis. Studien zur Fürstenspiegel-Literatur in der griechisch-römischen Antike (Antike Kultur und Geschichte 3), Münster 2001.
- B. *Schultz*, Jesus as Archelaus in the Parable of the Pounds (Lk. 19:11–27), in: NT 49 (2007) 105–127.
- T. *Schumacher*, So grausam wie Pharao – Die Herodesrezeption im frühen Christentum, in: J. K. Zangenberg (Hrsg.), Herodes. König von Judäa, Darmstadt 2016, 100–106.
- G. *Schunack*, Art. *δοκέω*, in: EWNT 1 (3. Aufl. 2011) 822–824.
- H. *Schürmann*, Sprachliche Reminiszenzen an abgeänderte oder ausgelassene Bestandteile der Spruchsammlung im Lukas- und Matthäusevangelium, in: NTS 6 (1960) 193–210.
- H. *Schürmann*, Das Lukasevangelium. Erster Teil. Kommentar zu Kapitel 1,1–9,50 (HThK.NT III/1), Freiburg i. Br. 2001.
- H. *Schürmann*, Das Lukasevangelium. Zweiter Teil. Kommentar zu Kapitel 9,51–11,54 (HThK.NT III/2), Freiburg i. Br. 2001.
- R. *Schütz*, Johannes der Täufer (ATHANT 50), Zürich 1967.
- O. *Schwankl*, Machtwille und Dienstbereitschaft. Zur Jüngerbelehrung in Mk 10,35–45, in: C. Niemand (Hrsg.), Forschungen zum Neuen Testament und seiner Umwelt. Festschrift für Albert Fuchs (LPTB 7), Frankfurt a. M. 2002, 235–257.
- D. R. *Schwartz*, Art. Herodes/Herodeshaus, in: RGG 3 (4. Aufl. 2008) 1675–1677.
- E. *Schweizer*, Das Evangelium nach Matthäus (NTD 2), Göttingen <sup>4</sup>1986.
- E. *Schweizer*, Das Evangelium nach Markus (NTD 1), Göttingen <sup>18</sup>1998.
- E. *Schweizer*, Das Evangelium nach Lukas (NTD 3), Göttingen <sup>3</sup>2000.
- R. *Schwindt*, Zaungast am Hofe Gottes. Zur Frage der Davidssohnschaft (Mk 12,35–37a), in: U. Busse/M. Reichardt/M. Theobald (Hrsg.), Erinnerung an Jesus. Kontinuität und Diskontinuität in der neutestamentlichen Überlieferung. Festschrift für Rudolf Hoppe zum 65. Geburtstag (BBB 166), Göttingen 2011, 381–399.
- K. *Scott*, The Political Propaganda of 44–30 B.C., in: MAAR 11 (1933) 7–49.
- D. *Seeley*, Rulership and Service in Mark 10:41–45, in: NT 35 (1993) 234–250.
- M. *Sehlmeyer*, Proskynese und andere Loyalitätsgesten in der frühen Kaiserzeit – Christen, Polytheisten und der Körper, in: ZNT 14 (2011) 27–35.
- J. *Seibert*, Zur Begründung von Herrschaftsanspruch und Herrschaftslegitimierung in der frühen Diadochenzeit, in: Ders. (Hrsg.), Hellenistische Studien. Gedenkschrift für Hermann Bengtson (Münchener Arbeiten zur alten Geschichte 5), München 1991, 87–100.
- T. *Seidl*, David statt Saul. Göttliche Legitimation und menschliche Kompetenz des Königs als Motive der Redaktion von I Sam 16–18, in: ZAW 98 (1986) 39–55.
- H. J. *Sellner*, Das Heil Gottes. Studien zur Soteriologie des lukanischen Doppelwerks (BZNW 152), Berlin 2007.

