

V&R Academic

Bonner Biblische Beiträge

Band 172

herausgegeben von

Ulrich Berges und Martin Ebner

Markus Tiwald (ed.)

Q in Context I

The Separation between the Just and the Unjust in
Early Judaism and in the Sayings Source

Die Scheidung zwischen Gerechten und Ungerechten
in Frühjudentum und Logienquelle

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.

ISBN 978-3-8471-0322-6

ISBN 978-3-8470-0322-9 (E-Book)

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

Dieser Band wurde gedruckt mit Fördermitteln der Fakultät für Geisteswissenschaften der Universität Duisburg-Essen.

© 2015, V&R unipress in Göttingen / www.vr-unipress.de

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Printed in Germany.

Druck und Bindung: CPI buchbuecher.de GmbH, Birkach

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Contents

Markus Tiwald “Get Away From Me, You Who Do Lawlessness” (Q 13:27). Introduction to the Volume	7
Part I: The Separation between the Just and the Unjust in Early Judaism	
Johann Maier Die Mittel der Darstellung der Geschichte Israels in Texten aus Qumran und ähnlichen Schriften. Zwischen Protologie und Eschatologie.	19
Loren T. Stuckenbruck Eschatologie und Zeit im <i>1 Henoch</i>	43
Armin Lange Intra- und extrajüdische Polemiken. Ein Vergleich von Essenern und Urchristen	61
Part II: The Separation between the Just and the Unjust in the New Testament	
Markus Tiwald Verborgene Weisheit – Wahres Israel. Die eschatologische Scheidung zwischen Gerechten und Ungerechten in Logienquelle und frühjüdischer Apokalyptik	85
Christopher Tuckett Apocalyptic – in Q?	107
John S. Kloppenborg A “Parting of the Ways” in Q?	123

Daniel A. Smith	
“But You Will Be Thrown Out” (Q 13:28). The Spatial Dimensions of Q’s Apocalyptic Rhetoric	145
Giovanni Bazzana	
Q 22:28–30. Judgment or Governance in the Sayings Gospel Q?	169
Christoph Heil	
Die Zukunft Israels in der lukanischen Redaktion von Q	185
Konrad Huber	
Die Zukunft Israels in der Logienquelle und in der Offenbarung des Johannes. Skizze eines Vergleichs	201
Part III: The Separation between the Just and the Unjust in the Theology of Rabbis and Church Fathers	
Günter Stemberger	
„Ganz Israel hat Anteil an der kommenden Welt“. Rabbinische Vorstellungen der Scheidung zwischen Gerechten und Ungerechten in Israel	223
Joseph Verheyden	
Israel’s Fate in the Apostolic Fathers. The Case of 1 Clement and the Epistle of Barnabas	237
Contributors	263
Index of Ancient Sources	265

“Get Away From Me, You Who Do Lawlessness” (Q 13:27). Introduction to the Volume

1. Q in Context I and II – Project Overview

The two volumes “Q in Context I and II” form a diptych of two theologically aligned conferences that were held in Mülheim (Essen) in February of 2014 and in Werden (Essen) in September of 2014. The first conference, *The Separation of Just and Unjust in Early Judaism and the Sayings Source – A New Look at the “Parting of the Ways”* (February 17–19, 2014), focused on the assumption that the Sayings Source Q forms some sort of “missing link” between early Judaism and early Christianity. The origins of Q are most probably still embedded in the matrix of early Judaism. If the Sayings Source antedates the “parting of the ways” between Jews and Christians, Q has to be considered a document of early Judaism even more than a document of early Christianity. Particularly since the title Χριστός is missing in Q, the authorities behind this document should be considered *Jewish followers of Jesus* and not “Christians” in the strict sense of the word.

In this case, the question of polemics becomes crucial: Polemic imagery is rampant in the Sayings Source – as can be seen in the introductory quote: “Get Away From Me, You Who Do Lawlessness (Q 13:27)” is directed against Jews who do not believe in Jesus. Nevertheless, the polemical language in Q does not necessarily have to be interpreted as responding to a past rupture between Q people and Jews. Apocalyptic groups in early Judaism adopted a very polemical language of judgment, exclusion and condemnation of rival Jewish competitors and highlighted the conception of the eschatological damnation of a part of Israel. Thus, polemics in Q can also be interpreted as an inner-Jewish struggle for the true eschatological interpretation of the Torah rather than as a sign of an already completed “parting of the ways.” The conference therefore focused on the rhetoric of exclusion in an interdisciplinary exchange between scholars of early Judaism and New Testament exegesis.

After identifying early Judaism as the theological matrix of the Sayings Source, the second conference, *The Social Setting of the Sayings Source Q – New Evidence from Archaeology and Early Judaism* (September 15–17, 2014), highlighted the

sociological backdrop against which the Sayings Source Q could develop. It was especially the interplay between biblical archaeology and a sociologically oriented exegesis of the New Testament that constituted the *leitmotiv* of the conference. The question arises as to which extent the Jesus-movement was influenced by socio-political and socio-economic factors.

Both volumes thus try to redefine the context of the Sayings Source. The first volume focuses on the religious matrix that gave birth to Q, the second volume highlights sociological prerequisites for the development of Q.

Both conferences were made possible through funds from the DFG (*Deutsche Forschungsgemeinschaft*). I would also like to express my gratitude to Prof. Dr. Martin Ebner for accepting these volumes for publication in the series *Bonner Biblische Beiträge*, and to the Faculty of Humanities of the University Duisburg-Essen making their publication possible through a grant.

2. Preliminary Works

The present two volumes continue the trajectory begun at a previous conference that was held in Mülheim (Essen) in February of 2012; its proceedings were published as: *Tiwald, Markus (ed.), Kein Jota wird vergehen. Das Gesetzesverständnis der Logienquelle vor dem Hintergrund frühjüdischer Theologie (BWANT 200), Stuttgart 2012*. Here the focus lay on the pluriformity of early Judaism and the place that Q may have occupied in this vast landscape. The present volume continues to pursue this strategy by focusing on the rhetorical function of inner-Jewish polemics and the rhetoric of exclusion. These three volumes can thus be seen as a triptych dealing with the same topic (Sayings Source and early Judaism), but accessing it from different perspectives.

3. The Contributions in this Volume

This volume has a threefold structure. The first part deals with the topic of a separation between the just and the unjust in early Judaism, the second part focuses on the New Testament, and the last section examines the position of the Rabbis and of the church fathers.

Part I: The Separation between the Just and the Unjust in Early Judaism

If the Sayings Source has to be considered a Jewish document, early Jewish theologumena and the way of arguing are crucial for the right understanding of

this text. In early Jewish literature, polemics occur frequently, so it is worth examining the rhetorical function behind such statements.

This is especially the aim of the first contribution: *Johann Maier: Die Mittel der Darstellung der Geschichte Israels in Texten aus Qumran und ähnlichen Schriften* focuses his attention on the scribal elites in the Second Temple period. Their importance can be seen in the book of Jesus Sirach, but also in the Enochic literature. The group behind the Qumran manuscripts consisted of descendants from priestly-scribal elites who engaged in a fight for power and influence in the Second Temple period. Hereby the figure of Enoch is functionalized for the mediation of esoteric knowledge revealed only to a small group of “elects” with whom the Qumran group identified itself. All the other groups lacking this knowledge were portrayed as having gone astray. Eschatological expectations in particular led to a metaphorical elevation of reality. Even if the use of metaphors is widespread in such polemical texts, it is not easy to distinguish between the metaphorical use of standard accusations and the reality behind these texts. In consequence, such polemics were not perceived as an exclusion of the rivals for all times, but rather as an exhortation to accept the doctrines of one’s own group.

The trajectory of diverging groups in early Judaism and Jewish in-group polemics is drawn upon by *Loren T. Stuckenbruck: Eschatologie und Zeit im 1 Enoch*. Stuckenbruck starts with a thorough examination of 1 Enoch: The “book” clearly is composite and consists of about 20 originally independent parts that developed in a time span of 400 years. The oldest Aramaic manuscripts from the late third century until the first century BCE indicate that many of these originally independent sections formed a unity already early in time. One can reckon with an *unbroken Enoch-tradition* over a time span of 400 years – the process of rewriting Enoch material lasted until the first centuries of Christianity. However, this does *not* indicate an *unbroken line of social continuity* behind the groups rewriting this material. Even the opposite can be proven: Sometimes opposing groups adapted the Enoch material for their own means. Thus, for example, The Book of the Watchers (1 Enoch 1 – 36) prophesied a “plant of righteousness and truth” (10:16) for the end of times. This plant refers to the ideal part of Israel that keeps God’s commandments. In the Apocalypse of the Weeks (1 Enoch 93:1 – 10; 91:11 – 17) this motive is continued. Here this plant refers to a special community of the elect *inside of Israel* and *in opposition to the rest of Israel*. Only this group will receive sevenfold wisdom concerning God’s creation (1 Enoch 93:5.10). It seems quite possible that the community behind this text identified with the pious groups in Israel that preceded the Maccabean revolt in 167 BCE. Finally, the Epistle of Enoch (1 Enoch 92:1 – 5; 93:11 – 14; 94:1 – 105:2) further adapted such ideas. Here suppression and persecution no longer are connected with “external” powers, but are located within Israel: Enoch’s Epistle reflects inner-Jewish tensions. The reason for this can be seen in social inequity within the Jewish pop-

ulation and in diverging theological concepts. The richer and more powerful classes justified their social opulence by quoting the book Deuteronomy, explaining their wealth by the blessings of God for the righteous. Enoch's Epistle does not invalidate this theology, but opens up a wider horizon. The eight Woe Oracles (94:6–95:2; 95:4–7; 96:4–8; 97:7–10; 98:9–99:2; 99:11–16; 100:7–9; 103:5–8) are directed against politically and theologically influential Jews; here a new interpretation of the blessings and curses of Deuteronomy is developed. In these texts inner-Jewish polemics lead to a separation between righteous and sinners within Israel.

Armin Lange: Intra- und extrajüdische Polemiken. Ein Vergleich von Essenern und Urchristen. Lange examines criteria that enable us to distinguish between inner-Jewish and extra-Jewish polemics. Here he exemplarily compares the anti-pharisaic polemics of the Qumran manuscripts with anti-Jewish passages in the New Testament. In the Qumran manuscripts, he focuses special attention on the Nahum Peshar (4QpNahum). According to this text, the Qumran community considered the Pharisees to be sons of darkness who belonged to the world of Belial. In this text, only the Essene community represents the true and real Israel, the Pharisees are excluded and part of the “*massa damnata*.” However, all this still remains an inner-Jewish conflict. From this point of view, the polemics in the Sayings Source against Jews who do not believe in Jesus can also be interpreted as an inner-Jewish conflict. The picture changes with the Gospels of Mark, Matthew and Luke. According to Lange, especially the use of the word Ἰουδαίος – which is missing in Q – indicates that the perspective meanwhile has become an extra-Jewish one. Lange then examines 1 Thess 2:13–16 and poses the question as to whether this text can be seen as reflecting inner-Jewish conflict or not. He shows that the crucial point resides in the missionary activity of Paul. The Roman government responded very negatively to attempts to convert non-Jews to Judaism. Therefore Paul's activities led to understandable fears among the Thessaloniki Jewry. In return, Paul answered with stereotypes of pagan and Christian anti-Jewish literature: A pagan stereotype might be seen in the accusation of “hostility towards humankind,” a Christian stereotype in the accusation of having “murdered Jesus.” By adapting such anti-Jewish stereotypes – thus the conclusion of Lange –, Paul has already left the inner-Jewish discourse. Even if the Essene polemics against Pharisees are as harsh as Paul's accusation against “the Jews”, Lange nevertheless sees a difference here: Essenes regarded themselves as the only authentic Jews and criticized other Jews. In opposition to this, Paul – so Lange – condemns all the Jews *in toto* and thus already has broken with his Jewish background.

Part II: The Separation between the Just and the Unjust in the New Testament

In this second section, *Markus Tiwald: Verborgene Weisheit – Wahres Israel. Die eschatologische Scheidung zwischen Gerechten und Ungerechten in Logienquelle und frühjüdischer Apokalyptik* tries to bridge the gap between early Jewish and early Christian literature. Here the Sayings Source appears to be a “missing link” of sorts. By drawing parallels between Enoch’s Epistle (1 Enoch 92:1–5; 93:11–105:2), the Apocalypse of Weeks (1 Enoch 93:1–10; 91:11–17), *Musar leMevin* (a text found in Qumran, consisting of: 1Q26, 4Q415–418, 4Q423), the fourth book of Ezra, and the Sayings Source, Tiwald tries to show that the rhetoric of exclusion and the theologoumenon of an eschatological separation between the just and the unjust were widespread in early Judaism. These patterns follow two different schemes: a *direct exclusion* through the condemnation of sinners and an *indirect exclusion* by way of the exclusive possession of revealed wisdom that sets the chosen and elect apart from the rest of Israel. These two patterns are present in a large stream of early Jewish literature; the “*Jubelruf*” in Q 10:21–24, the woe oracles in Q 10:13–15, and the judgment against those who do ἀνομία in Q 13:28 f. fit perfectly in this context. The claims in Q thus functioned like the Enochic (cf. the article by Stuckenbruck in the present volume) and Qumranian claims (cf. the contribution by Maier in this book). Therefore, the rhetoric of exclusion in Q is not a sign of an already consummated “parting of the ways”, but is indicative of a continuing inner-Jewish struggle over the right interpretation of the Law.

The contribution by *Christopher Tuckett: Apocalyptic – in Q?* tries to define what can or should count as “apocalyptic”, whether it is sensible to talk about “apocalypticism”, and what the relationship between “apocalyptic” and “eschatology” is. After an attempt to provide such a definition, Tuckett discusses the “apocalyptic” nature of Q. He comes to the conclusion that Q itself is certainly not an “apocalypse” according to almost any definition of what an “apocalypse” might be. Nevertheless, “apocalyptic” patterns of some kind may be present in Q. If an essential feature of an “apocalypse” constitutes the idea of the revelation and mediation of divine secrets, then there is one reference in Q to such an idea: the so-called “*Jubelruf*” of Q 10:21–22, with the claim that “these things” have been hidden from the “wise and understanding” but have now been revealed to “infants”, who presumably include the members of the Q group. “Apocalyptic” conceptions might also be behind Q 22:28.30, where the disciples (and perhaps then derivatively the Q followers of Jesus) are promised that they will sit on thrones to judge the twelve tribes of Israel. In this case, a model by which the saying functions to provide hope and encouragement for the hearers does indeed fit in well with the content of the saying. After examination of some other “apocalyptic” patterns in Q, Tuckett concludes that Q was not written in a situation in which there has been an irreparable division. If there has been some

“parting of the ways”, the aim of the Q Christians is to seek overcome those divisions and to break down any boundary lines. There is therefore an appeal still going to whole of Israel, the rupture is not yet final.

The article by *John S. Kloppenborg: A “Parting of the Ways” in Q?* fits in perfectly at this point. Certainly the threat of judgment is a major editorial theme of Q. This in turn raises a critical question: does Q’s composition and its strong featuring of the judgment of specific Israelite towns and the desolation of Jerusalem and its temple indicate that nothing awaits Israel but final judgment? Kloppenborg examines the texts thoroughly and concludes that Q freely engages in a shaming technique that can already be found at various points in the Tanak, especially Isa 3:9–17 and Ezek 16. Neither of these prophets thought that Israel had been abandoned by God, but both were willing to invoke the worst comparisons possible in order to shame their addressees into a change of heart. Accordingly, we should also read Q’s polemic as a kind of rhetorical exaggeration that one encounters in intramural disputes against competitors, and as language that articulates a claim for Q and its partisans as being the most authentic representatives of Israelite identity. Such rhetorical techniques should not be seen as blanket rejections of the role of Israel in the economy of salvation. They are rhetorical constructions intended to create a space *within* Israelite discourse for Q’s particular brand. The framers of Q were most likely low-level scribes who suffered under a shift in the organization of power from rural to urban centers and who stood in competition to other, more successful groups in early Judaism (such as the Pharisees and other scribes). Although they were prepared to condemn their co-ethnic group, there is no evidence that they had fundamentally turned away to embrace non-Israelites. Here, actual and hypothetical Gentiles are invoked as counterexamples, designed to shame the (imagined) addressees of Q into what is called “repentance,” apparently simply meaning recognition of Q’s practices and message.

The contribution of *Daniel Smith: “But You Will Be Thrown Out” (Q 13:28): The Spatial Dimensions of Q’s Apocalyptic Rhetoric* follows the trajectory of Tuckett and Kloppenborg in demonstrating the socio-political aims that are immanent in apocalyptically oriented polemics. In an overview, he shows that from 1970 scholars began turning their attention to the persuasive purposes and strategies of apocalyptic literature and of apocalyptic *topoi* employed in other genres. More recently, advocates of the socio-rhetorical method of Vernon Robbins have studied the rhetorical dimensions of apocalyptic discourse. Robbins has noted that often there is less attention to the rhetorical effects of apocalyptic discourse on *space* than perceptions of *time*. Here Smith’s efforts come in by demonstrating that space sometimes is constructed socially and imaginatively. Early Jewish documents in particular often reflect a political strategy of resistance that effectively creates an alternatively lived space in re-

action to the ideological constructions of space of both other Jewish groups and the Roman occupation. Now Smith tries to adapt these theories to the Sayings Source. Like Tuckett, he correctly points out that Q in general is not an apocalyptic text, but that it undeniably includes some argumentative *topoi* found elsewhere in apocalyptic literature. When we consider imagery in Q, which evokes enclosed, built space (domestic or agricultural) in the service of apocalyptic rhetoric, three patterns emerge: first, houses under threat of destruction or invasion; second, separations within elite households; and third, separations within enclosed agricultural space. Jesus conquers this space and also bests his opponents – but do the polemics reflect “real-world” debates and rivalries, or are they directed more to the formation of the identity and ethos of an in-group operating under the radar of dominant out-groups? Smith concludes that the spatial constructions of Q’s apocalyptic rhetoric, whether pertaining to domestic space, village, city, cultivated agricultural space, or mythic space, serve the larger purpose of group identity formation with reference to a coming separation mirrored by a present separation.

Giovanni Bazzana: Q 22:28–30. Judgment or Governance in the Sayings Gospel Q? Most probably Q 22:28.30 (“You who have followed me will sit on thrones judging the twelve tribes of Israel”) constituted the ending of Q. According to some scholars, this would imply that the entire Sayings Gospel ended with an outright rejection of Israel. Nevertheless, it is not easy to establish the appropriate meaning of κρίνειν in Q 22:28.30. The semantic range of κρίνω is in itself much broader than “judging” understood as a synonym of “condemning.” Hellenistic documentary papyri show that the occurrences of κρίνω are so ossified within bureaucratic terminology that they *do not carry any forensic nuance*, but indicate the *exercise of sovereign authority* not only by kings and emperors, but also by prefects and other lower-ranking officials. As such, while the saying certainly conveys the idea of Israel’s ultimate restoration (judging the twelve tribes obviously means a restoration of the lost tribes), its main theme is the participation of Jesus’ disciples (and of the Q people) in the exercise of divine sovereignty in the end-time. Hence, the “judging” of Q 22:30, while entailing “condemnation”, cannot be reduced to its negative aspect only. As the other constitutive elements of ancient government and of ideal sovereignty, the activity of “judging” is both beneficial and threatening at the same time. Thus Q 22:28.30 provides us no hint that the “parting of the ways” between the Q-group and other Jews had already taken place.

Christoph Heil: Die Zukunft Israels in der lukanischen Redaktion von Q refers to the once existing consensus among scholars that the final redaction of Q looked back on an already failed mission to Israel. This failure – so the position of Lührmann and Hoffmann – would have led to a rejection of “whole Israel” (seen as “this generation”). In recent publications, this consensus has been challenged

more and more frequently. Theißen, for example, sees Q as a document of Christian Jews; the woes against Jewish cities are interpreted here as a last chance to repent, but not as a definite statement of a “parting of the ways” that has already occurred. Heil, for his part, takes a closer look at these woe oracles (Q 10:13–15), then examines Q 11:31 f. and Q 11:49–51 (the condemnation of “this generation”). Hereby he not only reads the text of Q thoroughly, but also compares it with the Lukan Redaction. He also focuses his attention on the “κρίσις of Israel” in Q 13:24–27; 13:29.28; 13:34 f.; the judgment of Jerusalem (Q 13:34 f.) and the judgment of the twelve tribes of Israel (Q 22:28.30). He comes to the conclusion that Q still has an inner-Jewish point of view. The polemics against other Jews follow the same pattern that we find in the similitudes of 1 Enoch. Nevertheless, for Q Jews who do not believe in Jesus will be condemned – as also in 1 Enoch the unbelieving majority of Israel becomes subject to condemnation. This scheme is adopted, but also adapted by Luke, who already writes his gospel after the “parting of the ways.” The third evangelist proposes a “separation in Israel” between believers and non-believers in Jesus. The person of Jesus himself leads to this κρίσις of Israel.

Konrad Huber: Die Zukunft Israels in der Logienquelle und in der Offenbarung des Johannes. Skizze eines Vergleichs tries to compare the Sayings Source and the Revelation of John. Juxtaposing these two texts makes sense, for the author of Revelation most seemingly comes from Palestine, has Jewish roots, and is influenced by prophetic traditions – all these are parallels to the authors of the Sayings Source. One could even go a step further in drawing parallels between the itinerancy of John (who shuttled between Ephesus, Smyrna, Pergamum, Thyatira, Sardis, Philadelphia, and Laodicea) and the itinerant lifestyle of Q prophets (cf. Q 10:4–11.16). Some scholars would even go so far as to interpret John as one of the itinerant charismatics, as were the authorities behind the Sayings Source. K. Huber acknowledges all of these parallels, but he also points out the differences. First, there is the time span of nearly 40 years that lie between the composition of Q and Rev (which he dates under Domitian’s reign). In the same way, there is also closeness and distance in some striking theological parallels between Q and Rev. For example, there is widespread use of the eschatological judgment metaphors in Q and in Rev, but in Q this imagery is directed against Israel and “this generation,” whereas in Rev it is aimed at Roman imperial structures. Regarding the question of Israel’s fate, it is remarkable that John identifies Jews as the “synagogue of Satan” (Rev 2,9; 3,9). Does this already indicate a “parting of the ways” between Jews and Christians or is this *intra-muros*-polemic? We do not know, but in any case the theology of John remains “Israel-bound” (cf. the “Israelbestimmtheit” that Klaus Wengst mentions): The author of Rev sees the Christian community in continuity to “Israel” and claims to be the “true Israel.”

Part III: The Separation between the Just and the Unjust in the Theology of Rabbis and Church Fathers

In this third section, *Günter Stemberger: Rabbinische Konzepte einer Scheidung in Israel?* offers a profound overview of Rabbinic conceptions concerning the question as to who in Israel will have part in the coming world. In this regard, the most prominent saying in rabbinic literature is: “All Israel has a share in the world to come.” This saying is normally attributed to Mishna Sanh. 10:1 and precludes the concept of a separation between the just and the unjust in Israel. Nevertheless, Stemberger meticulously demonstrates that this sentence was *not* present in the best versions of the Mishna (e.g., Codex Kaufmann); it only occurs in Codex Parma 138 and in the Leiden manuscript. Furthermore, this saying is not mentioned in the Tosefta, but there we encounter an extensive discussion concerning which groups will *not* have part in the world to come. The same goes for Talmud Yerushalmi. Only in Talmud Bavli can the sentence “All Israel has a share in the world to come” be found in all manuscripts. Even though this saying is restricted by some exceptions, the threat of exclusion no longer serves as a criterion regarding who belongs to Israel and who does not, but is only operative as a means of exhortation. B. Sanh. 44a even goes a step further: When Israel has sinned, it still remains Israel! Nobody in Israel – not even the apostate – can, in principle, lose his status as part of the elect people. Thus at least at the level of Bavli the concept of a general separation between the just and the unjust in Israel is precluded by the Rabbis.

Joseph Verheyden, for his part, sheds light on *Israel’s Fate in the Apostolic Fathers. The Case of 1 Clement and the Epistle of Barnabas*. First of all, it must be emphasized that there is no such thing as “the Apostolic Fathers.” Therefore, we can only examine the positions of certain scriptures from the so-called “time of Apostolic Fathers.” Verheyden thus exemplarily focuses on *1 Clem.* and *Barn.* since the two writings mention the term “Israel” by name and as a concept. While the differences between these two texts cannot be ignored, when it comes to dealing with “Israel” they are in some respects relatively close to one another. For both, Israel’s fate is assumed to be known by the intended readership and is presented as such. Both treat and make use of it as if the case were settled, resolved, and closed. The verdict has already been spoken. There is no discussion, only a monologue. As a consequence, Israel’s fate is formulated from the perspective of the authors and the group to which they belong, stating that “we” are the elect and the chosen ones who assume the place once occupied by the “old Israel.” Between *1 Clem.* and *Barn.* there may be some differences in the form by which this is expressed, but the result is the same: a transfer has taken place, the “old Israel” is abandoned and the connotation of exclusiveness that is attached to the whole concept of a chosen people or nation prevents arguing that two or more parties could make this same claim. There is only one. Some may feel inclined to call it a case of identity theft.

**Part I: The Separation between the Just and the Unjust
in Early Judaism**

Die Mittel der Darstellung der Geschichte Israels in Texten aus Qumran und ähnlichen Schriften. Zwischen Protologie und Eschatologie.

0. Einleitung

Die Eschatologie der Qumranschriften war seit deren Publikation Gegenstand zahlreicher Untersuchungen.¹ Die Diskussion ist allerdings stark von Fragestellungen bestimmt, die dem Verhältnis von Eschatologie, Apokalyptik und Weisheit gelten.² Ein weiterer, die Forschung überproportional in Anspruch nehmender Komplex ist ein sogenannter „Messianismus“. Auch die Vorstellungen vom Gericht bzw. Tag des Gerichts haben stets Aufmerksamkeit auf sich gezogen.³

In der neueren orientalistischen und bibelwissenschaftlichen Forschung sind zwei Bereiche stärker ins Blickfeld geraten, die auch für das Verständnis der Qumrantexte und ihre eschatologischen Aussagen von Bedeutung sind. Der eine

1 Aus den letzten Jahren s. v. a.: A. Yarbro Collins, *Apocalypse Now: The State of Apocalyptic Studies Near the End of the First Decade of the Twenty-First Century*, in: HThR 104 (2011), 447–457; G. Macaskill, *Revealed Wisdom and Inaugurated Eschatology in Ancient Judaism and Early Christianity* (JSJ.S 115), Leiden 2007; L. A. Hogeterp, *Expectations of the End. A Comparative Traditio-Historical Study of Eschatological, Apocalyptic and Messianic Ideas in the Dead Sea Scrolls and the New Testament*, Leiden (STDJ 83) 2009; C. Werman, *ʿharit ha-jamim ba-h-gūt ʿdat Qûmraʿn. Eschatology at Qumraʿn*, in: M. Kister (ed.), *M^egillôt Qûmraʿn: m^bôʿôt û-mâhqarim, The Qumran Scrolls and Their World. Between Bible and Mishnah*, vol. II Jerusalem 2009, 529–549; D. Hamidovič, *L'eschatologie essénienne dans la littérature apocalyptique: Temporalités et limites chronologiques*, in: RÉJ 169 (2010) 37–55; F. J. Murphy, *Apocalypticism in the Bible and Its World: A Comprehensive Introduction*, Grand Rapids 2012; R. Bergmeier, *Die Qumran-Essener* (BThSt 133) Neukirchen 2013, 210–240.

2 Vgl. L. L. Grabbe/R. D. Haak (ed.), *Knowing the End from the Beginning. The Prophetic, the Apocalyptic, and their Relationship*, London/Sheffield 2003; B. G. Wright/L. Wills (ed.), *Conflicted Boundaries in Wisdom and Apocalypticism*, Atlanta 2005; M. J. Goff, *Discerning Wisdom. The Sapiential Literature of the Dead Sea Scrolls* (VT.S 116), Leiden 2007.

3 Vgl. K. Müller, *Gott als Richter und die Erscheinungsweisen seiner Gerichte in den Schriften des Frühjudentums. Methodische und grundsätzliche Vorüberlegungen zu einer sachgemäßen Einschätzung*, in: H.-J. Klauck (Hrsg.), *Weltgericht und Weltvollendung. Zukunftsbilder im Neuen Testament*, Freiburg 1994, 23–53; A. Hultgård/S. Norin (ed.), *Le jour de Dieu. Der Tag Gottes*, Tübingen 2009.

betrifft die Funktion der „Schreiber“ als maßgebliche Bildungsträger mit hohen Prestigeansprüchen.⁴ Der zweite Bereich sind die zur Verfügung stehenden rhetorischen Mittel und Konventionen bzw. die Metaphorik.⁵ Dass an Königshöfen Schreiber eine wichtige Rolle spielten, ist zur Genüge bekannt. In der nachexilischen jüdischen Gesellschaft konnten sich aber außerhalb des kultischen Bereichs Schreibertraditionen nur mehr begrenzt halten oder etablieren. Folglich wurde die Geschichte der Literatur fortan bis zur Zerstörung des 2. Tempels vorrangig durch die priesterlich-levitischen Institutionen und von den in ihnen wirkenden Schreiberspezialisten bestimmt.⁶ Was sie schrieben, war in der Regel zweckbestimmt, sei es für den internen Gebrauch etwa des Kultpersonals, sei es für öffentliche Belange. Ein beträchtlicher Teil der Qumrantexte dürfte für den internen Gebrauch im Kultpersonal bestimmt gewesen sein.

Über die organisatorische Struktur der Schreiberschaft am Tempel zu Jerusalem ist allerdings wenig überliefert.⁷ Angesichts der Bedeutung der Kultorganisation ist aber eine hierarchische Ordnung und eine weitreichende Spezialisierung vorauszusetzen. Die Texte aus Qumran stammen wohl zum guten Teil aus priesterlich-levitischen Schreiberkreisen, in denen sogenannte *maskîlîm* etwas wie eine höhere Lehrfunktion wahrnahmen.⁸

In der Regel handelte es sich weitgehend um Familientraditionen, wobei im kultischen Bereich sowohl der institutionelle wie der familiäre Hintergrund infolge der stammesmäßigen Definition des Kultpersonals als „Levi“ stärker ins Gewicht fiel, so dass nach dem Untergang des Königreiches Juda trotz der Tempelzerstörung die Kultorganisation die höfischen Institutionen überdauerte

4 Vgl. M. J. Goff, Hellenistic Instruction in Palestine and Egypt: ben Sira and Papyrus Insinger, in: JSJ 36 (2005) 147–172; A. Livingstone, Mystical and Mythological Explanatory Works of Assyrian and Babylonian Scholars, Winona Lake 2007; M. Rutz, Bodies of Knowledge in Ancient Mesopotamia. The Diviners of Late Bronze Age Emar and their Tablet Collection, Leiden 2013.

5 Vgl. Harrison S./M. Paschalis/S. Frangoulidis (ed.), Metaphor and the Ancient Novel (Ancient Narrative Supplementum 4), Groningen 2005; T. Cohen, Thinking of Others: On the Talent for Metaphor, Princeton 2012.

6 Vgl. J. van Seters, The role of the scribe in the making of the Hebrew Bible, in: Journal of Ancient Near Eastern Religions 8, 2008, 99–129; R. A. Horsley, Scribes, Visionaries, and the Politics of Second Temple Judea, Louisville/London 2007; H. Drawnel, Some Notes on Scribal Craft and the Origins of the Enochic Literature, in: Henoah 31 (2009), 66–72; ders., Between Akkadian *tupšarrûtu* and Aramaic *spr*. Some Notes on the Social Context of the Early Enochic Literature, in: RdQ 24/95 (2010) 373–403; L. I. Grabbe, An Introduction to Second Temple Judaism, London 2010 (mit Hervorhebung der priesterlichen Komponente).

7 Vgl. A. Schenker, Gab es im 7. Jahrhundert in Jerusalem einen Tempelschreiber? Die einzige Erwähnung eines Tempelschreibers in der Bibel (2 Kön 22,3 LXX), in: A. Vonach (Hrsg.), Horizonte biblischer Texte. Festschrift für M. Oesch, Fribourg 2003, 39–46. Die LXX-Übersetzung von 2 Kön 22,3 macht aus dem königlichen Schreiber Saphan den „Schreiber des Hauses Jhwhs“.

8 Vgl. T. Elgvin, *maskîl*, Theologisches Wörterbuch zu den Qumrantexten, II (2013) 802–806.

und an Bedeutung bei Weitem überrundete. In Israel verloren die höfischen Institutionen und Traditionen mit dem Ende der monarchischen Herrschaft ja ihre Verankerung in der Gesellschaft, auch wenn in der Administration der Provinz sicher auch weiterhin Betätigungsmöglichkeiten für Schreiber gegeben waren.⁹ Die Bedeutung der Schreiber innerhalb der Kultorganisation wurde durch die politische Entwicklung ausgeweitet, nachdem gegen Ende der Perserzeit die Funktion des Statthalters fortgefallen und dem Hohepriester die Doppelfunktion als Haupt der Kultorganisation und der Provinzverwaltung zugefallen war. Das Selbstbewusstsein dieser Eliteschreiber, das im Sirachbuch eindrucksvoll beschrieben wird,¹⁰ gipfelte darin, sich in der Figur des Henoch repräsentiert zu sehen.¹¹ Damit meldeten sie Einblick in überirdische Sachverhalte an, sozusagen einen Offenbarungsanspruch, und das der Gründung des Kultes vor- und übergeordnet.¹²

Dennoch wird in den Publikationen zur frühjüdischen Literatur dieser Bildungselite verhältnismäßig wenig Beachtung geschenkt. Das erstaunt, denn ihr Werk steht, als „Weisheit“ deklariert, sehr wohl mit im Zentrum des Interesses.¹³ Wahrscheinlich ist die Ursache dafür in einer von den realen Verhältnissen und Möglichkeiten zu stark abgehobenen, vorrangig geistesgeschichtlich-theologischen Konzeption der „Weisheit“ zu suchen, ein Umstand, der auch für die

-
- 9 Vgl. D. S. Vanderhoof, *el-mēdinā û-mēdinā kiktābāh: scribes and scripts in Yehud and in Achaemenid Transeuphratene*, in: O. Lipschits/G. N. Knoppers/M. Oeming (Hrsg.), *Judah and the Judeans in the Achaemenid Period. Negotiating Identity in an International Context*, Winona Lake 2011, 529 – 544.
- 10 Vgl. M. J. Goff, *Discerning Wisdom: The Sapiential Literature of the Dead Sea Scrolls* (VT.S 116), Leiden 2007; F. V. Reiterer, *The Sociological Significance of the Scribe as the Teacher of Wisdom in Ben Sira*, in: L. G. Perdue (ed.), *Scribes, Sages and Seers: The Sage in the Eastern Mediterranean World*, Göttingen 2008, 219 – 243; F. Ueberschaefer, *Weisheit aus der Begegnung: Bildung nach dem Buch Ben Sira* (BZAW 379), Berlin 2007.
- 11 Vgl. J. A. Waddell, *Enoch and the Enoch Tradition: A Bibliography, 2000 – Present*, in: G. Boccaccini/J. J. Collins (ed.), *The Early Enoch Literature* (JSJ.S 121), Leiden 2007, 337 – 347; H. S. Kvanvig, *Enoch: From Sage to Visionary Apocalypticist*, in: *Henoch* 30 (2008) 48 – 51; A. A. Orlov, *The Enoch-Metatron Tradition* (TSAJ 107), Tübingen 2005; *ders.*, *The Learned Savant who Guards the Secrets of the Great Gods: Evolution of the Roles and Titles of the Seventh Antidiluvian Hero in Mesopotamian and Enochic Traditions. Part II: Enochic Traditions*, in: B. Lourie (ed.), *Universum Hagiographicum: Memorial R. P. Michel van Esbroeck*, S. J., St. Petersburg 2006, 165 – 213; G. H. van Kooten, *Enoch, the „watchers“, Seth’s descendants and Abraham as astronomers: Jewish applications of the Greek motif of the first inventor* (300 BCE-CE 100), in: A. Brenner/J. W. van Henten (ed.), *Recycling Biblical Figure*, Leiden 1999, 292 – 316.
- 12 Laut 4Q227 Frg. 2 wurde der entrückte Henoch durch 6 Jobelperioden von Engeln unterrichtet. Weiteres: G. Macaskill, *Revealed Wisdom and Inaugurated Eschatology in Ancient Judaism and Early Christianity* (JSJ.S 115), Leiden 2007.
- 13 Vgl. C. Hempel/A. Lange/H. Lichtenberger (ed.), *The Wisdom Texts from Qumran and the Development of Sapiential Thought* (BETHL 159), Leuven 2002.

Vorstellungen von der „Apokalyptik“ und der „Prophetie“ zutrifft.¹⁴ Weitere Vorstellungskomplexe, die den Zugang zu den frühjüdischen Gegebenheiten behindern, sind der christlich-theologische Kanonbegriff, der – anachronistisch verwendet – für das Judentum einen tatsächlich nur sehr begrenzt vergleichbaren Sachverhalt ergibt, und der Begriff der „Gemeinde“, sofern dieser – wie weithin üblich – durch das Bild von der christlichen Urgemeinde vorbestimmt wird.¹⁵ Ebenfalls problematisch ist die Verwendung des Begriffs „Sekte“, weil er eine bestimmte Ausformung von Judentum als Hintergrund voraussetzt, von dem sich die „Sekte“ abgrenzt.¹⁶ Dieser Hintergrund wird aber meist nur postuliert, nicht beschrieben. Daher ist es vielleicht sinnvoller, in erster Linie von den nachweisbaren soziologischen Gegebenheiten auszugehen, also v. a. von den Funktionen und internen Interessen bzw. Interessenkonflikten des Kultpersonals.

Sowohl für die Bewahrung wie für die kreative Weiterentwicklung von Überkommenem kommt allgemein der Metaphorik eine maßgebliche Bedeutung zu, und das gilt auch für die biblische und außerbiblische jüdische Literatur der Antike.¹⁷ In besonderem Maß sind davon natürlich poetische Texte betroffen.¹⁸ Aber auch prophetische Schriften weisen einen beachtlichen Reichtum an metaphorischen Formulierungen auf, deren Verwendung in apokalyptischen Texten durch Besonderheiten der Geschichtsdarstellung noch erweitert wird.¹⁹ Mit

14 Zur Prophetie im Frühjudentum s. J. Verheyden etc. (ed.), *Prophets and Prophecy in Jewish and Early Christian Literature*, Tübingen 2010; A. P. Jassen, *Prophecy after „the Prophets“: The Dead Sea Scrolls and the History of Prophecy in Judaism*, in: A. Lange etc. (ed.): *The Dead Sea Scrolls In Context: Integrating the Dead Sea Scrolls in the Study of Ancient Texts, Languages, and Cultures*, vol. II Leiden 2011, 577 – 593; D. Dimant, *From the Book of Jeremiah to the Qumranic Apocryphon of Jeremiah*, in: DSD 20 (2013) 452 – 471; D. Kipp, *Prophets of Exile: 4QApocryphon of Jeremiah C, Apocryphal Baruch, and the Efficacy of the Second Temple*, in: 44 (2013) 497 – 529.

15 Vgl. Brooke G. J., *The Dead Sea Scrolls and New Testament Ecclesiology*, in: ed. K. E. Brower /A. Johnson (ed.), *Holiness and Ecclesiology in the New Testament*, Grand Rapids 2007, 1 – 18

16 Zur Problematik s. E. Regev, *Sectarianism in Qumran: A Cross-Cultural Perspective* (RS 45), Berlin 2007; J. Jokiranta, *Social Identity and Sectarianism in the Qumran Movement* (StTDJ 105), Leiden 2012.

17 Vgl. P. Macky, *The Centrality of Metaphors to Biblical Thought. A Method for Interpreting the Bible*, Lewiston 1990. Siehe ferner die Beiträge in: R. Bishops/J. Francis (ed.), *Metaphor, Canon and Community. Jewish, Christian and Islamic Approaches*, Bern 1999; G. Braulik, *Die Mittel deuteronomischer Rhetorik erhoben aus Deuteronomium 4,1 – 40*, Rom 1978.

18 Vgl. W. Brown, *Seeing the Psalms. A Theology of Metapher*, Louisville 2003. Weiters s. die Beiträge in: van Hecke/A. Labahn (ed.), *Metaphors in the Psalms*, Leuven 2010; H.-P. Müller, *Vergleich und Metapher im Hohenlied* (OBO 56), Freiburg/Schw./Göttingen 1994; A. R. Gray, *Psalm 18 in Words and Pictures. A Reading Through Metaphor* (Biblical Interpretation Series 127). Leiden 2014.

19 Vgl. K. Koch, *Vom prophetischen zum apokalyptischen Visionsbericht*, in: D. Hellholm (ed.), *Apocalypticism*, Tübingen 1983, 413 – 446. J. R. Lundbloom, *Jeremiah: a study in ancient*

der Verwendung von Metaphern geht meist eine Tendenz zur Dramatisierung Hand in Hand. Das gilt besonders für biographisch-historische Komponenten und rückt diese in ein Zwielficht zwischen Fiktion und Realität. Ein für Metaphorik recht anfälliger Bereich ist schließlich auch die Polemik. Es gibt eine Reihe von Vorwürfen, die durch die Jahrhunderte hindurch in den interreligiösen Auseinandersetzungen gewohnheitsmäßig gegeneinander verwendet wurden, v. a. die Unterstellung von Abtrünnigkeit, Unzucht und Magie. Die Unterscheidung zwischen Verwendung von Standardvorwürfen und tatsächlich existenten Angriffspunkten ist dabei nicht immer möglich und darum ist eine historiographische oder biographische Auswertung nur mit Vorbehalt durchführbar. Das gilt nicht zuletzt für angebliche oder tatsächliche Gründe für eine Separation. Bemerkenswert ist nämlich, dass in 4QMMT eine Reihe von Differenzen ohne polemische Rhetorik aufgelistet wurde, Differenzen, die man unter einem einsichtigen Hasmonäerherrscher beseitigen zu können meinte.²⁰ Die polemisch-rhetorische Zuspitzung solcher Differenzen bedeutet also schwerlich eine Festlegung für immer, es ging um zeit- und situationsgebundene, aktuelle Probleme. Im Kontext der allgemein verbreiteten Enderwartung freilich stand dergleichen unter dem Vorzeichen der Endgültigkeit und wurde entsprechend heftig diskutiert. Die konkreten Differenzen im Recht und Ritual waren nicht so sehr für sich von Belang, sie markierten Separationstendenzen im Rahmen von Kompetenz- und Machtkämpfen zwischen konkurrierenden priesterlich-levitischen Richtungen.

Polemische Rhetorik hat einen besonders prominenten Platz in der Beschreibung des Verhältnisses zur jeweils herrschenden Großmacht.²¹ In den Qumrantexten tritt dies vor allem in den Aussagen über die „Kittim“ in Erscheinung. Auch die hellenistische Herrscherideologie mit ihren Vergottungsansprüchen wird als befremdliche Anmaßung angesprochen.²² Auf's Ganze ge-

Hebrew rhetoric, Missoula 1975; K. M. Hayes, „The Earth Mourns“. Prophetic metaphor and oral aesthetic, Leiden 2002; H. E. Kragelund, Metaphers in Prophetic Literature, in: SJOT 17 (2003) 1–88.

20 Näheres bei C. Hempel, The Context of 4QMMT and Comfortable Theories, in: dies. (ed.), The Dead Sea Scrolls: Texts and Context, (StT DJ 90), Leiden 2010, 275–292.

21 Vgl. A. E. Portier-Young, Apocalypse against Empire: Theologies of Resistance in Early Judaism, Cambridge 2011.

22 4Q246 = 4QApocalypse Daniel ar. Dieser sog. Gottessohnstext wird oft, aber wohl zu Unrecht, als messianischer Text gedeutet. Dazu s. A. Steudel, The Eternal reign of the People of God – Collective Expectations in Qumran texts (4Q246 and 1QM), in: RdQ 17, 65–68 (1996) 507–525; vgl. zuletzt: A. Justness, The Time of Salvation. An Analysis of 4QApocryphon of Daniel ar (4Q246), 4QMessianic Apocalypse (4Q521 2), and 4QTime of Righteousness (4Q215a) (EHS.T 23/893), Frankfurt am Main 2009; D. Stökl Ben Ezra, Messianic figures in the Aramaic texts from Qumran, in: K. Berthelot/D. Stökl Ben Ezra (ed.), Aramaica Qumranica (StT DJ 94), Leiden 2010, 515–544; D. J. Joseph, His Wisdom Will Reach All Peoples: 4Q534–536, Q17: 26–27,30), and 1 En. 65:1–67:3, 90, in: DSD 19 (2012) 71–105; A. J. Tomasino, An Aramaic

sehen dominiert in den Qumrantexten aber die innerjüdische Polemik, selbst die Krise unter Antiochus IV. und die angebliche Bedrohung durch den Hellenismus haben nicht den Stellenwert, der ihnen in der Forschung in der Regel zugeschrieben wurde.

1. Individuelle Erfahrung von Gut und Böse, Recht und Unrecht. Natur-Metaphorik und personalisierte Krisenmetaphorik

Wo immer individuelle Erfahrungen geschildert werden, stellt sich neben der Verwendung von Metaphern auch eine Tendenz zur Dramatisierung ein. Das gilt besonders für biographisch-historische Komponenten und rückt diese in das Zwielficht zwischen Fiktion und Realität. Für die Gegenüberstellung von Recht und Unrecht und die Aussonderung von Gerechten und Frevlern war vorrangig die alltägliche Erfahrung von Unrecht maßgeblich, das Bewusstsein, nicht zu seinem Recht gekommen zu sein, wegen ungleichgewichtiger Verhältnisse in der Sozialstruktur, wegen der Willkür Reicher und Mächtiger, und nicht zuletzt infolge der Erfahrung einer mangelhaften Rechtsprechung, Rechtsbeugung und Bestechlichkeit wurden traditionell scharf gerügt und strafrechtlich geahndet.²³ Und in solchen Kontexten begegnet auch eine polemische Rhetorik, die den Widerspruch zwischen Recht und Unrecht bzw. Gerechten und Frevlern bzw. Feinden drastisch illustriert.

Die Erfahrung einer übermächtigen Wirklichkeit stellt jedoch auch ein grundsätzliches Problem zur Debatte, nämlich die Theodizeefrage.²⁴ Wird das erlittene Ungemach einer übermenschlichen Macht angelastet, bewirkt dies eine dualistische Einfärbung der Gegensätze und die Schilderung irdischer Auseinandersetzungen werden um eine kosmologische und transkosmische Dimension erweitert, was in der Folge auch die Frage nach Ursprung und Ende des Problems aufwirft.²⁵ Eine systematisch durchdachte Lehre kann man daraus aber

Apocalypse (4Q246) and the Perils of Premature Consensus, in: J-L: Kraemer/M:G. Wechsler (ed.), *Peshar Nahum: Texts and Studies in Jewish History and Literature from Antiquity through the Middle Ages Presented to Norman (Nahum) Golb (SAOC 66)*, Chicago 2012, 223 – 236.

23 Vgl. *P. Terbyuken*, Bestechung, in: JAC Suppl.-Bd. 1, 2000/1, 1052 – 1056.

24 Vgl. *J. H. Charlesworth*, Theodicy in Early Jewish Writings; A Selected Overview, in: A. Laato/J.C. de Moor (ed.), *Theodicy in the World of the Bible*, Leiden 2003, 470 – 508; *J. L. Crenshaw*, *Defending God. Biblical Responses to the Problem of Evil*, New York/Oxford 2005.

25 Vgl. *B. Nitzan*, Evil and its Symbols in the Qumran Scrolls, in: H. Graf Reventlow/Y. Hoffman (ed.), *Problem of Evil and its Symbols in Jewish and Christian Tradition (JSOT.S 366)*, London 2004, 83 – 96; *M. Segal*, *The Book of Jubilees: Rewritten Bible, Redaction, Ideology and Theology (JSJ.S 117)*, Leiden 2007; *A. Annus*, *The antediluvian origin of evil in the Mesopotamian and Jewish traditions: a comparative study*, T. Kulmar/R. Schmitt (ed.). *Ideas of*

schwerlich erschließen. Zudem kam das Motiv auch in anderen Kontexten zum Tragen, etwa bei schöpfungsgeschichtlicher Argumentation in einer gesetzlichen Frage wie der Ehescheidung und dergleichen.²⁶ Das Einzelschicksal tritt dabei gegenüber den herrschenden Verhältnissen, dem Zustand der Gesellschaft, der eigenen Gruppe in den Hintergrund. Der Einzelne wird in erster Linie als Bundesmitglied betrachtet und daher geht es letztlich stets um das Volk Israel als einem dem offenbarten Gotteswillen verpflichteten Erwählungskollektiv. Die Häufung von Metaphern führt also manchmal geradezu zwangsläufig über die Illustration eines Einzelschicksals hinaus zu einer dramatischen Schilderung übergreifender, geschichtlicher und kosmologischer Vorgänge, die vereinzelt in protologische und eschatologische Szenarien ausufern.

2. Das repräsentative „Ich“: Selbstverständnis und Funktion eines *maškil* und das Geschick seiner Gruppe

Was innerhalb der Bildungselite literarisch produziert wurde, galt – abgesehen vom griechischsprachigen, hellenistisch-jüdischen Schrifttum – nicht als schöpferische Leistung eines Individuums, es stand im Dienst der Gemeinschaft und wurde für konkrete Verwendungszwecke geschaffen.²⁷ Diese Schreiber vermeinten, das Geschick der Gemeinschaft und ihrer Mitglieder zu kennen, sie entsprechend belehren und leiten zu sollen. Darüber hinaus verstanden sie sich auch als Experten in Belangen, die das Menschlich-Irdische transzendieren. So laut 1QS III,13 f.:

Für den Unterweiser (*maškil*), um zu unterweisen und zu belehren alle Lichtsöhne in Bezug auf die Werdegänge (Ursprünge/Geschichte) aller Mannessöhne (14) nach allen Arten ihrer Geister, in den Anzeichen für ihre Taten in ihren Generationen, und in Bezug auf die Heimsuchung ihrer Plagen samt (15) den Zeiten ihres Wohlbefindens.

Man in the Conceptions of the Religions. Das Menschenbild in den Konzeptionen der Religionen, Münster 2012, 1–43.

26 Vgl. M. Tiwald, ΑΠΟ ΔΕ ΑΡΧΗΣ ΚΤΙΣΕΩΣ ... (Mk 10,6): die Entsprechung von Protologie und Eschatologie als Schlüssel für das Tora-Verständnis Jesu, 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, Göttingen 2011, 367–380.

27 Vgl. S. D. Eichhorn, Gott als Fels, Burg und Zuflucht, Bern 1972; C. A. Newsom, The Case of the Blinking I: Discourse of the Self at Qumran, in: Semeia 57 (1992) 13–23; J. P. Weinberg, Authorship and Author in the Ancient Near East and in the Hebrew Bible, HebStud 44 (2003) 157–169; J. A. Hughes, Scriptural Allusions and Exegesis in the Hodayot (StDJ 59), Leiden 2006, 233 f.; J. Wyrick, The Ascension of Authorship: Attribution and Canon Formation in Jewish Hellenistic and Christian Traditions, Cambridge, Mass. 2004. Für die Hymnenrolle (1QH) s. A. K. Harkins, Reading with an „I“ to the Heavens, Berlin 2012, doch die Verbindung mit Visionsliteratur ist fragwürdig.

Oder 4Q510 und 4Q511 Frg. 10:

Und ich als *maskil* künde die Majestät Seiner Hoheit, um in Schrecken und Furcht zu ver[setzen] (5*) alle (1)[Geister von Schadensengeln und Geister von Gestirnen (/Bastarden), Dämon(en) etc.²⁸

In diesem Zusammenhang wird eine schroffe Frontstellung gegen Magie außerhalb der priesterlich-levitischen Kompetenz deutlich. Auch sie wird auf übernatürliches Wissen zurückgeführt, auf Belehrungen durch die gefallenen „Wächter“-Engel (vgl. Hen 7–8). Diese Separation war kein Qumranspezifikum und galt nicht bloß gegenüber Vertretern volkstümlicher Magie, denn Weish 17,7–11 polemisiert ausdrücklich gegen angebliche Experten auf diesem Gebiet. Hier zeichnet sich wie in der Haltung zu fremden Kulturen schon früh eine schroffe Auseinandersetzung mit praktizierter Volksreligion sowie einer gelehrten Magie ab, in der sich Konturen einer offiziellen Religion abzuzeichnen beginnen. Die Autoren der einschlägigen Qumrantexte verstanden sich nicht als Vertreter einer Sekte, sondern als legitimierte Verfechter einer fest institutionalisierten Religion.

3. Historische Paradigmen, Rückgriff auf Ur-Chaos und Schöpfung, Vorschau auf das Eschaton, Endkatastrophe und Neuschöpfung

Die literarische Gattung des Geschichtssummariums war zur Zeit des Zweiten Tempels ein gern verwendetes Instrument zur heilsgeschichtlichen Standortbestimmung.²⁹ Das Interesse an einer Geschichtsschreibung im eigentlichen Sinn war aber begrenzt.³⁰ Abgesehen von den aktuellen konkreten Anliegen war man darauf aus, einen umfassenden Zusammenhang zu konstruieren und den Einzelheiten darin ihre gewünschte Bedeutung zuzuweisen. Geläufig war auch die

28 Vgl. Ph. S. Alexander, Magic and Magical Texts, in: L. H. Schiffman /J. C. VanderKam (ed.), *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*, vol. I, Oxford/New York 2000, 502–504; G. Bohak/Y. Harari/ Sh. Shaked (ed.), *Continuity and Innovation in the Magical Tradition* (Jerusalem Studies in Religion and Culture 15), Leiden 2011.

29 Vgl. J. Jeska, Die Geschichte Israels in der Sicht des Lukas. Apg. 7,2b–53 und 13,17–26 im Kontext antik-jüdischer Summarien der Geschichte Israels (FRLANT 195), Göttingen 2001; C. A. Newsom, Rhyme and reason: the historical résumé in Israelite and early Jewish thought, in: B. Kelle/M. B. Moore (ed.), *Israel's Prophets and Israel's Past. Essays on the Relationship of Prophetic Texts and Israelite History in Honor of John H. Hayes*, New York 2006, 215–233; O. Wischmeyer, Stephen's Speech before the Sanhedrin against the Background of the Summaries of the History of Israel (Acts 7), in: N. Calduch-Benages/J. Liesen (ed.), *History and Identity: How Israel's Later Authors Viewed Its Earlier History* (Deuterocanonical and Cognate Literature. Yearbook), Berlin 2006, 341–358.

30 Vgl. G. Vermes, Historiographical elements in the Qumran writings: a synopsis of the textual evidence, in: *JJS Studies* 58 (2007) 121–139.

Idealisierung vergangener Verhältnisse, etwa der Zeit der Wüstenwanderung oder der Herrschaft König Davids, und die Projektion dieser Vorstellungen in die Zukunft.³¹ Zwei Arten der Beschreibung des Geschichtslaufs zeichnen sich auch in ihrer Rhetorik besonders eindrucksvoll ab. Die eine schildert den Ablauf aus der Sicht Gottes oder im Sinne eines Offenbarungsvorgangs, trägt starke deterministische Züge und verwendet kosmologische Metaphorik und Theophanemotive. Die andere beschreibt die Geschehnisse aus der Sicht Israels, und zwar im Sinne eines Sündenbekenntnisses, wie es im Rahmen der Bußtagsliturgie seinen Platz hatte.³² Gerade auch zur Darlegung einer Krisensituation zog man Vorgänge in der Vergangenheit heran, und das mit dem Anspruch des Autors, mit der Geschichte auf besondere Weise vertraut zu sein und auch um die Zukunft Bescheid zu wissen.³³ Geschichtsschreibung schließt nach dieser Auffassung etwas wie prophetische Offenbarung mit ein.³⁴ Sie war jedenfalls neben der Pflege der Rechtstraditionen, der kultisch-liturgischen und der astrologisch-kalendarischen Traditionen ein zentrales Tätigkeitsfeld der Bildungselite, wie es auch Qumrantexte bezeugen.³⁵

Ein derartiger Anspruch wird z. B. im ersten Teil der Damaskusschrift mit der wiederholten Aufforderung zum Zuhören angemeldet und als im Ursprung göttliches Wissen deklariert:³⁶

31 Vgl. *D. E. Aune/E. Stewart*, From the Idealized Past to the Imaginary Future: Eschatological Restoration in Jewish Apocalyptic Literature, in: J. M. Scott (ed.), *Restoration. Old Testament, Jewish, and Christian Perspectives* (JSJ.S 72), Leiden 2001, 147–178.

32 Siehe die Baruch-Literatur. *O. H. Steck*, Das apokryphe Baruchbuch, Göttingen 1993; *M. H. Floyd*, Penitential Prayer in the Second Temple Period from the Perspective of Baruch, in: M. J. Boda etc. (ed.), *Seeking the Favour of God, Volume 2: The Development of Penitential Prayer in Second Temple Jerusalem (Early Judaism and Its Literature 25)*, Leiden 2007, 51–81; *M. Marttila*, The Deuteronomistic Ideology and Phraseology in the Book of Baruch, in: H. von Weissenberg/J. Pakkala/M. Marttila (ed.), *Changes in Scripture: Rewriting and Interpreting Authoritative Traditions in the Second Temple Period* (BZAW 419), Berlin 2011, 321–346.

33 Vgl. *D. E. Aune/E. Stewart*, From the Idealized Past to the Imaginary Future: Eschatological Restoration in Jewish Apocalyptic Literature, in: James M. Scott (ed.), *Restoration. Old Testament, Jewish, and Christian Perspectives* (JSJ.S 72), Leiden 2001, 147–178.

34 Vgl. *W. M. Schniedewind*, *The Word of God in Transition. From Prophet to Exegete in the Second Temple Period* (JSOT Suppl. 197), Sheffield 1995.

35 Vgl. *L. DiTommaso*, The Development of Apocalyptic Historiography in Light of the Dead Sea Scrolls, in: P.W. Flint etc. (ed.): *Celebrating the Dead Sea Scrolls: A Canadian Collection*, Atlanta 2011, 497–522.

36 Vgl. *M. L. Grossman*, Reading for History in the Damascus Document: A Methodological Study (StTDJ 45), Leiden 2002. Für die göttliche Präsenz s. u.a. Jub 1,5–29; für die deterministische Festschreibung allen Geschehens auf himmlischen Tafeln Jub 24,33. Siehe *L. Baynes*, The Heavenly Book Motif in Judeo-Christian Apocalypses 200 B.C.E – 200 C.E. (JSJ. S. 152), Leiden 2012.

(CD II,2) Und nun hört mir zu, alle Bundesmitglieder, und ich decke eure Ohren auf in Bezug auf Wege (3) von Frevlern. Gott liebt Weisheits-Erkenntnis und Wissen stellte Er vor sich auf, (4) Klugheit und Erkenntnis, sie dienen Ihm. Und Er gab bekannt die Dienst-Jahre und die Anzahl und Darlegung ihrer Zeiten für alles (10) Geschehen auf ewig und Geschehenes immerdar, was in ihren Zeiten kommt für alle Jahre auf ewig. (11) Und in ihnen allen ließ Er sich erstehen namentlich Berufene, um einen Rest zu lasen für das Land, den Weltenkries zu füllen mit ihrer Nachkommenschaft. Und er gab ihnen bekannt durch die Gesalbten seines heiligen Geistes und die Seher (13) Seiner Wahrheit die Auflistung ihrer Namen ...

Die Prophetenworte selber werden aber erst durch die zeitgeschichtliche Anwendung (*pešār*) in ihrer gottgemeinten Bedeutung offenbar, ein Anspruch von hoher politischer Brisanz.³⁷

Der rhetorische Rückgriff auf Vergangenes ergibt in CD eine Folge von Geschehnissen, deren Ursprung in Gottes Plan vorgesehen ist. Letzten Endes werden Erwählungsgeschichte und Schöpfungsgeschichte aufeinander bezogen, die aktuellen Auseinandersetzungen erscheinen im Licht der Paradigmata aus der Vergangenheit als vorbestimmte Vorgänge und werden folglich mit scharfer Polemik beschrieben. CD III – IV exemplifiziert derartiges Fehlverhalten an den Wächterengeln und an der Generation Noahs, im Kontrast zum Verhalten der Patriarchen. Es geht weiter mit dem Fehlverhalten der Späteren bis zur Gegenwart des Autors und der aktuellen Konfrontation und Separation, was in einen kurzen eschatologischen Ausblick mit dem Motiv des Hausbaus ausmündet. Im Kontext läuft die Gegenüberstellung jedoch weiter und erreicht überirdische Dimensionen: CD V – VI stellt Mose und Aaron unter dem Fürsten der Lichter den Jannes und seinen Bruder unter Belial entgegen, und nennt als Folge Verwüstung des Landes und Exilierung. Das Exempel zielt schließlich auf den aktuellen Konflikt: das „Brunnengraben“ von Num 21,18, die richtige Toraherteilung, wird für die eigene Gruppe in Anspruch genommen und mit einem „Bund im Lande Damaskus“ verbunden. Und erneut folgt ein eschatologischer Ausblick, diesmal aber konkret auf Regent und Hohepriester zentriert. Diese beiden begegnen mit dem Hausbau-Motiv auch in 4Q174, Kol. III:

(10) Und es [verkünd]et dir JHWH, dass Er dir ein Haus {bauen} werde (2 Sam 7,11b). Und ich werde deinen Samen aufrichten nach dir und fest hinstellen den Thron seines Königums (11) [für im]mer (vgl. 2 Sam 7,12 – 13). Ich [werde] für ihn Vater sein und er wird für mich ein Sohn sein (2 Sam 7,14). Das ist der Spross Davids, der mit dem

37 S. darüber zuletzt *D. Dimant*, Exegesis and Time in the Pesharim from Qumran, in: *RÉJ* 168 (2009) 373 – 39; *R. Williamson*, Peshar: A Cognitive Model of the Genre, in: *DSD* 17 (2010) 307 – 333; *Sh. Tzoref*, Peshar and Periodization, in: *DSD* 18 (2011) 155 – 172; *G. J. Brooke*, Prophetic Interpretation in the Pesharim, in: *M. Henze* (ed.), *A Companion to Biblical Interpretation in Early Judaism*, Grand Rapids 2012, 235 – 254.

Toraherteiler auftritt, welchen (12) [Er auftreten lassen wird] in Zi[on am E]nde der Tage.

Dieselbe Verfassungskonstellation begegnet in 1QM XI unter Verwendung von Num 24,17b – 19). In Zl. 8 – 9a wird die Planmäßigkeit des prophetisch verkündeten Geschehens hervorgehoben, die Rettung am Schilfmeer (Ex 15) als Exempel für Gottes Hilfe herangezogen. Unmittelbar darauf verwendet der Autor eine Feuermetapher zur Illustration des vergeltenden endzeitlichen Handelns der „Demütigen“ an den Frevlern, zuletzt an den Kitti'im, der aktuellen fremden Macht: Es wird eine Separation vorausgesetzt zwischen solchen, die den richtigen Weg eingeschlagen haben und solchen, die abgewichen sind. Die Rede von zwei Wegen wurde so eine Standardfloskel.³⁸ Die Phraseologie ist konventionell, in der deuteronomistischen Tradition fest verankert, mit dualistischen Zügen infolge der polemischen Verwendung der Gegensätze Leben – Tod und Licht – Finsternis, insofern ohne konkreten Informationswert in Bezug auf die damals aktuelle Auseinandersetzung. Aus manchen Qumrantexten wird jedoch deutlich, dass es um den Führungsanspruch von Mitgliedern der priesterlichen Bildungselite ging, um einen innerpriesterlichen Machtkampf. Dualistische Motive standen als rhetorische Mittel übrigens auch in bestimmten liturgischen Traditionen zur Verfügung. Der Wechsel von Tag und Nacht, Licht und Finsternis, provozierte die Assoziation mit dem Schöpfungsgeschehen und Chaosvorstellungen, und mit der Nacht verbanden sich natürlich Vorstellungen von der Gefährdung durch unheimliche Mächte. All das ermöglichte Rückgriffe auf die Schöpfung und Ausblicke auf eine Neuschöpfung,³⁹ insgesamt ein Arsenal von Motiven, das in der traditionellen Rhetorik vorgegeben war und den Autoren zur Verfügung stand.⁴⁰

4. Kosmologische Metaphorik und Dramatisierung

Diese Bedeutungserweiterung vom individuellen zum kollektiven Geschick wird durch die Anwendung von Metaphern gefördert, die das Individuelle transzendieren und allgemeinere Zustände und Vorgänge betreffen. In erster Linie

38 Vgl. K. Liess, *Der Weg des Lebens. Psalm 16 und das Lebens- und Todesverständnis der Individualpsalmen*, Tübingen 2004; M. Ph. Zehnder, *Wegmetaphorik im Alten Testament* (BZAW 268), Berlin 1998.

39 Vgl. H. Gunkel, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen 1 und Ap. Joh 12*, Göttingen 1895/1921.

40 Vgl. L. Doering, „Urzeit-Endzeit“ correlation in the Dead Sea Scrolls and Pseudepigrapha, in: H.-J. Eckstein/ Chr. Landmesser/H. Lichtenberger (ed.), *Eschatologie/Eschatology. The Sixth Durham-Tübingen Research Symposium – Eschatology in Old Testament, Ancient Judaism and Early Christianity*, Tübingen 2011, 19 – 58.

handelt es sich vor allem um Naturmetaphorik, um Pflanzenmetaphorik, um die Darstellung krisenhafter Vorgänge als Geburtsverlauf oder Naturkatastrophen.⁴¹ Positive Pflanzungssymbolik verwertet 1QH XIII, 18 f. und das kulminiert in einem Weltenbaummotiv:

(18) blüht auf wie eine Bl[ume zu] Pracht von Weltzeit, um einen Spross zu treiben fürs Gezweig einer Pflanzung von Weltzeit, und der wirft Schatten auf den ganzen Erdkreis und seine Z[weige] (19) (reichen) bis zu den Wolkenhimmeln und seine Wurzeln bis zur Urflut. Und alle Ströme Edens t[ränken] sein [Ge]z[weig] ...

Pflanzungs- und Baummetaphorik waren – wie in der Umwelt – eng mit Tempelsymbolik verbunden und konnten daher im Falle möglicher Stichwortverbindungen thematisch sprunghaft ausgeweitet werden.⁴²

Charakteristisch ist die Anwendung von Gegensätzen. Das gilt schon für den anthropologischen Bereich (vgl. Sir 36,13–15), in kosmologischen Kontexten entsprechend eindrucksvoller. Dem Wasser, als dem lebenserhaltenden und metaphorisch für die richtige Tradition bzw. für die Torah stehenden Element, wird das bedrohende und zerstörende Wild- bzw. Hochwasser (*majim rabbim*) gegenübergestellt. Eine Variante ist der Gegensatz Wasser – Feuer, im Extremfall mit dem Weltenbrand als Klimax, und der Urflut (*t'hôm, t'hôm rabbah*) als Chaosmacht, bekannt aus der Schöpfungs- und Sintflutgeschichte (4Q252 I,5; 4Q370 I,4; 11Q11 IV,7). Die metaphorische Dramatisierung kann so unter Umständen auf ein Katastrophenszenario hinauslaufen, das über den individuellen und historischen Horizont hinaus auch ohne lehrmäßige Absicht schöpfungsgeschichtliche Merkmale ausweist.

Mit dramatisch zugespitzter Metaphorik wird das Schicksal des repräsentativen „Ich“ bzw. der Gerechten und der Frevler in 1QH Kol. XVI (früher VIII) illustriert. Die Pflanzungs- und Baummetaphorik dient mit dem Wasser als lebensspendendem Element sowohl zur Beschreibung der positiven Lage der Gerechten als auch ihrer Bedrängnis durch Vernachlässigung der richtigen Bewässerung. Es folgt die Beschreibung einer Erholung der Pflanzung, und schließlich dient das Wasser als Strafmittel gegen die Frevler. Zugleich werden Selbstbewusstsein und Anspruch des repräsentativen „Ich“ deutlich gemacht. Der Schreiber identifiziert sich nicht bloß mit dem Kollektiv, er meldet auch einen klaren Führungsanspruch an. Noch dichter verwoben erscheint die Bildersprache in 1QH Kol. XI. Hier stellt sich das sprechende Ich von vornherein als jemand dar, der sich aus der Niedrigkeit der menschlichen Existenz zur Teilhabe

41 Vgl. E. Adams, *The Stars Will Fall from Heaven: Cosmic Catastrophe in the New Testament and Its World* (Library of New Testament Studies 347) New York 2007.

42 Vgl. J. Maier, *Bausymbolik, Heiligtum und Gemeinde in den Qumrantexten*, in: A. Vonach Andreas/ R. Meßner (Hrsg.), *Volk Gottes als Tempel*, Wien/Berlin (Synagoge und Kirchen 1) 2008, 49–106.

an der Gemeinschaft mit Himmlischen und überirdischer Erkenntnis erhoben weiß, mit der Aufgabe, Gott zu loben und vor allen Geschöpfen seine Werke kundzutun. Ab Zeile 25 steigert sich die Beschreibung der Not- und Gefährdungssituation durch eine ungewöhnlich dichte Anhäufung von Bildern auf dramatische Weise und gipfelt in einer komplexen eschatologischen Szenerie. Fangnetze der Frevler, Verderbenspfeile, zerstörende Belialsströme treten aus den Ufern, aber zugleich mit Feuer, das alles frisst, die Grundfesten der Erde und selbst die Himmel erbeben, das Feuer frisst bis zur Urflut hinab, „denn Gott donnert mit der Wucht seiner Kraft, es erdröhnte seiner Heiligkeit Wohnstatt durch die Wahrheit (36) seiner Herrlichkeit. Des Himmels Heer lautschallend lärmt und ewige Grundfesten wanken und beben, ein Krieg von (37) Himmelsrecken rast über die Welt und kehrt nicht ab bis zur Vernichtung, endgültig für immer und ohnegleichen!“ Licht- und Feuermetaphorik gipfelt auch 1QH XIV,20–33 in einer Endzeitkatastrophe. Phantasievoll ist die Kombination von Bildern in 1QH XIV,26–33: Die Situation auf einem von Schiffbruch bedrohten Schiff wird um das Motiv der Gefährdung durch die Urflut erweitert. Der Bedrohte gelangt an die Todespforten, und das Stichwort „Pforten“ provoziert die Assoziation mit Bildern des Bauwesens, einer Festung mit hochragenden Mauern, unzugänglich für die Feinde. Und „dann eilt Gottes Schwert zur Zeit (des) Gerichts und alle Söhne Seiner Wahrheit erwachen, um auszurot[ten (?)] (33) (den) Frevler, so dass es keine Schuldigen mehr gibt.“ Die Fortsetzung beschreibt den Endzeitkrieg mit Motiven, die auch in Gedichten in 1QM begegnen. In 1QH XII, 26–28 wird Polemik eingeflochten:

Und du bringst auf immer ihr Recht hervor und Wahrheit geraden Weges, und lässt sie nicht verleiten durch Bösewichte, (27) wie die es sich ausgedacht haben. Du gibst ihre Furcht auf Dein Volk und Zerstörung allen Völkern der Länder, um im Gericht zu vernichten alle (28) Übertreter deines Wortes.

Das Volk erscheint nachgeordnet, das „Ich“ repräsentiert ja vorrangig (siehe 1QH XIV,15 f.) die „Männer deines Rates“ in einem gemeinsamen Los mit Angesichtsengelein, ohne Vermittler. So auch 1QXIII,20–22:

... wird ein Lichtquellort, zu einer Quelle von (21) Weltzeit, unversiegbar, in den Flammen seines Glanzes verbrennen alle [Unrechts]-S[öhne], und er wird] zu einem Feuer, das brennt unter allen Männern (22) von Schuld bis zur Vernichtung. Und sie sind meinem Zeugnis Verbundene, betört durch Deu[ter von ...], um hinein [zu] bringen(?) einen Fremden/Unbefugten in (den) rechtmäßigen Dienst.

Hier wird zuletzt das Profil der Gruppe des sprechenden Ich deutlich: Es geht um die Frage, wer zum Kultdienst berechtigt ist, um eine Auseinandersetzung innerhalb des Kultpersonals, wobei das Gruppengeschick als maßgebend für das Geschick ganz Israels und der gesamten Schöpfung überhaupt vorausgesetzt wird. Kosmologische Motive sind folglich auch Bestandteil von Endzeitschilder-

rungen.⁴³ Es geht bei solch dramatischer Anwendung von Bildern aber nicht um die Darlegung einer Lehre von den letzten Dingen,⁴⁴ sondern um die Illustration des eigenen Anspruchs und seiner irdisch-überirdischen Bedeutung.

5. Möglichkeiten einer Berechnung des Geschichtslaufs: Der 364-Tage-Kalender und die Zeitrechnung mit Siebenerperioden und Priesterdienstzyklen

Die Überzeugung, dass alles Geschehen nach einem vorgefassten göttlichen Plan verläuft, ist in den Qumrantexten häufig zu finden. Es lag nahe, diese Planmäßigkeit aufzuspüren und nach Möglichkeit auch zu berechnen. Die Tradition gab Anlass zum Aufweis von Geschichtsperioden, wobei der erste und der zweite Tempelbau eine maßgebliche Orientierung boten. Auch Josephus hat in seinen *Antiquitates* sechs Geschichtsperioden vorausgesetzt, was an die Tage der Schöpfungswoche denken lässt: I. Von Adam bis zur Flut; II. von der Flut bis Abraham in Kanaan; III. Abraham in Ägypten bis zum Exodus; IV. vom Exodus bis zum 1. Tempelbau; V. Zeit des 1. Tempels; VI. Zeit des 2. Tempels. Danach wäre der Weltensabbat zu erwarten.⁴⁵

In der Zehnwochen- und der Tierapokalypse des äth. Henochbuches begegnet eine vergleichbare Periodisierung, aber zahlenmäßig systematisiert, nach Perioden zu 490 Jahren, also 10 Jobelperioden zu 49 Jahren oder 70 Jahrwochen zu 7 Jahren.⁴⁶ Auch Test Levi 16 f. lag ein ähnlicher Entwurf zugrunde.⁴⁷ Im Jubiläenbuch wird die Zeit bis zur Landnahme in 50 Jobelperioden eingeteilt, das sind 2450 Jahre.

Einige Qumrantextfragmente lassen erkennen, dass man diese Periodisierung auch für die folgenden Perioden durchexerziert hat, wobei sich eine verblüffend weitreichende Übereinstimmung mit bekannten Fakten ergab, ein Umstand, der in den Augen der Berechnenden die Richtigkeit des Systems bestätigen musste. Die Basis für diese Einteilung wurde anhand der kalendarischen Qumrantexte deutlich. Der sonnenlauforientierte Jahreskalender mit 364 Tagen bietet mit

43 Vgl. *J. J. Collins*, *Cosmology and Eschatology in Jewish and Christian Apocalypticism* (JSJ Suppl. 50), Leiden 1996.

44 S. auch *F. H. Cryer*, *Va Qumran et eskatologisk/apokalyptisk samfund?*, in: *Forum for Bibelsk Eksegese* 8 (1997) 17–26.

45 Vgl. *F. Schmidt*, *Chronologie et périodisations chez Flavius Josèphe et dans l'Apocalyphe juive*, in: *Atti del IV Congresso intern. dell' AISG S. Miniato* 1983, Roma 1987, 125–138.

46 Vgl. *C. Werman*, *Epochs and End-Time: The 490-year scheme in second temple literature*, in: *DSD* 13 (2006) 229–255.

47 Vgl. *Ch. Berner*, *The Heptadic Chronologies of „Testament of Levi“ 16–17 and their Sources*, in: *JSPE* 22 (2012) 40–52.

seiner vollkommenen Einteilbarkeit und Regelmäßigkeit eine ideale Zeitrechnungsmethode. Was uns lange nicht klar werden konnte, ist der Umstand, dass es damals nicht einfach um einen Streit zwischen Verfechtern eines Sonnen- und eines Mondkalenders ging. Erst die Texte, in denen die Jahre, Jahrwochen, und Jobelperioden mit den Priesterdienstzyklen verbunden werden, ließen die kosmologische und heilsgeschichtliche Bedeutung des Systems erkennen. Die Priesterdienstzyklen, von Sabbat zu Sabbat, sind an den Mondkalender gebunden. Das bedingte eine Harmonisierung des sonnenlauforientierten 364-Tagekalenders mit dem Mondkalender, den Einbau der Priesterdienstzyklen in das Jahr mit 364 Tagen und in die Siebenerperioden, Jahrwochen, Jobelperioden, 490-Jahrperioden. Eine derartige Verzahnung von Kultordnung und kosmischer Ordnung musste die Überzeugung von der Planmäßigkeit der Weltgeschichte erhärten.⁴⁸ Das Ergebnis dieser Berechnung nach Siebenerperioden war, dass die Zeit des 2. Tempels ca. 98/7 v. Chr. mit der letzten von 10 Jobelperioden bzw. der letzten von 70 Jahrwochen zu Ende geht. Die Annahme einer letzten Periode zu 490 Jahren oder 10 Jobelperioden bzw. 70 Jahrwochen ist auch über die priesterlichen Expertenkreise hinaus bekannt geworden und daher auch außerhalb der Qumrantexte bezeugt. Das System selber blieb aber offensichtlich internes Fachwissen. Denn trotz der idealen Eignung für eine Zeitrechnung und sogar Weltchronologie war die praktische Anwendungsmöglichkeit begrenzt. Datiert wurde ja gewöhnlich nach Herrscherjahren oder nach einer Herrschaftsära, wie der Seleukidenära, und für die Landwirtschaft und damit das kultische Abgabewesen war eine Harmonisierung von Solar- und Lunarkalender sinnvoller bzw. praktikabler. Also blieb die Kenntnis des Systems internes Fachwissen der priesterlich-levitischen Bildungselite.

48 Vgl. *Ch. Berner*, Jahre, Jahrwochen und Jubiläen. Heptadische Geschichtskonzeptionen im Antiken Judentum (BZAW 363), Berlin 2006, bestritt die Nachweisbarkeit eines solchen Systems und ließ dieses nur als „mathematische Möglichkeit“ gelten. Seine akribische Analyse der frühjüdischen Einzeltexte fußt jedoch weithin auf forschungsgeschichtlich traditionellen, also vor den Qumranfunden (v. a. für Daniel, Henochschriften, Jubiläen) entwickelten Kriterien und Datierungen, und setzte das herkömmliche Bild von der hasmonäischen Geschichte voraus, in das man die Qumranfunde einzuordnen versucht hat. Ausgangspunkt sind die traditionellen Deutungen der 70 Jahrwochen Daniels, nicht die kalendarischen und chronographischen Qumrantexte. Vor allem wurde der Zusammenhang zwischen Jahreskalender, chronographischen Siebenerinheiten und Priesterdienstzyklen in seiner Bedeutung nicht wahrgenommen.

6. Das Verhältnis von metaphorischer Rhetorik und Realität

Die Verwendung fester Konventionen für die Beschreibung aktueller Erfahrungen und Zustände hat zwangsläufig zur Folge, dass die Beschreibungsmittel den tatsächlichen Sachverhalt nur begrenzt zu definieren vermögen, dass vor allem rhetorische Übertreibungen einfließen, ein Vorgang, der aber auch bei der kreativen Verwendung von Metaphern eine Rolle spielen kann. Zwischen einem so entstandenen Wortlaut der Beschreibung und ihrem eigentlichen Gegenstand konnte daher eine unter Umständen beträchtliche Diskrepanz zustande kommen, die im Interesse der erstrebten Eindruckswirkung aber bewusst in Kauf genommen wurde. Für modernes Empfinden ist ein derartiger Umgang mit der Wirklichkeit nicht leicht nachvollziehbar und die Versuchung, rhetorische Überzeichnungen für bare Münze zu nehmen, entsprechend groß. In bestimmten Bereichen der historischen Forschung, etwa in Bezug auf martyrologische Zeugnisse, sind Gewicht und Konventionalität der Übertreibungen allerdings schon lange bekannt und werden entsprechend kritisch gewertet.

Andererseits ist nachweisbar, dass rhetorische Übertreibungen nicht als solche wahrgenommen wurden, sondern das konkrete Handeln bestimmten. In den Aufständen gegen Rom, deren militärische Effektivität bekannt ist, verstieg man sich zu einer irrigen Einschätzung der Kräfteverhältnisse, weil man vermeinte, Gottes Krieg zu führen, und dass der Tempel als Stätte der Gottesgegenwart durch den Feind nicht erobert werden könne.

Sieht man von den rhetorischen Elementen ab und fragt nach den explizit dargelegten eschatologischen Vorstellungen für die Organisation Israels, ergeben sich die im Folgenden aufgeführten Themenbereiche. Auffällig ist dabei das Nebeneinander von endgeschichtlichen, aber realistischen Angaben und supranaturalistischen Überhöhungen. Das entspricht dem dualistisch vorgeprägten priesterlichen Selbstverständnis, in dem ein in der irdisch menschlichen Existenz begründetes Niedrigkeitsbewusstsein einem Hoheitsanspruch gegenübersteht, einer Gleichwertung mit Engelpriestern auf Grund der Annahme einer durch den Kultdienst bedingten Kongruenz zwischen irdischem und himmlischem Heiligtum und dem Kultvollzug auf Erden und im Himmel. Für poetische Texte gilt natürlich, dass ihr Reichtum an metaphorischer Rhetorik zwar eine bunte Vorstellungswelt bezeugt, doch keine Lehre von den letzten Dingen darbieten soll. Doch zwei gegenläufige Tendenzen sind zu erkennen: Entweder wird mittels der Bildersprache die Bedeutung eines konkreten Sachverhalts überhöht, also unterstrichen. Oder der konkrete Sachverhalt wird relativiert.

Es handelt sich um folgende Punkte:

6.1 Die Verfassung Israels

Im nachexilischen Judah/Judäa gab es eine oberste Instanz, zunächst unter dem Statthalter der fremden Oberherrschaft, seit spätpersischer Zeit unter dem Hohepriester, also unter situationsbedingtem Ausschluss eines Regenten (*mäläk* oder *našī'*). In der Hasmonäerzeit hieß das Gremium *ḥabār haj-j'ḥūdīm*. Das Gremium repräsentierte die gesellschaftlich maßgeblichen Gruppen, Priester, Leviten und vermögende Laien („Israel“). Die allgemein übliche Bezeichnung der Mitglieder war „Älteste“, daher in den griechischen Quellen Gerusie. Laut Josephus war dies die torah-gemäße Verfassung für Israel. In *Ant.* 4, 218 nannte er als Bestandteile des Höchstgerichts am Heiligtum: den Hohepriester, den Propheten, und die Gerusie, ließ also in Abweichung von Dtn 17,9 „Richter“ (Regent) aus und präziserte den Prozess der Urteilsfindung mit der Erwähnung des Propheten.

Das Verfassungsschema enthielt aber, wie auch in Qumrantexten bezeugt und für die Zukunft wieder erwartet: den Hohepriester (Gesalbter Aarons), den Laienregenten (Gesalbter Israels) und den Propheten (Torah-Offenbarer bzw. „Prophet wie Mose“).⁴⁹

In der P-Tradition vertritt die *'edah* Israels der *qahal*, eine Volksversammlung, deren Mitgliedschaft wie die Zutrittsberechtigung zum Heiligtum an traditionelle Bedingungen gebunden waren. Die Ältesten treten, Mose nachgeordnet, als engeres Gremium in Erscheinung. In den Qumrantexten begegnet ein prononciert priesterlich-levitisches Konzept, dem *qahal* entspricht der *jaḥad*, den Ältesten ein *ʿṣat haj-jaḥad*. In 1Q28a (Sa) wird diese Verfassungsform mit ihren Rangfolgen präzisiert dargelegt:

(1Q 28 A II, 11b) Das ist die S[it]zung der Männer des Namens, der [(zur) Versammlung] Berufenen, für den Rat der Einung (*ʿṣat haj-jaḥad*). ... Es trete ein [der Priester, H]aupt der ganzen Gemeinde Israels, und [alle (13) seine Brüder, die Söhne] Aarons, die Priester, die Festversammlungs-[Berufenen], die Männer von Namen, und sie setzen sich (14) v[or ihn hin, ein jeder] entsprechend seiner Würde. Danach [kommt (/setzt sich) der Gesalbte] Israels, und es setzen sich vor ihn hin die Häupter (15) der Tausendschaften Israels, ei[n jeder entsprechend seiner Würde, gemäß seinem Rangposten in ihren Kriegslagern und auf ihren Kriegszügen. Und alle (16) Häupter [der Sippen der Gemeind]e mit [den] Wei[sen]setzen sich vor ihnen hin, ein jeder entsprechend (17) seiner Würde.

Die Rangfolge im *ʿṣat haj-jaḥad* ist eindeutig: Hohepriester und Priesterschaft, Regent und Militär, zuletzt Sippenhäupter und „Weise“, also die Spitzen der Laiengesellschaft und die Bildungselite. Diese Verfassung entspricht der Defi-

49 Vgl. G. G. Xeravits, King, Priest, Prophet. Positive Eschatological Protagonists of the Qumran Library (StTDJ 47), Leiden 2003.

nition Israels in Ex 19,5–6 als *mmlkt khnjm*, als Priesterherrschaft, und erklärt sich aus dem soziologischen Gewicht dieser genealogisch definierten Gruppe.⁵⁰ Es handelt sich also in 1QSa um eine hierokratische Herrschaftsform und trotz der *jahad*-Bezeichnung im Kern um das Verfassungsideal des Kultpersonals in der Zeit des 2. Tempels.

6.2 Die Priesterschaft, der Gesalbte aus Aaron (Hohepriester) und der Herrschaftsanspruch für „Levi“

Mose vereint als Levi-Nachkomme alle Amtsfunktionen, die politische, die priesterliche und die prophetische, dabei wieder speziell die im Sinne von Torahoffenbarung. Die genealogische Rückführung auf Aaron reichte nicht aus, um den umfassenden Autoritätsanspruch des Kultpersonals zu definieren. Daher die Hervorhebung der Levi-Figur und der Vorfahren des Mose, insbesondere im Jubiläenbuch, aber auch in Qumrantexten. Die Vereinigung der priesterlichen und politischen Funktion in einer Hand war in dieser Sichtweise legitim und traditionskonform, also auch die Hasmonäerherrschaft. Die Qumrantexte polemisieren nicht gegen diese Machtkonzentration, sondern gegen die Art der Amtsführung der „letzten Priester“.⁵¹ Der Hohepriester trägt die Titel *kohen roš* (Hauptpriester) und *kohen gadôl* (Großpriester) und wird gelegentlich wie Aaron, der erste Amtsträger am Zeltheiligtum von Sinai, auch *hak-kohen* („der Priester“) genannt. Er ist Chef der Kulddiensterschaft, ist in seiner kultisch-liturgischen Tätigkeit aber an das Ritual gebunden. Er ist oberster Wahrer des geltenden Rechts, speziell der offenbart vorliegenden Torah, der *dôreš ha-tôrah*, der Torah darlegt. Er ist Vorsitzender des Höchstgerichts am Heiligtum und verkündet das Ergebnis der Befragung Gottes durch den Propheten.

Das Amt des Hohepriesters wurde wie die Kultorganisation an sich nicht an die Einführung des Zeltheiligtums und an den Tempel zu Jerusalem gebunden, sondern mit einer himmlischen Repräsentanz versehen. Und zwar in der Figur des Priesterkönigs von Salem, dem Abraham den Zehent abliefert. In 11Q13 wird die Melchizedek-Gestalt als Repräsentationsfigur rhetorisch üppig ausgeschmückt, und seine eschatologischen Funktionen übersteigen eindeutig jene

50 Vgl. *M. Himmelfarb*, *A Kingdom of Priests: Ancestry and Merit in Ancient Judaism*, Philadelphia 2006; *A. Labahn*, *Levitischer Herrschaftsanspruch zwischen Ausübung und Konstruktion*, Neukirchen 2012.

51 Zum Verhältnis von Polemik und Wandel der Umstände s. *G. G. Xeravits*, *From the Forefathers to the „Angry Lion.“ Qumran and the Hasmonaeans*, in: ders., (ed.), *The Books of the Maccabees: History, Theology, Ideology. Papers of the Second International Conference on the Deuterocanonical Books*, Pépa, Hungary, 9–11 June, 2005 (JSJ.S 118), Leiden 2007, 211–221.

eines Regenten, und sie transzendieren auch das irdische Endzeitgeschehen. Die Zielrichtung dieser Überhöhung der hohepriesterlichen Figur und Funktion ist deutlich, sie geht zu Lasten des Laienregenten.⁵²

6.3 Die Herrschaft des Gesalbten aus Israel und die Kriege des HERRn

Die Erwartung eines gesalbten Herrschers, eines davidischen Idealherrschers, war seit dem Ende der Monarchie weithin selbstverständlicher Bestandteil der Zukunftserwartung. Die Bezeichnung „Gesalbter“, wie beim Hohepriester als „Gesalbten aus Aaron“ Hinweis auf die göttliche Legitimation, wird oft von Forschern nicht übersetzt, sondern mit „Messias (Messiah)“ wiedergegeben, so dass sogar von zwei „Messiasen“ die Rede sein kann. Irrtümlicher Weise wird hier vom Messiasitel eine Heilbringerfunktion abgeleitet, die vom christlichen Begriff und Titel „Christos“ her motiviert ist, doch in den Qumrantexten nur den „Gesalbten“ meint.⁵³ Kennzeichnend dafür ist die unverhältnismäßig hohe Bedeutung, die man dem Herrscher zumisst, was an der entsprechend großen Zahl von Publikationen über die Begriffe Messianismus und Messias deutlich wird.

Im Königsrecht der *Tempelrolle* wird dem Herrscher ein Beratungsgremium und ein Höchstgericht beigeordnet, und er wird an die priesterliche Orakelentscheidung gebunden. Bestimmte Qumrantexte verwenden zwar die traditionelle Rhetorik vom Idealherrscher, z. B. 4QpIsaiah (4Q161 Frg. 5 + 6), aber die Weisungsbefugnis der priesterlichen Gewalt wird betont (Zl. 24 f.). Das entspricht dem Königsgesetz in der *Tempelrolle*, wonach der König traditionsgemäß vor allem die „Kriege des HERRn“ zu führen hat. Allerdings wird hervorgehoben, dass letztlich der Gott Israels – eventuell auch mit überirdischen Heerscharen – für sein Volk kämpft. Diese prinzipielle Voraussetzung wird in der *Kriegsrolle* und in verwandten Texten dramatisch-liturgisch verdeutlicht. Das Kriegsgeschehen in 1QM verläuft geradezu automatisch, unreal, unter Ausschluss jedweder Einwirkungen von außen. Es bietet dem Fürsten der *edah* und seinen Befehlshabern keinen Entscheidungsspielraum, nur einen vorbestimmten Handlungsverlauf. Kennzeichnend dafür ist schon die Feldzeichenordnung in 1QM III,12 f. (vgl. 4Q496, Frg. 10), die der Heerlagerstruktur von Num 3–5 entspricht, also kein Feldzeichen für einen Herrscher vorsieht. Erst mit der Erwähnung der Schildaufschrift tritt die weltliche Spitze in Erscheinung. Die Aufschrift enthält aber nur den Namen des Regenten und die Struktur der priesterlichen *edah*, wie

52 Vgl. I. Knohl, Melchizedek: a model for the union of kingship and priesthood in the Hebrew Bible, 11QMelchizedek, and the Epistle to the Hebrews, in: R. A. Clements/D. R. Schwartz (ed.), *Text, Thought, and Practice in Qumran and Early Christianity*, Leiden 2009, 255–266.

53 Vgl. J. Maier, Messias oder Gesalbter? Zu einem Übersetzungs- und Deutungsproblem in den Qumrantexten, RdQ 17/65–68 (1996), 585–612.

in IQM V,1–2 deutlich wird: „(1) Auf den Sch[i]ld des Fürsten der ganzen Gemeinde soll man seinen Namen schreiben [und] den Namen Israel und Levi und Aaron und die Namen der zwölf Stämme Israels nach ihrer genea[logisc]hen Folge (2) und die Namen der zwölf Befehlshaber ihrer Stämme.“ Noch deutlicher wird die bloß repräsentative, passive Funktion des Endzeitherrschers, wenn das Kriegsgeschehen expressis verbis dem Kommando eines Engels unterstellt wird, nämlich Michael, dem Fürsten des Lichts. Dennoch gilt: Das Volk Israel führt die Gotteskriege, auch die letzten der Geschichte, aber nach Anweisung der Priester, die den Willen Gottes vermitteln. Prinzipiell bedarf es eines Laien-Regenten gar nicht, daher meinte auch der Priester Flavius Josephus, dass die monarchische Verfassung nur eine situationsbedingte Notlösung sein sollte, denn die Torah reiche völlig aus, um Israel zu regieren.

6.4 Der Prophet

Mose delegierte seine politisch-militärische Funktion an den Laien (Benjaminiten) Josua. Die Funktion des Torahpropheten bzw. des „Propheten wie Mose“ war in priesterlicher Sicht natürlich ans Heiligtum gebunden, blieb aber ein Streitpunkt zwischen Hof und Tempel. Noch das hebräische Sirachbuch nennt Josua den „Nachfolger des Mose in der Prophetie“, aber unter den Hohepriestern der spätpersisch-hellenistischen Zeit war die Zuordnung zum Heiligtum und damit die Besetzung mit einem Priester wohl selbstverständlich.

6.5 Der Kult

Die Einschätzung der Rolle der Priester (Aaroniden) und Priestergruppen (Zadokiden) in den Qumrantraditionen hängt weitgehend von dem vorausgesetzten Bild der Geschichte der Qumrangemeinschaft ab.⁵⁴ Das Selbstverständnis der Priesterkaste schließt jedenfalls neben einem hohen Prestigeanspruch innerhalb der jüdischen Gesellschaft noch überweltliche und eschatologische Motive mit ein.⁵⁵ Es ist schwerlich anzunehmen, dass dergleichen auf eine sektenhafte

54 S. die Beiträge in: M. Leuchter/A. Mark/J. M. Hutton (ed.), *Levites and Priests in Biblical History and Tradition*, Leiden 2012. Ferner B. R. R. Duke, *The Social Location of the Visions of Amram (4Q543–547)*, *Studies in Biblical Literature* 135 New York 2010; J. Maier, *Priester in den Texten aus Qumran*, in: S. Hell/A. Vonach (Hrsg.), *Priestertum und Priesteramt (Synagoge und Kirchen 2)*, Wien/Berlin 2012, 77–138.

55 Vgl. J. L. Angel, *Otherworldly and Eschatological Priesthood in the Dead Sea Scrolls (StTDJ 86)* Leiden 2010, S. Paganini, *Priester an der Macht: Beobachtungen zum Verhältnis von Kult und Macht innerhalb des utopischen Gesellschaftsbildes der Tempelrolle*, in: A. Lykke/

Qumranbewegung zurückzuführen ist.⁵⁶ Auch ein Vergleich mit einschlägigen Aussagen bei Philo und Josephus weist auf eine breitere Grundlage.⁵⁷ Die synchrone Entsprechung des kultisch-liturgischen Geschehens im Himmel und auf Erden und die Parallelisierung des Priesterdienstes mit dem Dienst der Engel bedingt ein besonderes priesterliches Selbstverständnis: Einerseits ein menschliches Wesen, im Dienstvollzug aber mit den Himmlischen auf einem Posten, erscheint die priesterliche Existenz von zwiespältiger Struktur mit deutlich dualistischen Zügen. In zahlreichen Formulierungen des repräsentativen „Ich“ wird in poetischen und liturgischen Stücken dieser Gegensatz hervorgehoben, aber auf ein Niedrigkeitsbekenntnis folgt stets ein Hoheitsanspruch.

Aus dieser priesterlichen Sicht steht das Heiligtum im Zentrum des Interesses, folglich auch in eschatologischen Aussagen: So in 11Q19, 8–10:

... Und ich werde mein [Hei]lgtum mit meiner Herrlichkeit heiligen, da ich einwohnen lasse (9) über ihm meine Herrlichkeit bis zum Tag der Schöpfung, an dem ich mein Hei[li]gtum (neu) schaffen werde, (10) um es mir zu bereiten für all[e] Zeit entsprechend dem Bund, den ich mit [Jak]ob in Bethel geschlossen habe.

Der Rückverweis auf den Bund zu Bethel, der im Jubiläenbuch näher beschrieben wird, führt zeitlich vor die Kultgründung des Zeltheiligtums am Sinai und des Tempelbaus zu Jerusalem zurück. Dieser Bund begründet die kultische Abgabenordnung, stellt die Kultorganisation über die Kultinstitution. Diese chronologische Überhöhung wird letztlich noch überboten, indem die Sabbatfolge als vorzeitliche, präexistente Grundlage der priesterlichen Diensterteilung erscheint. Der Sabbat symbolisiert Ewigkeit in der Zeit, einen vorgeschöpflichen Status, auf den die Weltgeschichte wieder hinauslaufen soll. Der Sabbatkult hat folglich einen besonderen Stellenwert und entspricht auch einem kultisch-liturgischen Geschehen in der überirdischen Welt, wie es die „Sabbatopferlieder“ schildern. Die „Sabbatopferlieder“ waren für die 13 Sabbate eines Jahresquartals bestimmt und sind rhetorisch auf extreme Weise schematisiert. Dem priesterlichen Kultdienst, mit dem Sabbatbrandopfer als liturgischer Station,

F. Schipper (Hrsg.), *Kult und Macht. Religion und Herrschaft im syro-palästinischen Raum. Studien zu ihrer Wechselbeziehung in hellenistisch-römischer Zeit*, Tübingen 2009, 249–265.

56 Vgl. auch *M. Himmelfarb, Earthly Sacrifice and Heavenly Incense: The Law of the Priesthood in Aramaic Levi and Jubilees*, in: dies. (ed.), *Between Temple and Torah. Essays on Priests, Scribes, and with researchers; Visionaries in the Second Temple on the newest Period and Beyond* (TSAJ 151), Tübingen 2013, 61–77.

57 Vgl. *O. Gussmann, Das Priesterverständnis des Flavius Josephus* (TSAJ 124), Tübingen 2008. Für die historisch verwurzelte Einbettung in die Gesellschaft und die kultischen Institutionen s. *B. Herr, Deinem Haus gebührt Herrlichkeit, JHWH, alle Tage. Typen und Funktionen von Sakralbauten im vorexilischen Israel* (BBB 124), Berlin 2000; für den Vergleich in einem weiteren Rahmen s. *St. Krauter, Bürgerrecht und Kultteilnahme. Politische und kultische Rechte und Pflichten in griechischen Poleis, Rom und antikem Judentum*, (BZNW 129), Berlin 2004.

wird eine mechanistisch verlaufend inszenierte himmlische Liturgie parallel geschaltet. Was ansonsten da und dort in den Texten sporadisch an Aussagen über den engelgleichen Rang des Priesters im Dienst zu finden ist, tritt hier geballt in Erscheinung.⁵⁸ Die rhetorischen Niedrigkeitsbekenntnisse der priesterlichen Rhetorik hatten auf der gesellschaftlichen Ebene keine Bedeutung, die Hoheitsansprüche hingegen sehr wohl. Standesdünkel und gesellschaftliche Separation bis zum Ausschluss des Internubiums kennzeichnen die Einstellung zur Laienschaft.⁵⁹

Als gegnerische Gruppe werden mehrmals die *dôršê h^alaqôṭ* erwähnt, die „glatte (Regelungen) darlegen“. Dies zielt auf Interpretationen und Anwendungen von Vorschriften, v. a. der Torah, die auf eine Erleichterung hinauslaufen, oder überhaupt eine gezielte Suche nach Gesetzeslücken. Die Gegner halten nämlich laut CD I,18–21 in gesetzlich-moralischen Belangen „nach Breschen“ Ausschau, verletzen Bundespflichten und geltendes Recht und verfolgten ihre Gegner. Der Fromme hingegen schaut ständig nach Gottes Recht aus (1QS IX,25//4Q258 VIII,9), und dieses deckt sich selbstverständlich mit der Rechtsauffassung und Rechtspraxis der eigenen Richtung. Hier handelt es sich aller Wahrscheinlichkeit nach um eine Gruppierung außerhalb des Kultpersonals, man denkt mit guten Gründen an frühe Pharisäer. Ihre laienorientierte Anwendung von Recht und Ritual trat – wie ihre gesetzliche Fachkompetenz überhaupt – in Konkurrenz zu den Ansprüchen des Kultpersonals, zwar ohne die Kultorganisation selbst in Frage zu stellen, aber eben nicht von ihr so fundamental abhängig wie das Kultpersonal, und daher später auch ohne Tempel überlebensfähig. Die erbitterte Polemik in den Qumrantexten beruht auf der Wahrnehmung dieser grundsätzlichen, auf der kultischen Seite als existenzbedrohend empfundenen Infragestellung der Position des Kultapparates innerhalb der Gesellschaft. Die konkreten Streitpunkte, die weitgehend den späteren Differenzen zwischen Pharisäern und Sadduzäern gleichen, reichen für sich betrachtet für die Erklärung einer derartig heftigen Konfrontation jedenfalls nicht aus.

