

## **Abkürzungsverzeichnis**

atl	alttestamentlich
IBK	Die Interpretation der Bibel in der Kirche (Dokument der päpstlichen Bibelkommission)
JohEv	Johannesevangelium
LkEv	Lukasevangelium
LXX	Septuaginta (griechische Übersetzung des AT)
MkEv	Markusevangelium
MtEv	Matthäusevangelium
NA	Kritischer Text NT der Nestle-Aland Edition
ntl	neutestamentlich
OR	Osservatore Romano
Pl	Paulinen (Paulusbriefe)
SLk / S <sup>Lk</sup>	lukanisches Sondergut
SMt / S <sup>Mt</sup>	matthäisches Sondergut
Vat. II	Zweites Vatikanisches Konzil

➤	Überschrift einer Großeinheit
●	Hauptpunkte
◆	Unterpunkte
○	Aufzählung
⇒	weiterführende Erklärungen
*■	Zusammenfassung der Erträge
≈	entspricht
≠	anders als

Bibelzitate und Zitate im Allgemeinen werden mit eigener Type wiedergegeben.

Im Skriptum wurde bereits die neue Rechtschreibung verwendet. Originalzitate wie auch Bibelzitate wurden klarerweise in der alten Rechtschreibung belassen.

Die zahlreiche Verwendung griechischer und hebräischer Ausdrücke soll dem besseren Verständnis der Studierenden dienen. Dennoch ist weder die Kenntnis des Griechischen noch des Hebräischen Voraussetzung für diese Vorlesung. Als Prüfungsstoff gelten somit nur jene Ausdrücke, die auch in deutscher Umschrift angeführt sind.

# Inhaltsverzeichnis

ALLGEMEINE HINWEISE ZUR LEHRVERANSTALTUNG .....	4
TEIL I: SOZIOLOGISCHE EXEGESE .....	6
0. HINFÜHRUNG.....	6
0.1. Das radikale Ethos Jesu .....	6
0.2. Die Logienquelle Q .....	10
0.3. ... und wir heute? .....	12
1. FUNDAMENTALISMUS VERSUS BIBELAUSLEGUNG .....	13
1.1. Fundamentalistischer Umgang mit der Bibel .....	13
1.2. Die Entstehung der modernen Bibelwissenschaft.....	13
1.2.1. Providentissimus Deus .....	14
1.2.2. Antimodernismuseid .....	15
1.2.3. Divino Afflante Spiritu.....	16
1.2.4. Sancta Mater Ecclesia .....	17
1.2.5. Dei Verbum .....	18
1.2.6. Die Interpretation der Bibel in der Kirche .....	20
1.3. Theologisch-psychologisches Resümee .....	22
1.4. Ipsissima vox: Die Frage nach dem historischen Jesus .....	22
2. DIE „WANDERRADIKALEN“-THESE .....	26
2.1. Forschungsgeschichtlicher Überblick .....	26
2.1.1. Gerd THEISSEN: Soziologische Exegese.....	26
2.1.2. Kurt NIEDERWIMMER: Wanderradikalismus in der Didache .....	29
2.1.3. Wolfgang STEGEMANN: Wanderradikalismus als lk Erfindung? .....	31
2.1.4. Martin EBNER: Jesus als Weisheitslehrer .....	32
<b>Jesus als Weisheitslehrer .....</b>	<b>33</b>
3. SOZIOLOGISCHE PRÄMISSEN DER JESUSBEWEGUNG .....	39
3.1. Soziale Verhältnisse im damaligen Palästina.....	39
3.2. Soziales Devianzverhalten .....	41
3.3. Wohlstand oder Armut? .....	43
a) „Bisher noch nicht erreichter Wohlstand“?.....	43
b) „...sie hegten nämlich auch gegen diese Stadt einen tiefen Groll“ .....	47
c) Pax Romana: Segen oder Fluch? – Ein Fazit .....	51
3.4. Die geistige Situation .....	54
3.5. Die religiöse Situation .....	55
3.5.1. Prophetisch-charismatische Bewegungen zur Zeit Jesu.....	55
3.5.2. Religiöse Devianzphänomene .....	57
3.5.3. Die Jesusbewegung als Devianzphänomen des damaligen Palästinas .....	60
3.6. Erträge für den Wanderradikalismus.....	63
3.7. Sprachliche Devianz? – Ein Nachtrag .....	65
TEIL II: EXEGETISCHE ERTRÄGE ZUM WANDERRADIKALISMUS .....	68
1. DIE LOGIENQUELLE Q .....	68
1.1. Allgemeines.....	68
1.2. Theologische Schwerpunkte der Logienquelle .....	69
1.2.1. Theologumenon vom gewaltsamen Geschick der Propheten.....	69
1.2.2. „Christologie“ in Q .....	71
1.3. Die Trägergruppe von Q .....	73
2. DIE Q-AUSSENDUNGSREDE .....	74
2.1. Motivhorizont jesuanischer Radikalität .....	76
2.1.1. Jesus ein Kyniker?.....	76

2.1.1.1. Jüdische Parallelen zur Ausrüstungsregel .....	81
2.1.1.2. Konklusionen .....	82
2.1.2. Jesus in der Nachfolge der AT-Realprophetie .....	83
2.2. Traditions- und Redaktionskritik .....	91
2.3. Zum historischen Kern der Aussendungsrede .....	92
a) Das Kriterium der historischen Wirkungsplausibilität .....	92
(1) Kriterium der wirkungsplausiblen Kohärenz .....	92
(2) Kriterium der wirkungsplausiblen Tendenzwidrigkeit.....	94
b) Das Kriterium der historischen Kontextplausibilität .....	95
(1) Kriterium der kontextuellen Korrespondenz .....	96
(2) Kriterium der kontextuellen Individualität .....	96
c) Konklusionen .....	96
2.4. Präventivzensur am Wanderradikalismus .....	97
a) Der Befund nach Markus .....	97
(1) Die mk Aussendungsrede: Einschränkung wanderradikalen Rigorismus .....	97
(2) Die Grenzen des Ethos: Präventivzensur nach Mk .....	101
b) Der Befund nach Matthäus .....	103
Zweierlei Ethos: Präventivzensur nach Mt .....	107
c) Der Befund nach Lukas.....	108
(1) Die „Triplette“ zur Aussendungsrede .....	108
(2) Die Dublette des Aussendungsberichtes.....	110
(3) Lk 22,35-38 in Einzelauslegung .....	111
(4) Einschränkung wanderradikaler Rigorosität im lk Doppelwerk .....	113
(5) Vom Ethos zur Ethik: Präventivzensur nach Lk .....	118
d) Paradigmenwechsel und Präventivzensur.....	119
(1) Paradigmenwechsel: Von der Praxis Jesu zum Ethos .....	119
(2) Zur Gültigkeit der Präventivzensur im NT .....	120
3. DIE DIDACHE.....	122
3.1. Ein literarisches Familienbild: Q, Matthäus und die Didache.....	122
3.2. Didache als Zeugnis wanderradikaler Apostel und Propheten.....	124
3.3. Zur Gültigkeit der Präventivzensur in der Didache .....	125
3.4. Lukian von Samosata .....	127
<b>TEIL III: EIN ANFANG UND WAS DAVON BLEIBT: WIRKUNGSGESCHICHTE ....</b>	<b>130</b>
1. PAULUS UND DER WANDERRADIKALISMUS .....	130
2. PSEUDOKLEMENTINEN: AD VIRGINES .....	137
<b>TEIL IV: ENDE UND AUSBLICK.....</b>	<b>139</b>
1. KURZZUSAMMENFASSUNG .....	139
2. WIRKUNGSGESCHICHTE.....	141
MATERIALBLÄTTER.....	143
Materialblatt 1: Didache .....	144
Materialblatt 2: Sozialpyramide in Palästina zur Zeit Jesu .....	146
Materialblatt 3: Inschrift von Priene .....	147
Materialblatt 4: Rekonstruktion Synopse der Aussendungsrede in Q.....	148
Materialblatt 5: Aussendungsrede (Q 10,1-12) .....	151
Materialblatt 6: Referenztext Mt 6,25-34.....	152
Materialblatt 7: Wachstumsschichten in Q 10,1-12 .....	153
Materialblatt 8: Korrekturen am Wanderradikalismus (Lk 22,35-38) .....	154
Materialblatt 9: Lukanischer „Urkommunismus“? .....	155
Materialblatt 10: Lukan von Samosata.....	156
Materialblatt 11: Pseudoklementinische Briefe Ad Virgines.....	156

## **Allgemeine Hinweise zur Lehrveranstaltung**

### **Wie radikal müssen Christen sein? – Soziologische Exegese zur Botschaft Jesu im Schwerefeld zwischen arm und reich, radikal und adaptiert.**

Wer kennt sie nicht, die radikalen und oft sogar geschmacklos-anstoßigen Aussagen des Neuen Testamentes: Vater und Mutter zu „hassen“ (Lk 14,26), Tote ihre Toten begraben zu lassen (Lk 9,59f) und im Fall des Konfliktes auch die andere Wange hinzuhalten (Lk 6,29). Lehrt das Christentum wirklich eine „Watschenmoral“ – eine „Sklavenmoral“ wie dies Friedrich Nietzsche unterstellt? Müssen Jesu Jünger wirklich heimat- und besitzlos durch die Welt gehen – wie dies Jesus fordert (Lk 9,58 und 9,3)? Wie radikal hat ein guter Christ zu sein, wenn er eben noch ein guter Christ sein will? Und wie hält es die Kirche mit dem Geld? Schon zur Zeit der Abfassung der Evangelien zeigt sich in der Urkirche ein starkes Ringen zwischen Radikalität und Praktikabilität in der Nachfolge Jesu. Wahrscheinlich offenbart dieses Ringen *die* grundsätzliche Herausforderung christlichen Lebens schlechthin: die Radikalität der Jesusnachfolge zu bewahren, ohne dabei hart und abstoßend zu werden; den sozialen Sprengstoff des Gottesreiches nicht zu entschärfen, ohne die Welt gleich in Brand zu setzen; die Botschaft in die heutige Zeit zu übersetzen, ohne den Inhalt zu verschleudern; kompromissbereit zu sein und doch keine „faulen Kompromisse“ einzugehen.

Die Lehrveransaltung will mit dem Instrumentar der soziologischen Exegese zeigen, welche Funktion die radikalen Aussagen des Evangeliums zur Zeit Jesu hatten, und wie wir sie in die heutige Zeit übersetzen können (etwa in Form von sozialem Engagement).

#### **Vorlesung**

#### **Modul 5,1**

#### Teilnahmenachweis (TN)

Schriftliche Arbeiten zum Erwerben von Teilnahmescheinen können bis spätestens ein Semester nach Abhalten der betreffenden Lehrveranstaltung erworben werden. Dafür ist von Nöten:

- Regelmäßige Präsenz in der Lehrveranstaltung ist bei Vorlesungen zwar nicht mehr vorgeschrieben, erleichtert aber die Abfassung einer Schlussarbeit.
- Engagierte Mitarbeit und Mitdiskutieren ist erwünscht!
- Eine schriftliche Abschlussarbeit im Umfang von 10 Seiten reinem Text (ohne Inhaltsverzeichnis etc. mitzuzählen, in der Schriftart Times New Roman, Schriftgrad 12, Zeilenabstand eineinhalb). Die Abschlussarbeit soll den Inhalt der gesamten (!) TIWALD / M 5 – WIE RADIKAL MÜSSEN CHRISTEN SEIN?

Lehrveranstaltung kurz zusammenfassen und kann dann (muss aber nicht) eine Thematik ausführlicher behandeln. Am Ende der Arbeit erwarte ich mir eine persönliche Reflexion, was Ihnen gefallen hat, was weniger gut angekommen ist und wie sich das neu erworbene Wissen für Ihr eigenes Leben und Ihr weiteres schulpraktisches Arbeiten auswirken kann. In jedem Fall muss in der Arbeit also der Stoff der ganzen Lehrveranstaltung in den großen Linien zusammengefasst sein und mit einer Schlussreflexion versehen werden. Nicht akzeptiert wird eine Arbeit, in der lediglich ein einzelner Bereich abgehandelt wird. Als sinnvoll kann es sich erweisen, wenn Studenten eine Art „Lerntagebuch“ oder „Logbuch der Lehrveranstaltung“ führen: Vorlesungsmitschriften können hier zusammengefasst werden und am Ende mit einem persönlichen Resümee versehen werden.

- Ich ersuche Sie, die Arbeit nur per E-Mail an mich zu senden.
- Sie erhalten so bald wie möglich eine Antwortmail auf Ihre Arbeit. Darin wird Ihnen mitgeteilt, ob die Arbeit angenommen ist oder nicht.
- Diese Antwortmail bitte ich Sie in jedem Fall mitzunehmen, wenn Sie bei mir die Unterschrift für Ihren TN abholen kommen.

### Leistungsnachweis (LN)

Für einen Leistungsnachweis ist Folgendes von Nöten:

- Regelmäßige Präsenz in der Lehrveranstaltung sowie engagierte Mitarbeit und Mitdiskutieren werden positiv auf die Note angerechnet.
- Eine mündliche Prüfung über den gesamten Stoff der Lehrveranstaltung. Prüfungstermine sind jeweils am Ende des Semesters und in der Mitte des darauffolgenden Semesters. Die Prüfung dauert 10 Minuten, ich stelle zwei Übersichtsfragen, bei denen ich aber immer weiter ins Detail gehe. Die Anmeldung folgt über Prüfungslisten, die ich an der Türe meines Dienstzimmers aushänge. Die Termine werden rechtzeitig über Theomail angekündigt.

## **TEIL I: Soziologische Exegese**

### **0. Hinführung**

#### **0.1. Das radikale Ethos Jesu ...**

Wer kennt sie nicht, die radikalen und oft sogar geschmacklos-anstößigen Aussagen des Neuen Testamentes:

- ◆ Vater und Mutter zu „hassen“ (Lk 14,26),
- ◆ Tote ihre Toten begraben zu lassen (Lk 9,59f),
- ◆ im Fall des Konfliktes auch die andere Wange hinzuhalten (Lk 6,29).
- ◆ Müssen Christen wirklich heimat- und besitzlos durch die Welt gehen – wie dies Jesus fordert (Lk 9,58 und 9,3)?

Bei genauer Betrachtung lässt sich ein fünffaches Ethos Jesu und seiner ersten Jünger feststellen:

Ethos ist eine Art Selbstverpflichtung einer gewissen Gruppierung

- 1) Afamiliäres Ethos
- 2) Ethos des Wanderlebens und der Heimatlosigkeit
- 3) Ethos der Gewaltlosigkeit
- 4) Ethos der Besitzlosigkeit
- 5) Ethos der eschatologische Eile

#### **1) Afamiliäres Ethos**

Q 14,26: Vater und Mutter, Sohn und Tochter zu hassen (nicht die Ehefrau!).

Q 9,59f: Tote ihre Toten begraben lassen (gegen die Pietät der Antike).

Q 12,51ff: Jesus bringt nicht Frieden sondern Spaltung unter Hausgenossen.

#### **2) Ethos des Wanderlebens und der Heimatlosigkeit**

Q 10,1-12: Aussendungsrede

Q 9,58: „... der Menschensohn aber hat keinen Ort, wo er sein Haupt hinlegen kann.“

Did 11,5: Wanderaposteln dürfen nur zwei Tage am gleichen Ort zu verweilen.

### **3) Ethos der Gewaltlosigkeit**

Q 6,29: „Dem, der dich auf die eine Wange schlägt...“

Q 10,4: Verbot eines Wanderstabes (weniger Gehbehelf, sondern primär Waffe).

Q 10,3: „Ich sende euch wie Schafe mitten unter die Wölfe“.

### **4) Ethos der Besitzlosigkeit**

Q 10,4: Verbot von Geld, Vorratstasche, Sandalen und Stock (Unterbietung der Armut).

Did 11,6.12: Maximal Brot für einen Tag, aber kein Geld.

### **5) Ethos der eschatologische Eile**

Q 9,60: Verzicht der Totenbestattung zugunsten der Verkündigung des Gottesreiches.

Q 10,4: Ein unnötiges Vergeuden von Zeit durch Grußformeln (vgl. auch 2 Kön 4,29).

### **6) Ethos der Nähe zum historischen Jesus**

In Did 11,8 werden als Kriterien für einen authentischen Propheten die *trópoi kyríou* („Lebensgewohnheiten des Herrn“, die Praxis Jesu) genannt (Wanderleben, Heimatlosigkeit, Armut). In Q und Did dominieren alte Jesustraditionen.

TEXTE:

#### **1) Afamiliäres Ethos**

Q 14,26

EIN Luke 14:25 Viele Menschen begleiteten ihn; da wandte er sich an sie und sagte: 26 Wenn jemand zu mir kommt und nicht Vater und Mutter, Frau und Kinder, Brüder und Schwestern, ja sogar sein Leben gering achtet (hasst!), dann kann er nicht mein Jünger sein. 27 Wer nicht sein Kreuz trägt und mir nachfolgt, der kann nicht mein Jünger sein.

Q 9,57-62

EIN Luke 9:57 Als sie auf ihrem Weg weiterzogen, redete ein Mann Jesus an und sagte: Ich will dir folgen, wohin du auch gehst. 58 Jesus antwortete ihm: Die Füchse haben ihre Höhlen und die Vögel ihre Nester; der Menschensohn aber hat keinen Ort, wo er sein Haupt hinlegen kann. 59 Zu einem anderen sagte er: Folge mir nach! Der erwiderte: Laß mich zuerst heimgehen und meinen Vater begraben. 60 Jesus sagte zu ihm: Laß die Toten ihre Toten begraben; du aber geh und verkünde das Reich Gottes! 61 Wieder ein anderer sagte: Ich will dir nachfolgen, Herr. Zuvor aber laß mich von meiner Familie Abschied nehmen. 62 Jesus erwiderte ihm: Keiner, der die Hand an den Pflug gelegt hat und nochmals zurückblickt, taugt für das Reich Gottes.

Q 12,51ff

EIN Luke 12:51 Meint ihr, ich sei gekommen, um Frieden auf die Erde zu bringen? Nein, sage ich euch, nicht Frieden, sondern Spaltung. 52 Denn von nun an wird es so sein: Wenn fünf Menschen im gleichen Haus leben, wird Zwietracht herrschen: Drei werden gegen zwei stehen und zwei gegen drei, 53 der Vater gegen den Sohn und der Sohn gegen den Vater, die Mutter gegen die Tochter und die Tochter gegen die Mutter, die Schwiegermutter gegen ihre Schwiegertochter und die Schwiegertochter gegen die Schwiegermutter.

## 2) Ethos des Wanderlebens und der Heimatlosigkeit

Ethos des Wanderlebens und der Heimatlosigkeit	(doppelt unterstrichen)
Ethos der Gewaltlosigkeit und Friedfertigkeit	(punktiert unterstrichen)
Ethos der Besitzlosigkeit	(gerade unterstrichen)
Ethos der eschatologische Eile	(kursiv + fett)

Q 10,1-12

EIN Luke 10:1

Danach suchte der Herr zweundsiebzig andere aus und sandte sie zu zweit voraus in alle Städte und Ortschaften, in die er selbst gehen wollte. 2 Er sagte zu ihnen: Die Ernte ist groß, aber es gibt nur wenig Arbeiter. Bittet also den Herrn der Ernte, Arbeiter für seine Ernte auszusenden. 3 Geht! Ich sende euch wie Schafe mitten unter die Wölfe. 4 Nehmt keinen Geldbeutel mit, keine Vorratstasche und keine Schuhe! ***Grüßt niemand unterwegs!*** 5 Wenn ihr in ein Haus kommt, so sagt als erstes: Friede diesem Haus! 6 Und wenn dort ein Mann des Friedens wohnt, wird der Friede, den ihr ihm wünscht, auf ihm ruhen; andernfalls wird er zu euch zurückkehren. 7 Bleibt in diesem Haus, eßt und trinkt, was man euch anbietet; denn wer arbeitet, hat ein Recht auf seinen Lohn. Zieht nicht von einem Haus in ein anderes! 8 Wenn ihr in eine Stadt kommt und man euch aufnimmt, so eßt, was man euch vorsetzt. 9 Heilt die Kranken, die dort sind, und sagt den Leuten: ***Das Reich Gottes ist euch nahe.*** 10 Wenn ihr aber in eine Stadt kommt, in der man euch nicht aufnimmt, dann stellt euch auf die Straße und ruft: 11 Selbst den Staub eurer Stadt, der an unseren Füßen klebt, lassen wir euch zurück; doch das sollt ihr wissen: Das Reich Gottes ist nahe. 12 Ich sage euch: Sodom wird es an jenem Tag nicht so schlimm ergehen wie dieser Stadt.

Did 11,3-12:

3 Aber hinsichtlich der Apostel und Propheten verfahrt nach der Weisung des Evangeliums so: 4 Jeder Apostel, der zu euch kommt, soll aufgenommen werden wie der Herr. 5 Er soll aber nur einen Tag lang bleiben; wenn aber eine Notwendigkeit besteht, auch den zweiten.

Wenn er aber drei bleibt, ist er ein Pseudoprophet. 6 Wenn aber der Apostel weggeht, soll er nichts mitnehmen außer Brot, bis er übernachtet; wenn er aber um Geld bittet, ist er ein Pseudoprophet. 7 Und jeden Propheten, der im Geist redet, stellt nicht auf die Probe und fällt kein Urteil über ihn; denn jede Sünde wird vergeben werden, diese Sünde aber wird nicht vergeben werden. 8 Nicht jeder, der im Geist redet, ist ein Prophet; sondern wenn er die **dem Herrn entsprechenden Verhaltensweisen hat**. An den Verhaltensweisen also werden der Pseudoprophet und der Prophet erkannt werden. 9 Und jeder Prophet, der im Geist einen Tisch bestellt, ißt nicht von ihm; andernfalls ist er ein Pseudoprophet. 10 Jeder Prophet aber, der die Wahrheit lehrt, ist, wenn er nicht tut, was er lehrt, ein Pseudoprophet. 11 Jeder bewährte, wahrhaftige Prophet aber, **handelnd für das irdische Geheimnis der Kirche (handelnd gemäß dem irdischen Geheimnis der Kirche\*)**, aber nicht lehrend das zu tun, was er selbst tut, soll nicht bei euch gerichtet werden; denn bei Gott hat er (sein) Gericht. Ebenso nämlich haben es auch die alten Propheten gemacht. 12 Wer aber im Geist sagt: Gib mir Geld oder irgendetwas anderes, auf den sollt ihr nicht hören; wenn er aber zugunsten anderer, die Mangel haben, zu geben sagt, so soll niemand ihn richten.

### **3) Ethos der Gewaltlosigkeit**

Q 6,27-30

EIN Luke 6:27 Euch, die ihr mir zuhört, sage ich: Liebt eure Feinde; tut denen Gutes, die euch hassen. 28 Segnet die, die euch verfluchen; betet für die, die euch mißhandeln. 29 Dem, der dich auf die eine Wange schlägt, halt auch die andere hin, und dem, der dir den Mantel wegnimmt, laß auch das Hemd. 30 Gib jedem, der dich bittet; und wenn dir jemand etwas wegnimmt, verlang es nicht zurück.

### **4) Ethos der Besitzlosigkeit**

s.o.

### **5) Ethos der eschatologische Eile**

s.o.

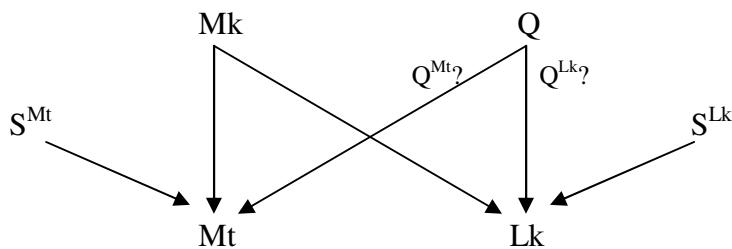
vgl.: 2 Kön 4,29

EIN 2 Kings 4:29 Elischa befahl nun Gehasi: Gürte dich, nimm meinen Stab in die Hand, und mach dich auf den Weg! Wenn du jemand begegnest, so grüß ihn nicht; und wenn dich jemand grüßt, so antworte ihm nicht!

## 0.2. Die Logienquelle Q

[vgl. dazu auch den Inhalt des Skriptums zu M1]

Die Zweiquellentheorie wurde entwickelt von Lachmann und Holtzmann (19. Jh.):



- Mk-Priorität
- Neben Mk noch zahlreiche Übereinstimmungen, die eine zweite gemeinsame Quelle für Mt und Lk wahrscheinlich machen → Logienquelle „Q“.
- Zwei verschiedene „Rezensionen“ von Q?
- Zusätzlich noch gesonderte Quellen für Mt und Lk → Sondergut „S“:  $S^{Mt}$  und  $S^{Lk}$
  
- ⇒ Die Zweiquellentheorie ist eine „Theorie“. Dennoch:
  - ◆ Mk-Priorität: kaum mehr zu erschüttern
  - ◆ Logienquelle: hier fast ein Konsens, aber nur fast! ( $\neq$  Prof. Albert Fuchs, Linz).
  
- Sigel „Q“: Johann Weiß und Paul Wernle (Ende 19. Jh.).
- Definition: Das über Mk hinausgehende Material, das Mt und Lk als gemeinsame Quelle vorgelegen ist ( $Q = \text{Quelle}$ ).
- Logienquelle: Weil hier hauptsächlich  $\lambda\circ\gamma\imath\alpha$  („logia“ = Sprüche) Jesu enthalten sind, und kaum Erzählstoff (narratives Material) → Redenquelle.
- Wortwörtliche Übereinstimmung zwischen Mt und Lk im Q-Material beträgt 50 %, das entspricht den wörtlichen Übereinstimmungen zwischen Mt und Lk im Mk-Material.
- Doppelüberlieferungen und Dubletten gelten als Beweis, dass Mt und Lk neben dem MkEv noch eine andere schriftliche Quelle vorliegen hatten.
  - ◆ Bei einer Doppelüberlieferung bringen *beide Seitenreferenten* (Mt und Lk) eine Überlieferung zweifach, einmal nach Mk und einmal nach Q:

## Beispiel: Das Wort vom Kreuztragen

Mk 8,34	Mt 16,24	Lk 9,23
Q	Mt 10,38	Lk 14,27

- Bei einer Dublette überliefert *nur einer der Seitenreferenten* den doppelten Text (nach Mk und nach Q), während der andere Referent die beiden Textvorlagen verschmilzt:  
Beispiel: Aussendungsrede

Lk 9,1-5 = Mk 6,7-11 aber Lk 10,1-12 = Q

Mt 9,37-38; 10,5-16 = kombiniert Mk und Q

### ● Sprache: Griechisch

- AT nach LXX zitiert (Q 4,4.8.10f.12).
- Stichwortassoziationen als Bindeglieder.
- Kein Übersetzungsgriechisch nachweisbar.
  - Aber viele Semitismen: die Einzellogien wohl ursprünglich auf Aramäisch verfasst, aber sehr früh schon Sprung ins Griechische (schon z.Z. Jesu?).
  - Exakte Rückübersetzung der Logien nicht mehr möglich!

- Nur Logien, kaum narratives Material → Sprüche ließen sich leichter überliefern.
- Stichwortassoziationen, Kettenbildungen und Themenkränze von inhaltlich Verwandtem (vor allem bis Q 12, danach verliert sich dieser Faden; lediglich Q 17,22-37 [Endzeitrede] ist wieder als zusammengehöriger Block erkennbar → Abschluss von Q?)
- Lk: Blocktechnik, ein Block Q, dann ein Block Mk.
- Mt: löst Q in Einzellogia auf, systematisiert und gliedert das Spruchgut in fünf große Reden.
- \* Q-Akoluthie wird nach Lk bemessen → Zitation: statt Lk einfach Q schreiben.

### ● Inhalt

- Gemeinsamer Text von Mt und Lk über Mk hinaus → sicher.
- Haben Mt und Lk Texte von Q weggelassen? → Vergleich mit Mk: kaum solche Tendenzen, eher Wille zur Vollständigkeit.
- dennoch: bei Triplextradition und Sondergut könnte der Q-Bestand weiter sein.
  - Triplextradition (in allen drei Synoptikern): Taufe Jesu z.B. könnte auch in Q gestanden haben (denn sonst beginnt Q mit der Bußpredigt des Täufers; bei Versuchung: „Wenn du der Sohn Gottes bist...“ setzt Taufe voraus).
  - Sondergut: Lk 15,8-10 (Gleichnis von verlorener Drachme) nur bei Lk; ist das Sondergut, oder Q (das Gleichnis davor [verlorene Schaf: Lk 15,3-7 // Mt 18,12-14] gehört zu Q; hat Mt das nachfolgende Gleichnis weggelassen?

- ◆ Dubletten (Aussendungsrede: Mt kürzt Q und Mk auf einen Text zusammen, Lk lässt die Versionen prinzipiell getrennt, vermischt aber einzelne Ausrüstungsgegenstände).
- Zwei verschiedene Formen:  $Q^{Mt}$  und  $Q^{Lk}$ ?
  - Gleichnis vom Gastmahl (Lk 14 / Mt 22) und Gleichnis von den Minen Lk 19 / Talenten Mt 25. → Unterschiede so gravierend, dass nicht nur durch Redaktionstätigkeit zu erklären.
  - ⇒ Zwei Q-Vorlagen?
  - oder
  - ⇒ ähnliches Sondergut?

- \* In jedem Fall ist mit einer reichen mündlichen Parallelüberlieferung zu rechnen, die immer wieder interferierte (= sekundäre Mündlichkeit).

### **0.3. ... und wir heute?**

Radikale Aussagen des NT...

- ⇒ ...eine „Sklavenmoral“ (F. Nietzsche)?
- ⇒ ...brennen uns selber unter den Nägeln: Wie radikal muss ein guter Christ sein?
- ⇒ ...sind nur symbolisch: Radikalität soll die Demut des Menschen stärken?

Lehrt das Christentum wirklich eine „Sklavenmoral“ wie dies Friedrich Nietzsche unterstellt?  
Christen als Versager, die aus der Not ihrer Schwäche und Unfähigkeit eine Tugend machen?

Wie radikal hat ein guter Christ zu sein, wenn er eben noch ein guter Christ sein will?

Die Lehrveranstaltung will zeigen, welche Funktion die radikalen Aussagen des Evangeliums zur Zeit Jesu hatten, und wie wir sie in die heutige Zeit übersetzen können.

## **1. Fundamentalismus versus Bibelauslegung**

### **1.1. Fundamentalistischer Umgang mit der Bibel**

⇒ Input: Videoclip 1 + 2 über Kreationismus diskutieren.

### **1.2. Die Entstehung der modernen Bibelwissenschaft**

[Wiederholung von M1!]

Scholastik: *fides quaerens intellectum*

Renaissance: theozentrisches Weltbild > anthropozentrisches Weltbild. Bildsprachlichkeit des Mittelalters weicht den modernen naturwissenschaftlichen Aussageweisen und wird nicht mehr verstanden. > Kosmogonien (Erschaffung der Welt in 7 Tagen).

- Übersetzungsprozess wird notwendig:

- ◆ Fall des Galileo Galilei: Dreht sich die Erde um die Sonne, oder die Sonne um die Erde  
Jos 10,12: Damals, als der Herr die Amoriter den Israeliten preisgab, redete Josua mit dem Herrn; dann sagte er in Gegenwart der Israeliten: Sonne, bleib stehen über Gibeon und du, Mond, über dem Tal von Ajalon!

[Papst Johannes Paul II: Rehabilitierung Galileis in einer Ansprache an die Päpstliche Akademie der Wissenschaften vom 31. 10. 1992 / *OR 1. 11. 1992, S 9f*]

- ◆ Blutverbot der Zeugen Jehowas.
- Frage der Inerranz: Ist die Bibel völlig fehlerlos (Gott kann doch nicht irren... > radikale Verbalinspiration?).

Die modernen Naturwissenschaften zeigen auf, dass manche Weltvorstellungen, Kosmogonien und Ausdrucksweisen der Bibel wortwörtlich und natruwissenschaftlich genommen so nicht stimmen können. Dies ließ scheinbar nur zwei extreme Positionen zu:

- ALLES, was in der Bibel steht, ist *falsch!*
- ALLES, was in der Bibel steht, ist *tatsächlich wortwörtlich so gewesen.*

Bei beiden dieser Alternativen wird nicht genügend zwischen der bildsprachlichen Aussage der Texte – und damit ihrem eigentlichen theologischen Skopus – und der zeitbedingten Darstellungsweise unterschieden.

Vgl.: Jonathan Swift: *Einwände gegen die Abschaffung des Christentums*:

„Deshalb sehen die Freidenker das Christentum auch als ein Gebäude an, in dem alle Teile so aufeinander ruhen, dass der ganze Bau zusammenstürzen muß, wenn man auch nur einen einzigen Nagel herauszieht. Dem hat kürzlich ein Mann glücklich Ausdruck gegeben: er hörte, dass ein Text, den man gemeinhin zum Beweis der Dreieinigkeit anführte, in einem alten Manuskript ganz anders lautete [⇒ Comma Johanneum, Glosse zu 1 Joh 5,7]. Er begriff den Wink sofort und kam durch eine Kette von Folgerungen rasch zum Schluß: ,Aber wenn dem so ist, wie Sie sagen, so kann ich in aller Ruhe weiterhuren, saufen und dem Pastor Trotz bieten.’“

### **1.2.1. *Providentissimus Deus***

18. XI. 1893: Enzyklika von Papst Leo XIII. (1878-1903).

Die Enzyklika ist eine der ersten päpstlichen Stellungnahmen zur modernen historisch-kritischen Exegese. Obwohl das Dokument noch sehr zurückhaltend bis polemisch gegenüber der historisch-kritischen Methode argumentiert, zeichnen sich dennoch schon einige wegweisende Grundlinien für die Zukunft ab.

*Positive Ansätze:*

- 1 Studium und Exegese der Schrift wird grundsätzlich gutgeheißen.
- 2 „....ut, quasi praeparato studio, iudicium Ecclesiae maturetur...“  
„....damit, gleichsam durch den getätigten Eifer [der Bibelwissenschaft], das Urteil der Kirche reife...“
- 3 1902: Gründung der päpstlichen Bibelkommission mit der Enzyklika *Vigilantiae*.

*Kritik am „Modernismus“:*

- 1 Gegner sind nach wie vor die „Rationalisten“ und die „freie Wissenschaft“. Ausdruck „höhere Kritik“ (*criticae sublimores*) verwendet; „freie Wissenschaft“ und „fälschlich so genannte Wissenschaft“ sehr negativ konnotiert.
- 2 Dieser Reifungsprozess erstreckt sich aber nur auf einige wenige Themenfelder ⇒ streng MONOPOLAR: Das Lehramt gibt die Auslegung vor, Hauptzweck des Studiums der Bibel ist die Verteidigung dieser kirchlicher Thesen.
- 3 Bibelstudium hat das Odium der Gefährlichkeit > daher auch nur für bereits gefestigte iuvenes der Priesterseminare (notwendiger Schutz für zarte jugendliche Gemüter).
- 4 VERBALINSPIRATION: „divinas Litteras... ab omni omnino errore esse immunes“ (dass die göttlichen Schriften von jedem noch so kleinen Fehler völlig frei sind).

„Daraus folgt, daß jene, welche meinen, in den echten Stellen der heiligen Bücher könne etwas Falsches enthalten sein, in der That entweder den katholischen Inspirationsbegriff verdrehen oder Gott selbst zum Urheber des Irrtums machen.“

- 5 Heftige Kritik an den „Rationalisten“: „Denn die Existenz einer göttlichen Offenbarung, einer Inspiration und Heiligen Schrift stellen sie ganz und gar in Abrede; das sind nach ihrer Behauptung durchweg nur Erzeugnisse des Menschengeistes und Erdichtungen... einfältige Phantasiegebilde oder Geschichtslügen... Blendwerke und Mythen; die Evangelien und apostolischen Schriften sollen ganz anderen Verfassern angehören. Derbleich ungeheuerliche Irrthümer sind es, durch welche, wie sie sich träumen, die hochheilige Wahrheit der göttlichen Bücher erschüttert werden soll; diese nöthigen sie als die ausgemachten Entscheidungen einer neuen Art, der sogen. ‚freien Wissenschaft‘ auf.“ (S 27f) ⇒ sind theologisch-bildliche Darstellungen schon „Geschichtslügen“ oder „Blendwerke“? → Diese verkürzende und unsachliche Kritik richtet sich an die *Modernisten* wie auch an die *Antimodernisten*!