- O. *Sergi*, The Composition of Nathan's Oracle to David (2 Samuel 7:1–17) as a Reflection of Royal Judahite Ideology, in: JBL 129 (2010) 261–279.
- K. *Seybold*, Art. מלך. II. Die Wortgruppe mlk. III. Allgemeine Verwendungsweisen der Wortgruppe mlk. IV. Theologischer Sprachgebrauch: JHWH als König – JHWH mlk, in: ThWAT 4 (1984) 933–956.
- K. *Seybold*, Art. מלך, in: ThWAT 5 (1986) 46–59.
- C. *Sigrist*, Art. Herrschaft. III. Soziologisch, politisch, sozialetisch, in: RGG 3 (4. Aufl. 2008) 1689–1690.
- P.-B. *Smit*, Eine neutestamentliche Geburtstagsfeier und die Charakterisierung des »Königs« Herodes Antipas (Mk 6,21–29), in: BZ 53 (2009) 29–46.
- A. *Smith*, Tyranny exposed: Mark's typological characterization of Herod Antipas (Mark 6:14–29), in: BibInt 14 (2006) 259–293.
- J. *Smith*, Christ the Ideal King. Cultural Context, Rhetorical Strategy, and the Power of Divine Monarchy in Ephesians (WUNT II 313), Tübingen 2011.
- S. H. *Smith*, The Function of the Son of David Tradition in Mark's Gospel, in: NTS 42 (1996) 523–539.
- G. M. *Soares-Prabhu*, Jesus in Egypt. A Reflection on Mt 2:13–15.19–21 in the Light of the Old Testament, in: EstB 50 (1992) 225–249.
- J. G. *Sobosan*, Completion of Prophecy. Jesus in Lk 1:32–33, in: BTB 4 (1974) 317–323.
- T. *Söding*, Der König am Kreuz. Politik und Religion in der Passionsgeschichte, in: M. Bär/M.-L. Hermann/T. Söding (Hrsg.), König und Priester. Facetten neutestamentlicher Christologie. Festschrift für Claus-Peter März zum 65. Geburtstag (EThS 44), Würzburg 2012, 89–120.
- H. *Sonnabend*, Geschichte der antiken Biographie. Von Isokrates bis zur Historia Augusta, Stuttgart 2003.
- W. *Spoerri*, Art. Nikolaos (3.), in: KP 4 (1979) 109–111.
- A. *Standhartinger*, »Und alle aßen und wurden satt« (Mk 6,42 par.). Die Speisungserzählungen im Kontext römisch-hellenistischer Festkulturen, in: BZ 57 (2013) 60–81.
- A. *Standhartinger*, Zweierlei Gabekulturen? Jesu Speisungen der Fünftausend im Kontext des antiken Euergetismus, in: A. Grund (Hrsg.), Opfer, Geschenke, Almosen. Die Gabe in Religion und Gesellschaft, Stuttgart 2015, 47–63.
- E. *Stavrianopoulou*, Die Bewirtung des Volkes: Öffentliche Speisungen in der römischen Kaiserzeit, in: O. Hekster/S. Schmidt-Hofner/C. Witschel (Hrsg.), Ritual Dynamics and Religious Change in the Roman Empire. Proceedings of the Eighth Workshop of the International Network Impact of Empire (Heidelberg, July 5–7, 2007) (Impact of Empire 9), Leiden 2009, 159–184.
- H. *Stegemann*, »Die des Uria«. Zur Bedeutung der Frauennamen in der Genealogie von Matthäus 1,1–17, in: G. Jeremias/H.-W. Kuhn/H. Stegemann (Hrsg.), Tradition und Glaube. Das frühe Christentum in seiner Umwelt. Festschrift K. G. Kuhn, Göttingen 1971, 246–276.
- T. M. *Steiner*, Salomo als Nachfolger Davids. Die Dynastieverheißung in 2 Sam 7,11b–16 und ihre Rezeption in 1 Kön 1–11 (BBB 181), Göttingen 2017.
- G. *Stemberger*, Pharisäer, Sadduzäer, Essener. Fragen – Fakten – Hintergründe, Stuttgart 2013.
- K. *Stendahl*, Quis et unde? Eine Analyse von Mt 1–2, in: J. Lange (Hrsg.), Das Matthäusevangelium (WdF 525), Darmstadt 1980, 296–311.