58 Vgl. C. A. Newsom, „He has established for himself priests“. Human and Angelic Priesthood in the Qumran Sabbath Shiroṭ, in: L. H. Schiffman (ed.), *Archaeology and History in the Dead Sea Scrolls*, Sheffield 1990, 101–120.

59 Vgl. M. Himmelfarb, *Levi, Phinehas, and the Problem of Inter-marriage at the Time of the Maccabean Revolt*, in: *JewStudQuart* 6 (1999) 1–24.

6.6 Determination und Vollendung des Individuums

Aus den einschlägigen Texten lässt sich eine Tendenz zu einer Aufteilung der Zukunftserwartungen auf eine endgeschichtliche, auf Israel bezogene Heilszeit und einen letztlich transzendenten Heilszustand erkennen.⁶⁰ Diese Zweiteilung kommt später im 4. Buch Esra besonders deutlich zum Tragen und wird in der jüdischen Tradition bis zur Gegenwart herauf kritisch gegenüber einer populären, phantastischen und unsystematischen, Heilserwartung vertreten. 1QS III,13 – IV,26,⁶¹ das viel behandelte Lehrstück „für den *maskil*“, enthält eschatologische Aussagen über das determinierte Geschick des Individuums, aber keine bezüglich Israels Endgeschichte. Bestimmte Formulierungen verraten ein Selbstverständnis, wie es in Kontexten über die Priester in ihrer Korrelation zu den Himmlischen zu finden ist. Wenn es sich so verhält, gelten die Aussagen im Lehrstück nicht jedermann in Israel. Die Parallelisierung des Kultdienstes und der Kultdiener mit einem synchronen liturgischen Geschehen im Himmel und mit Engelpriestern hebt die Priesterschaft aus der irdischen und auch endgeschichtlichen Sphäre heraus. Daher konnte aus priesterlicher Sicht auch eine Auferstehungshoffnung nur von nachgeordneter Bedeutung sein.⁶² Die Laien sind die Lieferanten der für den Kult erforderlichen Materie, sie sind jene, die am Bund festhalten, während die Priester den Bund wahren. Das Kultpersonal betrachtet und bewertet alles vom Zentrum der Heiligkeit aus und parallelisiert seinen Kultvollzug mit dem Kult am himmlischen Heiligtum. Die Laienschaft orientiert sich von außen am irdischen Heiligtum, hat nur beschränkten Einblick und Anteil am kultischen Geschehen, von einer Teilnahme am himmlischen Kult zu schweigen. Kein Wunder also, dass die priesterlichen eschatologischen Vorstellungen in Laienkreisen kaum bekannt werden konnten und die volkstümlichen Erwartungen eines Idealherrschers, wie sie etwa im NT aufscheinen, im priesterlichen Geschichts- und Weltbild keine Rolle spielten.

Eine Frage ist zum Abschluss noch aufzuwerfen. Das Konzept des *jahad* und eines „*ʿṣat haj-jahad*“ war offensichtlich nicht die Erfindung einer „Qumrange-

60 Vgl. J. A. Ferch, *The Two Aeons and the Messiah in Pseudo-Philo, 4 Ezra, and 2 Baruch*, in: Andrews University Seminar Papers 15 (1977) 135–151. Vgl. auch D. M. Gurtner (ed.), *This World and the World to Come: Soteriology in Early Judaism*, New York 2011, v. a. 193–210.

61 Vgl. A. L. A. Hogeterp, *The Eschatology of the Two Spirits Treatise Revisited*, in: *RdQ 23/2* (2007) 247–259.

62 Vgl. dazu J.-S. Rey, *4QInstruction: Sagesse et eschatologie* (StTDJ 81), Leiden 2009; M. Albani, „Die Verständigen werden leuchten wie der Glanz der Himmelsfeste“ (Dan 12,3). Die post-mortale Hoffnungsperspektive der Weisheit in der frühen Apokalyptik, in: A. Berlejung/R. Heckl (Hrsg.), *Ex Oriente Lux. Studien zur Theologie des Alten Testaments. Festschrift für Rüdiger Lux zum 65. Geburtstag*, Leipzig 2012, 547–570; allerdings ohne Zuspitzung auf priesterliches Selbstverständnis.

meinde“. Die Abfassung der paläographisch ältesten S-Texte erfolgte auf alle Fälle vor dem Ausbau der Anlage von Qumran. Das Konzept ist an sich auf ganz Israel zugeschnitten, fußt auf der Konstruktion der *“dat Jiśra’el* der Priesterschrift. Hatte das Konzept also von Haus aus nur programmatische Bedeutung? Im Unterschied zu den eher wirklichkeitsnahen Regelungen in CD? Es ist jedoch möglich, dass eine priesterliche Richtung auf Grund aufgetretener Differenzen zwar Israel nicht als *jahad* zu organisieren vermochte, wohl aber einen *“ṣat haj-jahad* konstituierte, um die endzeitliche Erneuerung der richtigen Verfassung vorzubereiten, also gegenüber dem *ḥābār haj-j’hūdīm* der Hasmonäerzeit und in Kontrast zu seiner Umformung zum „Synhedrion“ unter Salome Alexandra. Die Wortbedeutungen von *ḥbr*, *jḥd* und *synhedrion* sind einander so nahe, dass man an Varianten ein- und derselben verfassungsrechtlichen Größe denken muss. Doch die Existenz einer „Qumrangemeinde“ kann auf Grund dessen nicht postuliert werden.

Eschatologie und Zeit im 1 *Henoch*¹

Einleitung

Ziel des vorliegenden Aufsatzes ist es, einen Überblick über ausgewählte „Zeit“-Aspekte im 1 Henoch zu vermitteln. Der Titel 1 bzw. Äthiopischer Henoch bezieht sich, wie allgemein bekannt, nicht auf ein Einzelwerk, das zu einer bestimmten Zeit an einem bestimmten Ort verfasst wurde, sondern auf eine Sammlung von Schriftstücken unterschiedlicher Länge, entstanden in einem Zeitraum von bis zu 400 Jahren. Bei der äthiopischen (Ge‘ez) Version – als einzige „komplett“ erhaltene Ausgabe des Mäshäfa Henok –, bestehend aus fünf Hauptteilen und zwei Appendices, kann von zumindest 20 Verfassern bzw. zunächst eigenständigen Quellen ausgegangen werden.² Die ältesten aramäischen Manuskriptzeugen aus dem späten 3. bis zum 1. Jahrhundert v. Chr.³ weisen darauf hin, dass einige der ursprünglich getrennten Traditionslinien schon damals zusammengebracht wurden.⁴ Doch obwohl also, wie auch in der vorlie-

1 Lina Aschenbrenner, wiss. Hilfskraft am Lehrstuhl für Neues Testament der LMU München, gilt besonderer Dank für Hilfe bei der Erstellung der deutschen Fassung des zunächst auf Englisch gehaltenen Vortrags.

2 Diese lassen sich folgendermaßen durch Titel der Hauptteile der Schrift und Stellenangaben zusammenfassen: Wächterbuch (1) Kap 1–5; (2) 6–11 – das aus einer Zusammenstellung von zwei bis drei Quellen besteht; (3) 12–16; (4) 17–19 + 20(?); (5) 21–36; Bilderreden (6) 37–71, in den (7) Noah-Überlieferungen (und vielleicht noch davon unabhängig 71–72) zusätzlich eingeflochten sind (61; 65–68); Astronomisches Buch (8) 72–80; (9) 81,1–82,4a; (10) 82,4b–20; Traumvisionen (11) 83–84 und (12) 85–90 (Tiervision); überleitende Mahnrede (13) 91,1–10,18–19; Wochenapokalypse (14) 93,1–10 + 91,11–17; Epistel Henochs (15) 92,1–5 + 93,11–94,6 und 104,9–105,2 (Rahmen der Schrift); (16) 94,7–104,8; Geburt Noahs (17) 106,1–12 + 106,18–107,3; (18) 106,13/17; und eschatologische Mahnrede (19) 108 (der späteste Teil, um 100 n. Chr.).

3 So 4Q208 (Astronomisches Buch, spät. 3. Jh./früh. 2. Jh. v. Chr.) und 4Q201 (1. Hälfte des 2. Jh. v. Chr.); dazu s. *H. Drawnel*, *The Aramaic Astronomical Book of Enoch*, Oxford 2011, 71–133 (zu 4Q208) und *J. T. Milik*, *The Books of Enoch: Aramaic Fragments from Qumran Cave 4*, Oxford 1976, 139–163 (zu 4Q201).

4 Für eine literarkritische Perspektive frühester Hss. in den Texten vom Toten Meer und eine Rekonstruktion deren Entstehung im Bezug zueinander, vgl. *L. T. Stuckenbruck*, 1 Enoch 91–

genden Arbeit deutlich dargelegt wird, zwischen jüngeren und älteren Teilen des 1 Henoch eine eindeutige traditionshistorische Kontinuität besteht, kann davon trotz allem nicht auch auf eine „soziale“ Kontinuität, eine Kontinuität der gesellschaftlichen Umstände, geschlossen werden, in deren Umfeld die unterschiedlichen Textabschnitte entstanden sind.⁵ Der im Zeitalter des Zweiten Tempels begonnene Prozess der Redaktion, Sammlung, Übersetzung und Überarbeitung der Henoch-Traditionen setzte sich bis in die ersten Jahrhunderte christlicher Zeitrechnung fort. Die Aufnahme von mit 1 Henoch assoziiertem Material durch die Manichäer schließlich zeigt eine Reihe derart gravierende Veränderungen,⁶ dass es schwierig ist, von einer kontinuierlichen schriftlichen Überlieferung des Textes zu sprechen: In der manichäischen Version wurde die entscheidende Rolle der traditionellen Zeitvorstellungen – soweit wir aus den vorhandenen Quellen schließen können – einer radikalen dualistischen Kosmologie geopfert, die sich hauptsächlich auf eine fundierte Unterscheidung zwischen „Licht“ und „Dunkel“ konzentriert, in deren Rahmen die menschliche Existenz interpretiert werden kann. In der äthiopischen Tradition zeigt sich eine ganz andere Situation.⁷ Obwohl es auch hier Textveränderungen wie das Hinzufügen von weiterem Material, gewonnen aus einer aus dem Griechischen übersetzten Henoch-Tradition, die sich damals im Umlauf befand, heute aber verloren ist, vgl. Bilderreden Kap. 37–71, die erste Traum-Vision Kap. 83–84 und vielleicht die eschatologische Mahnrede Kap. 108, die Reduktion der Größe bzw. Länge einiger Textteile (vgl. Astronomisches Buch Kap. 72–82) und stilis-

108 (CEJL), Berlin 2007, 5–16: eine Zusammenstellung unterschiedlicher Teile erfolgte bereits in den Hss. 4Q204 (vielleicht auch mit 4Q203 als einzelner Hs. zu identifizieren), 4Q205, 4Q206, und 4Q212.

- 5 Vor allem sei zwischen einer früheren (spät. 4. bis früh. 3. Jh.) und einer späteren Phase der frühen Henoch-Überlieferung (im 2. Jh.) zu unterscheiden, wobei mit einer Versetzung der tradierenden Kreise vom Norden aus der Region des Berges Hermon nach Süden in die Umgebung von Jerusalem zu rechnen wäre.
- 6 Zu den manichäischen Fragmenten, die noch nicht vollständig herausgegeben worden sind und an einigen Stellen mit der Henochliteratur inhaltlich übereinstimmen (mit großen Abweichungen), vgl. *W. B. Henning*, *The Book of Giants*, in: BSOAS 11 (1943), 52–74; *W. Sundermann*, Ein weiteres Fragment aus Manis Gigantenbuch, in: *Orientalia J. Duchesne-Guillemain emerito oblate (Acta Iranica 23)* Leiden 1984, 491–505; *J. Wilckens*, Neue Fragmente aus Manis Gigantenbuch, in: *ZDMG* 150 (2000), 133–176; *E. Morano*, *Sogdian Tales in Manichean Script*, in: *D. Durkin-Meisterernst/C. Reck/D. Weber (Hrsg.), Literarische Stoffe und ihre Gestaltung in mitteliranischer Zeit: Kolloquium anlässlich des 70. Geburtstags von Werner Sundermann*, Wiesbaden 2009, 173–200; *J. Wilckens*, Funktion und gattungsgeschichtliche Bedeutung des manichäischen Gigantenbuchs, in: *Z. Özertural/J. Wilckens (Hrsg.), Der östliche Manichäismus: Gattungs- und Werksgeschichte (AAWG.NF 17)* Berlin 2011, 63–88; und *E. Morano*, *New Research on Mani's Book of Giants*, in: *Z. Özertural/J. Wilckens (Hrsg.), Der östliche Manichäismus. Gattungs- und Werksgeschichte (AAWG.NF 17)* Berlin 2011, 101–112.
- 7 Dazu s. z. B. *L. T. Stuckenbruck*, *The Book of Enoch: Its Reception in Second Temple Jewish and in Christian Tradition*, in: *Early Christianity* 4 (2013), 7–40.

tische und inhaltliche Bearbeitung des Textes gegeben hat, bewahrt die Sprache Ge'ez im äthiopischen Henochbuch bis heute Material, bei dem, nach kritischer Untersuchung, davon ausgegangen werden kann, dass sein Ursprung größtenteils bis in das Zeitalter des Zweiten Tempels zurückreicht und ohne oder nur mit minimaler christlicher Interferenz oder Interpolation überliefert wurde.

Es lässt sich zusammenfassen, dass Größe, traditionelle Vielfalt und die (nachgewiesene) Aufnahme älterer 1 Henoch-Traditionen in 1 Henoch selbst, die Tatsache maßgeblich unterstreichen, dass wir es hier nicht mit einem Einzelwerk, sondern mit einer Art elastischem Netz aus Traditionen zu tun haben, das sich in unterschiedlichste Richtungen ausdehnte und entwickelte, und dass dies vor allem nicht immer linear, also z. B. durch das Hinzufügen von jeweils nur einem Teil vonstattengeht. Demzufolge ist es nicht überraschend, dass die vorhandenen Zeitvorstellungen, inklusive der Eschatologie, weder ein geschlossenes System noch einen selbstständigen und in sich schlüssigen Rahmen bilden. Und doch nehmen die Texte, wenn man sie in Beziehung zueinander – und weiter in Beziehung zu großräumigeren Entwicklungen in der Literatur des Zweiten Tempels – liest, eine spezielle eigene Bedeutung ein, denn wir können unterschiedliche thematische Schwerpunkte beobachten, die gesetzt wurden, als sich die Henoch-Tradition räumlich und zeitlich ausbreitete und auf Situation und Anliegen der jeweiligen Zeit, der sozialen Umstände oder auch der geographischen Lage reagierte.

In der folgenden Erörterung soll die Eschatologie im Mittelpunkt stehen – ausgehend von den älteren Teilen des 1 Henoch, die ihrerseits wiederum den Blick auf jüngere Bestandteile der Tradition lenken. Aus Zeitgründen werden bestimmte Abschnitte des 1 Henoch hier nicht ausführlich behandelt: der Großteil (bis auf eine Ausnahme) des Astronomischen Buchs, die Bildreden (diese sind zum einen Zeuge einer jüngeren Entwicklung und verdient außerdem eine sorgfältige Untersuchung als „Einzelwerk“) und (bis auf eine Ausnahme) die Mahnreden. Die Gründe dafür sind einfach: Die nur in äthiopischen Manuskripten erhaltenen Bildreden und Mahnreden können trotz der unterschiedlichen Blickwinkel/Perspektiven, die sie vertreten, als Weiterentwicklungen älterer Einflüsse gelesen werden; das Astronomische Buch zeigt zwar ein ausgeprägtes Interesse am Thema Zeit und präsentiert eine ideale kalendarische Zeiteinteilung kosmischen Flusses, legt aber keinen Fokus auf Eschatologie. Trotz alledem können diese Bestandteile des 1 Henoch nicht vollkommen übergangen werden und werden deswegen, wenn zwar nicht ausführlich, doch in Auszügen kurz näher betrachtet.

Die Überschrift des Astronomischen Buchs (1 Hen 72,2)

Zu Beginn muss wenigstens kurz darauf eingegangen werden, wie sich das Astronomische Buch – zumindest in der äthiopischen Texttradition – selbst darstellt, bevor dann die Bewegungen der Himmelskörper beschrieben werden. Da es keine aramäischen oder griechischen Textzeugen für die Einleitung des Astronomischen Buchs gibt, müssen wir uns also auf den äthiopischen Text verlassen, den Siegbert Uhlig⁸ wie folgt übersetzt:

Das Buch von der Bewegung der Himmelslichter, wie es sich mit jedem einzelnen (von ihnen) verhält je nach ihren Klassen, jedes je nach ihrer Herrschaft je nach ihrer Zeit, jedes je nach ihrem Namen und ihren Ursprungsorten und je nach ihren Mandaten, die mir Uriel, der heilige Engel, der ihr Führer ist, gezeigt hat. Und er zeigte mir alle ihre Vorschrift, wie sie ist, und wie alle ihre Jahre der Welt (sind) und bis in die Ewigkeit, bis die neue Schöpfung, die bis in die Ewigkeit währt, geschaffen sein wird.

Es lässt sich nicht feststellen, ob der zitierte Text Originalbestandteil des Astronomischen Buchs war; er könnte unter Umständen als Einleitung hinzugefügt worden sein, als die Arbeit als Einheit Gestalt annahm (sei es in Äthiopisch oder – so wahrscheinlicher – in Griechisch). Insofern sich (aber) dieser oder ein ähnlicher Text zusammen mit der anschließenden Präsentation im Umlauf befand, ist es bemerkenswert, dass die Bewegungen der Himmelskörper, im Einklang mit der geschaffenen Ordnung, durch einen eschatologischen Rahmen konditioniert werden: Alle Bedingungen sollen wahr und gültig sein „bis in die Ewigkeit, bis die neue Schöpfung, die bis in die Ewigkeit währt, geschaffen sein wird.“ Die Frage an dieser Stelle ist, in welcher Beziehung der zu beschreibende Kosmos und die „neue Schöpfung“ stehen. Wenn der äthiopische Text ein Bild des kosmischen Status der Dinge *bis* zur Zeit einer neuen Schöpfung bietet, dann bezieht sich die Beschreibung in den anschließenden Kapiteln auf die gegenwärtige Weltordnung; alle Ereignisse bei Inkraftsetzung der eschatologischen Ordnung können, aber müssen dazu nicht in Kontinuität stehen. Der Text selbst bietet keine Anzeichen dafür, dass es eine Unterbrechung oder beträchtliche Veränderung zwischen diesem und dem nächsten Zeitalter (*contra* Bilderreden bei 1 Hen 45:4–5) geben wird; in seiner Grundstimmung korrespondiert er mit Jes 66,22–23, wo davon ausgegangen wird, dass der neue Himmel und die neue Erde weiterhin vom neuen Mond und der gegenwärtigen Sabbat-Zeiteinteilung bestimmt werden.⁹ Wenn die gegenwärtige Weltordnung durch eine neue ersetzt werden wird und diese Vorstellung den Bezugsrahmen für das gesamte Werk bildet, stellt sich trotzdem die Frage, was aus welchem Grund in der nächsten

8 S. Uhlig, Das äthiopische Henochbuch (JSRZ 5/6), Gütersloh 1984, 637–638.

9 G. W. E. Nickelsburg/J. C. VanderKam, 1 Enoch 2: A Commentary on the Book of 1 Enoch Chapters 37–82 (Hermeneia), Minneapolis 2012, 414.

Welt fortbestehen wird. In 1 Henoch 80 lässt der Text Uriel, den *angelus interpres*, auf das verweisen, was er Henoch enthüllt hat (V. 1, bezieht sich auf Kap. 72–79), und in einem weiteren Schritt lässt der Verfasser Uriel die „Tage der Sünder“ (V. 2) vorhersagen, an denen die geschaffene Weltordnung aus den Fugen gerät und sich nicht mehr ihrer Schöpfung gemäß verhält. Die Jahreszeiten wechseln nicht mehr gemäß der zeitlichen Vorgabe (V. 2 f.), der Mond ändert seine Bahn (V. 4 f.), und die Sterne selbst irren umher (V. 6), mit dem Ergebnis weiterer Verirrungen der Menschen auf der Erde (V. 7 f.). Diese Prophezeiung, die sich zweifellos im Kern auf die Entstehungszeit des Texts in Kapitel 80 bezieht,¹⁰ scheint mit der Einleitung des Buchs in 72,1 im Widerspruch zu stehen, wo davon ausgegangen wird, dass die beschriebene Ordnung bis zur Zeit der neuen Schöpfung Bestand hat. Liest man 1 Henoch 72,1 und 80,2–8 im Zusammenhang, dann steht der in den dazwischenliegenden Buchabschnitten beschriebene Kosmos für die *originale* Weltordnung; die eschatologische, „neue“ Schöpfung bedeutet dann eine Rückkehr zu der Gott gegebenen kosmischen Ordnung. Der Unterschied zwischen *Urzeit* und *Endzeit* besteht in der Beständigkeit, mit der die neue Schöpfung ausgestattet wird. In diesem Sinne handelt es sich – bei aller Kontinuität zwischen der originalen und der eschatologischen Ordnung der Dinge – bei den im Astronomischen Buch beschriebenen Bewegungen der Himmelskörper um eine temporäre Ordnung, von der die Welt, wie sie von dem Verfasser des 1 Henoch 80,2–8 erfahren wird, aufgrund von himmlischem und weltlichem Ungehorsam abweicht.

Wächterbuch (1 Henoch 1–36)

Bei diesem Teil des 1 Henoch handelt es sich um einen Mix aus mindestens fünf unterschiedlichen Materialeinheiten (Kap. 1–5, 6–11, 12–16, 17–19, 20/21–36),¹¹ und es bleibt unklar, ob das originale Buch mit diesen Kapiteln vollständig ist. In den Kapiteln 21–36, so wir diese Kapitel als Ausgangspunkt nehmen, wird Henoch in den Kosmos „entführt“ (21,1).¹² Man zeigt ihm vier

10 Vgl. G. W. E. Nickelsburg, 1 Enoch 1. A Commentary on the Book of 1 Enoch, Chapters 1–36; 81–108. Minneapolis 2001, 22–23 und Nickelsburg/VanderKam, 1 Enoch 2 (s. Anm. 9) 359–365, gegen E. Rau, Kosmologie, Eschatologie und die Lehrautorität Henochs. Traditions- und formgeschichtliche Untersuchungen zum äth. Henochbuch und zu verwandten Schriften (Diss. Hamburg, 1974), 174–184 und D. C. Olson, Enoch: A New Translation, North Richland Hills 2004, 173–178, die für eine literarische und inhaltliche Einheitlichkeit von 1 Hen 72 und 80 argumentieren.

11 Für eine kürzere Übersicht der literarkritischen Probleme im Wächterbuch, vgl. Nickelsburg, 1 Enoch 1 (s. Anm. 10) 25, wobei aber die Zugehörigkeit von Kap. 20 zum Abschnitt 21–36 fraglich bleibt.

12 Wie oftmals im Wächterbuch, lässt sich hinter der im Aktiven dargestellten Handlung im

Räume des Todes, eine Reihe bedeutender Berge und Täler (24,1–3; Kap. 26–32), die Enden der Welt (inklusive Paradies; Kap. 33–36) und die oberen Himmel. Die Visionen sind jedoch nicht nur vom kosmologischen Interesse geleitet; Henoch wird immer wieder mitgeteilt, wie das, was er sieht, mit den Ereignissen am Tag des Großen Gerichts zusammenhängt. Die kosmischen Geheimnisse werden Henoch im Zusammenhang mit der eschatologischen Zukunft enthüllt. So wird die Beschreibung der Räume der Toten zur Vorhersage, was mit den Gerechten und den unterschiedlichen Kategorien von Sündern am Tag des Endgerichts geschehen wird (22,1–13).¹³ Der Text verweist auch auf die zukünftige Belohnung für die, die gerecht sind (25,1–7). Außerdem wird das eschatologische Schicksal der „Sterne“ – im Kontext des Wächterbuchs stehen sie für die in den Kapiteln 6–16 und 19 erwähnten rebellierenden Engel – in der Vision Henochs gesehen und aufgedeckt (18,13–16; 21,4–10).¹⁴ Und schließlich gibt die Vision noch den Ort der eschatologischen Bestrafung der Bösen, deren Schicksal bereits durch die Beschreibung der Räume der Toten in Kapitel 22 angedeutet wird, preis: ein verfluchtes Tal (27,1–3).

Während 1 Henoch 17–36 vor dem Hintergrund eschatologischer Erwartungen die räumliche Beschaffenheit des Kosmos als Ausgangspunkt nimmt, beginnt die Einleitung zum Wächterbuch in den Kapiteln 1–5 mit der Bemerkung, dass die Hauptanliegen der Offenbarung an Henoch letzten Endes folgende eschatologische Ereignisse sind: das göttliche Gericht gegen die Bösen (1,1) und gegen die Wächter, die rebellierenden Engel (1,5). Die eschatologische Ankunft Gottes auf dem Berg Sinai (1,4) soll zur Zerstörung der Erde führen (1,7). Das Ergebnis bedeutet Frieden für die Gerechten (1,8) und Zerstörung für die Bösen (1,9). An dieser Stelle wird also, wie in den Kapiteln 17–36, der eschatologische Diskurs von einem Fokus auf die Zukunft bestimmt.

Sicherlich spielt Kosmologie auch hier eine Rolle, besonders in den Kapiteln 2–4. Allerdings entsteht, anders als in den Kapiteln 17–36, das Wissen über die geschaffene Weltordnung hier nicht durch eine Offenbarung, sondern vielmehr durch Beobachtung (2,1; 3,1; 4,1), die der Haltung des Astronomischen Buchs (Kap. 72–79) über die unveränderlichen Gesetze, nach denen der Gang der

Griechischen und Altäthiopischen ein passives Verb im Aramäischen vermuten; vgl. L. T. Stuckenbruck, Revision of Aramaic-Greek and Greek-Aramaic Glossaries in *The Books of Enoch: Aramaic Fragments from Qumran Cave 4* by J. T. Milik, in: JJS 41 (1990) 13–48 (hier 22, 26–27). Einen passenden Überblick zu Kap. 21–36 bietet V. Bachmann, Die Welt im Ausnahmezustand. Eine Untersuchung zu Aussagegehalt und Theologie des Wächterbuchs (1 Hen 1–36), Berlin (BZAW 409), 75–107.

13 Dazu Bachmann, Ausnahmezustand (s. Anm. 12) 84–85.

14 Vgl. zu diesen Texten, die zueinander in Parallele stehen, K. Coblenz Bautch, A Study of the Geography of 1 Enoch 17–19: „No One Has Seen What I Have Seen“ (JSJS 81), Leiden 2003, 145–151.

Himmelskörper geregelt wird, weitgehend entspricht.¹⁵ In diesem Kontext dient die Beobachtung der regelmäßigen und konstanten Jahreszeiten und der Bahnen der Himmelskörper – im Gegensatz zu 1 Heno, Kapitel 80 des Astronomischen Buchs – dazu, die „Sünder“ zu entlarven, die mit ihren Taten vom rechten Weg, von der rechten, von Gott geschaffenen Weltordnung, abgekommen sind. Die einleitenden Kapitel des Wächterbuchs gehen sogar noch weiter und liefern in den Kapiteln 17–36 völlig fremdes Motiv: die Rückkehr zum Ereignis am Sinai als eine Möglichkeit, sich das Endgericht vorzustellen (1,4–7). Das endgültige Schicksal der Gerechten und Bösen wird so mit einem wichtigen Ereignis der Heilsgeschichte des erwählten Volkes Israels verbunden, auch wenn die Thora nicht ausdrücklich erwähnt wird. Die göttliche Epiphanie am Sinai – der Text setzt eher die Exodus-Erzählung als das Deuteronomium voraus – dient hier als Bild zur Vorstellung des kommenden Gerichts, wenn die gesamte Menschheit, Gerechte wie Sünder, von Gott zur Verantwortung gezogen wird.

Sowohl auf Basis des Astronomischen Buchs als auch auf Basis der Kapitel 1–5 und 17–36 des Wächterbuchs kann das offenbarte Wissen also in zeitlichen und räumlichen Begriffen gefasst werden. Letztere Dimension, die räumliche Dimension, wird häufig mit explizit weisheitlichem Wissen (oder offener Weisheit) – durch die Arbeit von John Collins¹⁶ und Christopher Rowland¹⁷ seit den späten 1970er Jahren zunehmend im Fokus der Wissenschaft – in Verbindung gebracht. Aufnahme und Anerkennung einer in erster Linie weisheitlichen Komponente beim Verständnis von „Apokalyptik“ haben die Bibelforschung stark beeinflusst, und die Auswirkungen sind – besonders im Bereich neutestamentlicher Wissenschaft – immer noch nicht aufgearbeitet worden. Das zunehmende Interesse an Weisheit und Kosmologie als Bestandteile apokalyptischen Denkens hat die Veröffentlichung weisheitlicher Materialien in den Schriften vom Toten Meer stark vorangetrieben, die ihrerseits wiederum eschatologische Motive bewahren.¹⁸ Es hat auch noch einen anderen bedeutenderen Grund, warum der Weisheitsliteratur eine derartige akademische Aufmerksamkeit zukommt: Es herrscht die Auffassung, dass es im Bereich Zeit und Eschatologie dem bereits bekannten Wissen

15 Vgl. *Nickelsburg/VanderKam*, 1 Enoch 2 (s. Anm. 9) 387.

16 Z. B. J. J. *Collins*, Introduction. Towards the Morphology of a Genre, in: ders. (Hrsg.), *Apocalypse. The Morphology of a Genre* (Semeia 14), Missoula 1979, 1–20 (hier 9), und ders. *The Apocalyptic Imagination*, New York ²1998, 2–11 (bes. 4–9).

17 Vgl. C. *Rowland*, *The Open Heaven. A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity*, New York 1982, 9–72 (Kritik an eine einseitige Auffassung apokalyptischen Denkens als eschatologisch).

18 Vgl. vor allem die textkritische Ausgabe zur Mahnrede/4QInstruction in *J. Strugnell/D. J. Harrington* (Hrsg.), *Qumran Cave 4 XXIV: Sapiential Texts, Part 2. 4QInstruction* (Musal L⁵ Mevin): 4Q415 ff. (DJD 34), Oxford 1999. Zu den eschatologischen Motiven dieser Weisheitsschrift, vgl. z. B. M. J. *Goff*, *4QInstruction* (Wisdom Literature from the Ancient World 2), Atlanta 2013, 43–55 (zu 4Q416 1).

kaum neue Erkenntnisse hinzuzufügen gibt. Und der Bestand des „bekannten Wissens“ geht kaum über das hinaus, was R. H. Charles und andere im frühen zwanzigsten Jahrhundert in Bezug auf die Erwartung eines eschatologischen Gerichts Gottes über die Bösen und die Belohnung der Gerechten, sowie in Bezug auf die Darlegung einer eschatologischen Zukunft anhand von Stellen, die Urzeit-Motive aufnehmen (*Endzeit* wird mit *Urzeit* gleichgesetzt), aus dem Text in Erfahrung gebracht haben. Wird die Emphase aber auf eschatologische Verurteilung und Belohnung gelegt und besteht das Bedürfnis, für das Porträt einer derartigen Zukunft auf die *Urzeit* zurückzugreifen, so spiegelt das die fundamentale Überzeugung wider, dass das gegenwärtige Zeitalter von Grund auf böse ist und dass allein göttliches Handeln in der Zukunft eine Lösung dieses Problems bietet. Es gibt die Vorstellung, dass sich jüdische Tradition, was offenbarte Zeit betrifft, hauptsächlich an dieser Perspektive orientierte und viele – besonders Neutestamentler – argumentierten auf dieser Basis, dass die frühe christliche Tradition (begonnen zum Teil mit Jesus, speziell aber mit Paulus) eben dieses Weltbild außer Kraft setzte, weil sie durch Gottes Eingreifen in der Gegenwart eine Art von „Heil“ anbot, das bereits in der Gegenwart erlangt werden könne.¹⁹ Diese Unterscheidung zwischen christlicher und jüdischer Tradition einerseits, und die unaufhörliche Diskussion darüber, ob frühe Teile der jüdischen Tradition dem Leser eine „konsistente Eschatologie“ bieten andererseits, haben im Bezug auf das Verständnis offenkundiger Zeit im Zeitalter des Zweiten Tempels in eine Sackgasse geführt. Diese Kommentare sollen dazu dienen, einige kurze Beobachtungen einzuleiten, die auf den zentralen und wahrscheinlich ältesten Teilen des Wächterbuchs, genauer gesagt auf den Kapiteln 1 Henoch 6 – 11 und 12 – 16, basieren. Hier tauchen einige Motive aus anderen Passagen des Henoch-Buchs auf: Die Gegenwart wird von gesellschaftlich, politisch und kulturell unterdrückerischen Kräften dominiert – sie werden symbolisch repräsentiert durch die rebellierenden Engel und ihre Nachkommen, die Giganten -, die Gott in der Zukunft stürzen wird. Indem er sich eine eschatologische Zukunft vorstellt, kehrt der Text zudem zum Ur-Diskurs zurück: Die Ordnung aller Dinge wird letzten Endes die ursprüngliche, von Gott geschaffene kosmische Ordnung reflektieren (10,20 – 11,2 und 6,1). Die gegenwärtigen Tumulte bedeuten also eine Zerstörung dieser Ur-Ordnung – z. B. das Handeln der Giganten: sie konsumieren und zerstören die bäuerlichen Ernten, die Vögel der Luft, die Geschöpfe des Meeres, die Landtiere und die Menschen (parallel zu dem, was Gott in Gen 1 am dritten, fünften und sechsten Tag geschaffen hat; vgl. Gen 1,11 – 13 und 20 – 27). In der Geschichte antwortet Gott in der

19 Zur Jesus-Überlieferung, vgl. u. a. F. Hahn, *Theologie des Neuen Testaments*, Bd. II, Tübingen 2011, 168 – 170; M. Tilly, *Apokalyptik*, Tübingen 2012, 90; i. B. a. die paulinische Forschung vgl. L. T. Stuckenbruck, *The Myth of Rebellious Angels* (WUNT 335), Tübingen 2014, 204 – 256.

Zeit der Sintflut (1 Hen 10,1 – 16) auf die Schreie und Klagen seiner Geschöpfe bzw. der getöteten Seelen der Menschen (8,4 – 9,11).

Wie auch immer, eine andere Dimension für Zeit in 1 Henoch 6 – 11 und im weiteren Sinne in den Kapiteln 12 – 16 ist bisher weitgehend übergangen worden: Sprache über die *Urzeit* (hier sind nicht nur prä-sintflutliche, sondern auch sintflutliche und post-sintflutliche Ereignisse gemeint) dient nicht nur dazu, die sich verschlechternden Zustände in der Welt zu erklären und zu beschreiben, wie der Gott Israels in eschatologischer Zukunft eine neue Ära einläuten wird; die *Urzeit*-Sprache ermöglicht dem Verfasser bzw. den Verfassern und Rezipienten der Schrift einen zuversichtlichen Blick in die Zukunft.²⁰ Zwei in den Kapiteln 6 – 11 beschriebene Ereignisse sind wohl aus diesem Kontext entstanden. Bei dem ersten Ereignis fungiert die Periode der Sintflut als Zeit, in der Gott das Böse in all seinen Erscheinungsformen endgültig besiegt. In der sakralen, hier nun offenbarten Vergangenheit wenden sich die Giganten gegeneinander und werden sogar zu Kannibalen (7,5). Zusätzlich dazu greift Gott als Antwort auf die Schreie der menschlichen Seelen mithilfe der Engel in das Geschehen ein und unterwirft die rebellierenden Söhne Gottes und ihre gewalttätigen Nachkommen. Die Engel werden in Ketten gelegt im Abgrund gefangen gehalten (10,4 – 14), und ihre Söhne werden vernichtet (10,15). Der Text stellt trotzdem klar, dass die dämonischen Mächte, obwohl sie – und somit ihre realen gesellschaftlich-politischen und kulturellen Vorbilder – besiegt worden sind, nicht vollkommen zerstört wurden. Die Engel werden unter den Bergen der Erde bis zum Tag des Gerichts gefangen gehalten, dann werden sie zum Abgrund geführt, um für immer weggesperrt zu werden (10,12). In den Kapiteln 12 – 16, besonders in der göttlichen Verkündigung an die rebellierenden Engel durch Henoch in den Kapiteln 15 – 16, wird weiter ins Detail gegangen: Die Giganten sind zwar umgekommen (vgl. 16,1), aber ihre „Geister“ bzw. Seelen haben die zerstörten Körper verlassen und bringen den Menschen auch weiterhin Bedrängnis und Leiden (15,11). Indirekt werden die von den Menschen in der Gegenwart erfahrenen Übel so als Werk von Mächten beschrieben, die bereits besiegt worden sind; dabei ist deren finaler, *effektiver* Sturz gesichert und nur noch eine Frage der Zeit. Dieses Bild der böartigen Engel und Giganten wird – zwar nur fragmentarisch und unter Berücksichtigung der unterschiedlichen Schwerpunkte der Kapitel 6 – 11 und 12 – 16 – vom Gigantenbuch und vom Jubiläenbuch mit unterschiedlichem Akzent weiter erläutert. Darüber hinaus lässt sich dieser thematische Bezug auch in einigen Texten vom Toten Meer wiederfinden.²¹

20 Für eine vorläufige Herausarbeitung dieses Konzepts, vgl. *Stuckenbruck, Myth* (s. Anm. 19) 12 – 17 und 171 – 186.

21 Vgl. *Stuckenbruck, Myth* (s. Anm. 19) 80 – 85.

Das zweite Ereignis, das Gründe für Zuversicht im Bezug auf das Endergebnis mit gerechter Belohnung und Bestrafung liefert, ist das Erscheinen der „Pflanze der Gerechtigkeit und Wahrheit“ (10,16). Dieser Ausdruck bezieht sich auf eine Gemeinschaft, deren Schicksal in ihrem treuen Gottesglauben besteht; es wird nur eine vage Zeitangabe gemacht, wann es zur Gründung dieser Gemeinschaft gekommen ist bzw. kommt, außer, dass es dann passiert, wenn die „Werke des Bösen“ ein Ende haben. Die Frage ist nur: Denkt der Text hier an die Flut-Periode oder an die eschatologische Zukunft, wenn alles Böse endgültig vernichtet wird? So, wie es dem Text nach aussieht, steht die Gemeinschaft in Verbindung zu einer Aussage in Synkellus Gr. 10,3, gemäß der von Noah „eine Pflanze gepflanzt werden wird“, die für immer Bestand haben wird. Meiner Meinung nach ist mit dieser Pflanzen-Metapher weniger Noahs direkte Nachkommenschaft gemeint als das ideale Israel, als Teil dessen sich der Verfasser bzw. die Verfasser des Wächterbuchs betrachten. Das Verständnis der Vergangenheit als eine Zeit des göttlichen Siegs über das Böse ist eine Interpretationsmöglichkeit, die direkte Auswirkungen auf das Verständnis der Gegenwart hat. Der Zeitpunkt, an dem die gerechte Pflanze erscheint, wird nicht bekanntgegeben, der vergangene und zukünftige Sieg über das Böse verschmelzen; den Ereignissen der Vergangenheit kommt gewissermaßen auch eine proleptische Wirkung zu, sie werden als im Einklang mit den zukünftigen Ereignissen stehend angesehen. Die Gemeinschaft, die gemeinsam mit der Unterwerfung des Bösen in der sakralen Vergangenheit entstanden ist, dient als Basis für die zukünftige Gemeinschaft, in der sich die gesamte Menschheit zu Verehrung Gottes versammeln wird (10,20–22).

Aus den ältesten Teilen des Wächterbuchs können wir soweit zusammenfassend Folgendes lernen: Das definitive Handeln Gottes ist keine reine Zukunftsfrage, vielmehr ist es Gottes Eingreifen *in der Vergangenheit*, das zur Niederlage des Bösen führt (z. B. zur Zeit der Sintflut) und somit seine Vernichtung in der Zukunft garantiert (1 Hen 10; 15–16; vgl. außerdem 1 Hen 91,5–10; 106,13–107,1; Jub 5–10; Gigantenbuch bei 4Q530 2 ii + 6–7 + 8–12, Zeilen 4–20).²² Die dämonische Macht ist, sei sie verantwortlich für Leiden und Probleme einzelner Individuen (15,10) oder sei sie Begleiterin größerer institutioneller und ökonomischer Mächte, verantwortlich für Unterdrückung und Zwang in der Gesellschaft, eine Entität, deren zeitliche Dauer limitiert und deren Zerstörung gesichert ist. Bis dahin ist das Wissen über diese bereits besiegte Existenz – obwohl die erfahrene Welt das Gegenteil zu beweisen scheint – für die Bewältigung des täglichen Lebens und die Gewinnung eines Blickwinkels auf die Welt von großer Bedeutung. Obwohl das Wächterbuch nicht ausdrücklich sagt, wie man dem Bösen widerstehen oder gegen die Auswirkungen des Bösen vor-

²² Vgl. in dieser Hinsicht den Überblick dieser Texte in *Stuckenbruck, Myth* (s. Anm. 19) 250–255.

gehen kann, ist es durchaus möglich, dass eine derartige Interpretation der Vergangenheit von sich aus zu einer Entwicklung solcher Strategien zum Umgang mit dem Bösen in einer Gott treuen Gemeinschaft, der diese Deutung über Gottes Sieg in der Vergangenheit offenbart wurde, geführt haben könnte. Die Bedeutung der Sintflut-Periode läge dann nicht darin, dass Gott eine Krise gelöst und den Menschen eine zweite Chance gewährt hätte (wie in Gen 9), sondern die Sintflut selbst wäre ein Beispiel für die Vernichtung des dämonischen Bösen, ausgeführt durch gewissermaßen royale Machtausübung Gottes (1 Hen 84,2–6; Buch der Giganten 4Q203 9 und 10; vgl. die Anrede Gottes durch die Engel: „König der Könige“ in 1 Hen 9,4). Gottes Herrschaft hat sich im Kosmos bereits auf globaler Ebene durchgesetzt (z. B. durch die Sintflut; vgl Ps 29,3.10), d. h. über den Bezug in Exodus 15, das Lied vom Roten Meer, das die Errettung der Israeliten aus der Hand des Feindes besingt, hinaus. Dieses Verständnis der Vergangenheit einerseits und der bevorstehenden Zukunft andererseits war nicht nur dazu da, um zu erfassen wie Zeit funktioniert, es war eine Möglichkeit zu definieren, was es bedeutet, Gottes Volk in der Gegenwart zu sein, es bot eine Option, die Gegenwart als eine Zeit zu sehen, in der der Sieg Gottes über das Böse die Oberhand behält, und als Endergebnis eine Welt voller Gerechtigkeit und einer Menschheit, die als Gesamtheit Gott verehrt, zu garantieren. Die Menschen können also den Ungewissheiten des Lebens in der Gegenwart, in der das Böse bereits besiegt wurde, mit der Gewissheit des Sieges im Bündnis mit Gott begegnen.²³

Die Wochenapokalypse und die Tierapokalypse

Auch die sogenannten „historischen Apokalypsen“ im 1 Henoch werden von der Spannung zwischen „schon“ und „noch nicht“ geprägt. Dabei wird einer erwählten „henochschen“ Gemeinschaft Einsicht und Weisheit über Geschichte und Zukunft enthüllt, die auf deren Gegenwart wirksam sind.

23 Das Jubiläenbuch – eine einflussreiche Relektüre der Geschichte von der Schöpfung bis zur Befreiung Israels aus Ägypten, entstanden ungefähr in der Mitte des 2. Jahrhunderts v. Chr. – beschreibt die Zustände der Menschen nach der Errettung von der Sintflut (Kap. 5). Es wird berichtet, dass Gott den Menschen eine neue und gerechte Natur verliehen hat, damit sie mit allen ihrer Art nie mehr sündigen und ein gerechtes Leben führen (5,12). Gewiss bestätigt der verbleibende Narrativ des Buchs, dass Sünden in Israel fortauern und dass die Mächte des Bösen unter dem Volk Gottes weiter am Werk bleiben. Trotzdem wird unterstrichen, dass sowohl die neue Menschennatur und die Position dämonischer Mächte als bereits besiegt (vgl. Jub 10,1–11) für die Geschichte weiter relevant bleiben; diese Zustände antizipieren das Endergebnis, genauer gesagt die Zerstörung alles Bösen und somit die Teilhabe aller Erwählten an der ursprünglichen Schöpfungsordnung Gottes. Vgl. weiter *Stuckenbruck*, *Myth* (s. Anm. 19) 29–30.

Die Nacherzählung der Heilsgeschichte Israels in der Wochenapokalypse z. B. sieht in Abraham die Entstehung einer „Pflanze“ – d. h. einer Gemeinschaft – verkörpert, die der Gemeinschaft in der Gegenwart des Verfassers vorausgeht, der die siebenfache Weisheit über die Schöpfung offenbart wurde (1 Hen 93,5.10). Die aktuelle Lage der frommen Gemeinschaft schien von Unterdrückung geprägt zu sein (wahrscheinlich handelt es sich dabei um die Jahre unmittelbar vor dem Makkabäer-Aufstand 167 v. Chr.). In der Geschichte Israels kommt es zu einer Gegenüberstellung von Bösem und von Zeichen der Gerechtigkeit. Die wiederholende Entkräftung des Bösen durch eine Gerechtigkeit, die auf Gottes Handeln hinweist, kommt in den ersten fünf „Wochen“-Perioden zustande. Das eintretende Zeichen von Treue zu Gott in jeder Epoche garantiert, dass die gegenwärtigen Manifestationen von Apostasie nicht „das letzte Wort haben werden“. Tatsächlich werden die Pflanze, die mit Abraham in der dritten Woche auftaucht (93,5), die Verleihung der Gesetze in der vierten Woche (93,6) und der Bau des Tempels in der fünften Woche (93,7) als Ereignisse inszeniert, die „ewige“ Konsequenzen haben. Auch hier – allerdings auf eine komplett andere Art und Weise als im Wächterbuch – wirkt die offenbarte Vergangenheit proleptisch im Bezug auf die Zukunft: Dementsprechend kann das gegenwärtige Zeitalter nicht ohne Weiteres als vornehmlich böse dargestellt werden.

Auf eine ähnliche Art und Weise sieht auch die Tierapokalypse in der Zukunft nicht einfach eine Lösung ohne grundlegende Vergangenheit. Die rebellierenden Engel und deren Nachkommen, die Giganten, sind zur Zeit der Sintflut besiegt worden. Besonders wird hier die komplette Vernichtung der Giganten erzählt – sie sinken auf den Grund und ertrinken während der Flut (vgl. 88,5). Dass die Probleme trotzdem nicht aufhören, wird hier der Blindheit Israels – den „Schafen“ – gegenüber ihren Unterdrückern zugeschrieben. Siebzig Schafhirten wird die zweifache Verantwortung für die Bestrafung Israels übertragen. Da die Schafhirten zu einem bestimmten Grad mit den rebellierenden Engeln zu Beginn der Geschichte gleichzusetzen sind, können auch sie als bereits besiegte Mächte gelten, deren Zerstörung der Autor als unausweichlich ansieht.

Die Epistel Henochs

Auch die Epistel Henochs arbeitet wie das Wächterbuch mit einem konsistenten Zeitverständnis, das die Zukunft prognostiziert. Die zukünftige Eschatologie von Belohnung und Bestrafung wird stetig dargelegt – ohne, dass hier jedoch ein echter Rückbezug auf die sakrale Vergangenheit Israels stattfindet. Dieses Vorgehen führt dazu, dass die Epistel in mehreren Punkten maßgeblich vom Wächterbuch abweicht. Anders als das Wächterbuch, das einen Narrativ über eine Rebellion der Engel erzählt (1 Hen 6–16) und Henoch auf seiner Reise ins

Weltall eine Vision gegenwärtiger und zukünftiger Geschehnisse (Kap. 17–36) haben lässt, bietet die Epistel keine besondere Geschichte oder Vision (vgl. nur 103,2), um die Eschatologie zu veranschaulichen. Der Hauptteil des Texts besteht stattdessen – nach einer kurzen Einleitung, die das Werk als eine Kommunikation vom Patriarchen an seinen Sohn Methuselah vorstellt (so der aram. Text von 92,1 in 4Q202 [= 4QEnoch⁸] 1 ii 22), und einigen anderen einleitenden Abschnitten (92,2–5; 93,11–15; 94,1–4) – aus einer Reihe von Passagen, die das jeweilige Schicksal der Bösen und Gerechten – Bestrafung und Belohnung – noch einmal veranschaulichen (94,5–104,8). Außerdem ist die Epistel, anders als das Wächterbuch, nicht darauf aus, die Unterdrückung einer „externen“ Macht zuzuschreiben, die Epistel setzt sich vielmehr mit einem innerjüdischen Konflikt aufgrund sozialer Klassenunterschiede auseinander. Im Folgenden wird sich zeigen, dass diese Differenzen dazu führen, dass die beiden Dokumente der Henoch-Tradition ihre Klagen auf unterschiedliche Weise zum Ausdruck bringen (1 Hen 9,4–11; 103,9–15).

Das Gegensatzpaar „Belohnung und Bestrafung“ bestimmt thematisch nicht nur die ganze Epistel, sondern wird als Grundelement jüdisch-apokalyptischen Denkens gehandelt.²⁴ Aufgrund der wiederholten Emphase eben dieses Themas im Großteil des Textes wurden andere theologische Probleme, mit denen sich das Werk auseinandersetzt, nicht immer wahrgenommen. Auf den ersten Blick scheint es dem Verfasser von besonderer Bedeutung zu sein, dass alle Bösen für ihre schrecklichen Taten zu Lebzeiten zur Verantwortung gezogen werden und die Gerechten, die von den Bösen misshandelt wurden, nach dem Tod, nach ihrem irdischen Leben, eine Belohnung erhalten. Das Werk scheint sich also am Thema Zukunft zu orientieren. Festzustellen, wie sehr sich die Epistel für die eschatologische Ehrung der Gläubigen und die Schmähung der „Sünder“ einsetzt, ist jedoch nur ein Aspekt der Auseinandersetzung mit dem Werk; man kann in einem anderen Schritt auch fragen, welche soziologische Funktion eine solche Sprache für Verfasser und originale Leserschaft das Werk gehabt hat. Will das Werk tatsächlich nur die Leser- bzw. Hörschaft an das endgültige Schicksal der Treuen und der Untreuen, der Gläubigen und der Ungläubigen, erinnern, oder gibt es noch einen tieferen Sinn, der hier vermittelt werden soll?

Auf der Suche nach letzterer tieferen und versteckten Bedeutung, macht es Sinn, sich einmal die „Sünder“ genauer anzuschauen, gegen die ganze acht Leidensorakel gerichtet sind (94,6–95,2; 95,4–7; 96,4–8; 97,7–10; 98,9–99,2; 99,11–16;

24 Das ist insbesondere der Fall, wenn man das Verständnis von „Apokalyptik“ auf Eschatologie basieren lässt; vgl. z. B. R. H. Charles, *Eschatology. The Doctrine of a Future Life in Israel, Judaism, and Christianity*, New York 1963 (Nachdruck von 1899); H. H. Rowley, *The Relevance of Apocalyptic: A Study of Jewish and Christian Apocalypses from Daniel to Revelation*, New York ³1963; und P. D. Hanson, *The Dawn of Apocalyptic. The Historical and Sociological Roots of Jewish Apocalyptic Eschatology*, Philadelphia ²1979.

100,7–9; 103,5–8) und die fortwährend angeprangert werden.²⁵ Ziel der Schmähen in der Epistel sind, wie bereits erwähnt, anders als im Wächterbuch, nicht Fremdvölker und Nicht-Juden (mit zum Teil jüdischen Komplizen), sondern das Werk konzentriert sich auf die Anklage anderer Juden. Welche Art von Profil lässt sich also anhand des Texts von den „Reichen“ und den „Bösen“ zeichnen? Es gibt Hinweise im Text, dass es sich bei den „Gegnern“ nicht um einfache Juden handelt, die offensichtlich in die Aktivitäten der Nicht-Juden verwickelt waren oder freiwillig ihre religiöse Identität aufgegeben haben. Es scheinen ganz im Gegensatz jüdische Mitbürger gemeint zu sein, die ihre eigene kohärente Theologie aus jüdischen Traditionen entwickelt haben, die auch dem Verfasser der *Epistel* als heilig gelten. Der Autor will also, wenn er die Unterweisungen der bösen Juden für falsch erklärt (vgl. besonders 98,9–99,2), nicht die Traditionen, auf die sich die Bösen selbst beziehen, infrage stellen, sondern nur die falschen Schlüsse, die sie aus den Traditionen gezogen haben.

Für die Bösen scheint die deuteronomistische Tradition eine wichtige Rolle gespielt zu haben. Besonders Bündnis-Segen und -Flüche aus Deuteronomium, Kapitel 28–30 könnten die sozialen Privilegien, die sie genossen, untermauert haben. Wenn Gottestreue laut der Thora durch relativen Reichtum, sozialen Wohlstand und wirtschaftliche Blüte entlohnt wird, dann können die „Gläubigen“, die unter solchen Bedingungen leben, ihren Status logischerweise als von Gott gegebenes, berechtigtes Ergebnis ihrer Frömmigkeit begründen. Was die Tradition in diesem Sinne für einen Teil der jüdischen Gesellschaft an Vorteil bietet, scheint für den anderen Teil, dessen Frömmigkeit und Glaube nicht in sozialem Wohlstand resultierten, nicht besonders konstruktiv. Soll der Gläubige, der sich in einem Zustand wirtschaftlicher Abhängigkeit und Unterdrückung befindet, diesen Zustand als selbstverschuldet annehmen, weil er nicht bündnistreu war?

Der Verfasser der Epistel ist sich durchaus bewusst, dass viele seiner jüdischen Zeitgenossen ökonomischen und kulturellen Missbrauch durch privilegiere Klassen erfahren haben. Der Ausschluss einer jüdischen Gruppe vom sozialen Wohlstand durch eine andere jüdische Gruppe ist eine Ungerechtigkeit. Dieser Umstand stellt für ihn also ein gravierendes theologisches Problem dar: Steht die sakrale Tradition der Thora auf der Seite der Wohlhabenden und bietet keinen legitimen theologischen Raum für „die Gerechten“, die nicht die entsprechende Entlohnung ihrer Taten erhalten? Weist der Gott Israels, der durch die Tradition spricht, also indirekt die Gläubigen zurück, die solche Ungerechtigkeit erleiden müssen? Der Verfasser will diese problematische Fragestellung nicht durch eine

25 In nicht weniger als 44 Fällen finden die Bestrafungen, die die Bösen ereilen werden, in der *Epistel* Erwähnung; vgl. für eine ausführliche Liste *Stuckenbruck*, 1 Enoch 91–108 (s. Anm. 4) 196–197.

schnelle Lösung/Erklärung umgehen. Dem Ende des Werkes zu formuliert er eine Klage (103,9–15), den lebenden Gerechten gewidmet, bei der er sich hauptsächlich auf Dtn 28 stützt (Anspielungen darauf in Kursivschrift)²⁶:

(9) Sagt nicht über die Gerechten und Auserwählten, die am Leben waren: „In den Tagen unserer Mühe haben wir hart gearbeitet; und wir haben jede (Art der) Mühe kennengelernt, und viele Übel gefunden. Und *wir wurden erschöpft und wenige* (Dtn 28,62) und unser Geist ist schwach. (10) Und wir wurden zerstört, und derjenige, der uns im Wort hätte helfen können, wurde machtlos in der Tat, und wir fanden nichts. Und *wir wurden zerquetscht und zerstört* (Dtn 28,7.48) und *wir haben nicht gehofft, das Leben zu sehen von Tag zu Tag* (Dtn 28,66). (11) *Wir hatten gehofft, das Haupt zu werden, und wurden der Schwanz* (Dtn 28,13.44). *Wir mühten uns ab während des Arbeitens, aber besaßen keine Vollmacht über unsere Arbeit* (Dtn 28,33); und *wir wurden zum Fraß für die Sünder und die Schändlichen* (Dtn 28,36), und *sie haben ihr Joch schwer gemacht auf uns* (Dtn 28,48). (12) Die erlangten Gewalt über uns, die uns hassten und uns schlugen, und *denen, die uns hassten, beugten wir unsere Nacken, und sie kannten kein Erbarmen* (Dtn 28,48). (13) *Wir wollten weggehen von ihnen, so dass wir entkommen könnten und Ruhe hätten, aber wir fanden keinen Ort hin zu fliehen und Ruhe zu haben* (Dtn 28,65). (14) Und wir beschwerten uns über sie bei den Herrschern in unserem Leiden, und wir schrieten gegen die, die uns vertilgten, aber sie erkannten unser Schreien nicht und wollten unsere Stimme nicht hören. (15) Und *sie halfen denen, die uns beraubten und uns verschlangen* (Dtn 28,29) und denen die uns dezimierten; und sie verbargen ihre Missetaten, und nahmen von uns nicht das Joch derer, die uns verschlangen und uns verstreuten und uns töteten; und sie verbargen unsere Ermordung, und sie erinnerten sich nicht, dass sie ihre Hände gegen uns erhoben hatten.

Die Passage selbst ist bemerkenswert ironisch und sucht ihresgleichen in der Literatur der Zeit des Zweiten Tempels. Der Autor lässt die Gerechten ihre Notlage beschreiben, indem sie deutlich auf eben diese Tradition anspielen, die sie auszuschließen scheint; die Gemeinschaft der Gläubigen wird mit genau den Worten beschrieben, die in Dtn 28 für die Beschreibung der Bösen gebraucht werden. Die Klage ist also ein Eingeständnis dafür, dass die Lebensbedingungen für die Gerechten nicht so sind, wie sie sein sollten und vor allem – viel gravierender –, dass das Leben der Bösen dem laut Dtn für die Gläubigen geltenden Segen entspricht. Demnach scheint es, als ob den Gerechten, in ihrer Unterdrückung durch andere Juden, ein würdiges Dasein und eine würdige Partizipation an der Gesellschaft verwehrt worden sind; viel mehr noch: *Sie finden sich selbst durch die eigene, von ihnen so verehrte Tradition zurückgewiesen.*

26 Die folgende Übersetzung basiert auf der vollständig erhaltenden äthiopischen Version, da sich der griechische Text im Chester-Beatty Michigan Papyrus nicht wesentlich vom äthiopischen unterscheidet, aber fragmentarischer erhalten ist. Für eine Übersetzung des griechischen Texts mit kritischem Apparat vgl. *Stuckenbruck*, 1 Enoch 91–108 (s. Anm. 4) 537–547 (die kritische äthiopische Übersetzung, die hier verwendet wurde).

Wie kann Gottes Volk getröstet werden, wenn doch die eigenen Schriften deutlich gegen sie gewandt zu sein scheinen? Statt das Deuteronomium in seiner Aussage komplett zurückzuweisen, bedient sich die Epistel einer bestimmten Hermeneutik: Sie erweitert den Bezugsrahmen und benutzt zeitliche Aussagen, um seinen Anwendungs- und Geltungsbereich neu zu definieren. Es ist an erster Stelle wichtig, dass der Verfasser die deuteronomistische Tradition nicht als isoliert von anderen Traditionen sieht. Die Segen und Flüche aus Deuteronomium mögen zwar den *status quo* heiligen, der die Gesellschaft in „Besitzende“ und „Besitzlose“ teilt und so den Missbrauch der zweiten durch die ersten ermöglicht, es gibt jedoch zwei andere Traditionsquellen, die die Fürsprache für die Unterdrückten und Opfer von Ungerechtigkeit übernehmen: die prophetischen Überlieferungen der Hebräischen Bibel und das Wächterbuch im 1 Henoch selbst spielen hier eine formative Rolle. Unter den Propheten der hebräischen Bibel sind es die Traditionen von Amos und Jeremia, die dem Autor das passende Vokabular zur Beschreibung der Bösen liefern: „Sie bauen ihre Häuser mit Sünde“ (1 Hen 94,7; vgl. Jer 22,13), verschlingen die natürlichen Ressourcen und treten die Unterlegenen mit Füßen (1 Hen 95,5–6; vgl. Am 5,11; 6,6) und verdienen sich ihren Wohlstand auf skandalösen Wegen (1 Hen 97,8; vgl. Jer 17,11). Da Ausgangspunkt für den Autor der Epistel die Lebensumstände „der Gerechten“ sind, bedient er sich der prophetischen Überlieferungen als unmittelbarem Deutungsrahmen und ordnet die Bündnissegen und -flüche entsprechend zu. Die ältere Henoch-Tradition im Wächterbuch dient der Epistel mit Aussagen, dass Unterdrückung vor dem göttlichen Gericht verhandelt werden wird. Von den 55 möglichen Anspielungen der Epistel auf das Wächterbuch, nehmen allein 25 sprachliche Besonderheiten aus 1 Henoch 6–11 auf.²⁷ Obwohl auch die Epistel das Augenmerk auf den Ursprung der Sünde legt (1 Hen 98,4–6), bietet sie doch eine auffällig andere Erklärung als *die frühere Henoch-Tradition* (6,1–8,3). Und doch bleiben die essentiellen gesellschaftlichen, politischen und kulturellen Probleme gleich: *Jeder* Machtmissbrauch – besonders der das kompromittiert, was als authentische jüdische Frömmigkeit verstanden wird – hat keinen bleibenden Platz in der Weltordnung und wird mit Vernichtung geahndet werden.

Wenn die deuteronomistischen Versprechen für die treuen Gläubigen, obwohl es zuerst anders scheint, also weiterhin Bedeutung besitzen, wie spricht sich die Epistel für deren Geltung aus? Der Verfasser benutzt das Deuteronomium in einer anderen Passage, um diejenigen zu verurteilen, die mit ihrer Kleidung und ihrem Schmuck Grenzen der sexuellen Identität überschreiten (1 Hen 98,2; vgl. Dtn 22,5). Damit die Bündnissegen und -flüche jedoch ihre Gültigkeit behalten,

²⁷ Vgl. die Liste der entsprechenden Fälle und die Diskussion in *Stuckenbruck*, 1 Enoch 91–108 (s. Anm. 4) 206–211.

können sie in der Epistel nicht mit ihrer offensichtlichen Aussage aufgenommen werden; sie lassen sich nicht mit dem Leben diesseits des Todes vereinbaren. Anstatt sich jedoch ganz von den deuteronomistischen Versprechungen loszusagen, gibt der Verfasser ihnen einfach strategisch einen anderen zukünftigen Kontext. Obwohl mit dem Vokabular aus Deuteronomium nicht der Großteil der Beschreibungen von zukünftiger Belohnung oder Bestrafung bestritten wird, wird klar, dass die Ausübung von Gerechtigkeit vor einem eschatologischen Gericht voraussetzt, dass Gottes Bündnis mit dem Volk der Gläubigen von profunder und ununterbrochener Gültigkeit ist.

Zusammenfassung

Wir haben eine Bandbreite an Ideen in der frühen Henoch-Tradition betrachtet, die sich mit unterschiedlichstem Verständnis von Zeit und Eschatologie auseinandersetzen. Genau diese Vielfalt – gerade innerhalb einer Gruppe von Schriften, die zur Zeit des Zweiten Tempels gesammelt und gebündelt wurden (z. B. unter den Manuskripten vom Toten Meer) – lehrt uns auf simple Art und Weise, dass der frommen jüdischen Tradition nicht einfach eine einheitliche „konsistente Eschatologie“ zugeschrieben werden kann, ein bestimmtes apokalyptisches Denken im Bezug auf Zeit, von dem man dann z. B. ausgehen kann, dass es von allen Beteiligten der Jesus-Bewegung geteilt wurde. Vielleicht kann einiges, was bisher als Alleinstellungsmerkmal Jesu Verkündigung über das Reich Gottes oder als Besonderheit paulinischer Theologie galt (z. B. der „schon“- und „noch nicht“-Zustand der Existenz der Gläubigen), als Erbe der jüdischen Tradition selbst gesehen werden. Die Bedeutung von „apokalyptischer Eschatologie“²⁸ ist eine multidimensionale und kann keinesfalls einfach auf Zukunft und Urzeit reduziert werden. Im Wächterbuch und teilweise in der Wochen-Apokalypse und der Tier-Apokalypse bedeutet „apokalyptische Eschatologie“ eine Möglichkeit, die Ereignisse der Gegenwart in dem Licht einer bestimmten Zukunft und im Bewusstsein dessen, was Gott in der fernen und nahen Vergangenheit bereits für Israel getan hat, zu deuten.

Der Blick in die Epistel Henochs hat außerdem gezeigt, dass die Gründe für die Annahme einer „konsistenten Eschatologie“ im Einzelfall einer genaueren Untersuchung bedürfen. Eine eschatologische Vorstellung bedeutet nicht einfach, dass die Welt schlecht ist und erst die Zukunft die Zerstörung der Übermacht des

28 Der Ausdruck stammt von M. C. de Boer, *The Defeat of Death. Apocalyptic Eschatology in 1 Corinthians and Romans 5* (JSNTSS 22), Sheffield 1988, und *ders.*, *Paul and Apocalyptic Eschatology*, in: J. J. Collins (Hrsg.), *The Encyclopedia of Apocalypticism. Volume 1: The Origins of Apocalypticism in Judaism and Christianity*, New York/London 2000, 345–383.

Bösen zugunsten der Gerechten, derjenigen, die gesellschaftlich und politisch entmachtet wurden, bringt. Besonders hier, da die Tradition so gelesen werden kann, dass damit ungerechte Praktiken gerechtfertigt werden, kann sich die Eschatologie auch aus einer kritischen Interpretation der sakralen Vergangenheit speisen.

Intra- und extrajüdische Polemiken. Ein Vergleich von Essenern und Urchristen¹

In seinem Buch „Die katholische Kirche und der Holocaust“ (Englisch „A Moral Reckoning“ 2002) hat Daniel Jonah Goldhagen gefordert, 450 antisemitische Passagen aus dem Neuen Testament zu streichen.² Diese Forderung führte in der kirchlichen und wissenschaftlichen Öffentlichkeit zu harschen Reaktionen. So schreibt etwa der katholische Theologe Rainer Kampling im *Münsteraner Forum für Theologie und Kirche* unter dem Titel „Kein Dialog nach dem Monolog“:

Nach allen Einlassungen im Buch und auch in anderen öffentlichen Äußerungen muss man zu dem Schluss kommen, dass weder der Autor noch seine zahlreichen Mitarbeiter darum wissen, dass die Verfasser aller Evangelien Juden waren. Dass die These von Goldhagen konsequent zu Ende gedacht nicht mehr und weniger mehr bedeutet, als dass Juden den Antisemitismus begründet hätten, zeigt, wie wenig all das mit historischen Reflexionen zu tun hat.³

Die Position, dass die gegen Juden gerichteten Polemiken des Neuen Testaments und anderer frühchristlicher Literatur, nicht antisemitisch seien, da hier eine jüdische Gruppe gegen eine andere polemisiere, ist im wissenschaftlichen Diskurs zur Sache weit verbreitet. In Erwiderung an Goldhagen betont etwa Klaus Berger:

-
- 1 Dieser Beitrag geht aus einem Vortrag hervor, den ich in verschiedenen Fassungen am Seminar für Semitistik und Arabistik der Freien Universität Berlin, beim Katholischen Akademiker/innenverband der Erzdiözese Wien und auf der hier veröffentlichten Tagung gehalten habe. Meinen Auditorien bin ich für konstruktive Kritik und mitdenkende Diskussionen zu ebenso großem Dank verpflichtet wie meinem Assistenten, Herrn Andrea Colella, für inhaltliche Anregungen und die Überarbeitung dieses Beitrages. Eine erweiterte englische Fassung dieses Aufsatzes werde ich in einer Festschrift veröffentlichen.
 - 2 Vgl. D. J. Goldhagen, *A Moral Reckoning: The Role of the Catholic Church in the Holocaust and Its Unfulfilled Duty of Repair*, London 2002, 261 – 78 (Deutsche Übersetzung: *Die katholische Kirche und der Holocaust: Eine Untersuchung über Schuld und Sühne*, Berlin 2002).
 - 3 R. Kampling, *Kein Dialog nach dem Monolog – Anmerkungen zu Daniel J. Goldhagens Die katholische Kirche und der Holocaust: Eine Untersuchung über Schuld und Sühne*, *Münsteraner Forum für Theologie und Kirche* (http://www.theologie-und-kirche.de/kampling_goldhagen.pdf; letzter Zugriff 15.4.2013), 9.

Das Neue Testament ist immer wieder deutlich antijüdisch. Aber wenn Christen anfangen, sich dafür zu entschuldigen, offenbart das bereits eine verhängnisvolle Fehleinschätzung. Niemand aus dem Bereich der Heidenchristen muss sich für Polemik entschuldigen, die sich jüdische Gruppen vor fast zwei Jahrtausenden gegenseitig lieferten, also Judenchristen und nicht-christliche Juden.⁴

Bergers Position ist charakteristisch für viele Bibelwissenschaftler auch jenseits der Diskussion mit Goldhagen. So betont z.B. der Göttinger Neutestamentler Berndt Schaller in der 4. Auflage des prestigeträchtigen Lexikons *Religion in Geschichte und Gegenwart* in dem Artikel „Antisemitismus/Antijudaismus III. Neues Testament (Ur und Frühchristentum)“:

Eine generell antijüd. Einstellung findet sich ... in der Sache noch nicht. Mindestens bis gegen Ende des 1. Jh. waren die ur- und frühchristl. Gemeinden nicht nur in der Fremdwahrnehmung, sondern weithin auch nach eigenem Selbstverständnis Teil der jüd. Glaubens- und Lebenswelt. Ihre „antijüd.“ Aussagen spiegeln durchweg binnenjüd. bedingte Zwistigkeiten und Abgrenzungen.⁵

Die Diskussion um gegen Juden gerichtete Polemiken im Neuen Testament ist von zentraler Bedeutung für die Frage, wann das Christentum sich vom Judentum trennte. Sollten die von Goldhagen, Berger und Schaller angesprochenen Polemiken religiöse Konflikte zwischen zwei jüdischen Gruppen dokumentieren, dann ist eine Loslösung des Christentums vom Judentum schon im 1. Jh. n. Z. unwahrscheinlich. Sollten aber die frühen Christen sich in ihren Polemiken gegen Juden vom Judentum distanzieren und es als Ganzes angreifen, dann müsste schon sehr früh von einer Trennung der beiden Gruppen ausgegangen werden. Die Frage ist umso wichtiger, da in den letzten Jahrzehnten eine umfangreiche Debatte über die Trennung von Judentum und Christentum geführt wurde. In dieser Debatte ist Daniel Boyarins Buch „Border Lines“ charakteristisch für die Mehrheitsmeinung,⁶ die Judentum und Christentum bis in die Spätantike hinein in einem komplexen Beziehungsgeflecht miteinander verbunden sieht, und die erst mit der Dominanz des rabbinischen Judentums und dem Aufkommen der orthodoxen Christenheit das endgültige Schisma zwischen den beiden Religionen erreicht sieht. Ein Beispiel für die Minderheitenmeinung, die dieses Schisma schon im ersten Jahrhundert ansetzen will, ist das Buch „The Fiscus Judaicus and the Parting of the Ways“ von Marius Heemstra.⁷ Heemstra

4 K. Berger, Antijudaismus im Neuen Testament, in: J. H. Schoeps et al. (Hrsg.), Goldhagen, der Vatikan und die Judenfeindschaft (Menora 2003), Berlin 2003, 229 – 242, 240.

5 B. Schaller, Art. Antisemitismus/Antijudaismus III. Neues Testament (Ur und Frühchristentum), in: RGG⁴ I (1998), 558 – 559, 558.

6 D. Boyarin, Border Lines. The Partition of Judaeo-Christianity, Philadelphia 2004. Vgl. auch A. H. Becker/A. Y. Reed (Hrsg.), The Ways that Never Parted. Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages (TSAJ 95), Tübingen 2003.

7 M. Heemstra, The Fiscus Judaicus and the Parting of the Ways (WUNT 2/277), Tübingen 2010.

macht Nervas Reform des *fiscus iudaicus* im Jahr 96 n. Z. für dieses Ereignis verantwortlich.

Um die christliche Wahrnehmung des Judentums, wie sie sich in der frühchristlichen polemischen Literatur dokumentiert, besser verstehen zu können, scheint mir ein Vergleich hilfreich, der frühchristliche Judenpolemiken mit den antipharisäischen Polemiken der Essener, wie sie durch die Textfunde von Qumran bekannt wurden, in Beziehung setzt.⁸ Ich werde zuerst auf die antipharisäische Polemik aus Qumran eingehen und mich anschließend den gegen Juden gerichteten Polemiken aus dem Neuen Testament zuwenden. Für den Vergleich von Qumrantexten und Passagen aus dem Neuen Testament werde ich jeweils nur einen Beispieltext besprechen, da eine erschöpfende Behandlung des Themas zu umfangreich wäre. Am Ende dieses Beitrags werde ich auf die Frage nach der Trennung zwischen Judentum und Christentum zurückkommen.

1. Antipharisäische Texte in Qumran

Die Siedlung von Qumran, südlich von Jericho am Toten Meer gelegen, war eine wichtige Niederlassung der essenischen Bewegung. Die Essener sind etwa um das Jahr 150 v. Z. entstanden. Etwa von 100 v. Z. bis 68 n. Z. haben sie in Qumran gelebt und die Höhlen in der Umgebung von Qumran verwendet. Sie hinterließen der Nachwelt in 11 Höhlen eine umfangreiche Bibliothek, von der noch etwa 1000 stark zerstörte Schriftrollen erhalten sind. Kalendarische und halachische Differenzen führten zur Abspaltung der Essener von dem priesterlichen Milieu am Jerusalemer Tempel. Die Essener verstanden sich selbst als der erwählte Rest des Volkes Israel, das einen spirituellen Tempel bildete, in dem Gebet und Gotteslob den Opferkult ersetzten. Da die Essener einen aus Menschen gebauten Tempel bildeten, war ihnen religiöse Reinheit ebenso wie die radikale Beachtung der Tora ein besonderes Anliegen. Die Welt betrachteten die Essener dualistisch, wobei sie selbst als Söhne des Lichts gemeinsam mit den Engeln gegen die Welt Belials und der Söhne der Finsternis kämpften. Zu der Negativwelt der Finsternis zählten die Essener nicht nur alle Nichtjuden, sondern auch all jene Juden, die nicht Teil der essenischen Bewegung waren.⁹

Die Pharisäer spalteten sich noch in der 2. Hälfte des 2. Jh. v. Z. von den Essenern ab. Nach dem essenisch-pharisäischen Schisma haben die Essener eine

⁸ Eine ausführliche Diskussion und Würdigung der Fachliteratur ist in den engen Grenzen dieses Beitrages nicht möglich. Ich werde daher für die Qumranliteratur nur exemplarisch auf Fachliteratur verweisen.

⁹ Einen guten Überblick über die Textfunde und die Gemeinschaft von Qumran bietet immer noch J. C. VanderKam, Einführung in die Qumranforschung. Geschichte und Bedeutung der Schriften vom Toten Meer (UTB 1998), Göttingen 1998.

größere Zahl von anti-pharisäischen Polemiken verfasst, die sich unter anderem auch in einem Nahum-Kommentar aus Qumran finden, dem Pescher Nahum. Aus diesem Pescher möchte ich nicht nur ein Beispiel für solche anti-pharisäische Polemik aus Qumran vorstellen, sondern an seinem Paradigma auch das hermeneutische Vorgehen der Pescharim erläutern.¹⁰ Die fortlaufenden Pescharim aus Qumran zitieren kurze Textpassagen, vornehmlich aus den prophetischen Büchern der Hebräischen Bibel. Auf jedes Textzitat folgt eine Deutung, die jeweils mit dem hebräischen Wort פֶּשֶׁר, „Auslegung“, eingeleitet wird. Ein gutes Beispiel findet sich in 4QpNahum 3–4 i 1–2:

vacat ... 1 אשר הלך ארי לביא שם גור ארי 2 [ואין מחריד פשרו דמי] טר׳ס מלך יון אשר בקש לבוא ירושלים
בעצת דורשי החלקות

Dorthin ist der Löwe gegangen, die Löwin, der Junglöwe ist dort 2 [und es gibt keinen der aufschreckt. (Nah 2,12) Seine Deutung bezieht sich auf Deme]trios, den König von Jawan, der trachtete nach Jerusalem zu kommen, wegen des Rates derer, die auf die glatten Dinge hin auslegen.

Das Zitat von Nah 2,12 und seine essenische Deutung haben scheinbar nichts miteinander zu tun. Dieser erste Eindruck täuscht jedoch. Die Deutung spricht von dem griechischen König Demetrios. Mit Jawan ist in jüdischen Texten aus dem zweiten und ersten Jh. v. Z. die griechisch-hellenistische Welt gemeint. Ein König Demetrios, der Jerusalem erobern wollte, ist aus der Geschichtsschreibung tatsächlich bekannt. Es handelt sich um den seleukidischen König Demetrius III. (96–88 v. Z.). Er wurde von den Pharisäern in ihrem bürgerkriegsartigen Konflikt mit dem hasmonäischen König Alexander Jannai ins Land gerufen, um letzteren zu stürzen. Damit ist auch klar, dass mit denen, die auf glatte Dinge hin auslegen, die Pharisäer gemeint sind.

Der Pescher gelangt zu seiner Deutung, indem er ein einzelnes Element aus dem Text von Nahum 2,12 isoliert, nämlich das Gehen des Löwen. Dieses Element wird in die unmittelbare Geschichte bzw. die Gegenwart des essenischen Auslegers transponiert und gewinnt so einen neuen Sinn. In diesem Fall identifiziert der Pescharist den gehenden Löwen mit dem Versuch Demetrios III., Judäa zu erobern. Diese Transpositionshermeneutik von Isolierung und Rekontextualisierung ist typisch für die Pescharim aus Qumran und prägt auch die Pharisäerpolemiken des Pescher Nahum, wie das Beispiel von 4QpNah 3–4 iii 1–8 zeigt:

10 Zur Hermeneutik der Pescharim im Vergleich zu anderen antiken Texte s. A. Lange/Z. Pleše, Transpositional Hermeneutics. A Hermeneutical Comparison of the Derveni Papyrus, Aristobulus of Alexandria and the Qumran Pescharim, in: Journal of Ancient Judaism 3 (2012) 15–67. Zum Pescher Nahum s. S. L. Berrin, The Pescher Nahum Scroll from Qumran. An Exegetical Study of 4Q169 (StTDJ 53), Leiden 2004.

- ... והשלכתי עליך שקוצים [ונ]בלתיך ושמתיך 1
 כאורה והיה כול רואיך יודו ממך vacat 2
 פשרו על דורשי החלקות אשר באחרית הקץ יגלו מעשיהם הרעים לכול ישראל 3
 ורבים יבינו בעוונם ושנאום וכארום על זדון אשמתם ובה[ג]לות כבוד יהודה 4
 יודו פתאי אפרים מתוך קהלים ועזבו את מתעיהם וגלוו על [י]שראל ואמרו 5
 שודדה נינוה מי יגוד לה מאין אבקשה מנחמים לך vacat פשרו [] דורשי 6
 החלקות אשר תובד עצתם ונפרדה כנסתם ולא יוסיפו עוד לתעות [קהל ופת]אים 7
 לא יחזקו עוד את עצתם vacat ... 8

... *Und ich werfe Unrat auf dich, [e]ntehre dich und mache dich 2 abstoßend; und alle, die dich sehen, werden vor dir fliehen.* (Nah 3,6–7). *vacat* 3 Seine Deutung bezieht sich auf die, die auf die glatten Dingen hin auslegen, deren böse Taten am Ende der Zeit ganz Israel offenbar gemacht werden. 4 Und viele werden ihre Sünde erkennen und sie hassen und sie als abstoßend betrachten wegen ihres schuldigen Übermutes. Und wenn Judas Ruhm offenbar ist, 5 werden die Einfältigen Ephraims aus der Mitte ihrer Versammlung fliehen und die verlassen, die sie verführen, und sich Israel anschließen. Und sie werden sprechen: 6 *Ninive ist zerstört, wer wird um sie klagen? Wo suche ich Tröster für dich?* (Nah 3,7) Seine Deutung bezieht sich [auf] die, die 7 auf die glatten Dinge hin auslegen, deren Rat zugrunde gehen wird und deren Gemeinde zerstreut werden wird; und sie werden nicht fortfahren, [die] Versammlung zu verführen; und die Einfäl[tigen] 8 werden ihren Rat nicht mehr unterstützen. *vacat*

In den beiden in diesem Abschnitt zitierten Versen sagt der Prophet Nahum den Untergang Ninives, der Hauptstadt des neuassyrischen Weltreichs, im 7. Jh. v. Z. voraus. Dieses Ereignis liegt für den Pescharisten mehr als 500 Jahre in der Vergangenheit und hat kaum Relevanz für seine eigene Zeit. Um dem Text eine Bedeutung für seine Gegenwart zu geben und sich einen neuen Tiefensinn der Prophezeiung zu erschließen, isoliert der Pescharist einzelne Begriffe und transponiert sie in seine Zeitgeschichte. Der Begriff „die, die auf glatte Dinge hin auslegen“ macht deutlich, dass der Pescharist die Prophezeiung Nahums auf die Pharisäer bezieht, indem er Ninive mit ihnen gleichsetzt. Die politische und religiöse Dominanz der Pharisäer entspricht dem Terrorregime des neo-Assyrischen Reichs. In 4QpNah 3–4 ii 4 kann der Pescharist sogar von „der Herrschaft derer die auf glatte Dinge hin auslegen“ (ממשלת דורשי החלקות) sprechen. Der Pescharist entfaltet ein eschatologisches Untergangsszenario für diese angebliche Terrorherrschaft der Pharisäer. Sie sind deutlich Gegenstand eines eschatologischen Gerichts. Daran lässt der Begriff „Ende der Zeit“ (אחרית הקץ) in Zeile drei keinen Zweifel. Wenn Nahum sagt „Und ich werfe Unrat auf dich, [e]ntehre dich und mache dich abstoßend“, dann meint das für den Pescharisten im Tiefensinn der Nahum-Prophezeiung die eschatologische Bloßstellung der bösen Taten der Pharisäer. Um diesen Tiefensinn aus Nah 3,6–7 erschließen zu können, transponiert der Pescharist die Begriffe *כאורה* („abstoßend“), *כול רואיך* („alle, die dich sehen“) und *יודו* („werden vor dir fliehen“) aus dem Nahumtext in das eschatologische Schicksal der Pharisäer hinein. Sie zeigen, dass am Ende der Zeiten die Vielzahl der Juden (רבים „viele“ für *כול רואיך*) die Pharisäer „als abstoßend be-

trachten“ (כאורה für וכארום), denn ihr „wahrer“ frevelhafter Charakter würde im Eschaton offenbart werden. Die unwissenden Mitglieder der pharisäischen Bewegung – hier und anderswo im Pescher als Ephraim bezeichnet – werden vor den Pharisäern „fliehen“ (יִדוּד) und sich Israel, also den Essenern (s. u.), anschließen.

In der sich anschließenden Auslegung von Nah 3,7 isoliert der Pescharist die von Nahum vorhergesagte Zerstörung der neuassyrischen Hauptstadt Ninive. Er setzt Ninive mit denen, die auf glatte Dinge hin auslegen, also mit den Pharisäern, gleich. Wie die neo-assyrische Hauptstadt Ninive zerstört wurde, so werden auch die Pharisäer im Eschaton zerstört werden. Auf diese Weise kann der Pescharist Nah 3,7 als eine Vorhersage des eschatologischen Untergangs des Rates und der Gemeinde der Pharisäer interpretieren (Z. 7–8). Die Begriffe עצה und כנסת („Rat“ und „Gemeinde“) bezeichnen die noch verbleibenden Pharisäer, nachdem sich die unwissenden Massen von ihnen abgewandt haben werden. Wie Ninive „zerstört“ wurde שוּדָדָה (Nah 3,7) – so wird im Eschaton auch der Rat der Pharisäer „untergehen“ (תּוֹבֵד) und die Gemeinde der Pharisäer wird „zerstreut werden“ (וּנְפֹרְדָה). Aber der Pescharist geht weiter. Wenn Nah 3,7 andeutet, dass es niemanden geben wird, der um Ninive klagt oder es tröstet, so deutet der Pescharist diese Aussage ebenfalls auf das eschatologische Schicksal der Pharisäer, genauer gesagt auf ihren schwindenden Einfluss. Nach Z. 7 werden sie weder den קהל, also die essenische „Gemeinschaft“ verführen können,¹¹ noch werden die „Einfältigen“ sie weiterhin unterstützen. CD 12,6 weist קהל deutlich als eine (Selbst-)Bezeichnung der essenischen Gemeinschaft aus, während CD 14,2 mit den „Einfältigen“ (וּפְתִימִים) aus 4QpNah 3–4 iii 7 die Mehrheit des jüdischen Volkes beschreibt. Dabei kann פתי in CD 13,6 die Einfalt dieser Mehrheit als Gesetzesbruch disqualifizieren.

Mit der Anschuldigung, dass die Pharisäer die essenische Gemeinschaft verführten (לְתַעִיר), verwendet der Pescher Nahum eine charakteristische Terminologie. Wie in der deuteronomistischen Literatur kann das Lexem תעה auch in essenischen Texten den Abfall zu anderen Göttern beschreiben (s. z.B. CD 4,1). Darüber hinaus implizieren die Wurzel תעה und ihre Derivate aber auch den frevelhaften Einfluss des Finsternisengels und seiner Anhänger auf die Gerechten (s. z.B. 1QS 3,21). In-die-Irre-Gehen kann schließlich auch ganz allgemein ein Leben gegen die Tora benennen (s. z.B. 1QS 5,1). Der Grund für diese essenische Polemik ist die pharisäische Halacha, welche durch eine erleichternde Auslegung allen Juden die Befolgung der Tora ermöglichen will. Die Essener halten den pharisäischen Ansatz für einen Versuch, alle Juden zu einem Leben gegen die Tora in einer Welt der Finsternis zu verführen. Im dualistischen Weltbild der Essener gehören die Pharisäer daher zur negativen Sphäre des Seins. Sie gehören

11 Vgl. CD 12,6 zu קהל als einer Bezeichnung der essenischen Gemeinschaft.

zu den Armeen Belials, welche die Essener als die Söhne des Lichts zur Finsternis verführen wollen.

Aber damit nicht genug. Die jüdischen Massen werden den Pharisäern nicht nur ihre Unterstützung versagen, sie werden sich den Essenern sogar anschließen. So jedenfalls deutet der Pescharist in Z. 4–5 den ersten Teil von Nah 3,7: „Alle, die dich sehen, werden vor dir fliehen“ bezieht sich für ihn auf „die Einfältigen Ephraims“ (פתאי אפרים). Für meine Fragestellung ist in diesem Zusammenhang insbesondere die Verwendung der Begriffe Ephraim, Juda und Israel in Z. 4–5 wichtig. Ephraim ist ein weiteres essenisches Codewort für die Pharisäer,¹² während der Pescharist Juda mit den Essenern gleichsetzt. Diese Verwendung von Ephraim und Juda wird besonders in der Damaskusschrift deutlich, die etwa in CD 7,12–13 das pharisäisch-essenische Schisma mit der Trennung des Südreiches Juda vom Nordreich Israel gleichsetzt. Dabei nennt die Damaskusschrift das Nordreich Israel hier ebenfalls Ephraim.¹³ Wenn 4QpNah 3–4 iii 5 die Anhänger der Pharisäer als die Einfältigen Ephraims identifiziert, dann schließt es die Pharisäer aus Juda und dem Judentum aus und setzt die Essener mit Juda gleich. Die pharisäische Halacha entspricht jetzt dem Götzendienst des Nordreichs. Wenn Judas Ruhm offenbar wird, dann wird sich sogar die einfältige Menge des jüdischen Volkes, welche bislang den Pharisäern anhing, „Israel“ (יִשְׂרָאֵל [יִ Z. 5]) zuwenden. Genauso wie Juda, repräsentiert also auch „Israel“ in Z. 5 die Essener. Wenn der Pescharist davon träumt, dass sich die Juden von den Pharisäern abwenden und sich Israel anschließen, sobald Judas Ruhm im Eschaton offenbar wird, dann überträgt er die Begriffe Juda und Israel auf die Essener. Nur die Essener und nicht die Pharisäer repräsentieren für den Pescharisten das Judentum, nur sie sind Israel. Mit dem eschatologischen Untergang der Pharisäer werden sich nach der Überzeugung des Pescharisten den Essenern als dem einzig richtigen Juda alle nichtessenischen Juden anschließen.

Als moderner Mensch kann ich eine solche Unterscheidung zwischen wahren essenischem und falschem pharisäischem Judentum nicht gut heißen. Sie ist aber trotzdem ein Grundgedanke der essenischen Pharisäerpolemik. Im Ganzen lässt sich in 4QpNah 3–4 iii 1–8 eine krasse eschatologische Antithese zwischen Essenern und Pharisäern beobachten. Diese Antithese darf man angesichts des dualistischen Weltbilds der Essener durchaus als dualistisch charakterisieren. Nur die Essener repräsentieren Juda und Israel, nur sie befolgen die Tora. Sie werden sich am Ende der Tage durchsetzen. Die Existenz aller anderen Juden ist durch Gesetzesbruch und Abfall gekennzeichnet. Wenn der Pescharist die Pharisäer als solche beschreibt, die die Tora auf glatte Dinge hin auslegen, deutet das auf eine laxen Halacha hin, die alle Juden zum Gesetzesbruch verführt.

12 Für Ephraim als ein essenisches Codewort für die Pharisäer vgl. auch 4QpNah 3–4 ii 2, 8.

13 Vgl. auch CD 14,1.

Inwieweit lassen sich nun anti-pharisäische Polemiken der Essener mit judenfeindlichen Texten aus dem Neuen Testament vergleichen? Oder anders gesagt, inwieweit entspricht der polemische Raum des essenisch-pharisäischen Konfliktes dem polemischen Raum des jüdisch-christlichen Konfliktes in der Antike?

2. Judenfeindliche Texte im Neuen Testament und das Verhältnis von Judentum und Christentum

Obwohl der Gegenstand des vorliegenden Sammelbandes die Q-Passagen der synoptischen Evangelien sind, werde ich mich zur Beantwortung dieser Frage nicht mit Q-Texten beschäftigen, da sie mir noch vor der Trennung von Judentum und Christentum zu datieren scheinen. Die synoptischen Evangelien verwenden den Begriff Ἰουδαίος nur selten (Mt 2,2; 27,11.29.37; 28,15; Mk 7,3; 15,2.9.12.18.26; Lk 7,3; 23,3.37.38.51). Der Großteil der Ἰουδαίος-Belege aus dem Neuen Testament findet sich im Johannesevangelium, der Apostelgeschichte und dem Corpus Paulinum. In den synoptischen Evangelien kommt der Begriff Ἰουδαίος in den Q-Passagen nicht vor, also in solchen Texten, die nur Mt and Lk miteinander teilen. Viele Ἰουδαίος-Belege aus den synoptischen Evangelien beschreiben Jesus als den König der Juden und sind Teil der Passionsgeschichte (Mt 27,11 par Mk 15,2 par Lk 23,3; Mt 27,29 par Mk 15,18; Mt 27,37 par Mk 15,26 par Lk 23,38; Mk 15,9.12; Lk 23,37). Aber Mt 2,2 bezeichnet Jesus auch im Kontext der Erzählung von den drei Weisen aus dem Morgenland als den König der Juden.

Die verbleibenden Belege des Begriffes Ἰουδαίος in den synoptischen Evangelien weisen auf eine gewisse Distanz dieser Texte zum Judentum hin. Mt 28,15 muss etwa erklären, dass die Geschichte, wie die Priester römische Soldaten bestachen, damit diese berichteten, Jesu Jünger hätten seinen Leichnam aus dem Grab entfernt, „unter den Juden“ (παρὰ Ἰουδαίους) erzählt worden sei. Das παρὰ Ἰουδαίους von Mt 28,15 deutet dabei auf die Perspektive eines Außenstehenden hin, der über Juden berichtet. Die gleiche Außenperspektive findet sich auch in einem Zusatz zu der Debatte über Reinheit und Unreinheit aus Mk 7,1 – 13.

Und die Pharisäer und einige von den Schriftgelehrten, die aus Jerusalem gekommen waren, versammelten sich bei ihm. 2 Und als sie sahen, dass einige von seinen Jüngern mit unreinen, d. h. ungewaschenen, Händen ihre Brote aßen 3 – denn die Pharisäer und alle Juden (πάντες οἱ Ἰουδαῖοι) essen nicht, ohne sich mit der Faust die Hände zu waschen, um so die Überlieferung der Ältesten zu befolgen; 4 und sie essen nicht, wenn sie vom Markt kommen, ohne sich zu waschen; und es gibt noch vieles anderes, was sie zu befolgen überliefert haben, das Waschen von Bechern, Krügen und bronzenen Kesseln 5 – da fragten ihn die Pharisäer und Schriftgelehrten: „Warum wandeln deine

Jünger nicht nach den Überlieferungen der Ältesten, sondern essen das Brot mit unreinen Händen?“

Die Verse Mk 7,3–4 erklären, vielleicht als eine frühe Glosse zum Markus-evangelium, einer christlichen Leserschaft, die mit solchen jüdischen Sitten nicht mehr vertraut war und sich selbst daher nicht als jüdisch verstand, einen pharisäischen und gemein-jüdischen Brauch. Wenn Lukas in ähnlicher Perspektive über die Ältesten der Juden spricht (Lk 7,3) oder wenn er klarstellt, dass jener Joseph, der Jesus in seinem Grab beigesetzt habe, aus Arimathäa, der Stadt der Juden, stammt (Lk 23,51), könnten beide Belege auf eine ähnliche Außenperspektive auf das Judentum hindeuten, wie sie sich in Mk 7,3–4 findet.

Der seltene Gebrauch des Lexems Ἰουδαῖος in den synoptischen Evangelien dürfte andeuten, dass die Jesusbewegung sich noch als Teil des Judentums verstand, als die Logienquelle Q zusammengestellt wurde. Aber als Markus, Matthäus und Lukas ihre Evangelien schrieben, dürfte das frühe Christentum schon von außen auf das Judentum geschaut haben, also sich als eine vom Judentum losgelöste religiöse Gruppe verstanden haben. Die Trennung zwischen Judentum und Christentum hätte in diesem Fall früher stattgefunden als die Mehrheitsmeinung es heute annimmt.

Zur Klärung der Frage, wann diese Trennung zwischen Juden und Christen stattfand, können auch jene Passagen aus dem Neuen Testament beitragen, deren Haltung gegenüber Juden und Judentum feindselig ist. Für viele dieser Passagen wird diskutiert, ob es sich um antijüdische oder antisemitische Texte handelt oder nur um Teile eines innerjüdischen Konflikts.¹⁴ So bezeichnet etwa das Johannesevangelium die Juden als Kinder des Teufels (Joh 8,44): „Ihr seid von Eurem Vater, dem Teufel, und Ihr wollt nach dem Willen Eures Vaters handeln“ (ὁμεῖς ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου ἐστὲ καὶ τὰς ἐπιθυμίας τοῦ πατρὸς ὑμῶν θέλετε ποιεῖν). Das Lukasevangelium greift die Pharisäer als geldgierig an (Lk 16,14): „Aber die Pharisäer, die geldgierig waren, hörten all dieses und verspotteten ihn“ (Ἦκουον δὲ ταῦτα πάντα οἱ Φαρισαῖοι φιλάργυροι ὑπάρχοντες, καὶ ἐξεμυκτήριζον αὐτόν). Und Paulus beschreibt seine jüdische Existenz in Phil 3,8 als Exkremente (σκύβαλα) – wörtlich müsste man hier wohl mit dem Kraftausdruck „Scheiße“ übersetzen – und greift „die Juden“ in 1 Thess 2,15 als „Feinde aller Menschen“ an, die „Gott nicht gefallen“ (καὶ θεῷ μὴ ἀρεσκόντων καὶ πᾶσιν ἀνθρώποις ἐναντίων).

14 Zur Debatte um den antijüdischen oder antisemitischen Charakter dieser Texte, s. z. B. S. Sandmel, *Anti-Semitism in the New Testament?*, Philadelphia 1978; P. Richardson/D. Granskou (Hrsg.), *Anti-Judaism in Early Christianity*. Bd. 1: *Paul and the Gospels* (Studies in Christianity and Judaism 2), Waterloo 1986. Zum Vorschlag, es handle sich lediglich um Zeugnisse eines innerjüdischen Konflikts, s. o.

Die negative und feindliche Haltung solcher und anderer Texte gegenüber Juden und dem Judentum ist offensichtlich. Unstrittig ist ferner, dass sie eine unheilige Wirkungsgeschichte entfaltet haben, die bis in die Schoa und darüber hinaus reicht. In ihrer Wirkungsgeschichte markieren die judenfeindlichen Passagen des Neuen Testaments somit ohne Zweifel einen Hiatus zwischen Judentum und Christentum. Diskutiert wird jedoch, ob man die frühchristlichen Texte selbst als antisemitisch¹⁵ oder antijüdisch einstufen sollte.¹⁶ Ich werde mich dieser Frage in einer anderen Publikation zuwenden.¹⁷

Zu Beginn dieses Aufsatzes habe ich schon darauf hingewiesen, dass viele Neutestamentler gegen Juden gerichtete Polemiken im Neuen Testament nicht als judenfeindlich sondern als Dokumente eines innerjüdischen Konfliktes verstehen. In diesem Fall würde das Neue Testament noch keine Hinweise auf eine Trennung von Judentum und Christentum enthalten. So führt z. B. U. Luz zu den Judenpolemiken des Matthäusevangeliums aus:

Versteht man unter „antisemitisch“ eine kulturell oder gar rassistisch motivierte Ablehnung des Judentums, so hat Matthäus mit Antisemitismus nichts zu tun! Matthäus war selbst Jude! Versteht man im Unterschied dazu unter „Antijudaismus“ die emphatische Ablehnung des Judentums als Religion von einem anderen religiösen Standpunkt aus, so muß man differenzieren. Man kann nicht einen „Antijudaismus“ bei Matthäus mit dem zu einfachen Argument abweisen, dass die Kirche ja nichts anderes als Israel sei und aus Juden bestehe ... Auch wenn er selbst in einer Gruppe außerhalb der Synagoge sich befindet und auch wenn sein im Namen des Menschensohns gesprochenes „Nein“ zum Mehrheitsisrael härter und definitiver ist als das aller Propheten – Matthäus bleibt Jude, *versteht sich* selbst nicht als Vertreter einer neuen Religion, sondern als Israelit und hätte den Vorwurf des Antijudaismus niemals akzeptiert ... Sicher aber kann man sagen, daß sein Evangelium dann, wenn es von Heidenchrist/innen gelesen und vertreten wird, zu einem antijüdischen Buch wird, denn Heidenchrist/innen, die nicht Juden oder Jüdinnen sind, lesen es unweigerlich als Grundlagenbuch ihrer neuen, nichtjüdischen Religion. Die Kanonisierung des Matthäusevangeliums durch die heidenchristliche Kirche hat es dann endgültig zum antijüdischen Buch gemacht. Dafür aber kann Matthäus selbst nichts.¹⁸

Den entgegengesetzten Standpunkt vertritt J. M. G. Barclay in seinem Buch *Pauline Churches and Diaspora Jews*:

Thus for all their differences in nuance and theological frame, these early Christian texts articulate a fundamental antithesis between ‘Jews/Judeans’ and the interests of the

15 Z. B. *Sandmel*, *Anti-Semitism* (s. Anm. 14).

16 Z. B. M. S. *Taylor*, *Anti-Judaism and Early Christianity. A Critique of the Scholarly Consensus* (*Studia Post-Biblica* 46), Leiden 1994.

17 Für erste Vorüberlegungen s. A. *Lange*, *Jews in Ancient and Late Ancient Asia Minor between Acceptance and Rejection*, in: *Journal of Ancient Judaism* 5 (2014) 223–244, 226–228.