Über die „fälschlich so genannte Wissenschaft“: „.... am meisten jedoch stürmen die ergrimmten Feinde mit zielbewusster Planmäßigkeit auf die große Masse der Ungebildeten ein. Bücher, Broschüren, Tagesblätter benutzen sie, um ihr tödliches Gift auszugießen; dies trüpfeln sie ein in Volksreden und in Privatunterhaltungen. In aller Kreise sind sie schon eingedrungen und haben viele von der schützenden Hand der Kirche losgerissene Schulen im Besitz, wo sie die empfänglichen und bildsamen Herzen der Jugend sogar durch Spott, Possenreißen und Scherze zur Verachtung der Schrift verleiten und sie kläglich verderben.

### **1.2.2. Antimodernismuseid**

Unter Papst PIUS X. (1903-1914) – einem pastoral ansonsten sehr umsichtigen Papst – kommt es zu einer drastischen Verschärfung in der Auseinandersetzung mit der modernen Theologie. In seinem *motu proprio* *Sacrosanctum antistitum* vom 1. IX. 1910 formuliert er den sogen. „Antimodernisteneid“. Die Eidesverpflichtung blieb immerhin bis in das Jahr 1967 gültig, wo sie mit dem Vat. II obsolet geworden war. Der Eid überdauerte somit den Abbruch der intensiven Modernismusbekämpfung durch Papst BENEDIKT XV. im Jahr 1914. Bereits unter PIUS X. waren nach heftigem Protest die deutschen Theologieprofessoren an staatlich-theologischen Fakultäten hinsichtlich der Lehre (nicht hinsichtlich der Pastoral) von der Eidesverpflichtung dispensiert worden.

„Ich verwerfe ebenso diejenige Methode, die heilige Schrift zu beurteilen und auszulegen, die sich unter Hintanstellung der Überlieferung der Kirche, der Analogie des Glaubens und

der Normen des Apostolischen Stuhles den Erdichtungen der Rationalisten anschließt und – nicht weniger frech als leichtfertig – die Textkritik als einzige und höchste Regel anerkennt.“ (DS 3546)

### ***1.2.3. Divino Afflante Spiritu***

30. IX. 1943: Enzyklika von Papst Pius XII. (1939-1958).

Fünfzig Jahre nach *Providentissimus Deus* konstatiert der Papst eine geänderte Situation bzgl. der Bibelwissenschaft: „Daß sich die Lage der biblischen Wissenschaft und ihrer Hilfsfächer in den letzten fünfzig Jahren bedeutend geändert hat, kann jeder unschwer wahrnehmen.“ Eine größere Freiheit in Sachen Bibelexegese wird zugestanden - doch eigentlich nur betreffs der Auslegung des AT.

*Positiv:*

- 1 Ausdrücklich verteidigt der Papst die moderne Bibelwissenschaft gegen fundamentalistische Angriffe.
- 2 BIPOLARITÄT: Lehramt und Exegeten wirken (allerdings erst ansatzweise!) zusammen.
- 3 Die Bildsprachlichkeit der Bibel wird wahrgenommen: „genus litterarium“ (zumeist aber in Blick auf das AT vgl. § 396: „Wie schwierig und sozusagen unzugänglich gewisse Punkte selbst für die heiligen Väter waren, zeigen, um anderes zu übergehen, die wiederholten Ansätze zur Erklärung der ersten Kapitel der Genesis“).
- 4 Auch das harte Brot der Wissenschaft wird thematisiert: „Es braucht sich indes niemand zu wundern, dass bis jetzt noch nicht alle Schwierigkeiten restlos bereinigt sind; dass es vielmehr auch heute noch Fragen gibt, die den katholischen Exegeten nicht wenig zu schaffen machen. Bei dieser Lage der Dinge darf man sicherlich nicht den Mut verlieren; man darf auch nicht vergessen, dass es in der menschlichen Wissenschaft nicht anders geht als in der Natur: die Unternehmungen wachsen langsam, und die Frucht kann man erst nach vieler Arbeit ernten... Darum wäre es auch nicht zu verwundern, wenn sich für die eine oder andere Frage überhaupt nie eine voll befriedigende Antwort finden ließe; denn es handelt sich bisweilen um dunkle Dinge, die von der Gegenwart und von unserer Erfahrung allzu weit abliegen...“ (§ 402) ⇒ man darf nicht immer mit leichten und schnellen Antworten rechnen!

*Ambivalent:*

- 1 Die Forscher sollen eine Lösung herausarbeiten, „die mit der Lehre der Kirche im Einklang steht, besonders mit der Überlieferung von der vollen Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift,

während sie anderseits den gesicherten Ergebnissen der Profanwissenschaften gebührend Rechnung trägt.“ (§403).

- 2 Verbalinspiration: Der Verfasser der biblischen Schriften wird als „organon“ (Werkzeug) des Hl. Geistes gesehen., aber auch hier schon Einschränkungen: Die Theologen nehmen zu Recht an, „daß der heilige Schriftsteller bei der Abfassung des biblischen Buches ‚Organon‘ oder Werkzeug des Heiligen Geistes ist, und zwar ein beseeltes und vernünftiges Werkzeug, und schließen daraus mit Recht, daß er unter dem göttlichen Einfluß seine Kräfte und Fähigkeiten so anwendet, daß man aus der durch seine Arbeit entstandenen Schrift mit Leichtigkeit die Eigenart und sozusagen die charakteristischen Merkmale und Züge des menschlichen Schriftstellers‘ (Zitat aus *Spiritus Paraclitus* von Benedikt XV., 1920) erkennen kann. Der Exeget muß daher mit aller Sorgfalt, ohne irgend eine Erkenntnis zu vernachlässigen, welche die neuere Forschung gebracht hat, festzustellen suchen, welches die Eigenart und Lebenslage des biblischen Schriftstellers war, in welcher Zeit er lebte, welche mündlichen und schriftlichen Quellen er benutzte, welcher Stilart er sich bediente.“ (§ 397)  $\Leftrightarrow$  GENUS LITTERARIUM! Und weiter (§ 398): Der Literalsinn einer Stelle liegt indes bei den Worten und Schriften altorientalischer Autoren oft nicht so klar zutage wie bei unseren heutigen Schriftstellern. Was die alten Orientalen mit ihren Worten ausdrücken wollten, lässt sich nicht durch die bloßen Regeln der Grammatik oder der Philologie oder allein aus dem Zusammenhang bestimmen; der Exeget muß sozusagen im Geiste zurückkehren in jene fernen Jahrhunderte des Orients und mit Hilfe der Geschichte, der Archäologie, der Ethnologie und anderer Wissenschaften genau bestimmen, welche literarischen Arten die Schriftsteller jener alten Zeit anwenden wollten und in Wirklichkeit anwandten.“

#### **1.2.4. Sancta Mater Ecclesia**

21. IV. 1964: Eine Instructio der PBK unter Papst Paul VI. (1963-1978).

Die Verwendung der hist.-krit. Methode wird nun auf AT & NT ausgedehnt. Es kommt zu einer – zunächst nur ansatzweisen – Neudeinition der Inerranz der Heiligen Schriften.

Das Zusammenspiel von Lehramt und Exegeten wird ab nun in einem bipolarem Spannungsverhältnis beschrieben.

*Positiv:*

- 1 Erste positive Erwähnung der „HISTORISCHEN METHODE“ (noch nicht „historisch-kritisch“ genannt!): § IV: „Die historische Methode forscht nach den Quellen, bestimmt deren Eigenart und Zuverlässigkeit und macht sich die Ergebnisse der Textkritik [= Urtext], der

Literarkritik [= diachrone Methoden] und der Linguistik [= synchrone Methoden] zunutze.“ Und das „für die Auslegung der Bücher des Alten wie des Neuen Testaments“.

- 2 „Litterarum Genus“ (§ IV) und „formgeschichtliche Methode“ (§ V) anempfohlen.
- 3 „TRIA TEMPORA TRADITIONIS“ (§ Vi-IX):
  - 1) Christus der Herr: „Wenn der Herr mündlich lehrte, hielt er sich an die damals gebräuchlichen Techniken der Beweisführung und des Vortrags.“
  - 2) „Die Apostel verkündeten vor allem den Tod und die Auferstehung des Herrn und gaben damit Zeugnis für Jesus.“ – „Wie Jesus selbst nach seiner Auferstehung ihnen die Texte des Alten Testaments und seine eigenen Worte ‚deutete‘, so haben auch sie je nach den Bedürfnissen ihrer Hörer seine Worte und Taten gedeutet.“ ⇒ Deutung und nicht wörtliche Wiedergabe!
  - 3) „Die biblischen Schriftsteller wählen aus dem ihnen überkommenen Überlieferungsstoff vor allem die Stücke aus, die den verschiedenen Situationen ihrer Gläubigen und der eigenen Zielsetzung entsprach. Sie erzählten das Ausgewählte auf einer von diesen Situationen und ihrer Zielsetzung her geforderte Weise... Die Wahrheit der Erzählung wird durchaus nicht angetastet, wenn die Evangelisten die Worte und Taten des Herrn in verschiedener Anordnung berichten und seine Aussprüche nicht buchstabengetreu, sondern nur sinngemäß und damit verschieden formulierten.“
- 4 BIPOLARITÄT ausformuliert, doch noch nicht im Detail erklärt: „Es bleiben viele schwierige Fragen, die der katholische Exeget in aller Freiheit wissenschaftlich bearbeiten kann und soll... Doch soll er immer zum Gehorsam gegenüber dem kirchlichen Lehramt bereit sein.“ (§ XI)
- 5 Zaghafte Neudeutung der Inspiration und der Inerranz (§ XI): „.... dass die Apostel bei der Verkündigung der Frohbotschaft voll des heiligen Geistes waren und dass die Evangelien geschrieben wurden unter der Inspiration des Heiligen Geistes, der ihre Verfasser vor jedem Irrtum bewarnte. ,Durch niemanden anders haben wir Kunde von Gottes Heilsplan (dispositionem salutis nostrae) bekommen als durch jene Männer, durch die das Evangelium zu uns gelangt ist...‘ (Zitat Irenäus).“ ⇒ es geht nur um Gottes Heilsplan, nicht um eine völlig Irrtumslosigkeit!

### **1.2.5. *Dei Verbum***

18. XI. 1965: Eine dogmatische Konstitution des 2. Vatikanischen Konzils (1962-1965). Gerade zur Frage der INERRANZ, also der Fehlerlosigkeit der Bibel, wird am Vat. II heftig gerungen. Letztlich hat es zu der umkämpften Passage betreffs der Inerranz der Hl. Schrift

sieben (!) verschiedener Anläufe bedurfte, bevor der Text als konsensfähig abgesegnet werden konnte!

Die Bipolarität zwischen Lehramt und Exegeten wird nun zu einer TRIPOLARITÄT erweitert:  
Die Bibel steht im Spannungsfeld von Lehramt – Exegese – Volk Gottes.

#### INERRANZFRAGE

*Diskussionsvorlage der Vorbereitungskommission (Form C; Form A und B waren noch frühere Vorformen):*

„Aus dieser Erstreckung der Inspiration auf alles folgt unmittelbar und notwendig die absolute Irrtumslosigkeit (immunitas absoluta) der ganzen Heiligen Schrift. Durch den alten und ununterbrochen festgehaltenen Glauben der Kirche nämlich sind wir belehrt, es sei völlig unzulässig (nefas omnino), zuzugeben, der heilige Schriftsteller habe sich geirrt, da doch die göttliche Inspiration ihrem Wesen nach (per se ipsam) so notwendig jeden Irrtum, ob religiöser oder profaner Natur, unmöglich macht und ausschließt, wie es unmöglich ist, daß Gott, die höchste Wahrheit, Urheber irgend eines Irrtums sei (I. Kap. 1,12).“

*Reaktionen auf diesen Vorlagetext im Konzilsplenum:*

Kardinal Liénart von Lille: „Hoc schema mihi non placet.“

Kardinal König von Wien: Durch eine ungeschichtliche Einstellung in diesen Dingen rettet man nach Kardinal König die Autorität der Schrift nicht, man macht nur die Exegese – und damit letztlich die ganze Bibel – unglaubwürdig.

*Im Folgenden wogte dann die Diskussion hin und her, bis die Version F schließlich mehrheitlich war:*

„deshalb ist von den Büchern der Schrift zu bekennen, daß sie die Heilswahrheit (veritatem salutarem) ... ohne Irrtum lehren.“

*Bei dieser Formulierung stellte sich die Frage: Lässt sich die Heilswahrheit von der restlichen Schrift sauber herausschälen und trennen – wäre dies kein mechanistischer Kurzschluss? Neue Formulierung in Version F korrigiert:*

„Daher ... ist von den Büchern der Schrift zu bekennen, daß sie sicher, getreu und ohne Irrtum die Wahrheit lehren, die Gott um unseres Heiles willen (nostrae salutis causa) in heiligen Schriften aufgezeichnet haben wollte.“

## TRIPOLARITÄT

§ 12: „Da die Heilige Schrift in dem Geist gelesen und ausgelegt werden muß, in dem sie geschrieben wurde, erfordert die rechte Ermittlung des Sinnes der heiligen Texte, daß man mit nicht geringer Sorgfalt auf den Inhalt und die Einheit der ganzen Schrift achtet, unter Berücksichtigung der lebendigen Überlieferung der Gesamtkirche (vivae totius Ecclesiae Traditionis) und der Analogie des Glaubens. Aufgabe der Exegeten ist es, nach diesen Regeln auf eine tiefere Erfassung und Auslegung des Sinnes der Heiligen Schrift hizuarbeiten, damit so gleichsam aufgrund wissenschaftlicher Vorarbeit das Urteil der Kirche reift (ut .. iudicium Ecclesiae maturetur > Zitat aus Providentissimus Deus).“

- ⇒ „vivae totius Ecclesiae Traditionis“ meint hier die neue und alte Tradition > neue Traditionen sind auch der „sensus fidei“, also Lehramt + Exegeten + Volk Gottes!
- ⇒ § 25: Alle Glieder der Kirche sind eingeladen, die Bibel zu lesen und zu studieren („Christen jeden Standes“ – „Christianii cuiuscumque status“).

## TRIA TEMPORA TRADITIONIS

§ 19: Die Evangelisten haben nicht nur unmittelbar vom Heiligen Geist den Inhalt der Evangelien empfangen, sondern das Werden der Bibel wird als Traditionssprozess verstanden.

### **1.2.6. Die Interpretation der Bibel in der Kirche**

23. IV. 1993: Ein Statement der PBK, promulgiert von Kardinal J. Ratzinger und von Papst Johannes Paul II. gebilligt und angenommen.

Das erklärte Ziel des Dokumentes ist es, Orientierung und Klarheit bzgl. der hist.-krit. Methode zu verschaffen.

Die Tripolarität in der Bibelauslegung wird weiter definiert.

*Aufbau des Dokuments:*

- Geleitwort von Kardinal Ratzinger: „.... jede Zeit wird auf ihre Weise neu nach dem Verstehen der heiligen Bücher suchen müssen. In der Geschichte der Auslegung hat das Entstehen der historisch-kritischen Methode eine neue Epoche eröffnet.“
  - ⇒ Erste Nennung von HISTORISCH-KRITISCHER METHODE / EXEGESE: Frühere Dokumente haben diese Bezeichnung immer vermieden: Providentissimus Deus: „höhere Kritik“, Antimodernismuseid: „Textkritik“, Sancta Mater Ecclesia: „historische Methode“).
- Fragestellung und Ziel des Dokuments:
  - ◆ Klarheit in der Methodenfülle
  - ◆ Verteidigung der historisch-kritischen Methode

- Methoden („methode“ im französischen Original)
    - ♦ „Die historisch-kritische Methode ist die unerlässliche Methode für die wissenschaftliche Erforschung des Sinnes alter Texte. Da die Heilige Schrift, als ‚Wort Gottes in menschlicher Sprache‘, in all ihren Teilen und Quellen von menschlichen Autoren verfasst wurde, lässt ihr echtes Verständnis diese Methode nicht nur als legitim zu, sondern es erfordert auch ihre Anwendung.“
      - ⇒ Historisch-kritische Methode hier zumeist als DIACHRON verstanden.
    - ♦ Neuere Methoden der literarischen Analyse ⇒ hier zumeist SYNCHRONE METHODEN.
  - Zugänge („approches“ im französischen Original)
    - ♦ Kanonischer Zugang
    - ♦ Jüdische Interpretations-Traditionen
    - ♦ Wirkungsgeschichte
    - ♦ Soziologische und kulturanthropologische Exegese
    - ♦ Psychologische und psychoanalytische Zugänge
    - ♦ Befreiungstheologische Exegese
    - ♦ Feministische Exegese

⇒ Alle diese Zugänge funktionieren auf der Basis der historisch-kritischen Methoden!
  - Der fundamentalistische Umgang mit der Schrift (
- ⇒ Im französischen Original nicht einmal als „approche“ bezeichnet, sondern nur als „lecure fondamentaliste“).
- „Die fundamentalistische Verwendung der Bibel geht davon aus, daß die Heilige Schrift – das inspirierte Wort Gottes und frei von jeglichem Irrtum – wortwörtlich gilt und bis in alle Einzelheiten wortwörtlich interpretiert werden muß. Mit solcher „wortwörtlicher Interpretation“ meint sie eine unmittelbare buchstäbliche Auslegung, d.h. eine Interpretation, die jede Bemühung, die Bibel in ihrem geschichtlichen Wachstum und in ihrer Entwicklung zu verstehen, von vorneherein ausschließt.“
- „Das Grundproblem dieses fundamentalistischen Umgangs mit der Heiligen Schrift besteht darin, daß er den geschichtlichen Charakter der biblischen Offenbarung ablehnt und daher unfähig wird, die Wahrheit der Menschwerdung selbst voll anzunehmen... Er weigert sich zuzugeben, daß das inspirierte Wort Gottes in menschlicher Sprache ausgedrückt und unter göttlicher Inspiration von menschlichen Autoren niederschrieben wurde, deren Fähigkeiten und Mittel beschränkt waren. Er hat deshalb die Tendenz, den biblischen Text so zu behandeln, als ob er vom Heiligen Geist wortwörtlich diktiert worden wäre... Der Fundamentalismus betont über Gebühr die Irrtumslosigkeit in Einzelheiten der biblischen Texte, besonders was historische Fakten oder sogenannte wissenschaftliche Wahrheiten betrifft. Oft fasst er als geschichtlich auf, was gar nicht den Anspruch auf Historizität

erhebt; denn für den Fundamentalismus ist alles geschichtlich, was in der Vergangenheitsform berichtet oder erzählt wird, ohne daß er auch nur der Möglichkeit eines symbolischen oder figurativen Sinnes die notwendige Beachtung schenkt.“

„Der fundamentalistische Zugang ist gefährlich,... indem er... fromme, aber illusorische Interpretationen anbietet, statt... zu sagen, dass die Bibel nicht unbedingt sofortige, direkte Antworten auf jedes dieser Probleme bereithält. Ohne es zu sagen, lädt der Fundamentalismus doch zu einer Selbstaufgabe des Denkens ein. Er gibt eine trügerische Sicherheit, indem er unbewusst die menschlichen Grenzen der biblischen Botschaft mit dem göttlichen Inhalt dieser Botschaft verwechselt.“

● TRIPOLARITÄT:

- 1) „das ganze heilige Volk ... alle Getauften ... ‚Glaubenssinn‘ (sensus fidei), der das ganze Volk (Gottes) auszeichnet“
- 2) „die Exegeten“
- 3) „das lebendige Lehramt der Kirche ... konsultiert die Theologen, die Exegeten und andere Experten, deren legitime Forschungsfreiheit es anerkennt und mit denen es in wechselseitiger Beziehung steht, im Hinblick auf das gemeinsame Ziel, ‚das Volk Gottes in der Wahrheit, die frei macht, zu bewahren‘...“

### **1.3. Theologisch-psychologisches Resümee**

- ⇒ Ewige Kontroverse: Glaube ist nicht Wissen.
- Einseitige Lösung: Einer der beiden Pole eliminiert.
  - Kippschalter-Mentalität: Mal kritischer Geist – dann wieder kindlich naiver Glaube (magisches Denken: Daumendrücken bei Fußballmatch!)
  - Selten: Verbindung der beiden Ansätze! Pontifex-Mentalität

### **1.4. Ipsissima vox: Die Frage nach dem historischen Jesus**

Angesichts der tatsächlich starken gemeindetheologischen Überformungen des historischen Jesus stellt sich die Fragen: „Was bleibt vom historischen Jesus tatsächlich übrig?“

Ein „garstig breiter Graben“ liegt laut Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781 – der berühmte deutsche Dichter studierte zwischen 1746 und 1748 Theologie in Leipzig) zwischen dem

historischen Jesus und dem Jesus unseres Glaubens. Dieser starke Skeptizismus wird heute allerdings nicht mehr geteilt.

,*Ipsissima vox*“: Ureigenste Stimme Jesu, Aussagen, die so auch wörtlich auf Jesus zurückgehen.

,*Herrenwort*“: Gemeindetheologische Ausgestaltung oder Eigenbildung von Logien, Gleichnissen, Erzählungen etc., die Jesus in den Mund gelegt werden. Die Urgemeinde sah sich zu solchem Tun berechtigt, da sie im Licht des Ostergeschehens und kraft des heiligen Geistes das Jesusereignis interpretiert und deutet.

(Vgl.: die „*tria tempora traditionis*“ in *Sancta Mater Ecclesia* und Joh 16,12f: 12 Noch vieles habe ich euch zu sagen, aber ihr könnt es jetzt nicht tragen. 13 Wenn aber jener kommt, der Geist der Wahrheit, wird er euch in die ganze Wahrheit führen. Denn er wird nicht aus sich selbst heraus reden, sondern er wird sagen, was er hört, und euch verkünden, was kommen wird.

Ebenso Joh 14,26: Der Beistand aber, der Heilige Geist, den der Vater in meinem Namen senden wird, der wird euch alles lehren und euch an alles erinnern, was ich euch gesagt habe.)

#### ➤ FRÜHER BENUTZTE KRITERIEN DER HISTORISCHEN RÜCKFRAGE

- Differenzkriterium

Echtes Jesusgut ist, was sich aus Judentum und Urkirche nicht ableiten lässt.

⇒ Aber: Jesus war ein Jude, und die Urkirche steht in der Nachfolge Jesu.

- Kohärenzkriterium

Echtes Jesusgut ist, was sich mit den aufgrund des Differenzkriterium gewonnenen Traditionen inhaltlich übereinstimmt, auch wenn es zu jüdischem und urchristlichem Denken passt.

- Kriterium der Mehrfachbezeugung

Mehrfach voneinander unabhängige Bezeugungen einer Tradition (Logienquelle, Mk, Sondergut Mt, Sondergut Lk, Johannes, Paulus, Offenbarung des Johannes, Thomasevangelium) erhöhen die Wahrscheinlichkeit, echtes Jesusgut identifizieren zu können.

➤ ÜBERARBEITETE KRITERIEN NACH G. THEIßEN

● Kriterium der historischen Kontextplausibilität (Kontext des Wirkens Jesu)

◆ KONTEXTUELLE KORRESPONDENZ

Meint die positiven Zusammenhänge zwischen der Jesusbewegung und dem jüdischen Kontext (= Land, Gruppen, Traditionen und Mentalitäten des damaligen Judentums in Palästina). Hier wird genau das Gegenteil des alten Differenzkriteriums gefordert → „Jesus kann nur das gesagt und getan haben, was ein jüdischer Charismatiker im 1. Jh. hätte sagen und tun können. Selbstverständlich kann er dabei in Widerspruch zu seiner Umwelt geraten. Das Judentum ist voll von Beispielen schroffer Kritik von charismatischen Einzelgestalten und von der Polemik zwischen jüdischen Gruppen.“

Aber diese Kritik muß kontextuell nachvollziehbar sein.“ (Theißen: Jesus, 119)

◆ KONTEXTUELLE INDIVIDUALITÄT

„Auf dem Hintergrund positiver Einbettung in die Umwelt kann die Individualität Jesu aufgewiesen werden. Individualität bedeutet nicht Unableitbarkeit, sondern Unterscheidbarkeit in einem gemeinsamen Kontext. Jesus wird hier nicht gegen das Judentum, sondern in ihm profiliert. Seine Individualität ist nicht kontextunabhängige Unableitbarkeit, sondern kontextgebundene Besonderheit.“ (THEIßEN: Jesus, 119)

● Kriterium der historischen Wirkungsplausibilität (Auswirkungen des Lebens Jesu)

◆ WIRKUNGSPLAUSIBLE KOHÄRENZ

- Mehrfachbezeugung einer Aussage in verschiedenen voneinander unabhängigen Traditionen (s.o.: „Kriterium der Mehrfachbezeugung“) → „QUERSCHNITTSBEWEIS“
- Bezeugung einer Aussage in verschiedenen literarischen Gattungen (Erzähl- und Wortüberlieferung) → „GATTUNGSEINVARIANZ“

◆ WIRKUNGSPLAUSIBLE TENDENZWIDRIGKEIT (= das modifizierte Differenzkriterium)

Als Auswirkungen des historischen Jesus darf verstanden werden, was sich nicht aus bekannten Tendenzen des Urchristentums heraus erklären lässt oder diesen Tendenzen sogar zuwider läuft („Tendenzsprödigkeit“).

- ★ Insgesamt ergeben sich somit vier neue Kriterien, an denen die Frage nach dem ursprünglichen Jesusgut bemessen werden muss.
- ★ „Ipsissima vox“ meint dabei allerdings nie eine 100 %-ige Genauigkeit. Dafür müssten wir den aramäischen Urtext besitzen und obendrein eine genaue situative Verortung des Wortes, ergänzt durch Minenspiel, Gesten, Tonfall und Emphase. Sämtliche Dimensionen

des gesprochenen Wortes erfahren bei der Verschriftlichung bereits eine Veränderung. Nur wenige Worte bieten den aramäischen O-Ton Jesu (etwa: „Abba“ oder „Amen“).

\* „Ipsissima vox“ könnte man daher auch passender mit „ipsissima intentio“ wiedergeben.

## **2. Die „Wanderradikalen“-These**

Ausgerüstet mit diesem methodischen Vorwissen können wir nun versuchen, diesen Interpretationsschlüssel auf den historischen Jesus umzulegen. Von besonderer Bedeutung ist dabei der Ansatz der soziologischen Exegese.

### **2.1. Forschungsgeschichtlicher Überblick**

#### **2.1.1. Gerd THEISSEN: Soziologische Exegese**

G. THEISSEN kommt das große Verdienst zu, die soziologische Erforschung des Urchristentums für die moderne Exegese fruchtbar gemacht zu haben. Über den Weg der soziologischen Exegese begründet THEISSEN schließlich seine „Wanderradikalismusthese“, wobei dem Begriff der „Präventivzensur“ eine besondere Schlüsselfunktion zukommt.

*Exkurs: Die Bedeutung der Präventivzensur für die Wanderradikalenthese.*

Das tragende soziologische Fundament der Wanderradikalenthese THEISSENS ist der von P. BOGATYREV und R. JAKOBSON geprägte Begriff der *Präventivzensur*. Der soziologische Ausdruck meint dabei folgendes:

„Mündliche Überlieferung ist... an die Interessen ihrer Tradenten und Adressaten ausgeliefert. Ihre Erhaltung ist an spezifische soziale Bedingungen gebunden, von denen hier nur eine genannt sei: Ihre Tradenten müssen sich in irgendeiner Weise mit der Überlieferung identifizieren. Es ist unwahrscheinlich, daß ethische Weisungen hier sehr lange tradiert werden, wenn sie niemand ernst nimmt, wenn sie niemand wenigstens ansatzweise praktiziert.“<sup>1</sup>

Oder mit anderen Worten:

„Überlieferungen werden nur so lange tradiert, wie sie Hörer finden. Was deren Interessen und Einstellungen zuwiderläuft, wird ausgeschieden oder modifiziert; es fällt der ‚Präventivzensur der Gemeinschaft‘ zum Opfer...“<sup>2</sup>

Aufgrund dieser Prämisse stellt THEISSEN nun die Frage: „Wer hat solche Worte 30 Jahre und länger mündlich tradiert? Wer hat sie ernst genommen? Wer hat sie ernst nehmen können?“ – um dann zu schlußfolgern: „Es sollte kein Zweifel daran bestehen, daß die Worte Jesu ernst

<sup>1</sup> THEISSEN: Wanderradikalismus, 81.

<sup>2</sup> THEISSEN: Wanderradikalismus, 81 FN 8.

und wörtlich gemeint sind.“<sup>3</sup> Wenn diese Aussagen tatsächlich wörtlich gemeint sind und ebenso wörtlich befolgt wurden, so stellt sich die Frage nach dem Tradentenkreis dieser Logien. Denn ein „Mensch mit durchschnittlichem Familienethos“<sup>4</sup> scheint für diese Botschaft wohl kaum als Adressat in Frage zu kommen. Wer also waren die Trägergruppen dieser Botschaft? Es waren – so schließt THEISSEN weiter – *wanderradikale Propheten*. So logisch sich diese Darstellungen auch ausnehmen mögen, so wenig sind sie doch in der Geschichte der Forschung unwidersprochen geblieben. Vor allem T. SCHMELLER geht in seiner Monographie *Brechungen : Urchristliche Wandercharismatiker im Prisma soziologisch orientierter Exegese* mit dem Ansatz THEISSENS hart ins Gericht. Insinuiert doch nicht zuletzt schon der Titel des Werkes, daß soziologische Untersuchungen bisweilen auch eine wunderliche Brille sein können, die urkirchliche Geschichtsdeutung in eigenwilliger Verzerrung wiedergibt.

Gerade der Gedanke der Präventivzensur – von SCHMELLER zu Recht als ein „theoretischer Eckpfeiler der Wanderradikalismusthese THEISSENS“<sup>5</sup> bezeichnet – bleibt dabei nicht ohne Kritik. Soziologisch – so SCHMELLER – sei „diese Aussage keineswegs gesichert“<sup>6</sup>. Es lassen sich nämlich auch Fälle nennen, in denen keine Präventivzensur eintritt, nämlich dann, wenn: „eine gutzusammengestimmte Gemeinschaft von Professionalen mit einer gesicherten professionellen Überlieferung sich gegenüber bestimmten dichterischen Erzeugnissen mit einer solchen Pietät verhält, dass sie mit allen Mitteln bestrebt ist, dieselben ohne irgendwelche Aenderungen [sic] zu bewahren.“<sup>7</sup>

Auf die Jesusüberlieferung umgelegt bedeutet das: Die im Neuen Testament überlieferten Aussagen müssen nicht unbedingt von den Evangelisten und ihren Gemeinden tatsächlich so geglaubt und gelebt worden sein, um die Textüberlieferung zu rechtfertigen. Präventivzensur setzt dort aus, wo eine besondere „Pietät“ gegenüber altüberlieferten Texten besteht. Und solche Pietät könne man wohl zu Recht für die vorevangelische Jesustradition annehmen. Jesus selbst ist ein Wandercharismatiker gewesen, daran besteht für SCHMELLER gar kein Zweifel,<sup>8</sup> doch ob es in der Nachfolge Jesu dann eine eigene Gruppe von Wanderradikalen gegeben hat, das könne man mit der Annahme der Präventivzensur allein nicht beweisen: „Damit soll nicht mehr, aber auch nicht weniger gesagt sein, als daß die radikalen Forderungen Jesu nach

<sup>3</sup> THEISSEN: Wanderradikalismus, 82.

<sup>4</sup> THEISSEN: Wanderradikalismus, 84.

<sup>5</sup> SCHMELLER: Brechungen, 63.

<sup>6</sup> SCHMELLER: Brechungen, 63.

<sup>7</sup> SCHMELLER: Brechungen, 64 mit einem Zitat von BOGATYREV ; JAKOBSON.

<sup>8</sup> Vgl. SCHMELLER: Brechungen, 66: „Daran, daß Jesus selbst zu Recht als Wandercharismatiker bezeichnet werden kann, ist kaum ein Zweifel möglich: er führte in der Zeit seines öffentlichen Wirkens ein besitz-, heimat- und familienloses Wanderleben ...“

Ostern sicher auch in nicht-wörtlichem, übertragenem Sinn verstanden werden konnten, was ihre alleinige Tradierung durch Wandercharismatiker unwahrscheinlich und ihre pietätvolle Bewahrung in Ortsgemeinden vorstellbar macht.<sup>9</sup> – Damit allerdings wird klar, daß die These vom Wanderradikalismus mit dem Beweis der Gültigkeit der Präventivzensur für „wanderradikale“ Aussagen des Neuen Testaments steht und fällt.

### *Präventivzensur am Wanderradikalismus*

Präsentivzensur scheint es an radikalen Aussagen des NT bereits von Anfang an gegeben zu haben. Mit der Entstehung der ersten Evangelien kommt nach THEISSEN bereits erste Kritik an wanderradikalem Gedankengut auf. Schon das MkEv geht nach THEISSEN auf kritische Distanz zum Wanderradikalismus,<sup>10</sup> es bemüht sich um eine bewußte Ablösung in der Autoritätsstruktur. In den Wirren des jüdischen Krieges – gleich ob vor oder nach 70 – entsteht eine Krisensituation, in der für das Christentum Syriens (dort ist nach THEISSEN das MkEv geschrieben worden) die Karten neu gemischt werden. Der Trend des MkEv geht zu einer programmatischen Neuorientierung des Christentums angesichts der veränderten Situation. Die Geburt der Gattung „Evangelium“ verdankt sich nach THEISSEN dieser Neubestimmung christlicher Standorte.<sup>11</sup> Zielpunkte dieser Neuorientierung sind: 1) *Bildung eines Gruppenkonsenses*: Die Evangelienbeschreibung dient dem Festschreiben der eigenen Glaubenstradition (konservative Redaktion). 2) *Neuorientierung gegenüber der Umwelt*: Das MkEv als bewußte Gegenschrift („Anti-Evangelium“) zum römischen Reich. 3) *Abgrenzung gegenüber der Herkunftsreligion*: Durch die Hervorhebung von Taufe und Abendmahl wird eine Neubesinnung auf den eigenen Weg eingeschlagen, nachdem der Tempel bereits zerstört ist bzw. sich eine bevorstehende Zerstörung abzeichnet.<sup>12</sup> 4) *Neudeutung des alten Jesusmaterials* (progressive Redaktion): Dazu zählt z.B. das Messiasgeheimnis des MkEv. 5) *Neugestaltung der Autoritätsstruktur in den Gemeinden*: Ablöse des Wandercharismatikertums durch die Ortsgemeinde. Der letzte Punkt ist für uns von besonderem Interesse. THEISSEN meint nämlich beweisen zu können, „daß das MkEv Wandercharismatiker kennt“<sup>13</sup>, doch zeige sich an den Texten, daß der Verfasser dem Phänomen „etwas distanziert“<sup>14</sup> gegenüberstehe. Den Beleg dafür findet THEISSEN etwa im Unverständnismotiv und im Rangstreit der Jünger. Diese Texte signalisieren eine Ablöse der alten Autoritäten; die Zeit der Wandercharismatiker scheint ihrem Ende zuzugehen.

<sup>9</sup> SCHMELLER: Brechungen, 65f.

<sup>10</sup> So vertreten in THEISSEN: Evangelienbeschreibung, 408-414.

<sup>11</sup> Vgl. dazu: THEISSEN: Evangelienbeschreibung, 389-414.

<sup>12</sup> Für THEISSEN wurde das MkEv kurz nach 70 geschrieben, wobei er meint, seine Thesen auch im Falle einer Abfassung kurz vor 70 aufrechterhalten zu können (THEISSEN: Evangelienbeschreibung, 394ff).

<sup>13</sup> THEISSEN: Evangelienbeschreibung, 409.

<sup>14</sup> THEISSEN: Evangelienbeschreibung, 410.

### *Konsequenzen für die Rückfrage nach „Wanderradikalen“*

- Die Existenz der Präventivzensur verdeutlicht, dass es tatsächlich Kreise in der Urkirche gab, die so radikal lebten – und andere Kreise, die diese Radikalität adaptieren. → An einer grundsätzlichen Adaptation des Gotteswortes für die jeweilige Zeit führt kein Weg vorbei!
- In einem weiteren Schritt gilt es zu klären, was die soziologischen Prämissen, also der Motivationshorizont für solche Aussagen gewesen sein könnte.

### **2.1.2. Kurt NIEDERWIMMER: Wanderradikalismus in der Didache**

Die Didaché ist eine Art urchristlicher Katechismus, dessen älteste Materialsammlung in das erste christliche Jh. zurückreicht und dessen Endredaktion um 120 n. Chr. stattfand.