- G. *Strasburger*, Anhang, in: Dies. (Hrsg.), Xenophon. Hellenika (Sammlung Tusculum), München <sup>2</sup>1988, 645–682.
- M. L. *Strauss*, The Davidic Messiah in Luke-Acts. The Promise and its Fulfillment in Lukan Christology (JSNT.S 110), Sheffield 1995.
- M. L. *Strauss*, Mark (Zondervan Exegetical Commentary on the New Testament 2), Grand Rapids (MI) 2014.
- K. *von Stuckrad*, Stars and Powers: Astrological Thinking in Imperial Politics from the Hasmoneans to Bar Kokhba, in: P. Barthel/G. van Kooten (Hrsg.), The Star of Bethlehem and the Magi. Interdisciplinary Perspectives from Experts on the Ancient Near East, the Greco-Roman World, and Modern Astronomy (Themes in Biblical Narrative Jewish and Christian Traditions 19), Leiden 2015, 387–398.
- A. *Sturminger*, 3000 Jahre politische Propaganda, Wien 1960.
- M. J. *Suriano*, The Politics of Dead Kings. Dynastic Ancestors in the Book of Kings and Ancient Israel (FAT.2 48), Tübingen 2010.
- N. H. *Taylor*, Herodians and Pharisees: The Historical and Political Context of Mark 3:6; 8:15; 12,13–17, in: Neotest. 34 (2000) 299–310.
- N. H. *Taylor*, The Temptation of Jesus on the Mountain: A Palestinian Christian Polemic against Agrippa I, in: JSNT 83 (2001) 27–49.
- G. *Theißen*, Lokalkolorit und Zeitgeschichte in den Evangelien. Ein Beitrag zur Geschichte der synoptischen Tradition (NTOA 8), Freiburg i. Üe. 1989.
- G. *Theißen*, Urchristliche Wundergeschichten. Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien, Gütersloh <sup>7</sup>1998.
- G. *Theißen*, Das Neue Testament, München <sup>5</sup>2015.
- S. *Theuerkauf*, Theoretische Einleitung, in: Darmstädter Atheneforum (Hrsg.), Macht – Herrschaft – Regierung. Herrschaftslegitimation in Geschichte und Theorie, Baden-Baden 2014, 11–17.
- M. *Tilly*, 1 Makkabäer (HThK.AT), Freiburg i. Br. 2015.
- M. *Toher*, The »Bios Kaisaros« of Nicolaus of Damascus: An Historiographical Analysis, Ann Arbor (MI) 1988.
- S. D. *Toussaint*, Behold The King. A Study of Matthew, Portland (OR) 1981.
- W. *Trilling*, Die Täufertraditionen bei Matthäus, in: BZ 3 (1959) 272–289.
- C. *Tuckett*, Art. Hoheitstitel, christologische, in: RGG 3 (4. Aufl. 2008) 1832–1833.
- G. *Vanoni/B. Heininger*, Das Reich Gottes. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments (NEB.T 4), Würzburg 2002.
- T. *Veijola*, Die ewige Dynastie. David und die Entstehung seiner Dynastie nach der deuteronomistischen Darstellung (AASF B 193), Helsinki 1975.
- T. *Veijola*, Salomo – der Erstgeborene Bathsebas, in: Ders. (Hrsg.), David. Gesammelte Studien zu den Davidüberlieferungen des Alten Testaments (Schriften der Finnischen Exegetischen Gesellschaft 52), Helsinki 1990, 84–105.
- H. S. *Versnel*, Art. Devotio, in: DNP 3 (1997) 493–494.
- J. *Vette*, Samuel und Saul. Ein Beitrag zur narrativen Poetik des Samuelbuches (Beiträge zum Verstehen der Bibel 13), Münster 2005.
- R. *Vinson*, »King of the Jews«: Kingship and Anti-Kingship Rhetoric in Matthew's Birth, Baptism, and Transfiguration Narratives, in: RExp 104 (2007) 243–268.
- A. *Vögtle*, Messias und Gottessohn. Herkunft und Sinn der matthäischen Geburts- und Kindheitsgeschichte (Theologische Perspektiven), Düsseldorf 1971.