18 U. *Luz*, *Das Evangelium nach Matthäus*, Bd.3: Mt 18–25 (EKK I/3), Zürich/Neukirchen-Vluyn 1997, 395–396.

Christian community, and thus a new but deeply rooted logic for hostility to Jews. In general, the sense of eschatological finality in Christ led Christians to consider the continuing Judean people an anachronism, while the destruction of the temple in 70 CE all too easily solidified this impression.¹⁹

3. Das Beispiel von 1 Thess 2,13–16

Ein gutes Beispiel, an dem geklärt werden kann, welche der beiden Positionen zutrifft, ist der Vergleich der Judenpolemik des Paulus mit der oben besprochenen Pharisäerpolemik aus dem Pescher Nahum. Paulus selbst wurde im kilikischen Tarsus als Jude geboren und sowohl in dieser Stadt als auch in Jerusalem als Mitglied der pharisäischen Partei ausgebildet. Die griechische Sprache seiner Briefe zeigt, dass er neben einer solchen jüdischen Ausbildung auch in die griechische Kultur eingeführt wurde. Er gibt an, frühe Christen verfolgt zu haben (Gal 1,13; Phil 3,6; vgl. Apg 8,3; 9,1–2; 22,4), und konvertiert schließlich auf dem Weg nach Damaskus selbst zum Christentum (Gal 1,12–16). Im kleinasiatisch-griechischen Raum missioniert Paulus Nichtjuden, wobei er immer wieder jüdische Synagogengemeinden als Ausgangspunkt seiner Missionstätigkeit wählt. An die von ihm gegründeten Gemeinden schreibt er mehrere Briefe, von denen zumindest ein Teil heute im Neuen Testament gesammelt ist.

Paulus betont in diesen Briefen wiederholt und mit einem gewissen Stolz seine jüdische Herkunft und pharisäische Vergangenheit. Trotzdem finden sich in den Paulusbriefen scharfe Anwürfe gegen Juden und das Judentum. Bedeutet das, dass Paulus als ein Jude mit anderen Juden streitet? Zur Beantwortung dieser Frage kann ich aus Platzgründen nur ein Beispiel aus dem wohl ca. 50 n. Z. verfassten 1. Thessalonicherbrief besprechen,²⁰ nämlich die einschlägige Passage 1 Thess 2,13–16.²¹

19 J. M. G. Barclay, *Pauline Churches and Diaspora Jews* (WUNT 275), Tübingen 2011, 176–177.

20 Zur Datierung von 1 Thess, s. z. B. M. Bockmuehl, *1 Thessalonians 2:14–16 and the Church in Jerusalem*, in: *Tyndale Bulletin* 52 (2001) 1–31, 17–18.

21 Angebliche Widersprüche zu anderen Paulusbriefen haben als Argument für die Unechtheit von 1 Thess im Ganzen (so zuerst F. C. Baur, *Paulus, der Apostel Jesu Christi. Sein Leben und Wirken, seine Briefe und seine Lehre. Ein Beitrag zu einer kritischen Geschichte des Urchristentums*, Stuttgart 1845, 482–483) bzw. für den sekundären Charakter von 1 Thess 2,14–16 gedient (s. z. B. B. A. Pearson, *1 Thessalonians 2,13–16. A Deutero-Pauline Interpolation*, in: *HThR* 64 [1971] 79–94). Es bleibt allerdings festzuhalten, dass zum einen die Briefe des Paulus auch an anderer Stelle in ihrer Argumentation nicht ohne Widersprüche sind, und dass Paulus sich zum anderen leider auch andernorts sehr negativ über das Judentum äußert. So scheint Paulus das Judentum z. B. in 1 Thess 2,18 mit dem Satan in Verbindung zu bringen (vgl. O. Michel, *Fragen zu 1. Thessalonicher 2,14–16. Antijüdische Polemik bei Paulus*, in: ders., *Dienst am Wort. Gesammelte Aufsätze* [Hrsg. K. Haacker], Neukirchen-Vluyn 1986, 203). Daher müssen die Verse 1 Thess 2,14–16 wohl zum originären Text von 1 Thess gehören

Trotz seiner scharfen Polemik gegen „die Juden“ wurde und wird dieser Text unterschiedlich gedeutet: Handelt es sich bei den judenfeindlichen Aussagen von 1 Thess 2,13 – 16 in Wirklichkeit um einen innerjüdischen polemischen Raum in der Antike?²² Hat 1 Thess 2,13 – 16 gar kein Interesse an einem wie auch immer gearteten Judenhass?²³ Oder muss diese Passage als ein Zeugnis von Judenfeindschaft im Neuen Testament gewertet werden?²⁴ Träfe letzteres zu, würde sich mit 1 Thess ein Hiatus zwischen Judentum und Christentum öffnen.²⁵

1Thess 2,13 Und deshalb danken wir Gott unaufhörlich dafür, dass Ihr das Predigtwort, welches Ihr von uns als von Gott empfangen habt, nicht als ein Wort von Menschen empfangen habt, sondern – wie es in Wahrheit ist – als ein Wort Gottes, das in Euch, den Gläubigen, wirkt. 14 Denn, Ihr wurdet, Brüder, Nachahmer der Gemeinden Gottes, die in Judäa in Christus Jesus sind, weil auch Ihr dieselben Dinge von euren Mitbürgern erlitten habt, wie auch sie (scil. die Gemeinden) von den Juden (ὕπὸ τῶν Ἰουδαίων), 15 die auch den Herrn Jesus und die Propheten getötet haben und die uns verfolgt haben,

die Gott nicht gefallen (καὶ θεῷ μὴ ἀρεσκόντων) und die Feinde aller Menschen sind (καὶ πᾶσιν ἀνθρώποις ἐναντίων),

16 die uns (daran) hindern, den Heiden zu predigen, damit sie (die Heiden) gerettet werden, um unablässig das Maß ihrer Sünden voll zu machen.

Aber der Zorn (Gottes) ist schließlich über sie gekommen.

Mit der Wendung τῶν Ἰουδαίων zeigt Paulus, dass er über alle Juden als eine dem Urchristentum gegenüberstehende Größe spricht.²⁶ Es ist keinesfalls nur

(vgl. I. Broer, „Antisemitismus“ und Judenpolemik im Neuen Testament. Ein Beitrag zum besseren Verständnis von 1 Thess 2,14 – 16, in: BN 20 [1983] 59 – 91, 65 – 69; ders., „Der ganze Zorn ist schon über sie gekommen“. Bemerkungen zur Interpolationshypothese und zur Interpretation von 1 Thess 2,14 – 16, in: R. F. Collins [Hrsg.], *The Thessalonian Correspondence* [BETHL 87], Leuven 1990, 137 – 159; J. C. Hurd, *Paul Ahead of His Time*. 1 Thess. 2:13 – 16, in: G. P. Richardson/D. Granskou [Hrsg.], *Anti-Judaism in Early Christianity*, Bd. 1: Paul and the Gospels [Studies in Christianity and Judaism 2], Waterloo 1986, 21 – 36; T. D. Still, *Conflict at Thessalonica: A Pauline Church at its Neighbors* [JSNT.SS 183], Sheffield 1999, 24 – 45; Bockmuehl, *1 Thessalonians* [s. Anm. 20] 7 – 17).

22 So z. B. Broer, „Antisemitismus“ (s. Anm. 21) 86 – 89; R. Kampling, *Eine auslegungsgeschichtliche Skizze zu 1 Thess 2,14 – 16*, in: D.-A. Koch/H. Lichtenberger (Hrsg.), *Begegnungen zwischen Christentum und Judentum in Antike und Mittelalter* (FS H. Schreckenberg) (Schriften des Institutum Judaicum Delitzschianum 1), Göttingen 1993, 183 – 213, 185 – 187.

23 So z. B. C. J. Schlueter, *Filling up the Measure. Polemical Hyperbole in 1 Thessalonians 2.14 – 16* [JSNT.SS 98], Sheffield 1994, 197; T. D. Still, *Conflict* (s. Anm. 21) 44.

24 So z. B. M. Dibelius, *An die Thessalonicher I* (HNT 11), Tübingen³ 1937, 10 – 13; O. Michel, *Fragen* (s. Anm. 21) 201 – 210; J. C. Hurd, *Paul* (s. Anm. 21).

25 J. M. G. Barclay, *Hostility to Jews as a Cultural Construct. Egyptian, Hellenistic, and Early Christian Paradigms*, in: C. Böttrich/J. Herzer (Hrsg.), *Josephus und das Neue Testament. Wechselseitige Wahrnehmungen II. Internationales Symposium zum Corpus Judaico-Hellenisticum 25.–28. Mai 2006*, Greifswald (WUNT 209), Tübingen 2007, 365 – 385, 382 – 385.

26 Vgl. Broer, „Antisemitismus“ (s. Anm. 21) 74 – 77.

eine einzelne Gruppe bzw. ein Teil der Juden gemeint.²⁷ Der Begriff Ἰουδαίος ist vielschichtig und kann sich u. a. sowohl auf die ethnische Herkunft als auch auf die kulturelle und religiöse Zugehörigkeit beziehen.²⁸ Jedoch muss die Bedeutung von Ἰουδαίος in 1 Thess 2,14–16 aus der Aussagelogik dieses Textes erschlossen werden. Dabei gilt es zu berücksichtigen, dass Paulus sich mit den Vorwürfen, die Juden hätten einerseits die Propheten und Jesus ermordet und andererseits seine Predigtätigkeit unterbunden, auf Ereignisse aus ganz verschiedenen Zeiten bezieht. Die Vorwürfe der Gottesfeindschaft und Misanthropie in V. 15 sind sehr generell gehalten und können daher keinesfalls nur eine spezifische Gruppe von Juden meinen. Paulus spricht also in 1 Thess 2,14–16 über alle Juden. Dass Paulus nicht nur die Heidenchristen Thessalonikis, sondern auch sich selbst als einen Menschen jüdischer Herkunft den Juden gegenüberstellt,²⁹ schließt eine ethnische Konnotation für das Wort Ἰουδαίος in diesem Text aus.³⁰ Bei Paulus ist Ἰουδαίος vielmehr durch einen theologischen Hiatus definiert, nach dem all jene Juden sind, die die Predigt des Paulus ablehnen und das Heil in Jesus nicht akzeptieren (V. 16).³¹ Der Widerstand jüdischer Gemeinden in der Diaspora und in Judäa gegen die christliche Predigt des Evangeliums weist für Paulus die Juden

27 So z. B. F. D. Gilliard, The Problem of the Antisemitic Comma between 1 Thessalonians 2.14 and 15, in: NTS 35 (1989) 481–502; T. Holtz, The Judgment on the Jews and the Salvation of All Israel. 1 Thess 2,15–16 and Rom 11,25–26, in: R. F. Collins (Hrsg.), The Thessalonian Correspondence (BETHL 87), Leuven 1990, 284–294, bes. 286; S. Schneider, Kirche und Andersgläubige. Versuch einer Auslegung von 1 Thess 2,13–16, in: J. Eckert/M. Schmidl/H. Steichele (Hrsg.), Pneuma und Gemeinde. Christsein in der Tradition des Paulus und Johannes (FS J. Hainz), Düsseldorf 2001, 149–169, 167.

28 Zur Diskussion um das Wort Ἰουδαίος und sein Bedeutungsspektrum s. P. J. Tomson, The Names Israel and Jew in Ancient Judaism and in the New Testament, in: Bijdragen 47 (1996) 120–140.266–289; R. S. Kraemer, On the Meaning of the Term „Jew“ in Graeco-Roman Inscriptions, in: HThR 82 (1989) 35–53; dies., Jewish Tuna and Christian Fish. Identifying Religious Affiliation in Epigraphic Sources, in: HThR 84 (1991) 141–162; M. H. Williams, The Meaning and Function of Ioudaios in Graeco-Roman Inscriptions, in: ZPE 116 (1997) 249–262; S. J. D. Cohen, Ἰουδαίος τὸ γένος and Related Expressions in Josephus, in: F. Parente/J. Sievers (Hrsg.), Josephus and the History of the Greco-Roman Period. Essays in Memory of Morton Smith (Studia Post-Biblica 41), Leiden 1994, 23–98; ders., Ioudaios. „Judaean“ and „Jew“ in Susanna, First Maccabees, and Second Maccabees, in: P. Schäfer (Hrsg.), Geschichte – Tradition – Reflexion, Bd. 1: Judentum (FS M. Hengel), Tübingen 1996, 211–220; D. R. Schwartz, „Judean“ or „Jew“? How Should We Translate *ioudaios* in Josephus? in: J. Frey/D. R. Schwartz/S. Gripentrog, Jewish Identity in the Greco-Roman World (Ancient Judaism and Early Christianity 71), Leiden 2007, 2–27; D. M. Miller, The Meaning of *ioudaios* and its Relationship to Other Group Labels in Ancient „Judaism“, in: Currents of Biblical Research 9 (2010) 98–126; ders., Ethnicity Comes to Age. An Overview of Twentieth Century Terms form Ioudaios, in: Currents of Biblical Research 10 (2012) 293–311.

29 Zur Zusammensetzung der Gemeinde von Thessaloniki, s. C. H. De Vos, Church and Community Conflicts. The Relationship of the Thessalonian, Corinthian, and Philippian Churches with Their Wider Civic Communities (SBL Dissertation Series 168), Atlanta 1999, 144–147.

30 Vgl. Michel, Fragen (s. Anm. 21) 205.

31 Vgl. Bockmuehl, 1 Thessalonians (s. Anm. 20) 15.

als gottlos und menschenfeindlich aus. 1 Thess 2,14–16 greift somit alle Juden und das Judentum im Ganzen an. Paulus überschüttet die Juden mit Vorwürfen. Sie hätten Jesus und die Propheten getötet.³² Sie hätten ihn angegriffen und vertrieben. Sie gefallen Gott nicht und sind die Feinde aller Menschen. Sie hätten ihn daran gehindert, das Evangelium zu predigen, um das Maß ihrer Sünden voll zu machen.

Wegen der jüdischen Anstrengungen, ihn an der Heidenmission zu hindern – so schließt Paulus den Abschnitt in V. 16 – sei der Zorn Gottes im höchsten Maße über sie gekommen. Mit dem Satz ἔφθασεν δὲ ἐπ’ αὐτοὺς ἡ ὀργὴ εἰς τέλος instrumentalisiert er dabei eine eschatologische Formulierung, die ähnlich auch im *T. Levi* 6,11 aufgegriffen wurde.³³ Bei dem Wort ἔφθασεν handelt es sich um einen komplexiven Aorist, der wiederholte Handlungen in der Vergangenheit beschreibt.³⁴ Mit so einer wiederholten Äußerung des Zornes Gottes in der jüngeren Vergangenheit korrespondieren die vielen kleineren und größeren Katastrophen, mit welchen sich die Juden Judäas und der Diaspora in den Jahren 48–49 n. Z. konfrontiert sahen, darunter auch der Tod von 20000 (Josephus, *Ant.* 10,112) oder sogar 30000 Juden (Josephus, *B.J.* 2,227) auf dem Tempelberg.³⁵

Für meine Frage sind der Aufbau und die Argumentationsstruktur der Verse 15 und 16 wichtig. Die lange Abfolge von Partizipien im Genitiv Maskulinum Plural erinnert an Hymnen, deren einzelne Versglieder mit Partizipien gebildet und im Parallelismus Membrorum gepaart werden.³⁶ Es ist, als ob Paulus eine Art negativen Hymnus formuliert, in dem er die Juden nicht preist, sondern beschimpft. Der erste Vers des Negativhymnus (V. 15a) behauptet in einem drei-

32 Zu dem Motiv des Tötens der Propheten s. schon Neh 9,26 (vgl. 1 Kön 19,10; Jer 2,30; Josephus *Ant.* 9,265–267; 10,38–39; Mt 23,34–39 par Lk 11,49–50 und 13,34–35) und O. H. Steck, Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten. Untersuchungen zur Überlieferung des deuteronomistischen Geschichtsbildes im Alten Testament, Spätjudentum und Urchristentum (WMANT 23), Neukirchen-Vluyn, 1967, bes. 274–278.

33 Zu der komplexen intertextuellen Beziehung von 1 Thess 2,16 und *T. Levi* 6,11 vgl. T. Baarda, The Shechem Episode in the Testament of Levi: A Comparison with Other Traditions, in: J. N. Bremmer/F. García Martínez (Hrsg.), *Sacred History and Sacred Texts in Early Judaism. A Symposium in Honour of A. S. van der Woude* (CBET 5), Kampen 1992, 11–73; J. S. Lamp, Is Paul Anti-Jewish? *Testament of Levi* 6 in the Interpretation of 1 Thessalonians 2:13–16, in: CBQ 65 (2003) 408–427.

34 Zu meiner Übersetzung oben und diesem Verständnis von ἔφθασεν s. E. W. Stegemann, Zur antijüdischen Polemik in 1 Thess 2,14–16, in: ders., *Paulus und die Welt: Aufsätze* (C. Tuor/P. Wick, Hrsg.), Zürich 2005, 59–72, 70–71. Zur Diskussion um ἔφθασεν vgl. auch Broer, Zorn (s. Anm. 21) 152–154, und B. C. Johanson, Thessalonians 2:15–16. Prophetic Woe-Oracle with ἔφθασεν as Proleptic Aorist, in: R. Fornberg/D. Hellholm (Hrsg.), *Texts and Contexts. Biblical Texts in Their Textual and Situational Contexts* (FS L. Hartman), Oslo 1995, 519–534.

35 Bockmuehl, 1 Thessalonians (s. Anm. 20) 18–29.

36 Zu diesem Hymnentypus s. F. Crüsemann, Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel (WMANT 32), Neukirchen-Vluyn 1969, 81–154.

gliedrigen Parallelismus, die Juden hätten Jesus und die Propheten getötet und Paulus vertrieben. Im zweiten Vers des Negativhymnus (V. 15b) folgen in einem zweigliedrigen Parallelismus allgemeinere Verleumdungen: Die Juden wären für Gott inakzeptabel und Feinde aller Menschen. Der dritte Vers (V. 16) beschließt den Negativhymnus mit einer dreigliedrigen Interpretation von Paulus' Predigtätigkeit. Der Vers führt aus, die Juden hätten Paulus behindert, damit die Heiden gerettet würden und damit die Sünde der Juden zunähme.

Paulus kombiniert auf diese Weise persönliche Erfahrungen aus seiner Zeit in Thessaloniki mit allgemeinen Verleumdungen gegen die Juden im Ganzen. In diesem Sinne darf man 1 Thess 2,15 – 16 als ein frühes Beispiel christlicher *Contra Iudaios*-Literatur verstehen.

Apg 17,1 – 9 berichtet, wie die Juden Thessalonikis aus Eifersucht auf seinen Erfolg versucht hätten, Paulus beim Stadtpräfekten zu verklagen. Als sie Paulus und seinen Begleiter Silas nicht finden konnten, verklagten sie stattdessen ihren Gastgeber Jason folgendermaßen:

Diejenigen, die die ganze Welt in Aufruhr gebracht haben, diese Leute sind jetzt auch hier; sie sind es, die Jason als Gäste aufgenommen hat. Sie alle handeln gegen die Verfügungen des Kaisers, indem sie sagen, ein anderer sei König, nämlich Jesus (Apg 17,5 – 6).

Paulus und Silas mussten aus Thessaloniki fliehen, nachdem die Beamten der Stadt auf ihre Missionstätigkeit aufmerksam wurden. Man mag die Historizität des Berichtes aus der Apostelgeschichte bezweifeln. Er fügt sich jedoch so gut in die Andeutung aus 1 Thess ein, dass mir solche Zweifel unangebracht erscheinen. Was hat also die Juden Thessalonikis motiviert, die Missionstätigkeit des Paulus selbst mit rechtlichen Mitteln zu unterbinden? War es wirklich Eifersucht auf den Erfolg des Paulus? Sowohl Paulus (1 Thess 2,16) als auch die Apg verweisen auf die Predigtätigkeit des Paulus. Allerdings gibt es einen signifikanten Unterschied: Während die Apg nur die Mitglieder der Synagogengemeinde und Gottesfürchtige (Apg 17,4) erwähnt, zeigt 1 Thess 2,16, dass es um seine Verkündigung des Evangeliums an die Heiden ging.

Ein Blick auf die historischen Rahmenbedingungen dieser Heidenverkündigung des Paulus macht die wahren Hintergründe für die harschen Maßnahmen der Juden von Thessaloniki deutlich. Apg 18,2 berichtet von einem jüdischen Paar mit Namen Aquila und Priscilla, die von Kaiser Claudius gemeinsam mit allen Juden der Stadt aus Rom ausgewiesen wurden. Von der Vertreibung der Juden aus Rom berichtet auch Sueton, *Claud.* 25,4:³⁷

37 Zur claudischen Verbannung s. auch R. Riesner, Paul's Early Period. Chronology, Mission, Strategy, Theology, Grand Rapids 1998, 157 – 201; H. Botermann, Das Judenedikt des Kaisers Claudius. Römischer Staat und Christiani im 1. Jahrhundert (Hermes Einzelschriften 71), Stuttgart 1996.

Iudaeos impulsore Chresto assidue tumultuantis Roma expulit³⁸

Weil die Juden auf Antrieb von Christus sich andauernd empörten, hat er sie aus Rom verbannt

Sueton lässt keinen Zweifel, dass christliche Aktivitäten für die claudische Verbannung der Juden aus Rom verantwortlich waren. Zu solchen Verbannungen der Juden aus Rom ist es vor Claudius schon zweimal gekommen, nämlich im Jahr 139 v. Z. und unter der Herrschaft des Tiberius. In beiden Fällen war jüdische Missionstätigkeit der Anlass für die Verbannungen. Über die Verbannung des Jahres 139 v. Z. berichtet Valerius Maximus:

Iudaeos quoque, qui Romanis tradere sacra sua conati erant, idem Hispalus urbe exterminavit arasque privatas e publicis locis abiecit³⁹

Der gleiche Hispalus hat auch die Juden aus der Stadt (scil. Rom) verbannt, weil sie versuchten, ihre heiligen (Riten) an die Römer weiterzugeben, und (ihre) privaten Altäre hat er von den öffentlichen Plätzen entfernen lassen

Idem Iudaeos, qui Sabazi Iovis cultu Romanos inficere mores conati erant, repetere domos suas coegit.⁴⁰

Der gleiche (Praetor) zwang die Juden, welche versuchten, die Bräuche der Römer mit dem Kult des Jupiter Sabazius zu infizieren, nach Hause zu gehen (wörtl. zu ihren Häusern zurückkehren).

Ein Verweis auf die Verbannung von Juden aus Rom durch Tiberius findet sich bei Cassius Dio:⁴¹

Τῶν τε Ἰουδαίων πολλῶν ἐς τὴν Ῥώμῃ συνελθόντων καὶ συχνοὺς τῶν ἐπιχωρίων ἐς τὰ σφέτερα ἔθῃ μεθιστόντων, τοὺς πλείονας ἐξήλασεν (scil. Τιβέριος).

Als viele Juden nach Rom kamen und viele der Einheimischen zu ihren eigenen Bräuchen bekehrten, vertrieb er (scil. Tiberius) sie aus Rom (Cassius Dio, LVII:18,5a).⁴²

Auch die claudische Verbannung dürfte daher durch Missionstätigkeit motiviert gewesen sein. Nur dass Claudius nicht zwischen Juden und Christen zu unterscheiden vermochte und beide Parteien auf Grund christlicher Missionstätigkeit aus Rom verwies.

Ob zu den Zeiten der Republik oder des Principats, römische Kaiser und Beamte betrachteten das Judentum als eine *barbara superstitio*.⁴³ Der Begriff

38 Text zitiert nach *M. Stern, Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*. Bd. 2: From Tacitus to Simplicius, Jerusalem 1980, 113 (Nr. 307).

39 Text zitiert nach *M. Stern, Greek and Latin* (s. Anm. 38) 1:358 (Nr. 147a).

40 Text zitiert nach *M. Stern, Greek and Latin* (s. Anm. 38) 1:358 (Nr. 147b).

41 Vgl. auch *Ant.* 18,81 – 84; Tacitus, *Ann.* 2,85; Sueton, *Tib.* 36; Seneca, *Ep.* 106,22. Zur Sache vgl. *E. T. Merrill, The Expulsion of Jews from Rome and Tiberius*, in: *Classical Philology* 15 (1919) 365 – 372; *D. Woods, Tiberius, Tacfarinas, and the Jews*, in: *Philologica Fennica* 42 (2008) 267 – 284.

42 *M. Stern, Greek and Latin* (s. Anm. 38) 2:365 (Nr. 419).

43 Vgl. Cicero, *Flac.* 28,67. Für Ciceros Begriff der *superstitio*, vgl. *Nat. d.* 2,71 und *P. Schäfer*,

verweist nicht auf unsere moderne Idee eines naiven Aberglaubens, sondern bezieht sich auf eine Bedrohung der *mores maiorum*. Als Juden begannen, römische Bürger zum Judentum zu konvertieren, entzogen sie diese Römer dem Geltungsbereich der *mores maiorum* und gefährdeten – in römischer Wahrnehmung – den römischen Staat. Die Juden Roms verloren in dieser Situation nicht nur den Schutz des römischen Rechts, sondern mussten sogar Verfolgung durch den römischen Staat fürchten. Die Flucht von Aquila und Priscilla aus Rom nach Griechenland macht deutlich, dass griechische Juden zur Zeit des Paulus sehr wohl über eine solche Bedrohung durch den römischen Staat als Reaktion auf die Missionierung römischer Bürger informiert gewesen sein können. Es ist die Furcht vor solchen römischen Repressalien, welche die Juden von Thessaloniki dazu bewegt haben dürften, gegen Paulus und Silas vorzugehen und sie mit Hilfe der römischen Verwaltung aus der Stadt zu vertreiben.⁴⁴

Sein persönliches Schicksal und die Ablehnung durch jüdische Gemeinden, welche Paulus die eng gezogenen Grenzen jüdischer Religionsfreiheit im römischen Reich überschreiten sahen, dürften den Apostel dazu gebracht haben, über eine theologisch argumentierte Ablehnung des Judentums hinauszugehen und zu judenfeindlichen Verleumdungen zu greifen, welche zum einen aus christlichen Traditionen und zum anderen aus der antiken antisemitischen Literatur stammten. Ein christliches Beispiel für solche judenfeindliche Verleumdungen in 1 Thess 2,15 ist der Vorwurf, die Juden haben Jesus getötet, also gekreuzigt (vgl. Lk 23,25; Joh 19,16–18). Diese Behauptung steht weder mit jüdischem Recht in Einklang (*m. Sanh.* 6,4; *Sifre* 2,221), noch hat das römische Reich seinen nicht-römischen Bevölkerungsteilen erlaubt, die Todesstrafe zu verhängen oder auszuführen. Als römischer Bürger und pharisäischer Gelehrter musste Paulus um die Unhaltbarkeit seiner Verleumdung wissen. Neben dem in der Geschichte des Antisemitismus so beliebten Gottesmordvorwurf greift Paulus aber auch auf Stereotypen aus der paganen antisemitischen Literatur zurück, wenn er den Juden Menschenfeindlichkeit vorwirft und behauptet, sie missfielen Gott.⁴⁵ Zwei

Judeophobia: Attitudes toward the Jews in the Ancient World (Cambridge: Harvard University Press, 1997), 181–82.

44 Ähnlich z. B. M. Goodman, The Persecution of Paul by Diaspora Jews, in: ders. (Hrsg.), Judaism in the Roman World. Collected Essays (Ancient Judaism and Early Christianity 66), Leiden 2007, 145–152, im Blick auf alle jüdischen Gemeinden, die gegen Paulus gearbeitet haben.

45 Vgl. z. B. Dibelius, Thessalonicher (s. Anm. 24) 10–13 und Beilagen 1–13; W. G. Kümmel, Das literarische und geschichtliche Problem des 1. Thessalonicherbriefes, in: ders. (Hrsg.), Heilsgeschehen und Geschichte. Gesammelte Aufsätze 1933–1964, Marburg 1965, 406–416, 412; Michel, Fragen (s. Anm. 21) 208; K. Haacker, Elemente des heidnischen Antijudaismus im Neuen Testament, in: EvTh 48 (1988) 404–418, 406–408; Barclay, Hostility (s. Anm. 25) 379–380; G. H. van Kooten, Broadening the New Perspective on Paul. Paul and the Ethnocentric Debate of His Time – The Criticism of Jewish and Pagan Ancestral Customs (1 Thess 2:13–16), in: M. Goodman/G. H. van Kooten/ J. T. A. G. M. van Ruiten (Hrsg.), Abraham, the

Beispiele illustrieren den Sachverhalt. In seiner Apologie Contra Apionem (2,148) argumentiert Josephus Flavius u. a. gegen die antisemitische Hetze des Apollonios Mollon, die Juden seien ἀθέους καὶ μισανθρώπους („gottlos und menschenfeindlich“). Diodorus Siculus referiert in seiner historischen Bibliothek eine in der griechisch-römischen Literatur seit den Schriften Manethos weitverbreitete Verunstaltung der Exoduserzählung, die Teil der von Josephus widerlegten antisemitischen Hetze war.

Die Mehrheit seiner Freunde aber riet ihm (scil. König Antiochus VII), die Stadt im Sturm zu nehmen und das Geschlecht der Juden gänzlich zu beseitigen, denn sie allein von allen Völkern seien unsozial (ἀκοινωνήτους εἶναι, wörtl. nicht gemeinschaftsfähig) im Umgang mit einem anderen Volk und sie würden alle (anderen Völker) als Feinde betrachten (καὶ πολεμίους ὑπολαμβάνειν πάντας). Sie (scil. die Freunde des Königs) legten ferner dar, daß ihre (scil. der Juden) Vorfahren als gottlose und von den Göttern gehasste (ὡς ἀσεβεῖς καὶ μισουμένους ὑπὸ τῶν θεῶν) aus ganz Ägypten verjagt worden seien. 2 Denn die, die aussatzweiße oder lepröse (Symptome) an den Körpern hatten, sind um der Reinigung willen als verfluchte über die Grenzen hinaus vertrieben worden, nachdem man sie versammelt hatte. Aber die Verbannten eroberten einerseits die Gebiete um Jerusalem, und andererseits machten die, die sich als das Volk der Juden zusammengeschlossen hatten, den Hass auf die Menschen zu einer Tradition (παράδοσιμον ποιῆσαι τὸ μῖσος τὸ πρὸς τοὺς ἀνθρώπους). Aus diesem Grund führten (sie) durchwegs fremde Gebote ein, weder mit einem anderen Volk einen Tisch zu teilen noch ihm überhaupt wohlgesinnt zu sein. (Diodorus Siculus, *Bibliotheca Historica*, 34,1.1 – 2)⁴⁶

Wenn Paulus in seiner Aufnahme solcher paganer Judenhetze nicht die Begrifflichkeit der paganen Texte verwendet, sondern die überkommenen Vorwürfe in seine eigene Sprache kleidet,⁴⁷ grenzt ihn dieses Vorgehen in keiner Weise inhaltlich von der paganen antisemitischen Literatur ab. Weil Paulus eine griechische Erziehung genossen hatte und mit der griechischen Paideia vertraut war, ist es wahrscheinlich, dass er sich über die Herkunft seiner Verleumdung der Juden als Menschenfeinde und Ungeliebte Gottes aus der antisemitischen Hetze griechisch-römischer Literaten bewusst war.⁴⁸ Dies gilt umso mehr, weil Josephus, der eine ähnliche Ausbildung wie Paulus durchlaufen hatte, in Contra Apionem ein breites Wissen solcher paganer antisemitischer Literatur dokumentiert. Aber Paulus dürfte nicht nur gewusst haben, woher seine judenfeindliche Hetze stammt, er adressiert seinen Brief mit der heidenchristlichen Gemeinde von Thessaloniki an griechische Leser, die jetzt von niemand Gerin-

Nations, and the Hagarites. Jewish, Christian, and Islamic Perspectives on Kinship with Abraham (Themes in Biblical Narratives 13), Leiden, 319 – 344. In den Aufsätzen von Haacker und van Kooten finden sich ausführlichere Listen von Parallelen.

46 M. Stern, *Greek and Latin* (s. Anm. 38) 1,183 (Nr. 63).

47 Vgl. Broer, „Antisemitismus“ (s. Anm. 21) 79 – 80.

48 Vgl. Broer, „Antisemitismus“ (s. Anm. 21) 82.

gerem als dem Gründer ihrer Gemeinde die antisemitischen Vorurteile ihrer griechischen Kultur bestätigt sehen.⁴⁹ Paulus muss sich bewusst gewesen sein, wie seine Verwendung antisemitischer Motive aus der griechischen Literatur auf seine Leser gewirkt hat. Klaus Haacker urteilt daher zu Recht, Paulus habe „ein Stück vom Ungeist der antiken Judenfeindschaft zum Bestandteil der normativen Urkunde des christlichen Glaubens“ gemacht.⁵⁰ Zumindest in diesem Sinne darf man 1 Thess 2,15–16 als ein frühes Beispiel christlicher *Contra Iudaios*-Literatur verstehen.

Eine weitere Dimension paulinischer Judenpolemik könnte dabei in 1 Thess 2,18 aufscheinen, wenn Paulus angibt, der Satan habe ihn daran gehindert, nach Thessaloniki zu kommen (καὶ ἐνέκοψεν ἡμᾶς ὁ Σατανᾶς). Schon Michel hat diese Anmerkung des Paulus in Zusammenhang mit V. 15–16 verstanden und auf die oben diskutierten Maßnahmen der Juden von Thessaloniki bezogen, Paulus aus der Stadt fernzuhalten.⁵¹ Sollte Michel Recht haben, dann würde Paulus wie andere neutestamentliche Autoren, die Juden als Teil einer vom Antichristen regierten Finsternisswelt betrachten (vgl. etwa Joh 8,44). Diese Sichtweise würde seiner Aufnahme pagan antisemitischer Topik in V. 15 entsprechen, denn auch in paganen Texten können die Juden mit der Chaosgottheit Seth-Typhon assoziiert werden.⁵² Allerdings fehlen in 1 Thess 2,18 konkrete Angaben, aus welchen Gründen Paulus nicht nach Thessaloniki kommen konnte. Die in der Fachliteratur vorgeschlagenen Möglichkeiten sind vielfältig und bleiben ohne Anhaltspunkte im Text spekulativ.⁵³ Daher muss es hier wohl bei einer offenen Frage bleiben.

Im Ganzen, distanziert sich Paulus in 1 Thess 2,13–16 pauschal von den Juden und attackiert sie mit Hilfe judenfeindlicher Motive, die im Urchristentum und in der griechisch-römischen Literatur weit verbreitet waren. Um nicht unter den rechtlichen Folgen paulinischer Heidenmission leiden zu müssen, distanzieren sich die Juden Thessalonikis nicht nur von ihrer christlichen Tochterreligion, sondern leiteten auch rechtliche Maßnahmen gegen Paulus ein. Der Begründer der Heidenkirche reagierte auf diese rechtlichen Maßnahmen der Juden von Thessaloniki und ihre Ausgrenzung der Heidenkirche, indem er sich in Allgemeinplätzen antiker Judenhetze erging. Er attackierte alle Juden („die Juden“ τῶν Ἰουδαίων) im Ganzen und ohne Unterscheidung.

49 Vgl. Broer, „Antisemitismus“ (s. Anm. 21) 81; Bockmuehl, 1 Thessalonians (s. Anm. 20) 15.

50 Haacker, Elemente (s. Anm. 45) 411.

51 Michel, Fragen (s. Anm. 21) 203.

52 Vgl. dazu etwa den Zusammenhang zwischen den zentralen Kultstätten des ägyptischen Chaosgottes Seth, Avaris, und den Juden in dem Manetho-Referat in Josephus, *C. Ap.* 1.237.

53 Vgl. die Überblicke bei T. Holtz, *Der erste Brief an die Thessalonicher* (EKK 13), Zürich/Neukirchen-Vluyn 1986, 117 und J. A. D. Weima, 1–2 Thessalonians (Baker Exegetical Commentary on the New Testament), Grand Rapids 2014, z. St.

In 1 Thess 2,13–16 stellt Paulus damit das Christentum dem Judentum gegenüber. Juden sind für ihn Christismörder geworden, die von Gott verachtete Feinde der Menschen sind. Sie wollen seine Verkündigung des Evangeliums verhindern und sind daher die Feinde der Christen und des Christentums. 1 Thess 2,13–16 ist weit entfernt von einem innerjüdischen Konflikt. Vielmehr beschreibt einer der Gründer der christlichen Religion die Juden hier pauschal nicht nur als Feinde des Christentums, sondern als Feinde Gottes und der Menschen. Anders als etwa die Essener im Nahum Pescher, verlässt Paulus im ersten Brief an die Thessalonicher ganz bewusst die Grenzen des Judentums und greift es im Ganzen an. 1Thess 2,13–16 ist damit eindeutig ein judenfeindlicher Text.

4. Schlußfolgerungen

Der Vergleich essenischer Pharisäerpolemiken mit judenfeindlichen Texten des Paulus zeigt Gemeinsamkeiten in der Schärfe der Polemik und der Verurteilung des jeweiligen Gegners auf. In beiden polemischen Räumen werden Gegner der Essener bzw. des Paulus ausgegrenzt, abgewertet und abgeurteilt, um sich selbst als den einzigen Träger des Heils zu definieren. Es geht also in beiden Fällen um polemische Selbstdefinition. Auf den ersten Blick könnte man daher meinen, dass die beiden polemischen Räume vergleichbar sind. Es gibt aber einen nicht zu übersehenden qualitativen Unterschied. Die Essener verstehen sich als die einzig wahren Juden und greifen von dieser Perspektive her andere jüdische Gruppen an. In meinem Beispiel waren es die Pharisäer. Die essenische Pharisäerpolemik ist damit ohne Zweifel Teil eines innerjüdischen Konflikts. Paulus dagegen greift die Juden im Ganzen an und verurteilt sie mit Hilfe christlicher und paganer judenfeindlicher Traditionen. Er stellt sich und die Christen dem Judentum gegenüber. Bei Paulus geht es also nicht mehr um einen innerjüdischen Konflikt, sondern um die Polemik einer Religionsgemeinschaft gegen eine andere. Paulus greift als Christ die Juden im Ganzen an. Die anfangs zitierte Charakterisierung der neutestamentlichen Angriffe auf Juden von Kampling, Berger und Schaller als innerjüdische Konflikte trifft daher auf Paulus nicht zu.

Ausgangspunkt des Konfliktes zwischen Paulus und dem Judentum ist die Missionierung der Heiden. Spätestens mit der Missionierung der Heiden baut sich somit ein Konfliktpotential zwischen der frühen Kirche und dem Judentum auf, das zur Spaltung von Judentum und Christentum führt. Die Konflikte zwischen beiden Gruppen werden so unüberwindbar, dass Paulus wohl auch aus Gründen der christlichen Identitätsfindung und Selbstdefinition sich in eine judenfeindliche Sprache hineinsteigert, die den Hiatus zwischen beiden Religionen deutlich macht.

1 Thess 2,13–16 markiert daher als der älteste noch komplett erhaltene christliche Text den Beginn der Trennung zwischen Judentum und Christentum. Dass spätere Texte, wie das elfte Kapitel des Römerbriefs, das theologische Verhältnis von Judentum und Christentum in einer weniger harschen Sprache beschreiben und vielleicht sogar den Eindruck erwecken, es gäbe eine solche Trennung noch nicht, liegt in der Natur historischer Prozesse, die nie geradlinig verlaufen. Die in 1 Thess beginnende Trennung und die schon in diesem frühen Dokument des Schismas zwischen Judentum und Christentum zu beobachtende und von Juden Hass geprägte Polemik sollte im Lauf der Jahrtausende immer wieder furchtbare Konsequenzen haben und zu den dunkelsten Kapiteln der Weltgeschichte führen. Darüber, ob Paulus dies intendiert hat, kann man nur spekulieren. Wahrscheinlich scheint es mir nicht. Der schreckliche Sachverhalt bleibt jedoch bestehen.

Vor diesem Hintergrund erscheint die bei einigen christlichen Exegeten zu beobachtende Zustimmung zu der Haltung des Paulus in 1 Thess 2,13–16 umso problematischer. Martin Dibelius kann nur etwa ein Jahr vor der Reichspogromnacht (9. 11. 1938) in der dritten Auflage seines Thessalonikerkommentars über Paulus schreiben:

er will damit sagen, daß die Beschuldigungen, die alle Welt gegen die Juden vorbringt – zum Teil aus Mißverständnis ihrer Sonderart –, sich in dieser weltgeschichtlichen Epoche als richtig erwiesen haben; denn die Hinderung der christlichen Mission durch die Juden erweist in der Tat ihren Ungehorsam gegen Gott und ihre Feindschaft gegen die Menschen.⁵⁴

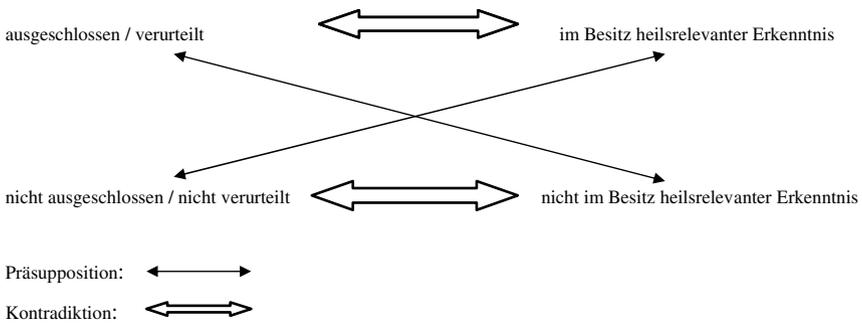
Leider war und ist Dibelius mit seiner positiven Rezeption der jüdenfeindlichen Argumente aus 1 Thess 2,13–16 kein Einzelfall. Ähnliche Stellungnahmen finden sich selbst heute noch in wissenschaftlichen Publikationen zu diesem Text.

54 Dibelius, An die Thessaloniker (s. Anm 24) 12. Die erste Auflage des Kommentars erschien 1911, die zweite Auflage 1925. Mir stand leider nur die dritte Auflage zur Verfügung. Wie sehr Dibelius in die antisemitische Ideologie seiner Zeit verstrickt war, wird deutlich, wenn er in einem Buchentwurf für den Verlag Vandenhoeck & Ruprecht aus dem Jahr 1935 von der „Entjüdisierung“ neutestamentlicher Texte spricht (vgl. H. Bringeland, Religion und Welt. Martin Dibelius [1883–1947]. Bd. 3: Dibelius im Dritten Reich und in der Nachkriegszeit [Beiträge zum Verstehen der Bibel 22], Berlin 2013, 21). Dibelius' theologische Stellungnahme ist umso schwieriger nachzuvollziehen, wenn man bedenkt, dass er Heidelberger Juden während ihrer Deportierung mit Arzneimitteln versorgte (a.a.O., 19).

**Part II: The Separation between the Just and the Unjust
in the New Testament**

Verborgene Weisheit – Wahres Israel. Die eschatologische Scheidung zwischen Gerechten und Ungerechten in Logienquelle und frühjüdischer Apokalyptik

Wollte man eine Aktantenanalyse zu den in der Logienquelle vorkommenden Handlungsträgern vornehmen und die emotionale Besetztheit, mit der Q diese Charaktere auflädt, nach Art eines „semiotischen Vierecks“¹ einander gegenüberstellen, so wird bald klar, dass die Handlungsträger in zwei Gruppen zerfallen.



All diejenigen, die im Besitz einer besonderen, heilsrelevanten Erkenntnis stehen, werden nicht verurteilt werden. Diejenigen hingegen, denen diese Erkenntnis fehlt, werden ausgeschlossen werden. Beide Sinnlinien ziehen sich wie zwei ineinander verwobene rote Fäden durch die gesamte Logienquelle. Gleich einer doppelten Sinnspitze führen sie einerseits zur Scheidung zwischen Gläubigen und Ungläubigen in Form einer *direkten Exklusion* (etwa in Form einer Gerichtsansage oder eines Weherufs), oder zu einer *indirekten Exklusion* durch ein heilsrelevantes Sonderwissen, das nur einigen wenigen zuteilwird und die anderen ausschließt.

¹ Vgl. dazu W. Egger, Methodenlehre zum Neuen Testament. Einführung in linguistische und historisch-kritische Methoden, Freiburg/Basel/Wien ³1987, 99 f. und 109. Die Zitation der Logienquelle erfolgt nach P. Hoffmann/C. Heil, Die Spruchquelle Q, Darmstadt ³2009.

Die *direkte Exklusion* fängt bereits in der Täuferrede an: Da Gott auch aus Steinen Kinder Abrahams machen kann (Q 3,8), gilt die Heilssicherheit Israels aufgrund purer Abstammung nicht mehr. Vielmehr wird jeder schlechte Baum ausgehauen und ins Feuer geworfen (Q 3,9), so wie der von Johannes angekündigte Feuertäufer auch die Spreu vom Weizen scheiden wird (Q 3,17). Weitergeführt wird die Thematik der *direkten Exklusion* dann in der Rede von „dieser Generation“,² die als böse gebrandmarkt wird: Wie trotzig Kinder haben sie sich verweigert (Q 7,31), empfangen daher nur das Zeichen des Jona – also die Gerichtsankündigung (Q 11,29 – 31) – und werden als Prophetenmörder mit dem vergossenen Prophetenblut (Q 11,50 f.) konfrontiert. Das Theologumenon vom gewaltsamen Prophetengeschick³ greift diese Stilfigur auf und führt sie weiter: Wie alle Propheten zuvor, so werden die Q-Missionare jetzt in Israel verfolgt (Q 6,22 f.), ihr Blut wird von den Ungläubigen zurückgefordert (Q 11,47 – 51) und führt letztlich dazu, dass Gott androht, sein Haus, den Tempel in Jerusalem, zu verlassen (Q 13,34 f.). Noch deutlicher wird die Exklusion dann in den unmittelbaren Gerichtsansagen und Weherufen: Gegen Städte, die die Q-Missionare nicht aufgenommen haben, schütteln diese den Staub von den Füßen als Zeichen des Gerichts (Q 10,11 f.). So wird es Sodom am Tag des Gerichts besser ergehen als solch einer Stadt. Daran schließen die Weherufe gegen die ungläubigen Städte Chorazin, Betsaida und Kafarnaum (Q 10,13 – 15) an, die ebenfalls in eine handfeste Gerichtsdrohung münden. Weitere Weherufe ergehen gegen Pharisäer und Schriftgelehrte (Q 11,39.41.43 f.46 f.52), denen unterstellt wird, „Recht, Barmherzigkeit und Treue“ außer Acht zu lassen (Q 11,42), ehrsüchtig zu sein (Q 11,43) und gleich den „unkenntlichen Gräbern“ (Q 11,44) die Menschen zu täuschen.⁴ Mit dieser Haltung aber – so Q 11,52 – schließen sie sich selbst aus dem Königreich Gottes aus. Noch expliziter wird der Riss zwischen den beiden Gruppen, wenn in Q 13,24 – 28 den eigenen Bekannten, mit denen man noch vor kurzem gegessen und getrunken hat (V. 26), gesagt wird: „Weicht von mir, ihr Täter der Gesetzlosigkeit!“ (V. 27). Und um dieses noch zu toppen, werden „viele von Osten und Westen kommen und mit Abraham, Isaak und Jakob im Königreich Gottes zu Tisch liegen“ (V. 29 f.), während jene, die die Botschaft nicht angenommen haben „in die äußerste Finsternis“ (V. 28) hinausgeworfen werden.

In umgekehrte Stoßrichtung läuft dann die *indirekte Exklusion*, die heilsrelevantes Sonderwissen für eine bestimmte Gruppierung reklamiert und alle anderen Gruppierungen damit *indirekt exkludiert*. „Jeder, der meine Worte hört

2 Vgl. dazu M. Tiwald, Die protreptische, konnotative und performative Valeur der Gerichts- und Abgrenzungsmetaphorik in der Logienquelle, in: D. Roth/R. Zimmermann/M. Labahn (Hrsg.), *Metaphor, Narrative, and Parables in Q* (WUNT/1 315), Tübingen 2014, 115 – 137, 133 – 137.

3 Zum gewaltsamen Prophetengeschick s. Anm. 28.

4 Vgl. D. Zeller, *Kommentar zur Logienquelle* (SKK.NT 21), Stuttgart 1984, 67.

und sie tut, ist einem Menschen gleich, der sein Haus auf dem Felsen baute“, heißt es in Q 6,47 f. Wer aber „meine Worte hört und sie nicht tut, ist einem Menschen gleich, der sein Haus auf den Sand baute“ (V. 49), mit der Konsequenz, dass dieses Haus dem Untergang geweiht ist. Noch klarer wird es in Q 7,23, wo Jesus auf die Johannesfrage antwortet, dass mit ihm die Verheißungen des Jesajabuchs („Blinde sehen wieder ...“) in Erfüllung gegangen sind und mit den Worten schließt: „... selig ist, wer an mir keinen Anstoß nimmt.“ In Q 10,16 wird den Missionaren gesagt: „Wer euch aufnimmt, nimmt mich auf und wer mich aufnimmt, nimmt den auf, der mich gesandt hat.“ Daran schließt unmittelbar der Jubelruf Jesu an (Q 10,21): Den Weisen und Gebildeten blieb verborgen, was Gott den Unmündigen offenbart hat. So ist Jesus auch alles von seinem Vater übergeben worden und der Sohn kann sein Wissen enthüllen, wem er will (vgl. Q 10,22). Das mündet dann logisch in die Seligpreisung Q 10,23: „Selig die Augen, die sehen, was ihr seht.“ Q 11,23 führt diese Polarität weiter: „Wer nicht mit mir ist, der ist gegen mich, und wer nicht mit mir zusammenführt, der zerstreut.“ Das besondere Wissen um Jesus wird zur Demarkationslinie, an der sich Erwählte und Verworfenen scheiden.

Will man diese Resultate auslegen, so ist die Versuchung groß, mit D. Zeller in der Rhetorik der *direkten Exklusion* bereits den heilsgeschichtlichen „Ausschluß der Juden besiegelt“⁵ und die „Verdammung Israels“⁶ vollzogen zu sehen.⁷ Die Rhetorik der *indirekten Exklusion* hingegen führt U. Schnelle zum Urteil: „Deutlich ist auf jeden Fall, dass innerhalb der Logienquelle nicht die Tora, sondern die Botschaft und Gestalt Jesu, des Menschensohn-Kyrios, zentrale Orientierungsgröße und soteriologisches Prinzip sind.“⁸

Trotz der scheinbaren Eindeutigkeit solcher Urteile, kann man den rhetorischen Plot der Logienquelle allerdings auch als ein literarisches Stilmittel der frühjüdischen Apokalyptik begreifen. Dort jedenfalls begegnet das Theologumenon einer *eschatologischen Scheidung in Israel zwischen Gerechten und Ungerechten* in reichem Maße. Dabei bedienen sich auch die frühjüdischen Autoren beider Argumentationslinien, der *direkten Exklusion* der Ungerechten, wie auch der *indirekten Exklusion* durch ein heilsrelevantes Sonderwissen der Auserwählten, das nur einer bestimmten Gruppe zuteilwird und die Gruppen-

5 D. Zeller, Das Logion Mt 8,11 f/Lk 13,28 f und das Motiv der „Völkerwallfahrt“, in: BZ 16 (1972) 84–93, 88.

6 Zeller, Völkerwallfahrt (s. Anm. 4) 86.

7 Vgl. auch N. A. Beck, Mündiges Christentum im 21. Jahrhundert: Die antijüdische Polemik des Neuen Testaments und ihre Überwindung (VIKJ 26), Berlin 1998, 204.

8 U. Schnelle, Theologie des Neuen Testaments (UTB 2917), Göttingen 2007, 362, mit einem Zitat von Kosch. Vgl. auch U. Schnelle, Einleitung in das Neue Testament (UTB 1830), Göttingen 2007, 238: „Es fällt auf, dass Markus und Q als älteste Überlieferungsstränge im Rahmen der Zweiquellentheorie ein Jesusbild entwerfen, in dem die Tora keine wesentliche Rolle spielt.“

außenseiter der Verdammung preisgibt. Die Aussagen der Logienquelle müssen damit nicht zwangsweise bereits als Bruch zwischen Christen und Juden angesehen werden – es legt sich vielmehr nahe, dass die Logienquelle hier noch ganz im Sprachspiel frühjüdischer Apokalyptik verbleibt und die Exklusionstexte lediglich innerjüdische Streitigkeiten spiegeln.

1. Die frühjüdische Apokalyptik⁹

Ab dem 2. Jh. v. Chr. führte die immer stärker werdende Hellenisierung Palästinas zu starken kulturellen, sozialen und religiösen „Spannungen innerhalb der jüdischen Gemeinde selbst“¹⁰.

„In diesen wechselvollen Zeiten, in denen die eigene jüdische Identität ebenso wie das soziale Gleichgewicht heftig aus den Fugen geriet, konnte sich eine innergeschichtliche Eschatologie, die ein Handeln Gottes in naher Zukunft und *in dieser Welt*, Zeit und Geschichte erwartete, nicht mehr halten. Es entwickelte sich eine *apokalyptische* Eschatologie, die ein analogieloses, völlig neues Handeln Gottes ‚am Ende der Tage‘ (Dan 2,28) erwartete. Ein zweiter Schub apokalyptischer Literatur entstand im Gefolge des jüdischen Aufstands gegen die römische Besatzung (66–79 n. Chr.).“¹¹

Die Hauptzielrichtung der Apokalyptik ist damit „die Vermittlung von Trost und Zuversicht“¹² für die politisch, sozial und religiös zu kurz gekommenen Schichten Israels. Im Zuge dieser Entwicklungen verlief die Demarkationslinie zwischen von Gott Erwählten und von der Erwählung Ausgeschlossenen auch nicht mehr längs der ethnischen Zugehörigkeit zum Volk Israel. Die Trennlinie wurde nun vielmehr in das Volk Israel selbst hineinverlegt. Das früher erwartete endzeitliche Strafgericht an den *Feinden Israels* (einschlägig bekannt durch die Wendung vom Tag JHWHs) wird nun weiterentwickelt zu einer Scheidung *innerhalb Israels* zwischen Gerechten und Sündern.¹³ Dabei ist jedoch festzuhalten, „dass das biblische Endgericht nicht auf Rache abzielt, sondern auf die Wiederherstellung der Gerechtigkeit.“¹⁴ Damit aber wird klar, dass die – manches Mal auch sehr krass ausformulierten – Bilder einer Verurteilung der Sünder in Israel keineswegs *informativ*, sondern *performativ* zu verstehen sind:¹⁵ Die Texte

9 Zur Definition von „Apokalyptik“ vgl. den Beitrag in diesem Band von C. Tuckett.

10 T. Hieke, Am Ende der Tage wird es geschehen ... Zur Eschatologie des Alten Testaments, in: Ders./u. a. (Hrsg.): Zeit schenken – Vollendung erhoffen. Gottes Zusage an die Welt (Theologische Module 8), Freiburg i. Br. 2013, 7–52, 19.

11 Hieke, Ende (s. Anm. 10) 20.

12 Hieke, Ende (s. Anm. 10) 21.

13 Vgl. Hieke, Ende (s. Anm. 10) 37.

14 Hieke, Ende (s. Anm. 10) 38.

15 Vgl. Tiwald, Valeur (s. Anm. 2) 124 f. Ebenso G. W. E. Nickelsburg, Revealed Wisdom as a

sind nicht als objektive Ansage einer bevorstehenden Vernichtung der innerjüdischen Gegner zu lesen, sondern wollen als „*logos protreptikos*“ die Fehler der anderen aufzeigen, um für die eigene Sache Werbung zu machen.“¹⁶ Solch performative Formulierungen sind uns ja schon aus den Gerichtsandrohungen der alttestamentlichen Prophetie vertraut, wo der Prophet nicht über ein unabwendbar bevorstehendes Geschick voraussagend *informieren* will, sondern vielmehr einen Gesinnungswandel im Hörer „*performieren*“ möchte.¹⁷ Dem widerspricht nicht, dass die Grenzziehung zwischen Gerechten und Ungerechten in Israel bisweilen unerbittlich schroff gezeichnet wird: Der pastose Farbauftrag apokalyptischer Wortmalerei ist Teil des *genus litterarium*. Dabei kommen beide in der Logienquelle vorfindbaren Deutestränge zur Anwendung: eine *direkte Exklusion* durch die Verdammung der Ungläubigen und Ungerechten und eine *indirekte Exklusion* durch die besondere Erwählung von Gerechten. Die besondere Erwählung der Gerechten geht zumeist Hand in Hand mit der Vermittlung eines exklusiven eschatologischen Sonderwissens, das nur den Erlösten zuteilwird. G. Nickelsburg schreibt dazu: „[W]isdom is mediated through an eschatological revelation possessed by the chosen. Outsiders are damned because they lack or reject the revelation that enables them properly to observe divine Law and to read the signs of the times.“¹⁸ Verbunden damit wird ein besonderer Absolutheitsanspruch vermittelt, der nur den Auserwählten und ihrem eschatologischen Sonderwissen zukommt, wie J. Marshall feststellt: „The righteous are absolutely right. Opponents of the author/prophet are cast as opponents of God, as colleagues of the devil, as the damned.“¹⁹ Die damit verbundene Neuinterpretation der Tora kann als endzeitliche Offenbarung durch einen bestimmten Seher geschehen (wie in der Henochliteratur, im 4. Esrabuch oder in der Offenbarung des Johannes) oder durch eine heilsrelevante Mittlergestalt (wie den Lehrer der Gerechtigkeit in Qumran, Jesus von Nazaret oder besondere Offenbarungsträger

Criterion for Inclusion and Exclusion: From Jewish Sectarianism to Early Christianity, in: J. Neusner/E. S. Frerichs (Hrsg.), „To See Ourselves as Others See Us“. Christians, Jews, „Others“ in Late Antiquity, Chico (CA) 1985, 73–91; L. T. Johnson, The New Testament's Anti-Jewish Slander and the Conventions of Ancient Polemic, in: JBL 108 (1989) 419–441; J. W. Marshall, Apocalypticism and Anti-Semitism: Inner-Group Resources for Inter-group Conflicts, in: J. S. Kloppenborg/J. W. Marshall (Hrsg.), Apocalypticism, Anti-Semitism and the Historical Jesus. Subtexts in Criticism, London/New York 2005, 68–82.

16 Tiwald, Valeur (s. Anm. 2) 122–125. Zum *logos protrepticos* vgl. D. Aune, Romans as a Logos Protreptikos, in: K. P. Donfried (Hrsg.), The Romans Debate. Revised and Expanded Edition, Edinburgh 1991, 278–296, 278: „... used to attract adherents by exposing the errors of alternative ways of living by demonstrating the truth claims of a particular philosophical tradition over its competitors.“ Die Parallele zwischen jüdischer Weisheitsliteratur und dem *logos protrepticos* zieht D. Aune, a.a.O., 284.

17 Vgl. Tiwald, Valeur (s. Anm. 2) 124 f.

18 Nickelsburg, Wisdom (s. Anm. 15) 89.

19 Marshall, Apocalypticism (s. Anm. 15) 71.

in der späteren gnostischen Literatur) erfolgen.²⁰ In jedem Fall aber geht es um „eschatological wisdom about God’s Law“²¹: Die Tora wird nun neu gedeutet. Besonders H. Najman hat in ihrer Dissertation „Seconding Sinai“ darauf hingewiesen, dass solche Relektüre-Prozesse weit verbreitet waren. Sie spricht von einer „re-presentation of the revelation“ und einer „re-creation of the Sinai experience“²². Diese Prozesse begannen schon mit dem Deuteronomium und wurden besonders in der frühjüdischen Apokalyptik weitergeführt.²³ Dahinter verbirgt sich der innerjüdische Streit um die rechte Interpretation der Tora.²⁴ Manchmal aber wurde im Frühjudentum die Tora auch unter Ausblendung – und nicht nur unter Neudeutung – des Sinaitischen Bundesschlusses reinterpretiert, wenn die Tora – wie im Buch der Weisheit, in 1 Henoch und in *Musar leMevin* (s. u.) – als Schöpfungsordnung, die erst nachträglich am Sinai ausgearbeitet wurde,²⁵ verstanden wird.²⁶

2. Die Konzeption einer Scheidung in Israel in frühjüdischen Texten

Bereits im Buch Maleachi wird der Tag JHWHs nicht mehr ausschließlich gegen die von außen kommenden Feinde Israels gerichtet, sondern führt auch zu einer Scheidung in Israel, wo der Unterschied „zwischen dem Gerechten und dem, der Unrecht tut, zwischen dem, der Gott dient, und dem, der ihm nicht dient“ deutlich wird, und „alle Überheblichen und Frevler“ wie Spreu verbrannt werden (Mal 3,18 f.). Solche Tendenzen treten im Frühjudentum – besonders ab dem 2. Jh. v. Chr. – immer stärker in den Vordergrund. Dabei ist gerade das *deute-*

20 Vgl. Tiwald, Valeur (s. Anm. 2) 123.

21 Nickelsburg, Wisdom (s. Anm. 15) 78.

22 H. Najman, *Seconding Sinai. The Development of Mosaic Discourse in Second Temple Judaism* (JSJ.S 77), Leiden/Boston 2003, 17.

23 Vgl. Najman, Sinai (s. Anm. 22) 20, 39 und 42.

24 Vgl. Najman, Sinai (s. Anm. 22) 41.

25 Vgl. dazu auch Philo VitMos II,37: κοσμοποιία γὰρ ἡ τῶν νόμων ἐστὶν ἀρχή – die Welterschaffung ist der Ursprung der Gesetze. Demzufolge stellt nach Abr 5–6 die am Sinai gegebene Tora des Mose auch lediglich eine spätere Auswertung der „ungeschriebenen Gesetzgebung“ (ἄγραφος νομοθεσία), also der Weltenordnung, dar. Vgl. M. Tiwald, Art. Gesetz, in: L. Bormann (Hrsg.), *Neues Testament. Zentrale Themen*, Neukirchen-Vluyn 2014, 295–314.

26 Vgl. dazu G. W. E. Nickelsburg, *Torah and the Deuteronomistic Scheme in the Apocrypha and Pseudepigrapha. Variations on a Theme and Some Noteworthy Examples of its Absence*, in: D. Sänger/M. Konrad (Hrsg.), *Das Gesetz im frühen Judentum und im Neuen Testament* (NTOA 57), Fribourg 2006, 222–235, 232–235, und G. Macaskill, *Revealed Wisdom and Inaugurated Eschatology in Ancient Judaism and Early Christianity* (JSJ 115), Leiden/Boston 2007, 45–47.

romonistische Schema der Geschichtsdeutung (vgl. Dtn 28,1–14 und 15–68) operativ, wie Nickelsburg aufgezeigt hat: „Obedience brings the blessings of the covenant and disobedience its curses ... Subsequently, the scheme becomes a staple in texts of the Second Temple Period that are written in times of distress and suffering ...“²⁷ Auch in der Logienquelle wird ja das deuteronomistische Schema zum *Theologumenon vom gewaltsamen Prophetengeschick* (vgl. Q 6,22 f.; 11,47–51; 13,34 f.)²⁸ ausgeweitet und mit der Vorstellung einer Scheidung zwischen Gerechten und Ungerechten in Israel verbunden.

2.1. Die Gemeinschaft von Qumran

„Der *dôreš hattôrâh* ist wie der *môreh haššaedaeq* der befugte Tora-Erteiler, der aus seinem Tora-Wissen heraus bindende Anweisungen erläßt, ja Tora autoritativ erst setzt ... Dieser messianisch qualifizierte Zadoqide (CD 7,18) suchte aus ‚der Gesamttora als verborgenem Hintergrund ... jeweils das aktuell Erforderliche‘, um es als ‚offenbare‘ Tora zu proklamieren ...“²⁹ Hier wird die Tora-Interpretation des „Anweisers“ zur einzig gültigen Norm für ganz Israel erklärt, an der sich Gerechte und Ungerechte scheiden. „Holiness of all Israel has been expropriated as the exclusive property of the sect“, urteilt Hannah Harrington.³⁰ Das wird besonders deutlich in 1QpHab II,1–10, wo es in einer Interpretation zu Hab 1,5 heißt:³¹

1 ... [Seine Deutung bezieht sich auf die] Verräter mit dem Mann 2 der Lüge, denn sie haben nic[ht gehört auf die Worte] des Anweisers der Gerechtigkeit aus dem Mund 3

27 Nickelsburg, Torah (s. Anm. 26) 222.

28 Die Aussage von der obstinaten Halsstarrigkeit Israels gegen die Mahnung der Propheten ist ebenfalls deuteronomistisch (vgl. 2 Kön 17,7–20). Das *gewaltsame* Prophetengeschick – deren Verfolgung und Ermordung – tritt allerdings erst mit Neh 9,26 ins Bild. Insofern ist es besser, nicht vom „deuteronomistischen Prophetengeschick“ zu sprechen, sondern vom „gewaltsamen Prophetengeschick“. Vgl. M. Tiwald, Hat Gott sein Haus verlassen (vgl. Q 13,35)? – Das Verhältnis der Logienquelle zum Frühjudentum, in: Ders. (Hrsg.), Kein Jota wird vergehen. Das Gesetzesverständnis der Logienquelle vor dem Hintergrund frühjüdischer Theologie (BWANT 200), Stuttgart 2012, 63–88, 70.

29 H.-J. Fabry, Der Umgang mit der kanonisierten Tora in Qumran, in: E. Zenger (Hrsg.), Die Tora als Kanon für Juden und Christen (HBS 10), Freiburg i. Br., 1996, 293–327, 321, mit einem Zitat von Maier.

30 H. Harrington, Identity and Alterity in the Dead Sea Scrolls, in: B. Eckhardt (Hrsg.), Jewish Identity and Politics between the Maccabees and Bar Kokhba. Groups, Normativity, and Rituals (JSJ 155), Leiden/Boston 2012, 71–89, 73.

31 Die Zitation der Qumrantexte richtet sich im Folgenden für Hebräisch nach M. G. Abegg, The Qumran Sectarian Manuscripts (ed. BibleWorks 8), 2001, und im Deutschen nach J. Maier, Die Qumran-Essener: Die Texte vom Toten Meer I–II, München 1995, nach dem auch die Zählung der Texte übernommen wurde.

Gottes. Und auf die Verrä[ter am Bund], dem neuen, denn sie haben sich [nic]ht 4 als gläubig bewährt im Bund Gottes [und entweihen] den Nam[en] Seiner Heiligkeit. 5 Und wahrlich – die Deutung des Wortes bezieht sich [auf alle die Verr]äter am Ende 6 der Tage. Sie sind Gewalt[täter am Bun]de, die nicht glauben 7, wenn sie all das hören, was da ko[mmen wird über] die letzte Generation aus dem Mund 8 des Priesters, dem Gott in [sein Herz Wisse]n gegeben hat, zu deuten all [d]ie 9 Worte Seiner Propheten, [durch d]ie Gott aufgezählt hat 10 all das, was über Sein Volk kommt und [Sein Land ...]

Die „Verräter am neuen Bund“ sind jene, die nicht auf den Anweiser der Gerechtigkeit gehört haben. Sie sind „Gewalttäter am Bund“, denn die Worte des Anweisers der Gerechtigkeit sind Worte aus dem Mund Gottes selbst!³²

Ähnliches gilt auch für 1QpHab VII,17 – VIII,3:

VII,17 [... doch ein Gerechter lebt durch seine Treue (Hab 2,4)]

VIII,1 Seine Deutung (geht) auf alle die Täter der Torah im Haus Judah, welche 2 Gott erretten wird aus dem Haus des Gerichts wegen ihres Bemühens und (wegen) ihrer Treue 3 zum Anweiser der Gerechtigkeit ...

Die „Treue zum Anweiser der Gerechtigkeit“ wird zum *articulus stantis et cadentis* der Erlösung; die Errettung durch Gott ist an die „Treue zum Anweiser der Gerechtigkeit“ gekoppelt.

Das Sonderwissen der Qumrangemeinde führt also „am Ende der Tage“ zu einer Scheidung in Israel. Nach 1QS III,4 – 6 wird jeder, der nicht in den *jahad* eingetreten ist, auf ewig unrein bleiben:

4 ... Nicht wird er schuldlos durch Sühneriten, nicht gereinigt durch Reinigungswasser, nicht geheiligt durch Seen 5 und Ströme, nicht gereinigt durch alles Wasser der Wäscher: Unrein, unrein bleibt er alle Tage, da er verschmäht die Gesetze 6 Gottes, um nicht Zucht anzunehmen in der Einung Seines Rates.

Entsprechend hart wird mit all jenen ins Gericht gegangen, welche der Tora-Interpretation der Qumrangemeinde nicht folgen. In CD IV,11 – 20 wird diesen attestiert, in die „Netze Belials“ gegangen zu sein. Diese sind „Erbauer der Mauer“ (בּוֹנֵי הַחֵיץ), eine Anspielung an Ez 13,10 für falsche, das Volk irreführende Lehren. Und in CD VIII,1 f. heißt es über „alle Mitglieder Seines Bundes, die nicht festgehalten haben an diesen (Vorschriften): sie heimzusuchen zur Vernichtung durch Belial.“ Denn diese Leute sind nach CD VIII,12 f. „Trennwandbauer und Tüncheschmierer“, „Windwäger und Lügenprediger“. Ersteres ist eine Anspielung an Ez 13,10 für Irrlehrer im Volk, Letzteres ein aus Mi 2,11 übernommenes Prädikat für Falschpropheten. Nach CD XIX,31 f. aber : „... haßt und verwirft

32 In 1QpHab II,8 ist mit dem „Priester“ der Anweiser der Gerechtigkeit gemeint, wie J. VanderKam/P. Flint, *The Meaning of the Dead Sea Scrolls. Their Significance for Understanding the Bible, Judaism, Jesus, and Christianity*, San Francisco 2002, 283, nachgewiesen haben. In 4Q171 (4QpPsa) III,15 wird der Anweiser der Gerechtigkeit nämlich ebenfalls als Priester bezeichnet.

Gott die ‚Mauerbauer‘ und es entbrannte sein Zorn gegen die und gegen alle, die ihnen nachfolgen.“

Aber es kommt noch deutlicher: Nicht nur in Israel gibt es eine Scheidung zwischen Gerechten und Ungerechten, sondern auch in der Gemeinde von Qumran selbst! So heißt es in CD XX,1 – 4:

„Entsprechend ist auch das Urteil für alle Mitglieder der Gemeinde der Männer der vollkommenen Heiligkeit: Verschmäht einer es, die Befehle Redlicher auszuführen, handelt es sich um einen Mann, der im Schmelzofen ausgeschmolzen wird. Wenn seine Taten zutage treten, werde er fortgeschickt aus der Gemeinde, als wäre sein Los nicht mitten unter die Gottesgelehrten gefallen.“

Nach CD XX,25 – 27 werden die „Mitglieder des Bundes“ beim Erscheinen der Herrlichkeit Gottes genauso ausgerottet werden, wie „alle die Frevelnden Judas“, der Riss der Scheidung geht also auch mitten durch die Qumrangemeinde!

„... Und alle, welche die Grenze der Torah durchbrochen haben von den Mitgliedern des Bundes, (werden) beim Erscheinen der Herrlichkeit Gottes für Israel ausgerottet werden aus dem Lager und mit ihnen alle die Frevelnden Judas in den Tagen seiner Läuterung.

Harrington urteilt zu Recht: „... the boundary lines between outside and inside are drawn over internal Jewish *halakha*, and it is true that the main issues are not with Gentiles. At the center of the conflict are differences in interpretation of biblical purity matters.“³³ Damit wird auch nach T. Lim die Eigenwahrnehmung der Qumraniten „as presenting the ‚true Israel‘“³⁴ deutlich.

2.2. „Henochs Epistel“ (1 Hen 92,1 – 5; 93,11 – 105,2³⁵) des 1. Henochbuchs³⁶

In dieser Schrift dominiert das Genus der Wehereden,³⁷ anhand derer man den ganzen Brief auch in acht Durchgänge von Weherufen gliedern kann. Beständig wiederkehrende Thematik der Wehereden sind dabei starke soziale Spannungen.

33 Harrington, Identity (s. Anm. 30) 75.

34 T. H. Lim, Towards a Description of the Sectarian Matrix, in: F. García Martínez (Hrsg.), Echoes from the Caves: Qumran and the New Testament (StDJ 85), Leiden/Boston 2009, 7 – 31, 31.

35 So die Abgrenzung bei L. T. Stuckenbruck, 1 Enoch 91 – 108 (CEJL), Berlin/New York 2007, 3. Der hier zitierte Text orientiert sich an der Gliederung, die Stuckenbruck vornimmt und gibt die deutsche Übersetzung von S. Uhlig, Das äthiopische Henochbuch (JSRZ 5/6), Gütersloh 1984, 461 – 780, wieder.

36 Vgl. dazu auch Tiwald, Valeur (s. Anm. 2) 125 – 137.

37 Vgl. Stuckenbruck, 1 Enoch (s. Anm. 35) 193 („Woe-Oracles“).

„... circumstances of social underprivilege and oppression“³⁸ ziehen sich wie ein roter Faden durch Henochs Epistel. So werden diejenigen mit einem „Wehe“ bedacht, „die Gold und Silber erwerben“ (94,7), „das Beste vom Weizen verzehren“ und die Niedrigen mit ihrer Macht niedertreten (96,5). „Wehe euch Reichen“ heißt es in 94,8, „denn ihr habt auf euren Reichtum vertraut, aber aus eurem Reichtum werdet ihr heraus müssen, weil ihr in den Tagen eures Reichtums nicht an den Höchsten gedacht habt.“ In 97,7–9 und 108,8 hören wir ähnliche Vorwürfe.

Doch nicht nur entlang sozialer Ungleichheiten verläuft eine Bruchlinie, sondern mehr noch betreffs der richtigen Lehre. Die angeprangerten „Sünder“ scheinen nämlich nicht nur aus den *ökonomisch dominanten*, sondern auch aus den *religiös angesehenen* Schichten zu stammen: „Wehe euch, ihr Sünder, denn euer Reichtum läßt euch als Gerechte erscheinen, aber euer Herz beweist euch, daß ihr Sünder seid ...“ (1 Hen 96,4). Wahrscheinlich kommen die inkriminierten „Sünder“ sogar aus den religiösen Eliten, schließlich sind sie es, die „das Wort der Wahrheit vielfach verdrehen und übertreten, böse Reden führen, lügen, große Werke schaffen und Bücher über ihre Reden verfassen“ (104,10). Dennoch fehlt es ihnen an „Lehre und Weisheit“ (98,3), denn auf die wirklich Weisen haben sie nicht gehört (98,9). Daher werden ihre Bücher und Lehren in der Endzeit auch keinen Bestand haben, sondern nur das, was von den „wirklich“ Weisen stammt. Ähnlich wie in Q 10,21 ist nämlich die wahre Gotteserkenntnis den vermeintlich Weisen und Klugen verborgen und an einen bestimmten Offenbarungsträger geknüpft. In 1 Hen 103,2 f. heißt dieser klarerweise nicht Jesus, sondern Henoch. Ähnlich wie Jesus in Q 10,22 sagt dieser über sich:

Denn ich kenne das Geheimnis, und ich habe die Tafeln des Himmels gelesen und habe das heilige Buch gesehen, und ich habe darin aufgeschrieben und aufgezeichnet gefunden über sie, 3 daß alles Gute und die Freude und Ehre für eure Geister, die in Gerechtigkeit gestorben sind, und (daß) euch viel Gutes gegeben wird als Ausgleich für eure Mühen und (daß) euer Los besser ist als das Los der Lebenden.“

Damit ist Henoch – ähnlich wie Jesus in Q 10,22 – nicht nur der einzige Offenbarungsträger, sondern auch die ihm Nachfolgenden mit privilegiertem Sonderwissen ausgestattet (vgl. Q 10,23). Denn Erlösung kann es nur in der gläubigen Annahme dieses exklusiven Wissens geben, das Henoch offenbart hat, wie es in 1 Hen 104,10–13 heißt:

10 Und nun kenne ich dieses Geheimnis, daß die Sünder das Wort der Wahrheit vielfach verdrehen und übertreten, böse Reden führen, lügen, große Werke schaffen und Bücher über ihre Reden verfassen. 11 Aber wenn sie all meine Reden richtig in ihren Sprachen

38 Stuckenbruck, 1 Enoch (s. Anm. 35) 548. Ebenso G. W. E. Nickelsburg, 1 Enoch 1. A Commentary on the Book of 1 Enoch, Chapters 1–36; 81–108. Minneapolis 2001, 426 f.

niederschreiben und nichts verdrehen und nichts auslassen von meinen Worten, sondern alles richtig niederschreiben, alles, was ich zuvor über sie gesagt habe, 12 so kenne ich ein anderes Geheimnis, daß den Gerechten und Weisen die Bücher zur Freude, zur Rechtschaffenheit und vieler Weisheit gegeben werden.“

Nur diejenigen, die Henochs „Weisheitsrede annehmen und sie verstehen“ (1 Hen 99,10) werden gerettet werden.

Hier wird klar, dass es sich um unterschiedliche Interpretationen des jüdischen Gesetzes handelt – die inkriminierten „Frevler“ sind also nicht nur hedonistische Ungläubige, sondern ihrerseits ebenfalls Theologen, die sogar eigene Bücher schreiben.³⁹ Stuckenbruck meint dazu: „More than any section in the Epistle thus far, this passage suggests the theological character of some of the differences between the author’s community and the opponents. These differences stem from conflicting sapiential perspectives through which their traditions are interpreted.“⁴⁰ Einerseits wirft der Text den Gegnern vor, dass sie „sich selbst für unfehlbar halten“ (1 Hen 99,2), andererseits aber tritt 1 Hen selbst mit diesem Absolutheitsanspruch auf. Stuckenbruck beschreibt „the author’s conviction that his community is the repository of revealed truth, called ‘the eternal covenant’ (Eth. ‚law‘). Thus it is the opponents who have departed from the unalterable law of God. Since they have ‚gone astray‘ and influence others to do the same (98:15), they will undergo harsh forms of punishment and destruction described in each of the woes.“⁴¹

Tatsächlich fallen die Gerichtsansagen gegen die Sünder in Henochs Epistel ausgesprochen drastisch aus. „Wisset“ – heißt es an die Adresse der Frevler – „dass ihr in die Hände der Gerechten gegeben werdet, und sie werden euch die Köpfe abhauen und euch töten und kein Mitleid mit euch haben“ (98,12). Der jüngste Tag wird als „Tag des (unaufhörlichen) Blutvergießens“ apostrophiert (94,9; 99,6; vgl. auch 100,1–3). Die Frevler werden „mit dem Schwert vernichtet werden“ (91,11), sie werden „kein Grab“ erhalten (98,13), in den „Ofen des Feuers geworfen werden“ (98,3) und „in einem Brand lodernen Feuers brennen“ (100,9).

Es ist sehr schwer, das soziale Profil der Henochepistel einer bestimmten Periode zuzuordnen, wie Stuckenbruck anmerkt: „The presence of allusions to

39 Vgl. *Stuckenbruck*, 1 Enoch (s. Anm. 35) 360: „Unlike the previous woe-oracles, this section is not concerned with the opponents’ wealth or social oppression; instead, the invectives focus more on their distortion of what the writer holds to be true.“

40 *Stuckenbruck*, 1 Enoch (s. Anm. 35) 360. Ebenso *Nickelsburg*, 1 Enoch (s. Anm. 38) 488: „The deceivers ... wrongly claim to present the right interpretation of the Tora, sometimes in opposition to the ‚true‘ interpretation presented by the author’s hero.“

41 *Stuckenbruck*, 1 Enoch (s. Anm. 35) 360. Ähnlich *Nickelsburg*, 1 Enoch (s. Anm. 38) 427: „False teachers propound interpretations of divine law that the author claims are perverting that law ...“

historical events in the text is problematic, given the strong traditional language ...⁴² Die von Stuckenbruck getroffene Verortung des Textes in der Zeit kurz vor dem Makkabäeraufstand weist wohl die höchste Wahrscheinlichkeit auf.⁴³ Dabei darf man allerdings nicht vergessen, dass die Henohepistel auch in späterer Zeit immer wieder Relektüren und Aktualisierungen unterzogen wurde. Das belegt etwa die intensive Nutzung des Henoch-Materials in den Qumrantexten⁴⁴ und das beständige Wachstum des Henochbuchs bis mindestens in das erste vorchristliche Jahrhundert (etwa die Bildreden oder die Traumvisionen des 1 Hen). Die Wirkmächtigkeit der Henohepistel erstreckte sich also nicht nur auf deren Entstehungszeit, sondern auch auf die Zeit danach.⁴⁵ Der Text kann also gut als Vergleichstext zur Logienquelle herangezogen werden.

2.3. Die Zehnwochenapokalypse des 1. Henochbuchs (1 Hen 93,1–10; 91,11–17)⁴⁶

Dieser Text ist der Henohepistel erst nachträglich zugewachsen und datiert wohl in die Zeit der hellenistischen Reformen in Jerusalem, die den Anfang der Herrschaft von Antiochos IV. Epiphanes (175–170 v. Chr.) markierten.⁴⁷ In 93,10b wird verheißen, dass Gott am Ende der siebenten Woche den eschatologischen Umbruch einleiten wird, indem er den „erwählten Gerechten“ eine „siebenfache Unterweisung über die ganze Schöpfung“ zuteilwerden lässt. Das meint eine „revelatory instruction received by the specially elect community“⁴⁸, also ein typisch apokalyptisches Sonderwissen, das nur den Auserwählten zuteilwird. Diese Auserwählten werden mitten aus Israel, aus der „ewigen Pflanze der Gerechtigkeit“ (1 Hen 93,10), hervorgehen. „Thus the *Apocalypse* uses ‚plant‘ to speak of the socio-religious matrix (Israel) within which and out of which the righteous (the true Israel) will [be] identified.“⁴⁹ Innerhalb des auserwählten Volkes bildet sich also eine neue Gruppe von Auserwählten, die

42 Stuckenbruck, 1 Enoch (s. Anm. 35) 548.

43 Vgl. Stuckenbruck, 1 Enoch (s. Anm. 35) 215.

44 Vgl. Nickelsburg, 1 Enoch (s. Anm. 38) 114 f, und *ders.*, The Qumranic Transformation of a Cosmological and Eschatological Tradition (1 QH 4:29–40), in: J. Trebolle Barrera/L. Vegas Montaner (Hrsg.), The Madrid Qumran Congress. Proceedings of the International Congress on the Dead Sea Scrolls Madrid 18–21 March, 1991, Leiden u. a. 1992, 649–659, 649.655.657–659.

45 Nach Stuckenbruck, 1 Enoch (s. Anm. 35) 215, hat die Henohepistel auch den Autor des Jubiläenbuchs inspiriert.

46 Vgl. dazu Tiwald, Valeur (s. Anm. 2) 133–137.

47 Vgl. Stuckenbruck, 1 Enoch (s. Anm. 35) 62.

48 Stuckenbruck, 1 Enoch (s. Anm. 35) 57.

49 Stuckenbruck, 1 Enoch (s. Anm. 35) 124.

sich nun als das wahre Israel bezeichnen.⁵⁰ Ein Zweifaches wird hier deutlich: „First, his [sc. the author’s] distinction between ‚chosen ones‘ and ‚the eternal plant of righteousness‘ reflects a view that membership in Israel is no guarantee of future salvation ... Second, the author characterises the ‚chosen ones‘ as those who will be endowed with special knowledge.“⁵¹ Damit wird klar, „daß in der Zehnwochenapokalypse mit dem eschatologischen Erwählungshandeln eine unmittelbare, das heißt nicht im Rückgriff auf die schriftlich fixierte Tora gewonnene, eschatologische Belehrung verbunden ist, welche die wahre Ordnung der Schöpfung aufdeckt ...“⁵² – wie das bereits H. Merklein und C. Heil⁵³ herausgestellt haben. Kein Wunder, dass diese Texte gerade in Qumran rezipiert wurden: 4Q212 (= 4QEn^g ar) Frg. 1c II,12 f. bietet ein aramäisches Fragment von 1 Hen 93,9 – 10; 91,11 – 17. „Seven[fold] wisdom and knowledge‘ (so the Aram. of 4QEn^g) denotes salvific knowledge in its entirety“⁵⁴ notiert hier Stuckenbruck zum speziellen Erwählungsdenken der Qumrangemeinde. „Thus, the inaugurated eschatology of 1 Enoch, which includes the formation of a group designated ‚the chosen,‘ functions to delineate that group from the rest of Judaism. The crucial marker of that group is their possession of, and allegiance to, the revealed wisdom that has come through Enoch.“⁵⁵

50 Vgl. *Stuckenbruck*, 1 Enoch (s. Anm. 35) 123: „This new community, an ‚elect‘ one within the elect, represents the group with which the author identifies.“ Vgl. auch *Macaskill*, *Wisdom* (s. Anm. 26) 47: „... it is no longer the children of Israel that are blessed, but, ‚the chosen and righteous‘ ...“

51 *Stuckenbruck*, 1 Enoch (s. Anm. 35) 124.

52 *H. Merklein*, *Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft* (SBS 111), Stuttgart ³1989, 104.

53 Vgl. *C. Heil*, *Nachfolge und Tora in Q 9,57 – 60*, in: *M. Tiwald* (Hrsg.), *Kein Jota wird vergehen. Das Gesetzesverständnis der Logienquelle vor dem Hintergrund frühjüdischer Theologie* (BWANT 200), Stuttgart 2012, 111 – 140, 131 f. Ebenso *Nickelsburg*, 1 Enoch (s. Anm. 38) 448: „The elect are chosen, first of all, to be the recipients of wisdom and knowledge. In the context of the Epistle, this means a particular understanding of the divine law, other esoteric information about the cosmos, and the eschatological message of the coming judgement.“

54 *Stuckenbruck*, 1 Enoch (s. Anm. 35) 125.

55 *Macaskill*, *Wisdom* (s. Anm. 26) 47. Vgl. auch *G. W. E. Nickelsburg*, *Social Aspects of Palestinian Jewish Apocalypticism*, in: *D. Hellenholm* (Hrsg.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East. Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism*, Uppsala, August 12 – 17, 1979, Tübingen 1983, 641 – 654, 652: „The Apocalypse (93:1 – 10 + 91:11 – 17) traces the history of the ‚chosen plant‘ from Abraham to the choosing of the elect, who will be given ‚sevenfold wisdom and knowledge‘ ... They are the elect, the true members of the Abrahamic covenant and the recipients of the coming salvation. They possess the revealed, eschatological gift of full wisdom and knowledge.“

2.4. *Musar leMevin*

Von der Zehnwochenapokalypse lässt sich nun leicht eine Brücke zu *Musar leMevin* schlagen. Dieser Text aus den Qumranfunden wurde bisweilen etwas unpräzise als *4QInstruction* bezeichnet, doch umfasst das Corpus auch Textfragmente der ersten Höhle (insgesamt: 1Q26, 4Q415 – 418, 4Q423). Die Entstehungszeit wird von Kampen auf Ende drittes oder frühes zweites vorchristliches Jahrhundert datiert.⁵⁶ Der Text entstand also vor der Qumrangemeinde,⁵⁷ wurde dort aber in zumindest sechs Kopien⁵⁸ gelesen und damit offensichtlich als besonders wichtiger Text angesehen. Die entsprechenden Qumranmanuskripte wurden allerdings erst in herodianischer Zeit verfasst (spätes erstes Jh. v. Chr.) und belegen so die ungebrochene Aktualität dieses Textes auch noch in knapp vorchristlicher Zeit. *Musar leMevin* ist auch insofern bemerkenswert, als hier weisheitliche Muster und apokalyptische Vorstellungen untrennbar ineinander verwoben sind.⁵⁹

Stuckenbruck vergleicht die Wochenapokalypse mit *Musar leMevin*, wo in 4Q418 Frg. 69 II,10 von den „Erwählten der Weisheit“ gesprochen wird.⁶⁰ Er vermutet, dass beide Texte an einem „larger stream of biblical interpretation“⁶¹ teilhaben, der im Frühjudentum „the possession of revealed knowledge“⁶² an bestimmte auserwählte Gruppierungen band. Analog zur Ankündigung in der Zehnwochenapokalypse, dass den Erwählten im Eschaton „siebenfache Weisheit und Erkenntnis“ zuteilwird, bindet *Musar leMevin* das besondere eschatologische Wissen an die beiden zentralen Begriffe מְבִין וְרֵן נְהִיָּה.

Der מְבִין וְרֵן נְהִיָּה meint wörtlich übersetzt „Geheimnis des Werdens“/„mystery of being“ und ist als stehende Wendung „geradezu formelhaft verfestigt“.⁶³ Der מְבִין וְרֵן נְהִיָּה hat eine „offenbarungsvermittelnde Funktion“⁶⁴ und bezeichnet „eine Welt- und Schöpfungsordnung, die ethische und historische Komponenten enthält und sich dereinst im Eschaton erfüllt. Es beginnen sich also im Begriff

56 J. Kampen, *Wisdom Literature* (Eerdmans Commentaries on the Dead Sea Scrolls). Michigan/Cambridge 2011, 43.

57 Vgl. G. J. Brooke, *The Pre-Sectarian Jesus*, in: F. García Martínez (Hrsg.), *Echoes from the Caves: Qumran and the New Testament* (StDJ 85), Leiden/Boston 2009, 33 – 48, 42.

58 Vgl. M. J. Goff, *The Worldly and Heavenly Wisdom of 4 QInstruction* (StDJ 50), Leiden/Boston 2003, 1 f.

59 Vgl. Kampen, *Wisdom* (s. Anm. 56) 12 – 23.

60 Vgl. Stuckenbruck, 1 Enoch (s. Anm. 35) 125: „In this respect, ideas in *Musar*, which at one point refers to the addressees as ‚chosen ones of truth‘ (4Q418 69 ii 10), are comparable with those of the Apocalypse [sc. Apocalypse of Weeks].“

61 Stuckenbruck, 1 Enoch (s. Anm. 35) 125.

62 Stuckenbruck, 1 Enoch (s. Anm. 35) 125.

63 A. Lange, *Weisheit und Prädestination. Weisheitliche Urordnung und Prädestination in den Textfunden von Qumran* (StDJ 18), Leiden/New York/Köln 1995, 58.

64 Lange, *Weisheit* (s. Anm. 63) 58.

רז נהיה die ethisch-sittlichen Elemente der weisheitlichen Urordnung mit der Vorstellung einer prädestinarianischen, auf das Eschaton zulaufenden Geschichtsordnung zu vereinigen.⁶⁵ Denn das „Geheimnis des Werdens“ steht nur „besonderen, erwählten Offenbarungsträgern zu wie etwa Henoch, dem Lehrer der Gerechtigkeit, oder, in seinem Gefolge, den Mitgliedern des *yaḥad*.“⁶⁶ Damit fungiert der Lehrer der Gerechtigkeit „als Offenbarungsmittler“.⁶⁷ Analog dazu wird in *Musar leMevin* wiederholt angesprochen, dass das „Geheimnis des Werdens“ („mystery of being“) nur den Erwählten offenbar wurde.⁶⁸ Dazu passt dann gut das Wort מבין (Part. Hi. der Wurzel בִּין, vgl. 1 Chr 15,22; 2 Chr 34,12; Dan 8,23; Sir 38,4 etc.). Dieses meint einen „Verständigen“/„man of discernment“⁶⁹. Nach 4Q118 Frg. 123 Kol. II,4 f. wird dem „Verständigen“ der רז נהיה geoffenbart. Nach A. Lange ist der מבין „eine institutionalisierte Lehrer- bzw. Ratgeberpersönlichkeit, die über die Fähigkeit verfügt, offenbartes Wissen zu verstehen und zu lehren.“⁷⁰ In 4Q417 Frg. 2 Kol. 1,18 wird sogar vom בן מבין (wörtlich: „Sohn eines Verständigen“, was wahrscheinlich „Sohn der Verständigkeit“⁷¹ meint) gesprochen. Diesem wird ans Herz gelegt, auf das „Geheimnis des Werdens“ zu blicken und so „das Erbteil jedes Lebendigen und sein Wandeln und seine Aufträge“ zu erkennen. Der „Sohn der Verständigkeit“ erinnert hier ein wenig an den „Sohn des Friedens“ in Q 10,6. So wie der „Sohn der Verständigkeit“ in *Musar leMevin* das eschatologische Sonderwissen („Geheimnis des Werdens“) annimmt, so nimmt der „Sohn des Friedens“ in der Logienquelle die Q-Missionare mit ihrer Botschaft auf. All jenen, die die Botschaft nicht aufnehmen, wird mit dem Gericht gedroht: In der Logienquelle werden solche Leute mit Sodom verglichen (Q 10,11). In 4Q417 Frg. 2 Kol. I,16 f. hingegen wird zwischen den „people of spirit“ und dem „spirit of flesh“ unterschieden.⁷² „In-

65 Lange, Weisheit (s. Anm. 63) 60.

66 Lange, Weisheit (s. Anm. 63) 119. In ähnlicher Weise vergleicht auch Brooke, Jesus (s. Anm. 57) 42–44, das eschatologisch offenbarte Sonderwissen in *Musar leMevin* mit den Aussagen über Jesus in der Logienquelle (etwa Q 7,18–23, vgl. a.a.O. 47).

67 Lange, Weisheit (s. Anm. 63) 107 Anm. 70.

68 Vgl. Stuckenbruck, 1 Enoch (s. Anm. 35) 127: „Thus elsewhere in *Musar*, although revelatory knowledge called ‚the mystery of being‘ has been disclosed to the addressee (4Q416 2 iii 17–18) and although there are some who already understand it (4Q418 123 ii 4), he is nevertheless exhorted to investigate, observe, meditate on and understand it (4Q416 2 i 5; 2 iii 14; 4Q417 2 i 2, 18, 25; 4Q418 43–45 i 4 – ‚your mysteries‘).“ Vgl. Ebenso Kampen, Wisdom (s. Anm. 56) 36 f.

69 Kampen, Wisdom (s. Anm. 56) 51.

70 Lange, Weisheit (s. Anm. 63) 56 f.

71 „Sohn eines Verständigen“ kann entweder als „Sohn der Verständigkeit“/„son of discernment“ – so Kampen, Wisdom (s. Anm. 56) 95 – oder als Schüler eines ihn belehrenden מבין verstanden werden – so Lange, Weisheit (s. Anm. 63) 56.

72 Vgl. Kampen, Wisdom (s. Anm. 56) 95 (die Zählung der Fragmente von 4Q417 bei Kampen weicht etwas ab von der hier zugrunde gelegten Zählung nach Maier).

struction [sc. *Musar leMevin*] presents two contrasting types of humankind, the spiritual people and the fleshly spirit.⁷³ Der „Geist von Fleisch ... kennt nicht den Unterschied zwischen Gut und Böse gemäß dem Gesetz seines Geistes“ heißt es dort. Die Zwei-Geister-Lehre trägt prädestinarianische Züge: „Jene zum Bund erwählten, die im Eschaton das Wissen um die präexistente Seins- und Geschichtsordnung offenbart bekommen werden, wurden ... zu den Mitgliedern des Bundes, den Vollmitgliedern der essenischen Gemeinschaft ... sie sind die Erwählten, die allein übrigbleiben und beim Eintritt in den Bund vom Frelvegeist gereinigt werden.“⁷⁴

Die Scheidung zwischen Gerechten und Ungerechten erfolgt also aufgrund eschatologisch offenbarten Sonderwissens. Kampen hat darauf hingewiesen, dass im gesamten Text von *Musar leMevin* „there is no reference to ‚Tora‘ in the extensive fragments and no rhetorical argumentation for its authority or usage.“⁷⁵ Auch Nickelsburg unterstreicht, dass in einem Deutestrang von Ben Sirach über das Weisheitsbuch bis hin zu 1 Henoch Vorstellungen proponiert werden, in denen Mose und das Sinaitische Gesetz nicht im Mittelpunkt stehen.⁷⁶ Es wäre nun völlig verfehlt, diese Sichtweise als eine Außer-Kraft-Setzung der Sinai-Tora interpretieren zu wollen, aber es handelt sich doch um einen „appeal to revelation beyond that of Sinai.“⁷⁷ Dies allerdings wird nicht als eine neue Lehre, sondern vielmehr als eine Art Wiederherstellung der ursprünglichen Botschaft verstanden, „[to] enable Israel to return to the authentic teaching“⁷⁸. Dafür greift man nun nicht nur auf den Sinai zurück, sondern präsentiert die Tora gleich als die protologische Schöpfungsordnung schlechthin, die erst nachträglich am Sinai ausgewortet wurde, aber vorher schon existent war (s. o.). So rechtfertigt sich auch die Sehnsucht nach einer eschatologischen Wiederherstellung der prälapsarischen Ordnung. Dazu wird entweder die besondere Offenbarung des Henoch oder des „Anweisers der Gerechtigkeit“ bemüht, die „siebenfache Unterweisung über die ganze Schöpfung“ in der Zehnwochenapokalypse oder das „Geheimnis des Werdens“ in *Musar leMevin*. „... revelation

73 Kampen, *Wisdom* (s. Anm. 56) 100.

74 Lange, *Weisheit* (s. Anm. 63) 170. Vgl. auch J. Frey, *Different Patterns of Dualistic Thought in the Qumran Library. Reflections on their Background and History*, in: M. Bernstein/F. García Martínez/J. Baumgarten (Hrsg.), *Legal Texts and Legal Issues. Proceedings of the Second Meeting of the International Organization for Qumran Studies*, Cambridge 1995 (StTDJ 23), Leiden/New York 1997, 275–335, 293. Ähnlich auch E. Tigchelaar, „Spiritual People“, „Fleshly Spirit“, and „Vision of Meditation“; *Reflections on 4QInstruction and 1 Corinthians*, in: F. García Martínez (Hrsg.), *Echoes from the Caves: Qumran and the New Testament* (StDJ 85), Leiden/Boston 2009, 103–118, 110 f. und 116 f.

75 Kampen, *Wisdom* (s. Anm. 56) 49.

76 Vgl. Nickelsburg, *Torah* (s. Anm. 26) 232–235. Vgl. auch Macaskill, *Wisdom* (s. Anm. 26) 45–47.

77 Goff, *Wisdom* (s. Anm. 58), 73. Vgl. Macaskill, *Wisdom* (s. Anm. 26) 89–91.

78 Najman, *Sinai* (s. Anm. 22) 13.

sets the chosen and elect apart from the rest of Israel as the community of the saved.⁷⁹ Man kann also mit Nickelsburg zwei verschiedene Ansätze einer aktualisierenden Toradeutung veranschlagen: Einerseits im Rückgriff auf den Sinai, wo die Erkenntnis des Mose neu gedeutet wird, wie H. Najman in ihrer Dissertation „Seconding Sinai“ herausgearbeitet hat. Ein anderer Weg aber kann in der Deutung der Tora als protologische Schöpfungsordnung gesehen werden, die nun im Eschaton das „Geheimnis des Werdens“ enthüllt. – Eine Kombination beider Deutestränge findet sich dabei im vierten Esrabuch.

2.5. Das vierte Esrabuch

Das 4. Esrabuch ist eine palästinisch-frühjüdische Schrift, in der apokalyptische wie auch weisheitliche Deutemuster zum Tragen kommen.⁸⁰ Hier wird die Gesetzesgabe an Mose *wiederholt* und zugleich auch „*verbessert*“: Nach 4 Esr 4,23 und 14,21 wurde das alte Gesetz verbrannt. Nun werden Esra nicht nur die 24 Bücher der hebräischen Bibel aufs Neue diktiert, sondern auch *noch 70 weitere Bücher mit eschatologischen Weisungen* dazu (4 Esr 14,44–46), die erst für die Endzeit bestimmt sind und die richtige Deutung des Gesetzes proponieren.⁸¹

In 4 Esr 14,1–10 wird Esra folgerichtig als „Prophet nach Art des Mose“ (Dtn 18,15) gesehen,⁸² der nach Dtn 18,18 die authentische Interpretation der Tora gewährleisten soll und dem unbedingt Folge zu leisten ist (Dtn 18,19). In der Gestalt des Esra werden hier also eine *Neuinterpretation der mosaïschen Tora* und *heilsrelevantes eschatologisches Sonderwissen* miteinander in Synthese gesetzt. Auf der gleichen Deuteschiene sind übrigens auch Apg 3,22; 7,37 und die Moses-Typologie des MtEv⁸³ anzusetzen, die nun nicht Esra, sondern Jesus als „Prophet nach Art des Mose“ deuten und ihm die Kompetenz zur endzeitlich bindenden Relektüre des Gesetzes zuschreiben. Die Vorstellung, dass Mose am Sinai noch über die Tora hinaus weiteres Geheimwissen erhalten hätte, findet sich auch in der Tempelrolle, im Jubiläenbuch, in 2 Bar 59,3 f. und in AssMos 1,16.⁸⁴ Nickelsburg erkennt zu Recht „opposing interpretations of the Mosaic

79 Nickelsburg, Transformation (s. Anm. 44) 659.

80 Vgl. K. M. Hogan, The Meanings of *tôrâ* in 4 Ezra, in: JSJ 38 (2007) 530–552, 533.

81 Vgl. Nickelsburg, Wisdom (s. Anm. 15) 81.

82 Vgl. dazu die Analyse von K. M. Hogan, Theologies in Conflict in 4 Ezra. Wisdom Debate and Apocalyptic Solution (JSJ.S 130), Leiden/Boston 2008, 207. Ebenso M. A. Knibb, Apocalyptic and Wisdom in 4 Ezra, in: JSJ 13 (1983) 56–74, 62 („a Second Moses“).