K. NIEDERWIMMER gelingt es anhand der einschlägigen Texte der Didache aufzuzeigen, daß es Wanderradikale tatsächlich gegeben hat.<sup>15</sup> Für die Gemeinden der Didache waren wandercharismatische Propheten offensichtlich eine fixe Institution, gegen deren Autorität sich beginnende Ämterstrukturen (Bischöfe und Diakone) erst mühsam durchsetzen mußten (wie aus Did 15,1f ganz klar hervorgeht). M.E. erhält die These vom neutestamentlichen Wanderradikalismus damit erst von der Didache her ihre Absicherung und die notwendige Bestätigung. Die neutestamentlichen Texte alleine wären wohl zu dürfzig, um darauf die These von Wanderradikalen zu bauen. Weil die Logienquelle Q selbst nur eine (wenn auch wohl begründete) Hypothese ist und die Zuschreibung der Quelle Q an wanderradikale Missionare als Trägergruppe eine weitere Hypothese darstellt, muß der konsequente Nachweis der Existenz solcher Wanderradikaler für Q ein Desiderat bleiben. Doch deutet vieles darauf hin, daß es zwischen den Wanderradikalen der Quelle Q und den Didachepropheten einen Konnex gegeben hat. Mit anderen Worten: Man wird zumindest Zusammenhänge zwischen den Q-Propheten und den Did-Propheten annehmen können. Wenn man weiters im syrisch-palästinischen Raum die judenchristlichen Wanderpropheten der Quelle Q verortet, dann auch das MtEv, danach die Didache und – immer noch im gleichen Gebiet – die wandernden Asketen aus den Thomasakten und den pseudoklementinischen Briefen *Ad Virgines*<sup>16</sup> des 3. Jh., dann legt das ein

<sup>15</sup> Zu diesen Texten Weiteres unter Punkt II.2.

<sup>16</sup> Neben SCHMELLER: Brechungen, 80 und 82 (s.o.) postuliert auch NIEDERWIMMER: Did, 222 diese Traditionslinie. Anders als SCHMELLER bleibt NIEDERWIMMER allerdings skeptisch in der Frage, ob der

Traditionskontinuum nahe, das uns erlaubt, diese Wandercharismatiker schon für das NT vorauszusetzen.

Deutlich wird aber auch, daß die Missionare der Didache auf den festen Rückhalt ihrer Gemeinden angewiesen waren. In der Gemeindeordnung der Didache kommt dies in aller Deutlichkeit zum Ausdruck. Von daher lassen sich auch Rückschlüsse auf Q anstellen. Missionare ohne *supporting groups* in festen Gemeinden sind auch für Q nicht anzunehmen. Im Zusammenhang mit der Frage nach unterstützenden Ortsgemeinden wird auch klar, warum die Didache überhaupt den Wanderpropheten Rechnung trägt: einfach weil sie als Gemeindedokument – die Didache darf vom Genus her am ehesten als eine Art „Reglement für die kirchliche Praxis“<sup>17</sup> gelten – auch das Zusammenspiel von Wanderradikalen und ansässigen Gemeinden regulieren und festschreiben will.

Zu Recht darf man auch von einem „wanderradikalen Ethos“ sprechen, wie G. THEISSEN es formuliert. Dieses Ethos faßt die Gemeindeordnung der Didache kurz unter dem Schlagwort *tropoi kyriou* zusammen. Wenn man die hohe Wertschätzung der Wandercharismatiker in den Ortsgemeinden bedenkt, dann nimmt es nicht Wunder, daß gerade die Gemeinden auf eine strikte Einhaltung des vorgeschriebenen Ethos drängten. Solche Vorschriften schoben offensichtlich der Schmarotzerei – die Did nennt die entsprechenden Leute *christéporoi* („Christusschacherer“) – einen Riegel vor. Somit belegt die Didache ein Zweifaches:

Die Wandercharismatiker waren eine fest umrissene Gruppe im Urchristentum (zumindest in Syripalästina) mit eigenen Lebensnormen (wanderradikales Ethos) und konkreten Vorschriften bezüglich der Interaktion zwischen ihnen und den seßhaften Ortsgemeinden. Gerade durch diese konkreten Vorschriften lassen sich wanderradikale Missionare einigermaßen deutlich von anderen Gruppierungen in der Urkirche abheben (z.B. von anderen Missionaren).

Das Wandercharismatikertum steht zwar zur Zeit der Redaktion der Did noch in hohem Ansehen, doch zeichnen sich bereits erste Niedergangsscheinungen ab (Wanderpropheten wollen seßhaft werden). Gesamtkirchlich dürfte diese Bewegung auch unter dem Druck der Parusieverzögerung und der fortschreitenden Institutionalisierung bald zusammengebrochen sein. Dennoch ist die vereinzelte Tenazität dieser alten Lebensweise staunenswert: Bis in das 3. Jh. hinein lassen sich Wanderasketen nachweisen (pseudoklementinische Briefe *ad Virgines* und Thomasakten). Auch hier erhalten diese Kreise ein strenges Reglement und fixe Vorschriften. Dies zeigt eine weitere Grundtendenz: Offensichtlich war wanderradikales Gedankengut in der Urkirche nicht ganz unumstritten. Daß dies auch – und zwar massiv – für

---

Didachist das MtEv gekannt und als Vorlage benutzt habe. Nichtsdestoweniger läßt sich m.E. zumindest eine gewisse Verwandtschaft zwischen dem MtEv und der Did feststellen, wenn man auch mit „literarischer Abhängigkeit“ sehr vorsichtig sein sollte.

<sup>17</sup> NIEDERWIMMER: Did, 13.

das NT gilt, soll durch die konkrete Arbeit an der Aussendungsrede (Teil II) bewiesen werden.

⇒ Input: Materialblatt 1 diskutieren (Texte der Didache).

### **2.1.3. Wolfgang STEGEMANN: Wanderradikalismus als lk Erfindung?**

In einem bereits 1979 erschienenen Aufsatz nimmt W. STEGEMANN die Wanderradikalthese THEISSENS aufs Korn. Die Quintessenz seines Beitrages lautet: Wanderradikalismus hat es in der Urkirche nie gegeben, denn „die geschilderten radikalen Verhaltensweisen der Jünger sind eine literarische Fiktion. Sie hat ihren ‚Sitz im Leben‘ nicht im ‚Wanderradikalismus‘, sondern in der spezifischen Lage einer christlichen Gemeinde, auf deren innere Sozialverfassung diese theologische Deutung der Jüngerexistenz engagiert eingeht.“<sup>18</sup> Ähnlich wie THEISSEN rechnet auch STEGEMANN mit einer Situation des sozialen Umbruches und einer Massenverelendung im Palästina der Zeit Jesu.<sup>19</sup> Während für THEISSEN gerade diese gespannte Situation anomisches, also soziologisch abweichendes Verhalten hervorbringt und damit die Sozialdevianz der Jesusbewegung als Erneuerungsbewegung erst ermöglicht,<sup>20</sup> zieht STEGEMANN aus der sozialen Umbruchssituation andere Konsequenzen. In den Texten spiegelt sich nicht ein bestimmtes Gruppenethos, sondern die triste sozioökonomische Situation in den Gemeinden, die von den literarisch findigen Evangelisten in eine soziale Mahnung umgeschmiedet wird. Dies dokumentiert STEGEMANN am Ethos der Besitzlosigkeit, das er als „Besitzausgleich Seßhafter“ und „keineswegs im Zusammenhang vagabundierender Nachfolge“ deuten möchte.<sup>21</sup> Mit dieser Aussage trifft er für die Theologie des Lk mitten ins Schwarze, doch verwechselt er Ursache und Wirkung. Nach STEGEMANN hat erst Lk den Mythos von Wanderradikalen als literarische Fiktion geprägt, um damit zu mehr sozialer Gerechtigkeit aufzurufen. Zwar lebten die Q-Propheten selbst arm, doch nicht aus einem bestimmten Ethos heraus, sondern weil sie eben wirklich arm waren und nichts – nicht einmal, wenn sie gewollt hätten – besitzen konnten. Erst die Evangelisten hätten dann aus der Not eine ethische Tugend gemacht. – „Zweifellos waren die Q-Propheten Wanderpropheten. Doch das ist die Frage, ob sie diesen Lebensstil als Ethos verstehen bzw. ob er als solcher verstanden werden kann.“<sup>22</sup> Gerade im Verhalten dieser Propheten, so STEGEMANN, offenbare sich „nicht die Sonderexistenz der wandernden Jesusboten gegenüber seßhaften Christen...“ Die Texte „müssen vielmehr im Zusammenhang der gesellschaftlichen

<sup>18</sup> STEGEMANN: Gott, 116.

<sup>19</sup> Vgl. STEGEMANN: Gott, 98f.

<sup>20</sup> Vgl. THEISSEN: Soziologie, 33 FN 63.

<sup>21</sup> Vgl. STEGEMANN: Gott, 106.

<sup>22</sup> STEGEMANN: Gott, 112 (Original teilweise kursiv).

Lage, d.h. der Situation von Armut und Hunger der überwiegenden Mehrheit der Bevölkerung im syropalästinischen Raum um die Mitte des 1. Jahrhunderts verstanden werden. In diesem Kontext bildet die Botschaft der Q-Propheten eine Alternative zur Existenzsorge armer Menschen.[...] Doch nicht im Zuge eines hehren Besitzverzichtes, sondern um die tägliche Sorge um das Existenzminimum im Vertrauen auf Gottes Fürsorge endlich abzuschütteln.“<sup>23</sup>

– Ob man Sorgen allerdings dadurch abzuschütteln vermag, daß man auch noch den letzten Rest an Besitz verschenkt, ist m.E. fraglich.

Obendrein rechnen die entsprechenden Logien nicht mit bitterster Armut, wie STEGEMANN das gerne sehen möchte.<sup>24</sup> Gerade im Verbot von Geld oder zwei Chitonen spiegelt sich eben nicht die Situation von kompletten Habenichtsen wider; es wird vielmehr ein bewußter Verzicht gefordert. Dieser Verzicht geht dann aber so weit, daß nicht einmal mehr Sandalen oder Wanderstab, also auch nicht das Mindeste, was man einem völlig armen Bettler zugestand, mitgenommen werden dürfen. Es geht also eindeutig um einen bewußten und zeichenhaften Verzicht, um ein regelrechtes *Ethos* mit zeichenhafter Symbolik – und nicht nur um literarische Kunstgriffe findiger Evangelisten.

#### **2.1.4. Martin EBNER: Jesus als Weisheitslehrer**

Neben dem bibeltheologischen Zugang werden in letzter Zeit immer häufiger soziologische Ansätze zur Wanderradikalen-Thematik gesucht. Im Zuge solcher Überlegungen ist es üblich geworden, die soziologischen Prämissen für das Wanderleben Jesu und seiner Anhänger in einer, breite Bevölkerungsschichten des damaligen Galiläa erfassenden, Massenverelendung und sozialen Entwurzelung zu suchen. Dennoch ist diese These auch auf Widerspruch gestoßen. M. EBNER beispielsweise, der Jesus als einen Weisheitslehrer versteht, nennt für das Wanderleben Jesu eher praktische Gründe:

„Im Gegensatz zum Täufer geht Jesus auf die Menschen zu: in ihre Dörfer, in ihre Häuser. Das entspricht einerseits der bereits erwähnten Regel des königlichen Hirten, der das Verlorene sucht. Außerdem lag das ‚Herumziehen‘ und ‚in die Häuser Gehen‘ dem Steinhandwerker auf Montage ohnehin im Blut.“<sup>25</sup>

Im Hintergrund steht die alte Frage, ob man bei Jesus mehr prophetische Züge oder eher mehr weisheitliche Züge verorten kann:

---

<sup>23</sup> STEGEMANN: Gott, 113f.

<sup>24</sup> Vgl. STEGEMANN: Gott, 111f.

<sup>25</sup> EBNER: Weisheitslehrer, 424.

Eschatologisch	$\Rightarrow$ Endzeiterwartung
Apokalyptisch	$\Rightarrow$ Endzeiterwartung mit der Annahme, dass Gott dieser Welt ein Ende setzt: Die Erlösung erfolgt durch einen <u>Abbruch mit dieser Welt</u> .
Weisheitlich	$\Rightarrow$ allgemein gültig-überzeitliche Lebensregeln für die Bewältigung des konkreten Alltags <u>in dieser Welt</u> . Keine Endzeiterwartung.

Die hier folgenden Positionen sind leicht schematisiert:

GERD THEISSEN	MARTIN EBNER
Jesus als endzeitlicher Prophet	Jesus als Weisheitslehrer
<u>1) Eschatologisch-endzeitlich</u>  Jesu Lehre ist massiv von der Botschaft der anbrechenden <i>basileia</i> geprägt. Jetzt ist die Endzeit gekommen, dadurch erhält alles einen neuen Blickwinkel.	<u>1) Weisheitlich-allgemein gültig</u>  Jesus teilt die apokalyptischen Muster des Täufers nicht: Kein Weltuntergang, kein Feuergericht! Sondern: Gott rettet und erlöst diese Welt!
<u>2) Radikalität</u>  Die Radikalität Jesu ist zeichenhaft zu verstehen. Auch die atl Propheten lebten solche eine Radikalität als prophetisches Zeichen <i>'ot</i> (עֹתֶה), um auf eine anbrechende, unmittelbar bevorstehende Realität Gottes hinzuweisen (z.B. Gericht JHWH). Bei Jesus ist dies das Gottesreich.	<u>2) Weniger Radikalität</u>  Viele Gleichnisse Jesu thematisieren die konkrete Lebenswelt der einfachen Menschen, und keine Ausnahmesituation am Ende der Zeit. Der Täufer lebte in der Wüste (= apk Ausnahmesituation), Jesus kehrt in die Welt des Galiläischen Lebens zurück.
<u>3) Sozialkritik</u>  Sozialkritik ist ein fundamentaler Bestandteil der meisten biblischen Propheten. Auch Jesus kritisiert die Reichen und das Establishment (Pharisäer, Saduzzäer = Tempelkult). Angesichts der Ablehnung Jesu rücken auch prophetisch-radikale Zeichenhandlungen und Sprüche ins Blickfeld: °Tempelreinigung und Tempelwort	<u>3) Weniger Sozialkritik</u>  Eher weisheitlich anmutende, allgemein gültige Lebensregeln in den Gleichnissen. <i>Aber: Auch verstörende Züge in den Gleichnissen Jesu <math>\Leftrightarrow</math> Gerichtspredigt!</i> [Für Ebner bringt erst die Urkirche sekundär angesichts des Misserfolges Gerichtsworte ins Spiel. <sup>26</sup> Allerdings gibt es Scheitern und Ankündigung von Konsequenzen auch schon]

<sup>26</sup> Ob man Jesus allerdings jegliche Form der Gerichtspredigt absprechen darf, bleibt sehr fraglich. So EBNER: Weisheitslehrer, 425 FN 212.

°Konsequenzen bei Unglauben (Verleugnung durch den Menschensohn).	bei Jesus $\Rightarrow$ jesuanische Gastmahlsgleichnis.
<u>4) Jesus: soziale Devianz</u>  Jesus fällt aus dem Rahmen seiner Welt hinaus, sprengt diesen Rahmen.  Vgl. Kirche als Kontrastgesellschaft!	<u>4) Jesus: soziale Korrespondenz</u>  Jesus lehrt in der Welt der galiläischen Bauern und Fischer, ist gut eingepasst in diesen Rahmen.

- |   |
|---|
| 1) Das <b>Gottesreich</b> wird bei Jesus <b>eschatologisch aber nicht apokalyptisch</b> gesehen!  |
| 2) Die weisheitlichen Motive stehen im Dienst der eschatologischen <i>basileia</i> -Verkündigung. |

### Bewertung 1: apokalyptisch vs. eschatologisch

EBNER erkennt zu Recht das Abrücken Jesu von der apk Katastrophentheorie des Täufers und seine Rückkehr in das fruchtbare Galiläische Land. Dennoch bleibt die Botschaft Jesu in erster Linie eschatologisch orientiert. Auch nach seiner Rückkehr nach Galiläa bleibt Jesus in erster Linie eschatologisch, die weiheitlich-allgemein gültigen-überzeitlichen Motive in der Predigt Jesu dienen in erster Linie der Durchsetzung der eschatologischen *basileia*.

Zu beachten ist die nicht immer ausreichend berücksichtigte Unterscheidung zwischen „eschatologisch“ und „apokalyptisch“ (vgl. KLEIN: Art. Eschatologie, 270f). CROSSAN: Birth, 257, urteilt: „...the historical Jesus was eschatological but not apocalyptic...“

- „Apokalyptik“ nämlich ist eine bestimmte, fest zu definierende Form der Endzeiterwartung als typisches Phänomen politischer Krisenzeiten (vgl. auch STEGEMANN: Sozialgeschichte, 135). „Der Zentralgedanke der Apokalyptik ist die Verkündigung einer zum mindesten vorübergehenden Distanzierung Gottes von der Geschichte, die eine freie Entfaltung des Bösen zuläßt“ (LEBRAM: Art. Apokalyptik, 196, Orig. kursiv). Diese Vorstellung hilft die konkrete Leidenssituation zu deuten. Errettung wird deswegen auch nicht vom innergeschichtlichen Verlauf erwartet, dem man in der heillosen Zeit kein Vertrauen mehr entgegenbringt, sondern vom endzeitlichen Eingreifen Gottes.

- „Eschatologisch“ hingegen kann zunächst von seiner Grundbedeutung als eine Genusbezeichnung für jegliche Form der Endzeiterwartung verstanden werden. Damit ist auch Apokalyptik als eine besondere Spielart der Eschatologie definiert. Darüber hinaus hat es sich eingebürgert, in einer verkürzenden Weise mit „eschatologisch“ einfach jene nichtapokalyptische Variante der Endzeiterwartung zu umschreiben, wie sie auch für Jesus typisch war. Jesus können wir damit als eschatologisch, nicht aber als apokalyptisch bezeichnen (obwohl es durchaus auch bei Jesus apokalyptische Anklänge gibt), denn für Jesus

war gerade der innergeschichtliche Anbruch des Gottesreiches wesentlich (vgl. BECKER: Jesus, 273).

### **Bewertung 2: weisheitlich vs. prophetisch**

EBNER erkennt zu Recht, dass sich die bekanntesten Jesuslogia wie weisheitliche Sentenzen ausnehmen (und daher erstaunlich oft in den Sprichwortschatz des christlichen Abendlandes eingegangen sind).<sup>27</sup>

Aber: In kritischer Abhebung zu H. MERKLEINS Studie *Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft* kritisiert EBNER MERKLEINS Sicht vom eschatologischen Grundverständnis Jesu. Für etliche weisheitlich geprägte Aussagen Jesu lasse sich nämlich kein unmittelbarer eschatologischer Bezug ausmachen.<sup>28</sup> Aufgrund parömiologischer Untersuchungen ergibt sich, daß gerade „die Erfahrungsbeispiele aus der Natur und dem menschlichen Alltag als älteste Elemente“<sup>29</sup> der Jesusüberlieferung von starken weisheitlichen Einflüssen geprägt sind.

Dennoch bleibt auch nach EBNER eine Spannung „zwischen apokalyptischen und weisheitlichen Denkmustern.“<sup>30</sup> Jesus sei aus „einem genuin volkstümlich-weisheitlichen Milieu“ gekommen, „aus der Welt der Kleinbauern und Handwerker“<sup>31</sup>. Hier ist für EBNER der Erfahrungsschatz Jesu für die Kreierung von Sprichwörtern grundgelegt. „Die Welt des Täufers hingegen ist, wie die knappen Reste seiner Predigt in Q 3,7 – 9,16f zeigen, geprägt von der apokalyptischen Überlieferung.“<sup>32</sup> Der Täuferschüler Jesus integriert diese Elemente in seine Weltsicht, kehrt aber durch ein (zweites) Bekehrungserlebnis (den Satanssturz in Lk 10,18<sup>33</sup>) „im doppelten Sinn – körperlich wie geistig – wieder zurück in die Welt, aus der er kommt: in die Welt der Bauern und der volkstümlichen Weisheit, allerdings befruchtet mit einer auf apokalyptischer Weltschau basierenden neuen Überzeugung. [...] Die apokalyptisch vermittelte Schau lässt die alte Heimat mit neuen Augen sehen.“<sup>34</sup> Nach der Auferstehung Jesu wird die „apokalyptische Katastrophentheorie“ in einer Art „Reapokalyptisierung“ erneut bestimmend.<sup>35</sup> Die für Q so typischen Gerichtsworte sind für EBNER „eine ‚Verarbeitung‘ des Mißerfolges der Mission der Q-Leute“<sup>36</sup>.

<sup>27</sup> Vgl. EBNER: Weisheitslehrer, 1.

<sup>28</sup> Vgl. EBNER: Weisheitslehrer, 5-8.

<sup>29</sup> EBNER: Weisheitslehrer, 35.

<sup>30</sup> EBNER: Weisheitslehrer, 420f.

<sup>31</sup> EBNER: Weisheitslehrer, 421.

<sup>32</sup> EBNER: Weisheitslehrer, 421.

<sup>33</sup> In neuerer Zeit allerdings hat J. BECKER mit recht überzeugenden Argumenten der Ansicht widersprochen, daß Lk 10,18 die „Berufungsvision“ Jesu darstelle (BECKER: Jesus, 131ff).

<sup>34</sup> EBNER: Weisheitslehrer, 422.

<sup>35</sup> Vgl. EBNER: Weisheitslehrer, 429.

<sup>36</sup> So EBNER: Weisheitslehrer, 425 FN 212, allerdings nur als Vermutung geäußert.

Bei diesem Ansatz ergeben sich m.E. zwei grundsätzliche Probleme:

1) Der „Slalomlauf“ in der Verortung von Jesuslogien:

- ♦ bäuerliche Weisheit / Jesus I
- ♦ Täufer-Apokalyptik / Jesus II
- ♦ Rückkehr zur Weisheit mit apokalyptischen Zügen / Jesus III
- ♦ Reapokalyptisierung nach Ostern / Jesus IV

2) Wenn sowohl M. SATO nachweisen kann, daß prophetische Mikrogattungen zum Urgestein der Jesusüberlieferung gehören und andererseits M. EBNER auch die weisheitlichen Elemente ebenso eindeutig dem historischen Jesus zuordnen kann, warum sollen dann Weisheit und Prophetentum bei Jesus willkürlich getrennt werden? Eine gelungene Synthese beider Sichtweisen bietet das Jesusbuch von J. BECKER. Demnach ist es für Jesus kennzeichnend, daß er „die Gottesherrschaft betont in den Horizont geschöpflicher Wirklichkeit einzeichnet.“<sup>37</sup> Weil „der Schöpfer sich seiner Geschöpfe erbarmt“, darum wird „die Gottesherrschaft schöpfungsorientiert verstanden.“<sup>38</sup> Dieser schöpfungstheologisch orientierte Ansatz begegnet zum ersten Mal im weisheitlichen Weltverständnis, man denke nur an das Jonabuch (Jon 1,9; 3,10; 4,5-11), an Ijob (Ijob 12,7-25; 19,23-29; 38 – 42) und an weisheitliche Psalmen (Ps 145; PsSal 5).<sup>39</sup> Aber auch zur Apokalyptik gibt es schöpfungstheologische Brücken, wie BECKER anhand von äthHen 1,8; 5,7-9 und dem TestLevi 18,10-14 aufzeigt.<sup>40</sup> Schon lange vor Jesus gibt es also das Zusammenfließen schöpfungstheologischer Ansichten aus Apokalyptik und Weisheit.<sup>41</sup> Grundlegend allerdings für Jesus bleibt sein Selbstverständnis als eschatologischer Prophet – auszumachen am besten am Begriff der *basileia*.<sup>42</sup> Vor allem beim Gleichnis von den Raben und Lilien (Lk 12,22-31) wird dies deutlich. Die Topik dieser Stelle kann zwar als weisheitlich bezeichnet werden,<sup>43</sup> dennoch ist der tragende Hintergrund einmal mehr die *basileia*, weil „diese von weisheitlicher Basis aufgebaute Argumentationskette eigentlich schon zu forsch das Sorgen überhaupt verbietet. [...] Ihr Tenor [sc. der Weisheitsliteratur] ist... die Begrenzung der Sorge, doch nicht ihre Aufhebung... (Prov 24,30-34; 28,19).“<sup>44</sup> Die von Jesus verwendete weisheitliche Diktion verrät damit eine eigenwillige „Zuspitzung“ auf die mit der nahenden Gottesherrschaft

<sup>37</sup> BECKER: Jesus, 158.

<sup>38</sup> BECKER: Jesus, 161.

<sup>39</sup> Vgl. BECKER: Jesus, 156.

<sup>40</sup> Vgl. BECKER: Jesus, 157ff.

<sup>41</sup> Vgl. auch die Ausführungen von CROSSAN: Birth, 263, 273 und 283, der verschiedene Spielarten der eschatologischen Erwartung auflistet und mit seiner „radical wisdom or sapiential eschatology“ (263) Brückenschläge zwischen eschatologischer Erwartung und weisheitlichem Denken postuliert.

<sup>42</sup> Die grundlegende Arbeit von MERKLEIN: Gottesherrschaft, bleibt m.E. gültig.

<sup>43</sup> Vgl. BECKER: Jesus, 164.

<sup>44</sup> BECKER: Jesus, 166.

bestimmte Heilswende (vgl. Lk 12,31 als Deutehorizont). Gerade das strikte Verbot des Sorgens symbolisiert gleich einer atl Prophetenhandlung unbegrenztes Gottvertrauen angesichts der anbrechenden *basileia* – ein Verhalten, das später charakteristisch für das wanderradikale Ethos wurde. Deshalb sind sowohl Jesus wie auch die in seiner Nachfolge stehenden Wanderradikalen in erster Linie als endzeitliche Propheten und nicht als Weisheitslehrer zu verstehen. Schon alleine das Toraverständnis Jesu verbietet eine Deutung als Weisheitslehrer im eigentlichen Sinne.<sup>45</sup> Die Tora wird zwar nicht bestritten, doch bedarf die Gottesherrschaft andererseits auch nicht der Legitimation durch die Tora. Eher gibt umgekehrt das mit der Gottesherrschaft gesetzte Verständnis die Richtung an, wie auch mit der Tora umzugehen ist.<sup>46</sup> „Darum war Jesus kein neuer Toralehrer, der das Gesetz mit Hilfe des Liebesgebotes auf einen gültigen Nenner brachte; er war auch kein Weiser, der das israelitische Weisheitswissen neu verstand, und er war kein charismatischer Wunderrabbi wie Choni der Kreiszieher. Er lebte nicht eine bestimmte Humanität mit sozialer Komponente. [...] Eine Beschreibung der Gestalt Jesu ohne zentrale Entfaltung des mit dem Wortsignal Gottesherrschaft gesetzten Themas verfehlt ihn.“<sup>47</sup> Dem bleibt wenig hinzuzufügen.<sup>48</sup> Die Zusammenhänge zwischen Weisheit und eschatologischem Prophetentum waren fließend.<sup>49</sup> Die weisheitlich gehaltenen Bilder und Vergleiche – deren sich Jesus gerne bedient – erhalten allerdings ihre eigentliche Sinnspitze erst durch das eschatologische Bewußtsein Jesu. Sie tragen ihre Bedeutung nicht in sich selbst, sie dienen vielmehr argumentativ der *basileia*-Verkündigung Jesu. Jesus übernimmt das weisheitliche Sprachspiel, spitzt es aber auf die eschatologische Verkündigung des nahenden Gottesreiches zu. Sowohl er als auch seine Nachfolger, die Wanderradikalen, waren eschatologische Propheten, Jesus selbst ein „endzeitlicher Heilsprophet“<sup>50</sup>.

Das gilt im Übrigen auch für die Beurteilung der Logienquelle: Somit ist es auch unsinnig zu fragen, ob Q in erster Linie als Weisheitsbuch oder als Prophetenbuch zu bewerten sei. Beide Aspekte sind von Anfang, also vom historischen Jesus an, grundgelegt. Ähnlich auch BROER: „Da neben den weisheitlichen Elementen auch prophetisch-apokalyptische in Q vorhanden sind ... und der eschatologische Charakter Jesu als Lehrer wohl noch stärker betont ist als der als Weisheitslehrer, sollte man besser keinen strengen Gegensatz zwischen einer

<sup>45</sup> Vgl. BECKER: Jesus, 350.

<sup>46</sup> Vgl. BECKER: Jesus, 350, vgl. auch 353. Ganz ähnlich auch KOSCH: Tora, 211.

<sup>47</sup> BECKER: Jesus, 124.

<sup>48</sup> Vgl. auch KOSCH: Tora, 372, der zu Recht die Frage stellt: „Macht die Weisheitlichkeit seiner Botschaft Jesus automatisch zum Toralehrer?“ (im Original unterstrichen) und dieses dann ausdrücklich verneint (376).

<sup>49</sup> Auch SATO: Q, 373 stellt das bereits sehr deutlich heraus.

<sup>50</sup> BECKER: Jesus, 272.

weisheitlichen und einer prophetischen Grundschicht aufbauen. Beide Strömungen haben den Sammlungs- und Bearbeitungsprozeß von Q beeinflußt.“<sup>51</sup>

Und beide Aspekte werden von Q übernommen und weiter ausgebaut. Die weisheitliche Linie setzt sich fort in der Bezeichnung Jesu als Gesandter der Weisheit, die prophetische Linie hingegen findet ihre Fortsetzung im atl Prophetengeschick, mit Hilfe dessen der Tod Jesu und die Ablehnung der Q-Boten theologisch gedeutet werden.

---

<sup>51</sup> BROER: Einleitung, 58.

### **3. Soziologische Prämissen der Jesusbewegung**

Eine der fundamentalen Stützen von G. THEISSENS Wanderradikalen-These ist die Annahme grassierender sozialer Entwurzelung und Heimatlosigkeit im Palästina der Zeit Jesu; Umstände also, die den Wanderradikalismus in soziologischer Hinsicht überhaupt erst möglich machten. Wahrscheinlich gab es damals eine Massenverelendung und starke „soziale Entwurzelung“.

#### **3.1. Soziale Verhältnisse im damaligen Palästina**

Es gab zahlreiche Spannungsfelder im damaligen Galiläa:

- 1° sozio-politische Spannungen zwischen den Römischen Herrschern und den jüdischen Beherrschten
- 2° ethno-kulturelle Spannungen zwischen Juden und Heiden
- 3° sozio-ökologische Spannungen zwischen den hellenistischen Städten und der jüdisch geprägten Landbevölkerung
- 4° sozio-ökonomische Spannungen zwischen reichen Kollaboranten mit den Römern und armen jüdischen Bevölkerungsschichten
- 5° aber auch starke religiöse Spannungen zwischen rivalisierenden jüdischen Glaubensrichtungen
- 6° und nicht zuletzt: starke Unterschiede zwischen patriarchalischen Männern und nahezu rechtlosen Frauen

##### 1° sozio-politische Spannungen zwischen den römischen Eroberern und den jüdischen Besiegten

Die Römer hatten das Land unterworfen und wurden von den einheimischen Juden nicht als Kulturbringer oder Stifter der „Pax Romana“ angesehen, sondern als grausame Unterdrücker. Immer wieder kam es zu Revolten und Aufständen. Zu den Spannungen zwischen Eroberern und Besiegten trat noch die:

##### 2° sozio-religiöse Spannungen zwischen Juden und Heiden

Die Juden fühlten sich durch den römischen Kaiserkult provoziert. Immer wieder kam es zu Aufständen. Auf der gleichen Ebene sind auch die

### 3° sozio-ökologische Spannungen zwischen den hellenistischen Städten und der jüdisch geprägten Landbevölkerung

Galiläa war jüd. Enklave, umgeben von hellenist. Stadtrepubliken: Tyrus, Sidon, Ptolemais [Akko]; Dekapolis, Samaria mit dem hellenist. geprägten Sebaste. - Aber auch mitten in Galiläa breitete sich hellenist. Stadtkultur aus, bes. unter Herodes Antipas: Sepphoris als hellenist. Stadt ausgebaut, Tiberias neu gegründet. Zerstörungswut der Landbevölkerung richtete sich öfters gegen diese Städte.

Kein Zufall ist es wohl, dass Jesusüberlieferung von den beiden größten galiläischen Städten schweigt. Tiberias, die Hauptstadt Galiläas, wird vom NT gar nicht erwähnt. Wenn Jesus wirklich als „Bauhandwerker“ gearbeitet hat (denn das ist die Bedeutung von „*tekton*“), dann muss er sich wohl auch im nur 5 km von Nazareth entfernten Sepphoris verdingt haben, das damals groß ausgebaut wurde. Umso bemerkenswert ist, dass dieser Ort, den der Historiograph Flavius Josephus als „Perle Galiläas“ bezeichnet, im NT überhaupt nicht vorkommt.

Die großen Städte waren wesentlich stärker hellenisiert als das umliegende Land. Und die bedeutendsten Städte waren überhaupt durch und durch hellenistisch (stellenweise sogar rein hellenistische Gründungen). Ein tiefer sozialer Riss verlief hier zwischen Stadt- und Landbevölkerung und erklärt den nächsten Punkt:

### 4° sozio-ökonomische Spannungen zwischen reichen Kollaboranten mit den Römern und armen jüdischen Bevölkerungsschichten

Der im NT besonders häufig anzutreffende Hass gegen die „Zöllner“ erklärt sich aus der rigiden Steuerpolitik der Römer und zusätzlich aus dem Hass der Bevölkerung auf Kollaborateure, welche die Steuern im Namen Roms eintrieben.

Verstärkt wurden all diese Spannungen auch durch:

### 5° starke religiöse Differenzen zwischen rivalisierenden jüdischen Glaubensrichtungen

Das Judentum war damals weit davon entfernt, religiös geeint zu sein. Unterschiedliche religiöse Konzepte widerspiegeln die unterschiedlichen politischen Einstellungen den römischen Fremdherren gegenüber.

### 6° Unterschiede zwischen patriarchalischen Männern und nahezu rechtlosen Frauen

In solch einem spannungsbeladenen und gewalttätigen Umfeld wundert es nicht, dass Frauen auf der Strecke blieben. Das besondere Engagement Jesu für Frauen und marginalisierte Außenseiter springt auf diesem Hintergrund besonders ins Auge.

### **3.2. Soziales Devianzverhalten**

In solchen politisch, menschlich und religiös zerrissenen Strukturen kommt es nach der modernen Soziologie zu „Devianzphänomenen“: Das normale Leben scheint keine Sinnstiftung mehr zu bieten, geregelte Lebensentwürfe gibt es nicht mehr, auch keine „gut bürgerliche Existenz“. Menschen brechen aus den gewohnten Bahnen aus und beschreiten neue Pfade.

„Devianz entsteht... in einem Prozeß der Interaktion zwischen Menschen, in dem einige von ihnen im Dienst ihrer eigenen Interessen bestimmte Regeln aufstellen, die andere als Abweichler erklären. [...] Solche Regeln, die bestimmten Werten Gestalt geben, werden in ‚problematischen Situationen‘ festgelegt, in denen bestimmte Bereiche als ‚kritisch‘ eingestuft werden und nach Aktionen verlangen.“<sup>52</sup> Devianz entsteht also hauptsächlich in gesellschaftlichen Umbruch- und Krisensituationen. In Krisenzeiten bemüht man sich, das menschliche Zusammenleben straffer zu reglementieren. Das aber fördert die Bildung von Gruppierungen, die bewußt mit diesen Regeln brechen und neue Regeln aufstellen, also ein abweichendes, deviantes Verhalten an den Tag legen. Gerade in Krisenzeiten erweist es sich nämlich als notwendig, neue Wege zu beschreiten, wenn die alten Werte nicht mehr greifen und die alte Welt aus den Fugen gerät. Zur Zeit Jesu gibt es in Palästina eine ganze Reihe „deviant“ lebender Gruppierungen. Der Zusammenschluß zu Gruppen hilft den „Abweichlern“, ihre Ausgrenzung zu „neutralisieren“.

#### **Devianzphänomene:**

- |               |   |   |
|---------------|---|---|
| Evasiv        | ⇒ | Flucht aus dem sozialen Verband   |
| Aggressiv     | ⇒ | Ankämpfen gegen den sozialen Verband  |
| Subsiditiv    | ⇒ | Benutzung des sozialen Verbandes  |
| Kollarborativ | ⇒ | Zusammenarbeit mit den Römern;<br>oft als Verrat am eigenen Volk angekreidet. |

---

<sup>52</sup> STEGEMANN: Sozialgeschichte, 214.

	<i>evasiv</i>	<i>aggressiv</i>	<i>subseditiv</i>	<i>kollaborativ</i>
<b>politisch</b>	Emigranten	Räuber, Widerstandskämpfer	Bettler, Vagabunden	Zöllner
<b>religiös</b>	Qumrangemeinde	Glaubensstreitigkeiten, apokalyptische Weltverneinung	Prophetische Bewegungen, Messiasse	Tempelaristokratie (Sadduzäer)

Hier erkennt man deutlich die **Zusammengehörigkeit** unterschiedlicher Devianzphänomene und auch die **fließenden Grenzen** dazwischen.