- B. Z. Wacholder, Nicolaus of Damascus (University of California Publications in History 75), Berkeley (CA) 1962.
- H. C. Waetjen, The Genealogy as the Key to the Gospel According to Matthew, in: JBL 95 (1976) 205–230.
- D. Wagner, Geist und Tora. Studien zur göttlichen Legitimation und Delegitimation von Herrschaft im Alten Testament anhand der Erzählungen über König Saul (ABG 15), Leipzig 2005.
- H. Wallat, Kritik der politischen Philosophie. Ein Abriss klassischer Varianten der Herrschaftslegitimation von Platon bis zum Postmarxismus, Wiesbaden 2017.
- N. Walter, Art. συναγγιζομαι, in: EWNT 3 (3. Aufl. 2011) 633–634.
- J. Wanke, Art. δειπνον/δειπνέω, in: EWNT 1 (3. Aufl. 2011) 673–675.
- M. Warner (Hrsg.), The Bible as rhetoric. Studies in biblical persuasion and credibility (Warwick studies in philosophy and literature), London 1990.
- E.-J. Waschke, Art. Messias/Messianismus. II. Altes Testament, in: RGG 5 (4. Aufl. 2008) 1144–1146.
- G. Weber, Art. Propaganda, in: DNP 10 (2001) 412–414.
- F. D. Weinert, The Parable of the Throne Claimant (Luke 19:12, 14–15a, 27) Reconsidered, in: CBQ 39 (1977) 505–514.
- H. Weippert, Palästina in vorhellenistischer Zeit (Handbuch der Archäologie Vorderasien II Band I), München 1988.
- A. Weiser, Die Legitimation des Königs David. Zur Eigenart und Entstehung der sogen. Geschichte von Davids Aufstieg, in: VT 16 (1966) 325–354.
- A. Weiser, Art. διακονέω κτλ., in: EWNT 1 (3. Aufl. 2011) 726–732.
- K.-W. Welwei, Könige und Königtum im Urteil des Polybios. Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophischen Fakultät der Universität Köln, Herbede 1963.
- A. Wénin, La décapitation du baptiste: une histoire, deux récits, in: RTL 47 (2016) 495–518.
- M. R. Whinton, Hearing Kyriotic Sonship. A Cognitive and Rhetorical Approach to the Characterization of Mark's Jesus (BiInS 148), Leiden 2016.
- R. N. Whybray, The Succession Narrative. A Study of II Samuel 9–20; I Kings 1 and 2 (SBT II/9), London 1968.
- L. Wickert, Entstehung und Entwicklung des römischen Herrscherideals, in: H. Kloft (Hrsg.), Ideologie und Herrschaft in der Antike (WdF 528), Darmstadt 1979, 339–360.
- W. Wiefel, Das Evangelium nach Lukas (ThHK 3), Berlin 1988.
- W. Wiefel, Das Evangelium nach Matthäus (ThHK 1), Leipzig 1998.
- J. Wiesehöfer, Art. Proskynesis, in: DNP 10 (2001) 443–444.
- J. Wilker, Für Rom und Jerusalem. Die herodianische Dynastie im 1. Jahrhundert n. Chr. (Studien zur Alten Geschichte 5), Frankfurt a. M. 2007.
- W. Will, Anhang, in: Ders. (Hrsg.), Xenophon. Hellenika, Darmstadt/Wiesbaden 2016, 319–405.
- I. Willi-Plein, I Sam 18–19 und die Davidshausgeschichte, in: W. Dietrich (Hrsg.), David und Saul im Widerstreit. Diachronie und Synchronie im Wettstreit. Beiträge zur Auslegung des ersten Samuelbuches (OBO 206), Freiburg i. Üe. 2004, 138–171.
- I. Willi-Plein, Art. Salbung. II. Altes Testament, in: RGG 7 (4. Aufl. 2008) 792–793.
- H. Windisch, Art. ζῆμη κτλ., in: ThWNT 2 (1935) 904–908.