83 Vgl. die Parallelen zur Mosesgeschichte im Kindermord, der Herkunft aus Ägypten, der Analogie zur Gesetzgebung am Berg Sinai in der „Berg“-Predigt (statt der in der Logienquelle vorgegebenen „Feld“-Rede) und in der Fünffzahl der großen Jesus-Reden im MtEv als Anspielung an die fünf Bücher Mose.

84 Vgl. Najman, Sinai (s. Anm. 22) 43–53.67, und Hogan, Conflict (s. Anm. 82) 208, Anm. 9.

Torah⁸⁵ als *movens* für diese Denkfigur. Dabei dominiert der Anspruch, dass nun in der Endzeit die ursprüngliche Intention der Tora – gesehen entweder als tiefere Bedeutung der Sinai-Tora oder gleich im Rückgriff auf die Tora als Schöpfungsordnung – eschatologisch bindend wiederaufgedeckt wird. In 4 Esr lässt sich der „fragmented Second Temple Judaism“⁸⁶ besonders gut erkennen, der Text kann als „intra-Jewish dialogue“⁸⁷ verstanden werden.

Eines der Leitmotive in 4 Esr ist die allgemeine Sündenverstricktheit der ganzen Menschheit. Zwar hat Israel das Gesetz empfangen, aber trotzdem gesündigt und muss daher sterben, wie es in 4 Esr 9,36 f. und 7,72 heißt:⁸⁸

9,36 f.: 36 Wir, die wir das Gesetz empfangen haben, gehen, wenn wir sündigen, zugrunde samt unserem Herzen, das es aufgenommen hat. 37 Das Gesetz aber vergeht nicht, sondern bleibt in seiner Herrlichkeit.

7,72: Gerade deshalb werden die, die auf der Erde weilen, gequält, weil sie Verstand hatten und dennoch Sünden begingen, die Gebote empfangen und sie nicht beachteten, das Gesetz erhielten und es, das sie doch erhalten hatten, brachen.

4 Esr 7,129 – 131 erinnert dabei an das Prophetengeschick in Q 11,49 – 51:

129 Denn das ist der Weg, von dem Moses gesprochen hat, als er (noch) lebte, indem er zum Volk sagte: Wähle dir das Leben, damit du lebst. 130 Sie glaubten aber weder ihm, noch den Propheten nach ihm, noch mir, der ich zu ihnen gesprochen habe. 131 Darum wird keine Trauer über ihren Untergang herrschen, wie Freude sein wird über die, welchen das Heil bestimmt ist.

Andere Passagen in 4 Esr erinnern hingegen an Paulus, Röm 7,12 – 23: Obwohl das Gesetz „heilig, gerecht und gut ist“ (Röm 7,12), wohnt dem Menschen eine so tiefe Anhänglichkeit an das Böse inne (Röm 7,14.18), dass er gegen besseres Wissen (Röm 7,15.17 – 23) gegen das Gesetz handelt. So heißt es in 4 Esr 3,22:

So entstand eine dauernde Krankheit: das Gesetz im Herzen des Volkes zusammen mit der Wurzel des Bösen; das Gute schwand, das Böse blieb.

Daraus resultiert in 4 Esr 7,47 f. der Pessimismus, dass der Großteil der Menschen der Verdammung anheimfallen wird, Israel wie die Heiden gleichermaßen:⁸⁹

85 *Nickelsburg*, *Wisdom* (s. Anm. 15) 75.

86 *P. R. Choi*, *The Intra-Jewish Dialogue in 4 Ezra 3:1 – 9:25*, in: *Andrews University Seminary Studies* 41 (2003) 237 – 254, 238.

87 *Choi*, *Dialogue* (s. Anm. 86) 239. Vgl. ebenso *Hogan*, *Conflict* (s. Anm. 82) 35 f.: „... the author was presenting a debate that was going on in his own time ...“

88 Vgl. *Hogan*, *Conflict* (s. Anm. 82) 85: „In 4 Ezra, Ezra expresses a degree of nationalistic pride in Israel’s possession of the Torah, particularly in his second lament (5:23 – 30, especially 5:27), but is somewhat muted by his belief in Israel’s inevitable failure to keep the commandments, due to the influence of the ‚evil heart‘ (3:20).“ Der Text des 4. Esrabuchs wurde zitiert nach *J. Schreiner*, *Das 4. Buch Esra (JSHRZ 5/4)*, Gütersloh 1981, 290 – 412.

89 Vgl. *Hogan*, *Conflict* (s. Anm. 82) 130: „The implication is that Israel is in the same position as the rest of ‚the living‘ [sc. in 4 Esr 7,14] ...“

47 Jetzt aber sehe ich, daß die kommende Welt nur wenigen Wonne bringen wird, vielen aber Qualen. 48 Denn in uns ist das böse Herz gewachsen, das uns diesem entfremdete, uns dem Verderben entgegenführte, uns die Wege des Todes zeigte, die Pfade der Vernichtung (wies) und uns vom Leben entfernte, und zwar nicht wenige, sondern beinahe alle, die erschaffen wurden.

Alle Menschen, gleich ob Jude (4 Esr 7,24) oder Heide (4 Esr 7,37) werden vor Gottes Gericht zur Rechenschaft gezogen:

7,24 Sie verachteten sein Gesetz, leugneten seinen Bund, seinen Geboten glaubten sie nicht, und seine Werke taten sie nicht.

7,37 Dann wird der Höchste zu den auferweckten Völkern sagen: Seht und erkennt den, den ihr geleugnet, dem ihr nicht gedient, dessen Gebot ihr verachtet habt.

Damit aber wird der heilsgeschichtliche Vorteil Israels gegenüber den Heiden aufgelöst, wie K. Hogan anmerkt: „... Ezra embodies a breakdown of covenantal wisdom in response to the fall of Jerusalem to the Romans.“⁹⁰ Eine ähnliche Spannung findet sich übrigens auch schon in der Logienquelle, wenn der Täufer in Q 3,7–9 die allgemeine Sündenverstricktheit seiner Hörer geißelt („Schlangengeburt!“) und die Hoffnung seiner Hörer zunichtemacht, unter Berufung auf die Abrahamskindschaft gerettet zu werden. Der Verantwortung im Endgericht wird nach den Worten des Täufers in Q 3,7–9 und in 4 Esr niemand – gleich ob Jude oder Heide – entgehen können. „The covenant between God and Israel is not an important concept in Uriel’s theology [sc.: Uriel widerlegt Esras Sichtweisen] ... because it will have no influence on the final judgement, which is strictly on an individual basis.“⁹¹ Hoffnung bietet nun einzig, „to accept the additional revelations to the apocalyptic literature in order to follow Ezra’s path from despair to hope and from confusion to understanding.“⁹² Das erlösende Sonderwissen, das die Logienquelle mit der Person Jesu verbindet, findet sich in 4 Esr in der eschatologischen Sonderoffenbarung, die Esra in Gestalt von siebenzig der Tora hinzugefügten Büchern zuteilwird: „... the wise can find *tôrâ* (in the sense of divine instruction) in esoteric books – presumably texts that were eventually excluded from the Jewish canon of Scripture“⁹³ – urteilt hier K. Hogan. Diese neu geschriebene Tora wird in 4 Esr eindeutig als inspiriert ausgewiesen. Esra wird nicht nur als „Prophet nach Art des Mose“ (Dtn 18,15) stilisiert, sondern nach 4 Esr 14,38 auch als Prophet nach Art des Ezechiel (Ez 2,28; 3,1). Auch

90 Hogan, Conflict (s. Anm. 82) 37.

91 Hogan, Conflict (s. Anm. 82) 133 f.

92 Hogan, Conflict (s. Anm. 82) 40.

93 Hogan, Meanings (s. Anm. 80) 551. Freilich sollte man hier einschränken, dass es im damaligen Judentum wohl noch keinen allgemein verbindlichen „canon of Scripture“ gegeben hat.

während des Prozesses der Niederschrift des Gesetzes fungiert Esra als Hierophant, wie 4 Esr 14,38–47 deutlich macht (vgl. auch 4 Esr 14,22):⁹⁴

14,38–47: 38 Am folgenden Tag, siehe, da rief mich eine Stimme und sagte: Esra, öffne deinen Mund und trinke, was ich dir zu trinken gebe. 39 Ich öffnete meinen Mund, und siehe, ein voller Becher wurde mir gereicht; er war wie mit Wasser gefüllt, dessen Farbe aber war dem Feuer gleich. 40 Ich nahm ihn und trank. Als ich aber getrunken hatte, sprudelte mein Herz Verständnis hervor und meine Brust schwoll an von Weisheit. Mein Geist aber bewahrte die Erinnerung. 41 Mein Mund öffnete sich und schloß sich nicht wieder. 42 Der Höchste gab den fünf Männern Einsicht. So schrieben sie das Gesagte der Reihe nach in Zeichen auf, die sie nicht kannten, und saßen vierzig Tage lang da. Sie schrieben am Tag 43 und aßen in der Nacht ihr Brot. Ich redete am Tag und schwieg nicht in der Nacht. 44 In den vierzig Tagen wurden vierundneunzig Bücher geschrieben. 45 Als die vierzig Tage zu Ende waren, redete der Höchste mit mir und sagte: Die ersten Bücher, die du geschrieben hast, leg offen hin. Würdige und Unwürdige mögen sie lesen. 46 Die letzten siebzig aber sollst du verwahren, um sie den Weisen aus deinem Volk zu übergeben. 47 Denn in ihnen fließt die Quellader der Einsicht, die Quelle der Weisheit und der Strom des Wissens. ...

Der Gedanke der *Inspiration* sowie die *Exklusivität* der zusätzlichen siebzig Bücher erinnert an den Jubelruf in Q 10,21–24:⁹⁵ Nur Jesus ist die Kenntnis des Vaters gegeben („keiner kennt den Vater, nur der Sohn“); ein Wissen, das – in Umkehrung des Musters in 4 Esr 14,46 – den „Weisen“ verborgen bleibt und nur den „Unmündigen“ eröffnet wurde. Die Zahl „siebzig“ steht dabei in 4 Esr für die Fülle und Totalität des geoffenbarten Wissens (vgl. 4 Esr 14,47: „die Quellader der Einsicht, die Quelle der Weisheit und der Strom des Wissens“),⁹⁶ ähnlich wie es in Q 10,22 heißt: „Alles wurde mir von meinem Vater übergeben ...“

Abschließend kann man urteilen, dass in 4 Esr der Heilsvorrang Israels vor den Heiden nicht mehr gegeben ist. Juden wie auch Heiden werden von Gott gerichtet werden, Juden wie auch Heiden sind auf die Tora verpflichtet (vgl. 8,12.15). Dabei ist das eschatologische Sonderwissen in Gestalt der siebzig nachträglich hinzugefügten Bücher heilsentscheidend. Ähnlich wie in 4 Esr folgt auch in der Logienquelle der Riss zwischen Gerechten und Ungerechten nicht mehr der Zugehörigkeit zum Volk Israel, sondern dem Hören auf die Sonderoffenbarung, die für die Logienquelle nicht in siebzig weiteren Büchern der Tora, sondern in der Person und Botschaft Jesu gegeben ist. Das kommt besonders im Jubelruf Jesu und der anschließenden Seligpreisung der „Augen, die sehen, was

94 Vgl. Hogan, Conflict (s. Anm. 82) 215 und 219: „The author exaggerates Ezra’s importance relative to the Torah, making him not just its promulgator but the inspired restorer of all twenty-four books of the (proto-) canonical Scriptures – but then presents his dictation of esoteric apocalyptic texts as an even greater achievement.“

95 Nickelsburg, Wisdom (s. Anm. 15) 84, vergleicht den Jubelruf obendrein mit den *Hodayot* aus Qumran.

96 Vgl. Hogan, Conflict (s. Anm. 82) 217.

ihr seht“ (Q 10,21 – 24) zum Tragen. Die Grenzen zwischen Israel und Heiden aber wird in Q 13,29.28 niedergerissen: „Und viele werden von Osten und Westen kommen und sich zum Mahl niederlegen mit Abraham und Isaak und Jakob im Königreich Gottes, ihr aber werdet in die äußerste Finsternis hinausgeworfen werden.“ Ähnlich wie in 4 Esr auch die Heiden auf das Gesetz verpflichtet sind (vgl. 8,12.15), dienen diese Worte der Logienquelle nicht als Beleg für eine reale Heidenmission, sondern wollten nur *performativ* Israel zu höherem Eifer anspornen.⁹⁷

3. Konklusionen

Die Parallelen der soeben genannten Schriften mit der Logienquelle liegen auf der Hand: Alle diese Texte (Grundtendenzen der Schriften der Qumrange-meinde, Henochs Epistel, die Zehnwochenapokalypse, *Musar leMevin*, 4 Esra und die Logienquelle) sind:

- 1) Werke von Schriftgelehrten bzw. Weisheitslehrern,
- 2) in denen weisheitliche, apokalyptische und prophetische Muster miteinander verbunden sind,
- 3) die dem palästinischen Habitat entstammen und die im ersten Jh. unserer Zeitrechnung dort noch immer rezipiert wurden (bzw. im Fall von Logienquelle und 4 Esra erst da entstanden),
- 4) die mit einer „Scheidung in Israel“ rechnen und
- 5) in denen diese „Scheidung“ anhand von besonderem eschatologisch qualifiziertem Wissen vorgenommen wird.

Das scheinbar typisch christliche Gedankengut der Logienquelle – etwa das Sonderwissen um und in Jesus, wie es im „Jubelruf“ Q 10,21 – 24 zum Ausdruck kommt und die Verurteilung all jener in Israel, die sich diesem Sonderwissen verschließen (etwa in Q 10,13 – 15; 13,28 f.) – erweisen sich damit als ein stehendes rhetorisches Muster frühjüdisch-palästinischer Apokalyptik. So urteilt Kampen: „Since we now know of other instances in Second Temple Judaism, where the prospects for the attainment of wisdom and knowledge were tied to membership in an exclusive sectarian entity, the idea of Jesus as the exclusive source of wisdom for his followers appears in a broader context. ... the followers of Jesus can make claims to the exclusive source of wisdom in the same manner that other groups made similar assertions.“⁹⁸ Und G. Nickelsburg sekundiert: „At

97 Zur Frage, ob die Q-Missionare selber schon Heidenmission betrieben, vgl. *Tiwald*, Haus (s. Anm. 28) 67 – 78.

98 *Kampen*, Wisdom (s. Anm. 56) 31. Vgl. auch a.a.O. 29: „The possibility that the acquisition of

the beginning, Christian sectarian claims functioned like the Enochic and Qumranian claims. Christians were not anti-Jewish ... To the contrary, they were Jews who asserted that other Jews were excluded from the community of the saved if they did not adopt the revelation of the gospel. However, as the Church became a predominately gentile group, this ironic situation developed: former outsiders had become insiders, and they used arguments developed by their predecessors on the inside in order to claim that they, the former outsiders, were now exclusively the insiders.⁹⁹

Wann der Bruch zwischen Juden und Christen stattfand, wissen wir nicht – wahrscheinlich gab es „den Bruch“ auch gar nicht, sondern Trennungstendenzen, die an verschiedenen Orten zu unterschiedlichen Zeiten mit unterschiedlichen Geschwindigkeiten erfolgten. In der Logienquelle jedenfalls fungieren die rhetorischen Muster einer „Scheidung in Israel“ *noch nicht* als informative Aussage über ein *fait accompli*, sondern sind – genauso wie in zeitgenössischen frühjüdischen Texten – *rein performativ* zu verstehen. Die Logienquelle ist damit nicht nur ein Dokument des sich erst langsam entwickelnden Christentums,¹⁰⁰ sondern sogar mehr noch ein Zeugnis frühjüdischer Pluralität zur Zeit des Zweiten Tempels.

wisdom and knowledge could be confined to the adherents of a particular sect within Second Temple Judaism provides a context within which first-century adherents of groups centered in Jesus Christ could make similar claims.“

99 Nickelsburg, *Wisdom* (s. Anm. 15) 90.

100 Da in der Logienquelle der Titel „Christos“ noch nicht verwendet wird, sollte man bei der Trägergruppe dieser Schrift besser nicht von „Christen“ sondern nur von „jesusgläubigen Juden“ sprechen. Erst durch die Rezeption von Mt und Lk wird die Logienquelle ein „christlicher“ Text.

Christopher Tuckett

Apocalyptic – in Q?

“When I use a word” said Humpty Dumpty, “it means just what I choose it to mean – neither more nor less.”

“The question is” said Alice, “whether you *can* make words mean so many different things.”¹

I would hazard a guess that most students of the New Testament would instinctively side with the implication of Alice’s response here, rather than with Humpty Dumpty. We would, I am sure, all agree that words are not univocal: they can, and do, have a range of different meanings depending in part on the context in which they are used. But such a range is not infinite. One word cannot mean *anything*: it has a range of meanings but that range is circumscribed and limited.

In relation to New Testament studies, all of us would agree to that in relation to words used by ancient authors in the texts we study, whether those texts be in Greek, Hebrew, Coptic, Latin or whatever. If we use a modern Lexicon, we are perfectly used, and expect, to be given a number of different possible meanings, though finite in number, for an individual word. But equally, our academic discipline involves us using *our* words (whether in English, German, French or another contemporary language) to refer to phenomena in the (ancient) texts we study; and we can, and sometimes do, mean different things by the same word. Certainly different people can use the same word to mean rather different things. The words we then use, and sometimes even coin specifically for the purpose, can be rather varied in meaning – a fact which can then lead to confusion in discussions and dialogues if different parties in such debates are using the same word with different meanings.

One example of this is probably the word “apocalyptic”. The term is of course primarily a modern one (though the opening of the book of Revelation calls itself in a quasi-“title” an ἀποκάλυψις). But how to define what is an “apocalypse”,

1 From *L. Carroll*, *Through the Looking Glass*, ch. 6.

what can or should count as “apocalyptic”, whether it is sensible to talk about “apocalypticism”, whether there are genuinely “apocalyptic ideas”, or “apocalyptic ways of speaking”, the relationship (if any) between “apocalyptic” and eschatology, what exactly “is” (or might be) “apocalyptic eschatology” are all issues which have no clear, unambiguous answers.² Different people have evidently used the terms in different ways in the past.

For some, it would seem, “apocalyptic” is almost synonymous with “eschatology”, so that the two word phrase “apocalyptic eschatology” verges on being tautologous. For others, there might be a clear distinction between say “apocalyptic” eschatology and other forms of eschatology. For others again, the link between “apocalyptic” and eschatology is wholly fortuitous and “apocalyptic” has nothing essentially to do with eschatology at all. In parallel with this, there have been conflicting views on whether Q (or perhaps parts of Q) might be seen as “apocalyptic”, or whether such a characterisation is not appropriate at all. Two important contributions to this debate were provided by an article of John Kloppenborg, published in 1987 (in part effectively criticising and correcting his own earlier work), and an essay by Arland Jacobson, published in 1992; both also provided valuable surveys of discussions up to that point.³ The present paper seeks to build on these earlier essays, agreeing in many parts with what was said then, but also seeking to provide perhaps a slightly different perspective.

No attempt will be made here to provide a full survey of attempts to define what is meant by “apocalypse”, “apocalyptic” or “apocalypticism”. There is not enough time or space to do so here, and in any case I would lack the competence. However, for many today, one basic approach in any such attempt at a “definition” is to start from a group of texts which seem to be significantly similar to each other: these are texts including e.g. *Daniel*, *1 Enoch*, *4 Ezra*, *Sybilline Oracles*, *2 and 3 Baruch*, *2 Enoch*, the *Apocalypse of Abraham*, the *Testament of Abraham*.⁴ Such texts seem sufficiently close to each other, and different from other texts, to make it worthwhile to consider them together, giving them a

2 See e.g. C. C. Rowland, *The Open Heaven*, London 1982, especially Part One, “What is Apocalyptic?”; also the survey in J. J. Collins, *The Apocalyptic Imagination. An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*, Grand Rapids 1998, ch. 1; also many of the essays in D. Hellholm (ed.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, Tübingen 1983, including e.g. L. Hartmann, *A Survey of the Problem of the Apocalyptic Genre* (329–344); E. P. Sanders, *The Genre of Palestinian Jewish Apocalypses* (447–460); J. J. Collins, *The Genre Apocalypse in Hellenistic Judaism* (531–548).

3 J. S. Kloppenborg, *Symbolic Eschatology and the Apocalypticism of Q*, in: HTR 80 (1987) 287–306; A. J. Jacobson, *Apocalyptic and the Sayings Source Q*, in: F. Van Segbroek et al (ed.), *The Four Gospels* 1992. *Festschrift Frans Neirynck* (BETL 100), Leuven 1992, 403–419.

4 See Collins, *Apocalyptic Imagination* (n. 2) 3: “While there has been inevitable scholarly dispute about the precise relation of this or that work to the genre, there has been general agreement on the corpus of literature that is relevant to the discussion and can be called ‘apocalyptic’ at least in an extended sense.”

common name (“apocalypses”) and attempting to identify what is common to such texts. Any similarities may be at a level of some generality; and not every claimed element of similarity may be found in every text chosen to be in the control group. Nevertheless, such a pragmatic approach may help to provide a useful taxonomy in considering such texts individually. Further, in such an approach, “apocalyptic” might then be taken as referring to what appears to be typical of apocalypses. Correspondingly, “apocalyptic eschatology” might be taken as a form of eschatology that is closely similar to the kind of eschatology found in apocalypses.⁵

One sustained attempt to define “apocalypse” or “apocalyptic”, which has resulted in a fairly widespread measure of agreement, resulted in the following definition: an apocalypse is defined as

A genre of revelatory literature with a narrative framework, in which a revelation is mediated by an otherworldly being to a human recipient, disclosing a transcendent reality which is both temporal, insofar as it envisages eschatological salvation, and spatial insofar as it involves another, supernatural world.⁶

Others have questioned whether eschatology is really central to, or bound up with, what we might call “apocalyptic”, so that e.g. Christopher Rowland has argued that the heart of “apocalyptic” lies in the idea of the revelation of divine secrets, mediated through dreams, visions or special revelations.⁷ However, Rowland would not deny that that a number of “apocalyptic” texts (or texts which are agreed by all to be different enough from others to be categorised, separately from others and jointly with themselves, as “apocalypses”) display a significant interest in eschatology, even if we cannot equate eschatology and apocalyptic without remainder. Thus e.g. John Collins, in a response to Rowland’s work, claims that, given the clear interest of many “apocalypses” in eschatology, it is still meaningful and sensible to consider a category of “apocalyptic eschatology”, meaning a form of eschatology closely similar to the kind we find in “apocalypses”.⁸ Nevertheless, Rowland’s arguments are perhaps apposite in reminding us that not all eschatology is found in “apocalypses”, and hence there may be forms of eschatology which might *not* be “apocalyptic” (or so obviously “apocalyptic”), and hence we cannot effectively equate “eschatology”

5 See *Collins*, *Apocalyptic Imagination*, 11 (on “apocalyptic eschatology”): “the touchstone here must be the kind of eschatology that is found in the apocalypses.” Cf. too *M. C. De Boer*, *The Defeat of Death. Apocalyptic Eschatology in 1 Corinthians 15 and Romans 8* (JSNTSup 22), Sheffield 1988, 22.

6 *Collins*, *Apocalyptic Imagination* (n. 2) 5, reflecting the summary conclusions of a Society of Biblical Literature Genres Project, whose more detailed conclusions were published in *Semeia* 14 (1979).

7 *Rowland*, *The Open Heaven* (n. 2) ch. 1.

8 *Collins*, *Apocalyptic Imagination* (n. 2) 11–12.

and “apocalyptic” as if they were synonyms. Moreover, we should not lose sight of the fact that an important, perhaps essential, feature of apocalyptic is the element of revelation: an apocalypse passes on a specific revelation given “by an otherworldly being to a human recipient” (cf. above). How much, if any, of this correlates with Q, and/or with material that has been judged by others to be “apocalyptic” in Q, remains to be seen.

For some, there is little doubt that Q (and/or “early Christianity”) is dominated by apocalyptic ideas. Kloppenborg’s and Jacobson’s essays provide valuable overviews with a good range of examples from scholarly literature. Thus Kloppenborg refers to Bultmann’s discussion of the teaching of Jesus as being framed by “apocalyptic” expectations, and of Q as remaining within that perspective.⁹ Whilst others have subsequently doubted whether Jesus should be termed an “apocalyptic” preacher/teacher, the notion of early Christianity (with Q traditions very much to the fore in the evidence cited) has remained a strong feature of other treatments. Kloppenborg refers to the work of Vielhauer, arguing that the eschatological Son of Man (SM) sayings (prominent in Q) are all secondary formations.¹⁰ So too in Käsemann’s discussion of the developments within the earliest Christian communities (where again, as often as not, the Q material provides the basic evidence), he claims that “post-Easter apocalyptic” provided a “new theological start” (after Jesus), including expectations about the coming of the SM, and the “sentences of holy law”: this leads to Käsemann’s famous claim that “Apocalyptic was the mother of all Christian theology”.¹¹ So too S. Schulz, refining some of Käsemann’s rather broad brush strokes in relation to sources and pointing out that much of the evidence assembled by Käsemann derives from Q, speaks of Q as exhibiting an “apokalyptische Enthusiasmus”, and of the preaching of the earliest Q community as “apokalyptisch”.¹² So too an apocalyptic paradigm is very much to the fore in the interpretation of Q by P. Hoffmann.¹³ Yet in all this, one wonders in part if the word “apocalyptic” is being used fairly loosely and/or fairly generally, perhaps to refer to what one might call broader eschatological expectations.¹⁴

-
- 9 R. Bultmann, *The Theology of the New Testament*. Volume One, London 1952, 4–5, 42.
 10 Ph. Vielhauer, *Gottesreich und Menschensohn in der Verkündigung Jesu*, and *Jesus und der Menschensohn*, in: *Aufsätze zum Neuen Testament*, Munich 1965, 55–91, 92–140. The assumption seems to be that the eschatological SM sayings are “apocalyptic”.
 11 E. Käsemann, *New Testament Questions of Today*, London 1969, 102. See especially his essays here *The Beginnings of Christian Theology* (82–107), and *On the Subject of Primitive Christian Apocalyptic* (108–137).
 12 S. Schulz, *Q – Die Spruchquelle der Evangelisten*, Zürich 1971, 33, 169.
 13 P. Hoffmann, *Studien zur Theologie der Logienquelle*, Münster 1971. On Hoffmann’s work in this respect, see *Jacobson*, *Apocalyptic* (n. 3) 406–407.
 14 For Käsemann, arguably “apocalyptic” is simply and solely “Naherwartung”: cf. his *New*

There have always been some who have expressed doubts, or reservations, about stressing too strongly the “apocalyptic” nature of Q. Few today would probably support Harnack’s rather rigid separation of Q from, say, Mark, arguing that Mark had exaggerated the apocalypticism in the teaching of Jesus, disguising the purely “religious and ethical” elements in the teaching of Jesus, these being found most clearly in Q.¹⁵ Nevertheless, even H. E. Tödt in his work on the SM sayings, often appealed to by others as showing the importance of the SM sayings in Q (and hence, it has often been assumed, of “apocalyptic”), was somewhat cautious about using the term “apocalyptic” of Q.¹⁶ Thus the SM sayings provide a “radikale Reduktion” of all apocalyptic descriptive tendencies;¹⁷ the Q sayings on the coming of the SM in Q 17 provide a striking contrast with Jewish apocalyptic texts in providing so little detail about the coming of the SM.¹⁸ Schulz, whilst embracing an apocalyptic paradigm overall in his interpretation of Q, was also alive to the differences between Q and other apocalyptic texts: e. g. Q has no idea of the annihilation of the Gentiles at the end; also there is no pseudonymity, no reports of visions, no surveys of history etc.¹⁹

Kloppenborg’s discussion of possible apocalyptic in Q is also nuanced and critical, though he too implicitly takes a fairly broad view of what “apocalyptic” might be. Thus he takes “apocalyptic” as implying that “a significant number of features characteristic of apocalypticism are either expressly stated or in some obvious manner presupposed”; and for “apocalypticism” he claims that “several features are more or less constant”.²⁰ These would include (i) a spatial and temporal dualism,²¹ (ii) a belief that the cosmos is in a state of disorder or anomie, (iii) a forfeiting of all inherited structures, reflecting in part a belief that “hu-

Testament Questions of Today (n. 11) 109 n. 1: “apocalyptic” signifies “the imminent expectation of the parousia”. Schulz does seek to distinguish the “apocalyptic” expectations (reflected in Q) from a more this-worldly form of eschatological expectation. But it is still a question whether it is appropriate to use the term “apocalyptic” here.

15 A. von Harnack, *Sprüche und Reden Jesu*, Leipzig 1907; see Kloppenborg, *Symbolic Eschatology* (n. 3) 287.

16 H. E. Tödt, *Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung*, Gütersloh 1959. On Tödt in this context, see Jacobson, *Apocalyptic* (n. 3) 405.

17 Tödt, *Menschensohn* (n. 16) 61.

18 Tödt, *Menschensohn* (n. 16) 44.

19 Schulz, *Q* (n. 12) 485, 66.

20 Kloppenborg, *Symbolic Eschatology* (n. 3) 294. Jacobson, *Apocalyptic* (n. 3) 413, notes that “apocalyptic” is a “scholarly construct”, and he himself decides not to select one particular such construct in order to be in a position to engage with others “whose definitions of apocalyptic may vary”. Nevertheless, one can still maintain a conversation with others whilst adopting a particular “construct” at the heart of any dialogue!

21 For the former, this would imply a belief in heavenly beings, angels and demons, and a downgrading of the significance of human willing and action; for the latter, an idea of two ages, and the coming of a new earth or similar.

manity is without resources for its own recovery”, (iv) historical determinism, (v) exhortation and consolation as its social function.²²

Kloppenborg’s argument is that the evidence of Q *fails* to fit this pattern in a significant number of ways.²³ Thus he states at the outset that “Q is not an apocalypse nor does it contain one”.²⁴ (The first claim is surely not controversial; the second might be more debatable!²⁵) Thus, for example, there is little idea in Q that the cosmos is disordered: rather, appeal is often made to the natural order as reflecting the divinely ordained processes of creation (cf. Q 12:22 ff.); there is too little idea of supernatural beings as being in revolt against God and threatening the creation: exorcisms are not at all frequent in Q, and the devil only appears in the Temptation narrative as a dialogue partner, not one who is really in control. There are also few if any positive descriptions of the fate in store for the righteous (e.g. promises of resurrection, restoration, recreation): rather, all the stress is on the negative warnings of destruction which faces those who are unprepared. Further, there is no real “historical determinism”, e.g. in the form of a fixed timetable for the expected eschatological events: indeed, Q seems to exclude outright any possibility of such a timetable, with its stress on the suddenness of the coming of the SM with no warning signs at all (cf. Q 17).²⁶ Kloppenborg thus concludes his analysis by asking the question “Does Q represent apocalyptic Christianity?”, and gives the answer “No”.²⁷

Nevertheless, Kloppenborg does fasten on one feature of apocalyptic which he does (or appears to) see as correlating positively with Q. This concerns the social context from which such language emanates. Thus in his description of the

22 Where this list comes from in Kloppenborg’s essay is not quite clear, though it is clearly similar to e.g. the ideas suggested in Ph. Vielhauer, in *E. Hennecke, New Testament Apocrypha* Vol. II, London 1965, 581–600.

23 *Kloppenborg, Symbolic Eschatology* (n. 3) 294–303; cf. too *Jacobson, Apocalyptic* (n. 3) 413–417.

24 *Kloppenborg, Symbolic Eschatology* (n. 3) 291. Cf. too *Jacobson, Apocalyptic* (n. 3) 414: “Even the so-called ‘Q apocalypse’ is not very apocalyptic.”

25 Kloppenborg himself had referred to the material in Q 17 as “The Logia Apocalypse” (*J. S. Kloppenborg, The Formation of Q, Philadelphia 1987, 154*), and the same language is used by e.g. *Schulz, Q* (n. 12) 277 (“Die Q-Apokalypse”) and more recently cf. *H. T. Fleddermann, Q. A Reconstruction and Commentary, Leuven 2005, 809* (“The Apocalyptic Discourse”). Kloppenborg explicitly notes his change of view in *J. S. Kloppenborg, Excavating Q. The History and Setting of the Sayings Gospel, Edinburgh 2000, 381*.

26 *Kloppenborg, Symbolic Eschatology* (n. 3) 301, contrasts e.g. the very different scenarios painted in Mark 13, Matt 24, 2 Thess 2, *Did.* 16. Whether this is quite so different from e.g. Mark 13 is not so clear: arguably, in Mark 13 there may be a fixed sequence of events that must happen before the final End, but the time of the End may be as equally unknown as in Q (cf. Mark 13:32!).

27 *Kloppenborg, Symbolic Eschatology* (n. 3) 306. Similarly (though slightly more cautiously) *Jacobson, Apocalyptic* (n. 3) 417: “Q cannot be called ‘apocalyptic’ except with much reservation.”

typical features of apocalypticism, he claims that such language often emerges from a situation of persecution, with the language then providing consolation and/or making perseverance possible.²⁸ In his later analysis of the Q material itself, Kloppenborg argues (in many ways persuasively) that “the apocalyptic language of Q does not seem to function in the ways typical of other apocalyptic writings”.²⁹ However, at a later point in the discussion, he does say that Q may correlate positively with other apocalyptic writing in that, as a “secondary” function, some of the (apocalyptic) language in Q may have served to strengthen group boundaries as part of a way of rationalising failure: in a (presumed) context of the failure and the end of Q’s mission to Israel, the apocalyptic language of Q serves to confirm and strengthen the Q group’s identity and to make clear the dividing lines between insiders and outsiders.³⁰

Much of what Kloppenborg says is persuasive, certainly in his negative remarks on the presence or otherwise of “apocalyptic” elements in Q. Q itself is certainly not an “apocalypse” on almost any definition of what an “apocalypse” might be. Nor too is the (brief) section in Q 17 really an “apocalypse”.³¹ Above all though, it is worth pointing out that, if an essential feature of and “apocalypse” and/or “apocalyptic” is the idea of the revelation and mediation of divine secrets, then there is nothing of this in any of the so-called “apocalyptic” language in Q. There is one reference in Q to such an idea: that is the co-called *Jubelruf* of Q 10:21–22, with the claim that “these things”³² have been hidden from the “wise and understanding” but now revealed to “infants” (who presumably, by implication, include the members of the Q “group”), and also that exclusive knowledge of the Father has been given to the Son and “anyone to whom the Son chooses to reveal him” (again presumably including by implication the Q followers of Jesus). But this is not directly related (in Q) to eschatological events or to the eschatological teaching of Q.³³

28 Kloppenborg, *Symbolic Eschatology* (n. 3) 295. For a brief discussion of the theory that apocalyptic language emerges from a “crisis” situation, perhaps involving persecution, see Collins, *Apocalyptic Imagination* (n. 3) 37–38 (though also with warnings about presuming that any such situation was necessarily uniform across all apocalyptic writings).

29 Kloppenborg, *Symbolic Eschatology* (n. 3) 304.

30 Kloppenborg, *Symbolic Eschatology* (n. 3) 306; cf. too his *Formation* (n. 25) 167 f. For the failure of the mission to Israel, Kloppenborg refers to D. Lührmann, *Die Redaktion der Logienquelle*, Neukirchen-Vluyn 1969, 87–88; cf. too his *Formation*, 167: “Q holds out little hope for Israel’s conversion.” It may be a little unfair to critique Kloppenborg’s views as expressed in works written 25 years or more in the past. His own essay in this volume might suggest a slight shift in emphasis from his earlier work on the question of Q’s attitude to Israel.

31 It remains arguable whether some of the other Christian texts adduced there (e.g. Mark 13; 2 Thess 2; *Did.* 16) are really “apocalypses”, and/or how much “apocalyptic” material they contain.

32 There is of course considerable debate as to what “these things” are.

33 Unless the “all things” of Q 10.21 is meant to include the whole of the teaching of all of Q.

Conversely, the teaching about the coming of the SM in Q 17 is not explicitly presented as some kind of esoteric teaching only available to the chosen few through special revelation (even if the vast majority of the addressees of the teaching remain in ignorance of what may happen at any time). Thus Q here lacks what many would regard as a key element in anything that could/should appropriately be called “apocalyptic”.³⁴ Rather the teaching here is presented as potentially open to all. It is moreover addressed to all, above all to those who might be ignorant of the imminent coming of the SM and the consequences which this might have, and then seeking (apparently) to alert such people to the danger that is threatening (see below).

If then the language of Q’s eschatological teaching about the coming of the SM cannot easily be described as “apocalyptic”, what follows? Does it really matter? After all and as noted at the start of this paper, such words as “apocalyptic” are basically modern terms which we coin to describe features of ancient texts; does it then make any difference whether we call this material in Q “apocalyptic” or not? Is not the most important thing that this language is there in Q, and we still have to seek to interpret it, understand it and make sense of it? Whether we attach a particular word (“apocalyptic”), largely of our own invention, to it as a label is surely neither here nor there.

There is of course a lot of truth in that, and we certainly should not be hidebound by our own neologisms, nor should we seek to force the material from our ancient texts into modern categories that may not be very appropriate or helpful in the process of interpretation and understanding. However, at one point in this overall discussion, it might be relevant, and make a difference, whether we categorise the material in Q as “apocalyptic” or not. This concerns the possible social function of apocalyptic language (see above) and the theory that such language often serves an important social end, above all for “the demarcation of sharp group boundaries”; similarly then, for Q, Kloppenborg suggests that, on the assumption that any mission by the Q group to Israel has ended in failure, “the recurring threat of judgement and destruction ... served as a way both to rationalize failure and to strengthen the boundaries between insiders and outsiders”.³⁵ Thus the threats of the judgement sayings serve to provide some element of consolation and help for a beleaguered group.

34 Cf. too *Kloppenborg*, *Excavating Q* (n. 25) 381, on why Q is not an apocalypse: “Q lacks the macrostructural framing devices of apocalypses – including a narrative framework in which revelation is mediated by a dream, vision, otherworldly journey, discovery of a lost document, or other means.” And he implies that for this reason he would no longer use the label “Logia Apocalypse” for the section in Q 17.

35 *Kloppenborg*, *Symbolic Eschatology* (n. 3) 306. For the function of apocalyptic language as reinforcing group boundaries, Kloppenborg refers to Wayne Meeks’ essay, *Social Functions*

Such an argument is appealing in one way; but it rather assumes that Q *does* contain some “apocalyptic” language or elements, and hence one can transfer some general results (involving social setting and/or social function) about “apocalyptic” writings to Q: since apocalyptic language often serves a specific social end in other apocalyptic texts, so then “similarly” (as above) the use of such language in Q serves a similar end. However, if one decides that it is perhaps questionable whether Q can be described as using “apocalyptic” language, then it is equally questionable whether we can transfer a claimed generalised “result” about the social function of apocalyptic language to the situation of Q.

But perhaps more importantly, there may be questions about whether such an alleged social function (and implied social setting) explains very well the language of Q itself. As noted above, it makes no great difference in one way what we decide to label the language of Q (i. e. whether we give it our (modern) label of “apocalyptic” or not). But does the proposed social setting and/or function fit the language which Q actually uses?

At one point, the eschatological (possibly “apocalyptic”) language of Q does indeed seem to serve a purpose of encouragement for the followers of Jesus, giving them a message of hope, perhaps in a situation of “suffering” and “persecution”. This is what is probably the final saying of Q, viz. the tradition in Q 22:28, 30. Here the disciples (and perhaps then derivatively the Q followers of Jesus) are promised that, as they have followed Jesus in his “trials”, so too they will sit on thrones “judging” the twelve tribes of Israel.³⁶ Here a model whereby the saying functions to provide hope and encouragement for the hearers does indeed fit the content of the saying well. On the other hand, a number of other sayings in Q seem to address the issue of “persecution” faced by the Q Christians and seek to make some kind of sense of it; but the categories used are not those of apocalyptic motifs, but rather those of a deuteronomic view of history coupled with the theme of the violence suffered by the prophets (cf. Q 6:22–23; 11:49–51; 13:34–35).³⁷ So too we may also note the assurances about possible suffering given in Q 12:4–7; but the appeal here is not to any kind of apocalyptic scenario, or to any future reversal or punishment to be faced by possible persecutors: rather it is to the providential care of God in ordinary, everyday life.

of Apocalyptic Language in Pauline Christianity, in: Hellholm (ed.), *Apocalypticism* (n. 2) 687–705, on 1 Thessalonians. For Q, cf. too P. Hoffmann, QR und der Menschensohn. Eine vorläufige Skizze, in: Van Segbroek et al. (ed.), *Four Gospels 1992* (n. 3) 421–456, 455.

36 For full discussion of the Q tradition here, including issues about which version is original, what exactly is meant by “judging” etc., see C. M. Tuckett, Q 22:28–30, in: D. G. Horrell/C. M. Tuckett (ed.), *Christology. Controversy and Community. New Testament Essays in Honour of David R. Catchpole* (NovTSup 99), Leiden 2000, 99–116. See also the essay of Bazzana in this volume.

37 The non-apocalyptic nature of this complex within Q is noted by Jacobson, *Apocalyptic* (n. 3) 417.

How then does any possible “apocalyptic” language function within Q? The sayings very often thought to be the most “apocalyptic” are those which talk of the coming of the SM figure, together with other associated sayings: most prominent here are the sayings in Q 12:39–40, 42–46; 17:22–37. Yet these sayings are rather harder to interpret as delivering a message of hope and encouragement to a beleaguered group, of strengthening existing group boundaries between insiders and outsiders, and of assuring the insiders of their privileged positions. I consider them each briefly in turn.

(a) 12:39–40

The tradition here may well be composite, with the mini-parable in Q 12:39 (of the thief at night) not originally integrally related to the application in Q 12:40 (of the SM coming at an unexpected hour).³⁸ Nevertheless, the main thrust of the combined tradition(s) seems clear. The coming of the SM is compared to the coming of a thief, and hence as an unwelcome and potentially unpleasant experience.³⁹ And to avoid the potentially unpleasant experiences, the addressees (“you”) are exhorted to “be ready”.⁴⁰

The parable and application are addressed directly to those who, it is assumed, need some clear warning of the consequences of “not watching”, and the possible outcomes which are threatening are clearly not pleasant or welcome for those who will experience them. The tradition is thus a direct exhortation to the addressees to change their attitude (and possibly behaviour, though this is not spelt out as such) in order to avoid otherwise catastrophic results. But it is *not* in the form of any kind of reminder to the addressees that they will enjoy a good time in the future and that *others* will experience the unpleasant threatening catastrophe (thereby giving comfort or reassurance to the hearers that they are “safe” while others will suffer). Nor, equally, is the tradition in any way deterministic, threatening the hearers with catastrophe so that, by implication perhaps the “real” readers can rest assured that they will be preserved whilst others suffer: however much the application does not quite fit the story line of the parable, it does seem to imply that the implied hearers *can* change aspects of the outcome that might threaten – *if* they “watch” and are prepared for the coming of the SM.

38 See Kloppenborg, *Formation* (n. 25) 149. The parable and the application fit rather poorly: the parable presupposes an event that could perhaps be prevented (a thief coming to rob a house), whereas the application refers to an event that is evidently going to happen, come what may (the coming of the SM).

39 The highly negative overtones in the imagery are well brought by J. S. Kloppenborg, *The Parable of the Burglar in Q: Insights from Papyrology*, in: D. T. Roth/R. Zimmermann/M. Labahn (ed.), *Metaphor, Narrative, and Parables in Q* (WUNT 315), Tübingen 2014, 287–306.

40 Thus while one aspect of the event itself (the coming of the thief/SM) cannot be avoided, the adverse effects maybe can (and hence the parable and the application do have a measure of “fit” between them).

The tradition does not then seem to be functioning in any way as cementing boundary divisions between insiders and outsiders, nor does it seem to reflect any kind of “us/them” mentality whereby “we” are in a situation of security, while “they” are threatened with punishment, destruction or other unpleasant fates. The focus of attention is solely on potentially unpleasant outcomes in the future and exhortations to those addressed to take steps to avoid such outcomes if at all possible. Any “they” who are potentially threatened are being exhorted to become part of “us”. There is thus no insider/outsider mentality in the sense of firmly existing boundaries already in existence; the whole thrust of the tradition is to try to ensure that some who might possibly otherwise be “out” are in fact “in”.

(b) 12:42–46

A similar message continues in the parable of the servants in Q 12:42–46. The parable presents two antithetical examples: a good servant and a bad one. Or rather, in the story world of the parable, there are two possible outcomes envisaged (and described) for the *same* servant. Either he will do what he is meant to do and will be richly rewarded; or, if he thinks that there will be delay in the master’s return and he then acts with wanton disregard for his fellow-servants (or underlings), he will be severely punished (with horrifying punishment).

There is clearly a danger in over-allegorising any parable, and making the details correspond too closely to the possible application. However, if we take the parable at face value, it would seem that again any idea of two separate groups (good servants and bad servants) is not really in view. What is at stake is how one servant will behave and react in the present situation. Thus there are no good servants watching the fate of bad servants being punished; hence correspondingly, the parable does not seem to be functioning as a way of cementing boundary lines that are already firmly in place between “us” (as “good servants”) and “them” (as “bad servants”). Rather, the possibility is open to each individual to seek to determine whether he/she will ultimately be rewarded or punished by their behaviour and action in the present.

Further, as with many two-part parables, the stress probably lies in the second part. (Otherwise the second part becomes something of an anti-climactic “appendix”, tacked on at the end.) Hence the main thrust of the parable is not so much to reassure those destined for rewards and a good time ahead; it is rather to warn, using very strong verbal imagery and language, of the real dangers and disasters that lie ahead if people do not change their ways and take note of the realities of the present (and imminent future).⁴¹ Thus the parable serves to warn

41 Precisely what the addressees of the parable are meant to do, that they are not doing now, is not entirely clear. In one way, what the servant of the second half of the parable does is clearly

those who might otherwise be heading for a catastrophic end to change their ways while there is still time, precisely to avoid such an outcome. Once again, the main presupposition is not one where there are clearly defined boundary lines between different groups: rather, it seems to reflect a much more fluid situation where there is genuine worry and concern that some might end up in an “out” group when the hope and exhortation is that they should be in an “in” group.

(c) 17:23–24

In one sense the tradition here is perhaps not directly relevant for the present discussion. The saying may well be composite, and the two verses may not mesh together very well.⁴² However, in their present form within Q, the message of the two verses is relatively straightforward: the coming of the SM will be sudden, without warning, and without preparatory signs. In a sense this is the antithesis of “apocalyptic” expectations – certainly a denial of any kind of apocalyptic “timetable”, with a sequence of expected events that must take place.⁴³

But above all, the general tenor of the teaching here is not to console, or to reassure a group of chosen ones that the final destiny is secure, e. g. by contrasting their fate with the destruction and/or punishment that awaits others.⁴⁴ It is to give direct warning of the sudden (*possibly* imminent) coming of the SM which will be without preliminary warning signs or indications. Any idea of boundary lines, or of reinforcing a sense of assurance for a chosen group in contrast with others, seems far from the horizon.

(d) 17:26–30

I leave aside here detailed discussion of whether the sayings about Lot in v. 28–29 were part of Q or not. The issue probably does not affect the discussion here since the argument (persuasive in many ways) that these two verses were in Q (despite their absence from Matthew) rests largely on the fact that what they say coheres so closely with what is said in v. 26–27 (on Noah). Hence the presence of the extra

wrong (beating his fellow-servants, getting drunk), but the point seems to be not so much these obviously wrong actions themselves, as being unaware that the master of the story will come home *soon*, at any time.

42 E.g. v. 23 may be directed against messianic pretenders, but v. 24 is about the coming of the SM, not a “Messiah” as such; and while there is some evidence of messianic claimants in the first century, there is no evidence of others claiming to be a/the SM figure.

43 Cf. too *Kloppenborg*, *Symbolic Eschatology* (n. 3) 301–302; also *Jacobson*, *Apocalyptic* (n. 3) 414: “Q has no apocalyptic agenda at all; the focus is rather on the unknowability of the future.”

44 See generally on Q 17:23–37 *Kloppenborg*, *Symbolic Eschatology* (n. 3) 304: “Q 17:23–27 is not obviously framed with consolation in mind ... The message of Q 17:23–27 ... can scarcely be considered a consoling or comforting one.”

verses in Q would simply reinforce what is there already, without necessarily adding substantively to what is said.⁴⁵

Again the language and imagery is the same as in v. 23–24: the coming of the SM will be sudden, unexpected and without warning, and will potentially mean catastrophe. The comparisons drawn are all negative: the SM's coming will be like the flood which “destroyed all”, and/or like fire and brimstone of the Lot story which also “destroyed all”. Even the fact that Noah's action in making the ark rescued him and a few others is not really mentioned explicitly. In the context of Q, the sayings are all warning; there is no consolation, no reference to a chosen group who will escape the threatened destruction. It seems then that any idea of boundary definition, or reinforcing boundary divisions, is far from the horizon.

Again, it may be inappropriate to posit too close an identity between the addressees and the parallel group in the comparisons given here; but if this is allowed at all, it seems that those addressed, if they are like the contemporaries of Noah and Lot at all, are not necessarily doing anything overtly wicked: they are simply going about their normal everyday business (eating, drinking, marrying, buying, selling). What seems to be their “fault” is their unawareness of what might/will happen. Hence again the thrust of the sayings is to warn against a lack of readiness for what may/will come unexpectedly.⁴⁶

(e) 17:34–35

Similar things apply to the double saying in Q 17:34–35. There are uncertainties about the details of the sayings, e.g. whether being “taken” or being “left” is the preferable option. However the very uncertainty on this issue highlights the fact that little if anything is made of any positive effects of the eschatological events: the stress is solely on the stark divisions (within families and close social groups) which the future will bring.⁴⁷

(f) 17:37

Finally (perhaps⁴⁸), the vultures saying in Q 17:37 fits closely with what has gone before, especially the sayings in Q 17:23–24. The saying serves to highlight the universal visibility of the eschatological events, but also does so with an imagery

45 For the possible inclusion of the verses within Q, see *Kloppenborg*, *Formation* (n. 25) 157–158. There is considerable doubt expressed in *J. M. Robinson/P. Hoffmann/J. S. Kloppenborg*, *The Critical Edition of Q*, Minneapolis/Leuven 2000, 516–517 (the verses are marked within question marks (? ... ?), indicating a “D” grade of probability for inclusion).

46 See *C. M. Tuckett*, *Q and the History of Early Christianity*, Edinburgh 1996, 295.

47 *Kloppenborg*, *Formation* (n. 25) 163: “an independent prophetic judgement treat which stresses the universality of judgment, its unexpected arrival and the fact that it will not respect familial or communal bonds”.

48 Whether the saying is the final saying in this section if Q is debated. The *Critical Edition* (510–511) follows the Matthean order and places the saying in Q immediately after Q 17:23–24

(vultures) that is ominous and threatening. There is not a hint of a positive side to what is coming.⁴⁹

Conclusion

In all this there is little if anything to suggest that the function of the sayings here is to strengthen an “in group” mentality, or to reassure those “inside” that they are saved by contrast with outsiders who are damned. The primary addressees are *not* insiders at all: they are those who are at present (in the view of the speaker) “outside”, but who as such may be unaware of the threat that is hanging over them. But then equally, the whole point of the teaching given here is to try to alert such people to the reality that is threatening them, and presumably to seek to change them in such a way that they are *not* annihilated, or destroyed, in any coming future cataclysmic event. Without such an implicit aim, the teaching given here would be pointless.⁵⁰ Thus rather than reflecting boundary divisions that are firmly in place and indeed seeking to strengthen them even further, the situation presupposed seems to be precisely the opposite, viz. one where the boundary lines (between “us” and “them”, between insiders and outsiders) are not yet firmly fixed; and indeed the appeal that is made is precisely to encourage, exhort, cajole (or whatever) those who might be in an “out” group in a possibly imminent future to change and make sure that they are not! To use what may be hackneyed terms (and which may be misleading) this is more “prophetic” exhortation rather an “apocalyptic” prediction.⁵¹

(Matt 24:28 after 24:26–27). Presumably this is in part (if not mainly) because of the close thematic “fit” between the saying and the earlier ones. Cf. above.

49 Kloppenborg, *Formation* (n. 25) 162: the saying’s “ominous tone is in keeping with the threatening and dark metaphors which surround it.” Cf. too *Jacobson*, *Apocalyptic* (n. 3) 414, who refers to “the consistently negative nature of the Parousia imagery” in this whole section of Q 17.

50 It is of course in theory possible to make a distinction between the “implied audience” and the “real audience”: hence the implied audience could be as above, the real audience might then be those who have already responded to the message of Jesus positively. But then it is not clear why so little (indeed virtually nothing) in the text directly relates to the claimed “real audience”, or indeed why the appeal made in the teaching here is so open-ended.

51 This is not meant to prejudge the issue of how far “prophecy” and “apocalyptic” are related to each other, or whether they should be seen as almost binary opposites. By “prophetic” exhortation, I mean pleas referring to things that might happen in the future; but the function of the future references is not necessarily simply “predictive” in that they predict what is going to happen, come what may; rather the future references are conditional in the sense that they say what *may* happen – *if* people do not change their ways. The aim is then to try to ensure that what is “predicted” will *not* happen! By “apocalyptic” prediction, I mean a more deterministic form of prediction where it is believed that the predicted events will inevitably happen in the

All this suggests that Q is not produced in a situation where there has been a division that is now irreparable. There clearly has been some division, but for those who have preserved the teaching of Jesus here in Q and presumably thought that it still has some value in their own day, such division is not a cause of satisfaction or rejoicing in any way: rather it is a cause for renewed effort to try to build bridges, mend fences, and to break down barriers that threaten to separate. If there has been some “parting of the ways”, the aim of the Q Christians is to seek overcome those divisions and to break down any boundary lines.

future. The description adopted here of these two forms of prediction may be inappropriate, but there is a real distinction here which is worth bearing in mind.

A “Parting of the Ways” in Q?

The issue of the posture taken by the Sayings Gospel Q towards “Israel” has had a long and varied history. Conclusions about its stance rest upon several decisions: how one assesses Q’s editorial intent, especially in its polemical sections; the socio-cultural setting that is imagined for the production of the document and its “consumers”; and how one understands the role of Q’s invoking of the actual or hypothetical reaction of non-Jews to the message of Jesus.

In what follows I will assume the still-dominant view of Q that it is a document that came to Matthew and Luke in approximately the same form.¹ I say “approximately” because we must allow for some variation at least in wording of Q and perhaps even expansions – the kind of elaborations that Ulrich Luz and his students have proposed.² Even with some degree of uncertainty in regard to the exact wording and contours of Q, it is still possible to form some conclusions

1 J. D. G. Dunn, Q1 as Oral Tradition, in: M.N.A. Bockmuehl and D.A. Hagner (ed.), *The Written Gospel*, Cambridge 2005, 45–69, and T. C. Mournet, *Oral Tradition and Literary Dependency: Variability and Stability in the Synoptic Tradition and Q* (WUNT 2/195), Tübingen 2005, have challenged the view of a documentary Q by trying to distinguish between high-agreement double tradition (Q), which they are prepared to ascribe to a written document, and low-agreement (q) material which they suggest might be oral. This revives an earlier thesis of T. Bergemann, *Q auf dem Prüfstand: Die Zuordnung des Mt/Lk-Stoffes zu Q am Beispiel der Bergpredigt* (FRLANT 158), Göttingen 1993, and rests on the dubious assumption that copyists always replicate all portions of their source materials with the same degree of faithfulness. I have shown that this, empirically, is incorrect, and hence the main premise of Dunn, Mournet and Bergemann does not hold. See A. Denaux, *Criteria for Identifying Q-Passages: A Critical Review of a Recent Work by T. Bergemann*, in: *NT* 37 (1995) 105–129; J. S. Kloppenborg, *Variation in the Reproduction of the Double Tradition and an Oral Q?* in: *ETHL* 83 (2007) 49–79.

2 U. Luz, *Sermon on the Mount/Plain: Reconstruction of Q_{mt} and Q_{lk}*, in: K. H. Richards (ed.), *Society of Biblical Literature 1983 Seminar Papers* (SBLSP 22), Chico (CA) 1983, 473–79; Id., *Das Evangelium nach Matthäus* (EKK.NT 1/1–4 Zürich 1985–2002, 1:201; M. Sato, *Q und Prophetie: Studien zur Gattungs- und Traditionsgeschichte der Quelle Q* (WUNT 2/29), Tübingen 1988, 49; D. Kosch, *Q: Rekonstruktion und Interpretation: Eine methodenkritische Hinführung mit einem Exkurs zur Q-Vorlage des Lk*, in: *FZPT* 36 (1989) 409–425.

about the editorial intentions of the “final” version of Q – that is, something close to what Matthew and Luke used.

1. Israel in the Redaction of Q

There are at least three prominent and relevant features of the final editing of Q.³

1. First, the motif of a coming judgment runs throughout and indeed frames the document. Q begins with John’s warning of a fiery judgment and an injunction to repent (Q 3,7–9). Close on its heels follows a description in similarly fiery terms of the “Coming One” whose role is not only to collect the “wheat” but to burn the “chaff,” evidently employed as metaphors for the just and the unjust (Q 3,16–17). The towns of Bethsaida, Khorazin, Kefar Naḥum are threatened with a more severe judgment than Sodom or Israel’s old enemies, the Gentile cities of Tyre and Sidon (Q 10,12–15); and Jerusalem, its Temple and (presumably) its élite are pronounced “desolate” (Q 13,34–35). At several points the threat of judgment is directed more vaguely at “this generation” (Q 11,31–32, 49–51) or “you” (pl.), identified only by contrast with the “many who will come from East and West” to sit at table with the Patriarchs (Q 13,28–29). This judgment will come suddenly and without warning (Q 12,39–40; 17,23–34) and its results will be fearful, if the description of a dichotomized slave in Q 12,42–46 and the rough treatment of a slave by his “hard” (σκληρός) owner are to be believed (Q 19,12–27).

Since the theme of judgment is found in the sayings that frame the entire collection – at the beginning and at the end (Q 3,7–9, 16–17; 17,23–34; 19,12–27; 22,28–30) – and at various points throughout, it is a reasonable supposition that the threat of judgment is a major editorial theme of Q.⁴ There is, of course,

3 By final editing I focus on what has been called Q², the major redactional moment, rather than the later additions of Q 4,1–13; 11,42c and 16,18, which do not in my view constitute a major editorial moment but are simply corrective interpolations. I assume the Critical Edition of Q (CEQ): *J. M. Robinson/P. Hoffmann/J. S. Kloppenborg* (ed.), *The Critical Edition of Q* (Hermeneia Supplements), Leuven/Minneapolis (MN) 2000.

4 Thus, with slightly differing emphases: *D. Lührmann*, *Die Redaktion der Logienquelle* (WMANT 33), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1969; *A. D. Jacobson*, *Wisdom Christology in Q*, Ph.D. diss. Claremont (CA) 1978; Id. *The Literary Unity of Q*, in: *JBL* 101 (1982) 365–389; Id. *The First Gospel: An Introduction to Q* (Foundations and Facets: Reference Series), Sonoma (CA) 1992, 37–40; *V. Schönle*, *Johannes, Jesus und die Juden: Die theologische Position des Matthäus und des Verfassers der Redenquelle im Lichte von Mt. 11* (BBET 17), Frankfurt a. M./Bern 1982, 96–97; *D. Zeller*, *Redaktionsprozesse und wechselnder ‘Sitz im Leben’ beim Q-Material*, in: *J. Delobel* (ed.), *Logia: Les Paroles de Jésus – The Sayings of Jesus* (FS J. Coppens) (BETHL 59), Leuven 1982, 395–409; *D. Zeller*, *Kommentar zur Logienquelle* (SKK.NT 21), Stuttgart: 1984, 93–96; *J. S. Kloppenborg*, *The Formation of Q: Trajectories in Ancient Wisdom Collections* (Studies in Antiquity and Christianity), Phila-

much disagreement as to how what might call the “final redactional perspective” of Q relates to earlier materials, layers and compositional moments (if such a compositional history can be ascertained).⁵ But whether or not we are able to trace a compositional history of Q with precision, we are nonetheless left with a general picture of the editing of the main part of Q. This in turn raises a critical question: does Q’s composition and its strong featuring of the judgment of named Israelite towns and the desolation of Jerusalem and its temple indicate that nothing awaits Israel but final judgement? Or should we should read Q’s polemic as the kind of rhetorical exaggeration that one encounters in intramural polemic against competitors, and as language that articulates a claim for Q and its partisans as the most authentic representatives of Israelite identity?

2. Second, as I have suggested earlier,⁶ Q mobilizes the story of Lot and Sodom for its literary purposes. Allusions to this story appear at three strategic points. First, the reconstruction of Q makes it probable that the opening of Q placed John “in the circuit of the Jordan” (πᾶσα[v] ἡ [τῆν] περίχωρος[v] τοῦ Ἰορδάνου), a phrase that occurs in the Tanak principally in connection with the story of Lot (Gen 13,10–12; 19,17, 25, 28).⁷ This might be taken as insignificant were it not for

delphia (PN) 1987, 102–70; R. Uro, *Sheep Among the Wolves: A Study on the Mission Instructions of Q* (Annales Academiae Scientiarum Fennicae. Dissertationes Humanarum Litterarum 47), Helsinki 1987, 4–5; Sato, *Q und Prophetie* (n. 2) 44–46; D. Kosch, *Die eschatologische Tora des Menschensohnes: Untersuchungen zur Rezeption der Stellung Jesu zur Tora in Q* (NTOA 12), Freiburg Sw./Göttingen 1989, 422–423; R. A. Piper, *Wisdom in the Q-Tradition: The Aphoristic Teaching of Jesus* (MSSNTS 61), Cambridge 1989, 166–170; H. Koester, *Ancient Christian Gospels: Their History and Development*, Philadelphia (PN)/London 1990, 135 n. 2, 150; H. W. Attridge, *Reflections on Research Into Q*, in: *Early Christianity, Q and Jesus*, *Semeia* 55 (1992) 223–234; C. M. Tuckett, *Mark and Q*, in: C. Focant (ed.), *The Synoptic Gospels: Source Criticism and New Literary Criticism* (BETHL 110), Leuven 1993, 157; Id., *Q and the History of Early Christianity: Studies on Q*, Edinburgh/Peabody (MA) 1996, 107–207; P. Hoffmann, *QR und der Menschensohn: Eine vorläufige Skizze*, in F. Van Segbroeck, et al.; (ed.), *The Four Gospels 1992* (FS Frans Neiryck) (BETHL 100), Leuven 1992, 421–56; B. L. Mack, *The Lost Gospel: The Book of Q & Christian Origins*, San Francisco 1993, and others.

5 I have surveyed a number of redactional and compositional approaches in: J. S. Kloppenborg, *The Sayings Gospel Q: Literary and Stratigraphic Problems*, in: Risto Uro (ed.), *Symbols and Strata: Essays on the Sayings Gospel Q* (Publications of the Finnish Exegetical Society 65), Helsinki/Göttingen 1996, 1–66 and compared and the approaches of Sato and Kloppenborg in: J. S. Kloppenborg, *Excavating Q: The History and Setting of the Sayings Gospel* (Minneapolis/Edinburgh 2000, 136–65.

6 J. S. Kloppenborg, *City and Wasteland: Narrative World and the Beginning of the Sayings Gospel (Q)*, in: *Semeia* 52 (1990) 145–60.

7 While the current inclination is to identify the region of Sodom and Gomorrah in the southern ‘Arava, south of the Dead Sea, the Tanak appears to locate it north of the Dead Sea. See 2 Chr 4,17 (“in the circuit of the Jordan between Sukkoth and Zerathan”) and Deut 32,49; 34,3, where Moses, atop Mount Nebo, was able to see “the plain (כנר), that is, the valley of Jericho the city of palm trees, as far as Zoar.” Genesis 13,3. 10 pictures Lot surveying the ‘Arava from between Bethel and Ai and choosing the Jordan valley because it was “well watered” and selecting

the fact that the oracle of John that follows immediately speaks of “fleeing” the coming wrath, warns against reliance on kinship to Abraham, threatens a fiery destruction, and inverts the story of Lot’s wife by declaring God’s ability to fashion people out of stones or pillars.⁸ An explicit invocation of the Lot cycle occurs in Q’s threat against inhospitable towns: “I tell you, it will go easier for Sodom on that day than for such a town” (Q 10,12). This phrase is repeated in Matt 11,23b–24, which some have suggested comes from Q (and Luke omitted as redundant).⁹ Although the CEQ opted not to put it in Q (but at a {C} rating),¹⁰ it is worth noting that Matthew at least saw the potential to invoke once again the Lot story in order to reinforce his woe against Kefar Naḥum.

The Lot story is invoked a final time near the end of Q, explicitly in 17,28–30¹¹ and implicitly in 17,34–35. In Q 17,28–30 the destruction of Sodom in the midst of normal everyday activities is used as a figure of the unanticipated character of the “day of the Son of Man”; in 17,34–35 Q continues this motif by raising the spectre of kin or co-workers torn apart, one being “swept away” (*παραλαμβάνεται*) and the other “spared” (*ἀφίεται*). This should not be confused with the Pauline notion of being snatched up (*ἀρπαγησόμεθα* in 1 Thess 4,17). On the contrary, the *παραλαμβάνειν/ἀφίημι* pair of verbs appears in Gen 18,26 and 19,17 to describe the “sweeping away” of the wicked and the “sparing” of Lot’s family. What makes Q’s evocation of the Lot story even more pointed is that the two scenarios of Q 17,34–35 concern not the sparing of a family, but more onerously, the division *between* members of the same family or village.

Sodom as his home. Because of the salt haze that rises from the surface of the Dead Sea, the region south of the Dead Sea cannot be seen from Bethel or Ai. Byzantine pilgrims were shown various sites along the western edge of the Dead Sea. Recent archaeology associates the Sodom and Gomorrah traditions with two Early Bronze Age (EB III) sites south of the Dead Sea, near the modern site of Sdom. On this see *W. Rast, Bab Edh-Dhra and the Origin of the Sodom Saga*, in: L.G. Perdue/L.E. Tombs/G.L. Johnson (ed.), *Archaeology and Biblical Interpretations: Essays in Memory of D. Glenn Rose*, Atlanta (GA) 1987, 185–201.

8 *R. C. Tannehill*, *Beginning to Study ‘How Gospels Begin’*, in: *Semeia* 52 (1990) 185–192 (190) objects: Q should have to have read “we have Abraham as an uncle” if the Lot story were in view. Of course, such a statement would be absurd and the objection reveals a wooden understanding of literary allusion. It is true, as Tannehill points out, that the aphorism in Q 3,9 comes from the agricultural practice of uprooting and burning nonproductive trees (from which observation he concludes that 3,7–9 does not allude to Lot). But it is equally true that the first part of the oracle does not recall agricultural practice at all, but rather flight before destruction. In other words, Q is rather nimble in its use of allusion.

9 See *J. S. Kloppenborg*, *Q Parallels: Synopsis, Critical Notes, & Concordance (Foundations and Facets: New Testament)*, Sonoma (CA) 1988, 74 for a tabulation of opinion.

10 CEQ (n. 3) 186.

11 This saying, which stands in parallel with Q 17,26–27, is attested only in Luke. For a summary of arguments for its inclusion in Q, see *Kloppenborg*, *Q Parallels* (n. 9) 194. The CEQ includes the two verses in Q with a {D} rating but does not reconstruct the saying.

Lot is significant for Q in two respects. First, the Lot story already had a long history of exegetical use in the Tanak and the literature of Second Temple Judaism, being employed as the archetype of a divine judgment that was total, sudden, and irreversible, and which occurred without human instrumentality.¹² Although English readers often focus on the sexual nature of the Sodomites’ sins, the dominant Hebrew exegetical tradition identifies arrogance and inhospitality as their gravest sins. Ezekiel 16 accuses Sodom of pride and failing to share its excess of food with the poor and needy (16,49), while Isa 3,9–17 accuses Jerusalemites of imitating Sodom by oppressing the poor and doing so with unbridled arrogance. This is strong language indeed, since the inhabitants of Sodom are routinely invoked as the worst of sinners, occupying the lowest reaches of the abyss (e.g., *T. Isaac* 5.27). When Q threatens the “children of Abraham” with Sodom’s judgment it continues the tradition of Isaiah and when it suggests that Sodom will fare better in the judgment, it follows the exegetical tradition of Ezekiel 16:

This was the guilt of your [Jerusalem’s] sister Sodom: she and her daughters had pride, excess of food, and prosperous ease, but did not aid the poor and needy. They were haughty and did abominable things before me; therefore I removed them when I saw it. Samaria has not committed half your sins; you [Jerusalem] have committed more abominations than they and have made your sisters appear righteous by all the abominations that you have committed. Bear your disgrace, you also, *for you have brought about for your sisters a more favorable judgment*; because of your sins in which you acted more abominably than they, *they are more in the right than you*. So be ashamed, you also, and bear your disgrace, for you have made your sisters appear righteous. (Ezek 16,49–52, emphasis added)

Of course, Q’s talk of judgment is not founded exclusively on the Lot story. Nevertheless the peculiar dynamics of the Lot story as it had been developed in biblical and post-biblical tradition were especially congenial with the overall theme of judgment in Q. For Q dwells upon the finality of judgment that is faced by “this generation” (Q 11,49–51) and its suddenness (17,23–35). Moreover, like Ezekiel, Q freely engages in a shaming technique: Sodom, deserving of the furthest extremity of punishment, will fare better than inhospitable Israelite towns (10,12); the notorious Gentile cities of Tyre and Sidon will fare better than the Galilean towns of Bethsaida and Khorazin, which had better reasons for responding positively to Q and its people; Gentiles will condemn “this generation” in the judgment (11,31–32); they will sit at table with the Patriarchs while Ju-

12 See W. W. Fields, *Sodom and Gomorrah: History and Motif in Biblical Narrative* (JSOTSup 231), Sheffield: JSOT Press, 1996, 188–224, who notes the use of these aspects of the Sodom tradition in Lam 4,6; Deut 29,22; 32,32.35; Isa 1,7–10; 13,19–22; 30,33; Jer 20,16; 49,18; 50,40; Amos 4,11; Hos 11,8; Zeph 2,9; Job 18,15; Ezek 38,22; Ps 11,6; 1QpHab 10.5; Jub. 16.5.

daeans will be expelled, weeping and gnashing their teeth (13,28–29); and a Roman soldier displays greater faith than “Israel” in his approach to Jesus (7,1–10). Like Ezekiel, Q threatens Jerusalem and its élite with judgment and desolation (13,34–35).¹³ Sodom provided a spectacular and geographically proximate – and therefore concrete – instance of the finality and terror of judgment in a way that other occasions of judgment recorded in the Tanak did not. It was this finality and terror that eloquently served a variety of Israelite writers – including those responsible for Q – in their endeavour to create a compelling rhetoric that could serve various hortatory or polemical ends.

Second, it is important to note *where* these allusions to the Lot cycle appear: in the framework of Q – at the beginning and at the end – and, significantly, in 10,12 which is almost certainly the creation of the redactor who joined Q 10,2–11, 16 with 10,13–15. This indicates that the allusions to the Lot cycle are not simply an accident of the heterogeneous traditions absorbed in the collection of Q materials, but derive from purposeful editing at a stage near the main redaction of Q.

3. The third literary feature is that identified by Arland Jacobson, who drew attention to the pervasive presence in Q of deuteronomistic theology.¹⁴ According to this theology, the history of Israel is depicted as a repetitive cycle of sinfulness, prophetic calls to repentance (which are ignored), punishment by God, and renewed calls to repentance with threats of judgment. Common in this schema is the motif of the rejection of the prophets and even of their murder, in spite of the fact that the Tanak itself records no instance of the murder of a named prophet. While the Tanak depicts prophets as critics of the monarchy and as advocates of social reforms, in deuteronomistic theology the prophets are represented primarily as preachers of repentance and, generally speaking, as rejected preachers.¹⁵

This reading of history appears again at various strategic points in Q. Q 6,23c; 11,47–51 and 13,34–35 recall the persistent rejection, persecution and even murder of the prophets. Q associates Jesus’ followers with those prophets and their fate (6,22–23). John is interpreted primarily as a repentance preacher (3,7–9) and he, along with Jesus, is rejected by “this generation” (7,31–35). Although hortatory, aphoristic, and sapiential sayings are attributed to Jesus, his role too is implicitly characterized in the final redaction as having to do with repentance in 10,13–15 and 11,29–32. Q’s Parable of the Great Supper (14,16–24), appearing just after a threat that Israelites will be expelled (13,28–29) and the woe over Jerusalem (13,34–35), functions as commentary on the rejection of

13 Kloppenborg, *City and Wasteland* (n. 6).

14 Jacobson, *Literary Unity* (n. 4).

15 The basic study of the deuteronomistic view of history and of prophecy is *O. H. Steck, Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten* (WMANT 23), Neukirchen-Vluyn 1967.

God’s envoys by (elite?) Israelites, the first invitees who should have accepted, and the eventual reception of those envoys by others.

It is again especially significant where these occur: at the beginning of Q (3,7–9) and in at least two points that on other grounds can be identified as redactional insertions into earlier materials: 6,23c and 11,49–51.¹⁶ This suggests that the appeal to deuteronomic theology is a function of redaction rather than tradition. Its location in Q indicates that it belongs to a principal moment of editing.

These three interrelated complexes – judgment, appeals to the Lot cycle, and the deuteronomic view of the prophets – lend Q a thematic unity, appearing at the beginning and the end and at various strategic points throughout.

The complexion of the final edition of Q has provoked very different evaluations of Q’s posture towards Israel. As early as 1972, Dieter Lührmann drew attention to the insertion of a saying against “this generation” (Q 11,49–51) into an earlier cycle of woes against the Pharisees and accordingly argued:

Der Gegensatz zu Israel ist nicht mehr wie teilweise in der Tradition ein Gegensatz zu seinen Führen, sondern er ist generell ausgedehnt auf das ganze Israel, “dieses Geschlecht.” ... Im Zusammenhang damit steht die schon erwähnte auffallend häufige Gegenüberstellung von Heiden und Israel, teilweise in wohl auf Jesus selbst zurückgehenden Worten, teilweise in Gemeindebildungen. Ihre Häufigkeit in Q macht sie für die Bestimmung der hinter der Redaktion von Q erkennbaren Theologie zu einem bezeichnenden Zug. Die Gerichtsankündigung gegen dieses Geschlecht macht diesen Gegensatz zwischen Jesus und der Gemeinde einerseits, Israel andererseits zu einem end-gültigen; für Israel bleibt nur das Gericht.¹⁷

This view was endorsed by Kloppenborg in *Formation of Q*,¹⁸ and continues to be advanced by Harry Fleddermann, who suggests a Gentile Christian background for Q. He points to several features of Q: its attack on “Israel’s particularism”; its evoking of Gentiles as models of faith; its universalizing perspective; and a series of polemical sayings (Q 10,12–15; 11,49–51; 13,29.28; and 13,35). All these indicate that “Israel has already gone over to judgment” and “that Q looks back on

16 See *Kloppenborg*, *Literary and Stratigraphic Problems* (n. 5) 60–62 for a tabulation of opinion.

17 *Lührmann*, *Redaktion* (n. 4), 93. Similarly, p. 47: “Eine Umkehr Israels ist bei dieser Gerichtsankündigung nicht mehr im Blick, es bleibt nur noch das Gericht.” In opposition to *Steck*, *Israel* (n. 15) 226 on the same text (Q 11,51): “Der Sitz im Leben des Wortes wird ... die an Israel gerichtete Umkehr- und Mahnpredigt sein; bezeichnend dabei ist, daß in V. 50 weder gesagt ist, wen das Gericht trifft, noch wann es eintritt.”

18 *Kloppenborg*, *Formation* (n. 4) 148. Likewise, p. 167: “One cannot help getting the impression that the redactor of this part of Q holds out little hope for Israel’s conversion. Original missionary fervor has turned into sectarian polemics.”

a failed mission to Israel.”¹⁹ Paul Hoffmann, commenting on Q 22,28 – 30 concurs:

Die Q-Tradition ist von einer Frontstellung gegen die jüdischen Zeitgenossen bestimmt. Ihnen wird der Ausschluß vom endzeitlichen Heilmahl angedroht (13,28 f). Vor allem die deuteronomistisch geprägte Schlußredaktion ist von der Erwartung geleitet, daß die Ablehnung der Boten der Weisheit an dieser Generation im bevorstehenden Gericht gehandelt werden wird. In ihr spiegelt sich der lange Weg einer jüdisch-jüdenischen Konfliktgeschichte, in die die Jesusbewegung sich von den Tagen des Täufers an (Q 16,16) verwickelt erfährt. Das Logion Q 22,30 markiert mit der Gerichtsankündigung über ganz Israel einen Endpunkt. Es bedeutet den Abschied von Israel.”²⁰

These conclusions flow quite naturally from the methods of redaction and composition criticism, which privilege those elements that either serve to frame a literary work, or which have been inserted into earlier compositional phases.²¹ Yet some doubt has been cast on this conclusion.

Richard Horsley has vigorously disputed the thesis that Q reflects a prophetic judgment on Israel as a whole, dismissing it as “unwarranted” and as betraying anachronistic Christian theological views. Instead, Q represents a renewal movement in Israel that only attacked ruling structures. He argues that κρίνειν in Q 22,28 – 30 does not mean “to judge” but rather “to defend” or “to deliver” or, more generally, “to govern.”²² Contrary to the usual reading of Q 13,29.28 that sees in this saying a Gentile pilgrimage, Horsley argues that the saying juxtaposes the return of dispersed Israelites with the rulers who “(like the

19 H. T. Fleddermann, *Q: A Reconstruction and Commentary* (Biblical Tools and Studies 1), Leuven 2005, 165.

20 P. Hoffmann, *Herrscher in oder Richter über Israel? Mt 19,28/Lk 22,28 – 30 in der synoptischen Überlieferung*, in: K. Wengst/G. Sass (ed.), *Ja und nein: Christliche Theologie im Angesicht Israels* (FS W. Schrage), Neukirchen-Vluyn 1998, 253 – 264 (264). J. M. Robinson’s evaluation in *P. Hoffmann, et al.*, *Q 22:28 – 30: You Will Judge the Twelve Tribes of Israel*, in: C. Heil (ed.), *Documenta Q*, Leuven 1998, 68 appears to take the same view: arguing that Q 22,28 – 30 is a retrospective on the destruction of Jerusalem in 70 CE, he concludes, “the mission to Israel has failed, and for all practical purposes the evangelical witness has been replaced by condemnation. Thus Q 22,30 fits quite well the Q redaction.”

21 C. Tuckett reminds me that redaction criticism does not depend solely on framing materials and what is added to pre-existing materials, but also on what the main redaction retains. This is of course true, but we have no way to gauge what the redaction of Q omitted. Moreover, while the main redaction of Q presumably received approvingly the so-called Q¹ materials, it is in the redactional additions that the reshaping of those materials is seen most clearly.

22 R. A. Horsley, *Jesus and the Spiral of Violence*, San Francisco (CA) 1987, 201 – 207; Id., *Social Conflict in the Synoptic Sayings Source Q*, in: J. S. Kloppenborg (ed.), *Conflict and Invention: Literary, Rhetorical and Social Studies on the Sayings Gospel Q* (Valley Forge, PA: Trinity Press International, 1995, 37 – 52; R. A. Horsley/J. Draper, *Whoever Hears You Hears Me: Prophets, Performance, and Tradition in Q*, Harrisburg (PA) 1999, 69, 105 – 106, 263. This thesis was argued more briefly (and without reference to Horsley) by Jacobson, *First Gospel*, 247 – 248.

aristocracies in most traditional societies) place great stock in their proper lineages.”²³ Those coming from East and West are diaspora Jews while the ὑμεῖς or οἱ δὲ υἱοὶ τῆς βασιλείας are Q’s opponents, the rulers. Likewise, Q 13,35 should be seen only as an attack on Jerusalem and its high priestly elite, not on Israel or Jews in general. Finally, the woes in Q 11,39–52 focus their attack only on the Pharisees, alternately called “this generation.”²⁴

One can certainly agree with Horsley that Q 13,35 is not equivalent to an attack on all Israel, any more than Jesus ben Ḥananiah’s oracle against the city was an attack on Israel as a whole.²⁵ Horsley’s claim, however, that “those coming from East and West” in Q 13,29.28 are not Gentiles but diaspora Judaeans only concludes what it already presupposes. Allison has shown that as an isolated saying it might have concerned the restoration of Israel through a pilgrimage from the diaspora.²⁶ But the saying must be interpreted as it appears in Q. There it is juxtaposed with sayings featuring the positive response of actual or hypothetical Gentiles, all cited to shame Judaeans; there are no signs in the immediate context of Q 13 that the rulers are being addressed; and Q otherwise show no interest whatsoever in diaspora Judaeans. Hence, it is special pleading to construe ὑμεῖς as addressed only to the rulers and that the saying concerns diaspora Judaeans. Verheyden’s suggestion is much to be preferred: that Q 13,29.28 is an instance of Q’s “technique of turning into its opposite an expression that is evidently con-

23 Horsley, *Social Conflict* (n. 22) 47. M. Cromhout, *Jesus and Identity: Reconstructing Judean Ethnicity in Q* (Matrix: The Bible in Mediterranean Context), Eugene (OR) 2007, 299–300, 302 accepts the notion that those described in Q 13,29.28 are diaspora Judaeans, but rejects Horsley’s thesis that the saying juxtaposes these with rulers. On the contrary, “the ‘you’ these diaspora Judeans will replace... is therefore not just the Judean rulers or those who thought themselves to be the premiere families in Israel (*pace* Horsley) but unresponsive Judeans in general” (302).

24 Horsley, *Social Conflict* (n. 22) 37–52 (38–39).

25 Horsley, *Social Conflict* (n. 22) 47, referring to Josephus, *B.J.* 6.300–309 (mistakenly cited as *Ant.* 6.300–309).

26 Horsley, *Social Conflict* (n. 22) 46–47. D. Allison, *Who Will Come from East and West? Observations on Matt 8.11–12 || Luke 13.28–29*, in: *IBS* 11 (1989) 158–170 has made a similar argument, also found in Id., *The Jesus Tradition in Q*, Valley Forge, (PA) 1997, 176–191. For a discussion of Allison, and arguments in favour of the traditional view, see M. F. Bird, *Who Comes from the East and the West? Luke 13.28–29/Matt 8.11–12 and the Historical Jesus*, in: *NTS* 52 (2006) 441–457 (446): “Although these passages [Q 13,29.28] intimate the possibility of gentiles participating in the future kingdom, they function principally as a rhetorical rejoinder to rejection so as to persuade hearers that they risk being upstaged by notorious pagans of Israel’s sacred history if they fail to respond appropriately in the critical hour of eschatological decision. If gentiles are part of the group intended to receive the kingdom in Q 13.28–29, then the logion meshes quite comfortably with analogous Q material which envisages a similar scenario of gentiles *vis-a-vis* Israel. As for Q and the gentiles in general, several scholars propose, correctly I believe, that Q knows of a gentile mission, has no objection to it, but is fundamentally concerned with the renewal of Israel.”

sidered as a positive identity marker by the Jewish audience.²⁷ If it is Gentiles who sit at the table with Abraham and the patriarchs, then a standard trope of Israelite identity is challenged.

Horsley's claim that in Q 11,49–51 “this generation” “is used in reference to the Pharisees”²⁸ runs afoul of the fact that nothing in Q 11,47–51 and the accusation of vaticide has anything to do with Pharisees. There is nothing to suggest that Pharisees were especially concerned with the veneration of the tombs of Israelite prophets. The CEQ in fact suggests that the addressees of Q 11,46.52 has shifted to οἱ νομοκοί not the Pharisees.²⁹

A propos of κρίνειν in Q 22,28–30, it is true that כָּפַד has the double sense of “to govern” and “to judge” in Hebrew (e.g., 1 Sam 8,6). Yet, it is the forensic and indeed destructive aspect of judging that receives the most attention in the Tanak.³⁰ Moreover, in none of the other occurrences of κρίνειν/κρίσις in Q (6,37; 10,12; 11,19; 11,31–32) is the meaning “to govern” a credible translation, still less “to defend” or “to deliver.” Other metaphors of judgment such as 3,7–9 support the forensic sense of κρίνειν in Q 22,28–30.³¹ As an isolated saying, Q 22,28–30 *might* have meant “to govern the twelve tribes”; but once embedded in Q, it can only mean “to judge.”³² Nevertheless, as Giovanni Bazzana rightly observes, κρίνειν refers to governmentality, which includes a forensic function.³³ Seen in this way, Q22,28–30 imagines the Q people *replacing* existing governmental struc-

27 J. Verheyden, The Conclusion of Q (22,28–30) and Restoration Eschatology, in: A. Lindemann (ed.), The Sayings Source Q and the Historical Jesus (BETHL 158), Leuven 2001, 695–718, 713. Other instances of this technique are Q 3,7–9 (children to Abraham); 10,13–15 (the enmity of Tyre and Sidon); and 11,47–51 (memorialization of the prophets).

28 Horsley, Social Conflict (n. 22) 49.

29 CEQ (n. 3) 278, 280.

30 This point is elaborated further in J. S. Kloppenborg, The Power and Surveillance of the Divine Judge in the Early Synoptic Tradition, in: J. Verheyden/G. Van Belle (ed.), Christ and the Emperor. The Evidence from the Gospels (Biblical Tools and Studies 20), Leuven 2014, 147–184.

31 J. Verheyden, Le jugement d'Israël dans la source Q, in: A. Dettweiler/D. Marguerat (ed.), La Source des paroles de Jésus aux origines du christianisme, Genève 2008, 202. On Q 3:7–9, Verheyden comments: “La situation est grave: il s'agit d'un dernier appel à la «conversion» (μέτανοια) – l'image de la hache au v. 9 est des plus claires – mais au moins on évoque encore la possibilité d'échapper au jugement. . . et de se convertir.”

32 Thus J. S. Kloppenborg, Conflict and Invention: Recent Studies on Q, in J.S. Kloppenborg (ed.), Conflict and Invention: Literary, Rhetorical and Social Studies on the Sayings Gospel Q, Valley Forge (PA) 1995, 1–14 (12–13); Id., Excavating Q, 192; C. M. Tuckett, Q 22:28–30, in: D. G. Horrell/C. M. Tuckett (ed.), Christology, Controversy, and Community (FS D. Catchpole) (NovTSup 99), Leiden 2000, 99–116 (103). See also J. Dupont, Le Logion de douze trônes (Mt 19,28; Lc 22,28–30), in: Bib 45 (1964) 355–392 (repr. in: F. Neiryneck (ed.), Études sur les évangiles synoptiques [BETHL 70 A-B], Leuven 1985, 706–743). Dupont does not treat Q as such, but does distinguish carefully among the uses of the saying by Matthew, Luke and the historical Jesus.

33 G. B. Bazzana, Judgement or Governance in the Sayings Gospel Q? in this volume.

tures, placing them in a position to effect the judgment that is described elsewhere in Q.

If Horsley’s effort to oppose the traditional reading of Q’s polemic are exegetically flawed, Tuckett’s arguments are much better. He observes that Q is replete with allusions to Isaiah 58, 61 and its restorationist language (Q 6,20–23; 6,38b; 7,22); allusions to language associated with the biblical Jubilee (Q 6,30); and references to the holiness code of Leviticus 19 (Q 6,31–35; 6,41; 17,3).³⁴ This fabric of shared traditions, while it does not obviate the “fierce and unrelenting” polemic in which Q engages, also indicates, according to Tuckett, that the divisions “were not that deep” and that “the Q Christians had not given up hope for Israel; and they did not think of themselves as a separate community.”³⁵ It is apparently this conclusion that informs his later treatment of Q 22,28–30. He agrees that Q uses κρίνειν in a forensic sense, but nonetheless argues that

it does not necessarily refer to condemning as opposed to acquitting. In theory, an action of “judging” can involve a positive, as well as a negative, verdict. The language of the saying itself does not imply necessarily that the whole “twelve tribes of Israel” are rejected and condemned en bloc.³⁶

It might be observed that almost all of Tuckett’s data comes from the sayings that I have identified as the earliest layer of Q (now called Q¹) rather than the polemical Q² material. What is needed is an interpretation of those polemical (Q²) sayings that does not force us to the conclusion that all hopes for Israel had been abandoned in Q’s editing. By paying attention to the rhetorical construction of the polemical materials in Q we can in fact arrive at a conclusion that is complementary to Tuckett’s reading of the Q¹ material.³⁷

As I have suggested above a propos of Q’s allusions to the story of Lot, the statement in Q 10,12, λέγω ὑμῖν ἵνα ὅτι Σοδόμοις ἀνεκτότερον ἔσται ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ἢ τῇ πόλει ἐκείνῃ, is an instance of the shaming rhetoric found at various points in the Tanak, especially Isa 3,9–17 and Ezekiel 16. Neither of these prophets thought that Israel has been abandoned by God, but both were willing to invoke the worst comparisons possible in order to shame the addressees into a change of heart. That is, one must distinguish between rhetoric, especially rhetoric that inclines toward hyperbole, and the actual discursive situation that is addressed by that rhetoric.

34 Tuckett, *Q and the History of Early Christianity* (n. 4) 425–434, citing *D. R. Catchpole*, *The Quest for Q*, Edinburgh 1993, 79–134, 135–150.

35 Tuckett, *Q and the History of Early Christianity* (n. 4) 426, 434.

36 Tuckett, *Q 22:28–30* (n. 32) 113.

37 I recognize that Tuckett does not accept the stratigraphy proposed in *Formation* (n. 4); nevertheless I use Q¹ and Q² as shorthands to designate two different kinds of materials found in Q, irrespective of their stratigraphic import.

The story in Q 7,1 – 10 of a Gentile who has greater faith than that evidenced in Israel, the prediction that Gentiles in the persons of the Ninevites and an Egyptian queen will stand up as witnesses in the κρίσις against “this generation” (Q 11,31 – 32), and the spectre of the deity creating “children to Abraham” out of stone (3,7 – 9) – all of these are all instances of shaming techniques: constructing an unfavourable comparison with the paradigmatic outsider or villain in order to highlight the extremity of failing in the actual addressee. The force of such a technique is not different from that described by Verheyden (above), of invoking a standard symbol of Israelite identity, and then rendering it uncertain, fragile, and insecure. The same kind of rhetorical tool is at work in the Jonah story, according to which Nineveh surprisingly repented, much to the chagrin of the Israelite prophet. This story is constructed not for the Ninevites, but for the Israelite *reader*, whose confidence in ethnic stereotypes – of who is righteous and who is not – are deliberately disturbed by the story of Jonah and the Ninevites. Q invokes this story in Q 11,30 – 32 precisely to destabilize what were supposed to be secure ideological boundaries of Judaean identity.

Such rhetorical techniques should not be seen as blanket rejections of the role of Israel in the economy of salvation. They are rhetorical constructions intended to create a space *within* Israelite discourse for Q’s particular brand. Hence, revising my earlier view that agreed with Lührmann, I argued:

It is important ... not to confuse rhetoric with social description. ... Q’s rhetorical posture focuses on an attack on “this generation” or “Israel.” This is no more an attack on all Israel than is the Fourth Gospel’s polemic against “the Jews.” Q attacks those persons who are in an institutional and social position to define and command allegiances precisely by attacking the security and certainty of their primary symbols. Hence, “Israel” and kinship to Abraham are undermined; Gentiles, fiery destruction, stones-become-Abraham’s-kin, and even pious Roman officers are brought onto the stage in order to destabilize the opponents. Not that the opponents probably ever heard any of Q’s rhetoric. It is for internal consumption; but a key part of Q’s efforts to command assent for its own ethic and symbols is the displacement of more dominant values.³⁸

In addition to Tuckett’s observations concerning the biblical fabric of Q⁽¹⁾, William Arnal, assuming the stratigraphy elaborated in *Formation of Q*, has noted that allusions to scriptural texts and the academic and scholastic orientation of Q actually *increase* from Q¹ to Q². “The shift from Q¹ to Q² reveals an increasingly *explicit* interest in native intellectual traditions.”³⁹ Q 11,39 – 52 displays Jesus as an exegete and commentator on the Torah, able to represent the

38 Kloppenborg, *Recent Studies on Q* (n. 32) 12, 13 – 14.

39 W. E. Arnal, *The Trouble with Q*, in: *Forum* 2/1 (2013) 7–77 (53). For a detailed study of scriptural allusion in Q, see D. C. Allison, *The Intertextual Jesus: Scripture in Q*, Harrisburg (PA) 2000.

true sense of the Torah and to lampoon those who do not. As I have observed above, the woes against the Galilean towns invoke and then invert the traditional condemnations of Tyre and Sidon seen in Isaiah 23, Jeremiah 29 [47], Ezek 28,11 – 12, 22 – 23 and elsewhere.⁴⁰ And the redactional framing of Q draws on the Deuteronomistic theology and both explicit and subtle allusions to the story of Lot.

It is doubtful that scribes who had already consigned Israel to judgment would have penned a document that was so redolent of the foundational texts and epic stories of Israel. It is even less likely that non-Judaeans would possess the cultural competence to grasp the almost exclusively Judaeans elements of Q's architecture, some of which are introduced subtly.⁴¹ Q's narrative world, moreover, is exclusively Israelite.⁴² It is defined temporally by the references to Abel and the prophets sent by Sophia since the beginning (Q 11,49 – 51), and by the judgment and the day of the Son of Man (Q 10,12,13 – 15; 11,31 – 32; 17,23 – 24, 26 – 30, 34 – 35). The times of Noah and Lot (Q 17,26 – 30) are singled out as paradigmatic, and the period from "John until now" (Q 16,16) is of special significance. Spatially, Q moves within boundaries defined by the wilderness, in which John is found and into which Jesus is led by the Spirit, and the sea (17,2, 6); by the Galilean towns of Bethsaida, Khorazin and Kefar Naḥum and by Jerusalem. At the imagined boundaries are the non-Israelite cities of Nineveh, Tyre and Sidon and the residence of the Queen of the South. At a higher level of magnification, the world of Q includes agoras (7,31), palaces (7,25) and plazas (13,26); houses and synagogues (11,43); and fields (12,28; 14,18), farms (cf. 3,17; 12,18, 24), gardens (13,19) and waterless regions (11,24). This space is peopled by John, Jesus, their followers and immediate opponents, but also by the heroes of Israel: Abel and the prophets (Q 6,23; 10,24; 11,49 – 51; 13,34), Abraham and the patriarchs (3,8; 13,28), Solomon, Jonah, Noah, and Lot. The Gentile world encroaches upon this largely Israelite narrative space in the form of a centurion of extraordinary faith,

40 Kloppenborg, *Formation* (n. 4) 196.

41 *Fleddermann* (Q [n. 19] 671) argues that Q "discloses a highly literate author, a native Greek speaking gentile Christian living somewhere in the Mediterranean world and writing around 75 CE. The author brought to the task considerable creative talent, a thorough familiarity with the Greek Old Testament, theological skill, a sweeping universal vision, and a deep faith in the gospel of Jesus. Gentile Christians living in the last quarter of the first century make up the original readers of Q." This view, it seems to me, is highly implausible, given the density and subtlety of scriptural allusion, Q's "local knowledge" of Pharisees, and the competence that the author expects in his readers.

42 On narrative world, see *E. S. Malbon*, *Narrative Space and Mythic Meaning in Mark*, San Francisco (CA) 1986; *S. B. Chatman*, *Story and Discourse: Narrative Structure in Fiction and Film*, Ithaca (NY) 1978, 138 – 145.

the (long-dead) Ninevites and the “Queen of the South,” and the people of Tyre and Sidon. But the centre of Q’s world is solidly Israelite.⁴³

There is, then, plenty of reason to agree with Tuckett that Q has not turned away from Israel. Its language, its rhetorical techniques, and its construction of space and time are still thoroughly embedded in the Israelite identity. At the same time, there is also good of reason to suppose that by the time of the final redaction of Q, its partisans had come to realize that its earlier optimistic vision of a kingdom of God in which the poor were blessed, debts were forgiven, free borrowing took place, and reconciliation of enemies was possible was not imminently forthcoming. Arnal comments that “there can be little doubt that the people responsible for Q² no longer anticipate sending out ‘workers’ to villages and otherwise engaging in active ‘mission’.”⁴⁴ Instead, Q² adopts apologetic and defensive strategies, drawn from prophetic and apocalypse tropes, to shore up its identity as Israelite.

2. The Framers of Q and Their Situation

What factors might account for the shift from the earlier strata (or materials) in Q, to the formulation of the perspective of the final redactional?

One of the most obvious features of Q is its various references to persecution (διώκειν, 6,23; 11,49; cf. 13,34–35). Some have taken such language literally and supposed that the groups represent by Q faced some forms of violence.⁴⁵ Tuckett has exhaustively examined all of the loci where the spectre of persecution and violence has been raised and in each case concludes that what is in fact at stake is that the “Q Christians have not received a positive response.” For Q “persecution” means little more than being ignored, or perhaps facing some verbal re-

43 Recently P. Foster (Is Q a Jewish Christian Document? in: *Bib* 94 [2013] 368–394) asks whether Q is Jewish Christian or not, and his answer is ambiguous, in part (rightly) because the term “Jewish Christian” is so unclear as a taxonomic marker. However, while acknowledging the many Judaean traditions in Q, he also concludes that Q does not expect its addressees to practice circumcision, to engage in the sacrificial system, or to observe the Sabbath, and that Q’s attitude toward Gentiles is not uniformly negative. He concludes “while many Q traditions may have originated among Jewish Christians, the more inclusive perspectives of the document and its composition in Greek suggest that when those traditions were compiled the group held a more inclusive and outward looking attitude toward Gentiles” (394). Q’s silence on circumcision, *kashruth*, and Sabbath and sacrifice may simply be a function of the fact that these practices were not in dispute and therefore not an issue to be raised.

44 Arnal, *The Trouble with Q* (n. 39) 52.

45 E.g. Siegfried Schulz, *Q: Die Spruchquelle der Evangelisten*, Zürich 1972, 161; R. J. Miller, *The Rejection of the Prophets in Q*, in: *JBL* 107 (1988) 225–240 (230).

buffs. The framers of Q, however, interpreted their lack of success by invoking the Deuteronomistic theology of the rejection and even killing of the prophets.⁴⁶

This conclusion seems quite consistent with the tenor of the woes against the Galilean towns (Q 10,12–15), where there is no hint of pressure of any sort being applied against the Q people, only that they were unsuccessful in promoting their views in those towns. There are many other examples of groups who are either shunned or ignored or criticized claiming to have been “persecuted” when no real violence or substantial pressure has been applied.⁴⁷ Resort to the Deuteronomistic language of the persecution of the prophets provided a convenient way to account for Q’s lack of success in promoting its practices and message – after all, the Israelite prophets were also unsuccessful, at least according to the deuteronomistic narrative. Simultaneously, the deuteronomistic narrative supplied a way to align the identity of the Q people with key figures from Israel’s epic history.⁴⁸

Those responsible for the framing of Q were likely low-level scribes – the sorts of agents who, in a setting where the vast majority of the population was illiterate, routinely served to mediate the relationship between the majority of the population and various levels of bureaucracy. These were the literate or semi-literate persons who wrote loan and lease agreements, petitions, marriage, divorce and manumission documents, receipts for the payment of taxes, census records, police reports, and many other such documents, and who concluded the document with ἔγραψα ὑπὲρ αὐτῶν μὴ εἰδόντων γράμματα, “I wrote this because they are illiterate.”⁴⁹ Against the supposition that such figures were “retainers” – as coopted agents of ruling powers –, there is good evidence that they were instead “middling figures” who occupied an ambivalent position between the structures of governance and the subject populations.⁵⁰ Giovanni Bazzana has documented

46 Tuckett, Q and the History of Early Christianity (n. 4) 283–323 (322). In the Hebrew Bible, see Jer 7,25–34; 25,4–14; 29,17–20; 35,15–17; 44,2–14; Dan 9,4b–19; Zech 1,2–6; 7,4–14; 2 Chr 30,6–9; Ezra 9,6–15; Neh 1,5–11; Bar 1,15–3,8; 4 Ezra 7.129–130 (all emphasizing Israel’s ignoring of the prophets). Mentioning the killing of the prophets: Neh 9,5–37; T. Levi 16.1–5; Jub. 1.7–26.