Religiöse Devianz konnte auch leicht zu politischer Devianz werden und umgekehrt. Daher also die starke Nähe von politischen Widerstandskämpfern und religiösen Erneuerern.

Der „Sozialbandit“ verkörperte eine besondere Form des Widerstandes im Palästina der Zeitenwende. Gerade im „Sozialbanditen“ mischen sich nämlich *sozialrevolutionäre Züge* – das Aufbegehren gegen die Großmacht Rom – mit *patriotischen Zügen*. Ein „Sozialbandit“ wird in der Bevölkerung nicht selten als „Held, Retter, Rächer und Kämpfer für Gerechtigkeit betrachtet; man hält ihn sogar für einen Führer der Befreiung, jedenfalls für einen Mann, den man zu bewundern hat, dem man Hilfe und Unterstützung gewähren muß.“<sup>53</sup> Das Streben nach ökonomischem Gewinn und eine „höhere“ Motivation, wie z.B. patriotische Motive, gehen dabei eine eigentümliche Allianz ein. Interessanterweise ist die Geschichte Israels um die Zeitenwende voll mit solchen Gestalten. Der „Sozialbandit“ macht sich den politischen Widerstand gegen die Städte zunutze und schlägt daraus finanziellen Profit.

→ Als Beispiel der heutigen Zeit mag man dafür die Taliban nennen: Von der örtlichen Bevölkerung als Helden und religiös-politische Befreier gefeiert, sind diese zugleich Drogenbosse und Waffenhändler, die eine mafiöse Parallelhierarchie etablieren. Von der Bevölkerung werden sie verehrt und gefürchtet zugleich.

Αἵστης (*lestés*) ⇒ **Räuber, Bandit**; in Mk 15,27 werden die beiden mit Jesus gekreuzigten „Schächer“ als λῃσταί bezeichnet. Die alte Bezeichnung „Schächer“ meint eigentlich einen Räuber. Korrekter wäre hier aber die Übersetzung „**Widerstandskämpfer**“, was ebenfalls eine Bedeutung von Αἵστης darstellt. Zumindest Jesus wurde trotz seiner friedfertigen Haltung auch Jesus als Widerstandskämpfer und **politischer Revolutionär** hingerichtet, wie aus dem Kreuzestitulus ersichtlich wird: Hinrichtungsgrund: „König der Juden“.

<sup>53</sup> STEGEMANN: Sozialgeschichte, 157.

### **3.3. Wohlstand oder Armut?**

Die von THEISSEN veranschlagten Gründe politischer (wie etwa die drückende Last der von Rom auferlegten Steuern und die politische Unselbständigkeit Palästinas), ökonomischer (z.B. die Besitzkonzentration in den Händen einiger weniger) und ökologischer Natur (Hungersnöte und Naturkatastrophen) haben zwar manch Wahres an sich; dennoch gibt es auch Hinweise, die in die Gegenrichtung deuten. Die Zeit der *pax Romana* galt allgemein als eine Epoche des Wohlstandes, des wirtschaftlichen Aufschwungs und des Friedens. Der Einwand, daß dies nicht für Palästina zugetroffen habe, wird durch den archäologischen Befund widerlegt, der für die Zeit Jesu eine rege Bautätigkeit und eine prosperierende Wirtschaft in Palästina erweist. Die Gründe für die soziale Entwurzelung dürfen also nicht allein in politischer Unterdrückung, Steuerlast und Naturkatastrophen gesucht werden. Der Gesamtbefund drängt auf eine differenziertere Sicht der Zustände.

⇒ Input: Materialblatt 2 diskutieren (Sozialpyramide).

#### **a) „Bisher noch nicht erreichter Wohlstand“?**

Nach der Darstellung des Josephus in Ant 15,11,1 präsentiert Herodes dem Volk seinen Entschluß, den Tempel zu Jerusalem in noch größerem Glanz wiederaufzubauen, mit den programmatischen Worten: „Ich meine mit dem Ratschluß Gottes das jüdische Volk zu einem Wohlstand geführt zu haben, welchen es vorher nicht gab.“ Und etwas später fährt der König dann fort: „Da ich nun allerdings durch Gottes Ratschluß herrsche, und auch eine lange Zeitspanne des Friedens und ein großes Vermögen und beträchtliche Einkünfte zur Verfügung stehen – aber auch das Wichtigste: daß auch die, wie man wohl sagen darf, alle beherrschenden Römer Freunde mit Wohlwollen sind...“ sei jetzt der richtige Moment gekommen, das „was unsere Vorfahren aus Not... nicht ausführen konnten, zu vollenden...“ Auch wenn dies mit Sicherheit propagandistische Worte (obendrein aus der Feder des Josephus) sind, so wird man ihnen doch nicht alle Richtigkeit absprechen dürfen. Archäologisch läßt sich die wirtschaftliche und kulturelle Prosperität Palästinas z.Z. Jesu durchaus nachweisen und manche Forscher sprechen sogar von einer „thriving trade“, einer blühenden Handelsbilanz.<sup>54</sup> Münzfunde und importierte Gerätschaften zeugen von internationalen Handelsbeziehungen, und noch staunenswerter nimmt sich der urbane Aufstieg Galiläas und der architektonische Aufschwung Jerusalems aus. Bis zum heutigen Tag noch kann selbst ein archäologischer Laie unschwer erkennen, daß die Zeit Herodes’ des

<sup>54</sup> Vgl. die Darlegungen bei HORSLEY: Archeology, 66, der diese Resultate allerdings in ein kritisches Licht stellt, wie das auch hier geschehen soll.

Großen (37 – 4 v. Chr.) architektonisch *die* Blütezeit des Landes schlechthin darstellt und Herodes als *der* Baumeister Palästinas gelten kann. N. AVIGAD schreibt über ihn: „He was undoubtedly the greatest builder Palestine has ever known. His craving for construction projects had no bounds.“<sup>55</sup> Neben dem fulminanten Neubau des Jerusalemer Tempels sind vor allem Herodes’ städtebauliche Errungenschaften zu nennen: „his port city of Caesarea, and the town of Samaria, which he renamed ‘Sebaste’ (Greek for ‘Augustus’), with a Temple of Augustus at its crown. These served well to express Herod’s extreme admiration for Roman urbanization, architecture, and art.“<sup>56</sup> Dabei biederte sich Herodes natürlich hellenistisch-römischem Denken und Empfinden an: „He was among the most extreme admirers of Hellenistic-Roman culture, and his desire to gain a standing for Jerusalem equal to that of the foremost Hellenistic cities led him to imbue his capital with a decidedly Hellenistic flavor.“<sup>57</sup> Die Besessenheit des Herodes, ganz Palästina mit hellenistisch-urbanen Strukturen zu durchziehen, hatte volkswirtschaftlich gesehen zunächst positive Konsequenzen: alleine der Tempelbau stellte für rund 20 % der Bewohner Jerusalems – so die Schätzungen von G. THEISSEN<sup>58</sup> – eine Quelle des Einkommens und Wohlstandes dar. Josephus gibt die Zahl der Bauarbeiter am Tempel zu Baubeginn mit 10 000 an (Ant 15,11,2) und zu Bauende mit 18 000 (Ant 20,9,7).<sup>59</sup> Die damalige Einwohnerzahl von Jerusalem (mit Vororten) wird von THEISSEN auf 220 000 geschätzt.<sup>60</sup> Selbst wenn man annimmt, daß die Angaben des Josephus übertrieben sind, ergibt sich dennoch eine stattliche Zahl von fixen Arbeitsplätzen, und diese waren damals wie heute die Grundlage für stabile Verhältnisse und Wohlstand.

Aber auch von den Nachfolgern des Herodes kann ähnliches berichtet werden. Auch für sie läßt sich eine stark forcierte Urbanisierung und Hellenisierung archäologisch deutlich machen. Für unser Interesse ist zunächst die Situation in Galiläa von Belang. Denn dort – und nicht in Jerusalem – hat die Jesusbewegung ihren Ursprung genommen, und dort war es auch, wo die Logienquelle Q entstanden ist. Beginnen wir mit der Stadt Sepphoris,<sup>61</sup> jener Stadt, in deren unmittelbarer Nähe (ungefähr 5 km entfernt) Nazaret, die Heimatstadt Jesu, liegt. Die „Zierde von Galiläa“, wie Josephus die Stadt nennt (Ant 18,2,1), war schon seit jeher eine stark hellenisierte Metropole. Während des Jüdischen Krieges schlagen sich die Bewohner von Sepphoris auf die Seite Vespasians und übergeben die Stadt freiwillig (BJ 3,30-34). – Wenn Jesus als Bauarbeiter tätig war, dann mußte ihn seine Arbeit auch in das kaum 5 km

---

<sup>55</sup> AVIGAD: Herod, 156.

<sup>56</sup> AVIGAD: Herod, 156.

<sup>57</sup> AVIGAD: Herod, 156. Die weiteren Bauten des Herodes wären dann seine Festungen und Paläste, die für unsere Arbeit allerdings ohne Belang bleiben und nur der Vollständigkeit halber genannt seien: die Festungen Masada und das Herodium sowie der Palast in Jericho.

<sup>58</sup> THEISSEN: Tempelweissagung, 155.

<sup>59</sup> Mathematisch ergibt das natürlich nur 5 beziehungsweise 8 % der Bevölkerung. Wenn man allerdings Kinder und Frauen als Familienangehörige dazurechnet, könnte die Schätzung mit 20 % korrekt sein.

<sup>60</sup> Vgl. THEISSEN: Tempelweissagung, 155.

<sup>61</sup> Vgl. zu den folgenden Ausführungen: HORSLEY: Archeology, 47. Weiters WEISS: Sepphoris, 1324ff.

von Nazaret entfernte Sepphoris führen.<sup>62</sup> Im kleinen Nazaret war kaum genügend Arbeit für Bauhandwerker, bescheidene Feldsteinwohnungen (wie man sie etwa in Kafarnaum gefunden hat) konnte eigentlich jeder Dorfbewohner selbst errichten, ein eigener Ο±ΦΟΤΙ war dafür jedenfalls nicht notwendig. Was lag näher, als in die nur 5 km entfernte Metropole zu wandern, vor allem wenn dort so große und umwälzende Bauarbeiten im Gange waren? Wie aber ging Jesus mit dem hellenistischen Einfluß um, welchen Effekt hatte die hellenistische Kultur auf ihn? J.D. CROSSAN kommt zum Schluß: „One could not live in any village in lower Galilee and escape the effects and ramifications of urbanization... Life in lower Galilee in the first century was as urbanized and urban as anywhere else in the empire...“ Daher schließt er: „it is no longer possible to think of Jesus as a simple peasant from Nazareth (dare on say ‘a good old country boy?’) nor to describe the disciples as ‘hillbillies from Galilee’. Their lives, and those of the many who followed them, were certainly affected by the all-pervasive presence of the Roman city...“ Einen „significant cultural antagonism... between rural areas that were largely conservative... and Hellenistic, urbane, Greek oriented urban areas“ hätte es nie gegeben. „The hostility... that Tiberias and Sepphoris attracted was as a result of political disputes, not a ‘cultural split’.“<sup>63</sup> – War Jesus also ein aufgeschlossener hellenistischer Kosmopolit, der sogar regelmäßig ins Theater von Sepphoris ging?<sup>64</sup> Hatte die *pax Romana* tatsächlich auch über ihn – wie über ganz Palästina – ihr segensreiches Füllhorn ausgegossen? In den literarischen Quellen präsentiert sich die Wirklichkeit eher konträr zu dem bisher Gesagten, aber auch die Auswertung der archäologischen Daten gehört auf ihre Korrektheit geprüft. Bei den Münzfunden in Palästina ist beispielsweise der Anteil an ausgegrabenen Fremdwährungen unbestritten hoch, doch muß dies noch lange nicht auf einen florierenden Außenhandel hinweisen. Man könnte gerade in den vielen Fremdwährungen einen traurigen Hinweis auf die verlorene Souveränität eines immer wieder von Fremdmächten besetzten Landes erkennen.<sup>65</sup> Ebenso kann man aus sporadischen Funden importierter Gebrauchsgegenstände (z.B. Keramik) nicht voreilig schon auf prosperierende Handelsbeziehungen schließen.<sup>66</sup> Auch die Brüder STEGEMANN verweisen auf ähnliches, indem sie zunächst konzedieren: „Handwerk, Gewerbe und... Handel blühten im Land Israel zumal im Zusammenhang der Hellenisierung auf, die zugleich eine gewisse Urbanisierung

---

<sup>62</sup> Ähnlich HENGEL: Hellenisierung, 32: „Möglichlicherweise hat er als Bauhandwerker... beim Wiederaufbau von Sepphoris gearbeitet.“

<sup>63</sup> CROSSAN: Historical Jesus, 19.

<sup>64</sup> Zumindest SCHWANK: Theater, 206, hält dies für möglich. – Diese Sicht wird zu Recht kritisiert von HENGEL: Hellenisierung, 32 FN 90: „Ob man dies bei einer streng gläubigen jüdischen Familie annehmen darf, erscheint mir sehr fraglich.“ Das Theater von Sepphoris wurde im frühen ersten 1. Jh. n. Chr. von Herodes Antipas (4 v. Chr. – 39 n. Chr.) errichtet und bestand somit bereits zu Lebzeiten Jesu (vgl. WEISS: Sepphoris, 1325, gegen HORSLEY: Archeology, 121).

<sup>65</sup> Ähnlich die Argumentation bei HORSLEY: Archeology, 69.

<sup>66</sup> Vgl. HORSLEY: Archeology, 70: „...there are reasons to be sceptical about concluding from the distribution of common pottery that Galilee had a commercial economy.“

bedeutete.“<sup>67</sup> Dennoch lässt sich gerade hier feststellen, „daß der Handel weder eine spezifisch jüdische Tätigkeit war noch eine besondere Bedeutung für die Ökonomie im Lande Israel hatte. Er war durchaus differenziert, aber keineswegs dominierend.“<sup>68</sup> Mit anderen Worten: das Gros der Bevölkerung – vor allem der ländlichen, einfachen Bevölkerung – blieb von den Segnungen der *pax Romana* weitgehend unbedacht. „So spielten Handwerk, Gewerbe und Handel insgesamt für die Ökonomie des Landes Israel nur eine untergeordnete Rolle, abgesehen von den Städten, in denen sie naturgemäß von größerer Bedeutung waren.“<sup>69</sup> Auch das Argument des blühenden Städtebaus, der Neugründung und des Ausbaus bestehender Städte (Sepphoris, Tiberias, Skythopolis, Cäsarea) fällt bei genauerer Betrachtung in sich zusammen. Im damaligen Palästina gab es ein diffiziles kulturpolitisches Spannungsfeld zwischen den – lediglich in der Stadt angesiedelten – hellenistischen Gruppierungen und den – hauptsächlich am Land lebenden – jüdisch gesinnten Schichten. Dabei kann man nach R. HORSLEY<sup>70</sup> die hellenistische Zivilisation nur als eine schmale Fassade („veeर“), einen hauptsächlich in den Städten anzutreffenden Überzug („urban overlay“) zur eigentlichen Kultur oder einen bloß äußerlichen Aufputz („all the external trappings“) bezeichnen, wobei allerdings die hellenistische Schicht das Sagen hatte. Damit ergibt sich die prekäre Situation, daß der Großteil der Bevölkerung mit Steuern und Arbeitsleistungen einer schmalen Elite dienstbar war. Wie wir aus den folgenden literarischen Zeugnissen eindeutig ablesen können, gab es eine massive „‘antihellenistische’ Reaktion in den einfachen Volksschichten“<sup>71</sup>. Diese wurde hauptsächlich von der ländlichen Bevölkerung getragen, während die Stadtbevölkerung, auch wenn sie nicht hellenistisch war, sich antirömischer Äußerungen eher enthielt.<sup>72</sup> In den Städten zog man auch als nicht hellenisierter Arbeiter gewisse Vorteile aus der Hellenisierung (vgl. das Bauprogramm des Herodes). Die Landbevölkerung hingegen hatte in dieser Situation nur Steuern und Abgaben zu erbringen, ohne die Segnungen der *pax Romana* nützen zu können oder auch nützen zu wollen. Eine deutliche Spannung zwischen Stadt und Land zeichnet sich hier ab.

Zu diesen sozio-ökonomischen Faktoren gesellten sich die noch viel schwerer wiegenden sozio-kulturellen Faktoren. Immer mehr geriet die hellenistisch-römische Urbanisierungspolitik in Konflikt mit angestammten jüdischen Werten. Man denke nur an die Stadt Tiberias, die Herodes Antipas über abgetragenen Gräbern errichten ließ, wie Ant 18,2,3 berichtet. Entsprechend verhaßt war die Stadt dann bei den Juden:

---

<sup>67</sup> STEGEMANN: Sozialgeschichte, 102.

<sup>68</sup> STEGEMANN: Sozialgeschichte, 103.

<sup>69</sup> STEGEMANN: Sozialgeschichte, 103.

<sup>70</sup> HORSLEY: Archeology, 57 und 204 FN 36

<sup>71</sup> HENGEL: Hellenisierung, 63.

<sup>72</sup> Zu unterscheiden wäre hier zwischen überwiegend *hellenistischen* Städten wie Skythopolis / Bet Schean und Cäsarea einerseits und stark *hellenisierten* Städten wie Sepphoris und Tiberias. Vgl. HORSLEY: Archeology, 59.

Da Herodes der Tetrarch mit Tiberius sehr befreundet war, erbaute er eine Stadt am See Gennesar im schönsten Teile von Galilaea, die er Tiberias nannte. [...] Tiberias war übrigens von zusammengelaufenem Volk bewohnt, worunter sich auch viele Galiläer und gezwungene Ankömmlinge befanden, die mit Gewalt dort angesiedelt wurden, obwohl sie zum Teil den besseren Ständen angehörten. Auch die Bettler, die im ganzen Lande aufgefangen wurden, sowie viele, von denen es noch nicht einmal feststand, ob sie Freie waren, erhielten hier Wohnungen angewiesen und bekamen mancherlei Vorrechte. Um sie an die Stadt zu fesseln, ließ Herodes ihnen Häuser bauen und Ländereien zuteilen, da es ihm wohlbekannt war, daß ihnen nach jüdischen Vorschriften das Wohnen daselbst nicht gestattet war. Es waren nämlich zwecks Erbauung von Tiberias viele dort befindliche Grabdenkmäler entfernt worden, und unser Gesetz erklärt die Bewohner solcher Orte für unrein auf die Dauer von sieben Tagen (e.Ü.).

Im Zuge dieser Stadtgründung scheinen Herodes Antipas sämtliche Mittel recht gewesen zu sein, um überhaupt Einwohner für die Stadt zu finden. Von einer Besiedlung durch „zusammengelaufenes Volk“ – also eigentlich Gesindel – und von Zwangsansiedelungen ist die Rede. Sogar Bettler und Unfreiier bediente man sich, um die Stadt zu füllen und lockte mit fertigen Wohnungen und Vergünstigungen, um die Bewohner „an die Stadt zu fesseln“. – Deutlicher können die Spannungen zwischen der römischen Urbanisierungspolitik und jüdischen Werten nicht mehr beschrieben werden. Tiberias war allerdings kein Einzelfall, wie sich im folgenden belegen läßt.

### **b) „...sie hegten nämlich auch gegen diese Stadt einen tiefen Groll“<sup>73</sup>**

Aus zahlreichen Hinweisen bei Flavius Josephus läßt sich erschließen, daß es einen massiven „Kulturkampf“ zwischen der hellenistischen Stadtkultur und dem traditionell jüdischen Land gab. „The more basic differences of culture... were probably between the cities and the villages...“<sup>74</sup> Der Widerstand gegen die Hellenisierung wurde hauptsächlich von der Landbevölkerung getragen: „Die Landbevölkerung war rebellischer als die Stadt.“<sup>75</sup> Gemäß STEGEMANN verkörperte der „Sozialbandit“<sup>76</sup> eine besondere Form des Widerstandes im Palästina der Zeitenwende. Gerade im „Sozialbanditen“ mischen sich nämlich *sozialrevolutionäre Züge* – das Aufbegehren gegen die Großmacht Rom – mit *patriotischen Zügen*. Ein „Sozialbandit“ wird in der Bevölkerung nicht selten als „Held, Retter, Rächer und Kämpfer für Gerechtigkeit betrachtet; man hält ihn sogar für einen Führer der Befreiung, jedenfalls für einen Mann, den man zu bewundern hat, dem man Hilfe und Unterstützung gewähren muß.“<sup>77</sup> Das Streben nach ökonomischem Gewinn und eine „höhere“ Motivation, wie z.B. patriotische Motive, gehen dabei eine eigentümliche Allianz ein. Interessanterweise ist die Geschichte

<sup>73</sup> Josephus: Vita 375, in der Beschreibung des Aufstands der Landbewohner Galiläas gegen Sepphoris.

<sup>74</sup> HORSLEY: Archeology, 93.

<sup>75</sup> THEISSEN: Tempelweissagung, 147 und dazu auch 144-159

<sup>76</sup> STEGEMANN: Sozialgeschichte, 157-160.

<sup>77</sup> STEGEMANN: Sozialgeschichte, 157.

Israels um die Zeitenwende voll mit solchen Gestalten. Der „Sozialbandit“ macht sich den politischen Widerstand gegen die Städte zunutze und schlägt daraus finanziellen Profit.

Als typisches Beispiel mag der Bericht in Ant 17,10,2-8 // BJ 2,55-65 dienen: Nach dem Tod des Herodes d. Gr. (4 v. Chr.) kommt es im ganzen Land zu Ausschreitungen und Überfällen, von denen vor allem der Aufstand eines Judas, Sohn des Räuberhauptmannes Ezechias, erwähnenswert ist. Mit einer „Schar verkommener Menschen“ stürmt er das Zeughaus von Sepphoris und raubt das Geld der Stadt. Ein weiterer Bandit namens Simon lässt sich zum König krönen und besetzt den Königspalast in Jericho; nach der Plünderung äschert er den Palast ein. Das selbe Schicksal erfahren andere Königsfestungen im gesamten Herrschaftsgebiet des Herodes. Zu einem gewissen Grad lässt sich das mit dem gegen Herodes aufgestauten Haß erklären, der sich nun dammbruchartig über das Land ergießt. Doch kann man mit HORSLEY schließen: „Josephus makes clear, that Judah's insurrection, like the parallel movements in Judea and Perea, was based in the countryside, presumably among the peasants in the villages in the area around Sepphoris...“<sup>78</sup> Die Aufständischen müssen starke Unterstützung und auch Zulauf von der Landbevölkerung erfahren haben, sonst wären solch massive Unruhen, vor allem an so vielen verschiedenen Orten, kaum vorstellbar.

Daß diese Aufstände stets soziokulturell bedingt waren und stellenweise sogar religiösen Charakter hatten, wird schon deutlich, wenn Josephus ein Kapitel früher (Ant 17,9,1) vom Aufruhr des Volkes bei der Romfahrt des Archelaos (vgl. Lk 19,12: „um die Königswürde zu erlangen“) berichtet. Denn hier war der Grund eindeutig ein „jüdischer“: Man forderte die Rehabilitierung des hingerichteten Matthias und seiner Genossen, die den römischen Adler vom Tempeltor entfernen hatten lassen, als sie gehört hatten, daß Herodes im Sterben läge (Ant 17,16,2-3).<sup>79</sup> Josephus nennt Matthias und seinen Kollegen Judas „höchst erfahrene Ausleger des Gesetzes“, die beim Volk beliebt und Lehrer der Jugend waren (Ant 17,16,2 // BJ 1,648-655). Die Forderung der beiden will die Freveltaten des Herodes „wider das göttliche Gesetz“ rückgängig machen. – Man sieht also, daß die Unruhen nach dem Tod bzw. während des Sterbens des Herodes in erster Linie soziokulturelle Wurzeln hatten; der Wunsch nach ökonomischer Besserstellung konnte sich hier aber leicht dazugesellen. Von einigen „Sozialbanditen“ wurde die vorhandene Grundstimmung dann auch rücksichtslos ausgenutzt. Man sollte jeweils zwischen dem konkreten Anlaß (Lust auf Bereicherung) und dem tieferliegenden Grund (kulturelle Unterdrückung, ökonomische Ausbeutung) unterscheiden. Die kulturelle Unterdrückung mag dabei noch gravierender als die ökonomische Benachteiligung empfunden worden sein.

---

<sup>78</sup> HORSLEY: Archeology, 111f.

<sup>79</sup> STEGEMANN: Sozialgeschichte, 155, spricht sogar von einer „demonstrativen Gegen-Trauerfeier nach dem Tod des Herodes“.

Wie eng alle Motive aber miteinander verwoben waren, vermag BJ 2,228 zu demonstrieren. Auch hier sind es Räuber (wörtlich: ein „Räuberaufruhr“), die einen kaiserlichen Sklaven auf der Landstraße von Bethoron ausrauben. Die örtliche Bevölkerung wird daraufhin gefangen vor den Statthalter Cumanus geführt, weil sie die Räuber nicht verfolgt oder gefangen habe. Offensichtlich sympathisierte die Landbevölkerung mit den Sozialbanditen. In diesem Zusammenhang findet ein Soldat (bei einer Hausdurchsuchung?) eine Gesetzesrolle, die er zerreißt und ins Feuer wirft. Daraufhin strömen die Menschen aus dem ganzen Landstrich von Cäsarea zusammen, um den Tod des Übeltäters zu fordern. Um nicht noch Schlimmeres zu provozieren, muß Cumanus nachgeben. Religiöser Widerstand und Rückhalt für die Sozialbanditen waren in der damaligen Geschichte Palästinas also eng miteinander verbunden.

Gleiches belegen auch die zahlreichen Unruhen unter der Statthalterschaft des Pilatus: Als Pilatus die *signa*, die Feldzeichen der römischen Soldaten, in die Stadt Jerusalem tragen läßt und damit das jüdische Bilderverbot verletzt (Ant 18,3,1 // BJ 2,169-174) kommt es zu einer friedlichen Demonstration des Volkes, das eher bereit ist, mit dem Leben zu bezahlen, als die *signa* in Jerusalem zu dulden. Pilatus ist daraufhin zum Einlenken gezwungen. Ein anderes Mal mißachtet Pilatus jüdisch-religiöses Empfinden, indem er aus den Geldern des Tempelschatzes (*korban*) eine Wasserleitung für Jerusalem errichten läßt (Ant 18,3,2 // BJ 2,175f). Den Protest des Volkes beantwortet der Statthalter mit brutalem Vorgehen. Soldaten mit Prügeln schlagen auf die Menge ein, etliche Tote bleiben zurück.

Alle diese Aufstände, Unruhen und Proteste haben ein gemeinsames Proprium: die Verteidigung der religiösen Selbstbestimmung, also eine Art Kultukampf gegen Rom und die hellenistische Welt. In der Zeit nach Jesus bis zum Jüdischen Krieg (also in der Entstehungszeit von Q) wird dieser „Kultukampf“ immer heftiger geführt. In der Vita des Josephus wird der Konflikt zwischen der hellenisierten Stadt Sepphoris und dem ländlichen Galiläa eindrücklich thematisiert. Es heißt da (Vita 30):

[...] Da fand ich die Sepphoriter in Hinsicht auf ihre Vaterstadt in einen nicht unbedeutenden Konflikt verwickelt. Es hatten nämlich die Galiläer beschlossen, die Stadt auszuländern wegen ihrer Freundschaft mit den Römern und weil ihre Bürger Cestius Gallus, dem Statthalter von Syrien, so bereitwillig Herz und Hand entgegengestreckt hatten (Ü. HAEFELI).

Der Kampf zwischen der hellenistisch ausgerichteten Stadt und dem jüdischen Land läßt an Deutlichkeit eigentlich nichts mehr zu wünschen übrig. Während sich in Sepphoris die Lage zunächst wieder beruhigt, wird in Tiberias zum Umsturz aufgerufen. Hier ist es allerdings nicht die Landbevölkerung, sondern die „aus den niederen Volksschichten hervorgegangene

Partei“, welche „den Krieg als Lösung“ wählte (Vita 35). Die näheren Argumente, die Justus, Sohn des Pistus, bei seinen Hetzreden ins Treffen führt (Vita 38-39), lassen aufhorchen.

Jetzt freilich, betonte er, jetzt hat uns das Mißgeschick ereilt, daß wir von Nero dem jüngeren Agrippa geschenkweise übermacht worden sind. Und alsogleich trat Sepphoris, das Rom so treu ergebene Sepphoris, in die Vormachtstellung über Galiläa, und ein Ende hatte es bei uns mit der königlichen Bank und ein Ende mit den Residenzgebäuden. [...] Jetzt ist es an der Zeit, die Waffen zu ergreifen und die Galiläer als Bundesgenossen anzurufen. Nur zu gerne werden diese selber, schon aus Haß gegen die Sepphoriter, gegen diese Römlinge (*Πομαίοι*) von Sepphoritern, den Anfang machen und uns dadurch zu Diensten sein, daß sie mit starker Faust an ihnen Rache üben (Ü. HAEFELI).

Hier wird deutlich, wie der aufgestaute Haß gegen die Römer und die mit den Römern verbündeten Städte seine Auswirkungen findet. Nebenbei wird aber auch das Motiv der bisherigen Treue der Stadt Tiberias zu den Römern genannt: die königliche Bank und die vielen Residenzgebäude. Hier zeigt sich, was HORSLEY als „thin veneer“ römischer Kultur bezeichnet (s.o.). Gegen den „Roman urban overlay“ richtet sich der Haß der Bevölkerung. Das Gleichgewicht im damaligen Palästina stand also auf äußerst fragilen Beinen, und es bedurfte nur eines kleinen Funkens, um das Pulverfaß zu zünden. Wirtschaftliche Momente spielten dabei eine nicht unbedeutende Rolle, die eigentliche Triebfeder für Aufstände aber war das starke jüdisch-religiöse und nationale Empfinden, das sich mit einer römisch-hellenistischen Fremdbestimmung nicht abfinden konnte. Kurz darauf schlägt dann auch für Sepphoris die Stunde, wie Josephus in Vita 375 schildert:

Jetzt nahmen die Galiläer die Gelegenheit wahr und glaubten die Stunde der Befriedigung ihrer Rachegelüste gekommen. Sie hegten nämlich auch gegen diese Stadt einen tiefen Groll (wörtlich: εἰχον γὰρ ἀπεχθῶς καὶ πρὸς ταύτην πόλιν). Und sie stürmten heran, um alle, die Einsassen mit eingeschlossen, vom Erdboden zu vertilgen (Ü. HAEFELI).

Ähnliche Textstellen lassen sich bei Josephus noch viele nennen. Im Jahr 66 n. Chr. gibt es etwa in Tiberias einen Aufstand der unteren sozialen Schichten<sup>80</sup> (Vita 62-67). Doch auch hier steht nicht das sozialrevolutionäre Gedankengut im Brennpunkt, sondern die Frage nach dem jüdischen Bilderverbot, ein religiöses Thema also. Ziel des Volkszornes ist der mit Tierbildern verzierte Palast des Tetrarchen Herodes. Daß die Aufrührer alle griechischen Beisassen umbringen, nimmt nach dem bereits Gehörten kaum Wunder.

Als ein letztes Beispiel sollte der Überfall von einigen Sozialbanditen auf die Frau des königlichen Verwalters Ptolemäus erwähnt werden (Vita 126-131). Während man die Dame

---

<sup>80</sup> Vgl. auch HENGEL: Hellenisierung, 64.

in galanter Weise entwischen läßt, bedient man sich an ihren Schätzen (500 Goldstücke, Schmucksachen und Gewänder). Josephus zeigt sich über dieses Ereignis empört: Ptolemäus sei doch ein Volksgenosse gewesen, und selbst die Feinde dürfe man doch von Gesetzes wegen nicht ausrauben (eine schöne *captatio benevolentiae* an die Adresse der Römer). Deutlich wird dabei allerdings, daß man auch für jüdische Kollaboranten mit den Römern wenig Verständnis hatte. Im letzten machen alle diese Aufstände, aber auch die gewaltlosen Proteste, das „latent vorhandene Konfliktpotential deutlich, das die römisch-herodianische Herrschaft in Palästina geschaffen hatte. Daß es im besonders empfindlichen Bereich der religiösen Identität in Massenprotesten zum Ausdruck kam, ist nicht zufällig.“<sup>81</sup>

### **c) Pax Romana: Segen oder Fluch? – Ein Fazit**

#### Input: Materialblatt 3: Die Inschrift von Priene

Wie also ist nun die *pax Romana* tatsächlich zu bewerten? Als Füllhorn, das seine Segnungen über die okkupierten Landstriche ausgoß, oder als grausame Gewaltherrschaft ohne Respekt vor den eroberten Kulturen? Im letzten trifft wohl weder das eine noch das andere Extrem zu. Als Begründer der *pax Romana* kann Kaiser Augustus (63 v. – 14 n. Chr.) gelten.<sup>82</sup> Zwar finden sich entsprechende Merkmale der *pax Romana* schon in der Zeit vor ihm, aber die *pax Augustea* wurde als Beginn etwas gänzlich Neuen empfunden. Mit dem augusteischen Prinzipat gingen nämlich die Bürgerkriegswirren zu Ende; auch die Expansionspolitik stoppte Augustus vorerst. Dabei wurde das Empfinden, mit Augustus in eine Friedenszeit getreten zu sein, nicht nur in Rom, sondern auch in den Provinzen geteilt. Die berühmte Kalenderinschrift der kleinasiatischen Stadt Priene anlässlich der Neufestlegung des Neujahrstages mit dem Geburtstag des Kaisers Augustus (9 v. Chr.) gibt davon Zeugnis. Kaiser Tiberius (14-37 n. Chr.), der Nachfolger des Augustus, in dessen Regentschaft das öffentliche Wirken Jesu fällt, blieb der *pax Romana*-Politik seines Vorgängers treu, so daß Tacitus dessen Regierungszeit lapidar mit den Worten „Sub Tiberio quies“ (hist. V, 9) zusammenfassen konnte. Auch im Palästina der damaligen Zeit gab es im Zuge der *pax Romana* einen beachtlichen kulturellen und wirtschaftlichen Aufbruch (Palastarchitektur, Tempel in Jerusalem, Stadtkultur). Dennoch blieb dieser letztlich auf hellenisierte Juden („Kollaborateure“) und die landesfremde

---

<sup>81</sup> STEGEMANN: Sozialgeschichte, 155.

<sup>82</sup> Vgl. WENGST: Pax, 20f.

Oberschicht beschränkt. Denn gerade die hellenistische Stadtkultur, welche Wohlstand und kulturellen Aufstieg ermöglichte, war für einen gläubigen Juden Symbol des Verrates an der eigenen soziokulturellen und religiösen Identität. Die Hauptursache für die soziale Entwurzelung in Palästina z.Z. Jesu war damit nicht die Ausbeutungspolitik Roms, sondern die kulturelle Vergewaltigung der eigenständigen jüdischen Identität. Verschärfend kam dann allerdings noch die drückende Steuerlast hinzu. Die positive Kehrseite dieser Steuern, nämlich in Palästina noch nie gekannte Spitzenleistungen der Architektur und der hellenistischen Stadtkultur, hätten in anderen Teilen des römischen Reiches zu kulturellem Aufschwung und Wohlstand geführt. Hier hingegen wurden diese „Segnungen“ der *pax Romana* als unverzeihlicher Bruch mit der jüdischen Tradition und als Verrat an der Eigenart des Landes betrachtet. Der sich so formierende Widerstand trug in erster Linie kulturell-religiöse Züge, allerdings stets gemischt mit ökonomischen Motiven. Somit wäre es falsch, wollte man den Grund für die soziale Entwurzelung der damaligen Zeit alleine oder zuerst in der ökonomischen Ausbeutung des Landes sehen. Haftpunkt aller Spannungen war zunächst das kulturell-religiöse Moment israelitischer Eigenheit, das eine wirtschaftlich-kulturelle Kooperation mit dem römischen Reich nicht zulassen konnte. Gerade Untersuchungen zur Beurteilung des römischen Reiches durch verschiedenste Gruppierungen des Urchristentums<sup>83</sup> stützen eine differenzierte Sicht der *pax Romana*. Die Breite der Palette reichte im Urchristentum von einer theologischen Begründung des römischen Staates bei Paulus (Röm 13,1-7) über die positive Darstellung desselben bei Lk und Clemens Romanus hin zu einer gewissen Distanziertheit im 1 Petr und schließlich bis zu einer regelrechten Dämonisierung des römischen Reiches in der Offb.<sup>84</sup> Diese äußerst unterschiedlichen Sichtweisen kann man sich nur erklären, wenn man berücksichtigt, daß nicht nur „objektive“ Faktoren, sondern in erster Linie die grundsätzliche Einstellung des Betrachters zur Frage der Hellenisierung den Ausschlag für Zustimmung oder Ablehnung der *pax Romana* boten.