- W. *Wink*, John the Baptist in the Gospel Tradition (SNTS.MS 7), Cambridge 1968.
- G. *Winkler*, Art. Otho, in: KP 4 (1979) 380–381.
- G. *Winkler*, Art. Vitellius. II. Kaiserzeit, in: KP 5 (1979) 1303–1307.
- K. *Winkler*, Art. Devotio. A. Nichtchristlich, in: RAC 3 (1957) 849–858.
- A. *Winn*, The Purpose of Mark's Gospel. An Early Christian Response to Roman Imperial Propaganda (WUNT II 245), Tübingen 2008.
- A. *Winn*, Tyrant or Servant? Roman Political Ideology and Mark 10.42–45, in: JSNT 36 (2014) 325–352.
- P. *Winter*, On the trial of Jesus (SJ 1), Berlin 1961.
- O. *Wischmeyer*, Herrschen als Dienen. Markus 10,41–45, in: O. Wischmeyer/E.-M. Becker (Hrsg.), Von Ben Sira zu Paulus. Gesammelte Aufsätze zu Texten, Theologie und Hermeneutik des Frühjudentums und des Neuen Testaments (WUNT 173), Tübingen 2004, 190–206.
- M. *Wolter*, Das Lukasevangelium (HNT 5), Tübingen 2008.
- T. *Woodman/D. West* (Hrsg.), Poetry and politics in the age of Augustus, Cambridge 1989.
- A. *Wucherpennig*, Josef der Gerechte. Eine exegetische Untersuchung zu Mt 1–2 (HBS 55), Freiburg i. Br. 2008.
- P. *Wülfing von Martitz* u. a., Art. υἱός, in: ThWNT 8 (1969) 334–400.
- M. *Wyke*, Augustan Cleopatras: Female Power and Poetic Authority, in: A. Powell (Hrsg.), Roman Poetry & Propaganda in the age of Augustus, London 1997, 98–140.
- H. D. *Zacharias*, Matthew's Presentation of the Son of David. Davidic Tradition and Typology in the Gospel of Matthew, London 2017.
- D. *Zeller*, Art. Sohn Gottes. I. Religionswissenschaftlich, in: RGG 7 (4. Aufl. 2008) 1415–1416.
- E. *Zenger*, Jesus von Nazaret und die messianischen Hoffnungen des alttestamentlichen Israel, in: U. Struppe (Hrsg.), Studien zum Messiasbild im Alten Testament (SBAB 6), Stuttgart 1989, 23–66.
- E. *Zenger*, Das Zwölfprophetenbuch, in: E. Zenger u. a. (Hrsg.), Einleitung in das Alte Testament (KStTh 1,1), Stuttgart 2016, 630–709.
- M. *Zerwick*, Die Parabel vom Thronanwärter, in: Bib. 40 (1959) 654–674.
- F. *Zimmermann*, Polybios, Philipp V. und Legitimität im Zeitalter des Hellenismus, in: Darmstädter Atheneforum (Hrsg.), Macht – Herrschaft – Regierung. Herrschaftslegitimation in Geschichte und Theorie, Baden-Baden 2014, 99–116.
- R. *Zimmermann*, Die Gleichnisse Jesu. Eine Leseanleitung zum Kompendium, in: Ders. (Hrsg.), Kompendium der Gleichnisse Jesu, Gütersloh 2007, 3–46.





---

## Stellenregister (in Auswahl)

Hinweis: In der vorliegenden Publikation werden immer wieder belegmäßig viele Stellen auflistend angeführt. Diese alle im Register zu verschlagworten, wäre weder hilfreich noch praktikabel. Von daher ist eine kluge Auswahl zu treffen. Manche Stellenangaben werden im Register nicht bis ins letzte Detail angeführt (z.B. Verweis auf ein ganzes Buch ohne Einzelverse), um eine unübersichtliche Fülle an Stellen zu vermeiden. Auch »Randunschärfen« werden zugunsten der Handhabbarkeit in Kauf genommen. Die interessierte Nutzerin/der interessierte Nutzer wird damit trotzdem je nach Interesse fündig werden. Außerdem wird folgende Praxis geübt: Wenn eine Schrift umfanglicher besprochen wird mit zahlreichen unterschiedlichen Stellenangaben, ohne dass eine Einzelstelle jedoch als solche speziell im Fokus steht, dann wird dies unter »Insgesamt« angeführt.