47 See, e.g., J.-F. Mayer/E. Siegler, Our Terrestrial Journey is Coming to an End: The Last Voyage of the Solar Temple, in: Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions 2 (1999) 172–196.

48 A similar strategy is exemplified by the Waldensians’ alignment of Valdès (12th century) with the *Life of St. Alexis* (11th century) with whom Valdès in fact had no contact. See B. Stock, History, Literature, and Medieval Textuality, in: Yale French Studies 70 (1986) 7–17 (13).

49 On this formula, see H. C. Youtie, ΑΓΡΑΜΜΑΤΟΣ: An Aspect of Greek Society in Egypt, in: HSCP 75 (1971) 161–75; Id., ‘Because They Do not Know Letters’, in: ZPE 19 (1975) 101–108.

50 On scribes as “middling figures” and for a comparative study of such figures as social innovators, see S. Rollens, Framing Social Criticism in the Jesus Movement: The Ideological Project in the Sayings Gospel Q, Ph.D. diss., University of Toronto, 2013.

such roles, for example in the well-known figure of Menches (late II BCE),⁵¹ a *κομογραμματεύς* of Kerkeosiris whose archive has provided hundreds of examples of his administrative role.⁵²

Bazzana observes that Menches (who bears an Egyptian name), in alerting his superior, the royal scribe Horos, about a strike of royal farmers, could be seen as a “native intellectual” whose role had been coopted by a colonizing power.⁵³ But as Bazzana notes, “the royal farmers need[ed] someone who could tell Horos that they were ‘on strike’ at least as much as the royal scribe need[ed] someone to inform him about the situation in Kerkeosiris.”⁵⁴ That is, Menches’ role is ambivalent, serving both his village and those in whose employ he is. In another case, a *κωμάρχος*, Harmiusis (also with an Egyptian name), informs the chief policeman of Kerkeosiris that the *τοπογραμματεύς* was extorting money, with the results that many of the villagers had abandoned the village and, accordingly, taxes were not being paid.⁵⁵ Harmiusis was also simultaneously fulfilling his responsibilities to the *strategos* for tax collection and his responsibilities to protect villagers from extortion, to whom he owed moral allegiance. As a person responsible for census and taxation data, the *κομογραμματεύς* can be seen as an agent of the governing powers, but as a writer of petitions and complaints, he represented the interests of the village to more senior levels of administration. Bazzana even cites a long memorandum from the *dioiketes* to an *oikonomos* encouraging him watch for examples of misconduct by local officials (*P.Tebt.* III/1 703). This exemplifies an “*oikonomos* ... in some sense caught between the *dioiketes* and the villagers.”⁵⁶ For Bazzana this is a telling instance of a low level bureaucrat “embedded in the socio-economic networks of the village” also answering to “the patronage ties that extended outside and above the *κώμη*.”⁵⁷

That Q is a scribal product is in one sense obvious from the fact that it is written; in antiquity access to literate technologies was limited mainly to public professional and administrative scribes of various levels, *librarii*, house-slaves trained as private secretaries and readers, and literate or semi-literate persons

51 See A. M. F. W. Verhoogt, *Menches, Komogrammateus of Kerkeosiris: The Doings and Dealings of a Village Scribe in the Late Ptolemaic Period (120–110 B.C.)* (Papyrologica Lugduno-Batava 29), Leiden 1998.

52 G. B. Bazzana, *Kingdom and Bureaucracy: The Political Theology of Galilean Village Scribes* (BETHL), Leuven 2014.

53 For an exploration of post-colonial theory and Ptolemaic Egypt, see R. S. Bagnall, *Decolonizing Ptolemaic Egypt*, in: P. Cartledge/P. Garnsey/E. Gruen (ed.), *Hellenistic Constructs: Essays in Culture, History, and Historiography*. Berkeley (CA)/Los Angeles (CA) 1997, 225–241.

54 *P. Tebt.* IV 1099 (114 BCE). See Bazzana, *Kingdom and Bureaucracy* (n. 52) cited in typescript.

55 *P. Tebt.* I 41 (109/8 BCE).

56 M. M. Mitchell, *P.Tebt 703 and the Genre of 1 Timothy: The Curious Career of a Ptolemaic Papyrus in Pauline Scholarship*, in: *NT 44* (2002) 344–370 (369).

57 Bazzana, *Kingdom and Bureaucracy* (n. 52) cited in typescript.

who might from time to time produce writings.⁵⁸ The preoccupations of Q – debt (Q 6,30; 11,4; 12,58 – 59), divorce (Q 16,18), lawsuits (6,29) – suggest that it is the work of those for whom these issues occupied much of their professional time – lower level scribes of Galilean villages. I have also noted that the *form* of Q¹ – an instruction – was a typically scribal genre,⁵⁹ and that Q reflects both customary scribal *topoi* and in particular the interest of scribes in the processes of learning. That is, Q is not only interested in the content of instruction, but in a meta-reflection on the scribal profession: the topics of the relationship of teachers to students (Q 6,40); sighted and competent guidance (Q 6,39, 41 – 42); the sources of knowledge (Q 7,35; 10,21 – 22); and the criteria for judging the value of instruction (Q 6,43 – 45).

The scribal fabric of Q is evident in other ways too. Bazzana draws an explicit connection in Q 11,2 – 4 between Q’s language of the inauguration of the βασιλεία and debt forgiveness, on the one hand, and its producers on the other:

I think that a conscious use of the political concept of βασιλεία such as that found in the Q passages reviewed above [which describe debt forgiveness] would fit perfectly the cultural profile and the ideological interests of village scribes.⁶⁰

That is, the choice and formulation of Q’s kingship language should be seen in the context of the interfacial relations between oral Jesus material, however that might have been formulated, and the scribal interests and orientations of those persons who, *inter alia*, were engaged in the mediation of royal decrees and, more subtly, imperial ideology. The framers of Q, who as local scribes would have routinely employed formulae that celebrated the benefactions and clemency of the king or emperor, turned those formulae around to epitomize the benefactions and clemency of the divine king and adapted royal and imperial ideologies to a new discursive situation.

A similar instance of scribal-oral interface has been articulated by Alan Kirk, who argued a propos of the Lord’s Prayer in Q, that oral communication (the formulation of Q’s prayer) mimics scribal formulae.⁶¹

58 See K. Haines-Eitzen, *Guardians of Letters. Literacy, Power, and the Transmitters of Early Christian Literature*, Oxford 2000, chap. 1.

59 See Kloppenborg, *Formation* (n. 4) chap. 7.

60 G. B. Bazzana, *BASILEIA – The Q Concept of Kingship in Light of Documentary Papyri*, in: P. Arzt-Grabner/C. M. Kreinecker, *Light from the East: Papyrologische Kommentare zum Neuen Testament* (Philippika. Marburger Altertumskundliche Abhandlungen 39), Wiesbaden 2010, 166. See also Id., *Basileia and Debt Relief: The Forgiveness of Debts in the Lord’s Prayer in the Light of Documentary Papyri*, in: *CBQ* 73 (2011) 511 – 525.

61 A. Kirk, *Administrative Writing, Oral Tradition, and Q*, Paper read at the Annual Meeting of the Society of Biblical Literature, Q Section (2004) observes that “... writing practices, as a projection of elite power into illiterate population groups, exert effects upon oral practices. More precisely, the experience of imperial domination, and the written genres associated with

The *form* of the Our Father conforms to the administrative genre of the *petition*. The poor made petitions to officials, seeking relief from some intolerable burden that has created a subsistence emergency. The conventional form of petitions was as follows: (1) salutation to the ruler, governor, or official, frequently with an honorific epithet attached; (2) request for relief from some financial imposition such as taxes, or for food which is one's due; (3) sometimes concluded by a hopeful reference to the benevolence of the ruler. The Our Father opens with laudatory address and then, also like conventional petitions, requests subsistence relief. In short, the Prayer conforms to the administrative form of the petition.⁶²

A third instance of oral communication mimicking scribal formula is found in the measure-for-measure saying which, as I have argued elsewhere,⁶³ imitates technical formulae used in loan documents. The standard form of loan agreement is framed as a first- or third person *homologia* of the *borrower* in the form, "I NN have had measured out (to me) by you (ὁμολογῶ μεμετρηῆσθαι παρὰ σοῦ) ... and I will measure back to you by the same (or your) measuring vessel (σοι μετρήσω μέτρῳ σῶ) in the month of NN." Q 6,38 inverts this formulae, addressing not the borrower but the *lender*, and conveys the notion that the principle of equivalence in exchange can redound also to the lender's benefit not only in the realm of agricultural economics, but in various social relationships and can create an upward spiral of benefaction. To observe the injunction to show mercy (6,36) and to refrain from judgment (6,37) will, by the very principle by which a lender ensures equivalent return on good lent, also ensure to those in positions of power a beneficial return on mercy. In other words, Q 6,38 betrays knowledge of a standard scribal formula, and inverts it for its own paraenetic effect.

If Q was the product of lower-order scribes,⁶⁴ how might we account for the vituperative rhetoric found in the editing of Q? A partial explanation might have to do with economic and political shifts in the Galilee. Milton Moreland suggest that the establishment of Sepphoris as a polis and the foundation of Tiberias likely brought with them a change in many aspects of Galilean culture: market conditions, judicial functions, medical and therapeutic resources and other as-

that domination, will have a signal effect upon the content and forms of oral tradition that originates among illiterate villagers."

62 Kirk, *Administrative Writing* (n. 61) cited in manuscript form.

63 J. S. Kloppenborg, *Agrarian Discourse in the Sayings of Jesus*, in: B. Longenecker/K. Liebengood (ed.), *Engaging Economics: New Testament Scenarios and Early Christian Interpretation*, Grand Rapids (MI) 2010, 104–128.

64 Thus, W. E. Arnal, *Jesus and the Village Scribes: Galilean Conflicts and the Setting of Q*, Minneapolis (MN) 2001; Id., *The Trouble with Q* (n. 39) 55; S. Rollens, *Conceptualizing Social Justice in Q: Narrative and Context*, in: R. Zimmermann/D. Roth (ed.), *Metaphorik und Narrativität in der Logienquelle Q* (WUNT 315), Tübingen 2013, 86–106; G. B. Bazzana, *Village Scribes Behind Q: The Social and Political Profile of the Sayings Gospel in Light of Documentary Papyri*, in: C. Heil (ed.), *Auf Fels oder Sand gebaut? Die Q-Forschung: Rückblicke – Einblicke – Ausblicke* (BETHL), Leuven 2014, forthcoming.

pects of culture which “disturbed the world view of the Galilean residents.”⁶⁵ It is precisely the lower-level scribes who would most immediately be aware of, and affected by, such changes.

Yet a stronger reason for the particular shape of Q’s polemic must be found. Moreland observes that the woes against the Pharisees and Lawyers are united by their critique of power. Q 11,42 complains of the neglect of κρίσις καὶ ἔλεος καὶ πίστις by those who advocate the extraction of tithes; 11,39–41 lampoons the distinction between the purity of the outer and inner surfaces of cups when the inside is allegedly full of “forceful confiscation” (ἀρπαγή)⁶⁶; 11,43 acknowledges (but complains of) the social prominence that Pharisees have achieved in public assemblies, accusing them of being the source of impurity (11,44); and both 11,46 and 11,52 attack what is depicted as an abuse of power by the νομικοί, both to impose seemingly unnecessary burdens on the population, and to restrict access to the benefits of power.⁶⁷

Thus Moreland suggests that Q’s editing reflects “a shift in the organization of power from the rural to the urban centre.”⁶⁸ It seems clear that although those responsible for the framing of Q betray local knowledge of these shifts in power, they were also without the resources to challenge them effectively. Hence, the resort to burlesque and vituperation.⁶⁹

The eventual framing of Q with the triple motifs of the coming judgment, allusions to the story of Lot, and motifs taken from the deuteronomic view of history was likely a result of extradiscursive factors: the perceived failure of the scribes of Q to effectively compete with the lawyers and Pharisees, who were sometimes found in the Galilee. Q 11,43 concedes that these agents enjoyed public prestige in assemblies, that they has some administrative competence and

65 M. C. Moreland, Q and the Economics of Early Roman Galilee, in: A. Lindemann (ed.), *The Sayings Source Q and the Historical Jesus* (BETHL 158), Leuven 2001, 561–575, 566 and 568.

66 The woes in Q 11,39–52 are remarkable for their betrayal of local knowledge. That is, unlike Mark’s depiction of the Pharisees, which displays almost nothing that would convince one that the author of Mark could identify a Pharisee if he had seen one, the framers of Q are intimately aware of Pharisees’ thought. Neusner shows that Q 11,41 presumes a Shammaite distinction about the purity of cups and vessels (which was eclipsed by the Hillelite position after the First Revolt). See J. Neusner, ‘First Cleanse the Inside’: The Halakic Background of a Controversy Saying, in: NTS 22 (1976) 486–495.

67 Moreland, Q and Economics (n. 65) 572–573.

68 Moreland, Q and Economics (n. 65) 574.

69 W. Arnal, *Why Q Failed*. From Ideological Project to Group Formation, in: R. Cameron/M. P. Miller (ed.), *Redescribing Christian Origins*, Atlanta (GA) 2004, 84, concludes, “The Q¹ project failed not because its argumentative strategies were flawed, or because members of the group fled. Rather, it failed because the persons in question had already lost sufficient power by the time they formulated these speeches that they were unable to exercise sufficient influence to halt further loss. ... It did not get worse because of the mythologizing or internal social steps taken by the individuals ... responsible for Q, but rather in spite of those steps. Persuasion comes, as it were, from the barrel of a gun, and the Q people had no guns.”

could “load burdens” onto people (11,46); and that they were in a position to determine access to certain goods (Q 11,52). Matthew continues this rhetorical posture by admitting that the “Pharisees” sit on Moses’ chair (23,2–3) but can only accuse them of hypocrisy, not complain that their authority is somehow illegitimate. The reaction of Q to such a loss of influence was, to turn progressively inward, using the deuteronomistic view of history to rationalize the rejection of their practices and message.⁷⁰

3. Conclusion

In spite of the exaggerated and fiery rhetoric of Q, in particular in its final redactional phase, there is good reason to suppose that Q and its partisans identified as Israel and had other Israelites in view as they constructed the document. Although they were prepared to condemn their co-ethnic group, there is no evidence that they had fundamentally turned away to embrace non-Israelites.

The shift between what has been designated Q¹ material and Q² has to do with rhetorical genre and posture. What unites the Q¹ material is not only that the absence of features of the main redaction; it also evinces an interlocking set of concerns which has to do with the legitimation of a somewhat adventuresome social practice – including debt forgiveness, the eschewing of retaliation, and the idealization of an exposed and marginal lifestyle. This legitimation is accomplished by reference to a God who is generous to enemies and friends alike, who is superabundantly provident, and whose activities are best perceived not in the aspects of “high culture” and wealth but in nature and the simplest of human transaction. This is “sapiential” in the sense that the clusters of sayings in which such materials appear are structured on the model of the *Lehrrede*, a set of mainly second person plural imperatives with buttressing clauses, introduced by programmatic sayings or chriae (6,20b–23; 9,57–60; 11,2–4; 12,2–3; 13,24), and concluded by a saying that underscores the importance of the instructions (6,47–49; 10,16, 23–24; 12,33–34; 14,34–35).

As Ronald Piper has noted, the argumentative strategy of these units of Q is not to command but is deliberative, persuading via appeals to experience and nature.⁷¹ While Jesus’ authority as a teacher seems to be taken for granted, there is

70 Similarly, *W. E. Arnal*, *The Q Document*, in: M. A. Jackson-McCabe (ed.), *Jewish Christianity Reconsidered. Rethinking Ancient Groups and Texts*, Minneapolis (MN) 2007, 119–154 (129).

71 *Piper* (*Wisdom in the Q-Tradition* [n. 4]) detects a consistent structural pattern in Q 6,37–42; 6,43–45; 11,9–13; 12,2–9; 12,22–31, and extends his analysis to related clusters in 6,27–28, 31–36; 6,29–30; 12,33b–34; 12,58–59; 13,23–24; and 17,3b–4.

no attempt to defend it by reference to John the Baptist or the deuteronomistic prophets. Nor is there any attack on opponents, aside from a casual contrast between meritorious behavior and unexceptional behavior of the “gentiles” (6,34; 12,30).

All of this changes in the main redaction. Both opponents and persons unresponsive to Q’s message and practice are featured. Jesus’ ethos is expressly defended: by alignment of Jesus with John’s Coming One (3,16–17; 7,18–22; 13,35); by comparison with John (7,31–35) and Sophia (7,35; 11,49–51); and by implicit identification with the Son of Humanity (12,8–9; 12,40; 17,22–37). The intellectual resources for persuasion at this level are drawn from the prophetic tradition and the deuteronomistic tradition concerning the prophets. Here, actual and hypothetical Gentiles are invoked as counterexamples, designed to shame the (imagined) addressees of Q into what is called “repentance,” apparently simply meaning recognition of Q’s practices and message.

There is no great divide between Q¹ and Q², at least in the sense that both draw their resources from various strains of Israelite traditions. The main difference is in rhetorical posture, between deliberative and apologetic stances.

“But You Will Be Thrown Out” (Q 13:28). The Spatial Dimensions of Q’s Apocalyptic Rhetoric

[[And many]] shall come from East and West and recline with Abraham and Isaac and Jacob in the Kingdom of God, but [[you will be]] thrown out [[into the]] out[er darkness], where there will be weeping and grinding of teeth. (Q 13:29, 28)¹

1. Apocalyptic Rhetoric in Q – A Spatial Approach?

The Sayings Gospel Q begins and ends with the idea of a separation within Israel. John announces the work of the Coming One as the separation of fruitful trees from barren ones (Q 3:9) and wheat from chaff (Q 3:17), and those depending on physical lineage from Abraham from children of Abraham produced by God (Q 3:8). Q ends with the separation of those swept away from those spared (Q 17:26–27, 34–35) on the day when the Son of Man (SM) is revealed (Q 17:30), and the Parable of the Entrusted Money (Q 19:12–26) separates profitable from unprofitable slaves in a household. The position of this idea at the beginning and end of the text of Q shows its argumentative importance in the document.² This rhetoric about separation is “apocalyptic” because it employs typical apocalyptic *topoi* such as imminence, judgment, and destruction, and because it speaks of a particular agent of God, that is, the Coming One or the Son of Man.

Following the study of the genre “apocalypse” in the 1970s,³ scholars began to turn their attention to the persuasive purposes and strategies of apocalyptic literature, and of apocalyptic *topoi* employed in other genres.⁴ More recently,

1 Reconstructions of Q are from *J. M. Robinson/P. Hoffmann/J. S. Kloppenborg* (ed.), *The Critical Edition of Q* (Hermeneia Supplements), Minneapolis/Leuven 2000.

2 *J. S. Kloppenborg*, *Excavating Q. The History and Setting of the Sayings Gospel*, Edinburgh/Minneapolis 2000, 144.

3 *J. J. Collins* (ed.), *Apocalypse. The Morphology of a Genre* (Semeia 14), Missoula (MT) 1979.

4 *J. J. Collins*, *The Apocalyptic Imagination. An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature* (2nd ed.), Grand Rapids (MI) 1998, 41–42.

advocates of the sociorhetorical method of Vernon Robbins have studied “the rhetorical dimensions of apocalyptic discourse.”⁵

Apocalyptic discourse refers to the constellation of apocalyptic [*topoi*] as they function in larger early Jewish and Christian literary and social contexts. Thus, apocalyptic discourse should be treated as a flexible set of resources that early Jews and Christians could employ for a variety of persuasive tasks.⁶

The *topoi* of apocalyptic discourse are “particular combinations of form [i. e., argumentative strategies] and content [e. g., topics such as the expedient, the noble, the pitiable] [which] are more than mere accidents of tradition history; rather they are configured to serve rhetorical ends.”⁷ Another working definition of apocalyptic discourse explains that it “reconfigures [readers’] perception of all regions of time and space, in the world and in the body, in light of the conviction that God will intervene to judge at some time in the future.”⁸

Robbins has noted that “often there is less attention to the rhetorical effects of apocalyptic discourse on space” than perceptions of time.⁹ Although Robbins wrote on “Apocalyptic Times and Spaces in the Sayings Gospel Q,” he had little to say about how Q constructs space and how these spatial constructions contribute to Q’s apocalyptic discourse.¹⁰ Theories of “critical spatiality,” however, when applied to the biblical writings, yield fuller descriptions of how apocalyptic rhetoric reconfigures readerly perceptions of space (or, how constructions of space can achieve apocalyptic rhetorical ends). For example, Kathryn M. Lopez applies Edward Soja’s theories about space as socially and imaginatively constructed, and Michel Foucault’s insights on “utopias and heterotopias,” to apocalyptic scenes of judgment.¹¹ “As documents that reflect a political strategy of resistance, ... apocalyptic writings effectively create a ‘real-and-imagined’ space, an alternative lived space” in reaction to the ideological constructions of

5 G. Carey/L. G. Bloomquist (ed.), *Vision and Persuasion. Rhetorical Dimensions of Apocalyptic Discourse*, St. Louis 1999.

6 G. Carey, Introduction. *Apocalyptic Discourse, Apocalyptic Rhetoric*, in: Carey/Bloomquist (ed.), *Vision and Persuasion* (n. 5), 1–17, 10, emphasis original.

7 Carey, Introduction (n. 6) 11.

8 D. F. Watson, Introduction, in: D. F. Watson (ed.), *The Intertexture of Apocalyptic Discourse in the New Testament* (SBLSymS 14), Atlanta 2002, 1–9, 1.

9 V. K. Robbins, *Rhetorical Ritual. Apocalyptic Discourse in Mark 13*, in Carey/Bloomquist (ed.), *Vision and Persuasion* (n. 5) 95–121, 96.

10 V. K. Robbins, *The Invention of Christian Discourse*, vol. 1 (*Rhetoric of Religious Antiquity Series*), Blandford Forum (UK) 2009, 444–50.

11 K. M. Lopez, *Standing Before the Throne of God. Critical Spatiality in Apocalyptic Scenes of Judgement*, in: J. L. Berquist/C. V. Camp (ed.), *Constructions of Space II. The Biblical City and Other Imagined Spaces* (LHBOTS 490), London 2008, 139–155. See E. W. Soja, *Thirdspace. Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imagined Places*, Oxford 1996; M. Foucault, *Of Other Spaces*, in: *Diacritics* 16 (1986) 22–27.

space of both other Jewish groups and the Roman occupation.¹² New spatial configurations could include idealized depictions of the divine realm or of a utopian world, which the in-group viewed as more real and permanent than the experienced space of the present age and its world, which was passing away, as well as the “no-space” which all other maps of the world become, or to which the wicked will be consigned following the judgement (cf. *1 En.* 45:1–2).¹³

This kind of approach to “apocalyptic space” is not possible with Q, which does not describe the divine realm or a utopian world. Compositional and theological/ideological questions attend the presence in Q of futuristic eschatology together with sapiential instructional materials.¹⁴ Further, the question whether Q is indeed “apocalyptic” also has a long history.¹⁵ Yet the presence in Q of certain argumentative *topoi* found elsewhere in apocalyptic literature cannot be denied. In a 1996 essay, Risto Uro began with “an analysis of the symbols and motifs which are conventionally regarded as apocalyptic [in order] to examine how such symbols function in the symbolic universe of Q.”¹⁶

But how much “apocalyptic discourse” is there in Q? Russell B. Sisson claims that “aside from ‘the Q apocalypse’ [Q 17], Q contains only a small amount of discourse that *potentially* evokes an apocalyptic configuration of space and time.”¹⁷ In Sisson’s view this is, “the belief that divine intervention is imminent is important to the Q community because it warrants a continued polemic against the current social and political order and the ongoing search for Wisdom outside that order.”¹⁸ A closer analysis of the spatial constructions in the argumentative elements of Q that engage typical apocalyptic *topoi* will confirm this, but there is more material to work with than Sisson seems to have thought. More mundane imagery is often put to the service of apocalyptic rhetoric about separation, and Q even uses an apocalyptic form to demonstrate Jesus’ control over the spaces in which this separation occurs, legitimating the spatial constructions found elsewhere in the text (Q 4:1–13).

12 Lopez, Standing (n. 11) 154. The language of “real-and-imagined space” is that of Soja.

13 Lopez, Standing (n. 11) 139, 150.

14 Kloppenborg, Excavating Q (n. 2) 388.

15 J. S. Kloppenborg, Symbolic Eschatology and the Apocalypticism of Q, in: HTR 80 (1987) 287–306; C. M. Tuckett, Q and the History of Early Christianity. Studies on Q, Edinburgh 1996, 160–163; R. Uro, Apocalyptic Symbolism and Social Identity in Q, in: R. Uro (ed.), Symbols and Strata. Essays on the Sayings Gospel Q (Publications of the Finnish Exegetical Society 65), Helsinki/Göttingen 1996, 67–118, esp. 67–75. See also C. Tuckett’s contribution in this volume.

16 Uro, Apocalyptic Symbolism (n. 15) 74.

17 R. B. Sisson, The Interaction of Social and Scribal Intertexture in Q’s Apocalyptic Discourse, in Watson (ed.), Intertexture of Apocalyptic Discourse (n. 8) 69–85, 70.

18 Sisson, Interaction (n. 17) 85.

2. Inside and Out: Domestic & Agricultural Space

Recent sociohistorical studies of “domestic space” in Q have produced interesting results: Peter Richardson correlated Q’s instructional use of house and householder imagery with the kinds of houses known in first-century Galilee,¹⁹ and Santiago Guijarro investigated the kinship patterns that make the best sense of Q’s references to families and domestic space.²⁰ Halvor Moxnes has argued that certain Q sayings construct an “alternative space” imaginatively as a way to negotiate group identity: “in Q,” he argues, “it was the kingdom sayings of Jesus that served to establish a new location for his followers. This was not a location in the same sense as the original household, however, but in the form of ‘imagined places’.”²¹

This insight is based on the work of Henri Lefebvre and Edward Soja, who analyzed space as a social production, in three distinct but interrelated modes. For Lefebvre, these three modes are: (1) “spatial practice,” that is, space as really produced, built, demarcated, and perceived; (2) “representations of space,” the conceptual systems according to which space is produced socially; and (3) “representational spaces,” or “spaces of representation,” the complex symbolisms by means of which produced space becomes “lived space,” and which determine how people make sense of and interact in socially-produced space (or produce alternative spatial productions).²² Soja modified Lefebvre’s triad, so that “Firstspace” is measurable, perceptible space, “Secondspace” refers to the conceptions and ideologies that support “real” space, and “Thirdspace” refers to “real-and-imagined” constructions of space, particularly where such constructions subvert the dominant patterns embedded in status quo social productions of space.²³

The work of Moxnes represents an important advance because by analyzing domestic space – used metaphorically in Q – in relation to its social production and function, he moved beyond a description of the social context of Q (i. e., what kind of houses were part of the everyday experience of Q’s composers and readers?) to a description of the rhetorical effect or purposes of the imagery (i. e., what difference did it make to produce space metaphorically in these ways?).²⁴

19 P. Richardson, *First-Century Houses and Q’s Setting*, in: *Christology, Controversy & Community. New Testament Essays* (FS D. R. Catchpole) (NovTSup 99), Leiden 2000, 63 – 83, 78.

20 S. Guijarro, *Domestic Space, Family Relationship and the Social Location of the Q People*, in: *JNT 27* (2004) 47 – 68.

21 H. Moxnes, *Putting Jesus in His Place. A Radical Vision of Household and Kingdom*, Louisville (KY) 2003, 114.

22 H. Lefebvre, *The Production of Space*, Oxford 1991, 33, 38 – 40, and throughout.

23 Soja, *Thirdspace* (n. 11), 53 – 82.

24 See also D. A. Smith, *The Construction of a Metaphor. Reading Domestic Space in Q*, in: D. T.

When we consider imagery in Q which evokes enclosed, built space (domestic or agricultural) in the service of apocalyptic rhetoric, three patterns emerge: first, houses under threat of destruction or invasion; second, separations within elite households; and third, separations within enclosed agricultural space.

2.1 Houses Under Threat

Several sayings in Q use the idea of houses under threat, but two in particular (Q 12:39–40; Q 6:47–49) employ apocalyptic rhetoric.²⁵ Q 12:39–40 uses the idea of a householder who cannot predict the time of a break-in. In Mark 3:22–27 this imagery is applied to Jesus’ exorcisms: “no one can enter into a strong man’s house to plunder his goods unless first he tie up the strong man” (3:27).²⁶ Already this has apocalyptic overtones (the overthrow of Satan),²⁷ but in Q the correlation of the break-in to the coming of the SM gives it a different apocalyptic orientation:

But know this: If the householder had known in which watch the robber was coming, he would not have let his house be dug into. You also must be ready, for the Son of Man is coming at an hour you do not expect. (Q 12:39–40)

Heinz Schürmann argued that v. 40 expanded the original saying, because of the “discrepancy” between the “calamitous event” of the break-in and the coming of the SM.²⁸ Michael Labahn states that while a break-in should be avoided, the coming of the SM should be welcomed, provided one is ready.²⁹ However, Q does see the coming of the SM as calamitous.³⁰ The conditional in v. 39 constructs two houses in the imagination: in one the householder, ignorant of the robber’s plans, allowed his house to be dug into; in the other he is ready, expecting the robber and watching all night (cf. v. 40: καὶ ὑμεῖς γίνεσθε ἔτοιμοι). The passage predicts an apocalyptic separation of the ready from the unready, a rhetorical ploy found in other sayings (e. g. Q 12:42–46).

Roth/R. Zimmermann/M. Labahn (ed.), *Metaphor, Narrative, and Parables in Q* (WUNT 315), Tübingen 2014, 29–51.

25 See also Q 11:17; Q 11:24–26; Q 12:33–34.

26 This saying was probably not in Q, but cf. H. T. Fleddermann, *Q. A Reconstruction and Commentary* (BToSt 1), Leuven 2005, 485–488.

27 *Robbins*, *Invention I* (n. 10) 444.

28 *H. Schürmann*, *Observations on the Son of Man Title in the Speech Source*, in: J. S. Kloppenborg (ed.), *The Shape of Q. Signal Essays on the Sayings Gospel*, Minneapolis 1994, 74–97, 87–88. See also *U. Luz*, *Matthew*, vol. 3: Matt 21–28 (Hermeneia), Minneapolis 2005, 218; but cf. *Fleddermann*, *Q* (n. 26) 634.

29 *M. Labahn*, *Achtung Menschensohn! (Vom Dieb): Q 12:39 f.*, in: R. Zimmermann (ed.), *Kompendium der Gleichnisse Jesu*, Gütersloh 2007, 154–60, 155.

30 Q 17:23–24; Q 17:37, 26–27, 28–29, 30, 34–35.

In the parable that concludes the Q Sermon (Q 6:47–49), houses built on different foundations are under threat of destruction in a flash flood; although this “reflects knowledge of peasant houses” that were often poorly constructed,³¹ an apocalyptic separation is in view. “Many sapiential instructions end (or sometimes begin) with descriptions of the rewards which await those who attend to the instructions, and the consequences for those who do not.”³² The parable contrasts two builders, two types of foundations, and two finished products – and ancient literature often used house imagery to denote the human person.³³ Yet “the reference is most easily taken as being to the final judgement,” and the parable and the Beatitudes form an “inclusio” that “[promises] an overthrow of the existing social order as hope for the poor and downtrodden and also [gives] severe warnings for those who refuse to respond.”³⁴ Ulrich Luz also relates the parable to the judgment described in Q 12:8–9: “Whoever confesses me (= hears and does my words), the Son of Man will also confess before the angels of God (= his ‘building’ will endure in the judgment).”³⁵ Hearing and doing the teachings of Jesus distinguishes a solidly built house from one that will collapse. Q thus “associates the acquisition of saving knowledge specifically with attachment to Jesus and his words.”³⁶

2.2 Within and Without Domestic Space

Two types of sayings in Q depict judgment and separation by using the enclosed space of a large, elite house: the first depicts division within a household, and the second depicts some as welcomed into the house and others as excluded. The idea of separation within a household is found in the Beelzebul controversy (Q 11:17 par. Mark 3:25), and is elsewhere remembered as a formative social experience (Q 12:51, 53; 14:26).³⁷ The idea is also found in the apocalyptic rhetoric of Q, in two parables about absent and returning masters (Q 12:42–46;

31 *Guijarro*, *Domestic Space* (n. 20) 75.

32 *J. S. Kloppenborg*, *The Formation of Q. Trajectories in Ancient Wisdom Collections*, Philadelphia 1987, 186 (Prov 9:13–18, Job 27:13–23, Qoh 12:3, Prov 15:5 all describing a ruined house); *A. D. Jacobson*, *The First Gospel. An Introduction to Q (FoFa)*, Sonoma (CA) 1992, 105–106.

33 *Plutarch*, *Publ.* 10.1–5; *Suetonius*, *Jul.* 81.3; *Lucretius*, 4.512–521; cf. Q 11:24–26. *Smith*, *Construction* (n. 24) 37–38.

34 *Tuckett*, *Q* (n. 15) 142–143, n. 13.

35 *U. Luz*, *Matthew*, vol. 1: Matt 1–7 (*Hermeneia*), Minneapolis 2007, 386. Cf. 1 Cor 3:12–15.

36 *J. S. Kloppenborg*, “Easter Faith” and the Sayings Gospel Q, in: *R. Cameron* (ed.), *The Apocryphal Jesus and Christian Origins (Semeia 49)*, Atlanta 1990, 71–99, 89.

37 *Kloppenborg*, *Symbolic Eschatology* (n. 15) 299 calls this an apocalyptic topos.

19:12–26).³⁸ The setting is a large household with many slaves: the metaphorical language of the parables constructs a “real-and-imagined” space which both shares the conventional spatial symbolisms attached to a large elite household and the relationships therein, but the space thus imagined also defines the identity and behaviour of its hearers.³⁹ In addition, both parables follow material about the coming SM (Q 12:39–40; Q 17:23–24, 37, 26–30, 34–35), which correlates the master in the parables to the SM; but the master who returns to praise and reward or blame and punish reflects an apocalyptic orientation.⁴⁰ This orientation is also evident in the punishment described in Q 12:46: “he will cut him in two and assign him an inheritance with the faithless.”

The slaves are judged according to their faithfulness in appointed duties (Q 12:42; Q 19:13). The implied warning is directed primarily toward insiders: the separation is between faithful and unfaithful adherents (cf. Q 12:45: “my master delays”). The parables warn insiders that they will be judged according to their faithfulness, which instills a desire to obey and receive honour and reward (cf. Q 22:28, 30).⁴¹ Yet could these parables also serve as polemic against outsiders, and achieve a similar rhetorical purpose by contrasting them with faithful insiders? Arland Jacobson noted that the detail about the slave in charge beating his fellow slaves (Q 12:45) is reminiscent of the deuteronomic idea of the rejection and mistreatment of prophets (cf. Q 11:47–48, 49–51; 13:34). “Q 12:42–46 appears to be aimed at Israel, and to distinguish the ‘faithful and wise servant’ (no doubt the Q group) from their faithless detractors.”⁴² The proximity of SM sayings to both these parables supports this, for his coming means judgment for insiders and outsiders alike (e.g. Q 17:26–30).

Three sayings-clusters (Q 13:24–27; 13:29, 28; Q 14:16–23) describe situations in which some are welcomed into an elite house for banqueting, while others are excluded. As Dirk Jonas explains, “Türen bestimmen über ‘Drinnen’ und ‘Draußen’ und damit auch über die Zugehörigkeit zu einer familiären, sozialen oder religiösen Gemeinschaft.”⁴³ Taken together, the three sayings have the eschatological banquet in view (cf. Q 13:28), but the imagery is that of elite domestic space. All three pericopae construct an imagined space in which (as was conventional) physical access to the dining space by outsiders was carefully controlled architecturally. Matthias Adrian suggests that Luke 13:22–30 may

38 Cf. also Q 17:34–35.

39 *Smith*, *Construction* (n. 24) 47–48.

40 Q 12:42–46 contrasts two possible outcomes.

41 *Uro*, *Apocalyptic Symbolism* (n. 15) 94 observes that these two parables “may be the only passages [in Q] in which the judgment/parousia language is directed against the in-group.”

42 *Jacobson*, *First Gospel* (n. 32) 197.

43 *D. Jonas*, *Tretet ein! (Von der verschlossenen Tür): Q 13:24–27*, in: *R. Zimmermann* (ed.), *Kompendium* (n. 30), 193–196, 195.

describe a Roman peristyle house whose architecture – including a “narrow door” (*vestibulum*) – allows visual access but prevents physical access, thus displaying the interactions between the host and his guests to non-guests.⁴⁴ This probably fits better with Luke’s setting than with that of Q.⁴⁵ Exclusion from even the “public” areas of an elite house – including the space in which the *salutatio* would occur – suggests that these outsiders once enjoyed the patronage of the householder, but no longer.⁴⁶

Insights from theories of critical spatiality illuminate the reversals inherent in all three pericopae. The conventions and symbolisms that determined how the “real” space of an elite house became “lived” space, both by its inhabitants, by welcomed guests, and by those excluded, are co-opted in these sayings but used against those whose presence inside the house, enjoying the host’s hospitality and benefaction, would have been unquestioned in the immediate social context. All three pericopae exclude those who normally would have been included (or would have presumed that they should have been); and Q 13:28 and Q 14:21, 23 include as banqueters others whose presence comes as a surprise.⁴⁷ Lefebvre would categorize this kind of subversive use of spatial conventions under his third category, “representational spaces,” and Soja would describe this use of spatial symbolism as “thirdspatial.” Adrian may be correct that those excluded from the house in Q 13:25–27 might have lived and dined in large homes of their own, in the social context and geographical locale of Q.⁴⁸

Despite this, the three clusters do not agree as to why some are included and others are excluded. In the first, those who are sent away are labelled as “[you] who do lawlessness” (Q 13:27), despite entreaties based on past relationship (vv. 25–27; cf. Q 6:46. Here one finds an echo of the texts discussed earlier: the faithful are separated from the unfaithful, on the basis of their obedience or observance. The expression “[you] who do lawlessness” (οἱ ἐργαζόμενοι τὴν ἀνομίαν, cf. Ps 6:9 LXX)⁴⁹ – when taken together with the reference the hearing of instruction, Q 13:26 – suggests that those outside the door have been excluded

44 M. Adrian, Der Blick durch die enge Tür: Lk 13,22–30 im architekturgeschichtlichen Kontext der städtischen domus, in: NTS 58 (2012) 481–502; on the visual accessibility of Greek and Roman houses, see L. Nevett, Domestic Space in Classical Antiquity, Cambridge 2010; E. C. Stewart, Gathered Around Jesus. An Alternative Spatial Practice in the Gospel of Mark, Eugene (OR) 2009, 135–37.

45 Richardson, First-Century Houses (n. 19) 80; M. A. Chancey, Greco-Roman Culture and the Galilee of Jesus (MSSNTS 134), Cambridge 2005, 106; J. L. Reed, Archaeology and the Galilean Jesus. A Re-examination of the Evidence, Harrisburg (PA) 2000, 157.

46 Adrian, Blick (n. 44); Stewart, Gathered (n. 44) 136.

47 Q 14:23 cannot be securely reconstructed for the identity of the replacement guests.

48 Adrian, Blick (n. 44) 497: “Die zukünftigen Bittsteller sind die οἰκοδεσπότες der Gegenwart!”

49 P. Hoffmann, Πάντες ἐργάται ἀδικίας: Redaktion und Tradition in Lk 13,22–30, in: Id. (ed.), Tradition und Situation. Studien zur Jesusüberlieferung in der Logienquelle und den synoptischen Evangelien (NTA 28), Münster 1995, 135–61, 145.

(condemned) because of their failure to follow the instruction of Jesus (cf. Q 6:47–49). This is described as “lawlessness,” the implication being that Jesus’ instruction is authoritative and “soteriologically intensified.”⁵⁰

In the second pericope, it is not explained why the “many will come from East and West and recline with Abraham and Isaac and Jacob in the kingdom of God” (Q 13:29, 28a), or why others will be “thrown out into the outer darkness.” The focus is more on the reaction of surprise and anguish (v. 28b); the logic of the saying depends on the idea that “you (pl.)” presumed that their acceptance at the banquet was assured (cf. Q 3:8). This is clearly about separation within Israel. There is no consensus as to who the “many from East and West” might be, but dining with the Patriarchs suggests that these are Gentiles partaking in the eschatological banquet.⁵¹ This topos “was widespread in Jewish texts,” but there is a “shocking new element” in Q: the biblical traditions considered the influx of the Gentiles as a glory for Israel, whereas here “the ‘many’ Gentiles will be accepted, but Israel will be excluded.”⁵² The host of the banquet is not mentioned, so it is unclear whether he is judge, but the other two pericopae make that clear.

Finally, in the Parable of the Great Supper, those who refuse to respond to the invitation are denied entry to the banquet, while those willing to come fill the householder’s house. Given the context in Q, a positive response to the invitation probably represents a positive response to Jesus’ teachings (cf. Q 6:47–49), and a negative response results in exclusion from the banquet (and thus judgment). In all three of these pericopae, then, the interior space of an elite house is constructed as the “space” in which eschatological reward is received, and outside of which eschatological punishment resides. Outside, one has no access to the householder or his hospitality (Q 13:26–27), no access to fellowship with the patriarchs (Q 13:28), no access to the kingdom of God (Q 13:28).⁵³ This is the “outer darkness,” where there is weeping and gnashing of teeth (Q 13:28). A similar spatial logic about the eschatological separation may also be seen in Q 17:27–28: “Noah entered the ark and the flood came and took them all.” There is safety inside, but outside there is destruction. V. 30 correlates this to “the day on which the Son of Man is revealed.”

The salt saying (Q 14:34–35) has a similar rhetoric, distinguishing between good salt (kept and used) and insipid salt (thrown out, not even fit for the dung-heap). The spatial dynamics of this terse saying are quite similar to these passages

50 Kloppenborg, *Easter Faith* (n. 36) 89.

51 W. D. Davies/D. C. Allison, *The Gospel According to Saint Matthew*, vol. 2: Matt 8–18 (ICC), Edinburgh 1991, 30.

52 U. Luz, *Matthew*, vol. 2: Matt 8–20 (Hermeneia), Minneapolis 2001, 9 n. 11; Uro, *Apocalyptic Symbolism* (n. 15) 86. Cf. D. C. Allison, *The Jesus Tradition in Q*, Harrisburg (PA) 1997, 176–191 who argues that the “many” are diaspora Jews.

53 Uro, *Apocalyptic Symbolism* (n. 15) 86–87.

just discussed. In both Matthew and Luke the image is applied to the theme of discipleship; the same is possible for Q, but Q 14:34–35 may also distinguish outsiders (insipid and thrown out) from insiders (savory or useful and kept).⁵⁴

2.3 Separation in (or into) Agricultural Space

In this third category of sayings, imagery of agriculturally-purposed space is used to express the idea of eschatological separation. This imagery is found in the preaching of John: trees not bearing fruit (deeds worthy of repentance) are separated from fruitful trees, and are cut down and burned (Q 3:9); and wheat is gathered into the granary while the chaff is burned with fire (Q 3:17). This is imminent: the axe already lies at the root of the trees (3:9), and the Coming One has his winnowing fork in hand (3:17). Winnowing or threshing is a common image in predictions of judgment.⁵⁵ The spatial imagery in Q 3:17 is similar to the material just surveyed. Thus Fleddermann rightly sees a parallel between John's preaching and Q 13:29, 28: "The wheat and the chaff in the image correspond to those taken into the kingdom and those consumed by a fiery judgment. Gathering frequently characterizes God's saving action in Q, and in the context of Q the barn can only stand for the kingdom of God."⁵⁶

Q 17:34–35 also uses the imagery of agricultural space in an apocalyptic context.

I tell you, there will be two «men» [in the field]; one is taken and one is left. Two «women» will be grinding at the mill; one is taken and one is left. (Q 17:34–35)

This saying is one of several instances of gendered pairs in Q.⁵⁷ It continues the line of thought from Q 17:26–30: the SM will come as in the days of Noah and Lot, while people are conducting their affairs as usual, paying no heed to warnings.⁵⁸ Matthew's ἐν τῷ ἀγρῷ (v. 34) probably was the original wording of Q, parallel with ἐν τῷ μύλῳ (v. 35).⁵⁹ Yet the spatial imagery is not important to the idea of separation: the coming of the SM will mean the sudden separation of close kinfolk and coworkers. There is no indication that those who are "taken" are gathered into a safe, enclosed space (cf. Q 3:17; 13:29; 17:27).⁶⁰ Here, the allusions

54 Luz, Matt I (n. 35) 204: "it may originally have been a threat of Jesus against Israel."

55 Davies/Allison, Matt I (n. 51) 319.

56 Fleddermann, Q (n. 26) 231.

57 W. E. Arnal, Gendered Couplets in Q and Legal Formulations. From Rhetoric to Social History, in: JBL 116 (1997) 75–94.

58 Tuckett, Q (n. 15) 295; Jacobson, First Gospel (n. 32) 238.

59 Fleddermann, Q (n. 26) 826.

60 Fleddermann, Q (n. 26) 836.

to the Noah and Lot stories are important: “ἀφίημι means ‘to spare’ (Gen 18:26) and (συμ)παραλαμβάνω means ‘to sweep away’ (Gen 19:17).”⁶¹

The Parable of the Mustard also uses this imagery. The kingdom is like “a grain of mustard, which a person took and threw into his [garden]. And it grew and developed into a tree, and the birds of the sky nested in its branches” (Q 13:18–19). Because of the uncertain original wording of Q, the precise spatial imagery is unclear (ἐν τῷ ἀγρῷ αὐτοῦ, Matt 13:31; εἰς κῆπον ἑαυτοῦ, Luke 13:19; cf. ἐπὶ τῆς γῆς, Mark 4:21).⁶² Besides, it is not clear that “kingdom of God” should be understood eschatologically. Uro suggests that “the parables in Q 13:18–19, 20–21 speak of the kingdom as something presently growing on earth.”⁶³

2.4 Results

This survey of the imagery of domestic and agricultural space in Q’s apocalyptic rhetoric has uncovered three main tendencies. First, a house under threat of destruction is a trope for the eschatological judgment, in keeping with a widespread rhetorical *topos*, in which a house symbolizes an individual. Division within households is a similar idea (see below), but although other Synoptic passages see this as a sign of the coming end (Mark 13:12; Matt 10:21; Luke 21:16; possibly Matt 24:10), in Q conflict within families is a side-effect of allegiance to Jesus (Q 12:51, 53; 14:26).

Second, Q also uses the imagery of enclosed space to describe the gathering of the faithful, whether into a house for the eschatological banquet, or into a granary (or the ark of Noah) for safety from judgment. The repeated trope of inclusion in or exclusion from the banqueting room of a large, elite house uses deeply embedded social conventions about hospitality, dining, patronage, and social status, possibly against elite patrons and guests in the sociohistorical setting of Q. Elsewhere, Q seems to exhibit a negative view of such houses (cf. Q 7:25; 12:33). In addition, the “kingdom” is presented spatially as a household in which Jesus (or God? cf. Q 13:25–27; 13:29, 28) is positioned as householder and patron. Lefebvre showed that social conventions about space are “modes of domination” which are normally passively experienced, but also that sometimes these “spaces of representation” can co-opt and subvert conventional constructions of space (for Soja, this subversion would be “thirdspatial”). This “real-and-imagined”

61 Kloppenborg, *Symbolic Eschatology* (n. 15) 303; *Excavating Q* (n. 2) 119.

62 Fleddermann, *Q* (n. 26) 659–63.

63 Uro, *Apocalyptic Symbolism* (n. 15) 86, referring also to Ps 103:10–12 LXX.

household space in Q could oppose the synagogue, as the main locus of group identity and social formation (cf. Q 11:43, 12:11–12; but this is clearer in Mark).⁶⁴

Third, in Q's absent master parables, obedience is carried out and judgment occurs in a large household, but the proximity of coming SM material (Q 12:39–40, Q 17:23–24, 37, 26–30, 34–35) to these parables implies that the absent householder is the SM in his capacity as judge. Thus if other sayings in Q construct the kingdom spatially as an elite house, then Jesus (the Coming One/Son of Man) in effect becomes the householder and patron in this “real-and-imagined” space.⁶⁵ Although the precise criteria for judgment are not always clear, in several sayings separation occurs on the basis of one's response to the instruction of Jesus. One escapes judgment by being ready for the coming of the SM, that is, by being faithful in relation to what the master commands in his absence, or by building one's house on Jesus' instruction. Appeals to ancestry or to past allegiances will not avail. In a few sayings it is clear that (some members of) Israel will be condemned and excluded, even replaced by Gentiles.

3. Unresponsive Cities, Faithless Israel, Smoking Wasteland

3.1 Cities under Judgment in Q

Although πόλις occurs only three or four times in “minimal Q” (and κώμη not at all),⁶⁶ Q names several cities and towns, including major centres such as Jerusalem and Tyre and Sidon, minor settlements such as Capernaum, Chorazin, and Bethsaida,⁶⁷ and places of Israel's epic past such as Nineveh and Sodom. Some of the settlements named in Q would scarcely qualify as cities, if πόλις means either “the independent political unit of town and territory,” or the urban centre.⁶⁸ Greek authors tended to use the term πόλις far less precisely than this, however, even when social cultivation, not population or urban development, was the deciding factor.⁶⁹ It is probably in this sense that the unnamed “cities” of the Mission Instructions are to be understood as πόλεις, since they were spaces in which the message of the kingdom might be positively received (Q 10:8–9; cf. 10:10–12) – possibly a mark of civilized life. Almost all the settlements named

64 Stewart, Gathered (n. 44) 191–195, 200–203.

65 Moxnes, Putting Jesus (n. 21).

66 Q 10:8, 10 [bis?], 12.

67 On the size of these settlements, cf. Reed, Archaeology (n. 45) 183; Kloppenborg, Excavating Q (n. 2) 214 n. 1.

68 Definition from R. Osborne, Classical Landscape with Figures. The Ancient Greek City and Its Countryside, Dobbs Ferry (NY) 1987, 11; Stewart, Gathered (n. 44) 130.

69 Stewart, Gathered (n. 44) 131; Strabo, Geog. 3.4.13.

in Q are described negatively, sometimes condemned, or used as foils to denigrate other places. Q generally takes a negative view towards urbanization in general.⁷⁰ Nineveh seems to be the only city described positively, because its inhabitants “repented at the proclamation of Jonah” (Q 11:32). As Kloppenborg has observed, Q finds “divine self-disclosures in fields ... and gardens ... and in the simplest artifacts and processes of culture,” but “the cities are not where Q expects to find a favourable hearing for the messages of John or Jesus.”⁷¹

In the Mission Instructions, a sharp contrast is drawn: there is a (hoped-for) positive reception, involving blessings of shalom, shared hospitality, the curing of the sick, and the announcement of the kingdom (Q 10:5–9), but there is also the command to shake the feet free of the dust of the town that does not respond in welcome (Q 10:10–11). Here the unresponsive town will fare worse than Sodom on “that day” (Q 10:12), that is, the Day of Judgment (cf. Q 10:14). The “collectivistic” understanding of the appeals, and the prescribed responses to acceptance or rejection, cannot be missed. Thus as William Arnal has observed, this section presumes that the messengers

viewed themselves as addressing themselves to – and in return being addressed by – the settlement as a corporate entity, and in its relatively official manifestation. Visits to houses are hence deemed to be commensurate with official and public visits to, appeals to, and acceptance or rejection by the whole settlement in which the house was located.⁷²

In the following section (Q 10:13–15) Chorazin, Bethsaida, and Capernaum are named, which has led some to identify this region as the locale of the “Q community.”⁷³ The contrast between the sharp vitriol of this section and the more hopeful vv. 5–9 signals that vv. 10–13 are a redactional addition, appended after the recommendation about a town’s rejection.⁷⁴ Here (as elsewhere in Q) unresponsiveness is the basis for judgment and condemnation. The apocalyptic rhetoric is clear in the reference to the judgment (vv. 12, 14), but there is an interesting spatiality in Q 10:15: “And you, Capernaum, will you be lifted up to heaven? To Hades will you go down!” (cf. Isa 14:15 LXX). Once again the eschatological separation is inscribed spatially. Q does not say much about heaven, but it is the place of eschatological judgment (Q 12:8–9) and of eschatological treasure/blessedness (Q 12:33–34). In the sayings appended to the Mission In-

70 Kloppenborg, *Excavating Q* (n. 2) 203–204.

71 J. S. Kloppenborg, *City and Wasteland. Narrative World and the Beginning of the Sayings Gospel (Q)*, in: D. E. Smith (ed.), *How Gospels Began (Semeia 52)*, Atlanta 1990, 145–60, 154.

72 W. E. Arnal, *Jesus and the Village Scribes. Galilean Conflicts and the Setting of Q*, Minneapolis 2000, 179.

73 Reed, *Archaeology* (n. 45) 183.

74 Kloppenborg, *Formation* (n. 32) 195–96; Reed, *Archaeology* (n. 45) 185; Arnal, *Jesus* (n. 72) 160–162.

structions, whole towns are subjected to κρίσις, as is “this generation” elsewhere (Q 11:31–32; 11:49–51).

Another location coming under judgment is Jerusalem (Q 13:34–35), who like “this generation” (cf. Q 11:49–51) is responsible for the rejection and murder of divinely-sent prophets. Jerusalem is for Q not only a biblical city of the epic past (cf. Nineveh, Sodom), but a known place within Q’s orbit, although “remote on its social map” in contrast with the Galilean settlements just discussed.⁷⁵ Yet the general silence of Q in relation to Judahite traditions and figures (kings and priests) suggests a distrust of Jerusalem; and Kloppenborg points out that “Q’s conflict with the Pharisees and their hieratic practices (purity and tithing) represents a struggle between indigenous Galilean piety and an incursion of Judaeon and priestly interests.”⁷⁶ In Q 13:34–35, Jerusalem, like those condemned Galilean towns, is unresponsive (v. 34), but is also guilty of violently rejecting the invitations offered through the prophets and, many would argue, through Jesus himself as the last in that line.⁷⁷ Thus the saying announces the abandonment of Jerusalem’s “house,” the temple, also a theme in the intertexts from 2 Chronicles.⁷⁸ This abandonment seems irreversible, and the threat of judgment seems irrevocable, even though the grammar of v. 35b might allow for a positive response from Jerusalem.⁷⁹

In view of the previous discussion, the choice of ὁ οἶκος ὑμῶν to refer to the temple as sacred space and the (erstwhile) locus of divine presence is telling (cf. ἱερόν, Q 4:9). Pronouncing the temple as abandoned (“left to you,” ἀφιέται ὑμῖν; Matthew adds ἔρημος, cf. Jer 22:5 LXX) also placed it under threat of destruction by foreign powers.⁸⁰ At this point it is worth considering how a theory of critical spatiality might illuminate this use of spatial imagery. The materiality of the temple is one dimension of its spatiality (the “real” dimension); but the symbolisms that encode values about purity, belonging, ethnicity, gender, and hierarchy constitute a second (“imagined”) dimension. “The temple would be conceived of as a system of thought, an expression of categories of pure and impure, sacred and profane, insider and outsider.”⁸¹ Matthew Sleeman notes that

75 Kloppenborg, *Excavating Q* (n. 2) 173. Cf. Reed, *Archaeology* (n. 45) 187. Yet “no less than Tyre, Jerusalem was a real influence on Galilean economy and society.”

76 Reed, *Archaeology* (n. 45) 208–209.

77 D. A. Smith, *The Post-Mortem Vindication of Jesus in the Sayings Gospel Q* (LNTS 338), London 2006, 100–102; so also P. Hoffmann, *Studien zur Theologie der Logienquelle* (NTAbh 8) 3rd. ed., Münster 1982, 178–180.

78 2 Chr 24:17–24 (cf. Q 11:49–51); 36:11–21.

79 Cf. D. C. Allison, Matt 23:39 = Luke 13:35b as a Conditional Prophecy, in: JSNT 18 (1983) 75–84; cf. also Smith, *Post-Mortem* (n. 77) 36–38, 116.

80 J. S. Kloppenborg, *Evocatio deorum and the Date of Mark*, in: JBL 124 (2005) 419–450, 442, 448 f.

81 M. Sleeman, *Mark, the Temple, and Space. A Geographer’s Response*, in: BibInt 15 (2007)

in Mark it is important that Jesus challenges the space of the temple, rather than the people who control it, for this is to challenge everything the temple “stands for” spatially.⁸² Mark in effect constructs a new spatiality defined in terms of relationship to Jesus, rather than the temple.⁸³ Here in Q 13:35, the abandonment of the “house” of Jerusalem is more than a theological pronouncement of judgment: it also clears space for the construction of an alternative “house,” as discussed above, the locus of collective identity (as guests, clients, or household members) well as the divine presence (whether God or the SM inhabits it, as householder or benefactor).⁸⁴

3.2 “Not Even in Israel”

Israel is both denounced in Q for its faithlessness (Q 7:9) and singled out for judgment by the followers of Jesus (Q 22:28, 30). As many have noted, viewing the centurion in Q 7:1–9 as a Judean or Israelite would be inconsistent with a major redactional theme of Q, to use faithful Gentiles as a foil to shame unrepentant or unresponsive Judeans (cf. Q 10:13–15; 11:31–32).⁸⁵ Here, Jesus praised the centurion for his faith because he understood the authority on the basis of which Jesus was able to execute his healings: he (like the centurion) functioned as broker for the patronage of a greater party (Q 7:8), and the centurion acknowledged this by addressing Jesus honourably (v. 6) and by diminishing his own status (using house language, v. 6).⁸⁶ Hence, “not even in Israel have I found such faith” (v. 9). Matthew, of course, found this statement compatible with the Q passage about “many from East and West” participating in the eschatological banquet, but displacing others: he inserted Q 13:29, 28 into Q 7:1–9 (Matt 8:5–13).

As with other references to faithful Gentiles, the polemical nature of Q 7:9 is clear. “Israel” seems to function like “this generation” in other Q contexts, but both terms label the unresponsive and faithless, over against the responsive and repentant and faithful. This inverts the typical national or theological use of the term “Israel,” and is part of a larger rhetorical strategy of denigrating rivals to the

338–49, 341; *F. Schmidt*, *How the Temple Thinks. Identity and Social Cohesion in Ancient Judaism*, Sheffield 2001.

82 *Sleeman*, Mark (n. 81) 344–345.

83 *Sleeman*, Mark (n. 81) 342–344.

84 Cf. Q 12:42–46; 13:24–27; 13:29, 28; 14:16–23, all discussed above.

85 *Kloppenborg*, *Excavating Q* (n. 2) 192–193.

86 *B. J. Malina/R. L. Rohrbaugh*, *Social-Science Commentary on the Synoptic Gospels*, (2nd ed.), Minneapolis 2003, 55.

program of Q.⁸⁷ Thus the idea of separation is present implicitly in Q 7:9, but not as part of apocalyptic rhetoric; this is found in Q 22:28, 30, in which the followers of Jesus “will judge the twelve tribes of Israel.” Although some read κρίνω here in a weakened sense (“lead” or “govern”), probably this is not appropriate: elsewhere in Q, κρίνω has a judicial setting in view (Q 6:27, 38), and κρίσις refers to eschatological judgment (Q 10:14; 11:31–32; cf. 11:42).⁸⁸ It is not clear whether those who judge will condemn Israel, or will judge between faithful and faithless Israelites, that is, determining guilt or blamelessness.

3.3 The Wilderness in Q: Its Role in Q’s Apocalyptic Rhetoric

In his essay “City and Wasteland,” Kloppenborg noted how the reference to “the region of the Jordan” at the beginning of Q (πάσα...η...περίχωρο... τοῦ Ἰορδάνου, Q 3:3), which alludes to the Lot stories of Genesis, situates the preaching of John not only geographically but also “within the epic history of Israel” on Q’s “temporal map.”⁸⁹ Kloppenborg also noted that whereas cities are viewed as hostile to Q’s message, one must “go out into the wilderness” to hear John (Q 7:24–28).⁹⁰ The Temptation Story views wilderness as a place of trial, and therefore as a site of identity negotiation, for the testings establish the ethos of Jesus (Q 4:1–13). Other texts in Q also invoke wilderness, but as a place of judgment (Q 17:26–30, esp. vv. 28–29) or as the site of the SM’s appearance (Q 17:23–24). What can explain Q’s seeming ambivalence concerning the wilderness?

Eric Stewart’s study of space in Mark covers a wide range of ancient understandings of space. Only recently have theorists moved away from a “traditional [colonialist] model of centre and periphery” which views borderlands and frontiers as evidencing social change through influence from the urban centre. More recently frontier zones are understood as sites of social change because of the “cultural interfaces” that can occur there.⁹¹ Stewart also notes that in ancient conceptions, “wilderness” was anything outside the οἰκουμένη, the inhabited or known world; but deserts and wildernesses are also “uninhabited or uninhabitable” regions within the οἰκουμένη. These could be viewed either negatively

87 Kloppenborg, *Excavating Q* (n. 2) 201–206, who aligns most of the rhetoric examined in this essay with the redactional stratum of Q (Q²).

88 Smith, *Post-Mortem* (n. 77) 138–140.

89 Kloppenborg, *City and Wasteland* (n. 71) 152.

90 Kloppenborg, *City and Wasteland* (n. 71) 154.

91 Stewart, *Gathered* (n. 44) 143.

as “parched, inhospitable, and dangerous places,” or as spaces rich with meaning from Israel’s memory.⁹²

[In these places] normal patterns of social behaviour do not necessarily apply. The lack of control of these places by human settlements encourages the negotiation of identity within them. The spatial practice of persons in civilized centres does not apply in these borderlands. Spatial practices in these areas vary from those found in the centres of civilization.⁹³

The apparent ambivalence of Q about the wilderness is consistent with the general view in Judean tradition that it was both a dangerous, uncontrolled space, the domain of demons, where humans cannot live, but also the space where the Israelites were “led by Moses into a new type of social configuration ... totally dependent upon God’s action in order to sustain them.”⁹⁴

The activity of John, then, is set by Q in the wilderness. The apocalyptic pronouncements about the Coming One, however, invoke the agricultural imagery of settled and cultivated space, but the “fire” (Q 3:9, 16b, 17) is very much in keeping with the allusions and references to the Lot stories found here at the beginning of Q (Q 3:3) and elsewhere (Q 10:12; 17:29; 17:34–35).⁹⁵ John’s exhortations to repentance and his threats of judgment may have been intended as socially formative, but within an apocalyptic framework, it is important that he is “out in the wilderness,” for the “prophetic (and eschatological significance of the desert” was that it was “a place of preparation for God’s appearance.”⁹⁶ Interestingly, Q does not locate the final eschatological consummation in the wilderness: on “the day of the Son of Man” he will appear globally, “as the lightning streaks out from the East and flashes as far as the West” (Q 17:23–24).⁹⁷ In Q, the instruction of Jesus is supported with an intensified apocalyptic rationale, as in the (sapiential *and* apocalyptic) parable which concludes the Sermon (Q 6:47–49). One’s response to this instruction is the determining factor in judgment, the criterion which determines how one will fare in the great eschatological separation. The eschatological consummation will also, it seems, create wilderness out of the settled and cultivated spaces in which normal social interactions are carried out (cf. Q 17:26–27, 28–29, 30). It is to this no-place that those excluded from the eschatological banquet will be consigned (Q 13:29).⁹⁸ Yet Q does not seem to imagine a “post-apocalypse” world: the rhetorical aim of these sayings is to communicate the suddenness and permanence of the coming judgment.

92 Stewart, *Gathered* (n. 44) 150–153.

93 Stewart, *Gathered* (n. 44) 154.

94 Stewart, *Gathered* (n. 44) 150.

95 Kloppenborg, *Excavating Q* (n. 2) 119.

96 Stewart, *Gathered* (n. 44) 153.

97 Uro, *Apocalyptic Symbolism* (n. 15) 114; Tuckett, *Q* (n. 15) 159.

98 For “no space” as a place of judgment, cf. Lopez, *Standing* (n. 11) 138 (*1 En.* 45:1–2).

3.4 Results

Q tends to view cities negatively, sometimes seeing a potential for positive response, but mainly predicting judgment and condemnation for unresponsiveness and failure to repent. Places like Tyre and Sidon, and Sodom, are used as foils to show the lack of response of condemned Galilean towns in greater relief (Q 10:13–15). This corresponds to the pattern of using Gentiles to shame Judeans for their failure to respond. Only mentioned twice in Q, Jerusalem is the site of the murder of the prophets (Q 11:49–51; 13:34–35), but Q also seems to ignore figures from Judea as figures worth referencing. In addition, the devil himself seems to take charge of the sacred space of the temple (Q 4:9). Thus Jerusalem is identified with “this generation,” which rejected all the emissaries of Wisdom – the prophets but also John and Jesus (Q 7:31–35) – and thus the term “Israel” is identified with faithlessness (Q 7:9) and judgment (Q 22:28, 30). Finally, Q views the wilderness ambivalently: it is both an important site of etho-formation, but also the kind of space – uninhabitable and uninhabited – which will result from the coming doom.

4. The Temptation Story (Q 4:1–13): Conquering and Controlling Mythic Space

The Temptation in Q both introduces Jesus, the speaker of Q’s sayings, and also establishes his ethos.⁹⁹ Kloppenborg saw the biographical tendency of Q 4:1–13, and its appeals to Scripture, as somewhat anomalous in Q, so he assigned the story to the final compositional stage.¹⁰⁰ A number of questions about spatial constructions in Q’s apocalyptic rhetoric converge in this passage. The text takes Jesus out of familiar territory and into what is best called “mythic space.” Because he is also in this space at the whim of Satan, who conducts him on something like a heavenly journey, here again apocalyptic *topoi* are used rhetorically. Jesus’ exegetical resistance of the devil not only legitimates his message throughout Q, but it also displays his control over space outside the pragmatically-known space that provides both context and imagery for the Q instruction.

Q’s composers and original audience would have had a basic, indirect understanding of the spaces to which Jesus travels in Q 4:1–13, but a clearer sense of their cultural significance. The wilderness and foreign realms, and possibly even Jerusalem, though “real” places, would still remain “mythic space” to them. Yi-Fu Tuan identifies two types of mythic space: “in the one, mythical space is a fuzzy

⁹⁹ Kloppenborg, *Formation* (n. 32) 325–327.

¹⁰⁰ Kloppenborg, *Excavating Q* (n. 2) 152.

area of defective knowledge surrounding the empirically known; it frames pragmatic space. In the other it is the spatial component of a world view, a conception of localized values within which people carry out their practical activities.”¹⁰¹ In Q 4:1–13, the wilderness and the kingdoms of the world (the οἰκουμένη, Luke’s word) are examples of the first type: mythic dimensions and features accrue to space outside the familiar and pragmatically-known. In other early Jewish and Christian texts (but not in Q), “apocalyptic space” functions as a spatialization of “localized values.” How things happen in the divine realm, or how things will be in the age to come, are notions that destabilize the status quo rhetorically, and alter the “practical activities” of the readers, that is, their communal identity and ethos. Heaven and hell are clearly part of Q’s mythic geography (Q 6:23; 10:15; 12:8–9; 12:33–34), but Q does not construct these spaces in detail. Instead, as seen above, Q constructs an imaginative space in service of apocalyptic rhetoric using the imagery of domestic space – this is where one finds the “localized values” of the community constructed spatially.

The Temptation seems to hint at apocalypticism, but in a sideways manner. Several of the motifs found in the apocalyptic “heavenly journey” form also occur in the Q Temptation story.¹⁰² According to Luigi Schiavo, the reference to “spirit” (Q 4:1) suggests an ecstatic experience or an “altered state of consciousness.”¹⁰³ The idea of ascent is also present, although here Jesus does not go into the heights of the divine realm, but up onto “the pinnacle of the temple” and “a very high mountain” (vv. 9, 5).¹⁰⁴ There is also an otherworldly tour guide – the devil instead of the typical interpreting angel. Interestingly, the verb παραλαμβάνω (vv. 9, 5) is sometimes used in other texts to describe similar journeys (e.g. 1 En. 17:1). Schiavo also notes the motifs of revelation (v. 5) and worship (vv. 6–7), but downplays the differences between Q’s Temptation story and other more typical heavenly journeys.¹⁰⁵ But Jesus does not enter the heavenly realm, is not helped by his otherworldly guide, and receives no authenticating vision as the culmination of the journey.

It is possible that Q parodies or inverts the “heavenly journey” motif.¹⁰⁶ Daniel Harlow argues that the end of 3 *Baruch* contravenes generic conventions by refusing the seer a vision of the divine realm: “Baruch’s being denied a vision of

101 Y.-F. Tuan, *Space and Place. The Perspective of Experience*, Minneapolis 1977, 86.

102 L. Schiavo, *The Temptation of Jesus. The Eschatological Battle and the New Ethic*, in: JSNT 25 (2002) 141–61, 144–148.

103 J. J. Pilch, *Altered States of Consciousness in the Synoptics*, in: W. Stegemann/B. J. Malina/G. Theissen (ed.), *The Social Setting of Jesus and the Gospels*, Minneapolis 2002, 103–115, 108–109. Cf. 1 *Enoch* 71, Rev 1:10; 4:2.

104 Schiavo, *Temptation* (n. 102) 147.

105 Schiavo, *Temptation* (n. 102) 147.

106 Many thanks to Amy M. Fisher for this useful insight. Cf. M. D. Litwa, *Paul’s Mosaic Ascent. An Interpretation of 2 Corinthians 12:7–9*, in: NTS 57 (2011) 238–257.

God in the heavenly temple underscores the dispensability of the earthly Temple.¹⁰⁷ Likewise, Jesus has no heavenly vision in Q: Q does not validate Jesus as an apocalyptic seer, despite its apparent interest in heaven and Hades/Gehenna (Q 12:8–9, 12:33–34; Q 10:15, 12:5). Q shows no interest in constructing what Soja might call a “thirdspatial” apocalyptic or heavenly space, as a “political strategy of resistance.”¹⁰⁸ Instead, as already seen, Q’s apocalyptic rhetoric employs imagery drawn from the world of elite domestic space.¹⁰⁹ Yet in Q 4:1–13 Jesus seems to conquer the devil’s spaces, rather than gaining insight into the divine realm (as in Q 10:21–22). To what rhetorical end?

One possibility is that the Temptation Story was a (compositionally late) attempt to moderate the apocalyptic impulse in Q. In this way, Jesus conquers the devil already at the outset of the document, and at the beginning of his teachings, and not in the coming of the “Son of Man” in the apocalyptic future. The use of Son of God here, instead of Son of Man, might suggest a movement away from this kind of apocalypticism. However, because Jesus’ defeat of the devil legitimates the rhetoric of later sayings, it seems to function proleptically. Compositionally speaking, “the redactor regarded the story as having paradigmatic and aetiological significance for the rest of Q.”¹¹⁰ Do the spatial dimensions of Q 4:1–13 resonate with the constructions of space already observed in Q?

The Temptation allows Jesus an opportunity to put his own instruction into practice, thus authenticating his teaching against the devil. When Jesus refuses to produce bread miraculously, this supports his advice about relying on God for food and clothing (Q 12:22–31).¹¹¹ In so doing Jesus depends on God in the wilderness more faithfully than the Israelites.¹¹² Jesus’ resistance of the devil here also foreshadows his conquest of the devil in his exorcisms (Q 11:14–15, 17–20). The “kingdom of Satan,” if divided against itself, would be at an end (Q 11:17–18); but since it is by God’s finger that Jesus casts out demons, “God’s kingdom has come upon you” (Q 11:20). The βασιλεία-language is, of course, spatial, as is the appended image of the looting of a strong person’s house (Q 11:21–22). Probably this saying was not originally in Q, but was added by Luke (cf. Mark 3:27). Of course, Q already used this same imagery for the coming of the SM (Q 12:39–40).

These sayings imagine the conquest of the devil in Jesus’ exorcisms, and the coming of the SM, as violent break-ins. In the same way, spatially at least, Jesus

107 D. C. Harlow, *The Greek Apocalypse of Baruch (3 Baruch) in Hellenistic Judaism and Early Christianity* (SVTP 12), Leiden 1996, 73.

108 Lopez, *Standing* (n. 11).

109 Smith, *Construction* (n. 24).

110 Kloppenborg, *Formation* (n. 32) 256.

111 Fleddermann, *Q* (n. 26) 259–260.

112 Kloppenborg, *Formation* (n. 32) 249–250.

conquers the devil in (as it were) his own spaces – the wilderness, the Temple, and in sight of the kingdoms of the world – and Jesus gains control of those spaces. The “heavenly journey” convention has the more immediate function of bringing Jesus into different spaces, conveying him from scene to scene; but his defeat of the devil, seen elsewhere in Q in apocalyptic terms (Q 11:14–15, 17–20, ?21–22?), takes place using an apocalyptic form. This territory, wrested from the devil in the Temptation, becomes an important spatial ingredient in Q’s rhetoric of separation and judgment. First, in Jesus’ resistance of the first test (Q 4:1–2, 3–4) he not only demonstrates his reliance on God and his exegetical skill, but he also takes control of the wilderness as well as the space of “the kingdom of God” in which one need not worry about the provisions for daily life (Q 12:22–31). This spatial control is clearest in Q 13:29, 28, where the kingdom is constructed imaginatively as an elite house in which one may recline and dine with the patriarchs – in contrast with the wilderness, such a house speaks of civility and plenty, rather than wildness and scarcity – while others are excluded into “outer darkness, where there is weeping and grinding of teeth.” Second, the testing on the pinnacle of the temple (Q 4:9–12) situates Jesus with the devil in the urban space of Jerusalem and the sacred space of the temple, whose sanctity is now compromised. In besting the devil in this space, Jesus gains the right to pronounce the temple abandoned (Q 13:35). Third, Jesus refuses to bow down and venerate the devil in order to gain control of “all the kingdoms of the world” (Q 4:5–8). In besting the devil on the mountain top, in view of the whole settled world, Jesus gains control over this space. It is to this space that the SM will come (Q 12:39), globally visible like a flash of lightning from the East to the West (17:23–24), whence also come the Gentile guests at the eschatological banquet (Q 13:29).

5. The Spatial Dimensions of Apocalyptic Rhetoric and the Orientation of the Q Gospel

In *Excavating Q*, Kloppenborg cautions against moving from a description of Q’s rhetoric to conclusions about the social history that gave rise to that rhetoric. Values are encoded in a text like Q not only in its explicit statements, but also in its genre, its argumentative strategies, and in its textual repertoire. One must first describe what textual elements are deployed, how they are arranged argumentatively, even paying attention to the strategies and elements not used. Only then can one “inquire into the social locations in which such [strategies] might be effective and intelligible.” Ultimately, “this is a movement from the inner texture of the text to the imaginative world of the text, to its place within a ‘real’ world,

and not a preemptive importation of an assumed social world into the text.”¹¹³ Close study of the textual elements and argumentative strategies of a text like Q, and caution in making the step to social description, make simplistic identifications problematic. Experts on apocalyptic literature, for example, resist the assumption that all apocalypses come out of “conventicle” contexts or situations of persecution or oppression.¹¹⁴ The genre apocalypse, or the *topoi* that are conventionally part of that genre, might simply be adopted because of the amenability of the genre or *topos* in question to the rhetorical aims of the text.

Insights concerning Q’s apocalyptic rhetoric and its spatial constructions can provide the basis for cautious inferences about the social conditions in which this rhetoric might have originated. Different compositional theories will lead to differences of opinion, as will questions whether Q should be viewed as originating in a “community” of composition and/or reception, or whether it is the efforts in social construction of a single author or a small band of collaborators.¹¹⁵ It can also be difficult to determine the purpose of polemical materials, such as those considered in this essay: do the polemics reflect “real-world” debates and rivalries, or are they directed more to the formation of the identity and ethos of an in-group operating under the radar of dominant (or dominating) out-groups?

With these difficulties in view, what conclusions can be drawn from a spatial approach to Q’s apocalyptic rhetoric? First, Q, like Mark, constructs a new spatial practice in service of its rhetoric about the kingdom. Moxnes argued that some of the “household” sayings in Q “placed [Jesus’] followers in imagined households with God as father” (e.g., Q 12:22–31), “[establishing] a new home for his followers, who had left or experienced conflicts with their own household of origin.”¹¹⁶ Perhaps Moxnes is correct that “the image of the kingdom as God’s fatherly household remains unspecified, more as a Thirdspace challenge to present structures than as a real alternative.”¹¹⁷ The sayings considered in the present study, in contrast, seem to construct the “house” as the locus of community identity and behaviour (as in the parables about the returning master and the sayings about participation in the eschatological banquet). Thus there may have been a shift in the spatial rhetoric of Q, coinciding with the redaction of Q, with its deuteronomistic themes and apocalyptic *topoi*, including the coming of the SM. Not only does the house become the “real-and-imagined” space of the

113 *Kloppenborg*, *Excavating Q* (n. 2) 193.

114 *Collins*, *Apocalyptic Imagination* (n. 4) 37–38.

115 *S. Stowers*, *The Concept of “Community” and the History of Early Christianity*, in: *MTR* 23 (2011) 238–256.

116 *Moxnes*, *Putting Jesus* (n. 21) 140; cf. *Moxnes*, *Landscape and Spatiality. Placing Jesus*, in: *D. Neufeld/R. E. DeMaris* (ed.), *Understanding the Social World of the New Testament*, Oxford 2009, 90–106, 104–105.

117 *Moxnes*, *Landscape* (n. 116) 105.

eschatological banquet, thus consolidating group identity; but the householder is now identified as Jesus, the coming SM (where God was patron in earlier clusters, e.g. Q 12:22 – 31). Those safely inside the house enjoy the patronage of Jesus, the one who “taught in our streets” (Q 13:26) and thus the one who offers the invitation to the banquet (Q 14:16 – 17, 23).¹¹⁸ This presses the point of allegiance to *Jesus* as the critical determination in the judgment, and this is consistent with the apocalyptic interest of the Q redaction in the absent but returning SM.

The contrast between Judean and Galilean cities and other Gentile cities adds an additional spatial configuration to the inside/outside division of Q’s polemical apocalyptic rhetoric. Here, the spatial component is part of a larger rhetorical scheme in which Gentiles are used to shame Judeans, but the spatiality does not help identify the setting in which the rhetoric makes sense. In Luke, the theme of Gentile receptivity (e.g., Luke 4:25 – 27) can be established on the basis of the argumentation of the rest of Luke-Acts as a justification of the Gentile mission, in Q it is not so clear. “Q seems to show an awareness of the existence of a Gentile mission, or at least of the presence of (perhaps isolated) Gentiles within the sphere of salvation offered by the Christian message.” But Q shows no evidence of the kinds of issues this might raise, for example, Torah observance for Gentiles.¹¹⁹ Sayings such as Q 13:29, 28 which suggest the eschatological inclusion of Gentiles may reflect only the influence of universalistic prophetic literature, rather than any real contact with or knowledge of a Gentile mission.¹²⁰ Thus we are left to try to imagine a social setting in which this kind of intensified polemic makes sense, and while a spatial approach clarifies Q’s apocalyptic rhetoric, it is hard to say how far it helps with a determination of the polemic’s “real-world” context.

This has not prevented a variety of suggestions from being offered. To put it pointedly in relation to the conference theme: does the apocalyptic rhetoric of Q – which predicts a decisive separation at the coming of the SM – support the idea that a “separation” has already occurred? Paul Hoffmann, for example, thinks that for the Q redaction, in which this polemic is sharpest, a separation from Israel is already in the community’s past. The redactional deployment of the SM as a universal apocalyptic figure functions rhetorically not to support an ongoing conflict with Israel but rather to stabilize group identity over against Israel. This newly distinct social group identified itself, in Hoffmann’s view, as the “children of Wisdom” (Q 7:35) and as the recipients of the “revelation of the Son”

118 Q tends to envision small, poorly built houses imagined in compositionally early sayings (Q 6:47 – 49; 11:33), but elite houses predominate in the apocalyptic polemic of the redactional stage (Q 12:42 – 46; 13:24 – 27; 13:29, 28; 14:16 – 23).

119 Tuckett, Q (n. 15) 425. Cf. Q 16:17.

120 Kloppenborg, Excavating Q (n. 2) 193: “rhetoric, not social description.”

(Q 10:21 – 22).¹²¹ A different approach is taken by Arnal, who sees the formative stratum of Q as representing a new social vision promoted by “village scribes” who had experienced some sort of social dislocation and status diminishment. By contrast the redactional material, Q², both in its reactionary polemic and in its attempts to consolidate allegiance to the initial program, represents a shift in the social formation of the group. He writes: “Thus [in Q²] interest in a social program has modulated into an incipient group-formation that understands its identity in terms of its commitment to the program, to the reign of God. The point is no longer the advancement of the program but commitment to the group that endorses it.”¹²² Arnal seems to think more in terms of the development of a local movement, and of its textual expression and rhetorical support, than of a group that has decisively broken with its culture of origin.

The approaches of Hoffmann and Arnal both take seriously the role of polemics and apocalyptic rhetoric in the redaction of Q. The present essay has delineated some of the spatial dynamics of this material, and the finding is clear: the spatial constructions of Q’s apocalyptic rhetoric, whether pertaining to domestic space, village, city, or cultivated agricultural space, or mythic space, serve the larger purpose of group identity formation – ethical formation, in the sense of the establishment and maintenance of a communal ethos – consistently with reference to a coming separation mirrored by a present separation. For whether at the coming of the SM, or in the present experience of the group, one is either identified with the “real-and-imagined” space of the community, or with those outside, who are identified with (that part of) Israel who “will be thrown out into outer darkness.”

121 P. Hoffmann, QR und der Menschensohn. Eine vorläufige Skizze, in: Hoffmann, *Tradition und Situation* (n. 49), 243 – 278, 277.

122 Arnal, Jesus (n. 72) 202.

Q 22:28–30.

Judgment or Governance in the Sayings Gospel Q?

Traditional inquiries on the Sayings Gospel have not hesitated to construe it as the earliest example of a “Gentile” Gospel that signaled the so-called “parting of the ways” between Judaism and the Jesus movement.¹ However, in more recent times the reaffirmation of the Jewishness of Q – not dissimilarly from the even more crucial reaffirmation of the Jewishness of the historical Jesus – has become almost routine in scholarly writing. Despite such welcome turn of events, its uncritical assumption may generate other problems, particularly now that the very concepts of “Judaism” and “Jewish” are becoming more and more uncertain in their application to the first century CE.² This is evident in the discussions around the socio-religious placement of Q either as a “Jewish” or as a “Jewish-Christian” document.³ While traditional scholarship could treat the label “Jewish” as a foil for “true Christianity”, current studies of “Judaism” refute these essentializations. In the debate between Arnal and Foster, it becomes quickly clear that even sophisticated scholars have trouble finding a foothold within Q, since it appears less than marginally interested in talking about, for instance, Mosaic observances.

In this perspective, it is productive to tackle this complex issue by focusing on the apocalyptic traits of the Sayings Gospel. Indeed, traditional readings single out the more “apocalyptic” passages in Q as evidence of the alleged “parting of the ways”. In almost all cases, however, more recent analyses show that alternative readings are possible.⁴

1 For instance, *D. Lührmann*, *Die Redaktion der Logienquelle*, Neukirchen 1969, and *T. W. Manson*, *The Sayings of Jesus as Recorded in the Gospels of St. Matthew and St. Luke*, London 1949.

2 *S. Mason*, *Josephus, Judea, and Christian Origins. Methods and Categories*, Peabody (MA) 2009.

3 *W. E. Arnal*, *The Q Document*, in: *M. Jackson-McCabe* (ed.), *Jewish Christianity Reconsidered. Rethinking Ancient Groups and Texts*, Minneapolis (MN) 2007, 119–154, and *P. Foster*, *Is Q a “Jewish Christian” Document?*, in: *Biblica* 94 (2013) 368–394.

4 *M. Tiwald*, *Hat Gott sein Haus verlassen (vgl. Q 13,35)? Das Verhältnis der Logienquelle zum Frühjudentum*, in: *id.* (ed.), *Kein Jota wird vergehen. Das Gesetzesverständnis der Lo-*

This contribution will focus on a Q passage (22:28.30) that has been relatively on the margins of this conversation. Nevertheless, besides the Q pericopes in which the crucial “generation” plays a role,⁵ in Q 22:28.30 apocalyptic *topoi* and an apparent rejection of Israel on the part of the Q people seem to come together most clearly.⁶

1. The text of Q 22:28.30

The analysis must begin by establishing the text that in all likelihood stood in the Sayings Gospel.⁷ The first question regards the position occupied by these verses in Q. Luke – at variance with his usual habit – moved the verses away from the chapters in which almost all the Q material are clustered. Both Luke and Matthew introduce the verses quite late in their respective narratives (Luke in chapter 22 and Matthew in chapter 19), so that one can imagine that Q 22:28.30 might have been the ending of the Sayings Gospel. Since Q is a hypothetical source, answering such questions calls for a good deal of reasoning *e silentio*.⁸ However, a decision on this point has a certain bearing on the present discussion because, if Q 22:28.30 did indeed constitute the ending of Q, this would imply – according to some commentators – that the entire Sayings Gospel ended with an outright rejection of Israel.⁹ Nevertheless, it is methodologically much more appropriate – given the necessarily hypothetical nature of these considerations – to postpone the evaluation of the overall structure of Q and to establish first the meaning of the verses taken by themselves.¹⁰

gienquelle vor dem Hintergrund frühjüdischer Theologie (BWANT 200), Stuttgart 2012, 63 – 88.

- 5 Already powerfully criticized by C. M. Tuckett, *Q and the History of Early Christianity*. Studies on Q, Edinburgh 1996, 196 – 201.
- 6 P. Hoffmann, *Herrscher in oder Richter über Israel? Mt 19,28/Lk 22,28 – 30 in der synoptischen Überlieferung*, in: K. Wengst/G. Saß (ed.), *Ja und Nein. Christliche Theologie im Angesicht Israels*. Festschrift zum 70. Geburtstag von Wolfgang Schrage, Neukirchen 1998, 253 – 264.
- 7 A collection of critical opinions in P. Hoffmann, *Q 22:28,30. You Will Judge the Twelve Tribes of Israel* (Documenta Q, volume ed. C. Heil), Leuven 1998.
- 8 J. Verheyden, *The Conclusion of Q. Eschatology in Q 22,28 – 30*, in: A. Lindemann (ed.), *The Sayings Source Q and the Historical Jesus* (BETHL 158), Leuven 2001, 695 – 718.
- 9 Interestingly, three out of four among the final evaluators in the Documenta Q volume mention this view explicitly (n. 7, 136 – 141). For instance, James Robinson thinks that this passage together with Q 3:7 – 9 bookended the entire Gospel. As he reads Q 3:8 as “suspending Israel’s privileged position”, likewise Q 22 summarizes a section that, already in the materials of Q 17 and 19, “had its focus on rejecting Israel”.
- 10 As pointed out by John Kloppenborg in the same volume (n. 7, 141): “the observations of Robinson to the effect that Q 22:28 – 30 appropriately follows 17:22 – 37 and 19:12 – 26 and

A reconstruction of the Q text is far less controversial, since almost all the exegetes agree on the identification of Matthew and Luke's redactional insertions.

Ἑμεῖς οἱ ἀκολουθήσαντες μοι ἐν τῇ < > καθήσεσθε ἐπὶ [] θρόν[ους] κρίνοντες τὰς δώδεκα φυλάς τοῦ Ἰσραήλ.

You who have followed me **in the** < > will sit on thrones judging the twelve tribes of Israel.

Two issues are still debated; whether Q had already 12 thrones as in Mt 19:28 is a question that should not detain us here, since it has little bearing on the present topic.¹¹

Establishing whether the Q version of the saying mentioned the circumstances in which the enthronement will take place is a much more complex affair. Both Matthew and Luke touch on the point, but they do it in two different syntactical contexts, so that even the presence of the preposition ἐν followed by a dative could be due to chance. Accordingly, the editors of the *Critical Edition of Q* (whose text is quoted above) have chosen to leave the matter undecided.

Doubtlessly, both the Matthean παλιγγενεσία and the Lukan βασιλεία present an equal number of advantages and disadvantages.¹² The word occurring in Matthew is quite unique both for the New Testament and for Greek literature in general. In principle, it is not impossible to hypothesize that Matthew might have inserted it here.¹³ However, it is not easy to imagine why Matthew employed such an unusual phrase if he had the very common βασιλεία in Q. Moreover, while the Lukan “kingdom” is entirely natural for the Sayings Gospel, it certainly did not appear in Q in the form that it has now in the third Gospel. The addition of μου, qualifying the βασιλεία as being “of Jesus”, is in all likelihood due to Luke and is consistent with the other redactional insertions in Lk 22:29. The objection (often raised by those who think that βασιλεία was not in Q 22:28.30) that the simple “kingdom” is not a Q expression is – in my opinion – not very strong. On the one hand, as observed by Steven Johnson, an unspecified occurrence of βασιλεία here would be possible since, at the end of the text, it should be clear to the readers that

creates an *inclusio* with 3:7b–9 more properly belong to the discussion of the structure of Q (once it has been reconstructed) rather than to the actual reconstruction of the document”.

11 See the evaluations in the Documenta Q volume (n. 7) 422–425, which conclude for the absence of the number in Q with a low degree of certainty.

12 Evaluations in the Documenta Q volume (n. 7) 324–335.

13 The assumption that the Jewish nature of Matthew excludes the use of terminology linked to Hellenistic philosophical schools (παλιγγενεσία is indeed an almost technical term of Stoicism) is ultimately based on faulty categorizations: see S. K. Stowers, *Jesus the Teacher and Stoic Ethics in the Gospel of Matthew*, in: T. Rasmus/T. Engberg-Pedersen/I. Dunderberg (ed.), *Stoicism in Early Christianity*, Grand Rapids (MI) 2010, 59–75.

any mention of “the” kingdom is a mention of the kingdom “of God”.¹⁴ On the other hand, even if Q had the fuller “kingdom of God” here, Luke had to alter the phrase to make it fit his rewriting, in which the βασιλεία is quite clearly Jesus’s, an idea that was certainly not within the purview of the Sayings Gospel.

In sum, also the possibility of a mention of the βασιλεία in Q 22:28.30 ought to be postponed for methodological reasons. As noted before, such a problem revolves more around the evaluation of the thematic and theological structure of Q than around mere redaction critical analysis. Nevertheless, it is worth noting another objection that is often raised against βασιλεία. Among the evaluators for the *Documenta Q* volume, both Paul Hoffmann and John Kloppenborg exclude a mention of the “kingdom” from Q 22:28.30 because they perceive a contradiction between this concept and that of “judgment”.¹⁵ The German exegete, in particular, sees an unbridgeable gap between the βασιλεία (understood as a prolonged state, “in” which one can stay) and the “judgment”, which is supposedly going to happen at a specific moment in time (expressed elsewhere in Q through the image of the “day” of judgment).¹⁶

2. The meaning of κρίνειν

Establishing the appropriate meaning of κρίνειν in Q 22:28.30 is an issue around which revolve both the understanding of the redaction history of the saying and the overall interpretation of it. The exegetical debate is usually polarized around two alternatives: the verb is taken to mean either “judging” or “governing”.¹⁷ When κρίνειν is understood in the first sense, the entire saying usually acquires a negative nuance, whereas the second alternative usually leads to a positive exegesis. Thus, in the first interpretive scenario the saying becomes an indictment

14 Q 22:28.30 (n. 7) 335.

15 Kloppenborg assumes that κρίνω in Q 22:28.30 meant “judging” or “condemning” and not “reigning” or “governing”, because the latter meaning is absent from Q.

16 “Auch wenn in Q βασιλεία dem semitischen Sprachhintergrund entsprechend eine verbale Komponente hat und der Ausdruck im Sinn der Jesustradition ein bereits die Gegenwart bestimmendes Geschehen bezeichnen kann (vgl. Q 10,9; 11,20; 13,18.20; 16,16), so ist mit dem Ausdruck in Zukunftsaussagen die endgültige weltweite Durchsetzung der Gottesherrschaft – analog der Rede vom kommenden Äon – gemeint. Sie wird nach Q durch das Kommen des Menschensohnes und das Gericht eingeleitet, das in Q (punktuell) ein überraschend kommendes Ereignis meint. In Verbindung mit der Präposition ἐν geht es nicht um den *Anbruch* der Basileia, sondern um den endgültigen Heilszustand der diesem Anbruch (und dem Gericht) folgt (Q 7,28; 13,28). In Verbindung mit ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ wäre κρίνειν dann eher als ‘herrschen’, kaum aber als ‘richten’ zu verstehen. Die Konjektur hätte für das Gesamtverständnis von Q erhebliche Konsequenzen” (Q 22:28.30 [n. 7] 330 – 331).

17 Verheyden, Conclusion (n. 8) 697 – 705, provides a very precise summary of the exegetical opinions.

towards the entirety of Israel motivated by its refusal to accept the Q message. Conversely, the other option fits well a picture of the Sayings Gospel as announcing the renewal of Israel culminating in the “reign” of the Jesus followers on the 12 tribes.¹⁸

First of all, one must note that the purely lexicographical situation is much less clear-cut than the exegetical binary. A very strong argument supporting “judging” is that terms connected to the lexical domain of κρίνω are employed in the remnant of the Sayings Gospel always with that meaning.¹⁹ However, the semantic range of κρίνω is in itself much broader than “judging” understood as a synonym of “condemning”. Such observation is confirmed by the Sayings Gospel itself when it stresses the negative aspect of the judgment by using κατακρίνω (which is certainly “condemning”) as in Q 11:31–32. Significantly, in this pericope the Queen of the South and the men of Nineveh rise at the moment of “judgment” (ἐν τῇ κρίσει) to “condemn” this generation (κατακρινεῖ/κατακρινούσιν). A lexical analysis of Q 11:31–32 shows that κρίσις carries an ambiguous value, so that the threat must be specified through the employment of the clearly connotated verb κατακρίνω.²⁰

Christopher Tuckett rightly observes that the idea of a judgment does not necessitate *per se* that the outcome should be predetermined as either negative or positive.²¹ Thus, even the numerous occurrences of terms from this lexical domain in Q are not that semantically consistent. While κριτής does indeed appear in contexts that are usually threatening,²² this is not systematically the case for the above-mentioned κρίσις despite its association (as in Q 11:31–32) with the phrase “in the judgment” and with a clearly eschatological overtone. Q 10:14 is at best ambiguous since the comparison between the lot of Tyre and Sidon and that of the Galilean towns leaves theoretically open the possibility that “in the judgment” someone might fare well. Moreover, the other occurrence of κρίσις (Q 11:42) is most certainly positive, as attested by the widespread translation

18 The second option in R. A. Horsley, *Jesus and the Spiral of Violence. Popular Jewish Resistance in Roman Palestine*, San Francisco (CA) 1987, 201–207.

19 Such evidence sways Verheyden, *Conclusion* (n. 8) 712, to embrace begrudgingly the “negative” interpretation: “hence there seems to be a tension between the forensic meaning of κρίνω and the hopeful perspective that is offered by the motif of the twelve tribes. The presence of the latter, however, cannot be called upon to favor the meaning of ‘ruling’ for κρίνω in Q 22,30”.

20 J. S. Kloppenborg, *Conflict and Invention. Recent Studies on Q*, in: id. (ed.), *Conflict and Invention. Literary, Rhetorical, and Social Studies on the Sayings Gospel Q*, Valley Forge (PA) 1995, 1–14, 13, appears to superimpose incorrectly the two phrases without qualification, so that ἐν τῇ κρίσει seems to become “in the condemnation”.

21 C. M. Tuckett, Q 22:28–30, in: D.G. Horrell/id. (ed.), *Christology, Controversy, and Community: FS D. Catchpole (NT.S 99)*, Leiden 2000, 99–116, 113.

22 In Q 11:19 in Jesus’s riposte to the charge of performing exorcisms in league with Beelzebub and in Q 12:58 in a saying urging to act quickly while on the road to the “judge”.

“justice” whether one considers more original the Matthean association with “mercy” and “faithfulness” or the Lukan coupling with the “love of God”.²³ Finally, even κρίνω has at least an ambiguous meaning as advocated by Tuckett. Indeed, the only other sure occurrence of the verb in Q is in 6:37, a verse in which evidently κρίνω must have sounded undetermined to Greek readers if Luke thought appropriate to pair it with καταδικάζω in order to strengthen the idea that the behaviors discouraged in Lk 6:37 were negative.²⁴ Even if the occurrence of κρίνω in Mt 5:40 is judged to come from Q 6:29 (as in the *Critical Edition of Q*) this result does not change, since even there the act of “judging” is not portrayed as negative *per se*, but the threatening connotations are drawn from the overall context.²⁵

In sum, a semantic analysis of the uses of κρίνω in the Sayings Gospel does not support a condemnatory reading of the verb in Q 22:30 as unanimously as it is sometimes thought. It seems that the uncertainty with regard to the lexical valence of κρίνω can be solved only through a different approach.

3. Apocalyptic parallels

Interpreters of Q 22:28.30 routinely refer to Jewish parallels for the eschatological scene depicted in the Q saying. Expectedly, most of these references are to apocalyptic writings of the Second Temple period.²⁶ However, most of these passages fail to present adequate similarities.

For instance, many pericopes in *1 Enoch* introduce either angels or righteous humans acting within God’s final judgment. However, in almost all these cases they act more as assistants in carrying out the divine sentence than in the actual

23 Verheyden, Conclusion (n. 8) 708, n. 75, is certainly too shy in deeming this occurrence of κρίσις “neutral”. For the complex reconstruction of this Q text, see R. Joliffe, Q 11:39a, 42, 39b, 41, 43–44. Woes against the Pharisees (Documenta Q, volume ed. G. Haub), Leuven 2012, 215–240.

24 Καὶ μὴ κρίνετε, καὶ οὐ μὴ κριθῆτε, [καὶ μὴ καταδικάζετε, καὶ οὐ μὴ καταδικασθῆτε] (the preference for the shorter Matthean version in L. E. Youngquist, Q 6:37–42. Not Judging – The Blind Leading the Blind – The Disciple and the Teacher – The Speck and the Beam [Documenta Q, volume ed. C. Heil/G. Haub], Leuven 2011, 90–92). Strikingly, P. Hoffmann, Tradition und Situation. Studien zur Jesusüberlieferung in der Logienquelle und den synoptischen Evangelien (NTA 28), Münster 1995, 45, says that “auch κρίνειν ist nicht wie in Q generell im Sinn des Urteilens und Verurteilens anderer zu verstehen, sondern spezifisch als ‘vor Gericht ziehen, der richterlichen Strafe überliefern’”. Such general use of Q is then only in 22:30!

25 “And to the person wanting to take you to court (τῷ θελοντί σοι κριθῆναι) and get your shirt, turn over to him the coat as well”.

26 Hoffmann, Herrscher (n. 6) 255, n. 8–9, and the corrections in Verheyden, Conclusion (n. 8) 706, n. 66.

judging. Thus, at the end of the *Animal Apocalypse* the sheep use a great sword to kill the wild beasts that had afflicted them.²⁷ Likewise, in the *Book of Parables* the lot of the “kings of the earth” is compared to that of “straw in the fire” and “lead in the water” to burn and sink at the end of time.²⁸ As noted by several authors,²⁹ in all these cases the envisaged situation is different from Q 22:28.30. In particular, the prominent mention of the thrones renders unlikely that the followers will perform the material punishment of the wicked. What the Q saying conveys is the participation in the divine eschatological judgment itself.

Such observations do not imply that Q 22:28.30 is without parallel in Jewish apocalyptic literature. In fact, a less subaltern human participation in the eschatological events is present in texts of the Second Temple period. An obvious instance is the much-debated description of the final judgment in Daniel 7. One does not need to rehearse here such a discussion, but it suffices to point at the possibility of an identification between the “one like a son of man” (in v. 13), the “holy ones of the Most High” (in v. 18), and finally the “people of the holy ones of the Most High” (in v. 27). If all three designations refer to Israel, then one has a clear instance of human participation in a judgment scene similar to Q 22:28.30.³⁰ In any event, Daniel 7 depicts a judgment not exclusively punitive, but actually presented as an essential aspect of sovereignty by way of its association with the concept of a divine kingdom.