Wie weitere Untersuchungen zeigen werden, stand Jesus in seiner Sichtweise dem Johannes der Offb näher als dem lk Doppelwerk. Die Spannung zwischen dem jüdischen Land und den hellenisierten Städten lässt sich auf jeden Fall auch bei ihm nachweisen. Das Tempelwort Jesu etwa gewinnt so einen gänzlich neuen Haftpunkt in der religiös-politischen Landschaft.<sup>85</sup> Jesus versteht sich als ein religiöser Reformer; ähnlich anderen Reformern seiner Zeit kritisiert er den Tempel, ohne diesen jedoch prinzipiell in Frage zu stellen. Für die Qumran-

<sup>83</sup> Vgl. WENGST: Pax.

<sup>84</sup> Vgl. WENGST: Pax, 167ff. – Apg, Offb und 1 Clem wurden etwa zeitgleich abgefaßt.

<sup>85</sup> Zur Frage, ob das Tempellogion Jesu als „echt“, d.h. dem historischen Jesus zugehörig, anzusehen ist, vgl. THEISSEN: Tempelweissagung, 142f, der die Historizität der Tempelaussage Jesu recht überzeugend untermauert. So findet sich das Tempelwort fast ausschließlich im Mund der Gegner Jesu (bei der Anklage vor dem Hohenpriester). Einzige Ausnahmen stellen Joh 2,16 und ThEv 71 dar. Offensichtlich wurde das Jesuswort schon bald als problematisch empfunden.

Essener und die Pharisäer ist eine ähnliche Tempelkritik nachzuweisen; zumindest bei den Qumranleuten zeichnet sich in der Tempelkritik auch die Spannung zu der hellenisierten Stadt und dem nicht minder hellenisierten Priestertum (Sadduzäer) in Jerusalem ab. Der Auszug aus der Stadt in die Wüste ist für die Qumranessener ein programmatisches Realsymbol. Die Tempelkritik Jesu fügt sich gut in dieses Bild: Das Tempelwort als prophetische Weissagung und die Tempelreinigung als prophetische Symbolhandlung gehören zusammen. Man darf also mit THEISSEN schließen, „daß die im 1. Jahrhundert n. Chr. sichtbar werdende Tempelopposition von den Spannungen zwischen Stadt und Land genährt wurde und daß auch die Tempelweissagung Jesu in dieses Spannungsfeld hineingehört.“<sup>86</sup>

Ein weiteres Indiz für die Spannung zwischen Stadt und Land bietet der Hinweis, Jesus nicht zum Pessachfest inhaftieren zu wollen (Mk 14,2), um keine Unruhe im Volk zu erzeugen. „Mit ‚Volk‘ kann nur das zum Fest hereinströmende Landvolk gemeint sein, die Jerusalemer waren ja ständig präsent. Offensichtlich fürchtete man, daß Jesus unter der Landbevölkerung Sympathien besaß. Dazu paßt, daß nach dem Einzugsbericht die zum Fest pilgernden Menschen Jesus mit Hosianna feiern (Mark. 11,9) – nicht die Jerusalemer.“<sup>87</sup> Wahrscheinlich kommt auch in den Worten Mt 11,7-9, welche „weiche Kleider“ und „königliche Häuser“ abwerten, eine gewisse Distanz gegenüber urbaner Kultur zum Tragen.<sup>88</sup>

Letztendlich wird klar, daß auch rein religiöse Bewegungen im damaligen Palästina von den alles bestimmenden soziokulturellen Differenzen bestimmt waren. Niemand im damaligen Palästina konnte sich den omnipräsenten politischen Gegebenheiten entziehen; selbst wenn eine religiöse Bewegung diese Spannungen nicht ausdrücklich thematisierte. Dies gilt auch für die Bewegung des Jesus von Nazaret – um so mehr, als diese sich als rein jüdische Erneuerungsbewegung präsentierte. So gesehen ordnet sich Jesus nahtlos in den soziokulturellen Hintergrund seiner Zeit ein. Dies wird noch deutlicher, wenn man das soziale Devianzverhalten im damaligen Palästina betrachtet. Das Wanderprophetentum Jesu und das Ethos seiner wanderradikalen Jünger wird erst auf diesem zeitgeschichtlichen Hintergrund verständlich; ein Vergleich mit ähnlichen Gruppierungen der damaligen Zeit hilft, die Jesusbewegung im konkreten zeitgeschichtlichen Kontext zu verorten.

⇒ Input: Videoclip über die Römer

---

<sup>86</sup> THEISSEN: Tempelweissagung, 151.

<sup>87</sup> THEISSEN: Tempelweissagung, 149.

<sup>88</sup> Vgl. THEISSEN: Tempelweissagung, 151 FN 21.

### **3.4. Die geistige Situation**

- Im Unterschied zu Athen, Rom und anderen hellenist. Städten wurden in Galiläa und Jerusalem kaum Philosophie und Kunst gepflegt. Zwar gab es in Zeit des Hellenismus dazu manche Ansätze: Hellenist. Kreise suchten Schriften der griech. Antike mit der Bibel in Einklang zu bringen (Abhängigkeit Homers von der Bibel u.ä.); viele Heiden zeigten großes Interesse für Monotheismus (vgl. *M. Reiser*: Hat Paulus Heiden bekehrt? - „Heiden“, zu denen Paulus ging, waren meist „Gottesfürchtige“). Deshalb auch die Übersetzung der Bibel ins Griechische (LXX, 3. Jh.; später Konkurrenz durch „buchstäblichere“ Übersetzung Aquilas 130 n.). Weitere Belege: Buch der Weisheit und Schriften Philos von Alexandrien (ca. 25 v. - 40 n. Chr.).
- Juden lehnten Polytheismus und heidnische Mythologie streng ab. Allerdings beurteilten sie die Welt damit keineswegs in der Weise wie wir heute: z. B. keine Kenntnis der Naturgesetze, der neueren Medizin und der modernen Sicht des Weltalls (geozentrisch statt heliozentrisch); man rechnete mit dämonischen Kräften und schrieb diesen oft Krankheiten zu.
- Angaben aus der Vergangenheit wurden unkritisch, naiv aufgenommen, oft unter Verkennung der ursprüngl. literar. Eigenart der Texte (z. B. dreitägiger Aufenthalt des Jona im Bauch des Fisches; Vernichtung von Sodom und Gomorrha; eherne Schlange als Hilfe gegen Schlangenbisse: nach Num 21,8 von Mose angefertigt; nach 2 Kön 18,4 von Hiskia zerstört, wohl ätiologische Legende). Aufschlussreich sind die jüd. Auslegung von Ex 20,2 (schon bei Philon) und manche Midraschim (z. B. Begleitung der Israeliten durch mit ihnen wandernden wasserspendenden Felsen 1 Kor 10; vgl. auch Weish 18 über Tötung der Erstgeburt).
- Dabei ist ein zweifaches zu beachten:
  - a) Solche Naivität darf nicht mit der heutigen verwechselt werden. (Diese ist eine „depravierte Naivität“: durch Einfluss des naturwiss. Denkens, das nur an „Tatsachen“ interessiert ist.) Als Beispiel dafür kann dienen, dass unterschiedl. Schilderungen kein solches Gewicht beigemessen und sie kaum als divergent empfunden wurden (z. B. Nebeneinander verschiedener Schöpfungsberichte Gen 1,1-2,4a; 2,4b-3,24; verschiedene Angaben über Durchzug durch Schilfmeer). Angaben wurden mehr im Hinblick auf ihre Gesamtaussage und weniger unter Aspekt genauer Information begriffen. Daher auch kaum Gespür für die heute oft empfundenen Widersprüche bzw. Irrtümer in den Evv. (vgl. etwa Verwechslung des Hohenpriesters Abjatar in Mk 2,26 mit dessen Vater Ahimelech in 1 Sam 21,1-7, der David die Schaubrote zum Essen gab: von *Kardinal König* auf Konzil als Beispiel

angeführt). Diese freiere „naive“ Sicht wird v.a in jüngeren, aber frühere Denkweise spiegelnden rabbin. Texten (bes. Midraschim) erkennbar.

- b) Zumindest im hellenist. Judentum gab es schon eine gewisse kritische Einstellung. Ein Beispiel dafür ist die Deutung der eherne Schlange in Weish 15,5-7: „Wer dorthin schaute, wurde nicht durch das gerettet, was er schaute, sondern durch dich, den Retter aller.“ - Weiters: krit. Anmerkungen des Josephus zu bibl. Angaben über Alter der Patriarchen oder über Wunder am Sinai (in kathol. Ausgabe von *J. Kaulen*, Köln <sup>3</sup>1892, 71.82 kritisiert).

⇒ Input: Bilder über die Kulturleistungen der Römer

### **3.5. Die religiöse Situation**

Frühjüdisch apokalyptische Erwartungen - Allgemein darf gelten, dass Jesus auch diesbezüglich die damaligen Erwartungen teilte: Hoffnung auf Wende der Geschichte in nächster Zukunft. Näherhin waren sind folgende Elemente häufig anzutreffen:

1) Hoffen auf eine eschatologische Wende von Gott her	⇒ Anbruch der Endzeit	⇒ bei Jesus
2) Apokalyptische Weltsicht	⇒ negative Beurteilung der Gegenwart	⇒ nicht bei Jesus, aber beim Täufer
3) Verquickung von religiösem und politischem Widerstand	⇒ oft als „Sozialbanditen“	⇒ nicht Jesus, ev. politische Töne beim Täufer

⇒ Damals ein sehr breiter „Supermarkt“ an religiösen Ideen, Vorstellungen, Hoffnungen und Erwartungen!

Religiöse Devianz konnte auch leicht zu politischer Devianz werden und umgekehrt. Daher also die starke Nähe von politischen Widerstandkämpfern und religiösen Erneuerern.

#### **3.5.1. Prophetisch-charismatische Bewegungen zur Zeit Jesu**

Jesus und seine Anhänger waren allerdings nicht die einzige prophetisch-charismatische Bewegung im Palästina zur Zeitenwende. Um Jesus soziologisch richtig zu verorten bzw. um die schon vorgenommene Verortung zu verifizieren, sollen nun noch einige weitere Fälle

prophetisch-charismatischer Devianz Erwähnung finden.<sup>89</sup> Dabei wird deutlich, wie sehr politischer und religiöser Widerstand ineinander verflossen.

*Theudas:* In Ant 20,5,1 wird ein „Betrüger“ namens Theudas erwähnt, der während der Zeit des Cuspius Fadus (nach 44 n. Chr.) auftrat. Auch in Apg 5,36f wird der gleiche Theudas genannt – freilich zeitlich falsch eingeordnet, nämlich vor Judas Galiläus. Bemerkenswert ist dabei allerdings, daß Theudas von Apg in eine Reihe mit dem Widerstandskämpfer Judas gestellt wird, obwohl Theudas eher als charismatisch-prophetische Gestalt (vgl. I.3.A.2.a) zu gelten hat. Theudas, der sich selbst als Prophet bezeichnete, verkündete, er könne durch sein Wort die Fluten des Jordan teilen. „Offenbar wollte er in Umkehrung der Landnahme unter Josua (vgl. Jos 3) seine Anhänger durch den Jordan hindurch zurück in die Wüste führen, um von dort aus die Befreiung einzuleiten.“<sup>90</sup> Bemerkenswert ist auch hier einerseits der Auszug aus der depraviert empfundenen (hellenisierten?) Welt in die Reinheit der Wüste und andererseits die „ungeheure Menschenmenge“, die Theudas folgte. Cuspius Fadus sendet schließlich seine Reiterei aus und lässt Theudas und viele seiner Anhänger töten. Zumindest soziologisch scheinen das Sozialbanditentum und charismatisch-prophetische Bewegungen tatsächlich viele gemeinsame Züge besessen zu haben, wie die Gleichsetzung in Apg und auch die Reaktion der Römer belegen.

*Der „Ägypter“:* Eine ähnliche Bewegung wie die des Theudas war jene eines namentlich nicht näher genannten „Ägypters“ zur Zeit des Prokurator Felix (52-60 n. Chr.), die ebenfalls von Josephus erwähnt wird (Ant 20,8,6 // BJ 2,262f) und auch in der Apg Spuren hinterlassen hat (Apg 21,38). Auch dieser „Ägypter“ wird als Prophet bezeichnet. Er bewegt eine ebenfalls zahlreiche Menge, mit ihm auf den Ölberg zu steigen, da auf sein Geheiß die Mauern der Stadt einstürzen werden. Auch hier kann man das Motiv der Kritik an der Stadt Jerusalem entdecken. Felix schreitet mit der Reiterei gegen die Menge ein; Josephus berichtet von viertausend Toten. Selbst wenn diese Zahl stark übertrieben ist, ergibt sich doch ein eindrückliches Bild von der Bereitschaft des einfachen Volkes, solchen Propheten zu folgen. Josephus berichtet in diesem Zusammenhang auch von mehreren „Gauklern und Betrügern“ gegen die Felix ebenfalls mit der Todesstrafe vorgehen ließ. Beachtenswert ist auch hier, daß diese „Propheten“ von Josephus in einem Atemzug mit dem „Treiben der Räuber“ genannt und von den Römern auch so behandelt wurden.

---

<sup>89</sup> Vgl. zu folgenden Ausführungen STEGEMANN: Sozialgeschichte, 148-152 und THEISSEN ; MERZ: Jesus, 278f.

<sup>90</sup> STEGEMANN: Sozialgeschichte, 151.

*Der „Samaritaner“:* Auch unter den Samaritanern gab es eine vergleichbare Bewegung. Einen Beleg – freilich schon aus der Zeit des Pontius Pilatus – finden wir in Ant 18,4,1. In diesem Fall gehen „Aufstand“ und charismatisches „Prophetentum“ sogar deutlich ineinander über. Josephus bezeichnet diese Episode nämlich als „Aufstand“ der Samatiter (Ant 18,4,2); die treibende Kraft war ein „Prophet“, der die mit Waffen ausgestattete Volksmenge auf den Berg Garizim führte, um die heiligen Gefäße zu finden, die Mose gemäß samaritanischer Überlieferung dort vergraben hatte. Pilatus lässt Reiterei und Fußtruppen gegen die „Aufständischen“ vorgehen. Das von ihm angerichtete Gemetzel führt schließlich zu seiner Abberufung.

Die Beispiele für solche Propheten und ihre Bewegungen ließen sich mit Flavius Josephus noch vermehren.<sup>91</sup> Wichtig ist, daß diese Bewegungen 1) keine Einzelfälle waren, 2) alle aus ähnlichen sozio-kulturellen Motiven entstanden (das charismatische „Prophetentum“ ebenso wie das „Sozialbanditentum“) sowie 3) in der Bevölkerung große Resonanz fanden und von dieser bereitwillig unterstützt wurden. Die Jesusbewegung fügt sich bestens in das Genrebild der damaligen Zeit ein, doch treten so auch spezifische Züge Jesu (z.B. seine Gewaltlosigkeit) deutlicher hervor. Auf diesem Hintergrund nimmt es nicht Wunder, daß Mt 24,4f vor „Pseudomessiassen und Pseudopropheten“ warnt. Auch Josephus spricht in BJ 2,261 von „Pseudopropheten“. Dieser oft belegte Ausdruck (wohl in Anlehnung an Dtn 13 gebildet) wird uns auch noch in Did 11,3-12 begegnen. Auch Jesus hat sich nach Mk 6,4 als Prophet verstanden und wurde auch so von den Menschen beurteilt (vgl. Mk 6,15; 8,28; Mt 16,14; Lk 9,8,19). Schließlich begreifen sich auch seine Nachfolger, die Wanderradikalen, als Propheten (wie das Theologumenon vom gewaltsamen Prophetengeschick in Q deutlich macht, s. II.1.A.4). Wie schon oben gezeigt, waren die Grenzen zwischen solchen „Propheten“ und Sozialbanditen fließend. Die Römer gingen auch meist mit gleicher Härte gegen Aufrührer wie „Propheten“ vor. Insofern erweist sich das pazifistische Ethos der Jesusbewegung und der späteren Q-Propheten auch in pragmatischer Hinsicht als sinnvoll. Dennoch bleibt Jesus das Schicksal eines solchen „Propheten“ nicht erspart: Er wird von den Römern gemeinsam mit zwei „Banditen“, also „Aufständischen“, als politischer Aufrührer gekreuzigt.

### **3.5.2. Religiöse Devianzphänomene**

Für die Zeit Jesu können auch die von Josephus so bezeichneten *αἵρεσις* (*hairéseis*, „Sekten“, Singular: *haíresis*, „Sekte“ – unterschiedliche religiöse Gruppierungen) als deviante

---

<sup>91</sup> Für weitere Belege siehe STEGEMANN: Sozialgeschichte, 150ff.

Gruppierungen gelten, vor allem Pharisäer und Essener.<sup>92</sup> Bei den Essenern ist die Devianz augenfällig. Der Auszug der Qumranleute von Jerusalem in die Wüste hatte wohl eine ganze Reihe von Gründen, deren einer auch die Ablehnung der römisch-hellenisierten Stadt Jerusalem und ihres depravierten Tempelkultes war (s.o.). Ihre Devianz zeigten die Qumranessener in einem Rückzug aus der gegebenen politischen und religiösen Realität.

Einen etwas anderen Weg schlagen die Pharisäer ein. Als Erneuerungsbewegung tragen auch sie Merkmale einer devianten Gruppierung. In einer Zeit und in einem Land, da man sich nur schwer der Vereinheitlichung durch eine immer stärkere Hellenisierung widersetzen konnte, bilden die Pharisäer (vom aramäischen פְּרַשׁ – *prš* – „getrennt“) eine bewußt „abgetrennte“ Gruppierung. In Abschottung und Reaktion gegen die Hellenisierung des Landes bemühten sich die Pharisäer um Rückbesinnung auf die eigentlich jüdischen Werte, v.a. um eine strikte Observanz des jüdischen Gesetzes. Was die soziale Schichtzugehörigkeit dieser Gruppierungen anbelangt, kann man sagen: die ersten Qumranessener stammten wahrscheinlich aus der Oberschicht Jerusalems, insbesondere aus der Priesteraristokratie.<sup>93</sup> Ihr Gegenstück waren die Sadduzäer, die aus gleichem sozialem Umfeld stammend bewußt einen Weg der Anpassung und Hellenisierung einschlugen. Die Pharisäer hingegen gehörten nur teilweise der Oberschicht an. Ihre Provenienz ist die „Retainerschicht“, die im Dienste der herrschenden Klassen die Bürokraten, Erzieher und Beamte stellte und damit bisweilen auch zur herrschenden Klasse zählte, sowie der gutbürgerliche Mittelstand.<sup>94</sup> Mit Sicherheit gehörten die Pharisäer nicht zur sozialen Unterschicht, denn alleine die aufwendigen Reinheitsvorschriften waren für einen einfachen Arbeiter kaum zu erfüllen (vgl. den Vorwurf in Mk 7,2: Jesu Jünger essen ihr Brot mit unreinen Händen). Es gab also Reformbewegungen für die Oberschicht für die Retainerschicht und für den gehobenen Mittelstand.

⇒ MB 1: SOZIALPYRAMIDE

Für die einfachen Volksschichten, die untere Mittelschichte und die Unterschichte, gab es jedoch keine eigentliche Gruppierung, die ihrem Bedürfnis nach Reform und „deviantem Verhalten“ Rechnung trug. Das mag zunächst damit zu tun haben, daß einfache Volksschichten kaum zur Bildung großer ideologischer Gedankengebäude neigen; zum anderen ließ wohl auch die mißliche soziale Lage wenig Zeit für solche Experimente.

<sup>92</sup> Vgl. STEGEMANN: Sozialgeschichte, 138ff. Daß die Sadduzäer – wie Stegemann behauptet (141) – eine devante Splittergruppe unter der herrschenden Priesteraristokratie gewesen wären, ist allerdings nicht sehr wahrscheinlich. Die Sadduzäer zeigten kein „deviantes Verhalten“, sondern fielen eher durch ihre Angepaßtheit an die geltende politische und religiöse Situation auf.

<sup>93</sup> Vgl. STEGEMANN: Sozialgeschichte, 146.

<sup>94</sup> Vgl. STEGEMANN: Sozialgeschichte, 145. Der Ausdruck *retainer* meint einen „Gefolgsmann“. – Ein Diagramm zur sozialen Schichtung im Palästina der Zeit Jesu findet sich im Anhang I.

Dennoch gab es auch in diesen Schichten deviantes Verhalten, das sich allerdings nicht so sehr in der Gründung ideologisch eigenständiger, längerdauernder Bewegungen äußerte, sondern sich vielmehr der spontanen Initiative einzelner verdankte. Dabei gab es in Palästina ein ganzes Spektrum an Möglichkeiten, „deviant“ zu agieren.

Das bereits thematisierte Sozialbanditentum war z.B. eine Variante devianten Verhaltens in unteren Volksschichten. Die hohe Sympathie, die solche „Robin Hoods“ in der Bevölkerung genossen, vermag dies zu unterstreichen. Wie schon deutlich wurde, hatten solche Sozialbanditen nicht nur ihre eigene Bereicherung im Sinn; als eigentlicher Grund ihres Handelns kann stets der Verlust der kulturell-religiösen Unabhängigkeit gelten, der dann erst „deviantes Verhalten“ zeitigte.

Neben dem Sozialbanditentum gab es regelrechte politische Widerstandsgruppen, wie z.B. die Zeloten und deren Sondergruppe, die Sikarier. Von diesen Aufständischen seien hier nur Johannes ben Levi aus dem galiläischen Gischala (BJ 2,585f // Vita 189f) und Simon bar Giora aus Gerasa (BJ 2,652) namentlich erwähnt. Im letzten rekrutierten sich diese Aufständischen nicht nur aus der Unterschicht, sondern auch aus Retainergruppen, die in der allgemein unsicheren Zeit vom sozialen Abstieg bedroht waren.<sup>95</sup> Weil die Zeiten so instabil waren, konnten auch Vertreter der Retainerschicht schnell in die Unterschicht absinken. Die Grenzen zwischen Mittelschicht und Unterschicht waren keineswegs strikt gezogen (s. Diagramm, Anhang I). Johannes von Gischala war beispielsweise ein Levit und gehörte damit der – allerdings ärmeren (vgl. BJ 2,585) – Retainerschicht an. Wenngleich beide Gruppierungen nicht miteinander vermischt werden sollten, waren es im letzten nur fließende Grenzen, die den Sozialbanditen und den politischen Freischärler voneinander trennten. Im allgemeinen werden beide Gruppierungen auch mit dem gleichen Sammelbegriff – λῃστής (*lestés*) – bezeichnet. Dieser Ausdruck umfaßt – wie der römische Rechtsterminus *latro* – eine ganze Palette von Möglichkeiten: vom **einfachen Straßenräuber** über den **Sozialbanditen** bis hin zu **Aufständischen aller Couleurs**.<sup>96</sup>

Zu dieser politischen Art der Devianz gab es in Palästina allerdings noch eine Alternative: charismatisch-religiöse Bewegungen, welche die Krisenzeiten in religiös-innovativer Weise zu bewältigen suchten. Im Unterschied zu den größeren Gruppierungen wie Pharisäern und Qumranleuten konnten sich sozial Unterprivilegierte den Luxus eines ausgeprägten ideologischen Oberbaus mit den dazugehörigen Lebensmustern (z.B. Reinheitsvorschriften) nicht leisten. Einfachere, leichter lebbare und verständlichere Konzepte waren hier vonnöten.

---

<sup>95</sup> Vgl. STEGEMANN: Sozialgeschichte, 162.

<sup>96</sup> Vgl. STEGEMANN: Sozialgeschichte, 156.

Das apokalyptische Denkmodell ist in diesem Zusammenhang zu nennen. Die Apokalyptik, ein klares Symptom von Krisen- und Umbruchzeiten, versuchte in einer unverständlich gewordenen Welt eine radikale Sinngebung von Gott und von einer Neuschöpfung der Welt her zu erlangen. Apokalyptische Sichtweisen hatten ihren Nachhall bis in die untersten sozialen Schichten hinein gefunden, auch wenn die geistigen Väter der Apokalyptik eher dem Mittelstand angehörten. Dann allerdings waren es oft einfache, charismatische Propheten der unteren Schichten, die viel von diesem Gedankengut übernahmen und in ihr eigenes Konzept einbauten. Als Beispiel mag hier Johannes der Täufer dienen. Nach Lk 1,5 entstammt er der Priesterklasse, also dem gehobenen Mittelstand. Seine theologischen Konzepte allerdings werden von Jesus, einem typischen Vertreter des unteren Mittelstandes, übernommen. Ähnlich wie Jesus gab es im damaligen Palästina eine Fülle von religiösen Charismatikern, die durch innovative Lebendigkeit apokalyptische (bei Jesus eher eschatologische) Vorstellungen für breitere Massen erschlossen. Mit den Sozialbanditen teilen diese Charismatiker eine gewisse „Wirtschaftsfremdheit“<sup>97</sup> – beide Gruppierungen verdanken ihre Entstehung den kulturellen und ökonomischen Spannungen ihrer Zeit. Während die Sozialbanditen die ökonomischen Probleme durch Banditentum lösen, entziehen sich die religiösen Charismatiker dieser Frage durch den „Verzicht auf eigene ökonomische Versorgung, was nicht selten mit ‚Familienfremdheit‘ und der Aufgabe der *stabilitas loci* durch den engeren Kreis der charismatischen Bewegung verbunden ist. Kompensiert wird die wirtschaftsungebundene Lebensweise durch die mäzenatische Unterstützung seitens der weiteren Anhängerschaft.“<sup>98</sup> Dabei stellt der ökonomische Faktor bei Sozialbanditen wie bei religiösen Charismatikern aber nicht die hauptsächlich treibende Kraft dar. Im Hintergrund beider Verhaltensmuster steht die krisenhafte Umbruchszeit, die zu sozialer Devianz führt.

### **3.5.3. Die Jesusbewegung als Devianzphänomen des damaligen Palästinas**

1) Jesus kann als typischer Vertreter religiös-charismatischer Devianz im damaligen Judentum gelten. Seine Botschaft ist klar und verständlich. Im Unterschied zu Johannes dem Täufer stammt Jesus aus dem unteren Mittelstand, während Johannes als Retainer (Angehöriger der Priesterklasse) der gehobenen Mittelschicht gehört. Aufgrund seiner geschichtstheologischen Weltdeutung vollzieht Johannes einen „deutlichen Rückzug aus den sozialen und ökonomischen Lebenszusammenhängen“<sup>99</sup>. Auch Jesus lebt „wirtschaftsenthoben“, doch nicht in der Wüste wie Johannes, sondern im ländlichen Bereich

<sup>97</sup> STEGEMANN: Sozialgeschichte, 173.

<sup>98</sup> STEGEMANN: Sozialgeschichte, 173.

<sup>99</sup> STEGEMANN: Sozialgeschichte, 154.

Galiläas. Die „Wirtschaftsfremdheit“ ist dabei – wie bei den Sozialbanditen – nicht der Hauptpunkt. Die jesuanische Wirtschaftsentobenheit demonstriert lediglich das ganz besondere Gottvertrauen Jesu und seiner Anhängergruppe.

2) Jesus versteht sein Wirken als eschatologische Reform des Judentums. Diese Einstellung zeigt zwar ein hohes Maß theologischer Reflexion, ist aber einfach zu verstehen und zu leben (im Gegensatz zu den komplizierten Reinheitsvorschriften der Pharisäer). Dazu kommt das besondere Charisma Jesu selbst. Zutreffend resümiert Mk 1,22.29 den Eindruck, den Predigt und Auftreten Jesu hinterließen: „Und die Menschen waren sehr betroffen von seiner *Lehre*; denn er lehrte sie wie einer, der (göttliche) *Vollmacht* hat, nicht wie die Schriftgelehrten.“ – „Da erschraken sie alle, und einer fragte den anderen: Was hat das zu bedeuten? Hier wird mit *Vollmacht* eine *ganz neue Lehre* verkündet..“ Jesus war damit ein Charismatiker, der die einfachen Volksschichten ansprach und im eschatologischen Denken seiner Zeit beheimatet war. Alle drei Attribute sind typisch für ähnliche Bewegungen im damaligen Palästina.

3) Die von Jesus intendierte innerjüdische Erneuerung basiert vornehmlich auf jüdischen Traditionen im Gegensatz zum Hellenismus. Diese Einstellung verbindet Jesus mit den Pharisäern und den Qumranleuten. Auch bei Jesus dürfte eine ausgesprochene Opposition zu den hellenisierten Städten wie Sepphoris und Tiberias bzw. zu den noch größeren hellenistischen Zentren wie Skythopolis oder Cäsarea gegeben sein. Wenn Jesus tatsächlich als „Steinhandwerker auf Montage“<sup>100</sup> in der Gegend umherzog, dann müßte er doch unweigerlich nach Sepphoris gekommen sein, das kaum 5 km von Nazaret entfernt lag. Nur in einer solchen Großstadt konnte ein fahrender Bauhandwerker genügend Arbeit finden, vor allem wo doch gerade in diese Zeit der Großausbau des hellenisierten Sepphoris fällt. Bemerkenswerterweise hat aber das Bauhandwerk in den Gleichnissen Jesu kaum eine Spur hinterlassen, sieht man von so allgemeinen Erzählungen wie dem „Haus auf dem Felsen“ (Lk 6,48) und dem Ausheben eines Kelter-Fundamentes (Mk 12,1) ab. Aber auch das „Haus auf dem Felsen“ und das Winzergleichnis beschreiben keine urbanen Gegebenheiten (ein Unterspülen des Fundamentes durch Wassermassen dürfte es in der Stadt kaum gegeben haben), sondern geben den Blickwinkel der Landbewohner (vgl. auch das Anlegen eines Weinbergs) wieder. Und auch alle anderen Gleichnisse Jesu lassen jeglichen Hinweis auf den Handwerker Jesus vermissen. Es dominiert in eindeutiger und bunter Fülle die Welt kleiner galiläischer Bauern (z.B. im Sämannsgleichnis), Hirten, Hausfrauen und Fischer. Von einer urbanen Bildung Jesu zeigt sich kaum eine Spur; nicht einmal von einer näheren Bekanntschaft mit städtischen Verhältnissen läßt sich reden. Der Begriff der Stadt trägt stets das Odium der Fremdheit. Die „Stadt auf dem Berge“ (Mt 5,14) wird nur aus der Ferne betrachtet. Betreten wurden solche Städte von jüdischen Landbewohnern allerdings kaum.

---

<sup>100</sup> EBNER: Weisheitslehrer, 425.

Auch die schon erwähnten abfälligen Urteile über die „weichen Kleider“ und die „königlichen Häuser“ (Mt 11,7-9) lassen eine Distanz zur urbanen Kultur erahnen.<sup>101</sup> Ebenso wurde auch schon auf das Tempellogion Jesu verwiesen, in dem die grundsätzliche Frontstellung Land versus Stadt zum Tragen kommt. Nach dem Zeugnis der Evangelien hat Jesus größere Städte offensichtlich gemieden. „Die ‚hellenisierten‘ Städte wie Tiberias und Sepphoris spielen in den Evangelien keine Rolle. Tiberias erscheint nur im Johannesevangelium... Auch jenseits der Grenzen Galiläas besucht Jesus nach Markus nur die außerhalb der Poleis gelegenen ‚Gebiete von Tyrus und Sidon‘ und die Dörfer (des Stadtgebietes) von Caesarea Philippi...“<sup>102</sup> Für dieses Faktum gibt es nur eine Erklärung: Jesu Anspruch zielt bewußt auf die Erneuerung des Judentums; er versteht sich selbst als eschatologischen Zurüster seines Volkes für die *basileia* Gottes. Dabei hatte Jesus nicht im Sinn, die Grenzen Israels zu verlassen. Diesen Wesenszug hat die spätere Logienquelle bis zuletzt bewahrt. Erst das MtEv als theologischer Nachlaßverwalter der Quelle Q setzt den Schritt zur Missionierung von Heiden.

4) Jesus selber ist dem Kleinbürgertum zuzurechnen.<sup>103</sup> Die Gefolgschaft Jesu rekrutiert sich zunächst aus den sozial unteren Schichten (s. Diagramm, Anhang I). Doch ziehen vor allem auch Frauen wohlhabender Männer aus der Retainerschicht hinter Jesus her (Lk 8,3). Wie schon festgestellt, gab es in der instabilen Zeit des ersten Jahrhunderts in Palästina keine klare Trennlinie zwischen den sozialen Gruppierungen. Alle Schichten spürten eine gewisse kulturelle Entwurzelung und Heimatlosigkeit. Somit erklärt es sich, daß die Jesusbewegung nicht nur – wie oft irrtümlich angenommen – die Unterschichte angesprochen, sondern auch gutsituierte und bisweilen sogar wohlhabende Menschen erfaßt hat. Der Vater der Zebedaiden beispielsweise besaß ein Boot und beschäftigte Tagelöhner (vgl. Mk 1,19f); er gehörte damit sicherlich zur etwas wohlhabenderen Schicht des Mittelstandes. Auch die Zöllner, bei denen Jesus wiederholt zu Gast war, zählen zu den bessergestellten Schichten. In Lk 19,2 wird sogar ein reicher Zöllner erwähnt, also ein Steuerpächter größerer Ausmaßes, der entweder dem gehobenen Mittelstand oder gar der Retainergruppe der Elite angehörte (wobei unter Berücksichtigung der hyperbolischen Ausdrucksweise des Lukas eher mit ersterem zu rechnen ist). In Lk 8,3 wird von der Frau des Chuza, eines Beamten des Herodes berichtet. Der Beamte gehörte auf jeden Fall der Retainergruppe der Elite an. Die Entscheidung, sich einer „devianten Gruppierung“ anzuschließen, hing also in erster Linie nicht vom soziökonomischen Status ab, sondern vielmehr von der sozio-kulturellen, religiösen und menschlichen Entwurzelung des einzelnen. Dennoch war die Jesusbewegung prinzipiell wohl eher den unteren sozialen Schichten zugeordnet, da diese von sozialer und kultureller Entwurzelung natürlich stärker betroffen waren.

<sup>101</sup> So zumindest THEISSEN: Tempelweissagung, 151 FN 21 und HENGEL: Hellenisierung, 69f.

<sup>102</sup> HENGEL: Hellenisierung, 70.

<sup>103</sup> Vgl. auch HENGEL: Hellenisierung, 89.

5) Von ihrer Grundausrichtung her kann man die Jesusbewegung mit STEGEMANN als „präpolitisch“<sup>104</sup> bezeichnen. Dieser Ausdruck umreißt treffend die für die Jesusbewegung so typische Gratwanderung zwischen „politisch“ und „unpolitisch“. Wie sehr Jesus von der sozio-politischen Situation seiner Zeit geprägt war, haben die vorangehenden Untersuchungen ans Licht gebracht. Es stellt eine Verkürzung dar, in Jesus nicht mehr als einen von Raum und Zeit abgehobenen, unpolitischen „Weisheitslehrer“ zu sehen.<sup>105</sup> Seine Handlungen erhalten erst auf dem Hintergrund der sozio-kulturellen und sozio-politischen Spannungen des damaligen Palästina ihre volle Bedeutung. Dennoch ist Jesus nicht „parteipolitisch“ – er ergreift keine Partei, weder für die Römer noch gegen sie, und will sich auch bewußt nicht in solche Auseinandersetzungen verstricken.<sup>106</sup> Doch er entwirft die „Realität einer Gegenwelt“<sup>107</sup>, genau das also, was G. LOHFINK als „Kontrastgesellschaft Gottes“<sup>108</sup> bezeichnet.

### **3.6. Erträge für den Wanderradikalismus**

Wir haben festgestellt, daß die Jesusbewegung bestens in das Genrebild des Judentums der Zeitenwende paßt. Damit wäre dem *Kriterium der kontextuellen Korrespondenz*<sup>109</sup> Rechnung getragen. Die Besonderheiten der Jesusbewegung (definitive Heilserwartung, zusammengefaßt im Begriff der *basileia* Gottes, Gewaltfreiheit etc.) resultieren aus der unverwechselbaren Individualität der Botschaft Jesu (*Kriterium der kontextuellen Individualität*).<sup>110</sup> Für die Wanderradikalen, welche die *tropoi kyriou* zum Lebensprogramm und zum Grundzug ihrer Jesusnachfolge machten, ergibt es sich von selbst, daß sie an der grundsätzlichen Praxis und Einstellung Jesu festhielten. Vor allem die soziologische, kulturelle und politische Attitüde der Jesusbewegung findet in den Wanderradikalen weitestgehende Kontinuität.