<b>a) Altes Testament/Septuaginta</b>	2 Samuel
	5,2 57, 149, 272
Genesis	7,12–16 54f., 57, 231–234, 239f., 253, 264,
16f. 224	314, 318, 349
17,6 213	7,14 238–240
21 224	11f. 56, 132
23,6 212f.	
	1/2 Könige
Numeri	Insgesamt 48f., 57–64, 84f., 89, 94–96, 99
24,17 276f.	
27,16f. 141	1 Könige
	1 57–60, 229, 234, 264, 278, 283, 319, 322,
Deuteronomium	332, 352f.
6,13 359f.	1,6 58f.
10,20 359f.	2 289, 319
	10,1–13 285
1/2 Samuel	15,1–8 64
Insgesamt 48f., 51–57, 84f., 89, 94–97,	22,17 141f.
99, 278, 331f.	
	2 Könige
1 Samuel	11f. 63
2,7f. 316	24,11f. 190
10,1 52, 332, 336	
10,17–24 51, 55, 171	1 Chronik
10,27 285, 375, 388	3,5 58, 214
16,1–14 53–55, 332, 353	17,11–14 233
19 53, 149, 289, 300	22,10 238
21f. 112	28,6 238

2 Chronik  
18,16 141f.  
22,1 234

Judit  
11,19 142

Ester  
1f. 131

1 Makk  
Insgesamt 195–198  
8 376f.

Ijob  
1,3 369  
12,18f. 316

Psalmen<sup>LXX</sup> (Zählung nach LXX)  
2,7 220, 240f., 248, 250f.  
44 334, 337  
88 235f., 241f.  
109,1 262–264  
131 236f., 239  
151,7 132

Sirach  
10,14 316

Jesaja  
9,1–7 236  
11,1 236  
61,1f. 329f., 333, 335, 393

Jeremia  
23,3–6 236f.

Ezechiel  
21,31 316  
34,5 141

Daniel  
2,37<sup>LXX</sup> 357  
4,17.25<sup>TH</sup> 358  
4,31<sup>LXX</sup> 358

Hosea  
11,1 246

Amos  
9,11 235

Micha  
5,1 271f.  
5,3 272

Sacharja  
9,9 321f.  
13,7 173f.

Psalmen Salomos  
17 237, 242, 265

## b) Neues Testament

Matthäus  
1,1 210f., 244, 325  
1,1–17 208–216, 221, 266–270, 292, 301,  
324f., 400  
1,6 58, 212, 216, 317, 324  
1,16 215–217, 223, 244, 250  
1,17 267f.  
1,18–25 216–225, 249–251, 301, 305  
2,1–12 270–277, 282–288, 301  
2,2 209f., 245, 273, 275, 277, 279, 282, 288,  
290, 293, 304  
2,8 282–284, 287  
2,11 277, 279, 282, 284f.  
2,13–23 287f., 290, 293–295, 301  
2,13f. 297f.  
2,15 245f., 250, 252  
2,22 293–298  
3,16f. 247–249, 252, 301  
9,27–31 227  
12,22–24 227  
12,49f. 257f., 307  
13,55 254–256, 285  
14,9 295f., 299  
15,21–28 227f., 280  
18,23–35 279, 281  
20,20f. 163  
20,29–34 228