The so-called *Apocalypse of Weeks* distributes cosmic history over a structure of ten periods, in which the seventh and the eighth contain the typical apocalyptic reversal of fortunes between righteous and wicked. Thus, in the seventh week (93:9–10):³¹

And this, in the seventh week, there will arise a perverse generation, and many will be its deeds, and all its deeds will be perverse. And at its conclusion, the chosen will be chosen

27 “And I saw until a large sword was given to those sheep, and the sheep went out against all the wild beasts to kill them” (90:19), while the actual judgment is performed by the “lord of the sheep” alone (on the dependence of this verse on the *Apocalypse of Weeks*, see G. W. E. Nickelsburg, 1 Enoch 1, Minneapolis [MN] 2001, 401). Likewise, repeatedly in the *Epistle of Enoch*: “Fear not the sinners, o righteous; for the Lord will again deliver them into your hand, that you might execute judgment upon them as you desire” (95:3).

28 “In those days, downcast will be the faces of the kings of the earth, and the strong who possess the land, because of the deeds of their hands. For on the day of their tribulation and distress they will not save themselves; and into the hand of my chosen ones I shall throw them” (48:8–9). For the possible connection between this passage and that of the *Wisdom of Solomon* mentioned below, see G. W. E. Nickelsburg/J. C. VanderKam, 1 Enoch 2, Minneapolis (MN) 2012, 176.

29 J. Dupont, Le logion des douze trônes (Mt 19,28; Lc 22,28–30), in: Bib. 45 (1964) 355–392, quoted by Tuckett, Q 22 (n. 21) 113.

30 A critical discussion of the various interpretive options in J. J. Collins, Daniel. A Commentary on the Book of Daniel, Minneapolis (MN) 1993, 312–319.

31 Nickelsburg, 1 Enoch (n. 27) 434, mainly dependent on the Aramaic of 4QEn^g.

as witnesses of righteousness from the eternal plant of righteousness, to whom will be given sevenfold wisdom and knowledge.

Several elements suggest that this passage and the Q saying evoke similar literary motives. A very clear similarity is the identification of the climax of wickedness with the phrase “perverse generation”, repeatedly used in the Sayings Gospel too. More subtle is the relationship that the *Apocalypse of Weeks* establishes between the “chosen ones” and the “eternal plant of righteousness”. The latter refers to Israel, which the *Apocalypse* has already described as stemming from the seed of Abraham in the third week.³² The relationship between the “chosen” and the “plant” is by no means conceived as opposition, since the text never says that the “plant” is condemned. On the contrary, the “plant” is simply a larger group from which the “chosen” are selected to exercise the twofold function of judgment. Likewise, Q 22:28.30 does not presuppose an opposition between the judges on the thrones and the twelve tribes of Israel subjected to their judgment. Such depiction – even if unusual for Q³³ – simply mirrors the setting of the text, in which the enthroned followers of Jesus are all chosen from within Israel.

The narrative of the *Apocalypse of Weeks* continues with the description of the judgment (91:11 – 12):

And they will uproot³⁴ the foundations of violence, and the structures of deceit in it, in order to effect justice.³⁵ After this, there will arise an eighth week of righteousness, in which a sword will be given to all the righteous, to execute righteous judgment on all the wicked, and they will be delivered into their hands.

First, the passage refutes any alleged opposition between judgment conceived as a single event occurring at a specific point in time and “kingdom” as extending over a longer span. Clearly, the *Apocalypse of Weeks* understands judgment as a process of purification from evil that is completed over time, since the process occupies the entire “eighth week of righteousness”.³⁶ The distinction is indeed nothing more than a theological construction, since the same “processual” understanding of the cleansing of evil and of the establishment of divine sovereignty

32 “A man will be chosen as the plant of righteous judgment, and after him will go forth the plant of righteousness forever and ever” (93:5): see *Nickelsburg*, 1 Enoch (n. 27) 444 – 445, and *L. T. Stuckenbruck*, 1 Enoch 91 – 108, Berlin 2007, 76 – 79.

33 *Verheyden*, Conclusion (n. 8), 710 – 711.

34 The Ethiopic version reads “And after that the roots of oppression shall be cut off...”, but the Aramaic of the Qumran manuscript makes clear that the agents here are the “chosen” (*Stuckenbruck*, 1 Enoch [n. 32] 121, n. 236).

35 *A. Portier-Young*, *Apocalypse against Empire. Theologies of Resistance in Early Judaism*, Grand Rapids (MI) 2011, 334 – 335, differentiates this translation from that of the following “to execute judgment” to indicate two different activities, even though the Aramaic likely used the same words in both cases.

36 *Stuckenbruck*, 1 Enoch (n. 32) 134.

is assumed also in very early Christian depictions of the end time, for instance in 1 Cor 15:24–28.

In the *Apocalypse of Weeks*, as in the *Animal Apocalypse*, the “chosen” are given a sword to destroy the enemies delivered into their hands. However, the “justice” (*dyn*) that “all the righteous” are tasked to effect does not have only this violent and retributive aspect. The *Apocalypse of Weeks* makes this point abundantly clear by stretching the “judgment” across the passage from the seventh to the eighth week. All ten periods – even in their brevity – are carefully structured so that each one is closed by an event that constitutes its climax and opens up the developments of the following week. Thus, the sixth week ends with the destruction of the first Temple and the catastrophe becomes the starting point for the wicked acts of the “perverse generation” of the seventh week. Likewise, the eradication of the “foundations of violence” and of “the structure of deceit” constitutes the climax of the seventh week. Afterwards, the physical destruction of the wicked becomes merely a natural extension. Both aspects are expressed by way of the same Aramaic phrase, but they constitute two qualitatively different actions. Anthea Portier-Young is right when she points out that the architectural images of uprooting “foundations” and “structures” should be taken as “a metonym for social structures of governance, whether just or unjust” and constitutive of “the hegemony that supports domination”.³⁷

The concept is most evident in the way in which “judging” is treated as a constitutive part of divine sovereignty. God is by definition the ultimate judge whose intervention brings evil to an end in the cosmos, while humans participate only as attendants in carrying out the lesser concrete implementation of the divine sentence. Such usual depiction occurs in several passages within *1 Enoch* and other apocalyptic texts, but there are exceptions. The *Apocalypse of Weeks* is one of them,³⁸ in which righteous are included with God in the main task of eradicating the system of evil and violence. Q 22:28.30 should be considered another exception, in particular because the mention of the thrones precludes the possibility of a mere execution of God’s sentence.

4. “Judging” in ancient royal ideology

Reading the Q saying in this way seems not too dissimilar from an understanding of κρινω in Q 22:30 as “governing”. However, the interpretation proposed here differs under two important respects.

³⁷ Portier-Young, *Apocalypse* (n. 35) 318.

³⁸ Another instance is in the *Wisdom of Solomon* that depicts the righteous ruling over nations and peoples (3:8) and condemning the ungodly (4:16).

First, while many suggest that the nuance “governing” for κρίνω might be the due to the influence of the biblical verb *spt*,³⁹ the idea of “judging” is so entrenched as a constitutive part of good βασιλεία within the Hellenistic discourse on sovereignty that the Semitic intermediate step appears unnecessary. Indeed, a quick glance at documentary papyri confirms such hypothesis. Many documents show that the occurrences of κρίνω are so ossified within bureaucratic terminology that they do not carry any forensic nuance, but indicate the exercise of sovereign authority not only by kings and emperors, but prefects and other lower-ranking officials too. For instance, in SB 20 14401, 6–13 (Arsinoite, 147 CE), a certain Ptolemy describes the behavior of another Ptolemy in a complaint addressed to the *epistrategos*, Publius Marcius Crispus:

ὄν

ἔστιν Πτολεμαῖος υἱὸς Πάππο[υ] τινὸς γεγυμνασιαρχηκότος ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ Ἀρσινο-
εῖτου, ἀνθάδης τῷ τρόπῳ κ[αὶ βί]αιος, δανειστικὸν βίον ζῶων καὶ πράσσων ἀνόσια
πάν[τα] ἀπειρημένα, στατηρι[αί]οις τόκους ἀπαιτῶν τῇ περὶ αὐτὸν ἐν τῷ νομῶ
δυσ[ά]μει, παρηγησάμενος τὰς τῶ[ν] ἐπάρχων κρίσεις καὶ τὰς τῶν Αὐτοκρατόρων
ἐντολάς.

One of those [who commit illegal acts of violence] is Ptolemy, the son of a certain Pappos, a former gymnasiarch, from the same Arsinoite nome. He has a reckless and violent lifestyle, lives the life of a moneylender and commits all the impious and forbidden actions, asking interests of a stater per minas in virtue of the power that he enjoys in the nome and with disregard for the rulings of the prefects and the commands of the emperors.

Here⁴⁰ κρίσις stretches well beyond a mere judicial sentence to encompass all the rulings of imperial officials (in this case, the prefects of Egypt), even though they might have been proclaimed outside a forensic situation.⁴¹

Moreover, this “judging” function was so essential for Hellenistic and Roman ideal sovereignty that the terms belonging to this semantic domain are routinely employed to indicate the worthiness of kings and even inferior officials (alongside other phrases such as σωτήρ or εὐεργέτης). For instance, this happens for δικαιοκρίσια, which occurs in the papyrological record throughout the entire Greco-Roman period with a very specific nuance. PSI 15 1514 (?; first half I BCE) carries the final lines of a complaint from a priest, whose shrine has been robbed. In lines 16–21 the plea ends with the following formula: νῦν ἔτι ἀπὸ Παχῶν τοῦ κη

39 Hoffmann, Herrscher (n. 6) 254, dismisses this proposal by dubbing it, with Ulrich Luz, as a “philological fairytale”.

40 See J. E. G. Whitehorne, P. Mich. inv. 255: A Petition to the Epistrategos P. Marcius Crispus, in: CEg 66 (1991) 250–256.

41 A similar use of κρίνω occurs in P. Oxy 78 5171, 5–6 [6 BCE], a report of the topogrammateus Arius on some plots wrongly assigned παρὰ τὰ ὑπὸ Γαίου Τυρρανίου τοῦ ἡ[γε]μόνου [...] κερκμέγα (“against the rulings of the prefect Gaius Turranius”).

(ἔτους) / δικαιοκρισίας οὐ τέτευχα, ἀξιῶι, / ἐὰν φαίνεται, ἀσφαλισμένον / ἐπαναγκάσης τε ἀποδοῦναι τὰ / διενηγεγμένα ἴν' ὄι ἀντιλημ / μένος.⁴² In a later period the δικαιοκρισία becomes so attached to the person receiving the complaint that the word can substitute even the name of an official. Thus, in PSI 13 1356 [Oxyrhynchos; I CE], preserving the beginning of a plea to the centurion Quintus Fabius Fabullus, the sender beseeches τῆς σῆς δικ[αιοκρισίας] (“your just judging”). An even clearer occurrence is P.Mich 6 426 [Karanis, 199/200 CE], a complaint addressed to the epistrategos Arrius Victor by Gemellus, who had been allegedly forced by his village elders to perform a liturgical service, even though he, being a citizen of Antinoopolis, should have been exempted. In lines 5–6 Gemellus mentions the epistrategos’s “righteous judgment that reaches all human beings” (τῆς εἰς πάντας ἀνθρώπους φθανούσης δικαιοκρισίας).

The striking similarity between the latter phrase and the much-discussed Q 11:20 (in which it is the βασιλεία of God that reaches the audiences of Jesus) hints at a point that I argue also elsewhere.⁴³ Indeed, Q construes the concept of divine βασιλεία through a very sophisticated intertwining of motives drawn from Jewish traditions and Hellenistic royal ideology. Such hybridization is evident in the way in which Q describes the benefits that God’s sovereignty will bring to humans. Q 22:28.30 fits perfectly this picture by adding another dimension (that of “just judging”) to those that appear earlier in the text (providing food, relieving from financial debts, and healing illnesses).

5. Extended sovereignty in Q

As noted above, the titles associated with royal ideology are often attributed even to low-level officials, so that the resulting impression is that bureaucrats are invested with at least part of the legitimacy of their sovereigns. Something analogous characterizes the Q treatment of God’s βασιλεία, since the agency in establishing it is never unquestionably attributed to God, as one would expect given the extensive influence of a Hellenistic autocratic model of sovereignty. Thus, in Q 22:28.30 the exercise of the sovereign prerogative of “just judging” is transferred to the “followers of Jesus”, while the saying does not mention God at all.

42 “Since the month of Pachon of the 28th year I have not obtained a just judgment, and I ask that, if this seems right to you, after having had him apprehended, you force him to give back the stolen goods so that I might be helped”. Line 16 is reconstructed according to *D. Hagedorn*, *Bemerkungen zu Urkunden*, in: *ZPE* 168 (2009) 239–242, 241–242.

43 *G. B. Bazzana*, *Kingdom of Bureaucracy. The Political Theology of Village Scribes behind the Sayings Gospel Q* (BETHL 274), Leuven 2015.

The case of the *Apocalypse of Weeks* shows that human participation in God's eschatological sovereignty is not a unique trait of the Jesus movement. In fact, several other Jewish texts from the Second Temple period present the same feature. In particular, a few Qumranic texts offer interesting parallels even though – not unexpectedly – they emphasize the role of the priesthood.

The *Rule of the Congregation*, an important composite Qumranic work, contains a series of blessings (1QSb) designed for recitation over various groups of community members. Here are the few lines devoted to Zadokite priests:⁴⁴

Words of blessing for the Maskil to bless the Sons of Zadok, the priests whom
 God chose to strengthen his covenant [...] all his precepts in the midst of his people and
 to teach them
 as he commanded. And they rose up in truth [...] and watched over all of his statutes in
 righteousness and walked just a[s]
 he chose. May the Lord bless you from his [ho]ly [dwelling]. May he set you as a
 splendid ornament in the mids[t of]
 the holy ones, and [may he r]enew for you the covenant of the [eternal] priesthood, and
 may he give you [...] your place [in the]
 holy [dwelling], may he j[udge all] the nob[le on]es by your works, and from the
 flowing-source of your lips is all [...]
 the peoples.

The governmental function entrusted to the priests is expressed in terms that are clearly political. Thus, the descendants of Zadok are chosen to “strengthen” the “covenant” (*bryt*) through the teaching of the commands given by God to his people.⁴⁵ The same governmental theme can be occasionally widened to the point of embracing a cosmological perspective. Thus, a few lines after the passage quoted above it is said of the high priest that he will “cast lots with the angels of the presence”.⁴⁶

Another document in which similar themes are expressed is the so-called *Self-Glorification Hymn*:⁴⁷

44 1QSb 3 22–28, from J. H. Charlesworth (ed.), *The Dead Sea Scrolls. Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations*, Tübingen 1994, 126–127.

45 What is rendered as “precepts” is actually “judgments” (*mspt*), a word etymologically linked to the divine action of “judging” in line 27.

46 1QSb 4 26, in Charlesworth, *Scrolls* (n. 44) 128–129; for the governmental interpretation of the phrase, see A. Lange, *The Determination of Fate by the Oracle of the Lot in the Dead Sea Scrolls, the Hebrew Bible and Ancient Mesopotamian Literature*, in: D. K. Falk/F. García Martínez/E. Schuller (ed.), *Sapiential, Liturgical, and Poetical Texts from Qumran. Proceedings of the Third Meeting of the International Organization for Qumran Studies (STDJ 35)*, Leiden 2000, 39–48.

47 4Q491 frgm. 11, 1,11–18; the text – probably dating to the latter part of the second century BCE – from the edition of M. O. Wise, *מי כמנוי באלים. A Study of 4Q491c, 4Q471b, 4Q427 7, and 1QH^a 25:35–26:10*, in: *DSD* 7 (2000), 173–219. See also M. Smith, *Ascent to Heavens and Deification in 4QM^a*, in: L. H. Schiffman (ed.), *Archaeology and History in the Dead Sea*

[Blessed be God who has seated me among] the [et]ernally perfect, (has given me) a throne of power in the congregation of the divine beings. No king of old will sit therein, neith[er] will their nobles. [... No]ne can compare [to] my glory. None has been exalted safe myself, and none can oppose me. I sit in [... hea]ven, and none [su]rround me. I am reckoned with the divine beings, my habitation is in the holy congregation. [My] desi[re] is not according to the flesh, [rather] my [por]tion lies in the glory of the holy [dwe]lling. [W]ho has been accounted despicable like me, yet who is like me in my glory? Who [...]
 [like] me? Who bea[rs] sorrows like me and who [suffe]rs evil like me? Never have I been instructed, yet there is no teaching that compares [to m]y [teaching]? Who can attack me when I op[en m]y [mouth], who can endure the flow of my lips? Who can challenge me and so compare with my judgment? [... for] I am recko[ned] with the divine beings [...], my [g]lory is with the sons of the king, not (with) [pure] gold or the gold of Ophir.

This portion of the hymn ties together the themes of the liturgical participation in the heavenly hierarchy and of the governmental position entailed therein (made explicit through the image of the “thrones of power” and of the designation of the exalted speakers as “sons of the king”). A good deal of the critical discussion concerning the hymn revolves around the identification of the “divine beings” and of the “holy congregation”. However, the hesitancy on this point between angels and human members of the Qumranic community is entirely understandable, since the hymn itself brings intentionally the two groups to overlap in order to extend the legitimacy of the heavenly sovereignty onto the priestly hierarchy, of which the speaker of the prayer is part.⁴⁸ Moreover, if one accepts Michael Wise’s suggestion⁴⁹ that the hymn was intended for communal recitation, all the congregation would have thus participated in the process of glorification and deification. Finally this text brings us all the way back to other

Scrolls (Supplements to the Journal for the Study of the Pseudepigrapha 8), Sheffield 1990, 181–188; F. García Martínez, *Old Texts and Modern Mirages. The ‘I’ of the Two Qumran Hymns*, in: id., *Qumranica Minora I. Qumran Origins and Apocalypticism* (STDJ 63), Leiden 2007, 105–125; and E. Puech, *L’hymne de la glorification du Maître de 4Q431*, in: J. Penner/K. M. Penner/C. Wassen (ed.), *Prayer and Poetry in the Dead Sea Scrolls and Related Literature. Essays in Honor of Eileen Schuller on the Occasion of Her 65th Birthday* (STDJ 98), Leiden 2012, 377–407.

48 J. Angel, *The Liturgical-Eschatological Priest of the Self-Glorification Hymn*, in: RevQ 24 (2010), 585–605, and *id.*, *Otherworldly and Eschatological Priesthood in the Dead Sea Scrolls* (STDJ 86), Leiden 2010.

49 M. O. Wise, *מי כמורי* (n. 47) 216–218; and E. Chazon, *Liturgical Communion with the Angels at Qumran*, in: D. K. Falk/F. García Martínez/E. M. Schuller (ed.), *Sapiential* (n. 47) 95–105.

messianic writings – *in primis* chapter 7 in Daniel – in which some scholars see the reflection of a collective messianic expectation.⁵⁰

The theme of human participation in God's sovereignty has gone relatively unnoticed in the scholarship on Q 22:28.30, but one could claim that it constitutes the true point of the saying, once it is observed in the context of Second Temple apocalyptic literature. Horsley's interpretation of Q 22:28.30 is an exception among other scholarly approaches to the saying. However, while Horsley is certainly right in emphasizing the theme of Israel's renewal over against that of condemnation, the populist ideology that the American exegetes tends to read behind the entirety of Q appears less appropriate. Far from advocating for an ethos of mutual support at the village level, this saying – as many others in Q – is the product of a group that pictures its members as holding key positions of power in the governmental structure of the renewed world. More appropriately, Tuckett recognizes the “democratization” that Q 22:28.30 imports into its representation of the end-time role played by the Son of Man,⁵¹ but is wary of making it a populist call addressed to the masses of Israel.⁵²

In this perspective, the most likely sociological backdrop for Q 22:28.30 – and for the Sayings Gospel in general – is not a Galilean movement of popular renewal, but the discontent of a bureaucratic sub-elite that was forced to cope with imperial intrusion in their territories and, more importantly, in their power structure. In sum, this is the context that Jonathan Z. Smith had briefly sketched a few decades ago to explain the flourishing of apocalyptic literature in the eastern Mediterranean in the Hellenistic period. As the writing of apocalypses is the way through which scribal elites try to respond to the disappearance of native monarchies, likewise the notion of βασιλεία in Q constitutes the attempt of some Jewish intellectuals to deal with the absence or inadequacy of a suitable native representative of divine sovereignty.⁵³

50 A. Steudel, *The Eternal Reign of the People of God – Collective Expectations in Qumran Texts* (4Q246 and 1QM), in: *RevQ* 17 (1996) 507–525.

51 Tuckett, Q 22:28–30 (n. 21) 111.

52 “What though is striking about the saying in Q 22:30 is that it shows that in one way Jesus' *role* in his capacity as SM does *not* serve to distinguish him from others. Rather Jesus' role as SM is one that he shares with that of his followers. Or perhaps better, the role of Jesus' followers is one that they can share with him” (Tuckett, Q 22:28–30 [n. 21] 114).

53 J. Z. Smith, *Wisdom and Apocalyptic*, in: B. Pearson (ed.), *Religious Syncretism in Antiquity*, Missoula (MT) 1975, 131–156, now in *id.*, *Map Is Not Territory. Studies in the History of Religions* (SJLA 23), Leiden 1978, 67–87.

6. Conclusion

The preceding observations show that the exegesis of Q 22:28.30 should be conducted within the context of the Jewish apocalyptic literature of the Second Temple period. As such, while the saying certainly conveys the idea of Israel's ultimate restoration, its main theme is the participation of Jesus's disciples (and of the Q people) in the exercise of divine sovereignty in the end-time. Hence, the "judging" of Q 22:30, while entailing "condemnation", cannot be reduced to its negative aspect only. As the other constitutive elements of ancient governmentality and of ideal sovereignty, the activity of "judging" too is beneficial and threatening at the same time. Read in this perspective, the saying finds its most fitting social and ideological context in circles of sub-elite bureaucrats and village administrators.

In light of these conclusions, it might also be possible to reexamine the redaction critical issues connected to Q 22:28.30 that have been put aside at the beginning. In particular, the traditional placement of the saying within Q becomes quite reasonable from a structural point-of-view. As noted by many scholars, Q 22:28.30 provides a good "apocalyptic" conclusion for the "parable of the entrusted money", which occurs in Q 19:12–26 and rewards entrepreneurial spirit by conferring the bureaucratic ideal prize of being promoted to preside "over much" after having performed well at a lower rank. Moreover, while establishing whether Q 22:28.30 was indeed the last saying of Q is by definition impossible, it is tempting to see Q 6:20 and our saying, the first and the last words of Jesus in the Gospel, as an *inclusio* focused on the theme of human participation in the divine government of the cosmos.⁵⁴ As in the last saying of the Gospel Jesus promises to his audience a share in the "judging", likewise in the initial makarism he seems to promise them (identified now as the "poor") the possession of the divine βασιλεία.

54 The usual connection with the words of the Baptist in Q 3:7–9 makes less sense, in my opinion. The analogy between the mention of Abraham in 3:8 and a supposed rejection of Israel *in toto* can stand only if the Sayings Gospel's global attitude towards Israel has been already – and without grounds – assumed as being negative in principle (as done by *W. E. Arnal*, *Redactional Fabrication and Group Legitimation. The Baptist's Preaching in Q 3:7–9*, in: *J. S. Kloppenborg* [ed.], *Conflict and Invention. Literary, Rhetorical, and Social Studies on the Sayings Gospel Q*, Valley Forge [PA] 1995, 16–17. Likewise, *J. S. Kloppenborg*, *City and Wasteland. Narrative World and the Beginning of the Sayings Gospel [Q]*, in: *Semeia* 52 [1991] 145–160) and must read the motif of Sodom's punishment through a specific – and unconvincing – understanding of the "generation" theme and of Q 13:28–29 to make it point towards a wholesale rejection of Israel.

Die Zukunft Israels in der lukanischen Redaktion von Q

1. Die Zukunft Israels in Q

Zur Zukunft Israels in Q bestand lange ein Konsens, dass die endredaktionelle Fassung des Spruchevangeliums auf eine gescheiterte Israel-Mission der Q-Gruppe zurückblickt.¹ Die weitgehende Ablehnung habe dazu geführt, dass Q für Israel, und zwar das ganze Israel, nur noch die Verurteilung im Gericht erwartet. So formulierte etwa Dieter Lührmann: „Der Gegensatz zu Israel ist nicht mehr wie teilweise in der Tradition ein Gegensatz zu seinen Führern, sondern er ist generell ausgedehnt auf das ganze Israel, ‚dieses Geschlecht‘. ... Für Israel bleibt nur das Gericht.“² Ähnlich heißt es bei Paul Hoffmann: „Für Q dürfte ... die *erfahrene Abweisung* der Boten bzw. des Boten Jesus und seiner Botschaft Anlaß gewesen sein, die Prophetenaussage samt der mit ihr verbundenen Strafandrohung aufzugreifen.“³ In jüngerer Zeit wurde diese These von Harry Fleddermann erneuert; in Bezug auf Q 3,8 kommt er zum Schluss: „In Q Israel’s election is explicitly repudiated.“⁴ Das ungläubige Israel wird in Q als dem Gericht verfallen betrachtet.⁵

1 Vgl. u. a. G. Harb, Die eschatologische Rede des Spruchevangeliums Q. Redaktions- und traditions-geschichtliche Studien zu Q 17,23–37 (BToSt 19), Leuven/Paris/Walpole (MA) 2014, 43–45; C. Heil, Lukas und Q. Studien zur lukanischen Redaktion des Spruchevangeliums Q (BZNW 111), Berlin/New York 2003, 326; J. S. Kloppenborg, Symbolic Eschatology and the Apocalypticism of Q (1987), in: ders., Synoptic Problems. Collected Essays (WUNT 329), Tübingen 2014, 157–178, 176; D. Lührmann, Die Redaktion der Logienquelle (WMANT 33), Neukirchen-Vluyn 1969, 47, 87 f.

2 Lührmann, Redaktion (s. Anm. 1) 93.

3 P. Hoffmann, Studien zur Theologie der Logienquelle (NTA.NF 8), Münster ³1982, 179; vgl. ders., Mutmaßungen über Q. Zum Problem der literarischen Genese von Q, in: A. Lindemann (Hrsg.), The Sayings Source Q and the Historical Jesus (BETL 158), Leuven 2001, 255–288, 285 („Abgrenzung vom zeitgenössischen Israel“).

4 H. T. Fleddermann, The Plot of Q, in: ETL 88 (2012) 43–69, 64; vgl. ders., Q. A Reconstruction and Commentary (BToSt 1), Leuven/Paris/Walpole (MA) 2005, 164–166.

5 Vgl. die gründliche Analyse von J. Verheyden, Le jugement d’Israël dans la source Q, in: A. Dettwiler/D. Marguerat (Hrsg.), La source des paroles de Jésus (Q). Aux origines du christi-

Dieser bisherige Konsens wird immer deutlicher in Frage gestellt. Für Gerd Theißen ist Q etwa „ein Dokument der Israelmission“⁶, das nach wie vor intensiv um Israel werbe. Q sei „ein Dokument des *Judenchristentums* ... Auch die Israeliten, die Jesu Botschaft abgelehnt haben, haben noch eine Chance.“⁷ Damit vertritt Theißen jene Auslegungsrichtung, die die Gerichtsworte von Q nicht als Verdammungsurteile, sondern als letzte Appelle zur Buße betrachtet.⁸

2. Die Zukunft Israels in der lukanischen Redaktion von Q

2.1 Lk 10,13–15 – Weherufe gegen galiläische Städte

Gerd Theißen betont, dass in Q 10,13–15⁹ nur einzelnen Städten das Gericht angekündigt wird. Das bedeute also, dass „andere Städte eine Chance im Gericht haben“¹⁰. Die in Q 10,13 f. – wie auch in Q 7,1–10; 11,31 f. – genannten Heiden „sollen Israel zum Glauben ‚reizen‘. In der Sache finden wir eine vergleichbare Vorstellung in Röm 11.“¹¹ Es ist allerdings sehr fraglich, wer diese harschen, „definitiven Gerichtsworte“¹² als werbende Einladung verstanden haben könnte.¹³

anisme (MoBi[G] 62), Genève 2008, 191–219. Ähnlich I. Broer in Verbindung mit H.-U. Weidemann, Einleitung in das Neue Testament, Würzburg³2010, 76.

6 G. Theißen, Die Entstehung des Neuen Testaments als literaturgeschichtliches Problem (SPHKHAW 40), Heidelberg 2007, 64, 66 f.

7 Ebda., 65.

8 So auch E. Sevenich-Bax, Israels Konfrontation mit den letzten Boten der Weisheit. Form, Funktion und Interdependenz der Weisheitselemente in der Logienquelle (MThA 21), Altenberge 1993, 190; M. Tiwald, Hat Gott sein Haus verlassen (vgl. Q 13,35)? Das Verhältnis der Logienquelle zum Frühjudentum, in: ders. (Hrsg.), Kein Jota wird vergehen. Das Gesetzesverständnis der Logienquelle vor dem Hintergrund frühjüdischer Theologie (BWANT 200), Stuttgart 2013, 63–88, 78 und *passim*; ders., Die protreptische, konnotative und performative Valeur der Gerichts- und Abgrenzungsmetaphorik in der Logienquelle, in: D. T. Roth/R. Zimmermann/M. Labahn (Hrsg.), Metaphor, Narrative, and Parables in Q (WUNT 315), Tübingen 2014, 115–137.

9 J. M. Robinson/P. Hoffmann/J. S. Kloppenborg (Hrsg.), The Critical Edition of Q. Synopsis including the Gospels of Matthew and Luke, Mark and Thomas, with English, German and French Translations of Q and Thomas (Hermeneia. Supplement Series), Leuven/Minneapolis (MN) 2000, 182–187; vgl. C. Heil, Die Missionsinstruktion in Q 10,2–16. Transformationen der Jesusüberlieferung im Spruchevangelium Q (2013), in: ders., Das Spruchevangelium Q und der historische Jesus (SBAB 58), Stuttgart 2014, 119–146, 131 f.

10 Theißen, Entstehung (s. Anm. 6), 66.

11 Ebda., 67. Vgl. schon ders., Lokalkolorit und Zeitgeschichte in den Evangelien. Ein Beitrag zur Geschichte der synoptischen Tradition (NTOA 8), Göttingen/Fribourg²1992, 235.

12 D. Zeller, Jesus, Q und die Zukunft Israels (2001), in: ders., Jesus – Logienquelle – Evangelien (SBAB 53), Stuttgart 2012, 193–212, 197.

13 Q 10,13–15 diente nach G. Haufe „der theologischen Bewältigung des Scheiterns der Q-

Lukas übernimmt diese Q-Überlieferung treu, obwohl er selbst im Vorspann der Feldrede davon berichtet, dass eine große Volksmenge aus ganz Judäa und Jerusalem und der Meeresküste von Tyros und Sidon kam, um Jesus zu hören und geheilt zu werden von ihren Krankheiten (Lk 6,17 f.).¹⁴

2.2 Lk 11,31 f. – Mehr als Salomo und Jona

So wie nach Q 10,13 f. den heidnischen Städten Tyros und Sidon, so wird es nach Q 11,31 f.¹⁵ auch der Königin des Südens und den Männern von Ninive im Gericht besser ergehen als den die Umkehr verweigernden und die Predigt Jesu ablehnenden Juden. Sie werden in Q 7,31; 11,29–32; 11,50 f. mit „dieser Generation“ (ἡ γενεὰ αὐτή, vgl. u. a. Jub 23,15 ff.; 1QpHab II 6 f.; VII 2; äthHen 93,9: „ein abtrünniges Geschlecht“) bezeichnet.¹⁶ Es ist „die gegenwärtige Generation Israels, die zugleich die letzte vor dem Ende ist“.¹⁷ Die Verurteilung „dieser Generation“ im Endgericht ist die Reaktion auf den Misserfolg der Israelmission der Q-Gruppe. Lukas übernimmt diese Bezeichnung für den ungläubigen Teil Israels.¹⁸

Missionare in Galiläa. Schon hier bahnt sich die Überzeugung an, daß es für das gesamte Israel, soweit es die Jesus-Botschaft ablehnt, nur noch das Gericht geben kann.“ *Ders.*, Israel-Polemik in Q, in: C. Kähler u. a. (Hrsg.), Gedenkt an das Wort (FS W. Vogler), Leipzig 1999, 56–67, 61.

14 Vgl. R. v. Bendemann, Zwischen ΔΟΞΑ und ΣΤΑΥΡΟΣ. Eine exegetische Untersuchung der Texte des sogenannten Reiseberichts im Lukasevangelium (BZNW 101), Berlin/New York 2001, 143.

15 Vgl. Robinson et al. (Hrsg.), Critical Edition of Q (s. Anm. 9) 252–255.

16 Vgl. V. Hasler, Art. γενεά, in: EWNT I (1980) 579–581; Hoffmann, Studien (s. Anm. 3) 169; F. W. Horn, Christentum und Judentum in der Logienquelle, in: EvTh 51 (1991) 344–364, 357–359; M. Labahn, Der Gekommene als Wiederkommender. Die Logienquelle als erzählte Geschichte (ABIG 32), Leipzig 2010, 455 f.; E. Lövestam, Jesus and ‘this Generation’. A New Testament Study (CB.NT 25), Stockholm 1995; Lührmann, Redaktion (s. Anm. 1) 30 f.; J. M. Robinson, The Critical Edition of Q and the Study of Jesus (2001), in: ders., The Sayings Gospel Q. Collected Essays (BETL 189), eds. C. Heil/J. Verheyden, Leuven/Dudley (MA) 2005, 663–688, 674 f.; C. M. Tuckett, Q and the History of Early Christianity. Studies on Q. Edinburgh/Peabody (MA) 1996, 196–201.

17 Haufé, Israel-Polemik (s. Anm. 13) 62 f.; vgl. ebda., 64: „Eine Gemeinde, die solche Drohworte tradiert, hat für Israel keine Hoffnung mehr.“

18 Lukas verwendet γενεὰ αὐτή in Lk 7,31 (Q); 11,29–32.50 f. (Q); 17,25 (Lk^B); 21,32 (Mk 13,30). In Lk 9,41 übernimmt er die markinische Formulierung ὃ γενεὰ ἄπιστος καὶ διεστραμμένη (Mk 9,19: ὃ γενεὰ ἄπιστος). In Apg 2,40 sagt Petrus: Σώθητε ἀπὸ τῆς γενεᾶς τῆς σκοιῆς ταύτης. Lukas lässt die Belege in Mk 8,12[2].38 aus. Vgl. D. P. Moessner, The ‘Leaven of the Pharisees’ and ‘This Generation’: Israel’s Rejection of Jesus According to Luke, in: D. D. Sylva (Hrsg.), Reimagining the Death of the Lukan Jesus (BBB 73), Frankfurt a. M. 1990, 79–107.190–193; J. A. Weatherly, Jewish Responsibility for the Death of Jesus in Luke-Acts (JSNT.S 106), Sheffield 1994, 100–107.

2.3 Lk 11,49–51 – Das Urteil der Weisheit über diese Generation

Angesichts des Wortes über „diese Generation“ (Q 11,49–51)¹⁹ ist Lührmann zuzustimmen: „Eine Umkehr Israels ist bei dieser Gerichtsankündigung nicht mehr im Blick, es bleibt nur noch das Gericht.“²⁰ Lukas hat den Text weitgehend unverändert übernommen.

2.4 Lk 13,24–14,23 – Die κρίσις Israels

In Q 13,24–14,23 wird vor allem die Scheidung in Israel behandelt, die sich in der Entscheidung für oder gegen Jesus zeigt.

2.4.1 Lk 13,24–27 – Ich kenne euch nicht

Angesichts des Gerichts mahnt Q 13,24–27,²¹ durch die „enge Tür“ einzutreten, bevor sie verschlossen wird. Lukas rahmt die Einheit in Lk 13,22 mit einer Reisenotiz und fügt dann in V. 23 redaktionell eine Frage als Einleitung der Jesusrede ein: εἰ ὀλίγοι οἱ σωζόμενοι;²² Durch die Voranstellung von ἀγωνίζεσθε in V. 24 deutet Lukas das Eintreten in die enge Tür als ethischen Kampf und Prüfung.²³

Q 13,24 reflektiert das jüdisch-apokalyptische Konzept, dass nur wenige gerettet werden. So legt etwa 4 Esra 9,14–22 (am Ende der dritten Vision 6,35–9,25) dar, dass im Gericht mehr vernichtet als gerettet werden; nur ein kleiner Rest werde das Gericht überleben.²⁴

Die V. 25–27 schildern eine endzeitliche Szene, die sowohl in Q wie bei Lukas im Futur formuliert ist: In V. 25 wird die Tür vom Hausherrn geschlossen; Lukas

19 Vgl. *Robinson et al.* (Hrsg.), *Critical Edition of Q* (s. Anm. 9) 284–289; *R. Jolliffe* in *Cooperation with G. Harb, C. Heil, A. Felber and A. Magnes*, *Q 11:46b, 52, 47–51. Woes against the Exegetes of the Law. Wisdom’s Judgment on this Generation* (Documenta Q). Volume Editor G. Harb, Leuven/Paris/Walpole (MA) 2012, 353–667.

20 *Lührmann*, *Redaktion* (s. Anm. 1) 47. So auch *Zeller*, *Jesus* (s. Anm. 12) 198 („definitives Gericht“).

21 Vgl. *Robinson et al.* (Hrsg.), *Critical Edition of Q* (s. Anm. 9) 406–413.

22 Vgl. *F. Bovon*, *Das Evangelium nach Lukas*. 2. Teilband: Lk 9,51–14,35 (EKK 3/2). Zürich/Düsseldorf/Neukirchen-Vluyn 1996, 431; *H. T. Fleddermann*, *Mid-Level Techniques in Luke’s Redaction of Q*, in: *ETL* 79 (2003) 53–71, 56, 58 (58 speziell zur Einfügung der Dialogsituation in Lk 13,23).

23 Vgl. *Bovon*, *Lk II* (s. Anm. 22) 431 f.

24 Übersetzung: *J. Schreiner*, *Das 4. Buch Esra* (JSHRZ 5/4), Gütersloh 1981, 289–412, 372 f. Ebenso 4 Esra 7,46–48 (Schreiner 348). Vgl. *J. Moo*, *The Few Who Obtain Mercy: Soteriology in 4 Ezra*, in: *D. M. Gurtner* (Hrsg.), *This World and the World to Come. Soteriology in Early Judaism* (Library of Second Temple Studies 74), London/New York 2011, 98–113; *M. E. Stone*, *Fourth Ezra* (Hermeneia), Minneapolis (MN) 1990, 230 f., 298–301.

verstärkt das Verb zu ἀποκλείω (h. l. im NT). Die draußen Stehenden werden vom Herrn schroff abgewiesen: „Ich kenne euch nicht!“ In V. 26 verweisen die draußen auf ihre gute Bekanntschaft mit dem Herrn, der erneut in V. 27 antwortet: „Ich kenne euch nicht!“ Lukas ergänzt „woher ihr seid“. Schließlich verwirft der Hausherr die draußen Stehenden und bezeichnet sie als Täter der ἀνομία, was Lukas zu ἀδικία ändert. Schon ἀνομία in Q meinte nicht ein Handeln gegen die Thora, sondern die fehlende positive Reaktion auf Jesus.²⁵ Lukas verstärkt das durch den Vorwurf der ἀδικία. Von der redaktionellen Ergänzung ἀγωνίζεσθε in V. 24 bis zum Begriff ἀδικία in V. 27 betont Lukas also, dass sich das Schicksal im eschatologischen Gericht vor allem am ethischen Verhalten bemisst.²⁶

2.4.2 Lk 13,28 f. – Viele werden von Osten und Westen kommen

Der Ausschluss der sich verweigernden jüdischen Adressaten wird in Q 13,29,28²⁷ durch ein weiteres Bild illustriert: die Völkerwallfahrt in umgekehrter Rollenverteilung. Ob in Q 13,29 die πολλοὶ ἀπὸ ἀνατολῶν καὶ δυσμῶν Diasporajuden oder Heiden bezeichneten, ist zwar umstritten. Die Mehrheit geht jedoch m. E. mit Recht von Heiden aus.²⁸ Zeller sieht in Q 13,29,28 vorausgesetzt, „daß sich ganz Israel, nicht nur einzelne Gruppen, der Reich-Gottes-Botschaft Jesu verschlossen hat“.²⁹ Dass die Drohung, in die äußerste Finsternis hinausgeworfen zu werden, wirklich ganz Israel betrifft, ist allerdings nur bei Matthäus der Fall, der ὑμεῖς mit οἱ υἱοὶ τῆς βασιλείας verdeutlicht. Vom Kontext in Q ist eher daran zu denken, dass der Teil Israels angesprochen wird, der auf die Botschaft Jesu mit Gleichgültigkeit oder Ablehnung reagiert hat.

25 Vgl. C. Heil, „Πάντες ἐργάται ἀδικίας“ Revisited. The Reception of Ps 6,9a LXX in Q and in Luke (1998), in: ders., Das Spruchevangelium Q (s. Anm. 9) 159–175, 169.

26 Vgl. P. Hoffmann, Πάντες ἐργάται ἀδικίας. Redaktion und Tradition in Lk 13,22–30 (1967), in: ders., Tradition und Situation. Studien zur Jesusüberlieferung in der Logienquelle und den synoptischen Evangelien (NTA.NF 28), Münster 1995, 135–161. Aufgenommen bei M. Hoffmann, Das eschatologische Heil Israels nach den lukanischen Schriften, Diss. masch., Heidelberg 1988, 114 f.

27 Vgl. Robinson et al. (Hrsg.), Critical Edition of Q (s. Anm. 9) 414–417.

28 Für Diasporajuden u. a. M. Karrer, Christliche Gemeinde und Israel. Beobachtungen zur Logienquelle, in: P. Mommer u. a. (Hrsg.), Gottes Recht als Lebensraum (FS H. J. Boecker), Neukirchen-Vluyn 1993, 145–163, 158; Tiwald, Gott (s. Anm. 8) 68. Für Heiden u. a. D. Zeller, Das Logion Mt 8,11 f. / Lk 13,28 f. und das Motiv der „Völkerwallfahrt“ (1971/72), in: ders., Jesus (s. Anm. 12) 167–191; ders., Kommentar zur Logienquelle (SKK.NT 21), Stuttgart³1993, 87; Ders., Jesus (s. Anm. 12) 201 f.; ders., Die Entstehung des Christentums, in: ders. (Hrsg.), Christentum I. Von den Anfängen bis zur Konstantinischen Wende (RM 28), Stuttgart/Berlin/Köln 2002, 15–123, 46 Anm. 31.

29 Zeller, Jesus (s. Anm. 12) 202. Dagegen Hoffmann, Heil (s. Anm. 26) 115 f.

Lukas stellt hier die Q-Überlieferung um³⁰ und unterstreicht damit die Ver-zweiflung der vor der Tür Stehenden. Er betont in V. 28 gegenüber Q, dass sie dann Abraham, Isaak und Jakob – und Lukas ergänzt: „und alle Propheten“ – sehen, während sie selbst „draußen Hinausgeworfene“ sind. In V. 29 erzählt Lukas, wie sich statt der Hinausgeworfenen nun Heiden³¹ aus allen vier Him-melsrichtungen zum Mahl im Reich Gottes niederlegen werden.

Es gibt allerdings auch Stimmen, die auf der lukanischen Ebene gar keine Gegenüberstellung von Juden und Heiden erkennen können. Nach Bovon seien zwar in Lk 13,29 in den Kommenden Heiden zu sehen,³² aber Lukas drücke „so die Scheidung aus, die der Messias Jesus durch sein Kommen in Israel auslöst“³³. Dieser Ausschluss derer, „welche sich des Heils sicher wähten, sich aber nicht wirklich für Gott, seinen Messias und die Bekehrung entschieden“³⁴, bedrohe nach Lukas auch die eigene Gemeinde.³⁵ Noch deutlicher findet Michael Wolter die Gegenüberstellung von Juden und Heiden hier „ganz zweifelhaft“.³⁶ Es gehe allein um die positive oder negative Reaktion auf Jesu Verkündigung.

2.4.3 Lk 13,34 f. – Gericht über Jerusalem

Bei Q 13,34 f.³⁷ ist für unsere Frage das Verständnis des Endes von Q 13,35 mit dem Zitat von Ps 117,26a LXX (118,26a MT) entscheidend. Einige sehen hier eine eschatologische Hoffnung für Israel; auch die Juden, die Jesus jetzt ablehnen, werden ihn³⁸ einmal mit Ps 118 begrüßen. So werde ganz Israel doch noch ge-rettet werden.³⁹ Es werden besonders folgende Argumente für diese Position genannt:

30 Vgl. u. a. *Fleddermann*, *Techniques* (s. Anm. 22) 57.

31 Vgl. v. *Bendemann*, *ΔΟΞΑ* (s. Anm. 14) 293.

32 *Bovon*, Lk II (s. Anm. 22) 437 Anm. 46.

33 *Ebda.*, 436 Anm. 42.

34 *Ebda.*, 436.

35 *Ebda.*, 436 f. So auch v. *Bendemann*, *ΔΟΞΑ* (s. Anm. 14) 294.

36 *M. Wolter*, *Das Lukasevangelium* (HNT 5), Tübingen 2008, 493.

37 Vgl. *Robinson et al.* (Hrsg.), *Critical Edition of Q* (s. Anm. 9) 420–423; *S. R. Johnson* in *Cooperation with M. G. Steinhauser/R. L. Jolliffe*, *Q 13:34–35. Judgment over Jerusalem* (*Documenta Q*). Volume Editor *S. R. Johnson*, Leuven/Paris/Walpole (MA) 2014.

38 Auf der redaktionellen Ebene ist mit dem ἐρχόμενος in Q 13,35 wie in Q 3,16b; 7,19 und auch wie in Mk 11,10 Jesus gemeint.

39 Dem historischen Jesus wird diese Auffassung zugeschrieben von *C. A. Evans*, *Jesus and James: Martyrs of the Temple*, in: *B. Chilton/C. A. Evans* (Hrsg.), *James the Just and Christian Origins* (NT.S 98), Leiden/Boston/Köln 1999, 233–249, 240 f. Auf Q 13,35 bezogen schreibt *D. Catchpole* (*Jesus People: The Historical Jesus and the Beginnings of Community*, London/Grand Rapids [MI] 2006, 252): „The implication is that he will finally come from heaven to earth to be welcomed by a responsive and repentant Israel. Here, for the mission of the Q Christians to the nation of Israel, personified in its capital city of Jerusalem, is the silver lining of hope within the dark cloud of judgement.“ So auch *Karrer*, *Gemeinde* (s. Anm. 28) 148 f.; *Tiwald*, *Gott* (s. Anm. 8) 69–76; *Tuckett*, *Q* (s. Anm. 16) 204–207; *ders.*, *Q and the ‘Church’*:

- Ps 118,25 f. wird in Mk 11,9 (par. Mt 21,9; Lk 19,38; Joh 12,13) beim Einzug Jesu in Jerusalem in einem positiven Sinn verwendet.⁴⁰
- Auch die alttestamentliche Gerichtspredigt zeigt die typische Dialektik vom letztendlich rettenden Gericht JHWHs.⁴¹
- Da Ps 117,26 LXX / Ps 118,26 MT „den aus dem Tod geretteten Gerechten begrüßt, der zur eschatologischen Feier der Gerechten aus Israel und den Völkern kommt, klingt in dem Zitat zugleich die Perspektive des eschatologischen Kommens des aus dem Tode auferweckten Königs Jesus an.“⁴²

Franz Mußner und Gerd Theißen sehen Q 13,35 daher sogar im Gleichklang mit Röm 11,26.⁴³

Dagegen spricht jedoch mehr für eine pessimistische Interpretation von Q 13,35: Die Verwendung von Ps 118,25 f. in der Überlieferung vom Einzug Jesu in Jerusalem hat mit unserem Text nichts zu tun, die Dialektik vom letztendlich rettenden Gericht JHWHs kommt in Q und besonders in Q 13,24 – 14,23 nicht zum Tragen, und mit Ps 118,26a wird eher ironisch die Begrüßung des wiederkommenden Jesus durch die sich verweigernden Juden ausgedrückt. Für das unwillige Jerusalem und deren Kinder wird es dann trotz des Segensrufes zu spät sein.⁴⁴ Nur zu denen, die sich schon zu Lebzeiten vor den Menschen zu Jesus

The Role of the Christian Community within Judaism according to Q, in: M. Bockmuehl/M. B. Thompson (Hrsg.), *A Vision for the Church: Studies in Early Christian Ecclesiology* (FS J. P. M. Sweet), Edinburgh 1997, 65–77, 69 f., 73 f. In der lukanischen Fassung von V. 35 fin sieht Bovon (Lk II [Anm. 22], 460) ein „letztes Angebot der Vergebung“. Das Schicksal Jesu werde „die Zeugen seines Lebens verwandeln“. Ähnlich H. Merkel, *Israel im lukanischen Werk*, in: NTS 40 (1994) 371–398, 396 f.; C. Schaefer, *Die Zukunft Israels bei Lukas. Biblisch-frühjüdische Zukunftsvorstellungen im lukanischen Doppelwerk im Vergleich zu Röm 9–11* (BZNW 190), Berlin/Boston 2012, 143–146.

40 Vgl. F.-L. Hossfeld/E. Zenger, *Das Matthäusevangelium im Lichte der Psalmen*, in: R. Kampling (Hrsg.), „Dies ist das Buch ...“ *Das Matthäusevangelium. Interpretation – Rezeption – Rezeptionsgeschichte* (FS H. Frankemölle), Paderborn u. a. 2004, 129–140, 136.

41 Ebda.

42 Ebda. Vgl. F.-L. Hossfeld/E. Zenger, *Psalmen 101–150* (HThKAT), Freiburg i.Br./Basel/Wien 2008, 335: Mt 23,39 „kündigt mit dem Zitat von Ps 118,26a gerade nicht die Verwerfung Israels, sondern seine Wiederherstellung bei der (eschatologischen) Rückkehr Jesu an ... Es ist schlechterdings nicht vorstellbar, dass Ps 118, der als Hoffnungstext ausdrücklich mit der Motivik des Wiederaufbaus des Tempels und der Vollendung Zions als Ort der Gottespräsenz gestaltet ist, so total gegen seinen Sinn rezipiert sein könnte.“

43 F. Mußner, *Die Stellung zum Judentum in der „Redenquelle“ und in ihrer Verarbeitung bei Matthäus* (1988), in: ders., *Dieses Geschlecht wird nicht vergehen. Judentum und Kirche*, Freiburg i.Br./Basel/Wien 1991, 87–100, 96; Theißen, *Lokalkolorit* (s. Anm. 11) 235; ders., *Entstehung* (s. Anm. 6) 65.

44 So u. a. E. Gräßer, *Die Naherwartung Jesu* (SBS 61), Stuttgart 1973, 109–111; Harb, *Rede* (s. Anm. 1) 44; Haufe, *Israel-Polemik* (s. Anm. 13) 62; Hoffmann, *Studien* (s. Anm. 3) 175–178; Horn, *Christentum* (s. Anm. 16), 362; H. Räisänen, *The Redemption of Israel: A Salvation-Historical Problem in Luke-Acts* (1991), in: Id., *Challenges to Biblical Interpretation*. Col-

bekennen, wird sich auch der Menschensohn vor den Engeln bekennen (Q 12,8).⁴⁵

Auf der lukanischen Ebene hält es Wolter z. B. für möglich, dass der „Kommende“ zwar von den Bewohnern Jerusalems begrüßt wird, dann jedoch als ihr Richter fungiert. Der redaktionell-lukanische Schluss der Parabel vom anvertrauten Geld gelte dann auch den Adressaten von Lk 13,35: „Diese meine Feinde, die nicht wollten, dass ich als König über sie herrsche, führt sie hierher und schlachtet sie vor mir ab!“ (Lk 19,27).⁴⁶

Den Hintergrund von Q 13,35 kann man am ehesten in apokalyptischen Bildern vom unausweichlichen Gericht sehen. Schon Hoffmann hat auf die Bilderreden des äthiopischen Henochbuchs hingewiesen, die zeigen, dass selbst die Huldigung des kommenden Richters nicht mehr vor der endzeitlichen Strafe bewahrt;⁴⁷ hier sind besonders äthHen 62,3–5.9 f.⁴⁸ und 63,2.11⁴⁹ zu nennen. Zur Unaufhaltsamkeit des Gerichts kann man auch syrBar 85,12 vergleichen.⁵⁰

2.4.4 Lk 14,15–24 – Die Parabel vom Gastmahl

Kurz soll zumindest noch die Parabel von der Einladung zum Gastmahl angesprochen werden. Nachdem die Eingeladenen sich entschuldigt haben, berichtet der Sklave seinem Herrn von den Ablehnungen. Dann heißt es in Q 14,21b.23⁵¹, der Hausherr sei zornig geworden und habe seinem Sklaven gesagt, hinaus auf die Wege zu gehen und alle, die er findet, einzuladen, „damit mein Haus voll werde“.

lected Essays 1991 – 2001 (BiInS 59), Leiden/Boston/Köln 2001, 61 – 81, 73; R. Schnackenburg, Die Person Jesu Christi im Spiegel der vier Evangelien (HThKNT.S 4), Freiburg i.Br./Basel/Wien 1993, 132 f.; S. Schulz, Q. Die Spruchquelle der Evangelisten, Zürich 1972, 358 f.; Zeller, Kommentar (s. Anm. 28) 86; ders., Der Zusammenhang der Eschatologie in der Logienquelle (1975), in: ders., Jesus (s. Anm. 12) 133 – 144, 138; ders., Jesus (s. Anm. 12) 199 f.

45 Vgl. Horn, Christentum (s. Anm. 16) 362.

46 Vgl. M. Wolter, Israels Zukunft und die Parusieverzögerung bei Lukas (1997), in: ders., Theologie und Ethos im frühen Christentum. Studien zu Jesus, Paulus und Lukas (WUNT 236), Tübingen 2009, 311 – 335, 313 f.

47 Hoffmann, Studien (s. Anm. 3) 177 f.; vgl. Wolter, Lk (s. Anm. 36) 499; D. Zeller, Entrückung zur Ankunft als Menschensohn (Lk 13,34 f.; 11,29 f.) (1985), in: ders., Jesus (s. Anm. 12) 151 – 165, 154; ders., Jesus (s. Anm. 12) 199.

48 Übersetzung: S. Uhlig, Das äthiopische Henochbuch (JSRZ 5/6), Gütersloh 1984, 461 – 780, 613 – 615. Vgl. G. W. E. Nickelsburg/J. C. VanderKam, 1 Enoch. Part 2: A Commentary on the Book of 1 Enoch, Chapters 37–82 (Hermeneia), Minneapolis (MN) 2012, 263 – 266 (266: „Their attempts to fend off the divine wrath through belated praise and pleas for mercy are cut short, however. It is too late.“).

49 Übersetzung: Ebda., 616 f. Vgl. ebda., 269 f.

50 A. F. J. Klijn, Die syrische Baruch-Apokalypse (JSRZ 5/2), Gütersloh 1976, 103 – 191, 183.

51 Vgl. Robinson et al. (Hrsg.), Critical Edition of Q (s. Anm. 9) 440 – 449.

Für Zeller waren in Q „die ursprünglich Erstgeladenen die Israeliten, die Ersatzgäste die Heiden.“⁵² Das ist von Q 13,29.28 her möglich, man kann aber in den Erstgeladenen auch die „Weisen und Gebildeten“ in Israel sehen und in den Ersatzgästen die „Unmündigen“ (vgl. Q 10,21).⁵³

Lukas fügt in V. 21 f. eine neue Einladung an die Armen, Verkrüppelten, Blinden und Lahmen (vgl. Lk 14,13) in der Stadt ein. Erst nachdem der Sklave dies ausgeführt hat und meldet, es sei noch Raum da, nimmt Lukas in V. 23 die neue Einladung aus Q auf, die bei ihm zur dritten Einladung wird. Hier wird der Sklave aus der Stadt hinausgeschickt, um „Israel zugunsten der Völker zu verlassen“⁵⁴.

Auf der lukanischen Ebene lehnt Wolter allerdings jede allegorische Deutung der Erst-, Zweit- und Drittgeladenen ab; damit sei auch V. 24 nicht gegen Israel gerichtet, sondern gegen „die Gruppe derjenigen, die Jesu ‚Einladung‘ abgelehnt haben“.⁵⁵ Das scheint jedoch unwahrscheinlich; Lukas hat hier die erste Einladung an die jüdischen Eliten, die zweite an die von diesen abgelehnten Menschen und die dritte Einladung an die Heiden gerichtet verstanden.

Lukas ergänzt dann noch redaktionell V. 24;⁵⁶ hier lässt Lukas nun Jesus selbst als Erzähler der Parabel hervortreten. „Dadurch, dass er jetzt selbst von ‚seinem‘ Gastmahl spricht, führt er den ἄνθρωπος aus 14,16 bzw. den κύριος aus 14,21a oder οἰκοδεσπότης aus 14,21b mit sich selbst zusammen. Durch diese Identifizierung verbindet er das Gastmahl des erzählten Lebensvorgangs mit dem Mahl der βασιλεία, denn dass Jesus letztlich das Mahl in der βασιλεία im Blick hat, lässt der Evangelist schon durch den Makarismus in V. 15 erkennen.“⁵⁷ Dass Lukas in V. 24 noch auf die „Umkehr“ der Ersteingeladenen hofft, erscheint ganz unwahrscheinlich.⁵⁸

52 Zeller, Jesus (s. Anm. 12) 203.

53 So Heil, Lukas (s. Anm. 1) 92. Zum ἄνθρωπος als bevorzugter Adressatenschaft Jesu vgl. nun auch ders., Analphabet oder Rabbi? Zum Bildungsniveau Jesu, in: ders., Das Spruchevangelium Q (s. Anm. 9) 265–291, 284 f.

54 Bovon, Lk II (s. Anm. 22) 513.

55 Wolter, Lk (s. Anm. 36) 509.

56 Vgl. u. a. Fleddermann, Techniques (s. Anm. 22) 55 f.

57 R. Hoppe, Tischgespräche und Nachfolgebedingungen. Überlegungen zum Gleichnis vom großen Mahl Lk 14,16–24 im Kontext von Lk 14,1–35, in: C. G. Müller (Hrsg.), „Licht zur Erleuchtung der Heiden und Herrlichkeit für dein Volk Israel“. Studien zum lukanischen Doppelwerk (BBB 151), Hamburg 2005, 115–130, 128 f.

58 Gegen Bovon, Lk II (s. Anm. 22) 516: „Auch so ein pessimistischer Schluß wie dieser hier will nicht ‚den Tod des Sünders‘, sondern seine Bekehrung und sein Leben.“

2.5 Lk 22,28–30 – Ihr werdet die zwölf Stämme Israels richten

Gerd Theißen meint, Q 22,28.30⁵⁹ „zielt nicht auf eine Verdammung Israels. Denn die vorausgesetzte Sammlung der zwölf Stämme ist ein Heilsgeschehen. Das Gericht der Zwölf entspricht dem ‚Richten‘ des Messias in PsSal 17,26 – und auch das ist ein heilschaffendes Regieren.“⁶⁰ PsSal 17,26 lautet: „Und er [der Sohn Davids] wird ein heiliges Volk versammeln (συνάξει), das er führen wird in Gerechtigkeit, und er wird die Stämme des Volkes richten (κρινεῖ φυλάς λαοῦ), das geheiligt ist durch den Herrn, seinen Gott.“⁶¹ In Q 22,28.30 wird aber die Existenz der „zwölf Stämme Israels“ nicht als Heilsgeschehen der Sammlung verstanden;⁶² es wird damit vielmehr die *Gesamtheit* Israels ausgedrückt, das nun von denen gerichtet wird, die Jesus nachfolgten. Das Verb κρίνειν kann zwar ein „heilschaffendes Regieren“ bedeuten,⁶³ jedoch in Q – neben unserer Stelle noch 6,29.37 – meint es nicht „herrschen“, sondern „richten“.⁶⁴ Für Hoffmann markiert Q 22,30 daher „mit der Gerichtsankündigung über ganz Israel einen Endpunkt. Es bedeutet den Abschied von Israel.“⁶⁵

Lukas übernimmt diesen Gedanken aus Q,⁶⁶ fügt ihm allerdings noch sein Konzept von der βασιλεία Jesu hinzu, in der die mit ihm essen und trinken werden, die mit ihm in seinen Anfechtungen ausgeharrt haben (Lk 22,29.30a).⁶⁷

59 Vgl. *Robinson et al.* (Hrsg.), *Critical Edition of Q* (s. Anm. 9) 558–561; *P. Hoffmann* together with *S. H. Brandenburger, U. Brauner* and *T. Hieke*, Q 22:28, 30. You Will Judge the Twelve Tribes of Israel (Documenta Q), Volume Editor C. Heil, Leuven 1998; *J. Verheyden*, Documenta Q. The Reconstruction of Q 22,28–30, in: ETL 76 (2000) 404–432.

60 *Theißen*, Entstehung (s. Anm. 6) 66. So schon *ders.*, Lokalkolorit (s. Anm. 11) 233 Anm. 46. Ebenso *Karrer*, Gemeinde (s. Anm. 28) 159 f.; *B. T. Viviano*, What Are They Saying about Q?, New York/Mahwah (NJ) 2013, 85. Nach *M. Tiwald*, (Gott [Anm. 8] 68) bezeichnet Q 22,30 „die eschatologische Wiederherstellung Israels“.

61 Text: *A. Rahlfs* (Hrsg.), Septuaginta. Editio altera quam recognovit et emendavit R. Hanhart, Stuttgart 2006, II 487; Übersetzung: *W. Kraus/M. Karrer* (Hrsg.), Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung, Stuttgart 2009, 929.

62 Wie in Q 7,9 wird hier eher distanziert von Israel gesprochen.

63 Vgl. u. a. Ps 71,1 f. LXX: „Gott, gib dem König dein Richten und deine Gerechtigkeit dem Königssohn, dein Volk mit Gerechtigkeit zu richten (κρίνειν τὸν λαόν σου ἐν δικαιοσύνῃ) und deine Armen mit Recht.“

64 Vgl. *Horn*, Christentum (s. Anm. 16) 356; *J. Verheyden*, The Conclusion of Q. Eschatology in Q 22,28–30, in: *A. Lindemann* (Hrsg.), Sayings Source Q (s. Anm. 3) 695–718.

65 Vgl. *P. Hoffmann*, Herrscher in oder Richter über Israel? Mt 19,28 / Lk 22,28–30 in der synoptischen Überlieferung, in: *K. Wengst/G. Saß* (Hrsg.), Ja und Nein – Christliche Theologie im Angesicht Israels (FS W. Schrage), Neukirchen-Vluyn 1998, 253–264, 264. Ähnlich *Zeller*, Kommentar (s. Anm. 28) 89: „Solche finsternen Drohungen mögen uns wenig sympathisch sein. Aber es kündigt sich darin ein Umbruch an, wie wir ihn uns nur noch schwach vorstellen können. Die Bindung an Jesus und sein Wort wird für die Q-Leute auf einmal wichtiger als die Verbundenheit mit dem eigenen Volk, das sich als das Volk Gottes verstand.“

66 Gegen *M. Wolter* (Lk [Anm. 36] 715), der meint, mit „den zwölf Stämmen Israels“ (V. 30)

3. Zusammenfassung

3.1. Die Zukunft Israels in Q

Q blickt „von innen“ auf Israel⁶⁸ und geht davon aus, „daß sich das eschatologische Israel *allein* aus der Annahme und Befolgung des Wortes Jesu konstituiert“.⁶⁹ Diejenigen, die Jesus nicht nachfolgen, sind dem Gericht verfallen.⁷⁰ Das wird durch die negativen Aussagen über „diese Generation“ festgestellt; sie sind kaum als letzte pädagogische Werbemaßnahme in der Hoffnung auf Umkehr zu verstehen.⁷¹

Andererseits ist es jedoch wichtig, die Pragmatik der Israel-Aussagen in Q richtig einzuordnen. Die schroffen Äußerungen über Israel dienen vor allem der Selbstvergewisserung und Identitätsbildung der Q-Gruppe.⁷² Eine ähnliche po-

bezeichne Lukas „das aus Juden und Heiden bestehende Gottesvolk“. Die Gegenüberstellung von Jüngern, die ausgeharrt haben, und Israel spricht gegen eine Identifikation; so richtig *Horn*, *Christentum* (s. Anm. 16) 356.

67 Zum eschatologischen Mahl Jesu vgl. Lk 14,24. Zu Lk 22,29.30a als Lk^R vgl. *Fleddermann*, *Techniques* (s. Anm. 22) 56; *Hoffmann*, Q 22:28, 30 (s. Anm. 59) 216–295.

68 So u. a. auch S. J. *Joseph*, Jesus, Q, and the Dead Sea Scrolls. A Judaic Approach to Q (WUNT 2/333), Tübingen 2012, 92; J. S. *Kloppenborg*, The Power and Surveillance of the Divine Judge in the Early Synoptic Tradition, in: G. Van Belle/J. Verheyden (Hrsg.), *Christ and the Emperor. The Gospel Evidence* (BToSt 20), Leuven/Paris/Walpole (MA) 2014, 147–184, 177: „Consonant with developments within second temple Judaism, Q’s representations of judgment and the role of the divine judge focus on separations and divisions within Israel more than the judgment of the nations“; F. *Siegert*, Jesus und sein Volk in der Quelle Q, in: ders. (Hrsg.), *Israel als Gegenüber. Vom Alten Orient in die Gegenwart* (SIJD 5), Göttingen 2000, 90–124, 91: „Q ist im strengen Sinn *noch kein christliches Dokument*“; C. M. *Tuckett*, Art. Q (Gospel Source), in: ABD 5 (1992) 567–572, 570: „Q’s polemic is directed against only a part of the Jewish community among which the Q community existed.“

69 C.-P. *März*, „... laßt eure Lampen brennen!“ Studien zur Q-Vorlage von Lk 12,35–14,24 (EThS 20), Leipzig 1991, 100 f.

70 Vgl. *Horn*, *Christentum* (s. Anm. 16) 364.

71 Die protreptische Literatur kennt keine massiven Gerichtsdrohungen. Es wird zwar oft die Alternative zwischen zwei Wegen mit entgegengesetztem Ausgang aufgezeigt; aber im Vordergrund steht klar der Nutzen des empfohlenen Weges. Vgl. D. E. *Aune*, *Protreptic literature*, in: Id., *The Westminster Dictionary of New Testament and Early Christian Literature and Rhetoric*, Louisville, KY/London 2003, 383–386; K. *Berger*, Hellenistische Gattungen im Neuen Testament, in: ANRW II 25/2, 1984, 1031–1432 (Register 1831–1885), 1138–1145; *ders.*, *Formen und Gattungen im Neuen Testament* (UTB 2532 M), Tübingen/Basel 2005, 276–279; H. *Görgemanns*, Art. *Protreptik*, in: DNP 10 (2001) 468–471.

72 Vgl. J. S. *Kloppenborg*, *The Formation of Q: Trajectories in Ancient Wisdom Collections* (Studies in Antiquity and Christianity), Philadelphia 1987, 167 f.; *ders.*, *Eschatology* (s. Anm. 1) 176; C.-P. *März*, *Zum Verständnis der Gerichtspredigt in Q*, in: H.-J. *Klauck* (Hrsg.), *Weltgericht und Weltvollendung. Zukunftsbilder im Neuen Testament* (QD 150), Freiburg i. Br./Basel/Wien 1994, 128–148, 147 f.; M. *Volter*, „Gericht“ und „Heil“ bei Jesus von Nazareth und Johannes dem Täufer. Semantische und pragmatische Beobachtungen (2002), in: *ders.*, *Theologie* (s. Anm. 46) 31–63 (Die allermeisten Gerichtsworte der frühen Jesusüber-

lemische Rhetorik der Absetzung von der „ungläubigen“ Mehrheit in Israel mit dem Ziel der Konsolidierung und Stärkung der eigenen Gruppe findet man in frühjüdischen apokalyptischen Schriften⁷³ wie z.B. in den Bilderreden des äthiopischen Henochbuchs:⁷⁴ Wie in den anderen Teilen des Buches werden die Namen „Israel“ und „Juda“ nicht verwendet, aber die Bilderreden enthalten nicht einmal eine Anspielung auf das Volk Israel. Stattdessen wird das Volk Gottes hier mit den Begriffen „die Gerechten“, „die Erwählten“ und einige Male auch „die Heiligen“ genannt. Damit wird nur ein Teil und nicht das ganze Israel bezeichnet.

Die richtige Beobachtung, dass die Gerichtsdrohung an die „ungläubige“ Mehrheit dem Trost und der Ermutigung der eigenen Minderheit gilt, darf jedoch nicht dazu führen, die Gerichtsdrohung nur noch als rhetorische Wendung zu verharmlosen. Dass die harte Abgrenzung gegen den ungläubigen Teil Israels konkrete Konsequenzen hatte, zeigt spätestens die Rezeption der Gerichtsworte in Q durch Matthäus und Lukas.

3.2. Die Zukunft Israels im lukanischen Doppelwerk

Nach Hoffmann übernahm Lukas die negative Sicht des Spruchevangeliums auf Israels Zukunft nicht. Für Lukas „leitet die Ablehnung Jesu und seiner Boten – darin Paulus (Röm 9–11) näherstehend als Matthäus – jenen ‚Umweg‘ über die Völker ein, an dessen Endpunkt die Erfüllung der den Vätern für Israel gegebenen Verheißung stehen wird.“⁷⁵ Diese Sicht wurde jüngst von Christoph Schaefer intensiv verteidigt.⁷⁶

Unser Durchgang durch die lukanische Redaktion einschlägiger Q-Stellen hat diese These nicht bestätigen können. Es ist zwar richtig, „daß Lukas das

lieferung seien „nach innen“, an die eigenen Anhänger gerichtet.); Zeller, Jesus (s. Anm. 12) 203.

73 Vgl. J. W. Marshall, *Apocalypticism and Anti-Semitism. Inner-Group Resources for Inter-Group Conflicts*, in: J. S. Kloppenborg/J. W. Marshall (Hrsg.), *Apocalypticism, Anti-Semitism and the Historical Jesus. Subtexts in Criticism (JSNT.S 275; JSHJ.S)*, London/New York 2005, 68–82; G. W. E. Nickelsburg, *Revealed Wisdom as a Criterion for Inclusion and Exclusion: From Jewish Sectarianism to Early Christianity*, in: J. Neusner/E. S. Frerichs (Hrsg.), *‘To See Ourselves as Others See us’. Christians, Jews, ‘Others’ in Late Antiquity (SPSHS)*, Chico, CA 1985, 73–91; C. Rowland, *The Parting of the Ways: The Evidence of Jewish and Christian Apocalyptic and Mystical Material*, in: J. D. G. Dunn (Hrsg.), *Jews and Christians. The Parting of the Ways A.D. 70 to 135. The Second Durham Tübingen Research Symposium on Earliest Christianity and Judaism*, Durham, September, 1989 (WUNT 66), Tübingen 1992, 213–237.

74 Vgl. zum Folgenden *Nickelsburg/VanderKam*, 1 Enoch II (s. Anm. 48) 46.

75 Hoffmann, *Herrscher* (s. Anm. 65) 264. Ähnlich schon F. Mußner, *Traktat über die Juden*. Überarbeitete Neuauflage, Göttingen 2009, 64–67.

76 Schaefer, *Zukunft* (s. Anm. 39).

heilsgeschichtliche $\pi\rho\omega\tau\omicron\nu$ (vgl. auch Röm 1,16) Israels festhält.⁷⁷ Das wird neben Stellen wie Apg 3,26; 13,46 besonders in der Kindheitsgeschichte (vgl. Lk 1,32 f.68–71⁷⁸; 2,30–32.38) deutlich. Außerdem streicht Lukas die Episode von der unmittelbar wirksamen Verfluchung des Feigenbaums (Mk 11,12–14.20–22) und „ersetzt“ sie durch die Parabel vom Feigenbaum (Lk 13,6–9), der zwar schon drei Jahre ohne Frucht blieb, dem aber noch ein Jahr „Bewährungsfrist“ gegeben wird.

Allerdings haben sich letztlich die ursprünglich geweckten Erwartungen nicht erfüllt, und Israel hat das Angebot Gottes in Jesus nicht angenommen. Das zusätzliche Jahr, von dem in Lk 13,8 die Rede war, „ist vergangen, ohne dass Israel die von ihm geforderte ‚Frucht‘ gebracht hätte.“⁷⁹

Lukas erzählt daher auf Israel bezogen eine „tragische Geschichte“, wie Robert Tannehill es formuliert.⁸⁰ Man kann das u. a. an Lk 19,41–44; 21,24b; Apg 3,23 sehen.

Lukas sieht zwar eine Restitution Israels voraus, wie es etwa die Jakobusrede in Apg 15,13–18 mit dem Zitat von Am 9,11 f. zeigt, es ist aber ein Israel aus jesugläubigen Juden und Heiden.⁸¹ Der dritte Evangelist vertritt also ganz ähnlich wie Q eine „Scheidung in Israel“ zwischen einerseits Jesus sich verweigernden und andererseits Jesus nachfolgenden Juden,⁸² die nun – das ist das Neue gegenüber Q – gemeinsam mit jesugläubigen Heiden das wieder aufgerichtete Israel bilden. Diese „Scheidung“ wird schon in den Worten Simeons an Maria angedeutet (Lk 2,34 f.) Jürgen Roloff bemerkt zu diesem Text: „Nicht das ganze Volk Israel wird sich im Glauben Jesus zuwenden; zumindest ein Teil wird durch ihn zum Widerspruch herausgefordert werden. Jesus wird also auch hier als die *Krise Israels* gesehen; durch ihn wird es zu einer Spaltung innerhalb Israels kommen. Die an ihn Glaubenden werden aufstehen, sie werden von Gott als Glieder des Volkes Gottes anerkannt werden, während die ihm den Glauben Versagenden fallen – und das heißt doch wohl: aus Israel herausfallen – werden.“

77 *Heil*, Lukas (s. Anm. 1) 327.

78 Zu Lk 1,68 vgl. Lk 7,16: „Gott hat nach seinem Volk geschaut.“

79 *Wolter*, Lk (s. Anm. 36) 480.

80 R. C. *Tannehill*, *Israel in Luke-Acts: A Tragic Story* (1985), in: Id., *The Shape of Luke's Story. Essays on Luke-Acts*, Eugene (OR) 2005, 105–124; Id., *The Story of Israel within the Lukan Narrative* (1999), ebd., 125–144. Nach Tannehill habe Lukas zwar eine kleine Hoffnung auf die Rettung der Juden, aber „this remains a hope for salvation through conversion“ (Israel in Luke-Acts, 124). Die These von G. Wasserberg über das Desinteresse des Lukas an diesem Thema ist also nicht zutreffend; *ders.*, *Aus Israels Mitte – Heil für die Welt. Eine narrativ-exegetische Studie zur Theologie des Lukas* (BZNW 92), Berlin/New York 1998, 365.

81 Vgl. *Heil*, Lukas (s. Anm. 1) 330: „Die Wiederherstellung Israels visiert Lukas nun in der von Gott initiierten Kirche aus Juden- und Heidenchristen an.“

82 Vgl. C.-P. *März*, *Zur lukanischen Rezeption der Gerichtspredigt Jesu in Q*, in: R. Bieringer u. a. (Hrsg.), *Luke and His Readers* (FS A. Denaux) (BETL 182), Leuven 2005, 1–24, 23.

Im Unterschied zu Matthäus betrifft diese Krise jedoch nicht Israel in seiner Gesamtheit; sie hat *partiellen Charakter*.⁸³

François Bovon fragt im Anschluss an seine Auslegung der Gastmahl-Parabel bei Lukas: „Spricht er sich wirklich für die endgültige Verwerfung des störrischen Teils Israels aus? Ich hoffe, daß es nicht so sei, und sehe einen letzten Hoffnungsschimmer im schrecklichen Finale der Apostelgeschichte („und ich werde sie heilen“, Apg 28,27).“⁸⁴ In der Hoffnung Bovons drückt sich in sympathischer Offenheit der intensive jüdisch-christliche Dialog der letzten Jahrzehnte aus. Hier ist allerdings an Anton Vögtle zu erinnern, der dies so beurteilt: „Die Exegeten bemühen sich, möglichst alles zu vermeiden, was unsere jüdischen Brüder und Schwestern möglicherweise verletzen könnte. Diesem gewiß erfreulichen Bemühen sind in der wissenschaftlichen Exegese selbst, die möglichst objektiv erarbeiten soll, was einzelne Aussagen in ihrem literarischen und geschichtlichen Kontext beinhalten, aber doch Grenzen gesetzt.“⁸⁵

Diese Grenzen zeigen sich m. E. auch bei den letzten Worten des Apostels Paulus in der Apostelgeschichte; auch in Apg 28,25–28 wird keine „Heilung in letzter Minute“ verheißen, da das *καὶ ἰάσομαι αὐτοῦς* in Jes 6,10 LXX (Apg 28,27) keine für sich stehende positive Aussage ist,⁸⁶ sondern von *μήποτε ἴδωσιν* her

83 J. Roloff, *Die Kirche im Neuen Testament* (GNT 10), Göttingen 1993, 194. So auch Hoffmann, Herrscher (s. Anm. 65) 261: „Lukas scheint sehr genau zwischen den jüdischen ‚Feinden Jesu‘, die das göttliche Strafgericht trifft, und Israel als Volk Gottes, dem die den Vätern gegebenen Verheißungen unwiderrufflich gelten, zu differenzieren.“ Vgl. auch J. Gnlika, *Theologie des Neuen Testaments* (HThKNT.S 5), Freiburg i. Br./Basel/Wien 1994, 200–205; F. Hahn, *Theologie des Neuen Testaments*. Band I: *Die Vielfalt des Neuen Testaments*. Theologiegeschichte des Urchristentums, Tübingen 2005, 579; A.-J. Levine, *Luke and the Jewish Religion*, in: *Interp.* 68 (2014) 389–402; U. Schnelle, *Theologie des Neuen Testaments* (UTB 2917), Göttingen 2007, 443 f.: Lukas wehre sich einerseits gegen eine Aufspaltung des Israel-Begriffs, andererseits musste er die faktische Unterscheidung in ein Christus ablehnendes und ein ihn annehmendes Israel akzeptieren.

84 Bovon, *Lk II* (s. Anm. 22) 515.

85 A. Vögtle, *Gott und seine Gäste*. Das Schicksal des Gleichnisses Jesu vom großen Gastmahl (Lukas 14,16b–24; Matthäus 22,2–14) (BThSt 29), Neukirchen-Vluyn 1996, 75 f.

86 Vgl. R. v. Bendemann, „Trefflich hat der heilige Geist durch Jesaja, den Propheten, gesprochen ...“ (Apg 28,25) – Zur Bedeutung von Jesaja 6,9 f. für die Geschichtskonzeption des lukianischen Doppelwerkes, in: N. C. Baumgart/G. Ringshausen (Hrsg.), *Das Echo des Propheten Jesaja*. Beiträge zu seiner vielfältigen Rezeption (LüTB), Münster 2004, 45–73, 58–60; W. A. M. Beuken, *Jesaja 1–12* (HThKAT), Freiburg i.Br./Basel/Wien 2003, 161 f., 177; P. Höffken, *Das Buch Jesaja*. Band 1: Kapitel 1–39 (NSK.AT 18/1), Stuttgart 1993, 78: Es sei „die wahrscheinlichere Auffassung, ... daß jede Umkehr bzw. Heilung ausgeschlossen bleibt“; A. van der Kooij/F. Wilk, *Erläuterungen zu Jes 1–39*, in: M. Karrer/W. Kraus (Hrsg.), *Septuaginta Deutsch*. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament. Band II: *Psalmen bis Daniel*, Stuttgart 2011, 2505–2607, 2520: „Dabei sprechen die Fortsetzung in 6,11 ff., die sachliche Nähe zu 1,4 ff. und der Anklang an Ex 15,26 dafür, den Satz [Jes 6,10] als Fortführung des Voranstehenden, nicht als Heilszusage ... zu verstehen.“ Anders u. a. M. Karrer, der mit Hinweis auf Jes 7,4 LXX und auf rabbinische Auslegungen zu Jes 6,9 f. *καὶ ἰάσομαι αὐτοῦς* als positive Aussage über Israel liest. *Ders.*, *Jesus Christus im Neuen Testa-*

negativ zu verstehen ist, auch wenn ἰάσομαι nicht mehr Konjunktiv, sondern Indikativ Futur ist. Mit Jakob Jervell ist für Lukas zu konstatieren: „Die Judenmission ist beendet, ... eine zukünftige Bekehrung Israels, so wie Röm 11, ist ausgeschlossen.“⁸⁷

Roloff ist also in seinem Gesamturteil zuzustimmen: Es fehlt „jedes Anzeichen dafür, daß Lukas die heilsgeschichtliche Hoffnungsperspektive des Paulus im Blick auf Israel (Röm 11) geteilt hätte. Nirgends deutet sich der Gedanke an eine bleibende Zuordnung der den Glauben an Jesus verweigernden Juden zum Heilsplan Gottes an. ... Zwar ist Lukas unter den neutestamentlichen Schriftstellern der dritten Generation zweifellos derjenige, der das stärkste Interesse an Israel zeigt. Das Verhältnis der Kirche zu Israel hat sich geradezu als die Leitfrage erwiesen, von der her er seine Ekklesiologie entwickelt. Lukas teilt damit nicht die sich speziell im Heidenchristentum der dritten Generation verbreitende Israelvergessenheit. Faktisch jedoch läuft seine Position auf eine radikale Negation einer weiteren Zugehörigkeit der außerhalb der Kirche verharrenden Juden zu Israel hinaus. Lukas lehrt zwar nicht eine *Substitution* Israels durch die Kirche, wohl aber einen prozeßhaft sich vollziehenden *Selbstausschluß großer Teile des jüdischen Volkes aus dem Gottesvolk*.“⁸⁸

ment (GNT 11), Göttingen 1998, 154 mit Anm. 238; *ders.*, „Und ich werde sie heilen“. Das Verstockungsmotiv aus Jes 6,9 f in Apg 28,26 f, in: *ders.* u. a. (Hrsg.), *Kirche und Volk Gottes* (FS J. Roloff), Neukirchen-Vluyn 2000, 255–271. Ebenso *Schaefer*, *Zukunft* (s. Anm. 39) 359–362.

87 *J. Jervell*, *Die Apostelgeschichte* (KEK 3¹⁷), Göttingen 1998, 628. Zu Apg 28,25–28 ist das die mehrheitliche Position der Ausleger; vgl. u. a. *R. I. Pervo*, *Acts. A Commentary* (Hermeneia), Minneapolis (MN) 2009, 685; *J. Roloff*, *Die Apostelgeschichte* (NTD 5), Göttingen ²1988, 374 f.; *A. Weiser*, *Die Apostelgeschichte* (ÖTBK 5/2), Gütersloh/Würzburg 1985, 683 f.

88 *Roloff*, *Kirche* (s. Anm. 83) 206. Lukas hätte also dem Satz nicht zugestimmt, der in der babylonischen Version und in Ms. Parma am Beginn von mSan 10,1 steht: „Ganz Israel hat Anteil an der kommenden Welt.“ Text: *Die Mischna. Schädigungen – Seder Neziqin*, Aus dem Hebräischen übersetzt und hg.v. M. Krupp in Zusammenarbeit mit S. Plietzsch u. a., Frankfurt a. M./Leipzig 2008, 472. – Vgl. dazu auch den Beitrag von G. Stemberger in diesem Band.

Die Zukunft Israels in der Logienquelle und in der Offenbarung des Johannes. Skizze eines Vergleichs

1. Vorbemerkungen zum Vergleich von Logienquelle und Johannesoffenbarung

Für das Verständnis der Logienquelle, die Erhellung ihrer theologischen Stoßrichtung und, damit verbunden, die religionssoziologische Verortung ihrer Trägergruppe im Spannungsfeld von frühem Judentum und frühem Christentum ist der kritische Blick auf Aussagen zur Zukunft Israels im Text bzw. auf Hinweise in der Q-Tradition zur Verhältnisbestimmung zu Israel und zeitgenössischem Judentum von grundlegender Bedeutung. Diese Fragestellung aus einer an Q interessierten Perspektive auch an andere frühchristliche Schriften heranzutragen und Beobachtungen dazu miteinander zu vergleichen und in Beziehung zu setzen, hat seine Berechtigung auch unabhängig von möglichen und tatsächlich aufweisbaren traditionsgeschichtlichen oder gar literarischen Verbindungen, lässt sich doch immerhin auf dem so gewonnenen Hintergrund für die Logienquelle und deren spezifische Positionierung eine umso schärfere Profilierung vornehmen. Das gilt in diesem allgemeinen Sinn auch für die zeitlich fast vierzig Jahre später im kleinasiatischen Raum entstandene Offenbarung des Johannes, die im Folgenden als Vergleichstext herangezogen und auf die angezeigte Thematik hin näher befragt werden soll.¹ Doch muss man sich unter

¹ Ich gehe von einer Entstehung der Offenbarung des Johannes gegen Ende der Regierungszeit des Kaisers Domitian zwischen 90 und 95 n. Chr. aus und gehe im Folgenden weder auf Positionen einer generellen Frühdatierung vor 70 n. Chr. ein (vgl. dazu die im Forschungsbericht *F. Tóth*, Erträge und Tendenzen in der gegenwärtigen Forschung zur Johannesapokalypse, in: J. Frey/J. A. Kelhoffer/F. Tóth [Hrsg.], *Die Johannesapokalypse. Kontexte – Konzepte – Rezeption* [WUNT 287], Tübingen 2012, 1–39, 8 Anm. 29 und 30, genannten Positionen) noch auf jene literarkritischen Rekonstruktionsmodelle, wonach zeitlich zum Teil sehr früh anzusetzende Vorstufen eine spätere redaktionelle Zusammenfügung erfahren haben (vgl. zuletzt etwa *D. E. Aune*, *Revelation 1–5* [Word Biblical Commentary 52 A], Dallas [TX] 1997, cxviii–cxxxiv; *R. Beile*, *Zwischenruf aus Patmos. Eine neue Gesamteinschätzung der Apokalypse des Johannes von Ephesus*, Göttingen 2005; *A. Satake*, *Die Offenbarung des Johannes* [KEK 16], Göttingen 2008, 67–73).

Umständen dabei nicht darauf beschränken, einer frühen, judenchristlich bestimmten Position palästinisch-syrischer Provenienz, wie sie in der Logienquelle begegnet, mit dem letzten Buch des neutestamentlichen Kanons die Sicht eines vermeintlich ebenfalls judenchristlichen Verfassers auf einer deutlich späteren und situativ verschiedenen Stufe der Entwicklung an die Seite bzw. gegenüber zu stellen. Auch muss der Vergleich nicht allein etwa unter der zunächst vordergründigen Vorgabe erfolgen, dass den beiden Textkorpora Dimensionen des Prophetischen oder ein apokalyptischer Deutungsrahmen gemeinsam sind.

Im Fall der Johannesoffenbarung könnten – je nach Einschätzung freilich – die Verbindungen mit der Logienquelle noch weit tiefer reichen. Zum einen betrifft das die Person des Verfassers selbst. Sehr häufig wird aufgrund einer Reihe von Indizien nämlich die Annahme vertreten, dass der Seher Johannes, der in den von ihm angeschriebenen Christengemeinden Kleinasiens als Wanderprophet, vielleicht sogar als führendes Mitglied eines urchristlichen Prophetenkreises gewirkt hat, ursprünglich aus dem Raum Syrien/Palästina stammt² und als Zeitgenosse nicht nur geographische, sondern auch soziologische und ideologische Nähe zum Milieu der Logienquelle aufweist. Markus Tiwald beispielsweise bringt ihn aufs Engste mit den urchristlichen Wanderradikalen Palästinas und deren Auffassungen in Verbindung.³ Zum anderen lassen sich in einigen Textpassagen der Johannesapokalypse deutliche Bezugnahmen auf synoptische Stoffe feststellen, die der Logienquelle zuzuschreiben sind, so dass sich von dorthin die Frage nach direkter Kenntnis und Aufnahme oder aber nach gemeinsam zugrundeliegender Tradition stellt. Konkret geht es dabei etwa um zwei Aussagen im Sendschreiben an die Gemeinde von Sardes: das Logion vom Kommen Christi „wie ein Dieb“ (ὡς κλέπτης) und zu einer Stunde, die nicht bekannt ist, in Offb 3,3, das in abgewandelter Form dann auch in Offb 16,15 begegnet (vgl. Q 12,39 – 40 [Mt 24,43 – 44/Lk 12,39 – 40]),⁴ und die Zusage an den, der überwindet/siegt (ὁ νικῶν), Christus werde sich vor Gott und den Engeln zu ihm bekennen, in Offb 3,5 (vgl. Q 12,8 [Mt 10,32/Lk 12,8]). Außerdem verheißt der Überwinderspruch im Sendschreiben nach Laodizea in Offb 3,21, ver-

2 Vgl. U. Schnelle, Einleitung in das Neue Testament (UTB 1830), Göttingen ⁸2013, 597 – 600.

3 Vgl. M. Tiwald, Wanderradikalismus. Jesu erste Jünger – ein Anfang und was davon bleibt (ÖBS 20), Frankfurt a. M. 2002, 277 – 285; vgl. auch M. Tiwald, Hat Gott sein Haus verlassen (vgl. Q 13,35)? Das Verhältnis der Logienquelle zum Frühjudentum, in: ders. (Hrsg.), Kein Jota wird vergehen. Das Gesetzesverständnis der Logienquelle vor dem Hintergrund frühjüdischer Theologie (BWANT 200), Stuttgart 2013, 63 – 88, 80. Nach M. Tiwald könnte gerade etwa die „eingeschlagene Grundtendenz“ bei der Verarbeitung von Parusieverzögerung und Ablehnung der Q-Missionare in Israel in apokalyptischen Kategorien (Q 17,22 – 37; 22,28 – 30) „in ihrer theologischen Weiterentwicklung gut zu einem Werk wie der Offb geführt haben“ (Wanderradikalismus 282).

4 Vgl. auch 1 Thess 5,2; 2 Petr 3,10. Vgl. dazu z. B. R. Bauckham, Synoptic Parousia Parables and the Apocalypse, in: NTS 23 (1976/77) 162 – 176.

gleichbar mit Q 22,30 (Mt 19,28/Lk 22,30), mit Gott und Christus auf demselben Thron sitzen zu dürfen. Und des Öfteren wird auch vermutet, dass bei der Schilderung des Untergangs der Hure Babylon die Verse Offb 18,20.24 prophetische Traditionen des Alten Testaments auf dieselbe Weise aufgreifen, arrangieren und erweitern wie Q 11,49–51 (Mt 23,34–36/Lk 11,49–51).⁵ Dass es sich bei den genannten Textstellen in den ersten beiden Fällen um deutliche Bezugnahmen auf synoptische Menschensohnlogien handelt und in den anderen beiden im Kontext der synoptischen Parallele die Thematik des Gerichts gegen „diese Generation“ bzw. über die „zwölf Stämme Israels“ mit angesprochen ist, mag mit Blick auf die hier thematisierte Fragestellung hellhörig machen und gilt es an späterer Stelle noch einmal aufzugreifen.

Der Aufweis von Spezifika und eventuellen Gemeinsamkeiten von Logienquelle und Johannesoffenbarung hinsichtlich der Israelthematik bekommt vor diesem Hintergrund jedenfalls tiefergehende Qualität. Er soll im Folgenden auf Basis der vorliegenden (Offb) bzw. rekonstruierbaren und rekonstruierten (Q) Textkorpora unternommen werden.⁶ Mögliche Entwicklungsschritte, die Annahme, dass unterschiedliche Phasen individueller (Offb) bzw. gruppenspezifischer (Q) Auseinandersetzung über einen längeren Zeitraum, vielleicht sogar über mehrere Jahrzehnte frühester Christentumsgeschichte darin gespiegelt sein könnten und zu bedenken wären,⁷ können und sollen allein schon wegen ihrer starken Hypothesenlastigkeit an dieser Stelle nicht weiter verfolgt werden. Zudem möchte ich den inhaltlichen Fokus vor allem auf die Offenbarung des Johannes legen. So soll in einem ersten Schritt in grober Zusammenschau zunächst die Frage danach gestellt werden, ob und inwieweit Aussagen, Motive und Traditionsbezüge zur Israelthematik, die sich als typisch für die Logienquelle erweisen, auch in der Johannesoffenbarung greifbar sind und welche Gestalt sie dort konkret erhalten (2.). In einem nächsten Schritt soll dann versucht werden, anhand der diesbezüglich relevanten Texte und Themenfelder die Position der Johannesapokalypse selbst zur Frage nach der Zukunft Israels abzustecken (3.),

5 Vgl. dazu z. B. P. T. Penley, *The Common Tradition Behind Synoptic Sayings of Judgment and John's Apocalypse. An Oral Interpretive Tradition of OT Prophetic Material* (Library of New Testament Studies 424), London/New York 2010, 136–154.

6 Als Textgrundlage für die Logienquelle dient J. M. Robinson/P. Hoffmann/J. S. Kloppenborg (Hrsg.), *The Critical Edition of Q. Synopsis Including the Gospels of Matthew and Luke, Mark and Thomas with English, German, and French Translations of Q and Thomas* (Hermeneia. Supplements), Leuven/Minneapolis (MN) 2000, bzw. P. Hoffmann/C. Heil (Hrsg.), *Die Spruchquelle Q. Studienausgabe Griechisch und Deutsch*, Darmstadt/Leuven 2002.

7 So für die Logienquelle z. B. F. W. Horn, *Christentum und Judentum in der Logienquelle*, in: *EvTh* 51 (1991) 344–364, 346, der insgesamt fünf Phasen der Entwicklung in der Positionierung zur Israelthematik unterscheidet. Für eine differenzierte Sichtweise des Verhältnisses der Q-Tradition zu Israel plädiert auch D. Zeller, *Jesus, Q und die Zukunft Israels*, in: ders., *Jesus – Logienquelle – Evangelien* (SBAB 53), Stuttgart 2012, 193–212, 193.

um am Ende von dort aus schließlich noch einmal die Eingangsfrage nach der Vergleichbarkeit mit der Logienquelle aufzuwerfen (4.).

2. Topoi der Israelthematik in der Logienquelle und die Johannesoffenbarung

2.1. Israels Zukunft aus der Perspektive der Logienquelle

Die Israelthematik begegnet in der Logienquelle vornehmlich im Kontext von Gericht und Gerichtsandrohung. Unweigerlich stellt sich von dorthier stets auch die Frage nach der Zukunft des erwählten Gottesvolkes, wie sie in Q vorgestellt, angedeutet und beschrieben ist.⁸

Die Täuferpredigt zu Beginn warnt ihre jüdischen Adressaten eindringlich vor trügerischer Selbstsicherheit allein auf Basis der Abrahamskindschaft (Q 3,7–9). Zwar ist das Täuferwort als prophetisch mahnender Umkehrruf zu verstehen, der mit dem Stilmittel der bedingten Unheilsansage arbeitet. Das drohende Zorngericht Gottes ist aber unmittelbar in Aussicht gestellt und mit ihm die sich abzeichnende Möglichkeit, dass die Nachkommen Abrahams diesem Zorn verfallen, während andere, die Völker letztlich, am verheißenen Heil Anteil erhalten.⁹

Der Ausblick auf das Gericht steht wahrscheinlich auch am Ende der Spruchquelle und bildet vielleicht sogar einen bewusst angelegten Rahmen um das Gesamtwerk. Das Jesuswort dort verheißt den Jüngern, denen, die Jesus nachfolgen, auf Thronen zu sitzen und die zwölf Stämme Israels zu richten (Q 22,28.30). So sehr dieses Wort mit Blick auf Israel auch einen positiven Aspekt, die vorausgesetzte Sammlung des Gottesvolkes, enthalten mag, so deutlich ist doch auch die prekäre Rolle als vor Gericht Gestellte, die es den zwölf Stämmen für die Endzeit zuweist, wie immer man dann das κρίνειν selbst verstehen bzw. dessen Ausgang annehmen möchte.¹⁰

8 Die breit und kontrovers geführte Forschungsdiskussion zu den diesbezüglich verhandelten „loci classici“ auch nur ansatzweise angemessen abzubilden, kann und soll im folgenden Durchgang durch die Logienquelle nicht geleistet werden. Siehe dazu etwa die Beiträge (und Literaturverweise) von G. Bazzana, C. Heil, J. S. Kloppenborg und D. A. Smith in diesem Aufsatzband bzw. entsprechende Bände der „Documenta Q“-Reihe.

9 Vgl. D. Zeller, Kommentar zur Logienquelle (SKK.NT 21), Stuttgart 1984, 19. Vgl. auch Horn, Christentum (s. Anm. 7) 353 f.

10 Vgl. dazu z. B. Zeller, Jesus (s. Anm. 7) 204–207. Häufig wird versucht κρίνειν im Sinne von „herrschen“ und als „ein heilschaffendes Regieren“ (G. Theißen, Die Entstehung des Neuen Testaments als literaturgeschichtliches Problem [Schriften der Philosophisch-historischen Klasse der Heidelberger Akademie der Wissenschaften 40], Heidelberg 2007, 66) zu verstehen. Kritisch dazu neben D. Zeller z. B. auch Horn, Christentum (s. Anm. 7) 356 f. Tiwald, Gott

Wenn von Israel schon vorher in Q 7,9 im Kontext der Erzählung vom Hauptmann aus Kafarnaum ein erstes Mal ausdrücklich die Rede ist, dann klingt dort in der Gegenüberstellung mit dem vorbildlichen Glauben eines Heiden ebenfalls (und zumindest) ein israelkritischer Akzent an – mit vielleicht weiterreichender Perspektive im Hintergrund.¹¹

Unmissverständlich in eine derart weitergehende Richtung weisen jene Textpassagen, die Heiden und deren Verhalten als „Parameter“ und „Kontrastfolie“¹² der Haltung und dem Verhalten Israels gegenüberstellen. In Q 10,12.13–15 sind davon einzelne Städte betroffen, denen es im Gericht schlimmer ergehen wird als Sodom oder Tyrus und Sidon. Spätestens für Kafarnaum ist dort sehr drastisch davon die Rede, dass es zum Totenreich, zum Hades, hinabstürzen wird (ἕως τοῦ ᾗδου καταβήσῃ). In Q 11,31–32 ist es „diese Generation“ (ἡ γενεὰ αὐτῆ)¹³, der mit der Königin des Südens bzw. den Einwohnern von Ninive ausdrücklich auch Beispiele positiven Verhaltens, das Streben nach Weisheit und die Bereitschaft zur Umkehr, gegenübergestellt werden. Die Königin des Südens und die Niniviten werden beim Endgericht zusammen mit „dieser Generation“ auferweckt werden und sie verurteilen (κατακρίνω). An den vorausgehenden Logien in Q 11,(16.)29–30 wird dabei auch deutlich, dass dieses Endgericht und die schlussendlich erfolgende Verurteilung im Zeichen des Menschensohnes stehen.

Die Szenerie eines Strafgerichts über „diese Generation“ bildet dann auch den Hintergrund für das Jesuswort in Q 11,49–51. Das Blut „aller Propheten“ – so heißt es dort in generalisierender Verwendung des Topos vom Prophetenmord – wird von „dieser Generation“, eingefordert werden (ἐκζητέω). Das gegenwärtige Geschlecht, die jüdischen Volksgenossen der Q-Tradenten sind es, an denen in diesem Ausblick auf die Endzeit pauschal die Vergeltung Gottes für die sich stets wiederholende, tödliche Zurückweisung seiner Boten erfolgt.

Das Prophetengeschick wird im Übrigen auch in der Seligpreisung über jene bemüht, die um des Menschensohnes willen geschmäht und verfolgt werden

(s. Anm. 3) 68, sieht gerade „im Bild vom Richten der zwölf Stämme die eschatologische Wiederherstellung Israels“ motivlich angezeigt. – Zur Diskussion siehe auch *J. Verheyden*, *The Conclusion of Q. Eschatology in Q 22,28–30*, in: A. Lindemann (Hrsg.), *The Sayings Source Q and the Historical Jesus* (BETHL 158), Leuven 2001, 695–718, bes. 697–710.

11 Vgl. *Zeller*, *Jesus* (s. Anm. 7) 208 f.

12 *Zeller*, *Jesus* (s. Anm. 7) 208; insgesamt dazu 208–210.