1) Auch die Wanderradikalen standen der hellenistischen Kultur distanziert bis ablehnend gegenüber. Auch sie verstehen sich – in Anlehnung an Jesus – als innerjüdische Erneuerungsbewegung. Der Schritt zur Heidenmission wird bewußt noch nicht gesetzt, man

<sup>104</sup> STEGEMANN: Sozialgeschichte, 183.

<sup>105</sup> Gerade das Jesusbild von EBNER: Weisheitslehrer, geht in diese Richtung (s.o.).

<sup>106</sup> Die launige Antwort auf die Frage nach der Kaiserlichen Steuer (Mk 12,13-17parr.) drückt diese Gratwanderung perfekt aus. Die Antwort Jesus verwehrt sich zwar gegen politischen Aufruhr („dem Kaiser geben was des Kaisers ist“), schließt aber keineswegs alle politischen Konsequenzen aus („Gott geben, was Gottes ist“).

<sup>107</sup> STEGEMANN: Sozialgeschichte, 183.

<sup>108</sup> LOHFINK: Gemeinde, 181ff.

<sup>109</sup> Vgl. zu den Kriterien der „third quest“ in der historischen Jesusforschung: THEISSEN ; MERZ: Jesus, 119.

<sup>110</sup> Die Frage nach diesen beiden Kriterien wird im Rahmen der Exegese zur Aussendungsrede (s. II.1.B.5) noch im Detail zu stellen sein. Kontextuelle Korrespondenz und kontextuelle Individualität formen gemeinsam das Kriterium der historische Kontextplausibilität (THEISSEN ; MERZ: Jesus, 119).

weiß sich zutiefst auf Israel bezogen. Die distanzierte bis ablehnende Grundhaltung gegenüber dem Hellenismus bzw. dem Heidentum kommt in Logien wie MtQ 5,47 oder LkQ 12,30 drastisch zum Ausdruck. Das Bild gläubig gewordener Heiden (Q 7,2-10) wird nur als helle Folie verwendet, auf welcher sich die Verweigerung Israels umso dunkler abhebt. Auch für die Wanderradikalen sind die großen hellenistischen Städte tabu. In Q erfahren wir nichts über Skythopolis oder Cäsarea, auch nichts über Tiberias oder Sepphoris. Eine solche Darstellungsweise muß ins Auge fallen, vor allem, wenn Q erst in den 60er Jahren niedergeschrieben wurde. Der rurale Charakter der Jesusbewegung setzt sich also in Q fort; ähnlich wie Jesus selbst finden die Wanderradikalen ihre Anhänger in den Dörfern und Kleinstädten Galiläas (z.B. Kafarnaum, Chorazin)<sup>111</sup>. Die große hellenistische Welt haben diese Propheten sicherlich gemieden. Zu fragen bliebe, ob das Auftreten von Wanderradikalen in der hellenistischen Welt überhaupt verstanden worden wäre. Nicht zufällig muß Paulus seine Missionsmethoden ändern, als er den Sprung ins heidnisch-hellenistische Gebiet wagt. Auf hellenistischem Boden dürfte sich das prophetische „Unterhaltsprivileg“ als mißverständlich und kontraproduktiv erwiesen haben.<sup>112</sup>

2) Wenn wir die Jesusbewegung als „präpolitisch“ charakterisiert haben, so trifft das auch für die Wanderradikalen zu. Schon Jesus vermied es, im jüdischen Konflikt mit Rom politisch Stellung zu beziehen. Die launige Antwort auf die Frage nach der kaiserlichen Steuer („Gebt dem Kaiser...“ Mk 12,17)<sup>113</sup> aber auch die generelle Einstellung Jesu lassen darauf schließen, daß Jesus bemüht war, politisch-revolutionäre Gedanken aus seiner Weltsicht auszusparen. Dabei sollte man die Jesusbewegung freilich nicht als „unpolitisch“ (oder gar „quietistisch“) abqualifizieren. Es geht Jesus sehr wohl um eine Änderung der bedrückenden Zustände. Nur wird diese Änderung nicht von Menschenhand, sondern vom Anbruch des Gottesreiches erwartet. Die Bezeichnung „präpolitisch“ bringt Jesu Verhalten auf die richtige Formel. Gerade diese Einstellung wird von den Wanderradikalen fortgeführt. In der politisch gespannten Situation vor dem Ausbruch des Jüdischen Krieges wird das gewaltfreie Ethos der Wanderradikalen zum Schlüssel für das Selbstverständnis dieser Gruppierung. Grund für diesen Q-Pazifismus<sup>114</sup> (etwa MtQ 10,10 und LkQ 6,29) war auch hier nicht religiöser Quietismus oder asketische Duldsamkeit, sondern vielmehr das Wissen um den alles verändernden Anbruch des Gottesreiches. Diese drängende Naherwartung erklärt, wieso man

<sup>111</sup> „Jesus and the initial members of his movement, from such villages as Nazareth, Cana, Capernaum and Chorazin, appear to have been rooted squarely in Israelite traditions.“ HORSLEY: Archeology, 182.

<sup>112</sup> Ob Wanderradikale je als Kyniker mißverstanden wurden, wird unter II.1.B.3.e erörtert werden.

<sup>113</sup> Der Kern dieses apophthegmatisch ausgebauten Schulgespräches (so GNILKA: Mk II, 151) – nämlich die Pointe in V 17 – kann ohne Schwierigkeit als authentisches Jesuswort identifiziert werden. Solche Jesuslogien wurden gerne in apophthegmatische Geschichten weiterverwandelt (vgl. GNILKA: Mk II, 154).

<sup>114</sup> Näheres in der Einzelauslegung der Aussendungsrede in Teil II.1.B.3.f. Vgl. auch THEISSEN: Gewaltverzicht, 160-197.

es für überflüssig hielt, sich in Rechtshändel oder politischen Widerstand zu verstricken. Alles das wäre angesichts der bevorstehenden Parusie ja doch nur ein Zeitverlust gewesen. Theologisch aber wird die jesuanische Gewaltlosigkeit in der Logienquelle zum prophetischen Zeichen für den in der Endzeit erwarteten Frieden (vgl. II.1.B.3.f). Damit lässt sich auch der Pazifismus der Wanderradikalen als „präpolitisches“ (nicht „unpolitische“) Verhalten identifizieren. Es geht durchaus um eine Änderung der als bedrückend empfundenen Zustände, doch wird diese Änderung von Gott und vom wiederkehrenden Menschensohn Jesus erwartet.

3) Wie die soziologischen Untersuchungen zu den Erneuerungs- und Widerstandsbewegungen ergaben, war auch die Jesusbewegung nicht nur von einem präpolitischen Interesse (Erneuerung Israels, endzeitliche Restitution der zwölf Stämme), sondern auch von sozio-ökonomischen Faktoren geprägt. Die „Wirtschaftsfremdheit“ charismatischer Gruppierungen bildet das religiöse Pendant zum „Sozialbanditentum“ der Widerstandsbewegungen. Jesu Wirtschaftsfremdheit zeigt sich in vielen seiner Gleichnisse, die ein unbeschränktes Vertrauen auf Gott und seine väterliche Fürsorge propagieren. Gerade diese Komponente wird von den Wanderradikalen weitergeführt und zu einem eigenen Ethos, dem Ethos der Besitzlosigkeit, ausgestaltet. Als Folge von Besitzlosigkeit und Gewaltfreiheit scheint sich auch das von Jesus selbst praktizierte Ethos der Familienlosigkeit<sup>115</sup> ergeben zu haben. Ein weiterer praktischer Bezugspunkt für dieses „afamiliäre Ethos“ war wohl auch der Widerstand, der sich in den eigenen Familien gegen sozialdeviantes Verhalten formierte. Die Familie Jesu selbst kann dafür als Beispiel dienen (vgl. Mk 3,21.33-35).

### **3.7. Sprachliche Devianz? – Ein Nachtrag**

Da wir die Wanderradikalen als eine innerjüdische Erneuerungsbewegung in der Nachfolge Jesu identifiziert haben, mit einer stark antihellenistischen Grundausrichtung und dem Ziel der Erneuerung jüdischer Werte und Grundhaltungen, stellt sich nun die Frage, warum die Logienquelle Q in Griechisch und nicht vielmehr in Aramäisch abgefaßt wurde?<sup>116</sup> Älteste Logien waren mit Sicherheit aramäisch gefaßt, denn das war ja auch die Umgangssprache

<sup>115</sup> Die Aufgabe der Familien bedeutete aber nicht immer auch die Aufgabe der eigenen Frau, die des öfteren auf die Wanderschaft mitgenommen wurde (vgl. II.1.C.2).

<sup>116</sup> Heute ist die Meinung, daß Q in Griechisch abgefaßt war und nicht eine Übersetzung aus einem aramäischen Original darstellt, *opinio communis* der Exegeten geworden. Das schließt freilich nicht aus, daß auf einer früheren Entwicklungsstufe von Q – also hauptsächlich auf der Ebene mündlicher Frühüberlieferung – die entsprechenden Logien in aramäischer Sprache tradiert wurden. Doch dürfte man schon recht bald zur Verwendung des Griechischen übergegangen sein. Dies legen zumindest die – hauptsächlich auf griechischer Basis funktionierenden – Stichwortassoziationen im Aufbau von Q nahe. Bereits vor der eigentlichen, d.h. schriftlichen Entstehung von Q (60er Jahre) muß die Q-Überlieferung also zumindest teilweise schon in griechischer Sprache erfolgt sein. Zur Mnemotechnik der Stichwortassoziation in Q vgl. KLOPPENBORG: Formation, 46f; zur griechischen Originalsprache in Q vgl. EBD. 51-64.

Jesu und seiner Jünger. Die Frage, ob auch Jesus der griechischen Sprache mächtig war, muß dabei offenbleiben.<sup>117</sup> Die ältesten Traditionen der Logienquelle scheinen auf jeden Fall aramäisch gewesen zu sein, doch kam es schon sehr bald zur Übersetzung der Logien ins Griechische. Der konkrete, aus Mt und Lk rekonstruierbare Text der Logienquelle war auf jeden Fall in Griechisch abgefaßt und dürfte auch schon ein längeres *griechisches* Wachstum hinter sich haben. – Wie paßt das zur These, daß die Wanderradikalen auf eine Erneuerung innerhalb Israels warteten und den Schritt in die hellenistische Welt noch nicht gesetzt hatten? So sehr in anderen Lebensbereichen Palästinas z.Z. Jesu ein stark antihellenistischer Affekt greifbar wird, so sehr vermißt man diesen Widerstand in Bezug auf die griechische Sprache. Dabei ist es aufschlußreich, einen kurzen Blick auf die Verwendung der damals gängigen Sprachen in klassischen Widerstandsgruppen gegen die Hellenisierung und die römische Oberherrschaft zu werfen. So zeigt die Korrespondenz des Bar Kochba, die man in Wadi Muraba‘at gefunden hat: „even in the struggle for independence of Roman rule, communications were conducted in Greek as well as Aramaic (in the first bundle of letters were six in Aramaic, two in Greek, one in Hebrew; the second set of documents consisted of four deeds in Hebrew, two in Aramaic, and fifteen papyri in Greek). These letters are by no means in elegant Greek, but Simeon Bar Kokhba or his scribe and the readers corresponded in Greek.“<sup>118</sup> Bar Kochba, *der* Widerstandskämpfer gegen Hellenismus und Römerherrschaft, hat sich also mehrheitlich der griechischen Sprache bedient. Dabei ist Bar Kochba jedoch kein Einzelfall. Selbst im empfindlichen Bereich der jüdischen Religion wurde erstaunlich oft Griechisch verwendet. Dabei sollte man zunächst die zahlreichen Inschriften religiösen Charakters außer Acht lassen, da diese zuweilen bewußt für Fremde geschrieben waren, wie z.B. die Warnhinweise an der Tempelschranke, welche Nichtjuden den Eintritt verboten. Viel erstaunlicher ist es, daß selbst im Bereich der persönlichen Frömmigkeit häufig Griechisch verwendet wurde. „It is indeed striking that two-thirds of the ossuary inscriptions found largely in and around Jerusalem from late second-temple times are in Greek.“<sup>119</sup> Dabei greift das Argument, es habe sich lediglich um Diasporajuden mit einer Grabstätte in Jerusalem gehandelt, hier nicht. „Die auf den Ossuarinschriften auftretenden wenigen Ortschaften weisen keineswegs ausschließlich auf eine Herkunft der Verstorbenen aus der Diaspora hin; neben Orten wie Alexandria, Kyrene... und Capua in Italien, erscheinen auch gut palästinische Orte wie Bethel und Skythopolis / Beth Schean.“<sup>120</sup> Daneben gibt es auf den Ossuarien auch

---

<sup>117</sup> HENGEL: Hellenisierung, 89 setzt bei Jesus zumindest rudimentäre Griechischkenntnisse und die Beherrschung von Schreiben und Lesen voraus. Ein letztgültiges Urteil wird sich darüber jedoch kaum fällen lassen. Angesichts der starken Hellenisierung Galiläas könnte HENGEL mit seiner Annahme allerdings recht haben.

<sup>118</sup> HORSLEY: Archeology, 162.

<sup>119</sup> HORSLEY: Archeology, 168.

<sup>120</sup> HENGEL: Hellenisierung, 19.

Belege für aramäisch-griechische Doppelnamen, was zeigt, daß man sich sprachlich in beiden Welten bewegen konnte, ohne Anstoß zu erregen.

Der Widerstand gegen den Hellenismus scheint sich also nicht auf die Sprache bezogen zu haben. Auch die Zahl der ins Aramäische eingegangenen Lehn- und Fremdwörter aus dem Griechischen muß als beeindruckend groß eingestuft werden.<sup>121</sup> Sogar in den Schriftrollen von Qumran konnte man griechische Lehnwörter finden.<sup>122</sup> Den Grund, warum der Widerstand gegen die hellenistische Kultur sich nicht auch auf die Sprache erstreckte, sieht HORSLEY im Umstand, daß Aramäisch nicht als heilige Sprache empfunden wurde. „Juda the Patriarch is quoted as having said: ‘Why [use] Aramaic [*sursi*] in the Land of Israel? Either *leshon haqqodesh* [‘the language of holiness,’ i.e., Hebrew] or Greek’ (b.B.Qam. 82b-83a).“<sup>123</sup> Vielleicht verbirgt sich hinter dieser Sichtweise die Lösung des Rätsels. Mit Sicherheit aber läßt sich feststellen, daß der in Palästina allenthalben feststellbare antihellenistische Affekt keinerlei Auswirkungen auf die Benutzung der griechischen Sprache hatte. Auch die Logienquelle Q fügt sich nahtlos in dieses Gesamtbild. Der Übergang vom Aramäischen zum Griechischen dürfte in der Vorgeschichte von Q schon recht bald erfolgt sein. Auch wenn sich Q noch nicht an Heiden wendet, so könnten vor allem in der späteren Phase der Logienüberlieferung (50er und 60er Jahre) immer mehr Griechisch sprechende Juden in den Randgebieten Palästinas zur erweiterten Zielgruppe von Q gehört haben. Diese Vermutung könnte durch die positive Nennung der syrischen Städte Tyrus und Sidon (Q 10,13f) zusätzliche Unterstützung erhalten.<sup>124</sup>

- ⇒ Die sprachliche Affinität der Jesusbewegung zum Griechischen gelegt, dass hier keine prinzipielle Ablehnung etwa der hellenistischen Welt vorliegt, sondern lediglich eine Parteinahme für die Ärmsten der Armen in Palästina. Jesus hat ja auch Heiden nicht vom Heil ausgeschlossen!
- ⇒ Für die heutige Zeit könnte das bedeuten: Eine prinzipielle Opposition der Christentums gegen die „moderne“ Welt (= die liberale, hellenistische Stadtkultur von damals) kann sich nicht auf Christus berufen! Die Radikalität der ersten Christen war ein prophetisches Zeichen für die Armen aber nicht gegen eine Gruppierung gerichtet: Man kämpfte für eine Verbesserung aber nicht gegen eine Ideologie (denn das könnte dann selbst leicht zur Ideologie werden)!

<sup>121</sup> Vgl. SCHÜRER ; BLACK: History II, 52-80.

<sup>122</sup> Vgl. SCHÜRER ; BLACK: History II, 78.

<sup>123</sup> HORSLEY: Archeology, 167.

<sup>124</sup> In diesem Fall müßte die positive Nennung der beiden „Heiden“-Städte in Q gar nicht als positive Erwähnung von Heiden verstanden werden, sondern könnte einfach den Umstand reflektieren, daß Juden in den Grenzgebieten Palästinas dem Anspruch der Wanderradikalen freundlicher begegneten als die konservativen Kreise in Palästina selbst. Das MtEv und die Did deuten zumindest in diese Richtung; beide Schriften entstanden im syrischen Raum und nicht in Palästina.

## **Teil II: Exegetische Erträge zum Wanderradikalismus**

Als die beiden Hauptzeugen wanderradikalen Gedankengutes können zweifelsohne die Logienquelle Q und die Didache gelten. In dem nun folgenden Hauptteil sollen hauptsächlich die Texte selbst zur Sprache kommen, um sämtliche späteren Entwürfe zum Wanderradikalismus auf ein solides *fundamentum in textu* zu bauen. Im Zuge dieser Textarbeit sollte geklärt werden, ob sich die These vom urkirchlichen Wanderradikalismus tatsächlich halten lässt (ausgehend von der in Teil I thematisierten „Präventivzensur“); darüber hinaus sollen bereits erste Charakteristika der Wanderradikalen erhoben werden.

### **1. Die Logienquelle Q**

#### **1.1. Allgemeines**

- Wahrscheinlich in (Nord-)Palästina, Galiläa: Q 7,1; 10,13-15; viele Gleichnisse weisen eine ländliche Perspektive auf, städtisches Leben ist nicht im Blick.
- Längerer Wachstum ist wahrscheinlich.
  - ◆ Wachstumsringe: Deutungen angelagert; Stichwortassoziationen und Kettenbildungen: wohl noch mündlich.
  - ◆ Schriftlichwerdung: Mitte der 60er-Jahre (Frühdatierungen wie Spätdatierungen scheitern).
    - Grußverbot Q 10,4: eschatologische Eile.
    - Noch keine Tempelzerstörung greifbar (oder doch in Q 13,34f?).
  - Noch kein Bruch mit Israel, aber bereits starke Spannungen und Gerichtsandrohungen.
  - Noch keine Heidenmission (umstritten!), doch Wissen um erfolgreiche Heidenmission (Hauptmann von Kafarnaum).
    - archaische Theologie (keine „Christ“-ologie, keine Passion und Ostern).
- ◆ Mehrere schriftliche Redaktionsphasen?
  - Texte unterschiedlich zugeordnet.
  - Schon so viel Gemeindetheologie?

#### ➤ IN Q GIBT ES KEINE PASSION UND KEIN (EXPLIZITES) OSTERN

- Q weiß um Tod und Auferstehung Jesu
  - ◆ Q 11,49-52: alle wahren Propheten wurden von Israel verfolgt und getötet.

- ♦ Erwartung des richtenden Menschensohnes im Endgericht ≈ Auferstehung.
- Eine etwaige Q-Passion – die dann von Mt und Lk wegen Mk-Passion weggelassen worden wären – hat es nicht gegeben: Q schließt mit Gericht (Mt 19,28).
  - ⇒ Erklärt sich das fehlende Ostern, weil Q als Vademecum („Spickzettel“) für wandernde Missionare zu verstehen ist? (Gnilka)

- \* Ist Q ein Evangelium? → Passion und Ostern fehlen, aber auch das Thomas-Evangelium wird als Evangeliums bezeichnet!
- \* Q ist eine Spruchbiographie (Dormeyer) mit Zügen eines Evangeliums
  - ♦ keine Biographie: kaum narratio (nur einige eingezogene narrative Elemente: Taufe?, Versuchung Jesu, Hauptmann von Kafarnaum)
  - ♦ „Biographie“ konnte in Antike vieles sein.
- \* Spruchbiographie meint nicht eine *Biographie angereichert mit Sprüchen*, sondern *Sprüche (gleich der atl Spruchliteratur oder dem ThEv) in einem (fast schon) biographischen (hier im weitesten Sinne) Spannungsbogen*.

## 1.2. Theologische Schwerpunkte der Logienquelle

### 1.2.1. **Theologumenon vom gewaltsamen Geschick der Propheten**

Eng mit dem Gericht verwandt: Theologumenon (theologische Annahme / Konzept / Konstrukt / Interpretament) vom gewaltsamen Prophetengeschick (nicht: deuteronomistisches Prophetengeschick).

- ♦ Theologumenon besagt, dass alle wahren Propheten in Israel nur Ablehnung, Misshandlung und bisweilen sogar den Tod gefunden haben.
- ♦ Ältester Beleg: Neh 9,26:  
Dann aber wurden sie [Israel] trotzig; sie empörten sich gegen dich und kehrten deinem Gesetz den Rücken. Deine Propheten warnten sie zwar und wollten sie zu dir zurückführen; doch man tötete sie und verübte schwere Frevel.
- ♦ Belege im deuteronomistischen Geschichtswerk sprechen noch nicht von Tötung und Misshandlung; z.B.: 2 Kön 17,13-18:

13 Der Herr warnte Israel und Juda durch alle seine Propheten, durch alle Seher: Kehrt um von euren bösen Wegen, achtet auf meine Befehle und meine Gebote genau nach dem Gesetz, das ich euren Vätern gegeben und euch durch meine Knechte, die Propheten, verkündet habe. 14 Doch sie wollten nicht hören, sondern versteiften ihre Nacken wie ihre Väter, die nicht auf den Herrn, ihren Gott, vertrauten. 15 Sie verwarfene seine Gebote und den Bund, den er mit ihren Vätern geschlossen hatte, und verschmähten die Warnungen, die er an sie richtete [...]18 Darum wurde der Herr über Israel sehr zornig. Er verstieß es von seinem Angesicht, so daß der Stamm Juda allein übrigblieb. 19 Doch auch Juda befolgte nicht die Befehle des Herrn, seines

Gottes, sondern ahmte die Bräuche nach, die Israel eingeführt hatte. 20 Darum verwarf der Herr das ganze Geschlecht Israels. Er demütigte sie und gab sie Räubern preis; schließlich verstieß er sie von seinem Angesicht.

♦ In Q 11,47-51:

47 Weh euch! Ihr errichtet Denkmäler für die Propheten, die von euren Vätern umgebracht wurden. 48 Damit bestätigt und billigt ihr, was eure Väter getan haben. Sie haben die Propheten umgebracht, ihr errichtet ihnen Bauten. 49 Deshalb hat auch die Weisheit Gottes gesagt: Ich werde Propheten und Apostel zu ihnen senden, und sie werden einige von ihnen töten und andere verfolgen, 50 damit das Blut aller Propheten, das seit der Erschaffung der Welt vergossen worden ist, an dieser Generation gerächt wird, 51 vom Blut Abels bis zum Blut des Zacharias, der im Vorhof zwischen Altar und Tempel umgebracht wurde. Ja, das sage ich euch: An dieser Generation wird es gerächt werden.

⇒ Jesus noch nicht mit der Weisheit identifiziert (wie später bei Mt).

♦ Q 6,22f:

22 Selig seid ihr, wenn euch die Menschen hassen und aus ihrer Gemeinschaft ausschließen, wenn sie euch beschimpfen und euch in Verruf bringen um des Menschenohnes willen. 23 Freut euch und jauchzt an jenem Tag; euer Lohn im Himmel wird groß sein. Denn ebenso haben es ihre Väter mit den Propheten gemacht.

⇒ Ablehnung als Zeichen der Legitimation schlechthin gedeutet = Trost für die abgelehnten Missionare

♦ Q 13,34f:

34 Jerusalem, Jerusalem, du tödest die Propheten und steinigst die Boten, die zu dir gesandt sind. Wie oft wollte ich deine Kinder um mich sammeln, so wie eine Henne ihre Küken unter ihre Flügel nimmt; aber ihr habt nicht gewollt. 35 Darum wird euer Haus (von Gott) verlassen. Ich sage euch: Ihr werdet mich nicht mehr sehen, bis die Zeit kommt, in der ihr ruft: Gesegnet sei er, der kommt im Namen des Herrn!

⇒ Schon Tempelzerstörung im Blick? (umstritten)

⇒ Tod Jesu hier implizit enthalten.

⇒ Bekehrung und Erlösung für ganz Israel?

- \* Frühe Deutung des Todes Jesu (hier: noch nicht als Heilstod gedeutet) und der Ablehnung der Missionare in Israel.
- \* Noch rein auf Israel bezogen (umstritten!), doch schon Drohung, dass Heiden übernehmen werden (Hauptmann von Kafarnaum z.B.). Q weiß um erfolgreiche Heidenmission, und hält diese Israel vor Augen → ein letztes, zorniges sich noch einmal mit ganzer Kraft um Israel Bemühen.

### **1.2.2. „Christologie“ in Q**

„Christologie“: Titel „Christos“ / „Messias“ kommt in Q nicht vor.

- Jesus als Gesandter der Weisheit (noch nicht identifiziert mit der Weisheit):

- ◆ Q 11,49: s.o.
- ◆ Q 7,35 Lk(!): Und doch wurde die Weisheit durch alle ihre Kinder [Johannes der Täufer und Jesus → nicht essen; Fresser und Säuber] bestätigt.  
⇒ Bei Mt 11,19: Und doch wurde die Weisheit durch alle ihre Werke bestätigt. → hier korrigiert Mt bereits die theologisch archaische Formulierung und identifiziert Jesus mit Weisheit (Jesus = personifizierte Weisheit).

- Menschensohn: einziger „christologischer“ Hoheitstitel in Q

Hebräisch: *bæn 'ādām* (בָּנָן־אָדָם) / Aramäisch: *bar 'āeñāsch* (בֶּן־אֲנָשׁ)

- ◆ Zunächst im AT als Singulativ verwendet: man redet allgemein von einem Menschen (Ez 2,1,8; 3,1). → noch keine besondere Würde damit verbunden.
- ◆ In frühjüdisch-apokalyptischer Literatur (ab 2. Jh. v. Chr.): Dan 7,9-14.27

9 Ich sah immer noch hin; da wurden Throne aufgestellt, und ein Hochbetagter nahm Platz. Sein Gewand war weiß wie Schnee, sein Haar wie reine Wolle. Feuerflammen waren sein Thron, und dessen Räder waren loderndes Feuer. 10 Ein Strom von Feuer ging von ihm aus. Tausendmal Tausende dienten ihm, zehntausendmal Zehntausende standen vor ihm. Das Gericht nahm Platz, und es wurden Bücher aufgeschlagen. 11 Ich sah immer noch hin, bis das Tier - wegen der anmaßenden Worte, die das Horn redete - getötet wurde. Sein Körper wurde dem Feuer übergeben und vernichtet. 12 Auch den anderen Tieren wurde die Herrschaft genommen. Doch ließ man ihnen das Leben bis zu einer bestimmten Frist. 13 Immer noch hatte ich die nächtlichen Visionen: Da kam mit den Wolken des Himmels einer wie ein Menschensohn (כָּבֵר אֲנָשׁ). Er gelangte bis zu dem Hochbetagten und wurde vor ihn geführt.

14 Ihm wurden Herrschaft, Würde und Königtum gegeben. Alle Völker, Nationen und Sprachen müssen ihm dienen. Seine Herrschaft ist eine ewige, unvergängliche Herrschaft. Sein Reich geht niemals unter.

⇒ hier noch kein Würdentitel, wird aber aufgrund dieser Stelle später zum messianischen Würdentitel.

- ◆ äthHen 37-71 (Bildreden; Datierung unterschiedlich: 1. Jh. v. Chr. – 1. Jh. n. Chr.; wahrscheinlich schon vorchristlich!):

62,1.3.5-9: 1 Und so befahl der Herr den Königen, den Mächtigen, den Hohen und denen, die die Erde besitzen und sprach: „Macht eure Augen auf und erhebt eure Hörner, wenn ihr den Erwählten zu erkennen vermögt. [...] 3 Und an jenem Tage werden alle Könige, Mächtigen, Hohen und die, die die Erde besitzen, sich erheben, und sie werden ihn sehen, und sie werden ihn erkennen, wie er auf dem Thron seiner Herrlichkeit sitzt und vor ihnen Gerechtigkeit (= recht) gerichtet wird, und eine leere Rede wird niemand vor ihm führen können. [...] 5 Und ein

Teil von ihnen wird den (anderen) Teil (an)sehen, und sie werden erschrecken und werden ihr Angesicht senken, und Schmerz wird sie ergreifen, wenn sie jenen Menschensohn sitzen sehen auf dem Thron seiner Herrlichkeit. 6 Und die Könige und Mächtigen und alle, die die Erde besitzen, werden den rühmen und verherrlichen und erhöhen, der alles beherrscht, was verborgen ist. 7 Denn zuvor ist der Menschensohn verborgen gewesen, und der Höchste hat ihn angesichts seiner Macht bewahrt und ihn den Auserwählten offenbart. 8 Und die Gemeinde der Auserwählten und Heiligen wird gepflanzt werden, und alle Auserwählten werden an jenem Tage vor ihm stehen. 9 Und alle Könige und Mächtigen und Hohen und die, die das Festland beherrschen, werden vor ihm auf ihr Angesicht niederfallen und anbeten, und sie werden ihre Hoffnung auf jenen Menschensohn setzen und ihn anflehen und von ihm Barmherzigkeit erbitten.

⇒ Der Menschensohn wird hier als der endzeitliche Richter gezeichnet.

⇒ Beginnender titularer Gebrauch von Menschensohn.

- Alle anderen Hoheitstitel (Messias / Christus, Sohn Gottes) wurden Jesus erst durch urgemeindliche theologische Reflexion aus dem Ostergeheimnis her zugelegt (vgl.: Joh 16,12: 12 Noch vieles habe ich euch zu sagen, aber ihr könnt es jetzt nicht tragen. 13 Wenn aber jener kommt, der Geist der Wahrheit, wird er euch in die ganze Wahrheit führen.)
  - ⇒ Jesus scheint solche Titel auch vermieden zu haben, da sie eine ganze Fülle von Erwartungen und Missverständnissen ausgelöst haben („Messias“ konnte als politisch-umstürzlerische Gestalt missdeutet werden, aber auch im Falle einer theologischen Deutung gab es eine Unzahl von Sichtweisen: \*priesterlicher Messias, \*davidischer Messias, \*prophetischer Messias ...). Der Titel „Messias“ / „Christus“ meinte damals nicht das, was wir ihm heute (nach 2000 Jahren Kirchengeschichte) theologisch unterlegen.
  - ⇒ Exegetisch umstritten ist, ob sich Jesus selber als Menschensohn bezeichnet hat.  
Q 12,8f: Ich sage euch: Wer sich vor den Menschen zu mir bekennt, zu dem wird sich auch der Menschensohn vor den Engeln Gottes bekennen. 9 Wer mich aber vor den Menschen verleugnet, der wird auch vor den Engeln Gottes verleugnet werden.
- \* Höchstwahrscheinlich hat der historische Jesus „Menschensohn“ als Titel benutzt, da dieser noch nicht (wie etwa „Messias“) mit verschiedensten Deutungen überfrachtet war.
- \* Mit „Menschensohn“ meint Jesus noch nicht sich selber, sondern den endzeitlichen Richter, zu dem er sich aber in enger Beziehung sieht. Das Bekenntnis zu Jesus wird über Bestand oder Verwerfung im endzeitlichen Gericht entscheiden.
- \* Zunächst wird Jesus von der Urkirche mit der Gestalt des kommenden Menschensohns gleichgesetzt (Q 11,30; 12,8.40; 17,24.26.30).

- \* In einem zweiten Schritt wird der irdisch wirkende Jesus mit dem Menschensohn gleichgesetzt (nicht so zahlreich: Q 7,34).
- \* Als letzter Schritt wird der leidende Jesus mit dem Menschensohn identifiziert → noch nicht in Q (aber z.B. Mk 8,31; 9,31).

### 1.3. Die Trägergruppe von Q

- Heute allgemein angenommen: Wanderradikale / Wandercharismatiker mit einem ganz besonderen Ethos der Jesusnachfolge.
- Wanderradikales Ethos:
  - ◆ Besitzlosigkeit: Ausrüstungsregel der Aussendungsrede (Q 10,4); Gleichnis von den Lilien des Feldes und den Vögeln des Himmels (Q 12,22-32); Unterhalt durch die Gemeinden: Arbeiter ist seines Lohnes wert (Q 10,7); Seligpreisung für Arme und Hungernde (Q 6,20f).
  - ◆ Gewaltlosigkeit: kein Stock (Q 10,4); andere Wange hinhalten (Q 6,29f); Friedensgruß (Q 10,5f) und Seligpreisung für die Verfolgten (Q 6,22f) sowie Feindesliebe und Gebet für die Verfolger (Q 6,27f) gefolgt vom Verzicht auf das eigene Recht (Q 6,29f: andere Wange hinhalten und ähnliche Logia).
  - ◆ Ethos der Familienlosigkeit: Vater und Mutter hassen (MtQ 19,27-28) → die Frau wurde auf die Wanderung mitgenommen. Hier ist der lk Text sekundär: LkQ 14,26 fügt die Frau erst nachträglich ein, wie aus der mk Doppelüberlieferung deutlich wird: auch Mk 10,29 weiß nichts vom Verlassen der Ehefrau, auch hier ändert Lk 18,29 die Vorlage.
  - ◆ Ethos der Heimatlosigkeit: Wanderleben ohne sich zu verzögern: Grußverbot Q 10,4 = eschatologische Eile.
  - ◆ Nachfolge Jesu (*τρόποι κυρίου / trópoi kyríou* → so in Did 11,8 = „Lebensweisen der Herrn“): bei Jesus ein prophetisches Zeichen (**מִנְחָה** / 'ôt; vgl. Hos 1,2-9; Ez 4,12ff; 5,1ff; 24,15ff; Jer 27,2) → Jesusnostalgiker (?)
- \* Eher „konservatives“ theologisches Bild: Christologie, Ethos, noch keine Heidenmission, Ämter.

## **2. Die Q-Aussendungsrede**

Nach der prinzipiellen Abhandlung der Q-Thematik soll nun ein konkreter Text zur Sprache kommen. Stellvertretend für alle anderen Aussagen der Logienquelle faßt gerade die Aussendungsrede (Q 10,1-12) wanderradikales Gedankengut pointiert zusammen und kann damit als repräsentativ für das Wanderradikalen-Ethos in Q angesehen werden kann. Man kann den Stellenwert der Aussendungsrede für unsere Fragestellung so hoch bewerten, daß man zu Recht von einer „*magna charta* des Wanderradikalismus“ sprechen darf.

Die Bezeichnung „*magna charta*“ beugt dabei allerdings einem doppelten Mißverständnis vor. *Zum ersten* soll die Aussendungsrede damit nicht als formaljuridischer Gesetzeskodex, sondern als Ethos<sup>125</sup> einer bestimmten Gruppierung verstanden werden. Die Aussendungsrede war keine „Ordensregel“ für die Missionare der Logienquelle. Die Quelle Q wollte mit Sicherheit noch keine „Kirchenordnung“ (wie dies später in Did der Fall ist) formulieren. Die Naherwartung war in Q zu drängend, als daß man sich Gedanken über fixe Gemeindestrukturen und deren Normierung gemacht hätte. Stattdessen firmieren das persönliche Beispiel Jesu und seine Wortverkündigung (vgl. die Logien der „Logien“-Quelle) als bestimmende Norm für Q. Die Aussendungsrede wird deshalb zur *magna charta*, weil sie auf Wort und Beispiel des historischen Jesus zurückgeht, in dessen unmittelbarer Nachfolge die Q-Propheten standen; eben dadurch wird sie zu einer grundlegenden Bestimmung wanderradikaler Werte. Der Text ist damit noch keine formaljuridische Vorschrift, sondern eben ein Ethos der Wanderradikalen. Der realsymbolische Zeichengehalt dieser völlig armen, lediglich auf Gott und den Anbruch seines Reiches vertrauenden Lebensweise hatte seit Ostern sogar noch an Bedeutung gewonnen. Denn jetzt erwarteten die Q-Missionare die Wiederkunft des Menschensohnes, der inzwischen mit Jesus identifiziert wurde. Wanderexistenz und Bedürfnislosigkeit erfüllten neben ihrer Zeichenhaftigkeit aber auch weiterhin den rein praktischen Zweck, an möglichst vielen Orten predigen zu können.

*Zum zweiten* erschöpfen sich die wanderradikalen Aussagen der Logienquelle nicht im Text der Aussendungsrede allein, ähnlich wie eine (*magna*) *charta* als Urkunde grundlegender Werte nicht den Anspruch eines umfassenden Gesetzeskodex erheben will. Auch in dieser Hinsicht ist also die Rede von einer *magna charta* wanderradikaler Wertvorstellungen gerechtfertigt.