21,1–17 226f., 229f., 251  
22,41–46 226, 230, 259–266

#### Markus

2,25f. 112, 149  
3,6 111–116, 161, 192, 299  
3,24 25, 108f.  
6,14–29 108–111, 119–134, 139, 143, 151–  
153, 156, 159, 164f., 169, 192, 297  
6,20 125, 129, 138  
6,27f. 125f., 151  
6,29f. 121  
6,34 139–143  
6,35–44 120–122, 143–148, 153, 165  
8,1–9 148  
8,15 117f., 192  
8,27–33 145  
10,35–40 161–167  
10,41–45 167–172, 193, 205  
10,42 152, 168–170, 203  
10,45 171f.  
11,10 150, 164, 192, 226, 230, 256, 322  
12,13 114–117, 192  
12,35–37 149  
13,9 108  
14 125, 150  
14,27 172–174  
15,1–41 108–111, 117, 119f., 158–161,  
163, 165, 169, 175–186, 192f.  
15,2 175f.  
15,9 175f.  
15,12 175–177  
15,16–20 178–182, 184  
15,23 172, 184  
15,26 21f., 177, 185  
15,27 166f., 185  
15,31f. 182f.  
15,34 90, 110, 194

#### Lukas

1 224  
1,32f. 226, 256, 310–324, 347, 352f.,  
356f., 362, 372, 394, 399f.  
1,35 317, 323f., 327, 394  
1,52 314–317, 368

3,21f. 324, 326f., 333, 335f., 338f., 344,  
348, 352f., 394  
3,23–38 208, 214, 318, 320f., 324–326, 400  
4,5–8 353–363, 375, 379, 394f., 400f.  
4,16–21 328–330, 333, 342–345, 348, 387,  
393f., 399  
7,36–50 336  
10,21f. 345, 350, 357, 362, 394, 400  
11,20 392  
12,32 348f., 394, 402  
17,20f. 392  
19,11–28 310, 348, 361f., 363–393, 395,  
401  
19,29–48 321f., 352, 382, 388f., 393  
22,29f. 346–350, 357, 362, 394, 400, 402  
23,46 340f.  
24,52 360

#### Apostelgeschichte

2,30–32 317, 320, 350–352, 394  
10,38 330, 334  
13,32f. 320, 350–352, 394

#### c) Philo und Josephus

##### Philo, Flacc

36–39 179f.

##### Josephus

###### *Antiquitates*

7,93 239  
10 190f.  
14 289–291, 377f.  
15 96, 289, 370, 378  
16,183–186 102f.  
17 92, 96, 292, 294, 296, 378  
18,116–119 121, 134–139

###### *Bellum*

Insgesamt 48, 50, 77–81, 84f., 89f., 94, 97,  
99–101, 153, 204  
1,24 78, 170f.  
2 92, 96  
4,602–604 78f., 170f.  
6,103–105 191

<b>d) Griechisch-römische Literatur</b>	576de 88
	580c 88
Appian, <i>Bella Civilia</i>	
5,132 103	<i>Symposion</i>
	208d 189
Aristoteles, <i>Politica</i>	
1285a 89	Plutarch, <i>Agésilaios</i>
1310b 189	1,1 66
	2,2 65, 70
Dio Chrysostomos, <i>Orationes</i>	3 67, 70
1 89, 91f., 146	
3,89 134	Sueton
4,72 93, 179	<i>Divus Augustus</i>
38,40 91	94,3 276
Isokrates, <i>Ad Nicoclem (Or. 2)</i>	<i>Nero</i>
36 186f.	13 283, 361
37 129	
	<i>Vespasianus</i>
Iustinus, <i>Römische Weltgeschichte</i>	7,2f. 199
2,6,16–21 188	
	Tacitus, <i>Historiae</i>
Lykurg, <i>Rede gegen Leokrates</i>	4,81 199
84–88 187f.	
	Xenophon
Nikolaos von Damaskus, <i>Vita Caesaris</i>	<i>Agésilaios</i>
Insgesamt 48, 50, 71–75, 89, 95f., 99, 200,	Insgesamt 48, 50, 66–69, 89, 95f., 99f.
204	XI 4 156
Plato	<i>Historia Graeca</i>
<i>Politicus</i>	Insgesamt 48, 95f., 99f.
259b 93	III 3 64f., 67, 70, 290
<i>Respublica</i>	<i>Memorabilia Socratis</i>
543a 194	3,9,10 93