13 Die Formulierung erinnert „an die indirekte, verächtliche Rede Jahwes über ‚dieses Volk‘ in Jesajatexten“ (*Zeller*, *Jesus* [s. Anm. 7] 204); vgl. auch äthHen 93,9; Jub 23,15 f.; 1QpHab II 6 f. etc. Die Logienquelle benennt damit primär die zeitgenössischen Juden, die die Predigt Jesu ablehnen (Q 7,31; 11,29–32; 11,50–51). Nach *Horn*, *Christentum* (s. Anm. 7) 357–359, der die Wendung der Redaktion der Hauptsammlung, d. h. einer jüngeren Überlieferungsschicht, zuschreibt, ist darin auch „eine grundsätzliche Wesensbestimmung Israels“ zu erkennen: „Israel in seiner gegenwärtigen Ablehnung der Botschaft“ (358); die Begriffsverwendung selbst enthalte „bereits eine Unheilsaussage über Israel“ (359).

(Q 6,22). Wenn dort anstelle des Verfolgens (διώκω; vgl. Mt 5,11) im Text der Logienquelle vielleicht sogar von „ausschließen“ (ἀφορίζω; vgl. Lk 6,22) die Rede sein könnte,¹⁴ dann reflektiert das noch offensichtlicher negative Erfahrungen durch jüdische Gerichte und konkret die Situation des Synagogausschlusses (vgl. Q 12,11 f.: ὅταν δὲ εἰσφέρωσιν ὑμᾶς [εἰς] τὰς συναγωγὰς ...) und verweist auf ein bereits deutlich spannungsvolles Gegenüber zwischen Jesuanhängern und Israel. Der verheißene Lohn im Himmel mag von da aus und in der Zusammenschau mit anderen Q-Logien (vgl. Q 22,30) nicht zuletzt auch in einer Umkehrung der Verhältnisse und damit erneut in der Übertragung endzeitlicher Richtergewalt über Israel bestehen.

Die „Krisis Israels“¹⁵ ist schließlich auch in einer Reihe eng aufeinanderfolgender Textabschnitte innerhalb von Q 13,24–14,23 thematisiert: in Form von prophetischen Unheilsankündigungen ebenso wie in Form von Gleichnissen und bildhafter Rede. Im Zusammenhang mit dem Bildwort von der verschlossenen Tür (Q 13,24–27) werden die Zeitgenossen des irdischen Jesus am Ende als „Täter der ἀνομία“¹⁶ qualifiziert und dezidiert vom „Hausherrn“ abgewiesen (οὐκ οἶδα ὑμᾶς) und aus seiner Nähe verbannt (ἀπόστητε ἀπ’ ἐμοῦ). Das Gerichtswort gegen Jerusalem (Q 13,34–35) kündigt nach wiederholt vergeblichen Versuchen der Sammlung und Bewahrung an, dass Gott jetzt die Stadt bzw. den Tempel (ὁ οἶκος ὑμῶν) verlassen und damit der Zerstörung preisgeben wird.¹⁷ Wenn im Bild von der Völkerwallfahrt für die Heiden die Teilnahme am endzeitlichen Heilmahl mit den Stammvätern Israels, mit Abraham, Isaak und Jakob, in Aussicht gestellt wird (Q 13,29.28), dann nicht, ohne für die eigentlichen Adressaten des Gottesreiches in Verbindung damit die Verbannung in die äußerste Finsternis zu konstatieren.¹⁸ Und in ebendiese Richtung weist auch die Parabel vom Gastmahl (Q 14,16–23), wenn sie nach der erfolgten Weigerung seitens der ursprünglich Geladenen mit den Ersatzgästen „an den Wegen“ (εἰς τὰς ὁδοὺς) niemand anderem wohl als den Heiden die Einladung dazu und

14 Zeller, Jesus (s. Anm. 7) 206, spricht für Q 6,22 von einer „besonders schwierigen Textrekonstruktion“, so dass sich ἀφορίζειν „schwerlich für Q sichern“ lasse.

15 So auch die Überschrift zu Q 13,24–14,23 in der Studienausgabe von P. Hoffmann und C. Heil; vgl. Hoffmann/Heil (Hrsg.), Spruchquelle (s. Anm. 6) 91.

16 Mt 7,23 schreibt ἐργαζόμενοι τὴν ἀνομίαν, die lukanische Parallele in Lk 13,27 spricht von ἐργάται ἀδικίας. Die Rekonstruktion des Q-Wortlauts ist an dieser Stelle besonders unsicher.

17 Die konkrete Unheilsankündigung in Q 13,35 wird durch den abschließenden ἔως-Satz nicht relativiert; auch der Segensruf am Ende (vgl. Ps 118,26) kann als eine Reaktion im Sinne einer Gerichtsdoxologie, die zu spät kommt, verstanden sein. Vgl. Zeller, Logienquelle (s. Anm. 9) 86; Zeller, Jesus (s. Anm. 7) 199 f.; Horn, Christentum (s. Anm. 7) 361 f. Anders z. B. Tiwald, Gott (s. Anm. 3) 69–76, der das Logion als „Heilsverheißung der endzeitlichen Erlösung ganz Israels“ (73) deutet.

18 Umstritten ist, wieweit hier eine Gegenüberstellung mit Heiden erfolgt; vgl. Zeller, Jesus (s. Anm. 7) 201 f., bzw. Tiwald, Gott (s. Anm. 3) 69.

Teilnahme daran eröffnet.¹⁹ Am Ende dieser markanten Textabfolge in Q 13–14 legt sich geradezu unvermeidbar der Eindruck bereits endgültigen Urteils und unabwendbarer Strafe für Israel nahe.

Insgesamt betrachtet, bleibt für die Logienquelle und ihre vielschichtigen Aussagen zum Thema freilich umstritten und lässt sich keineswegs einhellig ausmachen, ob sie im Horizont des definitiven Strafgerichts zu verorten oder im Sinne prophetischer Umkehrpredigt zu verstehen sind und wie in der Folge von den hier stichwortartig vorgestellten Texten aus die Frage nach einer Heilszukunft Israels tatsächlich zu beantworten ist. Unabhängig davon lassen sich aber ganz bestimmte Vorstellungen, Traditionen und Motive ausmachen, die in der Logienquelle diesbezüglich bemüht werden. Vergleicht man diese mit analogen Aussageinhalten in der Offenbarung des Johannes, dann wird man allerdings feststellen müssen, dass das Bild, das sich dabei für die Johannesoffenbarung ergibt, durchaus signifikante Unterschiede und Eigenheiten aufweist.

2.2. Gebrauch der israelspezifischen Q-Motive in der Johannesoffenbarung

Grundsätzlich gilt, dass die an sich breit und facettenreich entfaltete Rede von (Straf-)Gericht und Vernichtung in der Apokalypse an keiner Stelle explizit oder gar allein gegen Israel und zumindest unmittelbar auch nicht gegen die jüdische Bevölkerung zur Zeit des Johannes und der von ihm angeschriebenen Christengemeinden gerichtet ist. Betroffen davon sind vielmehr die widergöttlichen Mächte und deren Anhängerschaft: der Drache, die beiden Tiere und die Hure Babylon als sinnbildhafte Repräsentanten für den Satan und das Imperium Romanum samt dessen religiös überhöhtem Herrschaftsanspruch, wie er sich insbesondere in der Propaganda des Kaiserkults verdichtet; jene, die das Zeichen des Tieres tragen und das Tier und den Drachen anbeten; die Könige der Erde und ihr Gefolge; all jene, die Götzendienst treiben, Schlechtigkeit und Unrecht in jeglicher Form verüben und die nicht im Lebensbuch des Lammes eingeschrieben sind. An den wenigen Stellen, an denen ausdrücklich „Israel“ genannt ist (Offb 2,14; 7,4; 21,12), geschieht das stets in positiver Weise, zweimal davon unmittelbar im Kontext der Beschreibung des (endzeitlichen) Gottesvolkes (siehe 3.3.). Die Rede von „dieser Generation“ (ἡ γενεὰ αὐτῆ) als Bezeichnung für jüdische Zeitgenossen ist der Johannesoffenbarung von vornherein fremd.

Wo den im Glauben standhaften Christen das Sitzen auf dem Thron Gottes bzw. Christi verheißen ist (Offb 3,21), fehlt ein expliziter Hinweis auf die Aus-

19 Ob am Ende des Gleichnisses, wie von *Zeller*, Logienquelle (s. Anm. 9) 88, vermutet, ein Wort über den Ausschluss der ursprünglich Geladenen gestanden hat (vgl. Lk 14,24), muss für die Q-Version letztlich offen bleiben.

übung richterlicher Tätigkeit, die in der Johannesoffenbarung letztlich allein Gott und seinem Christus vorbehalten bleibt. Stattdessen steht dort der Herrschaftsgedanke im Vordergrund, das βασιλεύειν der Christen in der Vollendung, dessen Besonderheit gerade aber darin besteht, dass es kein eigentliches Objekt hat, d. h. ohne Beherrsichte auskommt und damit auch den Vergeltungsgedanken auf Seiten der Menschen ausschließt (Offb 22,5; vgl. 5,10; 20,6).²⁰

Das Blut der Propheten und Heiligen, all jener, die auf Erden um des Wortes Gottes und des Zeugnisses Christi willen hingeschlachtet wurden, wird von niemand anderem als von der Stadt Babylon eingefordert und in unnachsichtiger Härte an ihr gerächt (Offb 18,20.24; 19,2; vgl. 6,9). Sofern in diesem Zusammenhang eventuell auch auf die alttestamentliche Prophetengeschicktradition angespielt ist, ist ihr von vornherein die genuin gegen Israel oder Jerusalem gerichtete Spitze genommen bzw. deren Stoßrichtung gänzlich anders ausgerichtet.²¹ Die große Stadt Babylon und keine sonst ist es denn auch, die in die äußerste Tiefe hinabgestürzt und im Zuge des Gerichtsgeschehens über sie als Verlassene dem völligen Untergang anheim gegeben wird (Offb 18,21 – 24).

Anders hat die Einladung zum endzeitlichen Heilmahl, wie sie in Offb 19,6 im Bild vom Hochzeitsmahl des Lammes ausgesprochen ist, – darin vergleichbar mit der Logienquelle – eine prinzipiell universale Ausrichtung. Schon im Sendschreiben an die Gemeinde von Laodizea verheißt der erhöhte Christus demjenigen, der ihm die Tür öffnet, mit ihm gemeinschaftlich Mahl zu halten. Wenn diese Zusage in Offb 3,20 im Verbund mit der Ankündigung, „zu sitzen mit mir auf meinem Thron“, in Offb 3,21 tatsächlich das Jesuswort von Lk 22,30 im Hintergrund hat, dann fällt freilich auch ins Gewicht, dass die in der Lukasstelle unmittelbar damit verbundene Gerichtsansage gegen Israel, die Verheißung, auf Thronen sitzend die zwölf Stämme Israels zu richten, jener Versabschnitt also, der sich auch für Q rekonstruieren lässt (Q 22,30), in der Johannesoffenbarung gerade eben nicht rezipiert ist.²² Den Teilnehmern am endzeitlichen Mahl steht hier nicht etwa Israel oder das zeitgenössische Judentum gegenüber, die Trennlinie hin zu jenen, die letztendlich „draußen“ bleiben (vgl. Offb 21,27), ist in einem weit umfassenderen und grundlegenderen Sinn zwischen Gerechten und Ungerechten gezogen.

Die hier nur an wenigen Beispielen und zugegeben grob vorgenommene Gegenüberstellung kann meines Erachtens zeigen, dass die Johannesoffenbarung

20 Vgl. H. Giesen, Die Offenbarung des Johannes (RNT), Regensburg 1997, 476.

21 Anders vielleicht aber in Offb 11,3 – 13; siehe dazu 3.2.

22 Selbst wenn der Gerichtsgedanke mitgemeint sein sollte, bleibt im Sendschreiben nach Laodizea die Gegnergruppe zu unbestimmt, als dass sie auf Israel oder jüdische Zeitgenossen gedeutet werden könnte. – W. Bousset, Die Offenbarung Johannis (KEK 16), Göttingen 1906, 233 f., hält es gar für möglich, dass „die Apk hier noch den ursprünglichen Wortlaut des Herrenwortes bewahrt hat“.

zwar durchaus ebenfalls jene traditionellen Heils- und Gerichtsvorstellungen kennt und aufgreift, die von der Logienquelle zur Positionierung in der Auseinandersetzung mit der Synagoge instrumentalisiert oder zum Teil auch von vornherein genuin im Kontext von Israelkritik verortet sind, dass sie diese aber für ihre eigene Standortbestimmung in den für sie maßgeblichen gesellschaftlichen Herausforderungen durch das römische Imperium und dessen religiösen Ansprüche adaptiert und gezielt transformiert.

An dieser Stelle kann schließlich auch auf die Rede vom Menschensohn verwiesen werden, die in der Logienquelle die Christologie insgesamt bestimmt und dort zugleich untrennbar verbunden ist mit der Thematik von Kritik und Gerichtsansage an Israel und „diese Generation“ und mit der Frage nach deren eschatologischer Zukunft. Das Bekenntnis zu Jesus als dem irdischen und zukünftigen Menschensohn (Q 6,22; 12,8 f.; 11,23) markiert für die Q-Tradenten den entscheidenden Konflikt- und Scheidepunkt zwischen Christentum und Judentum.²³ In der Offenbarung des Johannes fehlt demgegenüber augenscheinlich der explizit titulare Gebrauch des Ausdrucks „Menschensohn“ (ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου), wie er insbesondere in der synoptischen Evangelientradition als eine charakteristische (Selbst-)Bezeichnung für den irdischen Jesus gegeben ist. Stattdessen präsentiert der Text im Rahmen von zwei Christusvisionen in Offb 1,13 und in Offb 14,14 den Auferstandenen und Erhöhten in eigentümlich umschreibender Formulierung als „einen gleich einem Menschensohn“ (ὁμοιον υἱὸν ἀνθρώπου) und gibt darin die Absicht zu erkennen, direkt und unmittelbar auf die gleichfalls umschreibend eingeführte Figur des „Menschensohn gleichen“ in Dan 7,13 f. Bezug zu nehmen (LXX: ὡς υἱὸς ἀνθρώπου).²⁴ Mag für die Rezipienten des Apokalypsetextes in der Rede vom Menschensohn gleichen wohl unweigerlich auch das aus den Evangelien vertraute Verständnis mit anklingen, so ist für den Verfasser Johannes meines Erachtens davon auszugehen, dass er auf diesen titularen Gebrauch und die damit gegebenen Konnotate des Menschensohnprädikats bewusst verzichtet oder diese gar ausdrücklich zu vermeiden sucht.²⁵

23 So mit *Horn*, Christentum (s. Anm. 7) 363.

24 Vgl. insgesamt dazu *K. Huber*, Einer gleich einem Menschensohn. Die Christusvisionen in Offb 1,9–20 und Offb 14,14–20 und die Christologie der Johannesoffenbarung (NTA 51), Münster 2007, bes. 123–145.

25 Vgl. auch die generelle Zurückhaltung der Johannesoffenbarung gegenüber sonst im Neuen Testament bevorzugt gebrauchten Hoheitstiteln: neben *χριστός* (Offb 1,1.2.5; 11,15; 12,10; 20,4.6) begegnen eigentlich nur *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* (Offb 2,18; vgl. 12,5) und *κύριος* (Offb 11,8; 14,13; 22,20.21; vgl. 17,14; 19,16). *E. Lohse*, Synagoge des Satans und Gemeinde Gottes. Zum Verhältnis von Juden und Christen nach der Offenbarung des Johannes, in: ders., Das Neue Testament als Urkunde des Evangeliums. Exegetische Studien zur Theologie des Neuen Testaments III (FRLANT 192), Göttingen 2000, 214–231, 224, wertet die „behutsame Verwendung der christologischen Hoheitstitel“ (230) als Zeichen der Rücksichtnahme, um so die Möglichkeit eines Dialogs mit der Synagoge nicht von vornherein abzubrechen.

Die eingangs bereits angesprochene Bezugnahme auf zwei synoptische Menschensohnlogien in Offb 3,3 bzw. 16,15 und in Offb 3,5 kann diese Annahme zusätzlich stützen. Dort sind jeweils zwar zentrale Inhalte der beiden Menschensohnlogien rezipiert – das Kommen wie ein Dieb in der Nacht einerseits und das Bekenntnis Christi zu den Seinen vor den Engeln andererseits –, der Menschensohntitel selbst wird dabei jedoch nicht mit übernommen.²⁶ Um von der wirkmächtigen Gegenwart des auferstandenen Christus inmitten seiner Gemeinden zu sprechen (Offb 1,13–20) und ebenso um einen Ausblick auf die Durchführung des Endgerichts über die „Erde“, d. h. die Menschheit insgesamt, unter Beteiligung des erhöhten Christus bildhaft zu inszenieren (Offb 14,14–20), scheint dem Verfasser der Apokalypse ein unmittelbar an Dan 7,13 f. und damit an die weit unbestimmtere Bezeichnung als Menschensohn gleicher anknüpfender und von dorthin eröffneter Verständnisrahmen für die Person Jesu Christi offensichtlich angemessener zu sein.²⁷

3. Israels Zukunft in der Offenbarung des Johannes

Angesichts der bisher im Vergleich mit der Logienquelle gemachten Beobachtungen und mit Blick auf die zentrale Stoßrichtung der Johannesoffenbarung insgesamt, der es im Kern darum geht, sich „gegenüber der paganen Mehrheitsgesellschaft und deren identitätsstiftenden Angeboten abzugrenzen und [ihre] Adressaten gegen deren Verlockungen zu immunisieren“²⁸, verwundert es kaum, dass die Israelthematik bzw. die Frage der Verhältnisbestimmung gegenüber den Juden für die Apokalypse, wenn überhaupt, dann eigentlich eher ein „Randthema“²⁹ darstellt. Geht es um potenzielle Aussagen zur Zukunft Israels,

26 Ähnlich auch in Offb 1,7; vgl. Mt 24,30 par. und Mk 14,62 par. – Auch mit Blick auf Offb 14,14 gilt anzumerken, dass die Rede vom endzeitlichen Kommen des Menschensohnes „mit/auf den Wolken“ längst fester Bestandteil synoptischen Traditionsguts ist (vgl. Mk 13,26 par.; 14,62 par.).

27 Sofern man mit *Tiwald*, Wanderradikalismus (s. Anm. 3) 282, für die Johannesoffenbarung „ein archaisches Verständnis“ des Menschensohntitels vermuten möchte, unterscheidet sich dieses m. E. deutlich von dem der Logienquelle.

28 *T. Witulski*, Die Johannesapokalypse – einige neuere Veröffentlichungen im Kontext der Forschung, in: *ThRv* 109 (2013) 443–460, 446.

29 So z. B. *M. Stowasser*, Synagoge des Satans. Innerjüdische Bruchlinien in der Offenbarung des Johannes, in: *T. Schmeller/M. Ebner/R. Hoppe* (Hrsg.), *Die Offenbarung des Johannes. Kommunikation im Konflikt* (QD 253), Freiburg i. Br. 2013, 137–164, 164 Anm. 116. Nach *F. W. Horn*, Zwischen der Synagoge des Satans und dem neuen Jerusalem. Die christlich-jüdische Standortbestimmung in der Apokalypse des Johannes, in: *ZRGG* 46 (1994) 143–162, 145, vollzieht die Apokalypse aber „eine ‚implizite Auseinandersetzung‘ mit dem Judentum“; vgl. *M. Karrer*, Die Johannesoffenbarung als Brief. Studien zu ihrem literarischen, historischen und theologischen Ort (FRLANT 140), Göttingen 1986, 266–268. Für *P. Hirschberg*, Das

dann sind für die Johannesoffenbarung, soweit ich sehe, aber immerhin drei diesbezüglich relevante Text- bzw. Vorstellungsbereiche anzusprechen.

3.1. Juden als „Synagoge des Satans“ (Offb 2,9; 3,9)

Zum einen betrifft das im Rahmen der so genannten Sendschreiben von Offb 2–3 die polemische Bezeichnung von „Juden“ (Ἰουδαῖοι), der jüdischen Mitbürger bzw. einiger ihrer Repräsentanten in zumindest zwei kleinasiatischen Städten, als „Synagoge des Satans“ (συναγωγή τοῦ σατανᾶ).³⁰ Im Sendschreiben an die Gemeinde von Smyrna ist das der Fall (Offb 2,9) und im Sendschreiben an die Gemeinde von Philadelphia (Offb 3,9)³¹ – zugleich jene beiden Stellen, an denen der Begriff Ἰουδαῖοι in der Johannesoffenbarung überhaupt begegnet. Mit guten Gründen ist dabei an „echte“ Juden zu denken, denen im Text selbst freilich ihr Jude-Sein aufgrund ihrer Haltung und ihres Verhaltens rundweg abgestritten wird. Immerhin zeigt sich daran aber, dass Ἰουδαῖος für Johannes ein grundsätzlich positiv besetzter Begriff ist, der über die rein ethnische Herkunft hinaus zuallererst eine bestimmte Würdestellung benennt, der man gegebenenfalls auch verlustig gehen kann.

Für die Christen von Smyrna ist in Offb 2,9 neben ökonomischer Armut, bedingt vielleicht durch ihre kompromisslose Haltung den gesellschaftlich-religiösen Verführungen gegenüber,³² zu allererst von Bedrängnis (θλίψις) die Rede,

-
- eschatologische Israel. Untersuchungen zum Gottesvolkverständnis der Johannesoffenbarung (WMANT 84), Neukirchen-Vluyn 1999, spielt die Thematik demgegenüber „eine weitaus größere Rolle [...] als vielfach angenommen“ (299). Gänzlich einseitig in diese Richtung argumentiert A. J. Beagley, *The ‚Sitz im Leben‘ of the Apocalypse with Particular Reference to the Role of the Church’s Enemies* (BZNW 50), Berlin 1987. Zur Thematik vgl. z. B. auch: M. Rissi, *Das Judenproblem im Lichte der Johannesapokalypse*, in: ThZ 13 (1957) 241–259; O. Böcher, *Israel und die Kirche in der Johannesapokalypse*, in: ders., *Kirche in Zeit und Endzeit. Aufsätze zur Offenbarung des Johannes*, Neukirchen-Vluyn 1983, 28–57; Lohse, *Synagoge des Satans* (s. Anm. 25) 214–231; J. M. Nützel, *Gottesvolk aus Juden und Heiden. Zum Selbst-Verständnis der Christen in der Johannes-Apokalypse*, in: R. Kampling/T. Söding (Hrsg.), *Ekklesiologie des Neuen Testaments* (FS K. Kertelge), Freiburg i.Br. 1996, 458–478.
- 30 Vgl. zum Folgenden Stowasser, *Synagoge* (s. Anm. 29) 137–164. Vgl. z. B. auch Hirschberg, *Israel* (s. Anm. 29) 31–127; J. Lambrecht, *Synagogues of Satan* (cf. Rev 2,9 and 3,9). *Anti-Judaism in the Apocalypse*, in: ders., *Collected Studies on Pauline Literature and on the Book of Revelation* (AnBib 147), Rom 2001, 341–356. Aus dem partitiven ἐκ in Offb 3,9 und analog dazu dem Ausdruck in Offb 2,9 folgert J. Lambrecht zwar eine Beschränkung auf nur einige Juden, die gegen Christen aktiv geworden sind (vgl. 349, 353), unabhängig davon trifft aber die negative Bezeichnung als „Synagoge des Satans“ die ortsansässige jüdische Gemeinde insgesamt.
- 31 Die Gemeinden in Smyrna und in Philadelphia sind zugleich die zwei einzigen Gemeinden, die im Rahmen der Sendschreiben uneingeschränkt positiv bewertet werden.
- 32 Zum ökonomischen Hintergrund vgl. J. N. Kraybill, *Imperial Cult and Commerce in John’s Apocalypse* (JSNT.S 132), Sheffield 1996.

deren Ursache die Juden vor Ort und näherhin deren aus Sicht des Johannes blasphemische Einstellung (βλασφημία) sind. Leiden und Gefängnis sind den Gemeindegliedern in Aussicht gestellt und mit der eingemahnten Treue bis zum Tod ist auch das Äußerste, der Verlust des physischen Lebens, in den Raum gestellt (Offb 2,10). Der schwerwiegende Vorwurf der Blasphemie gegen die Juden Smyrnas zielt dabei vermutlich von vornherein in eine zweifache Richtung.³³ Im Sinne von „(Gottes-)Lästerung“ verstanden, ist mit βλασφημία in erster Linie wohl an Differenzen hinsichtlich der Christologie zu denken, an die Zurückweisung des christologischen Bekenntnisses durch die jüdische Synagoge, konkret vielleicht die Zurückweisung des in der eingangs genannten Botenformel (Offb 2,8) erhobenen Anspruchs bezüglich Auferstehung und göttlicher Herrscherstellung Jesu. Im Sinne von „Verleumdung“ verweist βλασφημία zudem – und vielleicht ursächlich durch ersteres veranlasst – auf die konkrete Erfahrung von Schmähung, von Diffamierung und von Denunziation bei den staatlichen Autoritäten durch die ortsansässigen Juden. Die Gründe für ein derartiges Vorgehen gegen Jesusanhänger mögen unter historischer Rücksicht durchaus vielschichtig sein,³⁴ sie legen jedenfalls aber deutliche Distanzierungsbestrebungen und Ansätze eines Trennungsprozesses seitens der Synagoge nahe. Und sie führen umgekehrt auf Seiten des Johannes zu dem äußerst harten Urteil über die Juden Smyrnas als „Synagoge Satans“ und damit als Parteigänger jener widergöttlichen Macht, die der Seher im Letzten hinter dem römischen Staatswesen und den religiös überhöhten gesellschaftlichen Gegebenheiten in den Städten Kleinasiens erkennt (vgl. Offb 2–3; 12–13).

Unabhängig davon, ob hier ein (noch) innerjüdischer Konflikt zwischen Jesusanhängern und den (übrigen) Juden vor Ort vorliegt, der in Analogie etwa zur Qumrangemeinde, die sich auf vergleichbare Weise von ihren jüdischen Zeitgenossen als der „Gemeinde Belials“ (1QH 2,22) bzw. der „Gemeinde des Frevels“ (1QM 15,9) abgrenzt, eine derart drastische Wortwahl möglich und plausibel macht,³⁵ wird hier zumindest einem Teil der Juden Smyrnas schon für die Gegenwart das Jude-Sein, die Volkszugehörigkeit einfachhin abgesprochen und mit der Bezeichnung „Synagoge des Satans“ für die Zukunft implizit auch das Schicksal des Satans angedeutet. Derjenige aber, der „überwindet“ (ὁ νικῶν) und

33 Das entspricht dem allgemeinen Sprachgebrauch von βλασφημία; vgl. O. Hofius, Art. βλασφημία κτλ., in: EWNT 1 (1980) 527–532, 528 f.

34 Selbstschutz ist hier ebenso zu nennen wie Bemühen bzw. Sorge um die gesellschaftliche Integration der jüdischen Synagoge. Vgl. Horn, Standortbestimmung (s. Anm. 29) 150–152; Hirschberg, Israel (s. Anm. 29) 106–108; Stowasser, Synagoge (s. Anm. 29) 144–147.

35 Vgl. Horn, Standortbestimmung (s. Anm. 29) 150; Stowasser, Synagoge (s. Anm. 29) 163. – Dem steht gegenüber die Bezeichnung als „Gemeinde Gottes“ (1QM 4,9); vgl. auch die Rede von „Synagoge des Herrn“ (Num 16,3; 20,4; 31,16) bzw. „Synagoge der Heiligen“ (PsSal 17,16).

in der Situation der Bedrängnis im Christuszeugnis standhält, erweist sich gerade darin – so darf man im Umkehrschluss für die Position des Johannes vermuten – als eigentlicher, wahrer Jude. Ihm wird dann auch der „zweite Tod“ (ὁ θάνατος ὁ δεύτερος), die eschatologische Verdammnis, nichts anhaben können, wie der Überwinderspruch am Ende des Sendschreibens in Offb 2,11 konstatiert.³⁶ Droht damit aber der jüdischen Synagoge, die sich von der christlichen Gemeinde, sei es aus theologischen Gründen, sei es aus vorrangig pragmatischen Erwägungen, abwendet, zusammen mit all den widergöttlichen Mächten und deren Anhängern eben dieser „zweite Tod“, die endgültige Vernichtung im See von Feuer und Schwefel (vgl. Offb 20,10.14 f.)?

Das Sendschreiben an die Gemeinde in Philadelphia, wo in Offb 3,9 ein zweites Mal Juden als Antagonisten genannt und als „Synagoge des Satans“ und zudem auch als „Lügner“ (ψεύδομαι)³⁷ bezeichnet werden, gibt darauf zumindest teilweise eine etwas differenziertere Antwort. Christus selbst – so die prophetische Ankündigung in Offb 3,9 – bewirkt, dass Mitglieder aus der Synagoge kommen werden, um sich der Christengemeinde zu Füßen zu werfen (προσκυνέω) und anzuerkennen (γινώσκω), dass er sie geliebt, dass er an ihr sein Heil gewirkt hat. In deutlicher Umkehrung der alttestamentlichen Verheißung von der Unterwerfung der Völker unter Israel (vgl. Jes 45,14; 49,23; 60,14 etc.) kommen am Ende also Juden und werden sich diesem aus Liebe erwählten Volk Gottes unterwerfen. Schon im Vorfeld sagt der Auferstandene von sich, dass er „den Schlüssel Davids“ hat (vgl. Jes 22,22) und in souveräner Entscheidung Zutritt zum endzeitlichen Gottesvolk eröffnet (Offb 3,7–8). Ob die Hinwendung von Leuten aus der „Synagoge des Satans“ zur Gemeinde und deren Proskynese vor ihr, wie gelegentlich behauptet, als Akt der Bekehrung und der glaubenden Annahme zu verstehen sind,³⁸ muss allerdings mehr als fraglich bleiben. Kontext, konkrete Ausdrucksweise und der damit verbundene traditionsgeschichtliche Hintergrund lassen dabei eher an das Moment göttlicher Durchsetzungsmacht und von Gegnern erzwungener Unterwerfung denken.³⁹

Wie schon das Sendschreiben nach Smyrna spiegelt – mit im Detail etwas anderer Gewichtung – auch das Sendschreiben nach Philadelphia eine span-

36 Karrer, Brief (s. Anm. 29) 194, zieht aus der Schärfe der Formulierung des Überwinderspruchs mit doppelter Verneinung den Schluss, dass umgekehrt eine ebensolche Drohung mit dem Ende der Synagogengemeinschaft im Raum stand. Vgl. Stowasser, Synagoge (s. Anm. 29) 249.

37 Das Wortfeld „Lüge“ (ψεῦδος; ψευδής; ψεύδομαι) fungiert in der Johannesoffenbarung allgemein zur Charakterisierung der gegnerischen, widergöttlichen Seite: neben Offb 3,9 vgl. Offb 2,2; 14,5; 21,8.27; 22,15; vgl. auch die Bezeichnung des Tieres vom Land (Offb 13,11–18) als ψευδοπροφήτης (Offb 16,13; 19,20; 20,10).

38 Vgl. z. B. Rissi, Judenproblem (s. Anm. 29) 241–259; Böcher, Israel (s. Anm. 29) 32 f.; Hirschberg, Israel (s. Anm. 29) 79 (unter Verweis auf Offb 11,13).

39 Vgl. Giesen, Offenbarung des Johannes (s. Anm. 20) 133; Stowasser, Synagoge (s. Anm. 29) 157 f.

nungsvolle Konfliktsituation zwischen Christusanhängern und jüdischer Synagoge an einer Grenz- und Bruchlinie, die sich im Ringen um die Definition wahrer jüdischer Identität zunächst primär am Generalthema der Stellungnahme zu Rom und dessen sakral überhöhtem Anspruch ausrichtet, letztlich aber im Christusglauben und dem daraus resultierenden Gottesverständnis ihre eigentliche Ursache hat.⁴⁰ Ob aus dem, was im Text diesbezüglich greifbar ist, für beide Konfliktparteien vorbehaltlos von innerjüdischer Polemik, von Auseinandersetzung „intra muros“ zu sprechen ist,⁴¹ kann meines Erachtens durchaus zu Recht angefragt werden.

3.2. Geschick der „heiligen Stadt“ (Offb 11,1–2.8.13)

Mit Offb 11,1–13, der kurzen Szene von der Vermessung des Tempels (Offb 11,1–2) und der daran anschließenden Perikope von den zwei Zeugen, ihrem Wirken und Geschick (Offb 11,3–13), begegnet im Verlauf der Johannesoffenbarung im Rahmen der sechsten Posaunenvision noch ein zweiter Textabschnitt, der aufgrund der einschlägigen Motivwahl zumindest auch Aussagen zur Zukunft Israels erwarten lässt. Bei genauerer Betrachtung zeigt sich, dass darin im Grunde dieselbe Stoßrichtung verfolgt ist, die sich bereits für die beiden vorher besprochenen Sendschreiben hat ausmachen lassen.

Die beiden Verse Offb 11,1–2 leiten die Ereignisfolge mit einer prophetischen Symbolhandlung ein.⁴² Der Seher erhält den Auftrag, mit einem Messstab den Tempel Gottes und den Altar und darüber hinaus auch die dort Anbetenden zu „messen“ (μετρέω), dabei aber den äußeren Vorhof des Tempels ausdrücklich auszusparen (ἐκβάλλω), weil er den Heiden überlassen ist und zusammen mit „der heiligen Stadt“ (ἡ πόλις ἡ ἁγία)⁴³ von ihnen 42 Monate lang zertreten werden wird (πατέω). Die Szene mag neben Ez 40,3–42,20 vielleicht auch inspiriert sein von den konkreten Erfahrungen aus den Ereignissen rund um die Zerstörung des Tempels im Jahre 70 n. Chr. oder, wie öfter vermutet, einen genuin jüdischen

40 Nach *Stowasser*, Synagoge (s. Anm. 29) 159, spiegelt sich der Konflikt indirekt auch in den räumlich konnotierten Bildelementen des Überwinderspruchs in Offb 3,12: „... ein Raum wird eschatologisch zugesichert, aus dem man – im Gegensatz zur Synagogengemeinschaft – nicht mehr vertrieben werden kann“.

41 So etwa *Stowasser*, Synagoge (s. Anm. 29) 162, 164. Ähnlich *Lambrecht*, Synagogues of Satan (s. Anm. 30) 349 f.

42 Vgl. dazu auch *K. Huber*, Volk Gottes als Tempel in der Offenbarung des Johannes, in: A. Vonach/R. Meßner (Hrsg.), Volk Gottes als Tempel (Synagoge und Kirchen 1), Münster 2008, 195–231, 220–224.

43 Die Wendung ist sonst in der Johannesoffenbarung nur für das himmlische Jerusalem gebraucht: Offb 21,2.10; 22,19; vgl. 20,9.

Prophetenspruch aus dieser Zeit als Traditions-kern bewahrt haben,⁴⁴ im vorliegenden Kontext ist die prophetische Symbolhandlung jedenfalls insgesamt als eine metaphorische Aussage zu verstehen.

Im Fall des ναὸς τοῦ θεοῦ und der darin Anbetenden (οἱ προσκυνοῦντες) in Offb 11,1 geht es dabei im Sinne des Johannes nicht etwa um Israel, sondern um die Gemeinschaft der Christen, die sich als das wahre Volk Gottes durch unmittelbarste Gottesnähe und Zugehörigkeit zu Gott auszeichnet⁴⁵ und im Bild des Vermessens den göttlichen Heils- und Verschonungswillen, Schutz und Bewahrung inmitten von Bedrängnis und Verfolgung von Gott her zugesagt erhält. Im Gegensatz dazu ist in Offb 11,2 mit dem davon ausgesparten Außenbereich des Tempels und der übrigen Stadt, die spätestens mit Offb 11,8 als Ort der Kreuzigung Jesu identifiziert und damit eindeutig als Jerusalem zu erkennen ist, in erster Linie eine Aussage über das jüdische Volk, über Israel, getroffen, wenn auch wahrscheinlich nicht ausschließlich.⁴⁶ Die merkwürdig indirekte Umschreibung für Jerusalem und der zusätzliche Hinweis in Offb 11,8, wonach diese „große“⁴⁷ Stadt πνευματικῶς, „geistig“, d.h. symbolisch, auch Sodom und Ägypten genannt wird, verweisen letztlich in einem ganz grundsätzlichen und weit umfassenderen Sinn wohl auf jeden Ort, wo Gott zurückgewiesen, das Volk Gottes bedrängt und seine Zeugen getötet werden. Es geht dabei wahrscheinlich also nicht allein darum, zum Ausdruck bringen zu wollen, dass das Judentum so sehr der satanischen Macht Rom ähnlich geworden ist, dass Unterscheidungsmerkmale mehr und mehr schwinden.⁴⁸ Heinz Giesen spricht vielmehr vom „weltweite[n] Jerusalem“ und sieht mit vielen anderen darin „nicht nur das verlorene Judentum [...], sondern die gesamte gottfeindliche Welt“⁴⁹ als Typos versinnbildlicht.

Jedenfalls ist damit der „Raum“ außerhalb (ἔξωθεν) des besonderen Heiligsbereichs der Gemeinde abgesteckt für all jene – Juden, aber eben auch andere –, die nicht zu diesem Gottesvolk gehören; ein „Raum“, der den Ungläubigen, repräsentiert durch das römische Reich und seine Proponenten (vgl.

44 Vgl. U. B. Müller, Die Offenbarung des Johannes (ÖTBK 19), Gütersloh²1995, 206 f.; zuletzt ausführlich D. E. Aune, Revelation 6–16 (Word Biblical Commentary 52B), Nashville (TN) 1998, 593–598.

45 Indirekt spielt vielleicht auch der Gedanke vom „heiligen Rest“ eine gewisse Rolle; vgl. J. Roloff, Die Offenbarung des Johannes (ZBK.NT 18), Zürich³2001, 113. Hirschberg, Israel (s. Anm. 29) 217 f., denkt an den judenchristlichen Rest, „der die Identität des Gottesvolkes gewährleistet und [...] auch die Heidenchristen mit einschließt“, im Gegensatz zum jüdischen Volk, das mit dem äußeren Vorhof bzw. der „heiligen Stadt“ gemeint sei.

46 Anders noch in Huber, Volk Gottes (s. Anm. 42) 223 f.

47 Als „große“ Stadt ist sonst immer Babylon bezeichnet; vgl. Offb 16,19; 17,18; 18,10–12; auch 14,8; 17,5; 18,2.

48 Vgl. Horn, Standortbestimmung (s. Anm. 29) 154.

49 Giesen, Offenbarung des Johannes (s. Anm. 20) 255.

das Tier aus dem Abgrund in Offb 11,7), überlassen ist und dessen unmittelbare Bestimmung darin besteht, von diesen „zertreten“ und damit der Entweihung preisgegeben zu werden.

Die Zeit der so gearteten Wirksamkeit gottfeindlicher Größen ist allerdings eine von vornherein begrenzte Zeit, hat eine Dauer von nur 42 Monaten (Offb 11,2). Dem entspricht exakt die Zeit der Wirksamkeit der beiden Zeugen, die in Offb 11,3 mit zwölfhundertsechzig Tagen (= 42 Monate) beziffert wird. Der Profanierung der Stadt, des Lebensraums all jener, die als „Bewohner der Erde“ (Offb 11,10) nicht zu den wahren Anbetern Gottes zählen, geht – so die Botschaft des Bildes – zeitgleich die prophetische Zeugenschaft, die Umkehr- und Gerichtspredigt der Christen einher, auf die hin kollektiv die beiden Zeugen und ihr Tun zu deuten sind. Darin spiegeln sich Gegenwartssicht und Selbstverständnis des Johannes und der von ihm propagierten idealen Gemeinde im Gegenüber zu allen, die nicht am Wort Gottes und am Zeugnis Christi festhalten – damit letztlich aber auch im Gegenüber zu den nicht an Christus glaubenden Juden.

Am Ende der Szenenfolge präsentiert uns der Text in Offb 11,13 einen Ausblick auf das endzeitliche Geschick dieser Stadt und ihrer Einwohner. Nach erfolgter Rehabilitierung, nach Erweckung⁵⁰ und Entrückung der zwei durch das Tier zu Tode gebrachten Zeugen (Offb 11,11 – 12) ereignet sich ein großes Erdbeben: ein Zehntel der Stadt stürzt ein und siebentausend Menschen kommen dabei um; die übrigen sind von Furcht ergriffen (ἐμφοβοὶ ἐγένοντο) und geben „dem Gott des Himmels Ehre“ (ἔδωκαν δόξαν τῷ θεῷ τοῦ οὐρανοῦ). Endgültige Vernichtung einerseits und das Moment einer inhaltlich erst noch näher zu bestimmenden Anerkennung Gottes andererseits beschreiben hier ein deutlich kontrastives Geschick für die ungläubige Menschheit.

Vor allem Letzteres, die Anerkennung Gottes, ist im vorliegenden Zusammenhang von Interesse, in der Forschung freilich besonders kontrovers diskutiert. Die einen sehen darin einen Akt der bewussten Umkehr und glaubenden Hinwendung und für die Betroffenen damit die Teilhabe am endzeitlichen Heil in Aussicht gestellt. Denkt man, wie vielfach vorgeschlagen, für diese Gruppe der Bekehrten allein an die Juden, dann ist das Postulat der Errettung (ganz) Israels in Analogie etwa zu Röm 11,25 f. auch für die Johannesoffenbarung nur folgerichtig.⁵¹ Eine derart positive Deutung für die Wendung „Gott die Ehre geben“ bleibt aber im Gesamtkontext der Johannesoffenbarung und auf dem Hintergrund alttestamentlicher und frühjüdisch-apokalyptischer Gerichtsdoxologien

50 Die Darstellung orientiert sich an Ez 37,10, für *Giesen*, Offenbarung des Johannes (s. Anm. 20) 256, ein weiterer Hinweis auf ein kollektives Verständnis der beiden Zeugen, zumal Ez 37 „die Erweckung des Volkes Gottes“ verheißt.

51 Vgl. *Rissi*, Judenproblem (s. Anm. 29) 258; *K. H. Schelkle*, Israel im Neuen Testament, Darmstadt 1985, 44; *Karrer*, Brief (s. Anm. 29) 241; *Roloff*, Offenbarung des Johannes (s. Anm. 45) 118.

zu Recht fraglich. So ist mit anderen⁵² wahrscheinlich zutreffender, davon auszugehen, dass hier nicht an Bekehrung (vgl. auch Offb 9,20 f.), sondern ähnlich wie schon für die „Synagoge des Satans“ im Sendschreiben an die Gemeinde von Philadelphia in Offb 3,9 eher an eine Geste der am Ende eingeforderten Unterwerfung bzw. bloßen Konstatierung der Gerechtigkeit Gottes gedacht ist – mit entsprechend negativer Konsequenz dann auch für eine mögliche Heilszukunft Israels.

3.3. „Israelbestimmtheit“ der christlichen Heilsgemeinde (Offb 7,1–17; 21,1–22,5)

Die Perikope Offb 11,1–13, insbesondere die beiden Verse zu Beginn (Offb 11,1–2) geben über das Gesagte hinaus einen weiteren, generellen Aspekt der heilsgeschichtlichen Gesamtkonzeption der Johannesoffenbarung zu erkennen, den es im Zusammenhang mit der Frage nach der Zukunft Israels noch eigens anzusprechen gilt und den man mit Klaus Wengst als „Israelbestimmtheit“⁵³ der christlichen Heilsgemeinde bezeichnen kann. Es geht um das durchgehend im Text zu beobachtende Faktum, dass der Verfasser die an Jesus Christus glaubende Gemeinde – egal, ob in der gegenwärtigen Situation der Bedrängnis oder im Ausblick auf die endzeitliche Vollendung – wie selbstverständlich von Israel her und in Kontinuität zu Israel definiert, dass er zu deren Kennzeichnung Vorstellungen, Motive, Traditionen und theologisch qualifizierte Topoi in Anspruch nimmt, die alttestamentlich-frühjüdisch genuine Identitätsmerkmale Israels darstellen. Dazu gehört ganz grundlegend die Übertragung der Volk-Gottes-Vorstellung oder etwa die aufs Engste damit verbundene Applizierung von Tempel- und Kultmetaphorik, die ja auch in Offb 11,1 wirksam ist.⁵⁴ Ausdrücklich in diesem Kontext begegnen denn auch zwei der drei Vorkommen des Namens „Israel“, dabei stets in der Wendung „Söhne Israels“ (ὀιοὶ Ἰσραήλ; Offb 7,4; 21,12).⁵⁵ Israel, das wahre „Israel Gottes“ (vgl. Gal 6,16), ist aus Sicht der Johannesoffenbarung nichts und niemand anderes als das zu Christus gehörige und in ihm vollendete neue und universale Gottesvolk. Die Frage nach der

52 Vgl. etwa *Giesen*, Offenbarung des Johannes (s. Anm. 20) 258 f.; vgl. auch *Müller*, Offenbarung des Johannes (s. Anm. 44) 216 f.; *Horn*, Standortbestimmung (s. Anm. 29) 155.

53 *K. Wengst*, „Wie lange noch?“ Schreien nach Recht und Gerechtigkeit – eine Deutung der Apokalypse des Johannes, Stuttgart 2010, 237, insgesamt 237–243.

54 Insgesamt dazu vgl. *Huber*, Volk Gottes (s. Anm. 42) 195–231.

55 Indirekt auch in Offb 2,14, wo die Gefährdung der christlichen Gemeinde in Pergamon in Parallele gesetzt wird zur dem Bileam zugeschriebenen Verführung „der Söhne Israels“ zum Götzendienst.

Heilzukunft Israels entscheidet sich von daher allein an der Frage nach dem endzeitlichen Geschick der christlichen Gemeinde.

Besonders eindrücklich entfaltet wird dieser Aspekt zum einen in Offb 7,1 – 17, der Schilderung der Besiegelung der 144 000 „Knechte unseres Gottes“ (Offb 7,3) samt der Schau einer großen Volksmenge, und dann vor allem in der großen Schlussvision von der neuen Schöpfung und vom himmlischen Jerusalem in Offb 21,1 – 22,5.

Die Doppelvision in Offb 7 präsentiert in den Versen 1 – 8 mit den 144 000 Besiegelten jene, die zu Gottes Eigentum gehören und unter dem Schutz Gottes stehen, zunächst ganz in den Kategorien der Erwartung der eschatologischen Restitution des Zwölf-Stämme-Volkes Israel. Aus allen Stämmen der Söhne Israels generiert sich dieses endzeitliche Gottesvolk. Die betont wiederholte Zwölfzahl⁵⁶ unterstreicht dabei sinnbildhaft das Moment der Fülle und umfassenden Gesamtheit. Und dennoch geht es in der visionären Beschreibung gerade nicht etwa um das wiederhergestellte empirische Israel, auch nicht um ein endzeitliches Gottesvolk allein judenchristlicher Provenienz. Das hier vorgestellte Gottesvolk ist vielmehr identisch mit der im zweiten Teil der Perikope in den Versen 9 – 17 geschauten, unzählbar großen Schar aus allen Völkern und Nationen, die vor dem Thron und dem Lamm mit lauter Stimme ihre Errettung aus der großen Bedrängnis durch Gott und durch Christus proklamieren. In beiden Visionsteilen geht es – wenn auch aus unterschiedlicher Perspektive – um ein und dieselbe Gruppe von Menschen, die Heilsgemeinde der Christen: einmal als Volk Gottes in seiner gegenwärtigen, irdischen Existenz vorgestellt und einmal als Volk Gottes in seiner himmlischen Vollendung beschrieben. Wenn in den abschließenden Versen der Heilzustand des dieserart als „ein Volk aus allen Nationen“ verstandenen „Israel der Endzeit“⁵⁷ verheißungsvoll ausgemalt wird in Bildern von vollendeter Gottes- und Christusgemeinschaft (Offb 7,15), von göttlicher Hirtensorge und Zuwendung und dem Ende aller Mangel- und Leidenerfahrungen (Offb 7,16 – 17; vgl. Jes 49,10 bzw. Jes 25,6 – 8), dann weist das in mannigfacher Weise voraus auf die ausladende Beschreibung der Heilsvollendung im neuen Jerusalem in Offb 21,1 – 22,5.

Das neue Jerusalem – letztlich gleichfalls Symbol für dieses eschatologische Volk Gottes und Christi – ist seinerseits erneut durch eine Vielzahl von Einzelmotiven in den Horizont der „Israelbestimmtheit“ eingeschrieben. Allein schon die Bezeichnung der Stadt als „Jerusalem“ kann das deutlich machen. Auch die Tempelmetaphorik, die auf breiter Ebene zur Näherbestimmung der Stadt angestrengt wird, zielt in diese Richtung. Die Identifizierung als Frau und Braut des

56 Das Wort δώδεκα kommt in Offb 7,1 – 8 insgesamt 12-mal (!) vor.

57 *Giesen*, Offenbarung des Johannes (s. Anm. 20) 196. Vgl. z. B. auch *Nützel*, Gottesvolk (s. Anm. 29) 468 – 472.

Lammes (Offb 21,2.9 f.; vgl. 19,7.9) trägt vor dem Hintergrund vergleichbarer alttestamentlicher Motivverwendung für Israel oder Zion bzw. Jerusalem (z. B. Jes 54,1 – 10; 60,15; 62,4 – 5; 66,7 – 8 u. ö.) die Vorstellung vom Bundesvolk Gottes ebenso ein wie eine Reihe weiterer Bildelemente, die auf die Gottesvolkthematik hin transparent sind: die zwölf Tore, auf denen „die Namen der zwölf Stämme der Söhne Israels“ eingeschrieben sind (Offb 21,12); die zwölf Grundsteine mit den Namen der zwölf Apostel des Lammes (Offb 21,14); die von der Zwölfzahl dominierten Ausmaße der Stadt und ihrer Mauer (Offb 21,16 – 17). Ungeachtet dieser doch sehr massiven ekklesialen Fokussierung auf Israel sind für das endzeitliche, von Gott her kommende Jerusalem zugleich aber auch wieder deutlich universale, über ein vollendetes „Israel der Endzeit“ hinausgehende Züge bestimmend.

Zukunft für das empirische Israel, das jüdische Volk, eröffnet sich aus Sicht der Johannesoffenbarung im Rahmen der Zugehörigkeit zur christlichen Heilsgemeinde und der für sie verheißenen Vollendung. Darin unterscheidet es sich freilich nicht von den übrigen Völkern. Das „Israel“, das wahre Volk Gottes der Johannesoffenbarung ist ein „Israel“ inmitten von Israel und außerhalb Israels gleichermaßen. Umgekehrt muss mit Peter Hirschberg festgehalten werden: „Durch die Konstitution des eschatologischen Gottesvolkes gehört das sich dem Christusglauben verweigernde Judentum nicht länger zum Gottesvolk.“⁵⁸ Die Trennlinie, die für Johannes durch das Judentum und die übrige Menschheit in gleicher Weise hindurchläuft, tangiert wegen der von ihm vehement eingeforderten Kompromisslosigkeit den konkreten gesellschaftlichen Gegebenheiten gegenüber im Letzten aber auch den Binnenbereich der christlichen Gemeinde selbst (vgl. Offb 2 – 3).

4. Divergierende Konzeptionen und Positionen zu Israels Zukunft als Anfrage

Will man am Ende dieses Durchgangs die eingangs gestellte Frage nach einer eventuell sogar tiefer reichenden Beziehung von Johannesoffenbarung und Logienquelle hinsichtlich ihrer Positionen zur Zukunft Israels erneut aufgreifen, so präsentiert sich dafür im Rückblick ein in vielem doch eher disparates Gesamtbild. Traditionen und theologische Topoi, die in der Logienquelle den Themenbereich auf spezifische Weise bestimmen, begegnen in der Johannesoffenbarung entweder ohne den von Q angezeigten Israelbezug oder überhaupt nicht. Bedingte Unheilsansagen, drastische Umkehrforderungen und paräne-

58 Hirschberg, Israel (s. Anm. 29) 297, nicht ohne aber eine eschatologische Hoffnung für Israel letztlich auch in der Johannesoffenbarung angelegt zu erkennen (vgl. 301 – 308).

tisch ausgerichtete Gerichtsausblicke stehen ansatzweise schon innerhalb der Logienquelle selbst und umso mehr im Gegenüber zur Apokalypse neben definitiven Verwerfungsaussagen und der Konstatierung endzeitlichen Heilsverlusts. Erscheint in der Logienquelle die Auseinandersetzung mit Israel und den jüdischen Zeitgenossen als eines ihrer zentralen Anliegen, nimmt der Seher Johannes in seinem Werk eher beiläufig und allein mit Blick auf seine eigentliche Stoßrichtung auch diese Front ins Visier. Bei allen Divergenzen im Detail lassen sich daneben aber durchaus auch Gemeinsamkeiten entdecken und Aussagen nicht selten auf einer mehr grundlegenden Ebene zusammendenken, so etwa die Option einer Abrahamskindschaft außerhalb physischer Volkszugehörigkeit und die Inanspruchnahme von Israelprärogativen für die Heilsgemeinde der Christen.

Es fällt meines Erachtens schwer, die beiden insgesamt in vielem doch sehr verschieden gearteten Konzeptionen zur Israelfrage so auf eine Linie bzw. einen gemeinsamen Nenner, d. h. auf spezifisch verortbare Grundüberzeugungen, zu bringen, dass der Versuch eines Vergleichs zwischen Logienquelle und Johannesoffenbarung über die bloße Gegenüberstellung unterschiedlicher frühchristlicher Positionen hinausgelangen kann. Sind die in Q aufweisbaren Positionen in ihrer Grundtendenz tatsächlich so angelegt, dass sie in der theologischen Weiterentwicklung gut eine Position wie jene der Johannesoffenbarung erklärbar machen? Oder muss bei Annahme eines vielleicht noch gemeinsamen Ausgangspunkts dann letztlich mit Blick auf die Johannesoffenbarung von inhaltlich stark divergierenden Entwicklungsstadien gesprochen werden, deren Bruchlinien so markant ausfallen, dass eine Verbindung zu Q keineswegs mehr notwendig anzunehmen ist?

**Part III: The Separation between the Just and the Unjust
in the Theology of Rabbis and Church Fathers**

„Ganz Israel hat Anteil an der kommenden Welt“. Rabbinische Vorstellungen der Scheidung zwischen Gerechten und Ungerechten in Israel

1. Mischna Sanh. 10:1

Traditionelle Ausgaben der Mischna lesen in Sanh. 10:1 den im Titel des Vortrags zitierten Satz, der in seiner Absolutheit keine radikale Scheidung zwischen Gerechten und Ungerechten in Israel zulässt. Zumindest am Ende der Zeiten wird ganz Israel gerettet werden. Doch lesen wir den Text in seinem Zusammenhang:

Ganz Israel hat Anteil an der kommenden Welt; denn es heißt: „Dein Volk besteht nur aus Gerechten, sie werden für immer das Land besitzen, ein Schößling meiner Pflanzung, das Werk meiner Hände zur Verherrlichung“ (Jes 60,21).

Und Folgende haben keinen Anteil an der kommenden Welt: Wer sagt, dass die Auferstehung der Toten nicht aus der Tora (abzuleiten) ist und dass die Tora nicht vom Himmel ist, und der Epikuräer (*apikoros*).

Es folgen eine Reihe weiterer Einschränkungen der zuerst so absolut gesetzten Aussage des allgemeinen endzeitlichen Heils für ganz Israel.

In der besten Mischna-Handschrift, Codex Kaufmann, fehlen der erste Satz und das Bibelzitat. Der Text beginnt unvermittelt: „Und Folgende haben keinen Anteil an der kommenden Welt“, nämlich jene, die die Auferstehung leugnen (doch ohne den Zusatz „aus der Tora [abzuleiten]“), die den göttlichen Ursprung der Tora ablehnen und glauben, dass Gott nicht in die Welt eingreift (der „Epikureer“).¹ Denselben Text bietet die Handschrift Cambridge (Lowe). Eine andere ausgezeichnete Handschrift, Codex Parma 138, und die Handschrift Leiden des palästinischen Talmud (y. Sanh. 10:1,27b) enthalten den Satz „Ganz Israel hat Anteil an der kommenden Welt“, nicht aber den folgenden Schriftvers. In Wirklichkeit ist MS Leiden kein selbständiger Zeuge: Ihr Schreiber hat im Allgemeinen die Mischna aus MS Parma verwendet, um seine Vorlage zu vervollständigen, die keinen Mischnatext enthielt. Das Mischna-Lemma der Gemara (27c) entspricht in diesem Teil völlig dem Text von MS Kaufmann (ebenso das Zitat in

1 Vgl. H.-J. Becker, „Epikureer“ im Talmud Yerushalmi, in: P. Schäfer (Hrsg.), *The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture I* (TSAJ 71), Tübingen 1998, 397–421.

y. Pe'ah 1:1,16b): Das bedeutet, dass auch der palästinische Talmud noch nicht diese apodiktische allgemeine Aussage kannte, die auch in der Tosefta-Parallele fehlt. Da sie jedoch nur zusammenfasst, was in allen Textfassungen folgt, ist das Fehlen des Satzes vielleicht doch nicht so bedeutsam. Zumindest drückt der Satz die Intention des Textes der Mischna aus, wenn er schon nicht zum ursprünglichen Text gehörte.

Was die Auferstehung der Toten angeht, ist die traditionelle Feststellung, dass diese Lehre schon aus der Tora abzuleiten ist, in den besten Mischna-Handschriften nirgends zu finden, auch nicht in MS Parma, wohl aber hier im Mischna-Lemma von y. Sanh. 10:1 (in der Parallele y. Pe'ah 1:1 dagegen nur in den Sirillo-Handschriften Paris und London, nicht aber in MS Leiden und auch nicht im Erstdruck). In der Gemara des Yerushalmi fehlt diese Aussage. „Aus der Tora“ ist damit sicher eine spätere Ergänzung. Erst im babylonischen Talmud ist die Ableitung der Auferstehung aus der Tora wichtig und wird breit diskutiert.

Für die Frage nach der Scheidung zwischen Gerechten und Ungerechten in Israel sind nicht unbedingt alle relevant, die in der Liste derer aufgezählt werden, die keinen Anteil an der kommenden Welt haben. Drei biblische Könige, nämlich Jerobeam, Ahab und Manasse (dessen Fall aber sofort diskutiert wird), sowie vier Privatpersonen, nämlich Bileam und Doeg, Achitofel und Gehazi werden in m. Sanh. 10:2 genannt. M. Sanh. 10:3 ergänzt noch die Generation der Flut und die Leute von Sodom. Doch will man die wirklich zu Israel zählen? Anders ist es mit der Generation der Wüstenwanderung, die auch ausgeschlossen wird, obwohl sie doch alle bei der Verleihung der Tora am Sinai standen. Das gilt auch von den Kundschaftern, die die übliche Version der Mischna noch vor der Generation der Wüste einfügt, die aber in MSS Kaufmann und Parma fehlen. Es folgen Aussagen über die Rotte Korachs, die nicht heraufkommen wird, und die zehn Stämme, die nicht zurückkommen werden. Die nächste Aussage ist über die Bewohner einer abtrünnigen Stadt (Dtn 13,13–19), die schon in m. Sanh. 9:1 erwähnt wurden und zu denen hier nur der übliche Druck erwähnt, dass sie „keinen Anteil an der kommenden Welt haben“.

Wie die Handschriften, die wechselnde Terminologie und auch der Vergleich mit Tosefta und Yerushalmi zeigen, ist der Abschnitt im Lauf der Zeit mehrfach erweitert worden. Alle hier Erwähnten sind Teil der biblischen Vergangenheit, im Fall der „abtrünnigen Stadt“ ein eher theoretischer Fall (t. Sanh. 14:1: „Eine abtrünnige Stadt hat es nie gegeben und wird es nie geben“), jedenfalls keine Gruppen, die die Rabbinen aus ihrem „Israel“ ausschließen möchten. Für unser Thema wesentlich sind jedoch diejenigen, von denen die Mischna gleich zu Beginn erklärt, dass sie keinen Anteil an der kommenden Welt haben, Leute, die die Auferstehung oder die himmlische Herkunft der Tora leugnen, sowie „Epikureer“.² Im ersten Fall ist es

2 Vgl. L. H. Schiffman, *Who was a Jew? Rabbinic and Halakic Perspectives on the Jewish*

eine Strafe nach dem Prinzip „Maß für Maß“ – was sie nicht glauben, bekommen sie auch nicht. Es ist ein zentrales Bekenntnis der Pharisäer, dann auch der Rabbinen, das hier in Frage steht (Grundthema der zweiten Benediktion des Achtzehngebets). Ebenso zentral ist aber auch der Glaube an die Offenbarung der Tora und an das Wirken Gottes in der irdischen Geschichte. Somit stehen hier an erster Stelle „Glaubensartikel“, während sonst die Mischna sich doch primär auf das Handeln, die Halakha, konzentriert. Die Fortsetzung in m. Sanh. 10:1 ändert mit der Anfügung von Einzelmeinungen dabei nur wenig:

R. Aqiva sagt: Auch wer in äußeren Büchern liest und über eine Wunde flüstert und sagt: „Keine Krankheit, die ich auf die Ägypter legte, werde ich auf dich legen; denn ich bin der Herr, dein Arzt“ (Ex 15,26).

Abba Saul sagt: Auch jemand, der den Namen (Gottes) mit seinen Buchstaben ausspricht.

Hier geht es um verbotenes Tun – das Lesen jüdischer Schriften, die nicht rabbinischen Vorstellungen entsprechen, der Missbrauch von Bibelversen zu magischen Zwecken und ebenso der Missbrauch des Tetragramms, sei es einfach aus Mangel an Ehrfurcht und falschem Gottesverständnis oder auch wieder zu magischen Zwecken, um sich dadurch Gott dienstbar zu machen. Deutlicher als bei üblichen Regelungen der Halakha ist damit aber doch auch wieder die Glaubenswelt mit eingeschlossen. Wer dergleichen tut – ganz gleich, ob man dabei an bestimmte Gruppen wie Juden, die sich zu Jesus bekennen, oder einzelne, die ihr religiöses Wissen magisch verwenden, denkt – gehört nicht zu Israel, das Anteil an der kommenden Welt hat.

2. Tosefta und halakhische Midraschim

Die Tosefta enthält den eben zitierten Text der Mischna gar nicht, kennt ihn (oder einen ähnlichen Text) aber ganz offensichtlich. Direkt im Anschluss an die Diskussion der Todesstrafen fügt t. Sanh. 12:9–10 unvermittelt und abrupt an:

Christian Schism, Hoboken, N.J., 1985, 41: „The starting point for any discussion of heresy in tannaitic Judaism must be the locus classicus of M. Sanhedrin 10:1.“ Schiffman sieht es als wahrscheinlich an, „that the anonymous first clause of the mishnah was composed before the destruction of the Temple while Sadduceism and Hellenism were still issues for the Pharisaic leaders“ (45), eine Datierung, die ebenso problematisch wie ihre Begründung ist. Das gilt auch für den Versuch von M. Heemstra, *The Fiscus Iudaicus and the Parting of the Ways* (WUNT 2.277), Tübingen 2010, 169 Anm. 39, der den Text eher knapp nach 70 ansetzen möchte, wozu auch die Ergänzung durch R. Aqiva passen würde (dabei verwendet er Rabbinennamen unkritisch für die Datierung). Auch die Verbindung derer, „die sagen, die Tora ist nicht vom Himmel“, mit Judenchristen (unter Verweis auf Heb 2,2–3: Heemstra 170), engt die hier Angesprochenen unnötig ein.

Sie fügten ihnen hinzu (הוסיפו עליהן): Wer das Joch abwirft und den Bund umkehrt und Aspekte in der Tora offenlegt und wer den Namen (Gottes) mit seinen Buchstaben ausspricht – diese haben keinen Anteil an der kommenden Welt.

R. Aqiva sagt: Wer seine Stimme zum Hohenlied in einem Festsaal moduliert (המנענע קולו בשיר השירים בבית המשתה) und es zu einer Art (gewöhnlichem) Lied macht, hat keinen Anteil an der kommenden Welt.

Abba Saul sagt im Namen des R. Aqiva: Wer über einer Wunde flüstert und sagt: „Keine Krankheit...“ usw. (Ex 15,26) und ausspuckt, hat keinen Anteil an der kommenden Welt.

Nur der letzte Satz entspricht fast ganz der letzten Aussage Aqivas in der Mischna, doch sonst bringt der Text eine Reihe neuer Aspekte, wer aller keinen Anteil an der kommenden Welt hat. Der Abschnitt beginnt mit grundsätzlichen Verhaltensweisen – das Joch abwerfen, d. h. sich nicht mehr an die Tora mit ihren Verpflichtungen und die Halakha gebunden fühlen; den Bund umkehren, d. h. die Beschneidung rückgängig machen oder allgemeiner die Zugehörigkeit zum Bundesvolk aufgeben; die Tora bloßstellen, sie lächerlich machen: Insgesamt ein Verhalten, womit man sich selbst von der Gemeinschaft Israels ausschließt und ihre Basisurkunde nicht mehr ehrfürchtig akzeptiert. Grundsätzlich ist hier kein Unterschied zur Aussage der Mischna. In den Ergänzungen durch R. Aqiva werden die „äußeren Bücher“ der Mischna durch die Profanierung des Hohenlieds ersetzt, das laut R. Aqiva in m. Yad. 3:5 hochheilig ist. Zum Teil parallel mit diesem Abschnitt der Tosefta ist die Aussage von m. 'Abot 3:11:

R. Eleazar von Modi'in sagt: Wer das Heilige entweiht (המחלל את הקדשים) und die Festzeiten verachtet und Aspekte in der Tora offenlegt und den Bund unseres Vaters Abraham umkehrt und seinen Nächsten beschämt, mag er auch gute Werke besitzen, er hat keinen Anteil an der kommenden Welt.

Neu gegenüber der Tosefta und m. Sanh. 10 ist der kultische Aspekt. Hier ist nicht nur der Tempelbereich gemeint, was die Aussage auf die Vergangenheit beschränken könnte: הקדשים bezeichnet nicht nur Opfertiere verschiedenster Kategorie, sondern auch priesterliche Abgaben wie Hebe und Zehnten, die zum Teil auch nach 70 noch abgegeben wurden, Erstgeburten und dem Tempel Geweihtes, das in tempelloser Zeit nicht übergeben werden kann, doch dem profanen Gebrauch zu entziehen ist. Die Festzeiten gelten natürlich nach wie vor, wenn auch ihre Feier ohne Tempel und Wallfahrt nach Jerusalem zum Teil anders ablaufen muss. Neu und wohl spät ist aber auch die moralische Verurteilung jedes Menschen, der seinen Nächsten beschämt, ihn „erröten lässt“ (מאדים). Diese Aussage, die eher in den Bereich der Paränese gehört, betont, dass sich solches Verhalten in Israel nicht ziemt, aber kann wohl kaum bedeuten, dass so jemand für den Sprecher dieses Textes nicht mehr zu Israel gehört. Es überrascht nicht, dass der Abschnitt פני הביירו את המאדים in wichtigen Textzeugen (Parma, Cam-

bridge, mehrere Genizatexte) fehlt und bei mittelalterlichen Autoren diskutiert wird.³ Auch der Zusatz der traditionellen Ausgaben zu „wer Aspekte in der Tora offenlegt“ „die nicht der Halakha entsprechen“ (שלא כהלכה) wird schon im Mittelalter als nicht ursprünglich erkannt.

Die ursprünglich kürzere Fassung von m. 'Abot 3:11 bezeugt auch die Parallele in Sifre Bemidbar 112 (ed. Horowitz-Rabin 121), die sich klar auf einen früheren Text bezieht, auch wenn dies nicht unbedingt 'Abot sein muss:

„Denn das Wort des Herrn hat er verachtet“ (Num 15,31): Das ist ein Sadduzäer. „Und sein Gesetz hat er gebrochen“ (ibid.): Das ist ein „Epikureer“.

Eine andere Auslegung: „Denn das Wort des Herrn hat er verachtet“: Das ist jemand, der Aspekte in der Tora aufdeckt. „Und sein Gesetz hat er gebrochen“ (הפר): Das ist jemand, der den Bund im Fleisch umkehrt (מיפר).

Von daher sagte R. Eleazar: Wer das Heilige entweihet und die Festzeiten verachtet, wer den Bund unseres Vaters Abraham umkehrt (מיפר) und Aspekte in der Tora offenlegt und seinen Nächsten beschämt – auch wenn er viele Gebote einhält, verdient er es, aus der Welt verstoßen zu werden.⁴

Travers Herford⁵ erklärt den Satz von 'Abot:

A saying which goes near to being a Pharisaic definition of a heretic. The man being a Jew who did the acts here enumerated disowned the fellowship of Israel, and by his apostasy forfeited his part in the world to come ... the essence of heresy is disregard of the accepted standard in religious matters and defiance of the authority which sets up and maintains that standard. This is clearly the nature of the offence condemned in the present saying ... For good or for ill, the Pharisaic system did set up a standard both high and strict in regard to religious requirements, and is not to be blamed for defining

3 Siehe Apparat bei S. *Sharvit*, *Tractate Avoth Through the Ages. A Critical Edition, Prolegomena and Appendices* (hebräisch), Jerusalem 2004, 133: Nur MS London und zwei Genizafragmente ergänzen „öffentlich“, ברבים. Die Reihenfolge der einzelnen Glieder der Aussage ist in den Textzeugen nicht einheitlich.

4 Die Fortsetzung von Sifre Bemidbar 112 ist zwar nicht mehr parallel zu 'Abot, gehört aber doch in unseren größeren Zusammenhang, nämlich in der Frage nach Verbindlichkeit und Herkunft der Tora: „Sagt einer: Die ganze Tora nehme ich auf mich, ausgenommen dieses Wort – ‚Denn das Wort des Herrn hat er verachtet‘. (Sagt jemand:) Die ganze Tora hat (Mose) aus dem Mund des Heiligen, gepriesen sei er, gesagt, dieses Wort aber hat er aus seinem eigenen Mund gesagt, (gilt von ihm): R. Meir sagt: Das ist einer, der lernt, doch nicht andere lehrt. Das ist einer, der lernen kann und nicht lernt. R. Nehorai sagt: Das ist einer, der auf die Worte der Tora nicht voll grundsätzlich (כל עיקר) achtet. ‚Ausgerottet, ja ausgerottet soll er werden‘. ‚Ausgerottet in dieser Welt‘, ‚ja ausgerottet‘ in der kommenden Welt. Worte des R. Aqiva“. R. Jischmael entgegnet, dass er nach dieser Methode auf drei Welten schließen könne, doch die Tora menschliche Sprache verwende. Das Motiv der Ehre des Nächsten findet sich wieder in Gen. Rab. 1:5 (ed. Theodor-Albeck 2): „Jeder, der sich durch die Schande seines Nächsten Ehre verschafft, hat keinen Anteil an der kommenden Welt; um wieviel mehr bei der Ehre des Heiligen“ (vgl. y. Hag 2:1, 77,c).

5 R. T. *Herford*, *Pirke Aboth. The Ethics of the Talmud: Sayings of the Fathers*, New York 1962 = ³1945, 80.

it precisely. But Pharisaism never persecuted its heretics, and if it affirmed that they had no part in the life hereafter, at least it did not cut short their life here.

Der apologetische Ton der Aussage von Travers Herford und der Versuch, die Position der Pharisäer zu verteidigen, ist deutlich genug. Ob man hier wirklich den Begriff „Häresie“ verwenden sollte, kann man bezweifeln, da ja doch konkrete Handlungen verurteilt werden, auch wenn hinter diesen gewiss religiöse Einstellungen stehen. Unsere Begrifflichkeit ist einfach zu unscharf. Kaum haltbar ist jedoch die Beurteilung der Aussage als „pharisäisch“. Jede andere Richtung des Judentums vor 70 hätte diesen Satz problemlos akzeptiert. Auch enthält der Satz nichts, was exklusiv dem vorrabbinischen Judentum zuzuschreiben wäre, wenn man nicht von vornherein davon ausgeht, dass 'Abot ein (im Grunde) pharisäischer Traktat ist, was heute kaum noch jemand behauptet.

Doch zurück zur Tosefta. T. Sanh. 12:11 fährt gleich der Mischna mit den Königen fort, die keinen Anteil an der kommenden Welt haben (doch hier sind es vier: Ahas wird hinzugefügt; die vier Privatleute der Mischna haben in der Tosefta keine Parallele). T. Sanh. 13 beginnt mit Personengruppen, die keine Parallele in der Mischna haben und auch in der Tosefta nicht einheitlich beurteilt werden. Laut 13:1 haben „minderjährige Kinder der Frevler Israels keinen Anteil an der kommenden Welt“, wie Rabban Gamaliel mit Mal 1,1 begründet („Denn seht, der Tag kommt, er brennt wie ein Ofen: Da werden alle Überheblichen und Frevler zu Spreu“). R. Jehoschua dagegen vertritt, dass sie sehr wohl „in die kommende Welt kommen“, begründet mit Ps 116,6 „Der Herr behütet die Einfältigen“ (פְּתוּיִם), und Dan 4,20: „Fällt den Baum und vernichtet ihn, doch belässt den Wurzelstock in der Erde“. Von den Kindern der Frevler der Heiden heißt es dagegen: „Sie werden nicht leben und nicht gerichtet werden“. Gleich anschließend (13:2) lesen wir:

R. Eliezer sagt: Alle Heiden haben keinen Anteil an der kommenden Welt; denn es heißt: „Hinabfahren müssen die Frevler zum Totenreich, alle Heiden, die Gott vergessen“ (Ps 9,18). „Hinabfahren müssen die Frevler zum Totenreich“: das sind die Frevler Israels; „alle Heiden, die Gott vergessen“: das sind die Frevler der Heiden.

Es sagte ihm Jehoschua: Wenn die Schrift gesagt hätte: „Hinabfahren müssen die Frevler zum Totenreich, alle Heiden“ und weiter nichts (וְשֵׁתֵק, wörtlich: und geschwiegen hätte), hätte ich wie du gesagt: Die einen sind die Frevler Israels, die anderen die Frevler der Völker. Da die Schrift nun aber sagt: „die Gott vergessen“, gibt es auch Gerechte unter den Völkern, die Anteil an der kommenden Welt haben.

Nach einigen Aussagen über das endzeitliche Gericht bringt t. Sanh. 13:5 zwischen den Königen und vor der Generation der Flut eine weitere Liste von Leuten, die in der Mischna zum Teil schon zu Beginn (10:1) zu denen gezählt werden, die keinen Anteil an der kommenden Welt haben, hier jedoch für ewig in die Gehenna ver-

dammt werden (die verschiedene Terminologie verweist deutlich auf unterschiedliche Herkunft der Stoffe, ebenso wohl auch die Reihenfolge):

Doch die Minim und die Abgefallenen (המשומדין) und die Verräter (המסורות) und die „Epikureer“ (אפיקורסיים) und die, die die Tora leugnen und die sich von den Wegen der Gemeinschaft absondern, und die nicht die Auferstehung der Toten bekennen (ושאין מודין בתחיית המתים),⁶ und jeder, der gesündigt und die Vielen zur Sünde verführt hat – wie Jerobeam und Ahab – „und die im Land der Lebenden Schrecken verbreitet haben“ (Ez 32,23) und die ihre Hände gegen die Wohnstätte (den Tempel: זבול) ausgestreckt haben: Das Gehinnom wird vor ihnen verschlossen und sie werden darin auf alle Generationen gerichtet; denn es heißt: „Dann wird man hinausgehen, um die Leichen derer zu sehen usw. (die sich gegen mich aufgelehnt haben. Denn der Wurm in ihnen wird nicht sterben...“ Jes 66,24 f.). Die Scheol wird vergehen und sie werden nicht vergehen; denn es heißt: „Ihre Gestalt lässt zugrundegehen die Scheol“ (Ps 49,15: וצורם לבלות שאול).

Und was hat ihnen das bewirkt? Dass sie ihre Hände gegen die Wohnstätte ausgestreckt haben; denn es heißt: „von seiner Wohnstätte“ (ibid. מזבול לו). Und Wohnstätte bedeutet nichts anderes als den Tempel; denn es heißt: „Ich habe eine Wohnstätte für dich erbaut“ (1 Kön 8,13).

Gegenüber den früheren Listen fallen hier v. a. die drei Gruppen gleich am Anfang auf, die Minim, die Abgefallenen und die Verräter: Die Minim kann man grob mit jenen gleichsetzen, die eine von der rabbinischen Richtung des Judentums abweichende Position vertreten, ohne dass wir hier gleich oder gar ausschließlich an Judenchristen denken dürften. Von diesen abgehoben sind die „Verräter“, die mit der römischen Besatzung kooperieren und nicht mit dem jüdischen Volk solidarisch sind. Schließlich werden die „Abgefallenen“ genannt, die jüdisches Leben völlig aufgegeben haben (ob gezwungen, wie der Terminus nahelegt, oder aus Eigeninitiative). Mit dem fehlenden Bekenntnis bzw. in MS Erfurt der Leugnung der Auferstehung ist zwar noch immer eine einzelne religiöse Position bzw. Lehrmeinung genannt, radikaler noch die Leugnung der Tora selbst, doch im Grunde geht es hier um das Ganze, welche Gruppen man noch zur jüdischen Gemeinschaft zählt, welche nicht mehr, die sich selbst von der Gemeinschaft absondern (der Satz ist hier viel radikaler als in m. 'Abot 2:4, wo es

6 MS Erfurt liest: „Und die die Auferstehung der Toten geleugnet haben“ (ושכפרו בתחיית המתים). D. M. Grossberg, Orthopraxy in Tannaitic Literature, JSJ 41 (2010) 517–561, möchte die hier verwendeten Verben im Unterschied zur Mischna (האומר „wer sagt“), so verstehen, dass es hier tatsächlich um einen Glaubensakt gehe, in der Mischna dagegen um die Orthopraxie: man kann denken, was man will, solange man es nicht laut sagt. Ähnlich, wenn auch nicht mit demselben Argument, versteht die Mischna A. Schremer, Thinking about Belonging in Early Rabbinic Literature: Proselytes, Apostates, and „Children of Israel,“ or: Does It Make Sense to Speak of Early Rabbinic Orthodoxy?, JSJ 43 (2012) 249–275, 269: „this mishnah says nothing about belonging in the Jewish people, and it does not deny the name ‚Israel‘ from a Jew who espouses these theological opinions“. Cf. *ders.*, Brothers Estranged. Heresy, Christianity, and Jewish Identity in Late Antiquity, Oxford 2010, 59–62.

eher um die Vereinzelung in der Gemeinschaft als um die Trennung von der Gemeinschaft Israels als solcher geht).

Dass Jerobeam als Beispiel derer gilt, die sündigten und die Vielen zur Sünde verführt haben, ist traditionell (1 Kön 14,16: „er hat gesündigt und Israel zur Sünde verführt“, zitiert in Sir 47,23; dann m. 'Abot 5:18; Pesiq. Rab Kah. 1, [ed. Margulies 38]; Pirqe R. El. 42), während Ahab (1 Kön 21,21) rabbinisch nur in Tanḥ. Buber Wa-ethanan 2 als einer genannt wird, der „gesündigt und Israel zur Sünde verführt hat“. In m. 'Abot 5:18 (cf. t. Yoma 4:11; b. Yoma 87a) heißt es dann allgemein von „jedem, der die Vielen zur Sünde verführt hat“: „man gibt ihm nicht die Gelegenheit, Buße zu tun“; dieses Motiv wird in b. Sota 47a (als Lehre Elischas) auf Gehasi angewandt, dann auf Jesus, „da er zauberte und Israel verführte und abtrünnig machte“ (so auch b. Sanh. 107b). Bei denen, „die ihre Hände gegen die Wohnstätte ausgestreckt haben“, würde man an Nebukadnezar, Antiochus IV., Pompeius oder Titus denken; doch sollten es im Kontext Israeliten sein, weshalb man gelegentlich auch an Judenchristen gedacht hat,⁷ was jedoch höchst unwahrscheinlich ist. Aber auch andere Gegner des Tempelkults, die hier gemeint sein könnten, kann man kaum benennen.

In t. Sanh. 13:6–12 werden die anderen in der Mischna genannten Gruppen aus biblischer Zeit angeführt, die keinen Anteil an der kommenden Welt haben: die Generation der Flut und die des Turmbaus, die Leute Sodoms und die Kundschafter, die Wüstengeneration und die zehn Stämme. Zu den letzten drei Gruppen gibt es aber Widerspruch. Zu den Kundschaftern sagt Jehuda ben Batyra: „Sie kommen (MS Erfurt: in die kommende Welt)“, denn Gott wird sein verlorenes Schaf suchen (Ps 119,176); das gilt auch für die Rotte Korachs (13:9). Im Fall der Generation der Wüste hatte schon in der Mischna (10:3) R. Eliezer unter Berufung auf Ps 50,5 („Sammelt mir meine Frommen“) Einspruch erhoben, für die Rotte Korachs mit 1 Sam 2,6 („Der Herr macht tot und lebendig, er führt zum Totenreich hinab und führt auch herauf“), ebenso dann für die zehn Stämme. Die Tosefta (13:12; fast gleich y. Sanh. 10:4, 29c) übernimmt das für die Wüstengeneration und die zehn Stämme:

Rabbi sagt: Diese (die Wüstengeneration) und jene (die zehn Stämme) haben Anteil an der kommenden Welt. Denn es heißt: „An jenem Tage wird man das große Widderhorn blasen“, usw., „dann kommen die im Lande Assur Verlorenen“ – das sind die zehn Stämme, „und die Verstoßenen im Lande Ägypten“ – das ist das Geschlecht der Wüste. Diese und jene „werden sich hinwerfen auf dem heiligen Berg in Jerusalem“ (Jes 27,13).

Wie schon in der Mischna wird dann ausgeweitet in der Tosefta das Bemühen deutlich, keine der früheren Generationen Israels verloren gehen zu lassen.

⁷ Cf. B. Salomonsen, Die Tosefta IV.3: Sanhedrin – Makkot, Stuttgart 1976, 207 f.

3. Yerushalmi

Im Kommentar zur Aussage von m. Pe'ah 1:1, dass ein Mensch von den Früchten mancher Taten in dieser Welt isst und ihm der Grundbetrag für die kommende Welt bleibt, spricht der Yerushalmi (1:1, 16b) auch von Übertretungen und deren Strafen und vom Ausgleich zwischen guten und schlechten Taten im Jenseits. „Doch wer das Joch abwirft und den Bund umkehrt und Aspekte in der Tora offenlegt – auch wenn er gute Werke hat, bestraft man ihn in dieser Welt, doch der Grundbetrag bleibt ihm für die kommende Welt“.⁸ Der Text, nicht als Zitat gekennzeichnet, entspricht im ersten Teil t. Sanh. 12:9, der zweite ist Sifre Bemidbar 112 näher.

Nach einem kurzen Einschub, ob nach Götzendienst oder Unzucht Umkehr möglich ist, zitiert der Yerushalmi m. Sanh. 10:1 (mit „dort haben wir gelernt“ als Mischna eingeleitet) wie MS Kaufmann (und Parma, jedoch ohne dessen Vordersatz „Ganz Israel ...“).⁹ Daran fügt der Talmud ohne Einleitung¹⁰ den Text von t. Sanh. 12:9 an („Diesen fügten sie hinzu ...“) und kommentiert ihn dann kurz:

„Wer das Joch abwirft“: das ist einer, der sagt: Es gibt eine Tora, doch ich kann sie nicht ertragen; „wer den Bund umkehrt“: das ist einer, der sich die Vorhaut vorzieht. „Wer Aspekte in der Tora offenlegt“: das ist einer, der sagt: Die Tora wurde nicht vom Himmel gegeben.

Ein anderer Abschnitt zum selben Themenkreis, m. 'Abot 3:11, findet sich in y. Pesah. 6:2, 33b als Mischnazitat, doch ohne Nennung des Tradenten R. Eleazar: „Haben wir denn nicht so gelernt: Wer das Heilige entweicht und die Festzeiten verachtet ... hat keinen Anteil an der kommenden Welt?“ Das Zitat steht als Argument im Rahmen einer Diskussion, was zu Pesach am Schabbat trotz der gebotenen Sabbatruhe erlaubt oder gar geboten ist. Es belegt die große Verbreitung der Aussagen zum Thema, wer keinen Anteil an der kommenden Welt hat.

In y. Sanh. 10:1, 27c, dem zentralen Abschnitt zu unserer Thematik, beginnt die Gemara, wie schon erwähnt, mit dem Lemma der Mischna: „Folgende haben keinen Anteil an der kommenden Welt usw.“, d. h. ohne den Satz „Ganz Israel“. Wie in der schon zitierten Parallele y. Pe'ah 1,1 schließt daran der aus t. Sanh. 12:9 bekannte Text, wen man zu diesen noch hinzufügte, mit demselben Kurzkommentar an („Wer das Joch abwirft“ ist hier jemand, der sagt: „Es gibt eine Tora, doch ich

8 Der abschließende Satz lautet in den Sirillo-Handschriften Paris und London: „Auch wenn er Tora und gute Werke hat, hat er keinen Anteil an der kommenden Welt“. Dieser Text scheint konsequenter zu sein; die Fassung von MS Leiden betont die guten Werke; trotz dieser gravierenden Verfehlungen kommt jemand nach Strafen im Diesseits in die kommende Welt.

9 Nur MSS Paris und London ergänzen zu „Wer sagt, es gibt keine Auferstehung“ „aus der Tora“.

10 Nur MSS Paris und London leiten mit „es wird gelehrt“ (תני) ein.

kümmere mich nicht darum“ [וְאֵינִי טְרַפְנָה] statt, wie in Pe' ah, „doch ich kann sie nicht ertragen“ [סְוִבְלָה], offenbar eine dem ähnlichen Klang geschuldete Variante ohne sachliche Bedeutung). Der Mischnatext selbst findet in y Sanh. 10:1 wenig Beachtung. Erst nach längerer Diskussion über Verdienste und Übertretungen und einer Deutung von Num 15,31 („Das Wort des Herrn hat er verachtet“) kommt man in 27d auf den „Epikureer“ zu sprechen: „Der Epikuräer‘. R. Jochanan und R. Leazar. Der eine sagt: Wie einer, der sagt, dieses Buch da (כְּהוֹן דְּאִמְרַי אֲהוּן סְפָרָא). Und der andere sagt: Wie einer, der sagt, diese Rabbinen da (כְּהוֹן דְּאִמְרַי אֵילֵינן רַבֵּינִין)“ – beide Male eine despektierliche Ausdrucksweise gegenüber Tora und Rabbinen, man zeigt gleichsam mit dem Finger auf das, was man nicht achtet. R. Eleazar und R. Samuel bar Nachman vergleichen ihn in der Fortsetzung mit einem steinernen Gewölbe: ist auch nur *ein* Stein locker, dann sind es alle; oder mit einem Haus, das voll mit Spreu war und dessen Mauern geschwächt bleiben, auch wenn man die Spreu entfernt hat: Der Zweifel auch nur an einzelnen Elementen der Tora gefährdet das gesamte Gebäude. Als Beispiel für den „Epikureer“ wird dann Korach geschildert, der im Einzelfall an der Verpflichtung zu Schaufäden, Quasten und Mezuzot zweifelt und schließlich zur Aussage kommt (28a): „Die Tora ist nicht vom Himmel, Mose ist kein Prophet und Aaron ist nicht Hoherpriester“. Deshalb wird Korach von der Unterwelt verschlungen.

In y. Sanh. 10:1, 28a folgt der Kommentar zur Aussage Aqivas, wonach „wer in äußeren Büchern liest“, keinen Anteil an der kommenden Welt hat. Das seien Bücher wie die des Ben Sira und des Ben Laana. Alle anderen Bücher, wie die Homers und später geschriebene könne man wie einen Brief lesen, nur nicht zum Studium. Erstaunlich mag die Aussage zu Ben Sira klingen, der v. a. im Bavli oft zitiert wird, manchmal sogar wie ein biblischer Text eingeleitet;¹¹ insgesamt aber scheint die Frage der „äußeren Bücher“ als Abgrenzungskriterium nicht mehr so dringend zu sein. Das gilt auch von dem, der „über eine Wunde flüstert“ und Ex 15,26 zitiert: Rav schränkt es auf den ein, der dabei ausspuckt. R. Jehoschua ben Levi fügt hinzu: „Sogar wenn einer sagt: ‚Wenn ein Flecken von Aussatz am Menschen ist‘ (Lev 13,9) und spuckt, hat er keinen Anteil an der kommenden Zukunft.“ Es ist schwer zu sehen, was hier das schwere Vergehen ist, es sei denn ganz allgemein die Verwendung von Bibelversen, verbunden mit Ausspucken, als magische Beschwörung von Krankheiten.¹² Eine echte Bedrohung der Gemeinschaft ist

11 Vgl. J. R. Labendz, The Book of Ben Sira in Rabbinic Literature, AJS Review 30 (2006) 347–392.

12 In b. Sanh. 101a (= b. Šebu. 15b) findet man dieselbe Tradition, wenn auch mit anderen Tradentennamen. „Es sagte R. Jochanan: Wenn er darauf (auf die Wunde) spuckt; denn man nennt nicht den Gottesnamen über Speichel“. Im Namen Ravs wird dann Lev 13,9 genannt, im Namen R. Chaninas „sogar ‚Und er rief Mose‘ (Lev 1,1)“, d. h. wohl auch ein Vers, der gar nicht von Krankheit spricht. Rashi zur Stelle kommentiert, dass Beschwörer zuerst ausspucken und dann beschwören. Hier ist es verboten, über dem Speichel einen Bibelvers zu

hier nicht mehr sichtbar. Auch der nächste Punkt in der Mischna, das Aussprechen des Gottesnamens mit seinen Buchstaben, wird kaum kommentiert: R. Mana erwähnt, dass so die Samaritaner schwören (spätestens ab Diokletian sehen die Rabbinen diese nicht mehr als Teil der jüdischen Gemeinschaft); R. Jakob bar Acha erklärt, dass man die Schreibung mit Jod-He als Alef-Dalet liest, das Tetragramm als Adonai ausspricht. Der Gottesname mag ein Problem gewesen sein, solange der Kult im Tempel, in dem der Name zumindest zu Yom Kippur noch ausgesprochen wurde, in akuter Erinnerung war und vielleicht manche Teile davon auch ohne Tempel weiterführen wollten. Mittlerweile aber hat sich die Vermeidung des Tetragramms wohl allgemein durchgesetzt und muss nicht weiter diskutiert werden.

In der Diskussion der biblischen Personen und Gruppen, die nach der Mischna aus der kommenden Welt ausgeschlossen sind, greift der Yerushalmi wie schon zuvor die Tosefta verstärkt die Minderheitsmeinung auf, sie doch in das endzeitliche Heil einzuschließen. Neu ist hier folgendes Argument:

R. Chananja und R. Jehoschua ben Levi: Zur Stunde, da sie abstimmten und sagten: Drei Könige und vier Privatleute haben keinen Anteil an der kommenden Welt, kam eine himmlische Stimme hervor und sagte: „Wird er denn von dir aus vergelten, weil du verabscheut hast?“ Vielmehr: „Sollst du wählen und nicht ich? Was weißt du zu sagen?“ (Hiob 33,34 דבר ידעת דבר ומה אני ולא אתה תבחר כי מאסת כי שלמנה ישלמנה, kontextgemäß übersetzt).

Wie können die Rabbinen sich anmaßen, über das jenseitige Schicksal zu entscheiden? So sagen dann auch „die allegorischen Ausleger (דורשי רשומות): Sie alle haben Anteil an der kommenden Welt“ (es folgen eine Reihe von Bibelstellen zur Begründung) (y. Sanh. 10:2, 29b).

4. Bavli

Der babylonische Talmud Sanh. 90a zitiert zu Beginn des Kapitels die ganze Mischna einschließlich des Satzes „Ganz Israel hat Anteil an der kommenden Welt“, wie sonst nur die Handschrift Parma der Mischna; hier folgt auch das Bibelzitat Jes 60,21 und die Betonung, dass die Auferstehung aus der Tora abzuleiten ist, d. h. der traditionelle Mischnatext der Drucke.¹³ Alle Textzeugen der Gemara begründen den Ausschluß derer, die sagen, die Auferstehung sei nicht aus der Tora, von der kommenden Welt mit dem Prinzip „Maß für Maß“ – was

rezitieren; andere aber spucken erst nach dem Bibelvers aus oder rezitieren diesen in Landessprache und nennen auch den Gottesnamen in der Landessprache. „Mein Lehrer sagte mir, das sei erlaubt“.

13 Genau gesagt, ist es nur MS Florenz II I 9, dann auch der Druck von Barco (1498); die anderen MSS zur Stelle haben hier größere Lücken von mehreren Blatt.

man leugnet, bekommt man auch nicht; Sanh. 90b – 92b folgt eine Reihe von Ableitungen der Auferstehung aus der Tora; dann kommt u. a. eine lange Einheit über die Zerstörung Jerusalems durch Nebukadnezar, den endzeitlichen Krieg gegen Gog und Magog und die messianische Zeit. Erst in 99a kommt die Gemara wieder zu unserer Mischna zurück: (Nicht hat Anteil an der kommenden Welt), „wer sagt, die Tora ist nicht vom Himmel“. Das wird mit Num 15,31 kommentiert („Er hat das Wort des Herrn verachtet ...“) und mit dem schon bekannten Text von m. 'Abot 3:11 verknüpft (als Zitat gekennzeichnet durch die Einleitung: „Von daher sagte Eleazar von Modi'in: Wer das Heilige entweiht und die Festzeiten verachtet und Aspekte in der Tora offenlegt ...“). Auch die Deutung auf den, der die ganze Tora als himmlisch anerkennt, mit Ausnahme eines Verses, den Mose aus Eigenem gesagt habe, ist schon aus Sifre Numeri bekannt. Wenn R. Meir Num 15,31 auf den deutet, der Tora studiert, aber nicht lehrt, R. Natan auf den, der nicht auf die Mischna achtet, R. Nehorai auf den, der die Möglichkeit zum Lernen hat, aber nicht lernt, ist die Verheißung des Anteils an der kommenden Welt v. a. auf die rabbinische Gemeinschaft ausgerichtet (ebenso die Fortsetzung über den, der lernt, aber nicht wiederholt, der vergisst, und nicht, wie R. Aqiva betont, die Tora gleichsam wie ein Lied ständig auf den Lippen hat; cf. t. 'Ohal. 16:8). Das sieht man auch in der Deutung des Epikureers als jemand, der die Jünger der Gelehrten verachtet, jemand, der seinen Kollegen vor den Gelehrtenjüngern beschämt, oder einer, der Aspekte in der Tora aufdeckt (99b; MS München ergänzt: „die nicht der Halakha entsprechen“, ebenso etwas später auch MS Florenz – von hier kommt dies in den Drucktext von m. 'Abot 3:11).

Beim Abschnitt über die „äußeren Bücher“ bzw. die „Bücher der Minim“ (100b) diskutiert man, warum Sirach verboten sein sollte, und endet damit, dass man die ausgezeichneten Aussagen darin sehr wohl auslegen darf. Auch das Verbot der profanen Verwendung des Hohenlieds wird relativiert, wenn die Weisen auch bei Tisch sich mit Worten der Tora und der Lehre befassen sollen, ebenso dann das Flüstern über einer Wunde, das nur unter gewissen Umständen verboten ist (101a). In der ausführlichen Diskussion über die drei Könige, die keinen Anteil an der kommenden Welt haben, führt man sehr wohl auch ihre positiven Seiten an und erklärt R. Jochanan: „Wer sagt, dass Manasse keinen Anteil an der kommenden Welt hat, schwächt die Hand der Bußfertigen“ (103a). Nach einer langen Passage über die vier Privatleute, von denen Doeg und Ahitofel wie rabbinische Gelehrte dargestellt werden, die erst später vom rechten Weg abwichen, wird auch von Ahitofels Schüler David und seiner Sünde mit Batseba gesprochen. Auf die Frage der Mischnagelehrten, wie ein Ehebrecher hingerichtet wird, antwortet David: „Er wird durch Erdrosseln hingerichtet, doch kommt er in die kommende Welt. Doch jemand, der seinen Kollegen öffentlich mit Worten beschämt, hat keinen Anteil an der kommenden Welt“ (107a; Parallele b. B. Meši'a 59a). Der Zusammenhalt innerhalb der rabbinischen Ge-

meinschaft und das Achten auf die Ehre des anderen ist ein zentraler Wert; wer dagegen handelt, wird rhetorisch aus der künftigen Gemeinschaft ausgeschlossen. Die Drohung mit dem Ausschluss aus der kommenden Welt wird immer zu einem moralischen Druckmittel innerhalb der Gemeinschaft und ist nicht mehr Kriterium, wer nicht mehr zu Israel gehört.¹⁴

Nach einem Kommentar zur Generation des Turmbaus und der Flut und der Leute von Sodom wird in 109b nur kurz die Mischna zu den Kundschaftern zitiert und sofort der Abschnitt über die Rotte Korachs angeschlossen, der die Rabbinen viel mehr interessiert, da man in dieser Erzählung (Num 16) das Grundmuster des Aufruhrs gegen die Autorität nicht nur Moses, sondern der Rabbinen sieht. Sie werden vom Erdboden verschluckt, doch alle dreißig Tage kann man sie durch einen Spalt in der Wüste sehen und hören: „Mose und seine Tora sind wahr und sie (d.h. wir) sind Lügner“ (110b). Zur Generation der Wüstenwanderung kann man im Anschluss an die Tosefta (13,10) feststellen, dass sie dennoch Anteil an der kommenden Welt haben,¹⁵ ebenso zu den zehn Stämmen (110b). Nur das Geschick der Leute Korachs, die Moses halakhische Lehrautorität in Frage stellten, lässt man offen, sonst aber gilt nunmehr selbstverständlich im Anschluss an frühere Ansätze, dass ganz Israel Anteil an der kommenden Welt hat.

Schon in der Mischna hieß es, dass man einen zum Tod Verurteilten zehn Ellen vor der Stätte der Hinrichtung auffordert, seine Schuld zu bekennen: „Denn jeder, der bekennt, hat Anteil an der kommenden Welt. Denn so finden wir bei Achan, zu dem Josua sagte: ‚Mein Sohn, gib dem Herrn, dem Gott Israels, die Ehre, und leg vor ihm ein Geständnis ab ... Achan antwortete Josua: Es ist wahr, ich habe mich gegen den Herrn, den Gott Israels, versündigt. Das und das habe ich getan‘ (Jos 7,19 f.)“ (m. Sanh. 6:2). Allgemeiner heißt es in t. Sanh. 9:5: „Die vom Gericht zum Tod Verurteilten haben Anteil an der kommenden Welt, weil sie all ihre Sünden bekannt haben“. Der Bavli kommentiert Achans Geschichte, wonach Gott zu Josua sagt: „Israel hat gesündigt“ (Jos 7,11). Es sagte R. Abba bar Zavda, (es sagte Rav): Auch wenn es gesündigt hat, bleibt es Israel“ (b. Sanh. 44a: אַעלֵּפִי שְׁחַטָּא יִשְׂרָאֵל הוּא). Im Kontext ist das zwar einfach eine Erklärung des Bibelverses (Rashi: „da es nicht heißt: das Volk hat gesündigt, haben sie noch

14 Als rhetorisches Mittel, um richtiges Verhalten einzuschärfen, findet man die Formel „hat keinen Anteil an der kommenden Welt“ z. B. auch in b. 'Erub. 18b, wo man damit auch jedem droht, der auf dem Weg hinter einer Frau geht oder ihr Münzen in die Hand zählt, um sie dabei anzusehen.

15 Dazu siehe auch den späten Midrasch Pitron Tora (ed. Urbach 15): „Wenn die Generation der Wüste keinen Anteil an der kommenden Welt hat, dann haben auch Mose und Aaron und Mirjam keinen Anteil; denn sie waren ja mit ihnen. Vielmehr kommen sie alle und Mose an ihrer Spitze; denn es heißt: ‚(Wo der Anteil des Anführers war,) da versammelten sich die Häupter des Volkes‘ (Dtn 33,21)“.

den Namen ihrer Heiligkeit“), bekommt aber schnell allgemeine Bedeutung: Aus Israel kann man nicht herausfallen, ganz gleich was man verbrochen hat, ja sogar wenn man zu einer anderen Religion konvertierte.