---

<sup>125</sup> Der im Wortsinn oft schwankende Begriff „Ethos“ meint hier die Gesinnungs-, Tugend- und Verhaltensnormen einer durch dieses Ethos besonders gekennzeichneten Gruppierung. Die Normen dieses Ethos sind nicht – wie im Falle eines Gesetzes – allgemein bindend, sondern gelten nur für die Angehörigen dieser Gruppe (hier: für die Wanderradikalen). Im Unterschied zu formaljuridischen Gesetzestexten gibt ein Ethos auch nur eine prinzipielle Grundhaltung wieder, ohne sich auf eine detaillierte Auflistung von konkreten Einzelnormen einzulassen. Vgl. dazu: VORGRIMMLER: Art. Ethos, 1136f.

## **Vorspann**

*Füchse und Vögel (Q 9,57f):* In der Frage eines Nachfolgewilligen und dem Verweis auf die Radikalität der Nachfolge ist ein Neueinsatz als Aufhänger für die ganze Großeinheit gegeben.

*Tote ihre Toten begraben lassen (Q 9,59f):*<sup>126</sup> Hier erfolgt ein thematischer Verweis auf die eschatologische Dringlichkeit und Unaufschiebbarkeit der Nachfolge.

⇒ Input: Materialblatt 4 diskutieren (Rekonstruktion der Aussendungsrede).

## **Aussendungsrede**

*Überleitung zur Aussendungsrede (Q 10,2a):* Wie die konkrete Einleitung zur Aussendungsrede (Q 10,1) gelautet hat, ist nicht mehr zu eruieren. Wahrscheinlich war aber nicht von einer einmaligen, pointierten Aussendung durch den historischen Jesus die Rede.

*Große Ernte und wenige Arbeiter (Q 10,2b):* In unmittelbarer Anknüpfung (H±I) zur Dringlichkeit und Radikalität der Nachfolge (9,57-60) steht der Verweis auf die Notwendigkeit von Arbeitern und die Bitte um solche als erster Teil der Aussendungsrede.

*Wie Schafe unter Wölfe (Q 10,3):* Das Logion reflektiert bereits Ablehnung und Widerstand gegenüber der Arbeit der Missionare.

*Nicht zu Heiden und Samaritanern (MtQ 10,5b):* Das Missionsgebiet wird abgesteckt.

*Ausrüstungsregel (Q 10,4):* Als Beispiel korrekter Mission und prophetischen Gottvertrauens im Zeichen der anbrechenden *basileia* folgt nun der eigentliche Kern der Aussendungsrede, die Ausrüstungsregel für die Missionare. Die *ipsissima praxis* Jesu (völliges Gottvertrauen angesichts des Anbruchs des Gottesreiches) wird zum Archetypus wanderradikaler Mission.

*Verhaltensregel für die Mission (Q 10,5-11):* Für das praktische Verhalten der Missionare werden konkrete Anweisungen getroffen. Dabei lassen sich zwei Teile unterscheiden: die Hausmission und die Mission einer ganzen Ortschaft.

*Hausmission (Q 10,5-7):* Am Anfang steht klarerweise nicht die Mission von ganzen Dörfern oder gar „Städten“, sondern die Missionierung einzelner Häuser. In diesem frühen Stadium der Tradition scheint das Gerichtsmotiv noch nicht so dominierend gewesen zu sein, wie z.Z. der schriftlichen Abfassung von Q. Während bei der Ortsmission bereits ausdrücklich der Fall des Scheiterns thematisiert wird, ist der Fall der Ablehnung im Kontext mit der Hausmission nur beiläufig (Q 10,6b) erwähnt. Die Ortsmission ist bereits fix untergliedert in die Sequenz „wenn sie euch aufnehmen“ und einen zweiten Paragraphen „wenn sie euch nicht

---

<sup>126</sup> Die Verse Lk 9,61-62 – so haben wir oben entschieden – können nicht dem Grundbestand von Q zugesprochen werden.

aufnehmen“. Bei der Hausmission hingegen steht zunächst die allgemeine Ansage des Friedens als führendes Motiv am Anfang. Erst dann werden – sozusagen als Untermotive – Annahme und Ablehnung thematisiert.

*Ortsmission* (Q 10,8-11): Die Mission eines ganzen Ortes ist offensichtlich erst eine spätere Entwicklung und spiegelt bereits fortgeschrittene Missionstechniken wider. Mit einer bewußt parallelisierten Einleitungsformel schließt Q 10,8 an Q 10,5 an. Nun tritt schon deutlich das Scheitern der Israelmission hervor. Die Einheit von der Ortsmission zerfällt daher in zwei Blöcke:

Ortsmission mit Aufnahme der Q-Boten (Q 10,8f): Die Möglichkeit der Aufnahme wie auch der beschriebene Fall der Ablehnung sind sowohl in der Einleitungsphrase (VV 8 und 10) wie in der Konsequenz (VV 9 und 11) parallel gebaut.

Ortsmission mit Ablehnung der Q-Boten (Q 10,10f): Hier erfolgt ein eigener Drohgestus in Form des Staubabschüttelns von den Füßen.

*Schlußakkord: Das bald bevorstehende Endgericht (Q 10,12)*: Der Drohgestus des Staubabschüttelns leitet über zum Schlußakkord der Aussendungsrede: die (Sodom überbietende) Bestrafung des Unglaubens gegenüber der Botschaft der wanderradikalen Missionare.

⇒ Input: Materialblatt 5 diskutieren (Gliederung der Aussendungsrede).

## **2.1. Motivhorizont jesuanischer Radikalität**

### **2.1.1. Jesus ein Kyniker?**

Viele Motive der Aussendungsrede erhalten ihre volle Bedeutung erst in der Konfrontation mit der Wanderradikalthese und erfordern von daher theologische Erklärungen. Daher können einzelne Motive auch erst im Zuge der Einzelauslegung näher thematisiert werden. An dieser Stelle allerdings drängt sich eine Spezialfrage der Motivkritik auf, die für das rechte Verständnis der Aussendungsrede von fundamentaler Bedeutung ist.

Gerade der *dress-code* der Aussendungsrede hat im Laufe der Auslegungsgeschichte zu den unterschiedlichsten Spekulationen geführt. Vor allem eine Interpretation der Ausrüstungsregel auf dem Hintergrund kynischer Vorbilder hat sich in letzter Zeit ein regelrechtes Heimatrecht in der exegetischen Literatur erstritten. Tatsächlich galten Vorrats- oder Betteltasche (vgl. Q 10,4b), ein einfacher Wanderstab (vgl. Q 10,4d) und ein Umhängemantel über dem bloßen Körper (vgl. Mk 6,9) für den Kyniker als eine Art „Ordenstracht“. Vor allem Forscher aus dem angloamerikanischen Bereich neigen dazu, die Wandercharismatiker auf dem

Hintergrund kynischer Ideale zu beurteilen, ja Jesus selbst als Kyniker zu deuten.<sup>127</sup> In deutschsprachiger Fachliteratur hingegen wird eine kynische Jesusinterpretation meist rundweg abgelehnt, sehr oft aber ohne stringente Argumente. Da die „Kynikerfrage“ gerade in jüngeren Publikationen ein beträchtliches Volumen erreicht hat, sollte man schon alleine aus wissenschaftlicher Redlichkeit diese Frage nicht nur in einem Nebensatz abhandeln. Darüber hinaus schürft die Fragestellung natürlich auch an den Fundamenten des Wanderradikalismus. Sollte sich eine kynische Jesusinterpretation als tragfähig erweisen, müßte dies zu einer grundsätzlichen Neubewertung des wandercharismatischen Phänomens führen. Eine Rückfrage nach den Motiven der ersten Jesusjünger scheint daher vonnöten. Auch hier zeigt sich – wie schon in Teil I – daß die Rückfrage nach den Wanderradikalen nicht von der Frage nach dem historischen Jesus abgelöst werden kann.

### Berührungspunkte

„Sous l’Empire comme à l’époque hellénistique, on reconnaît le Cynique à son accoutrement inséparable de sa philosophie. Depuis Diogène, cet accoutrement est devenu traditionel...“<sup>128</sup> Ein einfacher Mantel, ein Stab, eine Vorrats- und Betteltasche sowie bloße Füße waren seit Diogenes, dem historisch schwer faßbaren Schüler des Antisthenes (450-370 v.Chr.), zur klassischen Ausrüstung eines Kynikers geworden. Gleich einer Art „Ordengewand“ trugen die Kyniker ihre Ausrüstung, so daß der soeben genannte *dress-code* auch automatisch mit „kynisch“ identifiziert wurde. Diese Kleidungskonvention hat sich übrigens durch die Jahrhunderte unverändert erhalten und ist selbst noch Augustinus im frühen 5. Jh. geläufig.<sup>129</sup> Im einzelnen ist dieser *dress-code* folgendermaßen genauer zu definieren:<sup>130</sup>

*Stock:* In den kynischen Texten wird der Stock als *báktron* (*baculum* oder *baculus*, bisweilen auch *clava* im Lateinischen) oder *baktería* bezeichnet oder in metaphorischer Weise gar als *sképtron* des Diogenes gedeutet (vgl. Epiktet<sup>131</sup>). Gerade die metaphorische Deutung des Stocks bezeugt, daß die konkrete Bedeutung als Waffe und Gehbehelf längst in den Hintergrund getreten und gerade der Stock zu einem Symbol kynischer Existenz geworden war.

<sup>127</sup> Hauptproponenten dieser Sichtweise sind: DOWNING: Context, 447-450; MACK: Gospel, 114-121 und VAAGE: Upstarts, 10-15 und 103. Um nur eine Leseprobe zu bieten: „The Jesus people [...] developed a discourse that exuded the Cynic spirit. [...] The Jesus movement began as a home-grown variety of Cynicism in the rough and ready circumstances of Galilee before the war“ (MACK: Gospel, 120).

<sup>128</sup> GOULET-CAZÉ: Cynisme, 2738.

<sup>129</sup> In *De civitate Dei* XIV 20 verweist Augustinus auf die beiden herausstechenden Merkmale kynischer Bekleidung: den Mantel (*pallium*) und den Stock (*clava*): „[...] Et nunc uidemus adhuc esse philosophos Cynicos; hi enim sunt, qui non solum amiciuntur pallio, uerum etiam clauam ferunt...“ – Vgl. HELM: Art. Kynismus, 6.

<sup>130</sup> Zu den Belegen vgl. GOULET-CAZÉ: Cynisme, 2738f.

<sup>131</sup> Epiktet: Vom Kynismus 57, zitiert nach BILLERBECK: Epiktet, 26f und 123.

*Mantel*: Der meist als *tríbon* bezeichnete Mantel meint ein abgetragenes, rauhes Stück Stoff, wie der Name „Reiber“ schon sagt (im Lat. mit *pallium* wiedergegeben). Dieser „Mantel“ wurde als einziges Kleidungsstück auf dem bloßen Körper getragen.

*Ranzen*: Die Tasche des Kynikers diente zum Aufbewahren der wenigen Habseligkeiten, oft auch als Bettelsack.

*Sandalen*: Prinzipiell gingen die Kyniker bloßfüßig, doch bisweilen waren auch einfache Sandalen erlaubt.

*Ethos*: Nach Epiktet (50-130 n. Chr.) wird das wahre Ethos eines Kynikers mit den Worten umschrieben: „Seht auf mich, ich bin ohne Haus, ohne Vaterstadt, ohne Besitz, ohne Sklave. Ich schlafe auf dem Boden, habe weder Frau noch Kind noch ein Häuschen, sondern nur die Erde, über mir den Himmel und einen schäbigen Mantel.“<sup>132</sup> Auch Epiktet, dem für die Jesusfrage wohl relevantesten Kyniker, ist als Kleidungsvorschrift neben dem schon genannten Stock auch der abgetragene Mantel und ein Lederränzlein geläufig.<sup>133</sup>

Die Parallelen scheinen auf den ersten Blick bestechend: Der so typische Stock wird in Q 10,4d; Mt 10,9; Lk 9,3 und Mk 6,8 genannt; der Ranzen begegnet sogar fünfmal (Q 10,4b; Mt 10,9; Lk 9,3 und 10,4, sowie Mk 6,8). Das Verbot, zwei Chitone mit sich zu führen (Mk 6,9 und Lk 9,3), könnte mit dem über bloßem Körper getragenen Kynikermantel verglichen werden. Die Sandalen wiederum begegnen in Q 10,4c; Mt 10,9; Lk 10,4 und Mk 6,8. Selbst im Ethos des Epiktet könnte man reinste wanderradikale Vorstellungen wiedererkennen. Nur eines stört bei all diesen frappanten Berührungs punkten: Der älteste und ursprünglichste Text – und das ist zweifellos Q<sup>134</sup> – verbietet die oben genannte Ausrüstung! Stock und Tasche, also kynische Attribute, werden den Jüngern in Q *untersagt*! Schon alleine von daher wird eine kynische Interpretation der Wanderradikalen nach üblichem Muster fraglich.

### *Das jüdische Proprium der Jesusbewegung*

Schon im ersten Teil dieser Arbeit (s. I.3) haben wir herausgestellt, daß die Jesusbewegung, also die unmittelbar an Jesus anschließenden Wanderradikalen, zunächst eine rein innerjüdische Erneuerungsbewegung – obendrein mit eschatologischer Motivation – gewesen sind. In bewußter Absetzung von den hellenistischen und hellenisierten Städten setzt Jesus der römischen Urbanisierungspolitik sein Konzept der Erneuerung Israels durch das Eingreifen Gottes entgegen („präpolitische Opposition“). Parallelen zu diesem Tun finden sich eher in den zahlreichen Erweckungspropheten der damaligen Zeit als in kynischer Weltsicht. Kyniker

<sup>132</sup> Epiktet: Vom Kynismus 47, zitiert nach BILLERBECK: Epiktet, 22-25. Die Ehelosigkeit war nicht generell vom Kyniker verlangt (vgl. BILLERBECK: Epiktet, 131). Ähnliches galt wohl auch für die Wanderradikalen (s.u., II.1.C.2).

<sup>133</sup> Vgl. Epiktet: Vom Kynismus 10, zitiert und erklärt nach BILLERBECK: Epiktet, 14f und 57.

<sup>134</sup> Meinungen, daß die mk Aussendungsrede älter und ursprünglicher sei, sollen in II.1.B.4.a.1 zur Sprache kommen.

waren an der ethischen und politischen Weiterbildung ihrer Mitmenschen interessiert. Die Jesusbewegung hingegen war „präpolitisch“ orientiert, das ethische Bemühen Jesu wie all seine Ansätze zu einer gerechteren Moral erhalten erst von seiner Verkündigung der *basileia* ihren Sinnhorizont. Der Kynismus dagegen war eine rein innerweltliche *Philosophie* – nicht aber *Theologie*.<sup>135</sup> Weiters wäre mit M. EBNER noch auf eine grundsätzliche, sozusagen „methodische“ Divergenz zwischen Jesus bzw. den Wanderradikalen und den Kynikern zu verweisen.<sup>136</sup> Während die Kyniker prinzipiell die Ordnung der antiken Welt außer Kraft setzen wollten, richtete sich das Interesse Jesu und der Q-Missionare nur auf eine Neubewertung der Tora, eine *innerjüdische* „*vόμος*-Reform“, wenn man so will.<sup>137</sup> Hauptargument gegen eine kynische Deutung Jesu bzw. der Wanderradikalen scheint mir darüber hinaus aber noch immer die prinzipielle Unvereinbarkeit einer rein innerjüdischen Erneuerung mit typisch griechischem Gedankengut wie dem kynischen zu sein. Der manifeste „präpolitische“ Widerstand der Jesusbewegung gegen hellenistische Stadtkultur zwingt dazu, den Sitz im Leben der Ausrüstungsregel im typisch jüdischen Milieu zu suchen – und nicht im hellenistischen Habitat.<sup>138</sup> Zu Recht bemerkt M. HENGEL: „Jüdische ‚Kyniker‘, wie heute gerne phantasiert wird, hat es in Palästina nicht gegeben. Erst recht kann man Jesus nicht unter dieses absurde Etikett subsumieren.“<sup>139</sup> Wenn eine kynische Jesusinterpretation allerdings hinfällig ist, müssen sich für die auffälligen Parallelen zwischen Kynikern und Jesusbewegung andere Erklärungen finden lassen. „Depuis Diogène, cet accoutrement [sc. des Kynikers] est devenu traditionel et il a même fini par dépasser le cadre strict du cynisme pour devenir un attribut du philosophe en général.“<sup>140</sup> Die typische und unverkennbare Ausrüstung der Kyniker scheinen sich gerade in Zeiten des Niedergangs Straßenphilosophen jedweder Couleur und oft auch Bettler und Tagediebe zunutze gemacht zu haben. Unter dem Deckmantel des asketischen Kynikers ließ sich offensichtlich guter Profit erzielen. Gerade der für die Wanderradikalen oftmals bemühte Kyniker Epiktet (50-130 n. Chr.) polemisiert auf das heftigste gegen den „Scheinkyniker, dessen Gestalt seit der Kaiserzeit zum gewohnten Strassenbild [sic] Roms und der Städte im römischen Osten gehörte.“<sup>141</sup> Spöttisch resümiert Epiktet die Überlegungen eines armen Mannes, der beschließt, sein Betteln „kynisch“ zu verkaufen:

<sup>135</sup> Ähnlich formuliert auch KLOPPENBORG: Formation, 324: „The idiom of Q is controlled not by a philosophic notion of freedom, but by a historical and soteriological schema of God’s constant invitation of Israel to repent...“ – Das Anliegen KOPPENBORGS, Q mit kynischen Aussagen zu vergleichen, entspricht dem rein formalen Interesse, „not to suggest that the Q group imitated Cynics or borrowed and adapted their ideology“ (EBD.).

<sup>136</sup> Vgl. EBNER: Weisheitslehrer, 403-412.

<sup>137</sup> Zur ungebrochenen Gültigkeit der Tora in Q vgl. KOSCH: Tora, 211. Eine prinzipielle Abrogation der Tora wird man bei Jesus genausowenig finden, wie bei seinen ersten Jüngern, den Wandercharismatikern.

<sup>138</sup> Vgl. auch HORSLEY: Archaeology, 179, der ähnlich argumentiert.

<sup>139</sup> HENGEL: Hellenisierung, 69.

<sup>140</sup> GOULET-CAZÉ: Cynisme, 2738.

<sup>141</sup> BILLERBECK: Epiktet, 56.

Einen schäbigen Mantel trage ich schon jetzt und werde es auch dann tun, auf einem harten Lager schlafe ich schon jetzt und werde es auch dann tun. Ein Lederränzlein und einen Stock werde ich mir zulegen, werde anfangen bettelnd herumzuziehen und die Leute, die mir begegnen, zu beschimpfen.<sup>142</sup>

Dabei wird deutlich, daß die Kleidung eines Kynikers zwar wirklich den Stellenwert einer Philosophentracht besaß, darüber hinaus aber einfach auch die übliche Kleidung eines armen Bettlers oder Wanderers darstellte. Ein Stock zur notwendigen Selbstverteidigung und als Gehbehelf, ein alter Mantel zur notdürftigen Bekleidung und eine Vorratstasche für das Unentbehrlichste<sup>143</sup> waren die Mindestausrüstung eines Menschen zum Überleben auf offener Straße. Indem die Kyniker seit Diogenes bewußt auf dieses Mindestmaß an Besitz zurückgriffen, wurden sie für ihre Umwelt zum Zeichen. Das will aber noch nicht heißen, daß alle Bettler, die nur mit diesem Minimum an Habe ausgestattet waren, schon automatisch Kyniker waren. Die Kritik des Epiktet dürfte das vollends klarmachen. Stock, Beutel und einfache Kleidung waren auch in damaliger Zeit zunächst das Zeichen von Armut und Wanderleben – und erst sekundär ein Symbol kynischer Philosophen. Unbehaustrheit und Armut sind bei den Kynikern zu einem sprechenden Gegenentwurf zu einer saturierten, selbstgerechten Gesellschaft geworden. Dem gutbürgerlichen Wohlstand wird das arme Leben als Provokation entgegen gehalten. Einen ähnlichen Denkanstoß intendieren die Wanderradikalen mit ihrer Armut, doch ist nicht innerweltliche Politik und Ethik das Ziel, sondern die Betonung des kompromißlosen Gottvertrauens auf dem Hintergrund des anbrechenden Gottesreiches. Das unstete Wanderleben unterstreicht in beiden Fällen noch die Armut und Ausgeliefertheit. Im Falle des Kynikers verstärkt dieses Leben das Gegenbild zum wohltabillierten Menschen, im Falle des Wanderradikalen verdeutlicht es den vorbehaltlosen Einsatz für Gott angesichts der nahe erwarteten Vollendung seines Reiches. Beide Lebensweisen haben jedoch denselben ursprünglichen Sitz im Leben:<sup>144</sup> Stock und Ranzen, Mantel und Sandalen bekundeten Armut und Wanderleben. Daß dies tatsächlich der primäre Sitz im Leben unserer „Ausrüstungsregel“ ist, wird auch durch Parallelen in der jüdischen Literatur deutlich (s.u.). Daß diese allgemein verständlichen Zeichen für Armut und Wanderleben von den Wanderradikalen noch einmal unterboten wurden (im Verbot nahezu

---

<sup>142</sup> Epiktet: Vom Kynismus, nach BILLERBECK: Epiktet, 15.

<sup>143</sup> Auch bei Kynikern war diese Tasche nicht nur Bettelsack, sondern diente u.a. der Beförderung von Ölfächchen und Striegel, was in der damaligen Zeit nicht als Luxus, sondern als primitivste hygienische Grundausstattung galt. – Vgl. BILLERBECK: Epiktet, 150.

<sup>144</sup> Auch J.D. CROSSAN: Christianity, 334 unterstreicht die funktionale Ähnlichkeit kynischen und wanderradikalen Verhaltens auf der Basis soziologischer Alternativprogramme. Doch er hebt sofort den ursprünglichen Motivhorizont Jesu ins Licht: „I have never considered a Cynic Jesus as some sort of replacement for a Jewish Jesus; indeed, I find that idea little short of absurd.“

all dieser Gegenstände!), macht allerdings das Proprium der Wanderradikalen aus, das die Zeichenhaftigkeit ihres Lebens nur noch stärker betonte.

### **2.1.1.1. Jüdische Parallelen zur Ausrüstungsregel**

*Essener:* Daß eine extreme Armut in Israel durchaus als sprechendes Zeichen verstanden wurde, vermag der Text aus Josephus *De bello iudaico* 2,124-127 über die Essener zu belegen.

Es ist aber nicht eine einzelne Stadt die ihrige, sondern in jeder wohnen viele [sc. Essener]. Den von auswärts kommenden Angehörigen der Sekte steht deren ganzer Besitz zur Verfügung gleich wie eigener, und bei Menschen, die sie nie vorher sahen, treten sie ein wie bei längst Vertrauten. Deshalb nehmen sie auch bei ihren Reisen gar nichts mit, außer Waffen zum Schutz gegen Räuber. Ein Fürsorger aber wird in jeder Stadt eigens für die Gäste des Ordens eingesetzt, der Kleider und das sonst Notwendige bewirtschaftet. [...] Weder Kleider noch Schuhe wechseln sie, ehe das bisherige Stück ganz zerrissen oder mit der Zeit verbraucht ist. Nichts aber kaufen oder verkaufen sie untereinander, sondern dem, der Bedarf hat, gibt jeder seinen Besitz und empfängt umgekehrt von jenem das, was er brauchen kann; ja auch ohne Gegenleistung ist die Entnahme von Gütern, bei wem man will, unverwehrt (Ü. MICHEL ; BAUERNFEIND).

Das Wanderleben der hier genannten Essener zeigt Ähnlichkeiten mit den Wanderradikalen; auch etwas Ähnliches wie das Unterhaltsprivileg scheint es dabei gegeben zu haben. Erst die Gewißheit, in jeder Stadt mit einer *supporting group* rechnen zu können, ermöglicht das fast besitzlose Reisen der Essener, wie aus dem Anschluß mit hervorgeht. Der *dress-code* der Essener bietet zwar keine unmittelbare Parallelie zu den Wanderradikalen, wohl aber gibt es inhaltliche Berührungspunkte. Zu erwähnen wären die Einschränkungen bei Bekleidung und Schuhwerk wie auch das Verbot zu kaufen und zu verkaufen (vgl. das Geldverbot der Wanderradikalen). Wenn Josephus schon den Verzicht der Essener auf neue Kleider und Schuhe als bemerkenswerten Ausdruck der Armut herausstreckt, muß das Verhalten von Wandercharismatikern, die völlig auf Schuhwerk verzichteten und nach Mk auch nur einen einfachen Chiton trugen, noch augenfälliger gewesen sein. Bedeutsamster Unterschied ist aber die Einstellung zur Selbstverteidigung. Während Josephus das Tragen von Waffen aus dem essenischen Besitzverzicht betont ausnimmt, ist der wanderradikale Verzicht selbst auf den einfachen Stock augenfällig. Wahrscheinlich war der Motivhorizont essenischer Armut ein ähnlicher wie bei den Wanderradikalen. Auch bei den Essenern stellte das bedingungslose Gottvertrauen angesichts der anbrechenden Endzeit das Handlungsmotiv dar. Im Gegensatz zu den Wanderradikalen (und zu Jesus von Nazaret) zeitigt die Endzeiterwartung der Essener allerdings keine pazifistische Grundhaltung, sondern das Gegenteil: die Erwartung des

eschatologischen Krieges (vgl. 1QM). Beide Vorstellungen entspringen aber dem selben Motivationshorizont und belegen damit die Nähe wie auch das jeweilige Proprium verschiedener theologischer Ansätze im damaligen Judentum. Belegen lässt sich anhand dieses Textes allerdings auch, daß es im Palästina der Zeitenwende offensichtlich eine breite Verstehensbasis für demonstrativ zur Schau gestellte Armut gab und daß diese Armut sowohl bei den Essenern wie auch bei den Wanderradikalen als sprechendes Zeichen für den baldigen Anbruch der Endzeit verstanden werden konnte.

*Wandernde Leviten:* Ein weiteres aufschlußreiches Beispiel aus dem Traktat Kelim 24,11 findet sich bei STRACK ; BILLERBECK.<sup>145</sup> Darin wird die fahrbare Habe eines auf der Reise verstorbenen Leviten beschrieben, bestehend aus Stock, Ranzen und Torabuch. Auch hier wird ersichtlich, daß Stock und Ranzen Mindestanforderungen für einen Reisenden waren.

*Bloßfüßigkeit:* Mit einer wahren Flut an Belegen zeigen STRACK ; BILLERBECK auf, daß Bloßfüßigkeit als Ausdruck äußersten Elends, ja sogar als ein Fluch Gottes gewertet wurde.<sup>146</sup> Gewisse Resonanzen dieser Einschätzung finden sich ja auch in Lk 15,22, im Gleichnis vom verlorenen Sohn. Hier gebietet der Vater seinen Knechten, dem Sohn neben einem sauberen Gewand auch Sandalen an die Füße zu geben. Das Bild der Armseligkeit des heimkehrenden Sohnes wird damit komplettiert. Bloßfüßigkeit wurde jedenfalls als Zeichen äußerster Armut und Bedürftigkeit verstanden.<sup>147</sup>

### **2.1.1.2. Konklusionen**

Vor allem anhand der jüdischen Vergleichstexte wird klar, daß Stock, Sandalen und eine Wandertasche die Mindestausrüstung eines Wanderers darstellten. Mit dem Wort „Mindestausrüstung“ soll klar werden, daß keiner dieser Gegenstände als Luxusartikel oder als außergewöhnlich zu betrachten wäre. Ganz im Gegenteil, es war schon ein sprechendes Zeichen, wenn z.B. kynische Philosophen anderem Besitz abschworen und nur mit dieser Bekleidung, dem Minimum also, auskamen. Um wieviel mehr mußte es dann zeichenhaft, ja geradezu frappant sein, wenn dieses Minimum an Ausrüstung noch einmal unterboten wurde und selbst auf das Unverzichtbare und existentiell Nötigste verzichtet wurde! Wenn den

<sup>145</sup> Vgl. STRACK ; BILLERBECK: Kommentar I, 565.

<sup>146</sup> Vgl. STRACK ; BILLERBECK: Kommentar I, 567ff.

<sup>147</sup> In den Belegen bei STRACK ; BILLERBECK findet sich für Bloßfüßigkeit jedoch noch eine andere Konnotation: der Traueritus. Dies hat manche Exegeten dazu bewogen, im Sandalenverbot einen Traueritus für die Q-Boten zu sehen, in welchem Q 6,21b („Selig die Trauernden, denn sie werden getröstet werden“) seine Erfüllung finde (z.B. CATCHPOLE: Mission, 169). Dazu ist allerdings anzumerken, daß der Traueritus des Sandalenausziehens auch in den rabbinischen Texten sekundär ist. Hauptbedeutung ist und bleibt die Erniedrigung und die Armut eines Bloßfüßigen, erst von dort her konnte sich der Trauergestus ableiten.

Wanderradikalen selbst die so leicht erschwinglichen einfachen Sandalen verboten waren, so unterstreicht das ihre völlige Besitzlosigkeit und Ausgeliefertheit. Dieses Bild scheint selbst für Ausleger der Gegenwart derart anstößig gewesen zu sein, daß STRACK ; BILLERBECK formulieren: „Hiernach wird die Mahnung Jesu an seine Jünger, keine Sandalen zu erwerben, dahin gehen, daß sie nicht mehr als ein Paar, das sie gerade tragen, besitzen sollen.“<sup>148</sup> Doch solche Abschwächungen nehmen dem Text die Spitze; der Skandal der Q-Missionare war gewollt, ihre Armut und Schutzlosigkeit war ein einprägsames Zeichen ihres Gottvertrauens und nicht bloß Verzicht auf überflüssigen Reiseballast auf der Reise oder unnötigen Luxus (s. Einzelauslegung).

Auf diesem Hintergrund ist eine kynische Interpretation der Ausrüstungsregel *nach Q* nicht angebracht.

### **2.1.2. Jesus in der Nachfolge der AT-Realprophetie**

Im Bild von den Schafen mitten unter den Wölfen schwingt eine besondere Nuance mit, das wanderradikale Ethos der Gewaltlosigkeit: „Das entspricht der Bergpredigt..., dem Verzicht auf den schützenden Stock... und dem Friedensgruß.“<sup>149</sup> Quer durch Q zieht sich der Auftrag zur bedingungslosen Gewaltlosigkeit. Mit Sicherheit sind die Worte „liebt euere Feinde“ bereits in Q gestanden (Mt 5,44b // Lk 6,27b). Auch das Gebot, für die Verfolger / Mißhandelnden zu beten, ist für Q zu reklamieren. Gerade in der bedingungslosen Feindesliebe und im performativen Aussprechen des Friedensgrußes realisiert sich der eschatologische Friede, der für den Anbruch des Gottesreiches verheißen ist (mehr dazu bei der Einzelauslegung zu Friedensgruß und Stock). Mit ihrer unübersehbaren und irritierenden Feindesliebe werden die Wandercharismatiker zum realsymbolischen Zeichen der hereinbrechenden *basileia*. Nur in diesem Zusammenhang lassen sich so radikale Aussagen wie die Forderung, „auch die andere Wange“ hinzuhalten (Q 6,29), verstehen – Aussagen, die bis zum heutigen Tag in ihrer schockierenden Radikalität zu denken geben. Das Verhalten der Wanderradikalen ist auf der gleichen Ebene zu verstehen wie die realprophetischen Zeichenhandlungen atl Propheten. Man denke etwa an das zeichenhafte Verhalten eines Hosea, der eine Dirne zur Frau nimmt und mit ihr nicht minder zeichenhafte Kinder zeugt (Jesreel, Lo-Ruhama und Lo-Ammi: Hos 1,2-9). Zu erwähnen wäre auch Ezechiel, der sich öffentlich unrein macht, indem er sein Brot auf Menschenkot bäckt (Ez 4,12ff), sich öffentlich die Haare schert (5,1ff) und symbolisch die Totenklage verweigert (24,15ff), oder Jeremia, der mit

<sup>148</sup> STRACK ; BILLERBECK: Kommentar I, 569. Ähnlich erwägt auch HAGNER: Matthew, 269 diese Möglichkeit, um sie dann aber doch zugunsten der „total dependence upon the Lord“ zurückzustellen.

<sup>149</sup> LUZ: Mt II, 109.

einem Jochholz am Nacken herumgeht, um auf das bevorstehende Exilgeschick des Volkes zu verweisen (Jer 27,2). Gattungskritisch handelt es sich hier, wie auch bei den Wanderradikalen, jeweils um ein **רֹאשׁ** (*ot*), also eine realprophetische Zeichenhandlung. Bei den Wanderradikalen geht es also nicht einfach nur um ein Ethos, sondern um ein Ethos, das zeichenhaft eine *bestehende Wirklichkeit in Erinnerung ruft* oder eine *noch nicht eingetroffene, aber unmittelbar bevorstehende Wirklichkeit symbolisch vorwegnimmt*. Diese in Erinnerung zu rufende und in Bälde mit Gewißheit eintretende Realität ist der Anbruch des Gottesreiches, den die Wanderradikalen mit ihrer ganzen Existenz zeichenhaft-realsymbolisch verkörpern (über den Zusammenhang von pazifistischer Haltung und Gottesreich s. die Einzelauslegung zum Friedensgruß, V 5b).<sup>150</sup>

**V 4: Ausrüstungsregel:** In Form eines doppelten Zweizeilers (a-b – a'-b') mit Abschlußzeile (c) präsentiert sich die Ausrüstungsregel. Der erste Zweizeiler benennt den Reisevorrat (Geld und Vorratstasche), der zweite Zweizeiler die Reiseausrüstung (Sandalen und Stock).

Nicht nur die bedingungslose Feindesliebe und der Gewaltverzicht der Q-Boten waren ein realsymbolisches Zeichen des anbrechenden Gottesreiches, sondern auch deren völlige Bedürfnislosigkeit und Armut. Beides, Armut und Gewaltlosigkeit, demonstrieren auf je eigene Art das bedingungslose Gottvertrauen der Missionare. Dieses Gottvertrauen wiederum ist realsymbolischer Verweis auf die unmittelbar anbrechende Gottesherrschaft. Einzig und alleine das (und nicht die kynische Werteordnung) ist der Sitz im Leben der Ausrüstungsregel. Das Verhalten der Jünger „versteht sich als Zeichen nicht aus sich selbst, sondern ist Zeichen der verkündeten Basileia.“<sup>151</sup> Damit beginnt der Text spätestens hier seine tragenden Sinnlinien zu entfalten. Quer durch die Aussendungsrede zieht sich eigentlich nur ein einziger roter Faden: die Naherwartung der *basileia*. Gleich ob Feindesliebe oder Friedensgruß, Ausrüstungsregel oder Krankenheilungen – alles dient als Realsymbol des anbrechenden Gottesreiches, gestützt und verdeutlicht durch die Wortverkündigung in V 9a.

**Sandalen:** Wie schon in der Motivkritik ausgeführt, bezeichnete Barfüßigkeit äußerste Armut, ja Elend. Noch markanter als im Geld- und Vorratsverzicht wird das zeichenhafte Auftreten der Boten im Verzicht auf die elementaren Sandalen. Leute, die so auftraten, mußten von Gott und seinem Eingreifen tatsächlich überzeugt sein.

---

<sup>150</sup> Vgl. auch GNILKA: Theologie NT, 141; HOFFMANN: Logienquelle, 297 und 300f und bereits HAHN: Mission, 35.

<sup>151</sup> GNILKA: Mt I, 367.