Wie man diese Aussage des Talmud bewertet, haben zuletzt Daniel Boyarin und Jacob Neusner sehr unterschiedlich beurteilt. Für Boyarin ist klar, dass „rudimentary notions of heresy and orthodoxy were never crucial for rabbinic self-definition and ultimately fell into desuetude largely owing to the fact that ‚Judaism‘ was supported by a vigorous and ongoing ethnic identity“.¹⁶ Neusner dagegen sieht in der Aussage des Bavli keine Entwicklung; sie sei schon in Mischna und Tosefta grundgelegt (das kann er behaupten, da er die Aussage „Ganz Israel hat Anteil an der kommenden Welt“ für einen echten Bestandteil der Mischna hält): „That is the position of Rabbinic Judaism from the Mishnah forward, and the Talmud of Babylonia does not innovate and mark a new and different theology (Boyarin’s ideology) at all.“ Boyarin’s These, dass „Judaism is not and has not been, since early in the Christian era, a ‚religion‘ in the sense of an orthodoxy whereby heterodox views ... would make one an outsider“;¹⁷ erregt Neusner’s heftigsten Widerspruch: „the differentiation of the Bavli’s definitions – rejecting the notion of orthodoxy altogether, as Boyarin claims, in favor of indelible ethnicity – from those of the earlier orthodox documents proves dubious. Boyarin misconstrues the character of the Bavli viewed whole. His arguments from isolated texts carry no probative weight“.¹⁸

So sehr ich Neusner’s Position teile, dass das rabbinische Judentum von Anfang an gewisse Glaubensvorstellungen betont und, gegen eine verbreitete Meinung, sehr wohl auch den Glauben für wichtig hält, sehe ich doch mit Boyarin auch gewisse Entwicklungen, die im Satz des Bavli gipfeln, dass ein Jude, auch wenn er gesündigt hat, Jude bleibe und infolge dessen auch Anteil an der kommenden Welt habe.¹⁹

16 D. Boyarin, *Rethinking Jewish Christianity: An Argument for Dismantling a Dubious Category* (to which is Appended a Correction of my Border Lines), JQR 99 (2009) 7–36, 35; ähnlich schon mehrfach die Grundthese in seinem Buch *Border Lines. The Partition of Judaeo-Christianity* (Divinations: Rereading Late Ancient Religion), Philadelphia, Pa., 2004.

17 Boyarin, *Border Lines* (s. Anm. 16) 13.

18 J. Neusner, *Orthodoxy and Heresy. The Debate with Daniel Boyarin*, in: ders., *Chapters in the Formative History of Judaism. Eighth Series. Systemic Perspectives* (Studies in Judaism), Lanham, 2012, 33–43, Zitate 41.

19 Von der anderen Seite her greift Schremer, *Thinking about Belonging* (s. Anm. 6), Boyarin an, weil dieser für das Judentum des 2. und 3. Jhs. eine zumindest rudimentäre Orthodoxie annimmt.

Israel's Fate in the Apostolic Fathers. The Case of 1 Clement and the Epistle of Barnabas

In the corpus of texts that we have become used to call “the Apostolic Fathers”, Israel’s fate is a topic, and is not a topic anymore. This perhaps somewhat enigmatic formulation is to be understood in two ways. I explain myself. In reading through the corpus, one will come across a number of passages that mention elements that pertain to this question, but it can hardly be said to be a core issue in any of these writings, except perhaps for the Epistle of Barnabas, and then again also only in a rather specific way. Moreover, when looking into this material, one will note that, actually, the problem is solved and is no longer an issue for debate. So it is, and is not, a topic. I will make that the topic of this essay.

Before entering into an analysis of particular texts, two or three points of a more general character have to be addressed. First of all, there is no such thing as “the Apostolic Fathers”. It is well known that this is a construct, the history of which has been well documented and does not need to concern us here.¹ I will make no effort to try and defend a different position, but it obviously means that the topic I am supposed to deal with (and indeed any other possible topic involving the AF) will be studied from this perspective, paying attention to each of the different texts for themselves rather than trying to come up with a general or overall position that would go for all of the authors included in the corpus.

Second, and again common knowledge, for most of these writings, with the possible exception of 1 Clement, almost nothing is known of the concrete circumstances in which they were produced and what evidence there is has to be distilled from the writings themselves, a rather difficult exercise with, in a number of cases, rather different results.² To a certain degree, abstraction can be made of these introductory questions, but they cannot be fully ignored, as it is well possible, even when dealing with a “general” or “theoretical” question, such

1 Cf. B. D. Ehrman, *The Apostolic Fathers*, vol. 1 (LCL 24), Cambridge/London 2003, 1–14.

2 See, e.g., the various chapters in P. Foster (ed.), *The Writings of the Apostolic Fathers*, London/New York (NY) 2007.

as the fate of Israel, that historical circumstances have played a role in the way the question is presented and solved.

Third, the question on the table is itself not unproblematic, both with regard to its contents and the way to approach the evidence and arrange the material. Taking the contents first, one should realise that it is perhaps less evident what can or should be dealt with in relation to the fate of Israel than one might have thought. The picture that comes out of the analysis is inevitably coloured by what has been included in it. One thing seems to be clear: it is not just a matter of solely focusing on “Israel”. Its fate is linked up with that of the Christians speaking about it and defining it. Contents and purpose closely hold together. After having pondered on several models: studying the relevant vocabulary, opting for a more thematic approach, or analysing how the topic functions in a particular writing – all of them viable approaches, I decided for the latter, to my opinion the better one, because it offers a possibility for including elements of the other approaches as well as an opportunity for studying the way the topic of Israel’s fate is developed within and integrated in a larger complex. I have chosen to discuss in some more detail the two writings that mention the term “Israel” by name and as a concept. These are 1 Clement (*1 Clem.*) and the Epistle of Barnabas (*Barn.*). While the differences between these two cannot be ignored, it will be argued that, when it comes to dealing with “Israel”, *1 Clem.* and *Barn.* are in some respects relatively close, some might even say, uncomfortably close, to each other.

1. 1 Clement

I begin my analysis with what may well be the oldest writing in the corpus, 1 Clement. It addresses an inner-Christian situation, but one that is not specifically Christian in character. There is some disagreement among scholars on how to define the problem, above all while the author is not so clear about the causes and circumstances of the crisis he is called upon (or has volunteered) to settle. But at least so much is clear: this is a conflict among Christians, members of the same community, and the author of 1 Clement has used it as an opportunity to explain his position on a number of things that definitely go beyond the local situation and presents this position not as a personal opinion, along with others and open for discussion, but rather more normatively, as a “take it or leave it” solution.³ It says something about the community that such quarrels came to happen – above all, I would say, that it is a “normal” group of people, well aware

³ For a good survey of the question and the issues involved, see *H. E. Lona*, *Der erste Clemensbrief (KAV 2)*, Göttingen 1998, 78–89. Cf. also *A. Lindemann*, *Die Clemensbriefe (HNT 17)*, Tübingen 1992, 16–17.

that they are human, far from perfect, and bound to suffer the usual kind of tensions that may develop when and where people come together. And it also says something about the author – again, above all, about how he positions himself, not just as the mediator, but as the one who is firmly resolved at settling the issue on his own terms. Israel is not part of that issue, the parties involved are all Christian, and so is the intended readership; and yet the author also manages to bring Israel on the table – as part of the argument, part also of the solution he proposes. Israel is not the subject, it rather is an instrument to achieve something else.

In all, the word Israel occurs seven times in *1 Clem.* It is found all over the letter, the first occurrence being 4.13, and the last 55.6; nowhere does it occur twice in the same chapter or context.⁴ This is already an indication of the relative place the concept takes in this long letter. Another such indication is the variety of forms in which it is mentioned – as part of a quotation from Scripture, and as part of a larger argument. How these references precisely function, will become clear in the following.

a. The first occurrence is in 4.13, the topic is “jealousy and envy” (ζήλος και φθόνος).⁵ Clement has just finished a long eulogy of the Corinthian community (1.2 – 2.8), meant to be both “captatio benevolentiae” and contrast scene for what will follow. The “ideal” community of Corinth, with its longstanding tradition of piety and exemplary Christian life, has brutally changed its mind and outlook. It has become a haven for “faction and dispute”, as Clement calls it right at the beginning, in 1.1, even before he goes on with the eulogy. Details are lacking and when he returns to mentioning the sad situation in 3.1, it is summarised, or rather characterised, with a mere (free) quotation from Deut 32,15: “My loved one ate and drank and became large and grew fat and kicked out with his heels” (3.1). It may seem a rather odd way for referring to a very down-to-earth conflict, but it is not wholly inappropriate, as it paves the way to a series of examples from Israel’s history that all deal with “jealousy and envy”; and much more, for Clement continues and expands the characterisation by also adding “strife and faction, persecution and disorderliness, war and captivity” (3.2).⁶ Again, this may all seem a bit over-the-top for describing a local conflict. Clement clearly thinks differ-

4 See H. Kraft, *Clavis Patrum Apostolicorum*, München 1963, 225.

5 The quotation of *1 Clem.* and *Barn.* follows the edition Ehrman, *The Apostolic Fathers*. In order not to overstretch an already extensive essay, I have decided to be most selective in referencing secondary literature. Basically I will be in dialogue only with the most recent commentaries on *1 Clem.* and *Barn.* where one can of course find more ample discussions and bibliography.

6 Cf. Lona, *Clemensbrief* (n. 3) 137: “Was sich damals in Israel ereignet hat, nämlich die undankbare Haltung der Ablehnung nach dem Empfang der vielfältigen Gaben Gottes, wiederholt sich jetzt in Korinth. Die Schrift enthält die Ankündigung des Kommenden, und in deren Licht wird die Gegenwart als ihre Erfüllung verstanden”.

ently about it. The long positive characterisation is countered by a much shorter but utterly negative one (3.3–4) that ends with a very harsh outcome, for jealousy, now further defined as “unrighteous and impious”, has brought about death: δι’ οὗ καὶ θάνατος εἰσηλθεν εἰς τὸν κόσμον. This is to be taken very literally, as will be illustrated from the biblical examples that are all about murder or attempts at murder (4.1–13). Cain and Abel are mentioned first, and at length; Jacob and Esau follow suit; both times jealousy was the motor that let the murderer make his move. Hatred among brothers, and jealousy again, is what caused Joseph to be sold in slavery. Jealousy, what caused Moses to flee from Egypt and Pharaoh’s wrath; jealousy, what made Aaron and Miriam be banned from the camp; jealousy, what brought Dathan and Abiram in Hades; jealousy, what almost killed David threatened not so much by foreign enemies, but by his own king!⁷ It is a long list, given rhythm by the alternating repetition of διὰ ζῆλος and ζῆλος. From Israel Clement immediately moves to “recent times”, to the fate of “the good apostles” Peter and Paul (5.2–7), and to that of lesser characters, but not less courageous in the face of danger, such as those anonymous women who suffered martyrdom for the faith (6.1–3).⁸ He concludes the survey, most ominously, with once again broadening the perspective recalling the readership that it is jealousy and strife that have brought down great cities and whole nations (6.4).⁹

What about Israel in all of this? The abstract of Israel’s sad history is told with a mixture of quotations and summary references. It is evidently not the whole story of Israel, but it is an important and integral part of it, and it evokes several scenes and events that proved to be crucial for Israel’s history as a whole.¹⁰ Judgement is not mentioned, and no doom or verdict is spoken over any of the villains involved, but their fate is known to every reader. It is not linked to Israel as such – Israel or the people do not stand accused. Yet among the villains there is even a king; he is mentioned last, and his fate is also well-known to all. All while realising that this is not about Israel, the reader must feel somewhat uncomfortable with this whole presentation, as if Israel and its history can only be recalled and told in this negative way. Not all the villains are Jews, but some among them are; and not every king of Israel is hereby declared a villain, but one at least is, and the choice for the very first king and not for one of the many others who, sadly, could be cast

7 Cf. *Lindemann*, *Clemensbriefe* (n. 3) 36, “ein anderer Höhepunkt in den Folgen von Eifersucht und Neid”. Note the subtle difference between jealousy that brings unjust suffering or that leads to the death of the unjust (so 4.11–12);

8 With the famous reference to Greek myth in 6.2 that caused commentators quite some trouble; see *Lona*, *Clemensbrief* (n. 3) 169.

9 *Lona*, *Clemensbrief* (n. 3) 172, “weit über den Rahmen der biblischen Zeugnisse und der christlichen Beispiele hinaus”.

10 “Die Liste hat eine deutliche politische Zuspitzung” (*ibid.*, 153).

for this role, is not a random one and calls to mind the prophet's words about the evil side of Israel's aspirations for having a king and kingship. Israel knows what it is to live out jealousy. It suffered from it, and ultimately it was brought down by it, as were so many other nations. There is no need to tell the full story, in all its details, to remind the reader of the outcome and to force him to compare it with his own story.¹¹ Add to this the apparently rather harmless, but actually quite pointed triple reference to the Christians as the elect people – “God's chosen” (1.1), whose salvation should be the addressees' first concern (2.4), and the numerous (6.1) who suffered for Christ's sake, and endured (the word will occur again only much later, in chapters 46, 49, 52, 58 – 59).¹²

b. Israel, now clearly as a corporate concept – “the house of Israel” –, is brought on stage again shortly after, in 8.3, in what is presented as a word of the Lord. This passage is not found in this form in the LXX. It is a call from the Lord to His people to repent, the second in a series of three such calls. The first has been assigned to an Ezekiel apocryphon that was in part inspired by Ezek 33,11, which is the reason for assuming the same origin also for the second one; the third one comes from Isa 1,16 – 20.¹³ Once again, Israel, now being called upon by the Lord, is used as a model for calling upon the addressees. And again it is not said that Israel is condemned, but judgement nevertheless is mentioned in the first passage and more emphatically at the end; and the final outcome of what lies behind these calls should be clear for everybody who is familiar with Israel's writings and history.

One does well to look at the details of the three passages that are cited. There is a dynamic in them that directs the reader to what the author considers to be Israel's fate. The Lord calls for repentance, and so is pictured as one who hopes for the better.¹⁴ In the first passage this is formulated as if addressed to an individual (or generic: “the sinner”) and with only a hint to the fatal outcome that

11 “Die Haltungen von markanten Gestalten der Geschichte stellen Vorbilder dar, die – positiv oder negativ – vom Leser als solche erkannt und auf die eigene Wirklichkeit übertragen werden sollen. ... Das Interesse ist nicht historisch, sondern rhetorisch-pragmatisch” (ibid., 154). There is no reason to surmise that Clement was here following a fixed pattern for the details of his information; so rightly *Lona*, Clemensbrief (n. 3) 154 n. 1; *Lindemann*, Clemensbriefe (n. 3) 36.

12 They constitute the real model to be imitated. Cf. *Lona*, Clemensbrief (n. 3) 169: “Das Erwählungsbewusstsein zeigt sich in der Bereitschaft, durch das Ertragen des Leidens sich den Aposteln zuzugesellen, um somit zum Vorbild für die anderen Christen zu werden”.

13 On the origin of the first two citations, the parallel with similar citations in Clement of Alexandria, and other parallels for the first citation, see *Lindemann*, Clemensbriefe (n. 3) 46, and *Lona*, Clemensbrief (n. 3) 187 – 188. However, the possibility that the first citation is a free rendering (by Clement) of Ezek 33,11 cannot be completely ruled out; see *D. A. Hagner*, *The Use of the Old and New Testaments in Clement of Rome* (NT.S 34), Leiden 1973, 54.

14 *Lona*, Clemensbrief (n. 3) 187: “Der Aufforderung zur Buße folgt die Ankündigung der Vergebungsbereitschaft Gottes, vorausgesetzt, dass das Volk bereit ist, sich zu bekehren”.

awaits the one who does not repent (τὸν θάνατον) and that is something the Lord does not wish to happen (οὐ βούλομαι). The second call is defined as “a good pronouncement” (γνώμην ἀγαθὴν). Sin is now specified as “lawlessness” (cf. Ezek 18,27), which introduces a perspective and a nuance that is more specifically Jewish. The addressee switches from the singular to the plural and is identified as “the house of Israel” (cf. Ezek 18,29.31) and “the children of my people” (cf. Ezek 33,12), which, depending on its reaction, may be “a holy people” (cf. Isa 62,12).¹⁵ The plural is used also in the third passage that is linked to the second by verbal and thematic associations (the colours!).¹⁶ But now the decision on the outcome is clearly put in the hands of Israel itself: καὶ ἐὰν θέλητε ... ἐὰν δὲ μὴ θέλητε ..., and that outcome is now also described and is horrible for those who make the wrong choice: “a sword will devour you” (μάχαιρα ὑμᾶς κατέδετα). It is not said that this has happened, but the reader who is familiar with Ezek 18 and/or 33 and with the first chapter of Isaiah knows that the first two are set in the context of an account of the captivity (18 – 19) and of the fall of the city (see esp. 33,21) and that the last one indeed continues by mentioning the firm will of the Lord to take action against the unrighteous ones and to cleanse his city (1,24 – 27). It is not a mere threat; judgement has been spoken and has been, or will shortly be executed. Of course, in light of the whole of Israel’s history this is not the Lord’s final word and none of the two passages speaks of the final judgement, but it is Israel “under judgement” that is brought on stage.

In view of how the passages are used in *1 Clem.*, it is not so easy to decide to what extent the author wishes the reader to include the context of what is cited. He does not add a citation of Ezek 33,21 or Isa 1,24 – 27, and so leaves an opening for the addressees to repent: they are not yet condemned and this is not a verdict but still a warning. Yet the intended readers should know that the warning will materialise, as is clear from the context. Israel’s fate looms largely over them. What happened in the past will happen again. Israel’s fate and history are used pedagogically; it is not evoked to undo it.¹⁷

c. It seems that a different chord is struck in the next passage that mentions Israel, though there also is an echo here of the first passage.¹⁸ Chapter 29 largely consists of two quotations from Deut about God’s chosen people. “... His people, Jacob, became the portion of the Lord; Israel became the allotment of his in-

15 On the biblical parallels, see *Hagner*, *Use* (n. 13) 54 – 55; *Lindemann*, *Clemensbriefe* (n. 3) 46. Note also οὐ θέλω τὸν θάνατον in Ezek 18,32.

16 *Lona*, *Clemensbrief* (n. 3) 187: “die Aussagekraft (beruht) auf der Farbensymbolik”; cf. *Lindemann*, *Clemensbriefe* (n. 3) 46: “symbolisch für eine gestörte Gottesbezeichnung”.

17 *Lona*, *Clemensbrief* (n. 3) 188: “Die Aufforderung zur Buße verheimlicht nicht, welche schlimmen Folgen für die Gemeinde es haben wird, wenn sie sich nicht von ihrem bisherigen Weg abwendet”.

18 See the scattering of Adam’s descendants and compare *1 Clem.* 4.3 – 4 on Cain and Abel.

heritance” (32,9) and “See, the Lord takes for himself a nation from among the nations, ... From that nation will come forth that which is most holy” (cf. Deut 4,34; 14,2; see also Num 18,27).¹⁹ It puts a great responsibility upon those who are called this way, the details of which are further explained in the next chapter: “Since then we are a holy portion, we should do everything that pertains to holiness, ...” (30.1). These details do not concern us here. What counts, for our purpose, is the way *1 Clem.* moves from Israel to “we” (ποιήσωμεν). Israel once had a privileged status, and now this has fallen to “us”.²⁰ How and why this happened is not said or elaborated upon – again, I would say, because it is the obvious.²¹ But in that respect it is also worth noting that the citations follow after a double reference to divine judgement, which will be meted out by a righteous judge (27.1) and cannot be escaped, though protection is offered to those who deserve it (28.1 – 4).²² Israel’s fate is not the subject, but it is the preliminary for what has been made possible, and, I guess, it remains, as before, a warning for those who now enjoy the Lord’s favour.

d. There follows another reference to Israel, in the same context, in 31.4. Recalled are Israel’s blessings as personified in the patriarchs, Abraham, Isaac, and Jacob, who was given “the twelve sceptres of Israel”. The phrase is not found as such in the LXX. One is led to think of the twelve sons, but that is not how *1 Clem.* seems to interpret it, for three of these sceptres are mentioned by name, in an order and format that may surprise. Two of them refer to groups of people, the middle one to an individual. The order in which they are listed in 32.2 is not a chronological one: from Jacob descended the priests and Levites, “the Lord Jesus according to the flesh”, and all kings and rulers of Judah.²³ That these three are

19 The origin of this citation that is only vaguely identified (“another place”) remains unclear. It is a bit gratuitous to assign it to the same Ezekiel apocryphon, and maybe one should just accept that Clement is here freely citing from Scripture. See the discussion in *Lona*, Clemensbrief (n. 3) 328, who remains undecided; so also *Lindemann*, Clemensbriefe (n. 3) 96.

20 *Lona*, Clemensbrief (n. 3) 328: “die Aussage (bestätigt) die Erwählung der christlichen Kirche als das Gottesvolk.”

21 The latter observation could have been formulated more strongly than is the case with *Lona*, Clemensbrief (n. 3) 328: “wird nicht thematisiert” or *Lindemann*, Clemensbriefe (n. 3) 96: “Der Vf denkt daran, dass die Kirche ihren Ursprung in Israel hat”. The latter points out, correctly, what this implies when adding, “freilich gilt jetzt nur noch von ihr, dass sie ἅγια ἁγίων und ἅγια μερίς ist” (ibid.). Note also the connotation of the first phrase with the inner of the Temple (Ezek 48,12).

22 *Lona*, Clemensbrief (n. 3) 324: “Kap. 29 bildet eine Art von logischer Folgerung – im Rahmen einer Glaubenslogik – aus Kap. 28.”

23 There is no reason to connect this order with any speculation about Jesus’ Levite roots. The choice and the order in which the three “sceptres” are mentioned can be associated with the topic of the letter and the argument it makes on the basis of the divine order of the ministries (40.5), as well as with *1 Clem.*’s interest in the imagery of Christ as high priest, as this can be found in 36.1 (so *Lona*, Clemensbrief [n. 3] 343 – 344). *Lindemann*, Clemensbriefe (n. 3) 99, is more reserved. See also below on the possibly more negative connotation in 32.3.

part of the twelve is clear from what follows: “and his other scepters ...”, to which is added, quite puzzlingly, the Lord’s promise to Abraham about his offspring and how it will be multiplied (Gen 15,5 et al.). Israel was blessed, and the Lord Jesus is a part of it. This sounds beautiful and uplifting. But it does not take away anything of the fact, mentioned just before, that Abraham is said to be “our father” (31.2) and that “we” are now considered to be God’s “chosen portion” (29.1 ὁς ἐκλογῆς μέρος ἡμᾶς ἐποίησεν ἑαυτῷ).²⁴

Also, it leaves one wondering in how far the addressees when coming across the remarkable τὸ δωδεκάσκηπτρον τοῦ Ἰσραὴλ may have been reminded of that one other passage in the LXX where a somewhat similar phrase is found, in a far less positive context. In 3 Kings 11,30–36 the prophet Ahijah/Achias informs Jeroboam that Solomon’s kingdom will be torn apart and that “ten sceptres” will be given to him and two only will be left over for the king, “because he has forsaken me” (v. 33).²⁵ The word carries something ominous with it.²⁶ And the same is true of part of the sceptres that are mentioned by name in *1 Clem.* 32.2. In a sense, Jesus is the intruder, and also literally stands in the middle. Obviously, he cannot be blamed, for it is in him that we have been called (32.4). But what about the two other groups, the priests and Levites ministering at an altar that no longer exists when *1 Clem.* is written,²⁷ and above all, the many kings and rulers of Judah, some of which at least glorified and exalted themselves, which is precisely what is forbidden in 32.3?²⁸ Finally, would it be possible that the addressees, when hearing of the twelve sceptres, which after all may be the twelve sons of Jacob and the twelve tribes that came from them, is led to think of such a passage in the gospels, or in the tradition, as can be found in Matt 19,28 par. Luke 22,28–30?²⁹ All of this to say that in this case the surface may look bright, but underneath it there is hidden darkness and horror for Israel.

e. The tribes of Israel, and the priests, now in the company of Moses, show up again in chapter 43. *1 Clem.* seems to have wandered off from his purpose, but from chapter 40 on he is back to business and addresses the issue in Corinth more

24 Or as *Lona*, Clemensbrief (n. 3) 345, formulates it, “Durch die christologische Aussage nehmen die Christen jetzt auch an der Geschichte Jakobs teil.” In *1 Clem.* 4.8 Jacob had in turn been called “our father”. It does not have to mean that the author was of Jewish Christian descent; so correctly, *Lindemann*, Clemensbriefe (n. 3) 35.

25 *Lona*, Clemensbrief (n. 3) 342, n. 1, refers to this passage, but with no further comment.

26 So also in the close parallel *T. Naph* 5.8: foreign nations will have their share of the twelve sceptres of Israel.

27 *Lindemann*, Clemensbriefe (n. 3) 99: “dass sie dem Altar dienen, ist zumindest ungenau formuliert”.

28 Cf. *Lona*, Clemensbrief (n. 3) 346, who reads in 32.3 a warning, heavily influenced by Pauline thought, that man should not pride on his own deeds for all depends on God’s will.

29 In *1 Clem.* 55.6 the equally rare δωδεκάφυλος is also negatively connoted (cf. *Lona*, Clemensbrief [n. 3] 566), even though rescue is promised.

directly. The account of Num 17 is evoked that tells about the jealousy (again!) that befell Israel and its tribes over the priesthood and the glory that sticks to it.³⁰ The “trick” with the rods solves the question. The whole of Israel (43.5 συνεκάλεσεν πάντα τὸν Ἰσραήλ) is witness to it how Aaron’s rod had been chosen and how Moses, divinely gifted and perfectly mastering the whole situation,³¹ manages to save Israel from disorderliness to the glory of the Lord.³² Israel has escaped disaster narrowly, thanks to the talents of one man. The apostles are likened to him (44.1); whether the comparison should be extended also to include the author of *1 Clem.* himself remains open, though I would not exclude this on principle given the rather strong personality and self-awareness that speaks from the letter.³³ More important is the observation that ἀκαταστασία, the word used for describing the disaster that threatens to disrupt Israel, is not found in Num 17 (LXX has γογγυσμός). It occurs only twice in the LXX³⁴ and is twice attested in Symmachus in the context of Israel’s exile and captivity,³⁵ but seems to be something of a favourite of *1 Clem.* who has it two more times (3.2, with διωγμός, as part of an eight-part highly hyperbolic description of the consequences of disobedience, and 14.1 ἐν ἀλαζωνεῖα καὶ ἀκαταστασία, in combination with ζῆλος) and is also used for referring to the troubles of the end-time, though with a clear hint also at Israel’s revolt against Rome (see Luke 21,9).³⁶ So once again an episode of Israel’s not-so-glorious past is evoked to help out the Christians at Corinth.³⁷ No one is judged or condemned in Num 17 for having caused the row – or rather, all of them are, or at least are put to shame, by Moses’ intervention; and also no one reading Num 17 can avoid thinking of the terrible fate that befell on Korah’s followers and that had been mentioned just before as the cause of the dissent (Num 16,31 – 35).³⁸

30 See the synopsis of Num 17 and *1 Clem.* 43 in *Lona*, Clemensbrief (n. 3) 452 – 453.

31 “Die Führungsrolle des Mose zeigt sich in der Einberufung des ganzen Volkes [vgl. Jos 10,24]” (ibid., 453).

32 43.6 ἵνα μὴ ἀκαταστασία γένηται ἐν τῷ Ἰσραήλ, οὕτως ἐποίησεν, εἰς τὸ δοξασθῆναι τὸ ὄνομα τοῦ ἀληθινοῦ καὶ μόνοῦ.

33 *Lona*, Clemensbrief (n. 3) 455, opts for a broad interpretation of “our” apostles, but one that does not seem to include Clement.

34 Once in Tob 4,13 in combination with ἀπόλεια, both of them as a consequence of ὑπερηφάνια, and once in Prov 26,28.

35 Ezek 12,8 – 9 for LXX’s ὁ οἶκος τοῦ Ἰσραήλ, οἶκος ὁ παραπικραίνων.

36 On the list of vices and disasters in 3.2 and comparable lists in ancient literature, see *Lona*, Clemensbrief (n. 3) 138 – 139.

37 So emphatically *Lona*, Clemensbrief (n. 3) 454, with reference to ἀκαταστασία: “Es handelt sich um die Unordnung als Folge von Aufruhr, die sowohl die Revolte der Stämme in der Zeit des Mose als auch die Lage der korinthischen Gemeinde charakterisiert”. The parallel between Moses and the apostles that is evoked in 43.1 and again in 44.1, and the dynamics created by the rhetorical question that opens 43.6 contribute to this effect; cf. *Lindemann*, Clemensbriefe (n. 3) 130: “44,1 knüpft direkt an 43,6 (vgl. auch 42,1) an”.

38 Cf. the fate of Dathan and Abiram that was mentioned in 4.12. *Lona*, Clemensbrief (n. 3) 152,

f. It is time then for the verdict to be spoken. It is not a formal one, but it comes close to it, or even goes beyond such a verdict as the culprit is asked to call verdict upon himself, when it is suggested in 54.2 that such a person better keep to his honour and decide the matter by formally stating, εἰ δι' ἐμὲ στάσις καὶ ἔρις καὶ σχίσματα, ἐκχωρῶ, ἄπειμι, οὗ ἔαν βούλησθε, καὶ ποιῶ τὰ προστασώμενα ὑπὸ τοῦ πλήθους. Voluntary exile is the only solution that is left and the only way to save one's honour and find mercy with the Lord.³⁹ In *1 Clem.*'s opinion, it does not sound like a particularly terrible fate or decision, for such persons are said, probably a bit too optimistically, to be welcomed "everywhere" (54.3 καὶ πᾶς τόπος δέξεται αὐτόν).⁴⁰ I wonder whether anyone really could believe this to be true. Once more, the whole is further illustrated by examples from the past, both Israel's and that of "the Gentiles".⁴¹ The examples of the latter are kept rather generally, speaking of kings and rulers, who have given up themselves to exile or death, – the verdict is stretched beyond what had been announced –, for the salvation of their people (55.1).⁴² Christians, anonymous ones, have given proof of a similar kind of heroism and altruism, choosing prison or slavery for the sake of others (55.2). And even women performed such heroic deeds ("manly deeds", as *1 Clem.* calls them in 55.3: πολλὰ ἀνδρεῖα).⁴³ Two are mentioned by name, and both are Israelites – "blessed" Judith and Esther, "a woman perfect in faith". Exile or suicide is not what they choose to save their people, but more heroic deeds still – murdering the enemy's leader.⁴⁴ The second is said to have rescued "the twelve tribes of Israel who were about to perish" (55.6).⁴⁵ Once again, Israel has escaped disaster, but of course, it is not the hero and what is remembered and evoked is the heroic deed of two courageous women and not the triumph of a people or a nation. And in any case, "the men of Israel" seem to be absent when it comes to

notes that the verb στασιάζω that is used here for their crime is not found in the LXX account ("so das hier die Hand des Vf.s erkennbar ist") and draws attention to the title of Moses as servant of God that occurs also in 43.1.

39 The use of the first person turns the decision and the one who takes it into a noble deed: "Die harte Bestrafung bekommt einen milden Ausdruck – ohne an der Sache selbst etwas zu ändern –, indem sie zum Teil als eigene Entscheidung dargestellt wird" (*Lona*, Clemensbrief [n. 3] 555). One will also note the triad στάσις καὶ ἔρις καὶ σχίσματα, by now all familiar terms for the reader of *1 Clem.*, to denote the issue at stake (*ibid.*, 554).

40 Its Stoic tone changes little to this. Cf. *Lona*, Clemensbrief (n. 3) 559.

41 *Lona*, Clemensbrief (n. 3) 555: "... in der Antike gut bezeugte Praxis"; with many examples.

42 The latter is also well attested in ancient literature, but it is obviously quite different from exile; cf. *Lona*, Clemensbrief (n. 3) 562.

43 Note the elegant use of πολλὰ ... πολλά (*Lona*, Clemensbrief [n. 3] 564) and the possible echo of 2 Tim 2,1.

44 With God's help, as is duly emphasised in both cases: "Gott als Subjekt der Handlung" (*Lona*, Clemensbrief [n. 3] 566). This is particularly remarkable with regard to Esther as it constitutes a significant difference between the Hebrew and the LXX version that is used here (see Esth 10,3a.f); cf. *Lindemann*, Clemensbriefe (n. 3) 156.

45 See above.

save that people or nation. A pinch of irony is mixed in with the pride and the glory, and ultimately it remains a strange way to illustrate the point the author wishes to make about choosing exile as a solution.

2. Barnabas

If there remain a number of problematic and unsolved issues with regard to *1 Clem.*, it seems we are in total darkness when it comes to date, locate, and theologically situate the Epistle of Barnabas. Its author gives away almost nothing, and the few indications scholars have tried to build on have led to quite different views with regard to all of the introductory questions.⁴⁶ One thing seems to be undisputed: *Barn.* pleads his case for and to his own. He does not give a voice to the opponents who are mercilessly attacked, and he takes it for granted that his readers will follow him in this and not raise questions about giving the other side its say. He is preaching for the convinced, not trying to convince.⁴⁷

At first the composition of *Barn.* may look a bit chaotic, but the work is actually structured according to a rather fixed, though somewhat complicated plan.⁴⁸ The first and last of the 21 chapters function as introduction and conclusion. The rest can be divided in two parts of unequal length, a very long one consisting of chapters 2–17 and a much shorter one, chapters 18–20. The former is the more openly polemical part and is structured around three types of argument that are not developed in a strict order but are taken up later again and in this way intermingled with the other types. The first centres on the argument that Israel has misunderstood its own Scriptures because it sticks to a literal interpretation. This is illustrated from the motifs of sacrifice and fast (2–3) and picked up again in chapters 9–10 and 15–16 with similar illustrations dealing with circumcision, dietary rules, the Sabbath, and the Temple. The second type focuses on who may claim to be the rightful heir of the covenant and is developed in chapter 4 and continued in chapters 13–14. The third one is about how Scripture has foretold the coming of Christ and the church and is developed through chapters 5–8, with a focus on Jesus' trial and death, and again in chapters 11–12 which deal with baptism and cross. As said, the whole composition may look a bit complicated, but the pattern of breaking up and coming

46 See *J. Carleton Paget*, *The Epistle of Barnabas. Outlook and Background* (WUNT II/64), Tübingen 1994, 3–70 and the helpful survey in *F. R. Prostmeier*, *Der Barnabasbrief* (KAV 8), Göttingen 1999, 111–134.

47 Cf. *Prostmeier*, *Barnabasbrief* (n. 46) 89: “Barn als brieflich gerahmten Traktat, der auf der Grundlage autoritativer Zeugnisse (Schrift) und massgeblicher Tradition die christliche Identität seiner Leser sichern will”.

48 On the structure, see *Prostmeier*, *Barnabasbrief* (n. 46) 74–85.

back to the same argument after another one has been introduced adds vividness and dynamics to the overall presentation. The harshly polemical tone of the text casts its shadow also over the second part, which contrasts those who have taken the right and the wrong path and functions as a complement of the first part (its core is 19–20, with chapter 18 as an introduction after the conclusion in the previous chapter). Israel is all over the place – it is mentioned no less than twelve times; it is also the sole term used to refer to the Jews, a word that never occurs in *Barn.*

a. The first mention occurs in 4.14, at the end of the first chapter of the type-II argument. The chapter opens with a note of warning that the time to make crucial decisions about one’s fate has arrived: “the final stumbling block is at hand” (4.3), which is further illustrated with quotations from the prophet Daniel. Then another warning is added that results in a thesis: watch out for those who claim “that the covenant is both theirs and ours. For it is ours. But they permanently lost it, in this way, when Moses had just received it”.⁴⁹ The painful story of the broken covenant is recalled in detail, and another set of warnings and exhortations is added (4.10–14). The audience is called upon to be “perfect” and “spiritual” and warned for God’s judgement. Above all it should be aware of Israel’s fate, Israel that saw signs and wonders and yet lost out on everything: νοεῖτε· ὅταν βλέπετε μετὰ τηλικαῦτα σημεῖα καὶ τέρατα γεγονότα ἐν τῷ Ἰσραήλ, καὶ οὕτως ἐγκαταλελειφθαι αὐτούς (4.14). The phrase is continued and completed with a further warning: προσέχωμεν μήποτε, ὡς γέγραπται, πολλοὶ κλητοί, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοὶ εὐρεθῶμεν.

Israel thought it once enjoyed God’s trust and favour, but failed to keep it; it is considered to be a useful model to show what can go wrong, and why. The verb ἐγκαταλείπω with its double composite is a favourite of *Barn.* and occurs two more times, once as a warning and prohibition in the Two-Ways section with as its object “the commandments of the Lord” (19.2, where it also has a parallel in Did 4.13), and once also for describing Israel deserting its God (11.2, see below), which offers a pointed contrast with God’s action in 4.14: He did to them what they had been doing before.⁵⁰ Composite verbs with the preposition ἐν- are not uncommon in the Apostolic Fathers, and there are even a few more with the double preposition ἐγκατα-. The force of the addition should perhaps not be overestimated, but it is in any case quite remarkable to find here this kind of verb shortly after *Barn.* had used another verb built after the same model to express that the real covenant is that of Jesus which “should be sealed in our hearts”.⁵¹ A

49 4.6b–7a: ὅτι ἡ διαθήκη ἐκείνων καὶ ἡμῶν. ἡμῶν μὲν· ἀλλ’ ἐκεῖνοι οὕτως εἰς τέλος ἀπόλεσαν αὐτὴν λαβόντος ἤδη τοῦ Μωυσέως.

50 See also the v. l.: μὴ ἐγκαταλείπητε for μὴ ἐλλείπητε, “do not fail”, in 21.2.

51 4.8: ἵνα ἡ τοῦ ἡγαπημένου Ἰησοῦ ἐγκατασφραγισθῆ εἰς τὴν καρδίαν ἡμῶν ἐν ἐλπίδι τῆς πίστεως αὐτοῦ.

seal had been broken by Israel but was sealed again in Jesus; the consequences of the former are formulated using a similar sort of verb (ἐγκατα-λείπω). The dramatic effect of this verb had been explored already in the LXX and had inspired Christian authors of an earlier generation.⁵² It does not occur in the scene of the broken covenant that is referred to in *Barn.* 4.7b–8. But the verb is used ominously in Deut 28,20 when describing the horrors that are awaiting for Israel if it would ever forsake the Lord, and it is used in Deut 4,31 and emphatically in 31,6.8 to have Moses express his trust and comfort Israel that God will never forsake it, only to find out right after, at the moment of his death and when preparing for his succession, that the Lord shatters this trust by announcing to him that this is precisely what will happen, thereby recalling the covenant scene: καὶ ἐγκαταλείψουσίν με καὶ διασκεδάσουσιν τὴν διαθήκην μου, ἣν διεθέμην αὐτοῖς (31,16), words Moses can only pass on to his people in v. 29. *Barn.* 4.14 is meant to be a harsh criticism, and the verb helps expressing this.⁵³

The effect of Israel's abandonment is further strengthened in two ways, first by referring – with a general but well-known formula – to the many signs God has shown of his care for his people;⁵⁴ and then by citing a saying that is also found in the Gospel of Matthew and occurs there in a context that also contains a harsh reference to Israel's downfall as a nation (22,7) and that plays on the definite character of what happened, as is the case also with the related saying in on the first and the last in Matt 19,16; 20,16 (here with a v. l. that brings it closer to 22,14), and Luke 13,30. The verb εὐρίσκω adds to the eschatological perspective of the passage (cf. Matt 7,14; 22,9; 24,46).⁵⁵

b. Israel is mentioned twice in the next chapter, the first to deal with the type-III argumentation focusing on “the Lord”, as *Barn.* usually refers to Christ.

52 See Ps 22,2; 16,10, and Isa 1,9; and compare Matt 27,46 par. Mark 15,34; Acts 2,27; and 2 Cor 4,9.

53 “Die Kritik könnte nicht herber und unerbittlicher ausfallen: Sie sind verlassen (ἐγκαταλείφθαι αὐτοῦς) und zwar, wie aus dem Kontext mitzuhören ist, von Gott. Wo das Gesetz ist, ist kein Heil” (*Prostmeier*, Barnabasbrief [n. 46] 226).

54 Cf. also *Barn.* 5.8. *Prostmeier*, Barnabasbrief (n. 46) 226, reckons with influence of Ps 77(78),4 and/or 105(106),22.

55 For the difficult question of the origin of the saying, see the discussion in *Carleton Paget*, Barnabas (n. 46) 124, n. 101, who remains undecided, and *Prostmeier*, Barnabasbrief (n. 46) 226, n. 54, who is rather negative about the possibility that Matt is in view. Formally and originally the saying is a warning (“Mahnrede”), but in *Barn.*, and possibly also in Matt 22,14 (the feast has started, there is no time left for any change), it is used to describe a situation that seems to have become irreversible, which, together with the presence of εὐρίσκω, would rather point towards (conscious?) dependence on, or at least influence of, the gospel passage. The phrase ὡς γέγραπται does not have to mean that *Barn.* regarded the gospel as Scripture. It had used the more strict (and more common) λέγει γραφή for introducing OT citations in *Barn.* 4.7.11 (see also 5.4; 6.12; 13.2), but this phrase is lacking in 4.14. So maybe *Barn.* did not quote from the gospel and had it just wrong, or wished to value the distinction between the two formulas.

Chapter 5 is about the death of Jesus and the ones responsible for it. The Lord's death is to be interpreted in terms of atonement. *Barn.* is adamant about this and begins the chapter in this way. It then continues by formulating a rule for interpreting Scripture that is not in itself questioned nor motivated and that runs as follows: *γέγραπται γὰρ περὶ αὐτοῦ ἃ μὲν πρὸς τὸν Ἰσραὴλ, ἃ δὲ πρὸς ἡμᾶς* (5.2 "For some of the things written about him concern Israel; others concern us"). The criteria by which to discern between what aims at Israel and what at us are not listed or mentioned, but are clearly assumed to be evident to all.⁵⁶ That this is not absolutely true and as a matter of fact presupposes what is to be demonstrated is illustrated by the quotation of Isa 53,5.7 that follows. The prophet identifies with his audience and speaks in the first person plural – "we" and "ours", but actually addresses two different audiences. When referring to "our lawless acts" and "our sins" causing the sheep to be wounded (and to the one shearing the silent sheep), the reader cannot but think that Israel is in view, and this is also how the prophet wished the reader to understand it. But when it is then also said that by these wounds "we are healed", *Barn.*, though not Isaiah, switches the focus and the audience, and expects his readers to follow him in this, for in his logic and reasoning and argument, these "we" cannot be but the Christians saved by Jesus when believing in him.⁵⁷ It looks as if it all depends on who is reading the text, but that is a false impression, for *Barn.*'s reading is the one that was revealed to us by the Lord himself,⁵⁸ thus making any alternative reading untrustworthy and liable to sanction.⁵⁹ "We" received the salvific revelation, "we" were made wise, and "we" are no longer ignorant (5.3). And as if that is not enough, *Barn.* recalls how the Lord (here definitely Jesus Christ) fulfilled the promise that was given to the Fathers and had spoken of the judgement to come (5.7), how "while teaching Israel and doing wonders and signs, he preached to them and loved them deeply" (5.8),⁶⁰ how he chose his disciples from among the sinners in Israel and revealed

56 "Hier jedoch wird dem Kunstmittel der plakativen Verteilung ... zur diskriminativen Zueignung von Schriftworten der Rang eines exegetischen Prinzips zugemessen, d.h. die Widmung eines Zitats aus der Schrift ist bereits Auslegung, ist – im Sinne des Vf. – Gnosis. Wer weiß, wem eine Schriftstelle gilt, weiß bereits mehr als die Juden" (*Prostmeier*, Barnabasbrief [n. 46] 236).

57 This is not as such noted by Prostmeier (*ibid.*, 237), who instead (and correctly) emphasises the definite aspect of the healing that was announced.

58 5.3 *καὶ τὰ παρεληλυθότα ἡμῖν ἐγνώρισεν*, by which *Barn.* probably thinks as much of Jesus' teaching and instruction as of any kind of divine revelation.

59 So also *Prostmeier*, Barnabasbrief (n. 46) 240: "Das Besondere ist, dass die Gnosis, also die rechte Auslegung der Offenbarung, die der Vf. mit seinem Werk exemplarisch vorlegt, weder diskutabel ist, noch Grundlage einer Konsensbildung sein kann".

60 *πέρας γέ τοι διδάσκων τὸν Ἰσραὴλ καὶ τηλικαῦτα τέρατα καὶ σημεῖα ποιῶν ἐκήρυσσεν καὶ ὑπερηγάπησεν αὐτόν*. The reading of the last verb is uncertain. See the discussion of the variants in *Prostmeier*, Barnabasbrief (n. 46) 232. The easier (best?) solution is to read the singular (as cited here) instead of the plural. The rather rare verb (not in LXX or NT) adds a

his divine nature (5.9), and finally also how the purpose of his coming on earth was none other than to make accountable for their sins those who persecuted his prophets (5.10–11).⁶¹ A triad of quotations from the prophets and the Psalms announcing Christ's violent death seals the argument (5.12–14).⁶²

Israel stands at the losing side. In its place the Lord has prepared for himself “a new people” (5.7 καὶ αὐτὸς ἔαυτῷ τὸν λαὸν τὸν καινὸν ἐτοιμάζων). *Barn.* does not use the word elect, and the phrase he uses instead has no parallel in the LXX, but it states in the same undisputable way that something completely different has come alive, that it is not a matter of renewing the old, but of creating something new.⁶³ The motif of the Lord preparing for himself a people recalls 2 Sam 7,24, a mighty verse in a mighty context that bursts of Israel's confidence in its Lord and in itself, where this is said of God. The only other occurrence is in Luke 1,17, where this is announced about John the Baptist. In *Barn.* it is the Lord Jesus who takes upon himself this task. The phrase “teaching Israel” in 5.8 (cited above) is likewise remarkable, while exceptional. It directs the reader once more to the same context that may have been looming in the background also in the previous chapter, with Moses receiving the task to write down the rule of life and “teach it to the sons of Israel” (Deut 31,19 διδάξετε αὐτὴν τοὺς υἱοὺς Ἰσραὴλ) and complying to it (31,22 καὶ ἐδίδαξεν), and in this way has Jesus been modelled after Moses.

The conclusion is simple. It had all been said and announced by the prophets and it had all been repeated and taught by the Lord himself, and yet Israel did not understand and even took an active part in his death and in its own judgement (5.5). That is the sad picture and outcome, and for *Barn.* this picture and outcome are final. One might ask what more there is to be said. Yet *Barn.* has more to tell.

c. *Barn.* 6 is intrinsically connected with the previous chapter. It continues the citation of the passage from Isaiah in 5.14 (Isa 50,6–7, and *Barn.* 6.1–2 = Isa 50,8–9), explaining part of the first quotation (see 6.3), and also returning once more to the same Ps 22(21) that had been cited before and that had found its place in Christian tradition already long before (6.4–6; see Ps 22(21),17,19,

new dimension to the firm will of Jesus to instruct Israel, and at the same time enhances the contrast with the latter's reaction to this ministry. It works well in line with similar compounds with ὑπέρ in *Barn.* 5.3 and earlier in 1.2.

61 On the fiercely anti-Jewish tone that speaks from this passage, see *Carleton Paget*, *Barnabas* (n. 46) 127. How much of this section finds its origin in a Testimonia tradition remains a matter of debate.

62 “12–14 erweisen Leiden und Kreuzestod als Erfüllung der Prophetien” (*Prostmeier*, *Barnabasbrief* [n. 46] 250).

63 “Die Vorstellung einer heilsgeschichtlichen Kontinuität zwischen Israel und Kirche ist auch wegen des Diktums in Barn 4 nicht nur undenkbar, sondern wäre aus der Sicht des Vf. blasphemisch. Heilsgeschichte im Sinne des Barn ist Kirchengeschichte” (*ibid.*, 246).

casting lots for Jesus' clothing).⁶⁴ Barnabas also comes back to the two topics that were at the centre of the previous chapter – Israel's participation and guilt in Jesus' death and the new creation that is made possible in Jesus. In 6.7 he cites from Isa 3,9–10 to illustrate the first topic and introduces it as, “for the prophet says about Israel”, but then cites only part of it (v. 9b–10a) and leaves out the reference to Sodom that cannot hide its sins.⁶⁵ However, this in no way smoothens the tone, for the crime that is described is horrible in itself and the woe that introduces the verse testifies to this and to the fate that is to be expected for those committing such a crime; and of course it cannot be excluded that for the author (and his readers) this kind of partial citation sufficed also to bring to mind Sodom and the fate it suffered.

The second topic is further illustrated, quite remarkably, by means of an elaborate and rather contorted exegesis of Exod 33,1.3, the Lord's command to Moses to start journeying to the promised land (6.8).⁶⁶ The passage is succinctly explained in 6.9: “Hope in Jesus, who is about to be revealed in the flesh”, to which Barnabas adds that this can only be understood by “one who is wise and learned, who loves his Lord”, and he may well be right there!⁶⁷ The invitation to enter a new and promising land is an image for the renewal Jesus has brought to humankind, making us “a different type of person” by taking away our sins (6.11 ἐπεὶ οὖν ἀνακαινίσας ἡμᾶς ἐν τῇ ἀφέσει τῶν ἀμαρτιῶν ἐποίησεν ἡμᾶς ἄλλον τύπον). The “difference” is a fundamental one: it turns us into children again, new-borns, and indeed is to be thought of as a new creation (6.11 ὡς παιδίων ἔχει τὴν ψυχὴν, ὡς ἂν δὴ ἀναπλάσσοντος αὐτοῦ ἡμᾶς).⁶⁸ If one would not yet have been convinced and be in need of further arguments, Barnabas goes on citing Gen 1,26 and almost automatically adds to it v. 28 as well.⁶⁹ A second creation is what has been taking place, one that points to the end time that has come, for which Barnabas quotes from an unidentified and otherwise unknown source (6.13 λέγει κύριος· ἰδοὺ, ποιῶ τὰ ἔσχατα ὡς τὰ πρῶτα).⁷⁰ This new creation makes us into new

64 On the intensive use of biblical quotations in the first part of this chapter, see *Carleton Paget*, *Barnabas* (n. 46) 128–130, and *Prostmeier*, *Barnabasbrief* (n. 46) 252–256.

65 There is no reason to think that the second half of the citation comes from Wisd 2,12 (pace *Prostmeier*, *Barnabasbrief* [n. 46] 257).

66 *Prostmeier*, *Barnabasbrief* (n. 46) 257, sees a verbal and semantic connection with κληρῶς of 6.6, which is well possible and would fit the perspective.

67 Note the triple use of the imperative that connects the hope with the preceding.

68 Drawing attention to the double ὡς, *Prostmeier*, *Barnabasbrief* (n. 46) 272, comments, “Hierdurch verknüpfen sie das bekannte Motiv der Neugeburt durch den Erlass der Sünden mit dem einer ‘Neuschöpfung’”. Ἀναπλάσσω picks up on ἐποίησεν, and the motif of the new-born child comes back in 6.17.

69 The motif recalls 5.1–2, but uses a different biblical vocabulary; cf. *Prostmeier*, *Barnabasbrief* (n. 46) 271, and *Carleton Paget*, *Barnabas* (n. 46) 131: “Here the story of Adam's creation becomes the story about Christian recreation”.

70 Its contents are good apocalyptic thought with biblical roots; cf. *Prostmeier*, *Barnabasbrief* (n.

human beings, with hearts of flesh instead of stone, into children fed on milk and honey, that stand for faith and the word (of God), but also into masters of this new universe, not so much because we deserve it as to demonstrate who is its real master – the one who commands or allows future masters to be master (6.18)!⁷¹ Every detail of the biblical passage has its meaning and its place in the explanation. All of this has not been perfected yet, but awaits its realisation pending on our capacity to perfect ourselves and get worthy of this heritage. Barnabas concludes with this warning, but is absolutely convinced that it is only this new person who will be granted such an authority. Destruction does not have the last word; something new has come to live. For the old Israel, however, there is no place in this anymore.⁷² It may all be a bit too much, but Barnabas must have thought it should work. It was in any case meant to be a further development and illustration of what he had introduced in chapter 5, whatever one thinks about the strength of the argument.

d. Israel makes another appearance, a double one, in chapter 8 that deals with the scapegoat ritual of a sinful people offering up a heifer and that is presented as a command of the Lord to Israel (8.1 ὅτι ἐντέταλται τῷ Ἰσραήλ). This chapter also picks up on elements that had been mentioned before already (see 5.1 on the atoning function of sprinkling blood, and the identification of Jesus with the scapegoat in 6.5). Barnabas offers a reading that turns the ritual into a model of the sacrificial death of Jesus and at the same time accuses Israel of being responsible for this.⁷³ Its ultimate purpose is indicated in the conclusion that Israel did not understand the meaning of its own rituals and tradition: “And thus the things that have happened in this way are clear to us, but they are obscure to them, because they have not heard the voice of the Lord” (8.7).⁷⁴ Israel is taught yet another lesson in its own subject.

46) 276. The passage has been called “ein überraschend klarer und glücklicher Ausdruck” (*H. Windisch, Der Barnabasbrief* [HNT Ergänzungsband], Tübingen 1920, 337), which is true in so far as it connects protology and eschatology in such a way that Israel’s past is left out altogether. One will also note the repeated and contrastive use, all through this section, of ἡμᾶς; cf. *Carleton Paget, Barnabas* (n. 46) 133.

71 The realisation of this promise stands out: “Was jetzt noch fehlt, erfüllt sich im Eschaton” (*Prostmeier, Barnabasbrief* [n. 46] 281).

72 *Barn.* 6.19 is fully oriented towards a perspective “in dem das Christusereignis als die entscheidende Heilssetzung Gottes den Beginn der Erfüllung aller Verheissung markiert” (*Prostmeier, Barnabasbrief* [n. 46] 281).

73 “Die Männer, die die Kuh, von der die Auslegung weiß, dass Jesus dieses Opfer ist (V 2b), opfern, sind jene, deren Vollmacht ihrer Sünden das Christusereignis zur Fülle bringt, also die Juden” (*Prostmeier, Barnabasbrief* [n. 46] 324).

74 Prostmeier emphasises the impact of this passage that goes beyond what was explained in chapter 8 to include all of the criticism of 5–8. “Somit trifft auf Barn 5–8 zu, was sich bereits in Barn 2–4 als Tenor angedeutet hatte” (*Prostmeier, Barnabasbrief* [n. 46] 332).

This chapter presents another tour de force on the part of Barnabas, but this does not worry the author and his calm confidence cannot be shaken by such a task. Israel is made a witness to the correct interpretation of its own tradition, and an accomplice in it. Again, all the details fall in place – the hyssop, the wool on the wood. They are the least of *Barn.*'s problems and can all be explained in view of Jesus' death at the cross, provided, of course, that one agrees to identifying the heifer with Jesus and the sinful men with "those who offered him up for slaughter" (8.2), who for *Barn.* are evidently identical with Israel as a whole.⁷⁵ In *Barn.*'s logic, it means that "Israel", the expert in reconciliation rituals, has performed the ultimate type of such a ritual by sacrificing Jesus without realising nor recognising this. This is not spelled out in so many words, but it is the obvious implication behind the interpretation in 8.2a and the necessary condition somehow to make sense of the obscure latter half of 8.2: εἶτα οὐκέτι ἄνδρες, οὐκέτι ἁμαρτωλῶν ἢ δόξα. Jesus' death has definitely put an end to the realm of sinfulness, as well as to the false claims (so δόξα) of sinners that they could wash away their sins in the old ritual.⁷⁶ Israel is made an accomplice in salvation, against its will and without acknowledging this.

This grandiose interpretation of the old ritual has also consequences for the purification process it involves. The three children, as witnesses of the Patriarchs (8.4), performing purification by sprinkling the heifer's blood over the people, have now become twelve, seemingly as witnesses to the tribes of Israel (8.3).⁷⁷ But in reality they stand for the apostles who received the power and authority to preach the gospel, a message of forgiveness and purification of the heart.⁷⁸ That changes the perspective completely. The purification is no longer a mechanical process; it demands a change of person, and it demands listening to and accepting Jesus' gospel. It means that those who do not believe in the gospel have not been saved from their sins, and worse, that those who made this sacrifice possible actually contributed to their own fate. Israel's ritual has been christened – the gap is complete, and its own role has been narrowed down to that of the villain who performs its own downfall. A cumbersome reasoning and argument,

75 The polemical tone of 8.2a can hardly be overestimated. Israel itself is addressed ("you") and it is the Lord himself who speaks to it in a clear and simple language (νοεῖτε, πῶς ἐν ἀπλότητι λέγει ὑμῖν). "Es behauptet, der κύριος habe Israel das Ritual in 8,1 nie anders als in prophetischer Absicht im Blick auf das Christusereignis und die Christen geboten" (*Prostmeier*, Barnabasbrief [n. 46] 326).

76 The difficult δόξα can indeed have this meaning; see *Prostmeier*, Barnabasbrief (n. 46) 327, n. 45.

77 I am not sure the interpretation is meant as a direct critique of Israel (so *Prostmeier*, Barnabasbrief [n. 46] 330), but Christians had of course already made the triad "their own".

78 On preaching the gospel, see already *Barn.* 5.9. The twelve are referred to as δεκαδύο and not as δώδεκα, but that should not argue against a possible influence of the Lukan concept (cf. *Prostmeier*, Barnabasbrief [n. 46] 328).

but all in all one that keeps to the strict and harsh logic that characterises *Barn.*'s polemics.

e. Circumcision, and the correct understanding of the ritual, is the topic of chapter 9. Here again Israel has misunderstood and failed or refused to understand when clarification was offered. Circumcision is not a matter of the flesh but of the heart, or if so, then rather one of the ears, to enable us to hear and receive in our heart the commands of the Lord. To illustrate the latter, Barnabas cites a number of biblical passages that all play on the Lord's call to hear his words and be saved. Among the addressees are otherwise unidentified persons and such ones that live far off, and of both it is said that they will indeed hear; further also heaven and earth, the rulers of the people, children (again), anyone who longs for salvation (eternal life), and also Israel (9.2). One might have the impression that the order in which these groups of addressees are mentioned does not seem to play any special role. Yet it should be noted that, apart from the first two, none of the others are said also ever to be willing to hear.

Israel takes first place among them. The way the call is formulated, ἄκουε Ἰσραὴλ, ὅτι τάδε λέγει κύριος ὁ θεός σου, is not very specific, but that may have been the intention, as it calls to mind a couple of passages. As a whole, Jer 7,2–3 offers what is perhaps the closest parallel, though the addressee is here identified as “the whole of Judea”.⁷⁹ But the emblematic “Hear Israel” also calls forth several texts from Deuteronomy, prime among them, of course, Israel's shema', but also Deut 5,1. It is embarrassing to have such texts cross the mind when reading of Israel being called upon by the Lord without adding to it that it also indeed listened and obeyed. The citations that follow, almost exclusively from Isaiah, do not change this perspective. The first one is perhaps best understood as a mixture or combination of Ps 34(33),12–13 and Isa 50,10, from which the motivating element (fear of God) is missing, as is the outcome that is mentioned in Isaiah's version, which sounds all but promising: δι' ἐμὲ ἐγένετο ταῦτα ὑμῶν, ἐν λύπῃ κοιμηθήσεσθε (v. 11b).⁸⁰ The next one, from Isa 1,2a, is hardly any better, if one then also knows what heaven and earth are supposed to listen to (see v. 2b, God's rebellious sons).⁸¹ It becomes even more embarrassing if one then finds out that the (possible) source of the passage addressing “the rulers of this people”, the next one in the list, actually reads, “the rulers of Sodom” (Isa 1,10), again not exactly a model of those who heard and understood.⁸² The climax is reached with

79 *Prostmeier*, Barnabasbrief (n. 46) 263, n. 13, leaves the specifics open, but identifies the formula as “Botenformel”; cf. *Barn.* 6.8 and 9.5, here with reference to Jer 4,3–4.

80 Though the perspective and application may also be much broader; so *Prostmeier*, Barnabasbrief (n. 46) 356: “die gesamte Offenbarung”.

81 The additional ταῦτα εἰς μαρτύριον may stem from Josh 24,27 and would introduce a further reference to judgement (so *Prostmeier*, Barnabasbrief [n. 46] 356).

82 *Prostmeier*, Barnabasbrief (n. 46) 356, thinks that the citation is from Isa 28,14, but that hardly

the last item in the list, which is taken from Isa 40,3, the very text that will be cited in the gospels to introduce John announcing Jesus! Israel sides with those who do not wish to hear. And the list of complaints and accusations does not end there; it is further developed into six more sections, some of which are most harsh.⁸³

f. Israel fails to understand the salvific meaning of God's baptism and has created its own ritual instead. That is the thesis put forward at the beginning of chapter 11 that deals with baptism: *περὶ μὲν τοῦ ὕδατος γέγραπται ἐπὶ τὸν Ἰσραὴλ, πῶς τὸ βάπτισμα τὸ φέρον ἄφεσιν ἁμαρτιῶν οὐ μὴ προσδέξονται, ἀλλ' ἑαυτοῖς οἰκοδομήσουσιν* (11.1).⁸⁴ It is an unforgivable mistake that inevitably will be punished, and one that had been announced by Israel's own prophets.⁸⁵ *Barn.* illustrates this by quoting, as one passage, Jer 2,12–13 and Isa 16,1–2, with some remarkable, and probably intended, differences from the text of the LXX. The first passage speaks of the “two wicked things” Israel is accused of: “they have deserted me, the fountain of life, and dug for themselves a pit of death”.⁸⁶ The first accusation is known from the very first reference to Israel in *Barn.* 4.14 and reformulates Israel's refusal of 11.1 (οὐ μὴ προσδέξονται).⁸⁷ As before, the heavens are called upon as a witness, but *Barn.* now also adds the earth, maybe in line with the passage from Isa 1,2a cited in 9.3 and mentioned above. It also drops ὕδατος from the phrase *πήγην ὕδατος ζωῆς* (there is a variant reading), by which the Lord refers to himself, but this does not really make a difference as “water” is the topic of the whole chapter and had been mentioned just before. These are minor changes.

More important is the way the second “wicked thing” is reformulated with its explicit reference to death that is still lacking in Jer 2,13.⁸⁸ Israel caused its own downfall, and its fate will be terrible: it ignores the water that is offered and

makes things any better if one takes into account the immediate context in 28,15–16; he mentions the alternative in note.

83 See Prostmeier's comment on 9.5: “Drei Gerichtsworte an Israel aus dem Buch Jeremia sollen die Annullierung der fleischlichen Beschneidung belegen und dem schroffen Urteil wider die Juden die Schriftgrundlage liefern” (ibid. 362). Cf. *Carleton Paget*, *Barnabas* (n. 46) 144, on 9.4: “what Genesis declares to be a holy practice ... B. demonises”.

84 *Prostmeier*, *Barnabasbrief* (n. 46) 418, rightly points out the difference in order with *Barn.* 6.7, where one also finds the same formula *ἐπὶ τὸν Ἰσραὴλ* and where the OT citation precedes the explanation, but it does of course in no way change the structure or effect of the argument.

85 *Prostmeier*, *Barnabasbrief* (n. 46) 413: “Israels Verweigerung der Taufe ist der Scopus aller Schriftbelege in *Barn* 11”.

86 11.2 δύο καὶ πονηρὰ ἐποίησεν ὁ λαὸς οὗτος· ἐμὲ ἐγκατέλιπον, πηγὴν ζωῆς, καὶ ἑαυτοῖς ὄρυξαν βόθρον θανάτου.

87 Cf. *Prostmeier*, *Barnabasbrief* (n. 46) 419.

88 καὶ ὄρυξαν ἑαυτοῖς λάκκους συντετριμμένους, οἳ οὐ δυνήσονται ὕδωρ συνέχειν. The verse plays on the motif of a lack of water that could cause death, but the latter is not said so directly in the biblical text. There is variant reading that comes closer to Jer, but that is most probably secondary.

counts on its own skills to find water and survive, but that will prove to be in vain. Of the two words for pit, which are of course synonyms (see 1 Kgs 13,16), βόθρον is the more common in the LXX and slightly more often used with ὀρύσσω. It first is met in Josh 8,29 and refers to the pit in which king Ai is thrown, after having been hanged on a tree. The image of digging a pit (βόθρον) is almost always used in a context of (causing) violence⁸⁹ or ultimate judgement,⁹⁰ frequently also in its proverbial sense of becoming the victim of one's own trap,⁹¹ a meaning that also may have played in the background of Jer 2 and *Barn*. The phrase "pit of death" does not occur as such in the LXX, but Sir 21,10 comes close to it as do several of the references in Ezek.⁹² *Barn*. is on solid ground when quoting Jer 2,12–13 for the purpose of pronouncing judgement on Israel.

Solid ground is what is lacking to Israel, or has been taken away from it, as is said in the second half of the quotation. *Barn*. reads Sinai for Sion (there is a variant) and, as a consequence(?), adds "holy" to Isaiah's ὄρος Σιων (11.3). The change adds drama to an already dramatic original and readers are led to think of a violent abandonment and of desolation.⁹³ It goes well with the first of the two wicked things from the Jeremiah citation and functions like a consequence or a reply from God's side to Israel's decision to forsake him (see above on 4.14). It leaves Israel helpless like little birds. The latter is not added to express a form of mercy, but to heighten the drama.⁹⁴

There follow three more quotations from Scripture, the first two of which are from Isaiah (45,2–3 and 33,16–18) and describe the fruits of God's assistance – the second picking up on the motif of the water again –, which according to the rule laid out in 5.2 can only apply to those who really believe in the Lord.⁹⁵ The third passage stems from Ps 1,3–6 (also a "prophet" for *Barn*.⁹⁶) and offers an opportunity for a more elaborate exegesis in which baptism and the cross are linked together and said to be foreshadowed in this passage, but above all it offers another opportunity once more to evoke and emphasise what is awaiting for "the

89 Ps 93(94),13; Prov 22,14; Qoh 10,8; Sir 12,16; 26,27; Amos 9,7.

90 Zech 3,9 and frequently in Ezek 26,10, in combination with ἐρημόω, see below; 31,14; 32,18.19.23.25.29.30.

91 Ps 7,15; 55(56),6–7; Prov 26,27.

92 Sir 21,10 ὁδὸς ἁμαρτωλῶν ὠμαλισμένη ἐκ λίθων, καὶ ἐπ' ἐσχάτων αὐτῆς βόθρος ἄδου. *Prostmeier*, *Barnabasbrief* (n. 46) 421, n. 16, draws attention to the contrast with the fountain of life in the first half of the citation, but that does not fully explain the unusual choice.

93 Not the destruction of the city but the turbulent reception of the Sinai revelation would be in view. Cf. *Prostmeier*, *Barnabasbrief* (n. 46) 421.

94 I doubt whether it also has the connotation of being "gottlos" (pace *Prostmeier*, *Barnabasbrief* [n. 46] 421).

95 "Im Kontrast dazu [i. e., 11.1–3] gelten allen, die die Taufe annehmen und sich – so hat der Leser zu schließen – also nicht selbst etwas aufbauen, die Verheissungen in den Vv 4–6" (*Prostmeier*, *Barnabasbrief* [n. 46] 421–422).

96 Cf. *Barn*. 12.10 and see *Prostmeier*, *Barnabasbrief* (n. 46) 422–423.

impious and the sinners” who will not be raised from the death, but perish forever.⁹⁷ Israel has been the addressee and the target all through.

g. In chapter 12 *Barn.* goes on explaining the meaning of the cross and how its salvific power had been foretold in Scripture through Moses. The latter is (or: makes, as *Barn.* formulates it) a type of Jesus (12.5 *πάλιν* Μωυσεῖς ποιεῖ τύπον τοῦ Ἰησοῦ).⁹⁸ How can this be better illustrated but by recalling Moses’ intervention at the battle against the Amalekites at Rephidim (Exod 17,8 – 13)?⁹⁹ The fight ended in a crushing victory for Israel, but that is not the first and only thing *Barn.* wishes the reader to remember from it. It points out that the result came with a condition, which Israel all too soon happened to forget. Israel overcame because Moses made the sign of the cross; and Israel experienced its force all through the battle and did everything to assist Moses in keeping his arms stretched out. That is *Barn.*’s interest in the story, and actually also its core and purpose. Israel cannot conquer without God’s help and that of the one to whom God grants it.¹⁰⁰ And Israel will be “attacked forever”,¹⁰¹ and indeed defeated and killed,¹⁰² as long as it does not recognise the sign that helped secure this historic victory.¹⁰³ The attack and the deadly danger that accompanied it came about as a result of Israel’s sins; so *Barn.* (12.2 *διὰ τὰς ἀμαρτίας αὐτῶν*).

One might say this is true to the account in Scripture in so far as it can be regarded as a plausible interpretation of how the story in Exod 17,8 – 13 is linked to the previous one – on Israel’s doubts whether the Lord is in their midst (Exod 17,1 – 7). The latter passage is not mentioned as such, but may well have been on *Barn.*’s mind (and that of its readers) as it constitutes an equally impressive scene

97 11.7 *διὰ τοῦτο οὐκ ἀναστήσονται ἀσεβεῖς ἐν κρίσει οὐδὲ ἀμαρτωλοὶ ἐν βουλῇ δικαίων, ὅτι γινώσκει κύριος ὁδὸν δικαίων, καὶ ὁδὸς ἀσεβῶν ἀπολείται.* “... ein erneuter Höhepunkt in der antijüdischen Polemik” (*ibid.*, 424).

98 *Prostmeier*, Barnabasbrief (n. 46) 438: “kündigt wiederum eine prophetische Tat Mose an, die zeichenhaft auf Jesus weist”; see also *Barn.* 5.6 and the prophetic force of Scripture.

99 *Prostmeier*, Barnabasbrief (n. 46) 436, “eine bekannte und vor allem unstrittige Begebenheit aus der Geschichte Israels”.

100 The combination of “knowledge” and “hope” in 12.3 (the latter also in 12.2) makes for a strong argument in *Barn.*’s opinion. The Jews should have realised (“known”) that “Hoffnung, die im Christusergebnis gründet, entscheidet über die eschatologische Zugehörigkeit zur Sphäre Gottes” (*ibid.*, 438). The vivid *πρὸς τί* (“leserzentrierte Frage”) that introduces the explanation seems to be a favourite of *Barn.* (see 10.6.7 and especially 7.5, with reference to Jesus’ passion). It adds drama to the whole in so far as it emphasises that an “outsider” has to explain Scripture to Israel.

101 12.2 *εἰς τὸν αἰῶνα πολεμηθήσονται*, which may echo Exod 17,16, *πολεμεῖ κύριος ἐπὶ Ἀμαληκ ἀπὸ γενεῶν εἰς γενεάς*, but makes the threat of war even more “eternal” and universal.

102 12.2 *παρεδόθησαν εἰς θάνατον* and *πάλιν ἐθανατοῦντο*, which is a more dramatic way of telling what was happening than the mere *κατίσχυεν* of Exod 17,11; cf. also in *Barn.* 12.5.

103 *Prostmeier*, Barnabasbrief (n. 46) 487, speaks of an “eschatologischer Horizont”.

that Christians most easily could read as a reference to baptism.¹⁰⁴ Only in the cross and the hope in Jesus that goes with it is salvation possible. *Barn.* repeats this thrice and spells it out (12.2, 3; also 12.7), thereby taking it for granted that Israel should have realised (later on) that Moses was a type for Jesus (12.2 “the bone who was about to suffer”), just as was the serpent of Num 21,4–8, which is mentioned in the following (12.5–7). *Barn.* does not care to explain how Israel should have been able to see the link. It is enough for him to state that the Christians have made this connection to turn this against Israel and to argue and conclude that it had experienced all this before anyone else, yet it did nothing with it. Its victory would prove to be a bitter one.

One might think this would suffice to convince the audience. It is not. *Barn.* does not like half measures. It knows that the story of the battle in Exod 17,8–13 ends on a positive and trusting note for Israel, and makes sure this is undone. The Lord's promise to fight Amalek “forever” (17,14–16) is referred to in a form that is very different from the one in LXX and is given a twist that is most debatable.¹⁰⁵ In *Barn.*'s reading (12.9) it is not Moses who is ordered by the Lord to write down this promise and pass it on to Joshua, but Moses ordering Joshua to do so; and the one who will lead the fight against Amalek is no longer the Lord himself but the Son of God performing this in the end of days.¹⁰⁶ Joshua as Jesus is a type of God's Son (12.10 ἴδε πάλιν Ἰησοῦς, οὐχὶ υἱὸς ἀνθρώπου, ἀλλὰ υἱὸς τοῦ θεοῦ, τύπω δὲ ἐν σαρκὶ φανερωθεῖς).¹⁰⁷ All of this had been prophesied already by David (12.10–11).¹⁰⁸ As *Barn.* sees it, Israel did not understand an iota of its own Scriptures.

h. Israel – “the people of Israel” (ὁ λαὸς Ἰσραὴλ) – is mentioned a last time in the final chapter of the first part, which deals with the Temple and its destruction (*Barn.* 16.5 πάλιν ὡς ἔμελλεν ἡ πόλις καὶ ὁ ναὸς καὶ ὁ λαὸς Ἰσραὴλ παραδίδοσθαι, ἐφανερώθη).¹⁰⁹ It is a motif that was of course well known also in Jewish literature. The way it is developed in *Barn.* is at the same time impressive and puzzling. It

104 Baptism and the cross were linked together in *Barn.* 11.1 and *Barn.* 12 is the second half of this section: “die doppelte Themendarstellung in Barn 11,1a” (ibid., 413).

105 Calling it “ein freies Zitat auf der Grundlage von Exod 17,14.16” (ibid., 442) is technically correct, but what counts is the reason for this freedom, and that is a negative one.

106 The battle has become an eschatological event and is linked up with the coming of the Lord: “Die Vernichtung Amaleks ist vielmehr erst angesagt” (ibid., 444). The real fight stands out, though its outcome is already decided upon.

107 The latter part of the passage is probably on purpose a bit ambiguous as it is not clear who is referred to; cf. *Prostmeier*, *Barnabasbrief* (n. 46) 445, who seems to favour a reference to the incarnation, which may well be the better option.

108 With again a lot of free handling on the part of *Barn.*, but he must have he was right, for “die Gottesherrschaft Jesu vorausgesetzt, macht es für den Vf. keinen Unterschied, von Christus als Sohn Davids zu sprechen” (ibid., 445).

109 “Die Reihe ... ist in dieser Prägnanz in der biblischen Literatur sowie in der jüdischen und christlichen Gräzität vor Barn nicht belegt” (ibid., 514, n. 55), though it may be compared to Mal 2,11.

starts out most forcefully, calling Israel those misguided wretches who had put their hope on a building instead of on God (16.1 ἐρῶ ὑμῖν πῶς πλανώμενοι οἱ ταλαίπωροι εἰς τὴν οἰκοδομὴν ἤλπισαν, καὶ οὐκ ἐπὶ τὸν θεὸν αὐτῶν τὸν ποιήσαντα αὐτούς). The motif of hope recalls *Barn.* 12 (hoping on Jesus); the label ταλαίπωροι should not misguide us: for *Barn.* it is obvious they are to blame for their decision, and it has no problem comparing Israel to the Gentiles (12.2 ὡς τὰ ἔθνη).¹¹⁰

The more puzzling side comes in at 16.5 where the destruction of the Temple, the city of Jerusalem, and indeed the whole of the people is motivated from Scripture. However, what is cited is a passage that recalls 1 Enoch 89.54–59 foretelling this destruction and downfall,¹¹¹ and one that has its closest parallels in Dan 9,24 and 1 Enoch 91.12–13 speaking of the temple of God that is to be built in the end of days.¹¹² The latter is picked up by *Barn.* for ascertaining, εὐρίσκω οὖν, ὅτι ἔστιν ναός (16.7). The choice of the passages and the way they are introduced is disturbing. Of the first it is said it is taken from “Scripture”; of the second that “it is written”. But these are no correct citations and are not found as such in Scripture. It is hard to believe that this is merely a mistake on the part of *Barn.* and that it would have introduced such a weakness in its own reasoning at so crucial a stage. The way the author refers in 16.4 to the destruction of city and Temple (the γίνεται and the reference to war: διὰ γὰρ τὸ πολεμεῖν αὐτούς) indicates that he is not thinking of any event in a distant past, but rather of what had happened not so long ago.¹¹³ That would after all be the more forceful reference. It also means that *Barn.* has moved from Israel’s distant past to its more recent one, indeed to the present, or almost so. Is this the reason why *Barn.* feels free to go his own way also in citing arguments from “Scripture”? The author does not seem to care much about the consequences or the possible objections (if he ever foresaw any) of being inaccurate or wrong about his citations. What it shows above all is a

110 On the negative connotation of ταλαίπωροι, see *Prostmeier*, Barnabasbrief, 506, n. 17. The combination with “almost like the Gentiles” strengthens the feeling of alienation from Judaism the author wishes to convey. Prostmeier muses on the possible danger of also alienating the readership from its own past, but the real concern is with creating and stressing the new identity as Christians, even if this involves some demolition work. “Aus der Perspektive ihres Christseins ist ihre Distanz zum Judentum nicht minder signifikant und bestimmend als zu Heiden” (*ibid.*, 507).

111 Prostmeier (*ibid.*, 514, n. 55) reckons with a traditional saying that is here apparently promoted to “Scripture”.

112 The final ἐπὶ τῷ ὀνόματι κυρίου in 16.6, well attested in biblical tradition, has various applications. Prostmeier (*ibid.*, 515) opts for a reading in line with Isa 26,8; 50,10 referring to the condition of the builders as “believers”, which fits better with 16.7 where the phrase is repeated, rather than connecting it more directly with the construction of the ancient Temple, first and second, as in 1 Kings 3,2; 8,17 or Ezra 6,1, where it rather points to dedicating the building to God.

113 So also *Prostmeier*, Barnabasbrief (n. 46) 512.

mentality that had been detected already before: this is not the kind of author easily to be put off his feet when dealing with Israel.

This Temple will be built, not in stone, and not in Jerusalem; it will be erected “within us” (16.8 ἐν ἡμῖν), once we have repented and started putting our hopes (again the same theme of *Barn.* 12) “in the name” (16.7).¹¹⁴ And it is due to be a spiritual building: τοῦτό ἐστιν πνευματικὸς ναὸς οἰκοδομούμενος τῷ κυρίῳ (16.10).¹¹⁵ These are the last words of the first part, and they say it all: Israel has continuously, and repeatedly, been misled and misguided, not by its leaders (see Moses and Joshua-Jesus in *Barn.* 12 – no such leaders are mentioned for the disaster with the Temple) but by its own account – as a group or body, not as individuals. It is a harsh verdict, both because of this sustained collective approach and of the indifference, to say the least, towards Israel’s fate that speaks from it.¹¹⁶

Conclusion

Two writings belonging to the corpus of Apostolic Fathers were chosen for a more detailed analysis. The one is an obvious choice, the other perhaps a rather more unexpected. The one plays it the hard way; the other takes things for granted. But the differences in tone, style, purpose, context, and in the way the theme of Israel’s fate is used and presented notwithstanding, *1 Clem.* and *Barn.* agree in essence. *1 Clem.* does not regard Israel’s fate as an issue, and in any case it is not his issue; *Barn.* argues that it ought no longer to be an issue anymore. Both treat and make use of it as if the case is settled, solved, and closed. That this is indeed how *1 Clem.* and *Barn.* look upon it can be shown in various ways. For both, Israel’s fate is considered to be known by the intended readership and presented as such. The outcome does not really need to be discussed or argued any further. Yet it is nevertheless amply illustrated by references to or quotations from Israel’s Scriptures to the effect of recalling difficult episodes from its history or embarrassing calls from prophets, and from the Lord himself, upon Israel to repent or stay on the right track; judgement is mentioned, but more often pre-supposed, and it does not appear to be the most crucial motif. Israel itself is not

114 The passage brings together various elements that had been discussed before, including baptism for the forgiveness of sins; cf. *Prostmeier*, *Barnabasbrief* (n. 46) 520, who wishes to limit the perspective to sole baptism.

115 The phrase is a hapax, but is probably best interpreted in light of 1 Pet 2,5 and applied to the Church; cf. *Prostmeier*, *Barnabasbrief* (n. 46) 522, n. 88.

116 Or, to put it somewhat differently, “weil die ganze Schrift einzig Christus und die Christen prophezeit, gibt es keine Heilsgeschichte, die der Heilssetzung Gottes in Jesus vorausgeht” (*ibid.*, 524).

heard in the matter; it is a trial in absentia. Or perhaps one should no longer call it a trial, for the verdict has already been spoken. Hence, none of the two authors sees any reason to give “Israel” a voice, and frankly, one may wonder whether it would have changed anything if that had been the case. There is no discussion, only a monologue, and the one who is really addressed is not Israel. As a consequence, its fate is formulated from the perspective of the authors and the group to which they belong, stating that “we” are the elect and the chosen ones. There may be some difference in the mode in which this is put – *Barn.* arguing that this had always been the case, *1 Clem.* rather leaving it open whether Israel ever had claims to this title –, but the result is the same: a transfer has taken place, or an injustice has been corrected, but in both the “old Israel” is given up. The connotation of exclusiveness that hangs to the whole concept of a chosen people or nation prevents arguing that two or more parties could make this same claim. There is only one. Some might be inclined to call it a case of identity theft.

Contributors

Giovanni B. Bazzana
Associate Professor of New Testament
Harvard University
The Divinity School, Cambridge MA, USA

Christoph Heil
Professor of New Testament
Faculty of Catholic Theology
Karl-Franzens-University Graz, Austria

Konrad Huber
Professor of New Testament
Faculty of Catholic Theology
Johannes Gutenberg-University Mainz, Germany

John S. Kloppenborg
Professor and Chair
Department for the Study of Religion
University of Toronto, Canada

Armin Lange
Professor of the Judaism of the Second Temple Period
Institute for Jewish Studies
University of Vienna, Austria

Johann Maier
Emeritus Professor of Jewish Studies
Director of the Martin Buber Institute
University of Köln, Germany

Daniel A. Smith
Clark and Mary Wright Chair of New Testament Theology
Faculty of Theology
Huron University College, London, Canada

Günter Stemberger
Emeritus Professor of Jewish Studies
Institute for Jewish Studies
University of Vienna, Austria

Loren T. Stuckenbruck
Professor of New Testament Studies
Faculty of Protestant Theology
Ludwig-Maximilians-University, Munich, Germany

Markus Tiwald
Professor of New Testament
Institute of Catholic Theology
University of Duisburg-Essen, Germany

Christopher Tuckett
Emeritus Professor of New Testament Studies
University of Oxford, United Kingdom

Joseph Verheyden
Professor of New Testament Studies
Research Unit of Biblical Studies, Faculty of Theology and Religious Studies
Catholic University Leuven, Belgium

Index of Ancient Sources

1. Old Testament

Genesis

1 29, 50
1:11–13 50
1:20–27 50
1:26 252
9 53
13:3, 10 125
13:10–12 125
15:5 244
18:26 126, 155
19:17 125, 126, 155
19:25 125
19:28 125

Exodus

15 29, 53
15:26 198, 225, 226, 232
17:1–7 258
17:11 258
17:8–13 258, 259
17:14 259
17:16 258, 259
19:5–6 36
33:1 252
33:3 252
33:6 252
33:8 252
33:9 252

Leviticus

1:1 233

13:9 233
19 133

Numbers

3–5 37
15:31 227, 232, 234
16 235
16:3 212
16:31–35 245
17 245
18:27 243
20:4 264
21:18 28
24,17b–19 29
31:16 212

Deuteronomy

4:31 249
4:34 243
5:1 255
14:2 243
28:20 249
31:19 251
31:22 251
32:15 239

Joshua

7:11 235
7:19 f 235
8:29 257
10:24 245
24:27 255

1 Samuel

2:6 230

8:6 132

2 Samuel

7:11b 28

7:12–13 28

7:14 28

7:24 251

1 Kings

3:2 260

8:13 229

8:17 260

14:16 230

19:10 74

21:21 230

2 Kings

17:7–20 91

22:3 20

1 Chronicles

15:22 99

2 Chronicles

4:17 125

24:17–24 158

30:6–9 137

34:12 99

36:11–21 158

Nehemiah

1:5–11 137

9:5–37 137

9:26 91, 74

Esther

10:3a f. 246

Job

18:15 127

27:13–23 150

Psalms

1:3–6 257

6:9 152, 189

7:15 257

9:18 228

11:6 127

16:10 249

22:2 249

29:3, 10 53

49:15 229

50:5 230

71:1 f. 194

103:10–12 155

116:6 228

117:26 190, 191

118 190

118:25 f. 191

118:26 190, 191, 206

119:176 230

Proverbs

9:13–18 150

15:5 150

22:14 257

26:27 257

26:28 245

Qoheleth

10:8 257

12:3 150

Sirach

12:16 257

21:10 257

26:27 257

36:13–15 30

38:4 99

47:23 230

Isaiah

6:10 198

7:4 198

22:22 213

25:6–8 218

27:13 230

49:10 218
 54:1–10 219
 60:15 219
 60:21 223, 233
 62:4–5 219
 66:7–8 219
 66:22–23 46
 66:24 229

Jeremiah

2 257
 2:12–13 256, 257
 2:13 256
 2:30 74
 4:3–4 255
 7:2–3 255
 7:25–34 137
 17:11 58
 20:16 127
 22:5 158
 22:13 58
 25:4–14 137
 29 135
 29:17–20 137
 35:15–17 137
 44:2–14 137
 49:18 127
 50:40 127

Lamentations

4:6 127

Ezekiel

2:28 103
 3:1 103
 12:8–9 245
 13:10 92
 16 127, 133
 16:49–52 127
 18:27 242
 18:29 242
 18:31 242
 18:32 242
 26:10 257
 28:11–12 135

28:22–23 135
 32:23 229
 33:11 241
 33:12 242
 33:21 242
 37:10 216
 38:22 127
 40:3–42:20 214
 48:12 243

Daniel

2:28 88
 4:20 228
 7 175, 182
 7:13 209, 210
 8:23 99
 9:4–19 137
 9:24 260
 12:3 41

Hosea

11:8 127

Amos

4:11 127
 5:11 58
 6:6 58
 9:7 257

Micah

2:11 92

Nahum

2:12 64
 3:6–7 65, 66
 3:7 67

Habakkuk

2:4 92

Zephaniah

2:9 127

Zechariah

1:2–6 137

3:9 257
7:4–14 137

Malachi

1:1 228
2:11 259
3:18 90

2. New Testament

Q (Sayings Source)

2:11 206
3:3 161
3:7–9 103, 124, 129, 132, 183, 204
3:8 86, 145, 153, 183, 185
3:9 86, 126, 145
3:16 124, 190
3:17 86, 124, 145, 154
4:1 163
4:1–13 124, 162, 163, 164
4:5–8 165
4:9 158
4:9–12 165
6:20 183
6:20–23 132
6:22 86, 206, 209
6:22–23 115
6:23 128, 135, 163
6:27 160
6:29 139
6:30 133, 139
6:31–35 133
6:37 132
6:38 132, 160
6:39 139
6:40 139
6:41 133
6:43–45 139
6:47 87
6:47–49 149, 150, 153, 167
7:1–10 186, 134
7:1–9 159
7:8 159
7:9 159, 194, 205
7:18–23 99

7:19 190
7:22 133
7:23 87
7:24–28 160
7:25 135
7:28 172
7:31 86, 135, 187, 205
7:35 139
10:2–16 186
10:4–11:16 14
10:5–9 157
10:6 99
10:8–9 156
10:9 172
10:10–11 157
10:11 86, 99
10:12 126, 132, 133, 157, 161
10:12, 13–15 135, 205
10:12–15 124, 129
10:13 186, 187
10:13–15 11, 14, 86, 157, 159, 162, 186
10:14 157, 160
10:15 157
10:16 87
10:21 87, 94, 113, 193
10:21–22 11, 113, 139, 164
10:21–24 11, 105
10:21–24:95 104
10:22 94, 104
10:24 135
11:2–4 139
11:4 139
11:14–15 164, 165
11:17 149, 150
11:17–18 164
11:19 132, 173
11:20 172, 179
11:23 87, 209
11:24–26 149, 150
11:29–30 205
11:29–31 86
11:29–32 187, 205
11:31 14, 186, 187
11:31–32 124, 132, 134, 135, 158, 160, 205
11:32 157

- 11:39 86
 11:39–52 131, 134, 141
 11:41 86, 141
 11:42 86, 124, 141, 173
 11:43 86, 141
 11:44 86
 11:46 86, 188
 11:47–51 86, 132, 188
 11:49–51 14, 102, 115, 124, 127, 128, 129,
 132, 135, 151, 158, 162, 188, 203, 205
 11:50 86, 187
 11:50–51 205
 11:52 141, 188
 12:4–7 115
 12:8 192, 202, 209
 12:8–9 150, 157
 12:22 112
 12:22–31 165, 167
 12:33–34 149, 157
 12:39–40 116, 124, 149, 151, 155, 202
 12:42–46 116, 117, 124, 149, 150, 151, 159,
 167
 12:46 151
 12:51 150, 155
 12:58–59 139
 13–14 207
 13:18–19 155
 13:20–21 155
 13:24 188, 191
 13:24–14:23 188, 206
 13:24–27 14, 151, 188, 206
 13:24–28 86
 13:25–27 152, 155
 13:27 7
 13:28 11, 12, 145, 147, 151, 152, 160
 13:28–29 14, 124, 131, 145, 155, 165, 183,
 189, 193, 206
 13:34 14, 86, 190
 13:34–35 115, 124, 127, 128, 158, 162, 206
 13:35 91, 131, 159, 186, 190, 191, 192, 202,
 206
 14:16–23 151, 206
 14:21, 23 152, 192
 14:23 191
 14:26 155
 16:16 130, 135
 16:17 167
 16:18 124, 139
 17 112, 113, 114
 17:3 133
 17:22–27 116
 17:23–24 119, 124, 135, 149
 17:23–35 127
 17:22–37 202
 17:23–24 156, 160
 17:23–37 185
 17:26–27, 30 23, 145, 156, 160
 17:28–30 126, 161
 17:34–35 119, 126, 145, 151, 156, 161
 17:37 119, 149, 156
 19:12–26 145, 183
 22:28, 30 11, 13, 14, 115, 151, 172, 174, 179,
 182, 183, 194, 195, 204
 22:28–30 13, 115, 130, 132, 133, 159, 170,
 182, 194, 202, 205
 22:30 13, 130, 174, 182, 183, 194, 203, 206,
 208

Matthew
 2:2 68
 5:11 206
 5:40 174
 7:23 206
 10:32 202
 19:28 171, 203
 21:9 191
 23:34–36 203
 23:34–39 74
 23:39 191
 24:30 210
 24:43–44 202
 27:11 68
 27:29 68
 27:37 68
 28:15 68

Mark
 7:1–13 68
 7:3 68
 7:3–4 69

8:12, 38 187
 9:19 187
 11:9 191
 11:10 190
 11:12–14, 20–22 197
 13:26 210
 13:30 187
 14:62 210
 15:2 68
 15:9, 12, 18, 26 68

Luke

1:17 251
 1:32 197
 1:68–71 197
 2:30–32.38 197
 2:34 197
 4:25–27 167
 6:17 187
 6:22 206
 6:37 174
 7:3 68, 69
 7:31 187
 9:41 187
 11:29–32.50 187
 11:49–50 74, 203
 12.8 202
 12:39–40 202
 13:6–9 197
 13:8 197
 13:19 155
 13:22 188
 13:22–30 151
 13:27 206
 13:29 190
 13:30 249
 13:34–35 74
 13:35 192
 14:13 193
 14:24 207
 16:14 69
 17:25 187
 19:27 192
 19:38 191
 19:41–44 197

21:9 245
 21:16 155
 21:32 187
 22:28–30 244
 22:29 171, 194
 22:30 203, 208
 23:3 68
 23:25 77
 23:37 68
 23:38 68
 23:51 68, 69

John

8:44 69, 79
 12:13 191
 19:16–18 77

Acts

2:27 249
 2:40 187
 3:22 101
 3:23 197
 3:26 197
 7:37 101
 8:3 71
 9:1–2 71
 13:46 197
 15:13–18 197
 17:1–9 75
 17:4 75
 17:5–6 75
 18:2 75
 22:4 71
 28:25 198
 28:25–28 198, 199
 28:27 198

Romans

1:16 197
 7:12 102
 7:12–23 102
 7:14, 18 102
 7:15, 17–13 102

- Galatians*
 1:12–16 71
 1:13 71
 6:16 217
- Philippians*
 3:6 71
 3:8 69
- Colossians*
 1:16 99
 1:18 99
 2:4 99
- 1 Thessalonians*
 2:13–16 10, 71, 72, 79, 80, 81
 2:14–16 71, 73, 74
 2:15 69, 77
 2:15–16 75, 79
 2:16 75
 2:18 71, 79
 4:17 126
 5:2 202
- 2 Timothy*
 2:1 246
- 2 Peter*
 3:10 202
- Revelation*
 1:1, 2, 5 209
 1:7 210
 1:13 209
 1:13–20 210
 2–3 211, 212, 219
 2:2 213
 2:8 212
 2:9 14, 211
 2:10 212
 2:11 213
 2:14 207, 217
 2:18 209
 3:3 202, 210
 3:5 202, 210
- 3:7–8 213
 3:9 14, 211, 213, 217
 3:12 214
 3:20 208
 3:21 202, 207, 208
 5:10 208
 6:9 208
 7 218
 7:1–8 218
 7:1–17 218
 7:3 218
 7:4 207, 217
 7:15 218
 7:16–17 218
 9:20 217
 11:1 215, 217
 11:1–2 214, 217
 11:1–13 214, 217
 11:2 215, 216
 11:3 216
 11:3–13 208, 214
 11:7 216
 11:8 209, 215
 11:10 216
 11:11–12 216
 11:13 213, 216
 11:15 209
 12:5 209
 12:10 209
 12–13 212
 13:11–18 213
 14:5 213
 14:8 215
 14:13 209
 14:14 209
 14:14–20 210
 16:13 213
 16:15 202, 210
 16:19 215
 17:5 215
 17:14 209
 17:18 215
 18:2 215
 18:10–12 215
 18:20, 24 203, 208

- 18:21–24 208
 19:2 208
 19:6 208
 19:7, 9 219
 19:16 209
 19:20 213
 20:4, 6 209
 20:6 208
 20:9 214
 20:10, 14 213
 21:1–22:5 218
 21:2, 9 219
 21:2, 10 214
 21:8 213
 21:12 207, 217, 219
 21:14 219
 21:16–17 219
 21:27 208, 213
 22:5 208
 22:15 213
 22:19 214
 22:20, 21 209
- 3. Old Testament Pseudepigrapha**
- 2 Baruch*
 59:3 101
- 1 Enoch*
 1–36 9, 48
 6–11 50, 51, 58
 9:4–11 55
 10 52
 10:1–16 51
 10:16 9
 12–16 50
 15–16 52
 17:1 163
 17–36 48
 45:1–2 147, 161
 45:4–5 46
 71 163
 72:1 47
 72:2 46
 80 47
- 80:2–8 47
 84:2–6 53
 89:54–59 260
 91:5–10 52
 91:11–17 9, 11, 96, 97
 91:12–13 260
 92:1–5 9, 11, 93
 93:1–10 9, 11, 96
 93:5–10 9
 93:9 187
 93:9–10 97
 93:10 96
 93:11–14 9
 93:11–105:2 11
 93:11–105:235 93
 94:1–105:2 9
 94:7 58
 95:5–6 58
 96:4 94
 97:8 58
 98:2 58
 98:4–6 58
 99:2 95
 99:10 95
 103:2 94
 103:9–15 55
 104:10–13 94
 106:13–107 52
- 4 Ezra*
 3:1–9:25 102
 3:22 102
 4:23 101
 6:35–9:25 188
 7:24 103
 7:37 103
 7:47 102
 7:72 102
 7:129–131 102
 9:14–22 188
 9:37 102
 14:1–10 101
 14:22 104
 14:38 103
 14:38–47 104

14:44–46 101

14:46 104

14:47 104

Jubilees

1:5–29 27

1:7–26 137

5–10 52

10:1–11 53

16:5 127

23:15 187, 205

24:33 27

Testament of Levi

6:11 74

16:1–5 137

4. Qumran

Damascus Document (CD)

CD I,18–21 40

II,2 28

III–IV 28

IV,1 66

IV,11–20 92

V–VI 28

VII,12–13 67

VII,18 91

VIII,1 92

VIII,12 92

XII,6 66

XIII,6 66

XIV,2 66

XIX,31 92

XX,1–4 93

XX,25–27 93

Thanksgiving Hymns

1QH 25, 30

1QH II,22 212

1QH XI 30

1QH XII,26–28 31

1QH XIII,18 30

1QH XIV,15 f. 31

1QH XIV,20–33 31

1QH XIV,26–33 31

1QH XVI 30

Pesher Habakkuk

1QpHab II,1–10 91

1QpHab II,6 187, 205

1QpHab II,8 92

1QpHab VII,2 187

1QpHab VII,17–VIII,3 92

1QpHab X,5 127

War Scroll

1QM 31, 37

1QM III,12 f. 31

1QM IV,9 212

1QM V,1–2 38

1QM XI 29

1QM XV,9 212

Rule of the Community

1QS III,4–6 92

1QS III,13 25

1QS III,13–IV,26 41

1QS IX,25 40

Rule of the Congregation

1QSa 36

Rule of the Blessings

1QSb 180

1QSb III,22–28 180

1QSb IV,26 180

Manuscripts from Cave 4

4Q161 37

4Q171 III,15 92

4Q174 28

4Q201 43

4Q204 44

4Q205 44

4Q206 44

4Q208 43

4Q212 44

4Q215 23

4Q227 21

4Q246 23, 24
 4Q252 1:5 30
 4Q258 VIII,9 40
 4Q370 I,4 30
 4Q415 49
 4Q415–418 11
 4Q416:1 49
 4Q423 11
 4Q491 180
 4Q496 37
 4Q510 26
 4Q511 26
 4Q521 2 23
 4Q534–536 23
 4Q543–547 38

Pesher Nahum

4QpNahum 264
 4QpNahum 3–4 I,1–2 64
 4QpNahum 3–4 II,4 65
 4QpNahum 3–4 III,1–8 64, 67
 4QpNahum 3–4 III,7 66

Manuscripts from Cave 11

11Q11 IV,7 30
 11Q13 36
 11Q19 39

5. Philo

De vita Mosis

2:37 90

6. Josephus

Jewish Antiquities

4:218 35
 9:265–267 74
 10:38–39 74
 18:81–84 76
 10:112 74

Jewish War

2:227 74
 6:300–309 131

Against Apion

1:237 79

7. Rabbinic Writings

Mishnah

ʿAbot 2:4 229
 ʿAbot 3:11 226, 227, 231, 234
 ʿAbot 5:18 230
 Sanh. 6:2 235
 Sanh. 6:4 77
 Sanh. 9:1 224
 Sanh. 10:1 15, 223, 225, 231
 Sanh. 10:2 224
 Sanh. 10:3 224

Tosefta

ʿOhal 16:8 234
 Sanh. 9:5 235
 Sanh. 12:9 231
 Sanh. 12:9–10 225
 Sanh. 12:11 228
 Sanh. 13 228
 Sanh. 13:5 228
 Sanh. 13:6–12 230
 Sanh. 14:1 224
 Yoma 4:11 230

Yerushalmi

Peʿah 1:1 224, 231
 Peʿah 1:1,16b 224
 Pesah. 6:2, 33b 231
 Sanh. 10:1 224
 Sanh. 10:1, 27b 223
 Sanh. 10:1, 27c 231, 232
 Sanh. 10:1, 28a 232
 Sanh. 10:2, 29b 233
 Sanh. 10:4, 29c 230

Bavli

Sanh. 44a 15, 235
 Sanh. 90a 233
 Sanh. 90b–92b 234
 Sanh. 101a 232
 Sanh. 107b 230

Šebu. 15b 232
 Sota 47a 230
 Yoma 87a 230

8. Ancient Christian Writings

1 Clement

3:3–4 240
 4:1–13 240
 4:3–4 242
 4:8 244
 4:13 239
 8:3 241
 29 242
 32:2–4 244
 54:2–3 246
 55:1–3 246
 55:6 239, 244, 246

Barnabas

4:7 249
 4:7b–8 249
 4:10–14 248
 4:11 249
 4:14 249, 256
 5:4 249
 5:6 258
 5:8 249
 5:9 254
 6 251–253
 6:7 256

6:8 255
 6:12 249
 9:5 255
 11:1 259
 12 258–261
 12:10 257
 13:2 249
 16:5 259

Didache

Did 4:13 248

9. Other Ancient Authors

Cicero

Flac. 28.67 76
Nat. d. 2.71 76

Plutarch

Publ. 10.1–5 150

Seneca

Ep. 106.22 76

Sueton

Tib. 36 76
Jul. 81.3 76

Tacitus

Ann. 2.85 76