*Stock*: Allgemeines Wort für Stöcke aller Art. In unserem Zusammenhang ist jedoch der Wanderstab gemeint, dessen oberste Funktion aber nicht die Stütze beim Gehen, sondern die Selbstverteidigung bei Überfällen von Menschen oder wilden Tieren ist.<sup>152</sup>

*Abschließende Wertung zur Ausrüstung der Boten*: M. SATO hat die launige Formulierung geprägt, daß man in Zusammenhang mit der Ausrüstungsregel wohl besser von „Abrüstung“ als von „Ausrüstung“ der Boten sprechen müsse.<sup>153</sup> In der augenfälligen Unterbietung selbst des Mindestmaßes an existenziell notwendigen Ausrüstungsgegenständen werden sie zum sprechenden prophetischen Zeichen, wie SATO zu Recht betont. Wohlgemerkt geht es bei dieser „Abrüstungssregel“ nicht um die Vermeidung von überflüssigem Reiseballast oder unnötigem Luxus, wie oft zu lesen ist,<sup>154</sup> sondern um einen Ausdruck des vollen und uneingeschränkten Gottvertrauens. Dieses Gottvertrauen ist Zeichen der Nähe der *basileia*. „Die als ‚Wanderradikalismus‘ etikettierte absolute Bedürfnislosigkeit war Zeichen der nahenden Gottesherrschaft.“<sup>155</sup> In ihrem Verhalten entsprechen die Missionare genau jenem Verhalten, wie es Jesus im Gleichnis von den Raben und Lilien (Q 12,22-32) fordert. Auch hier ist der Motivationshorizont des völligen Gottvertrauens das Gottesreich. Schon beim Schafelogion konnten wir feststellen, daß die gewaltlose Grundhaltung der Missionare den eschatologisch erwarteten Frieden des im Anbruch befindlichen Gottesreiches symbolisch vorwegnimmt<sup>156</sup> (mehr dazu unter V 5b: Friedensgruß). Der Verzicht auf den Stock als Waffe verleiht dieser Grundhaltung auch innerhalb der Ausrüstungsregel Ausdruck. Die wie Schafe unter die Wölfe gehenden Wanderradikalen treffen nicht einmal in den gefährlichen Zeiten kurz vor dem jüdischen Krieg elementarste Sicherheitsvorkehrungen, indem sie auf den sonst unerlässlichen Stock verzichten. Eschatologische Friedensverheibung und eschatologisches Vertrauen in die Obsorge des himmlischen Vaters sind die beiden Eckpfeiler wanderradikalen Symbolhandelns. Die „Abrüstungsregel“ der Aussendungsrede trägt somit nur ein einziges Ziel: das anbrechende Gottesreich realsymbolisch vorwegzunehmen und sein sicheres Eintreffen zu erwarten.

*Grußverbot*: Auf dem Hintergrund der unmittelbar im Anbruch befindlichen Gottesherrschaft wird auch das Grußverbot verständlich. Es symbolisiert die eschatologische Eile der Q-Missionare. Nicht mit Nebensächlichem sollen sich die Boten aufhalten, sondern konsequent

<sup>152</sup> Vgl. HOFFMANN: Logienquelle, 313f. So auch LUZ: Mt II, 96; GNILKA: Jesus, 176 und DAVIES ; ALLISON: Matthew, 173.

<sup>153</sup> Vgl. SATO: Q, 311, übernommen auch von LUZ: Mt II, 97 FN 52.

<sup>154</sup> Dies kritisiert auch HOFFMANN: Logienquelle, 315, zu vollem Recht: „Alle Deutungen, die diesem Befund nicht Rechnung tragen und die Ausstattung der Boten einer normalen Reiseausrüstung gleichsetzen, sie etwa verharmlosend als Ausdruck frommer Armut oder apostolischer Einfachheit verstehen wollen, verfehlten von vornherein die Aussageintention des Textes.“ – Etliche Belege für diese Verharmlosung EBD. FN 11.

<sup>155</sup> GNILKA: Theologie NT, 141.

<sup>156</sup> Vgl. auch GNILKA: Theologie NT, 141; HOFFMANN: Logienquelle, 297 und 300f und bereits HAHN: Mission, 35.

ihrer Verkündigung nachgehen.<sup>157</sup> Eine gewisse Parallele zu diesem Grußverbot findet sich in 2 Kön 4,29, wo der Prophet Elischa seinen Diener Gehasi voranschickt mit den Worten: „Gürte dich, nimm meinen Stab in die Hand, und mach dich auf den Weg! Wenn du jemand begegnest, so grüß ihn nicht; und wenn dich jemand grüßt, so antworte nicht!“ – Da die gegenseitige Begrüßung viel Zeit in Anspruch nehmen konnte, sollte Gehasi an allen Passanten vorübereilen.<sup>158</sup> Zusätzlich wird aber auch das Grußverbot zum Zeichen wie ZELLER betont: „Solche Unhöflichkeit in den Augen eines Orientalen erregte Aufmerksamkeit: Diese Boten müssen in der nächsten Stadt eine dringliche Aufgabe haben, daß sie nicht einmal zu einem kleinen Schwatz verweilen können.“<sup>159</sup> In der Tat galt die Verweigerung des Grußes im Judentum als schwere Ungehörlichkeit, wie STRACK ; BILLERBECK eindrücklich belegen.<sup>160</sup> Darauf hinaus ist das Grußverbot auch dem Friedensmotiv zuzurechnen. Nach V 5f wirkt der Friedensgruß ja fast magisch: Der Friede steigt real greifbar auf die „Söhne des Friedens“ herab oder kehrt im Falle der Ablehnung wieder zu seinem Spender zurück.<sup>161</sup> Diese dinglich vorgestellte Segenskraft des Friedenswunsches könnte auch hinter dem Verbot, unterwegs zu grüßen, stehen: Die real wirksame Zusage des Friedens soll nicht unnötig an Passanten „vergeudet“ werden. Umso deutlicher hebt sich dann der bewußt gesprochene Friedensgruß bei Eintritt in ein Haus von der Grußverweigerung an bloße Passanten ab.<sup>162</sup> „Es wird deutlich, erst hier findet die Sendung der Boten ihr Ziel.“<sup>163</sup> Somit fügt sich auch das letzte Glied der Aussendungsrede, das Grußverbot, nahtlos in die wanderradikale Topik: Als Realsymbol der im Anbrechen befindlichen *basileia* werden Friedenszuspruch und besonderes Gottvertrauen exemplarisch zur Schau getragen. Das Grußverbot reflektiert die Naherwartung des Gottesreiches (Eile) genauso wie den erst für die Hausmission aufgesparten wirkmächtigen Friedensgruß.<sup>164</sup>

#### V 5-7: Hausmission:

*Friedensgruß*: Für die Anfänge der Q-Mission muß wohl angenommen werden, daß die Boten zunächst nur von Haus zu Haus gingen, wie dies in der Anweisung zur Hausmission seinen Niederschlag gefunden hat. Als erste Zeichenhandlung wird dabei recht unvermittelt der Friedensgruß genannt. Über die fast magisch zu verstehende Wirkmächtigkeit dieses Grußes

<sup>157</sup> So die Deutung bei KREMER: Lk, 116 und bei SCHNEIDER: Lk, 236.

<sup>158</sup> So HENTSCHEL: 2 Kön, 20. Ebenso: STRACK ; BILLERBECK: Kommentar II, 166.

<sup>159</sup> ZELLER: Logienquelle, 49.

<sup>160</sup> Vgl. STRACK ; BILLERBECK: Kommentar I, 380ff.

<sup>161</sup> Vgl. HOFFMANN: Logienquelle, 296 und SCHNACKENBURG: Mt, 92.

<sup>162</sup> Vgl. HAHN: Mission, 35.

<sup>163</sup> HOFFMANN: Logienquelle, 298, der allerdings gemeinsam mit BOVON: Lk II, 52 das Motiv der eschatologischen Eile für das Grußverbot nicht gelten lassen will. Anders GNILKA: Jesus, 177, der beide Sichtweisen (wirksamer Gruß erst im Haus und eschatologische Eile) miteinander verbindet.

<sup>164</sup> Noch einmal anders interpretiert SCHÜRMANN: Lk II, 67: „Nicht eigentlich Eile, sondern dienstbereite Zielstrebigkeit ist verlangt...“ – Angesichts der drängenden Naherwartung der Q-Boten werden sich diese beiden Komponenten allerdings kaum auseinanderhalten lassen.

haben wir schon im Zuge des Grußverbotes gesprochen:<sup>165</sup> Die Segenswirkung des Friedenswunsches wird dinghaft-real verstanden. Der Friede kann sich entweder auf einen „Sohn des Friedens“ konkret niederlassen, anderenfalls kehrt der Friede wieder zum Sender zurück. Die Wendung „Sohn des Friedens“ ist semitisch und „kann sowohl einen bezeichnen, der Frieden hat, als auch einen, der für den Frieden geeignet u. bestimmt ist.“<sup>166</sup> Letzteres trifft in unserem Zusammenhang zu:<sup>167</sup> „Sohn des Friedens“ bezeichnet einen Menschen, der bereit ist, sich auf die Botschaft der Q-Leute und damit auf den von ihnen verkündeten eschatologischen Frieden einzulassen. Die Topik des Friedensgrußes verweist dabei auf den letzten Motivationshorizont der Wanderradikalen: die im Anbruch befindliche *basileia*. Schon in Jes 52,7 und Nah 2,1 wird dem endzeitlichen Freudenboten, dem neben der Verkündigung der Frohbotschaft auch die Ankündigung eschatologischen Friedens zugeschrieben. In der Targumliteratur wird dieses Motiv des eschatologischen Friedens noch weiter ausgefaltet und schließlich sogar mit der „Königsherrschaft Gottes“ selbst in Verbindung gebracht. Als ein Beleg aus der großen Fülle von Texten, sei hier Tg Jes 52,7 zitiert:<sup>168</sup>

Wie schön sind auf den Bergen des Landes Israel die Füße dessen, der frohe Botschaft bringt, der Frieden verkündet, dessen, der gute Botschaft bringt, der Erlösung verkündet, zur Gemeinde Zions sagt: Offenbart hat sich die Königsherrschaft dieses Gottes!

Frieden und *basileia* werden auf diesem Hintergrund für die Wanderradikalen zu austauschbaren Begriffen. Das Wort Friede kann „als Zusammenfassung des messianischen Heiles“ verstanden werden, wie J. GNILKA betont,<sup>169</sup> und nur von der Ansage der Gottesherrschaft her entfaltet die Friedensansage ihren vollen Sinn, wie F. HAHN festhält.<sup>170</sup> Auch damit offenbart sich einmal mehr das tragende Leitmotiv unserer Perikope: der unmittelbar bevorstehende Anbruch des Gottesreiches als eigentlicher Motivationshorizont für die Mission der Q-Boten.<sup>171</sup>

*Unterhaltsprivileg:* Fast wie eine *digressio*, ja, wie eine eingeschobene Regieanweisung, mutet der von praktischer Notwendigkeit diktierte Text V 7 an.<sup>172</sup> Am Ende des ersten Abschnittes, bevor mit der Ortsmission ein Neuansatz markiert wird, erfolgt die Anweisung

<sup>165</sup> Anders allerdings urteilt GNILKA: Mt I, 368f, der sich gegen ein magisches Verständnis des Friedensgrußes verwehrt.

<sup>166</sup> STRACK ; BILLERBECK: Kommentar II, 166.

<sup>167</sup> Vgl. HOFFMANN: Logienquelle, 296 FN 23.

<sup>168</sup> Nach STRACK ; BILLERBECK: Kommentar III, 8, wo sich weitere Belege befinden. Etliche andere Stellen auch bei HOFFMANN: Logienquelle, 297 FN 29.

<sup>169</sup> GNILKA: Mt I, 368.

<sup>170</sup> Vgl. HAHN: Mission, 35.

<sup>171</sup> Einzig DAVIES ; ALLISON: Matthew, 173 betrachten den Konnex zwischen Ausrüstungsregel und dem dtjes Freudenboten als „remote“.

<sup>172</sup> Vgl. auch HOFFMANN: Logienquelle, 298, der den Spruch als sekundären Einschub qualifiziert.

über den Unterhalt der Missionare. Die strikte Befolgung der vorangegangenen Anweisungen hat diesen Paragraphen offenbar notwendig gemacht.

In zweigliedriger Form ordnet der V 7a an, daß Wanderradikale in jenem Haus wohnen und auch von allem Vorgesetzten essen und trinken dürfen. Ursprünglich wurde dieser V 7a demnach als eine Vergünstigung für Wanderradikale verstanden: Logis und Kost sind von den seßhaften Sympathisanten zu stellen. Als Begründung dieses Unterhaltsprivilegs schließt sich der V 7b an, der auf das Unterhaltsprivileg für Leviten in Num 18,31 anspielt, eine Tradition, die in Did 13,3-7 *expressis verbis* ausformuliert wird (s. II.2.C). Mit V 7c erfolgt schließlich eine gewisse Einschränkung des Unterhaltsprivilegs. Die ursprüngliche *Vergünstigung*, in einem Haus bleiben zu dürfen, wird nun zum *Verbot*, von einem Haus in das nächste weiterzuwandern. Mit diesem Verbot soll, wie J. KREMER richtig anmerkt, untersagt werden, zwecks besserer Verköstigung oder besserer Unterkunft ständig die Häuser zu wechseln und besondere Ansprüche zu stellen.<sup>173</sup>

Im Übrigen zeichnet sich hier eine grundsätzliche Tendenz der Aussendungsrede ab: Ursprüngliche Vergünstigungen oder zeichenhafte Symbolhandlungen werden mit der Zeit zu Verpflichtungen und Vorschriften – zu jenem wanderradikalen Ethos eben, wie es von den Q-Propheten gelebt wurde. Das Unterhaltsprivileg wurde von Jesus selbst schon praktiziert, wie die zahlreichen von Jesus angenommenen Essenseinladungen oder die in Lk 8,2f genannten Frauen, die für den Lebensunterhalt Jesu und seiner Jünger aufkamen, verdeutlichen. Jesus selbst hat schon Gottvertrauen in Armut und eschatologischer Friedfertigkeit vorexerziert; auch andere Texte der Evangelien (z.B. die Bergpredigt, das Raben und Lilien-Gleichnis) belegen dies. Diese lebendige Symbolik des Lebens Jesu gerinnt schließlich zum wanderradikalen Ethos, das zwar noch nicht den institutionellen Stellenwert einer Gemeinderegel besitzt (der Übergang vom Ethos zur Gemeindenorm erfolgt erst in den Evangelien als *tertium tempus traditionis*), dennoch aber Verbindlichkeitscharakter trägt. Ein Ethos ist zwar eine *Selbstverpflichtung* – aber dennoch eine *Verpflichtung!* Eine ähnliche Entwicklung lässt sich auch für das Unterhaltsprivileg feststellen. Zunächst als *Privileg* für die Missionare gedacht, mutiert der Text immer mehr zu einer *Vorschrift* für die Missionare (s. I.2.A und II.1.B.2.c). Dennoch bemüht sich Paulus, den ursprünglichen Sinn des Unterhaltsprivileges in 1 Kor 9,12 vor Augen zu führen: Dieses sei ein „Recht“, ein Privileg, für den Verkünder, um für die Verkündigung völlig frei zu sein (vgl. auch 2 Kor 11,7-12 und 12,13). Ein kleines Stück urkirchlicher Institutionalisierung wird – zumindest in seinen Anfängen – auch in unserer Perikope schon sichtbar.

---

<sup>173</sup> Vgl. KREMER: Lk, 116 und SCHNEIDER: Lk, 202.

### *Exkurs: Reinheitslogion und Unterhaltsprivileg*

Eine interessante Parallele zwischen dem Unterhaltsprivileg und dem Reinheitslogion Mk 7,15 sehen M. EBNER und G. THEISSEN.<sup>174</sup> Beide halten zunächst fest, daß das Reinheitslogion in seinem Kern dem historischen Jesus zugesprochen werden müsse, und zwar nicht als Abrogierung kultischer Reinheit überhaupt, sondern als eine mit jüdischem Empfinden gut zu vereinbarende Neuinterpretation des Reinheitsbegriffes.<sup>175</sup> Den historischen Sitz im Leben für das Logion sehen EBNER und THEISSEN, abgesehen von einer prinzipiellen Verortung im Schulstreit jüdischer Formationen,<sup>176</sup> in der Situation von Wanderpredigern, denn diese „müssen essen, was man ihnen vorsetzt, und froh sein, wenn sie überhaupt etwas bekommen.“<sup>177</sup> Wenn das Logion Mk 7,15 schon als Rechtfertigung für den historischen Jesus gegenüber seinen Gegnern gedient haben mag, dann umso mehr noch für die Jesus nachfolgenden Wanderradikalen. Genau auf dieser Linie könnte man dann auch das Privileg „Eßt, was man euch vorsetzt“ interpretieren. „Sollte das Logion also einmal Skrupel vertreiben, die wandernde Charismatiker sich nicht erlauben konnten, wenn sie sich von Ort zu Ort ‚durchbettelten‘?“<sup>178</sup> – Ein Gedanke, den THEISSEN ausdrücklich bejaht und sogar noch weitertreibt: Vielleicht könnte man gerade in Zusammenhang mit dem Friedensgruß von einer Art „offensiver Reinheit“ sprechen.<sup>179</sup> Wir haben schon festgestellt, daß dem Friedensgruß numinose Qualität eignet, da er die Heilsansage der *basileia* konkret gegenwärtig setzt. Gerade wegen dieses unmittelbaren, von Gott kraft der *basileia* und des Friedensgrußes vermittelten Heiles vermag es nichts Unreines mehr zu geben. Der magisch-reale Friedensgruß transformiert auch Unreines in Reines, wenn es nur im Dienste des Gottesreiches steht. Somit ist es nicht Unreinheit, die ansteckt, sondern die Reinheit der alles gestaltenden und alles umbrechenden *basileia*. Damit aber wird das Unterhaltsprivileg zu einer Art Doppelprivileg. Es regelt nicht nur, daß Wanderradikale die Vergünstigung von Kost und Logis frei genießen dürfen, sondern es regelt auch, daß die alten Reinheitsvorschriften gegenüber der offensiven Reinheit der *basileia* für Wanderradikale nicht mehr zu gelten haben. – All das sprengt auch bei den Wanderradikalen noch nicht den Horizont jüdischen Denkens: Nicht Abrogation der Reinheitsgebote wird verkündet, sondern eine Neubewertung derselben angesichts der alles transformierenden Macht des anbrechenden Gottesreiches. (Ende des Exkurses)

<sup>174</sup> Vgl. EBNER: Weisheitslehrer, 247 und THEISSEN: Reinheitslogion, 241.

<sup>175</sup> EBNER: Weisheitslehrer, 240, verweist dazu auf Paralleltexte in AssMos und Hag, und THEISSEN: Reinheitslogion, 237, hält fest, daß eine prinzipielle Abrogierung der Reinheitsfrage durch Jesus nicht erklären könne, warum es nachösterlich trotzdem zu solchen Diskussionen um die Speisevorschriften kam, wie sie der Apostelkonvent belegt.

<sup>176</sup> Vgl. EBNER: Weisheitslehrer, 244: „Seine Funktion ist schlichtweg im Rahmen der verbalen Gruppenpolemik zu sehen...“

<sup>177</sup> So EBNER: Weisheitslehrer, 247.

<sup>178</sup> THEISSEN: Reinheitslogion, 242.

<sup>179</sup> So THEISSEN: Reinheitslogion, 242 FN 19.

*V 8-11: Ortsmission:* Nachdem die älteste Schicht der Q-Tradition wohl nur eine Hausmission kannte, wird hier wahrscheinlich schon vor der Schriftlichwerdung von Q eine der neuen Situation entsprechende Missionsanweisung angehängt.<sup>180</sup> Nunmehr sind nicht nur einzelne Häuser, sondern ganze Ortschaften Ziel der Missionare. Vielleicht bezeichnete man bereits in Q solche Ortschaften als, vielleicht aber spiegelt die hypertrophe Bezeichnung auch nur lk Stil wider (s.o.). Öfters begegnet in den Evv ansonsten der Ausdruck Dorf, Flecken, der jedoch im Kontext der Aussendungsrede nur in Mt 9,35; 10,11 und Lk 9,6.12 sowie Mk 6,6 vorkommt, nicht aber im eigentlichen Text der Aussendungsrede. Was auch immer in Q gestanden sein mag, bei der „Stadtmission“ handelte es sich keinesfalls um große, urbane Niederlassungen. Die hier erwähnte Mission einer ganzen Ortschaft setzt „überschaubare soziale Gebilde“ voraus, denn „die Stadt‘ handelt als ganze, wenn sie die Jünger aufnimmt oder abweist“<sup>181</sup>. Auf jeden Fall werden die missionarischen Bemühungen mit fortschreitender Zeit intensiviert und systematisiert; die relativ bescheidene Hausmission wird von der intensiveren Form der Ortsmission abgelöst. Proportional zu diesen Bemühungen steigt allerdings auch die Ablehnung der Missionare: Wird der Fall der Verweigerung in V 5-7 nur als beiläufige Möglichkeit erwähnt, so findet sich in V 8-11 für diesen Fall bereits eine eigene Instruktion. Dabei sind Aufnahmeinstruktion und Ablehnungsinstruktion parallel und wörtlich fast identisch konstruiert. Im Fall der Aufnahme werden Krankenheilungen (V 9a) und *basileia*-Verkündigung (V 9b) aufgetragen, im Fall der Ablehnung das Verlassen der Stadt (V 10c) mit anschließendem Staubgestus (V 11). Auch wenn diese Instruktion als ganze bereits in die fortgeschrittene Zeit der Q-Überlieferung weist, so schließt dies nicht aus, daß die einzelnen Elemente dieser Anweisung ein beträchtliches Alter aufweisen. Gerade der Auftrag zu Krankenheilungen und die damit verbundene Ansage des nahenden Gottesreiches (V 9) lassen sich unmittelbar auf Praxis und Auftrag Jesu zurückführen. Auch der Staubgestus (V 11) weist ein hohes Alter auf<sup>182</sup> und kann, wenn schon nicht dem historischen Jesus, so zumindest der realsymbolisch verdeutlichten, prophetischen Verkündigung wanderradikaler Missionare der ersten Stunde zugerechnet werden.

*V 9: Krankenheilungen und basileia- Ansage:* Nicht nur der Friedensgruß kann als Synonym zur *basileia*-Ansage gelten, sondern auch die Wunderheilungen und Exorzismen. Diese Praxis

<sup>180</sup> Die von HOFFMANN: Instruktionsrede, 38f vertretene These, daß der ganze V 8 lediglich auf die Redaktion des Lk zurückzuführen sei, welcher dann auch die V10f stark überarbeitet habe, geht m.E. doch etwas zu weit. Zwar wird der V 8 tatsächlich nicht durch eine Parallelie bei Mt gedeckt, doch ergäbe eine Auslassung von V 8 für Q logische Probleme. Nachdem bereits in V 6ab die positive Aufnahme und in 6c die verweigerte Aufnahme thematisiert wurden, hinge der Staubgestus im Falle der Ablehnung in V 11 (den auch HOFFMANN für Q beläßt) einigermaßen in der Luft. – Der Meinung HOFFMANNS schließt sich ansonsten nur CATCHPOLE: Mission, 165f, an.

<sup>181</sup> ZELLER: Logienquelle, 51.

<sup>182</sup> Das legen vor allem die Doppelüberlieferung des Wortes in Q und Mk sowie die ausdrückliche Bezugnahme auf diesen Gestus in Apg 13,51 nahe. Mehr zum Staubgestus s.u.

muß als genuin jesuanisch angesehen werden und ist auch in weiteren Q-Logien belegt: „Die Verbindung von Heilung (Exorzismus) und Gegenwart der Basileia ist in dem (authentischen) Jesuswort Lk 11,20 / Mt 12,28 ausgesprochen [sc. Dämonenaustreibung im „Finger Gottes“] und wird auch dort auf das Wirken der Jünger übertragen (Lk 11,23 / Mt 12,30). [...] Das Wort Jesu ermöglicht die Überwindung der Herrschaft des Satans in der Kraft Gottes.“<sup>183</sup> Ähnlich wie beim Friedensgruß sind auch hier Motive übernommen worden, so z.B. Jes 26,19; 29,18f; 35,4-6.<sup>184</sup> In der vergleichbaren Antwort auf die Täuferanfrage Mt 11,5 / Lk 7,22 sind sowohl das Motiv der endzeitlichen Wunderheilungen und Totenuferstehungen wie auch das Motiv des endzeitlichen Freudenboten miteinander kombiniert.<sup>185</sup> „Heilungen und Basileia-Verkündigung fügen sich also den übrigen Aussagen von Q ein. Beide werden hier nebeneinander genannt; die Heilungen sind in Q... als Teil des endzeitlichen Geschehens eschatologisch verstanden.“<sup>186</sup> Sinnigerweise ist in unserer Perikope beides, die Krankenheilungen als Realsymbol der anbrechenden *basileia* und die mündliche Deutung derselben als verbale Gottesreich-Ansage, miteinander gekoppelt.

#### Der Motivationshorizont wanderradikaler Radikalität:

1. Lag offensichtlich im ureigensten Verhalten Jesu selbst.
2. Die Praxis Jesu wiederum orientiert sich am Beispiel atl Propheten (Hos, Ez, Jer).
3. 'ot (ותא): realprophetische Zeichenhandlung, die eine bestehende Wirklichkeit in Erinnerung ruft oder nimmt eine bevorstehende Wirklichkeit symbolisch vorwegnimmt.
4. Mit der Radikalität wird die Gewissheit des Gottesreiches eingeschärft (Q 12,22-32).

⇒ Input: Materialblatt 6 diskutieren (Blumen des Feldes und Vögel des Himmels).

## **2.2. Traditions- und Redaktionskritik**

⇒ Input: Materialblatt 7 diskutieren (Wachstumsschichten).

---

<sup>183</sup> HOFFMANN: Logienquelle, 299.

<sup>184</sup> Vgl. HOFFMANN: Logienquelle, 204.

<sup>185</sup> Vgl. HOFFMANN: Logienquelle, 205.

<sup>186</sup> HOFFMANN: Logienquelle, 299. Vgl. zur Wundertätigkeit Jesu auch: THEISSEN ; MERZ: Jesus, 256-284.

## **2.3. Zum historischen Kern der Aussendungsrede**

### **a) Das Kriterium der historischen Wirkungsplausibilität**

Mit diesem Kriterium wird die historische Wirkung Jesu auf seine Nachwelt anhand der von ihr zeugenden Quellen untersucht.<sup>187</sup> Dabei ist zu berücksichtigen: „*Historische Wirkungsplausibilität* haben Jesusüberlieferungen, wenn sie als Auswirkungen des Lebens Jesu verständlich gemacht werden können – teils durch die Übereinstimmung unabhängiger Quellen, teils durch tendenzwidrige Elemente in diesen Quellen. *Kohärenz* und *Tendenzwidrigkeit* sind komplementäre Kriterien für historische Wirkungsplausibilität.“<sup>188</sup>

#### *(1) Kriterium der wirkungsplausiblen Kohärenz*

Gemeint ist hier klarerweise nicht das Kohärenzkriterium alten Zuschnittes,<sup>189</sup> sondern die vom Differenzkriterium unabhängig angewandte Nachfrage.

#### *Kriterium der Mehrfachbezeugung*

Die breite Überlieferung des Stoffes der Aussendungsrede wird man zunächst mit einer gewissen Zurückhaltung behandeln müssen. Zwar begegnet uns die Aussendungsrede ganze fünf Mal in den Evangelien (einmal in Mk 6,7-11; einmal in Mt 10,5-16 und dreimal in Lk, nämlich in der Dublette Lk 9,1-5; 10,1-12 sowie – abgewandelt – in Lk 22,35-38). Diese zunächst beeindruckende Mehrfachbezeugung reduziert sich bei näherer Betrachtung allerdings auf zwei unabhängige Traditionenströme: auf die Logienquelle und das MkEv. Um das Kriterium der Mehrfachbezeugung in einem für die historische Nachfrage positiven Sinne anwenden zu können, wird man zumindest das Schweigen der anderen ntl Traditionen, Paulus und Corpus Johanneum, erklären müssen. Vielleicht mag der Schlüssel für das Schweigen dieser beiden Traditionen in der großen Ferne sowohl des Paulus als auch der johanneischen Theologie zum historischen Jesus und zur galiläischen Theologie liegen. Von Paulus werden wir noch sehen, daß er geradezu als theologischer Gegenpart zu den Wanderradikalen angesehen werden muß: Vom historischen Jesus erwähnt Paulus nicht mehr allzu viel. Sein Hauptinteresse gilt in erster Linie dem Kerygma und nicht historischen Details (ganz im Gegensatz zu den Wandercharismatikern). Das Kreuz und der Osterglaube, doch nicht die wortwörtliche Nachfolge des historischen Jesus, werden für Paulus zu den alles bestimmenden Determinanten (die hingegen bei den Wanderradikalen nur implizite Beachtung finden). Obendrein legt der hellenistische Missionshintergrund eine Weiterführung

<sup>187</sup> Vgl. THEISSEN ; MERZ: Jesus, 117.

<sup>188</sup> THEISSEN ; MERZ: Jesus, 118.

<sup>189</sup> „Kohärenzkriterium: Echtes Jesusgut ist, was mit den aufgrund des Differenzkriteriums gewonnenen Traditionen inhaltlich übereinstimmt.“ – THEISSEN ; MERZ: Jesus, 117. Mit dem Fall des Differenzkriteriums muß auch das alte Kohärenzkriterium als obsolet betrachtet werden, da es auf diesem aufbaut.

wandercharismatischer Werte nicht nahe (s.o.). Das Schweigen des Paulus ließe sich also verstehen – und ist obendrein auch nur ein relatives, da er zumindest durch seine korinthischen Gegner gezwungen wird, sich mit wanderradikalen Ansichten auseinanderzusetzen (s. Kriterium der wirkungsplausiblen Tendenzwidrigkeit).

In den joh Schriften ist die Sache schon etwas komplizierter. Zunächst läßt sich zeigen, daß das vierte Evangelium zwar alte Jesustraditionen kennt, daß diese jedoch an Jerusalem und nicht an Galiläa geknüpft sind.<sup>190</sup> In der joh Darstellung des galiläischen Wirkens Jesu läßt sich weniger historisch auswertbares Material als bei den Synoptikern finden. Das ändert sich aber mit Beginn der Passionsgeschichte, wo in der Chronologie mit großer Wahrscheinlichkeit Joh der Vorzug vor den Synoptikern gebührt.<sup>191</sup> Auch die Ortskenntnis des Joh bezüglich Jerusalem ist besser als die der Synoptiker. Somit kann man den Mangel historisch zuverlässigen Galiläa-Materials im JohEv nicht auf ein prinzipielles Desinteresse des vierten Evangeliums an historischen Fakten zurückführen. Die Galiläa-Traditionen – und damit das Saatfeld alten wanderradikalen Gedankengutes – waren für die joh Theologie lediglich von untergeordneter Bedeutung. Daß diese Sichtweise sowohl für Paulus als auch für das joh Schrifttum zutrifft, läßt sich an einem anderen historischen Faktum der galiläischen Jesusbewegung erkennen: an der Einsetzung des Zwölferkreises. Obwohl es als exegetisch sicher gelten kann, daß Jesus selbst die Zwölf als Präfiguration des eschatologisch zu sammelnden Israel – sozusagen als „Realsymbol“ der anbrechenden *basileia* – eingesetzt hat, begegnen uns Zwölferlisten weder in den Paulusbriefen noch in den joh Schriften. Gemäß synoptischem Befund waren aber die Zwölf auf das engste mit der Jüngeraussendung verbunden. Ein Verschweigen oder Nicht-Kennen der einzelnen Mitglieder des Zwölferkreises wiegt dann eigentlich noch schwerer als die Nichterwähnung der Aussendungsrede. Obendrein teilen Zwölferkreis und Wanderradikale eine Gemeinsamkeit: Beide wurden mit fortschreitender Zeit als obsolet angesehen (was nicht heißt, daß der Zwölferkreis aus Wanderradikalen bestanden hätte), und beide konnten damit später in Vergessenheit geraten.

### *Kriterium der Gattungsinvarianz*

Das Kriterium der Gattungsinvarianz meint die Bezeugung sachlicher Motive und Inhalte in verschiedenen Formen und Gattungen. Vor allem die parallele Bezeugung in der Erzähl- und Wortüberlieferung kann als ein wichtiges Indiz für Historizität gelten. Diesbezüglich kann

<sup>190</sup> Als Entstehungshabitat des JohEv kommt wohl am ehesten eine eher abgeschiedene Gegend des Ostjordanlandes in Frage (vgl. KLAUCK: Amt, 199 und BROWN: Community, 39 und 56f). Dabei wäre zu überlegen, ob der Geliebte Jünger nicht eine historische Person aus Jerusalem und eventueller Augenzeuge der Passion gewesen sein könnte (vgl. HENGEL: Frage, 306 – freilich ohne mit HENGEL den Geliebten Jünger als Abkömmling der Sadduzäeraristokratie zu sehen).

<sup>191</sup> Zu dieser Frage vgl. TIWALD: Passus, 76ff.

man darauf verweisen, daß die „Sendung der Jünger“ sowohl in narrativer Form bei Markus als auch in pointierter Logienüberlieferung in Q ihren Niederschlag gefunden hat. Darüber hinaus läßt sich konstatieren, daß ähnliche theologische Vorstellungen sogar in die Offb Eingang gefunden haben und einschlägiges Traditionsgut auch noch in den beiden Korintherbriefen in Form des von Paulus geforderten Besitzverzichtes greifbar wird (s. I.2.A.2 und II.1.B.2.c). Dies belegt zwar zunächst nur das Alter der betreffenden Traditionen und sagt noch nicht, daß diese auch auf Jesus selbst zurückgehen müssen. Dennoch ist die breite Streuung und das lange Nachwirken dieser Traditionen (bis in die kleinasiatischen Gemeinden der Johannesoffenbarung und bis nach Korinth) als wichtiges Indiz zu werten. Gerade die enorme Tenazität, mit der sich diese Traditionen in verschiedensten theologischen und geographischen Kontexten halten konnten, spricht für einen historischen Anknüpfungspunkt im Leben des historischen Jesus. Das Argument der Gattungsinvarianz läßt sich in diesem Zusammenhang auch Q-intern anwenden. Denn in Q selbst tritt das Faktum eines wanderradikalen Ethos in verschiedensten Kontexten und Logien-Gattungen zu Tage. Zu erwähnen wären hier etwa: Q 6,29 (andere Wange hinhalten), Q 9,57f (Vögel und Füchse), Q 9,59f (Tote bestatten), Q 12,22-32 (Nicht-Sorgen als Forderung der *basileia*), Q 14,26 (Vater und Mutter hassen). Damit präsentiert sich das wanderradikale Ethos als ein äußerst dichter, vielfältiger und alter Komplex innerhalb der Logientradition.

## (2) Kriterium der wirkungsplausiblen Tendenzwidrigkeit

Das gewichtigste Argument für einen auf den historischen Jesus selbst zurückgehenden Sitz im Leben der Aussendungsrede und des wanderradikalen Ethos stellt mit Abstand die „Tendenzsprödigkeit“<sup>192</sup> dieser Traditionen dar. Ganz offensichtlich hatten viele Kreise der Urkirche (auch) Bedenken gegenüber dem wanderradikalen Rigorismus (s.o.). Das Axiom der Präventivzensur erklärt, daß Texte, die von einer sozialen Gruppe nicht mehr gelebt und geglaubt werden, aus der Tradition ausscheiden. Eine Ausnahme stellen hier altehrwürdige, traditionell fest verankerte Texte dar. Solche Texte werden meist mit so großer Pietät behandelt, daß sie aus der Überlieferung nicht völlig zu verschwinden vermögen; man spricht in diesem Fall von der „Tenazität“, der „Zähigkeit“, einer Überlieferung. Texte, die das wanderradikale Ethos betreffen, können als Paradebeispiel für Traditionstenazität gelten. Auf der einen Seite ist die Schwierigkeit mit Händen zu greifen, welche die Tendenzwidrigkeit wanderradikaler Aussagen allen Synoptikern bereitete. Paulus wiederum erwähnt zwar wanderradikale Wertvorstellungen nicht direkt, wird aber mit den entsprechenden Wertvorstellung durch seine korinthischen Gegner konfrontiert. Keiner der vier Autoren konnte es sich also leisten, wanderradikale Traditionen gänzlich außer Acht zu lassen. Das

<sup>192</sup> „Tendenzspröde“ sind Motive, die sich nicht mit bekannten Tendenzen des Urchristentums in Einklang bringen lassen, ja diesen sogar widersprechen. – THEISSEN ; MERZ: Jesus, 118.

MkEv greift direkt in die Tradition ein und macht Zugeständnisse. Mt ändert das *genus litterarium* der Ausrüstungsregel Das LkEv hingegen löst das Problem der Tendenzwidrigkeit gemäß dem ihm eigenen Zwei-Zeiten-Schema: der Wanderradikalismus als notwendige Ausformung zur Zeit des historischen Jesus, der allerdings mit Beginn der Kirche obsolet geworden ist. Dabei hält Lk jedoch – wenn auch in übertragener Weise – weiterhin am wanderradikalen Grundideal fest und schmiedet dieses sogar zur Grundlage seiner Gemeindeethik um. Und schließlich wird auch Paulus – wider seinen Willen – gezwungen, sich mit dem wanderradikalen Besitzverzicht auseinanderzusetzen (s. I.2.A.2 und II.1.B.2.c). Dabei ist die Tenazität auffällig, mit der Paulus die Mißachtung alter Tradition zu Lasten gelegt und ihm sogar als „Fehler“ (2 Kor 11,7) und „Unrecht“ (2 Kor 12,13) angekreidet wird. Diese Ausdrücke dürften nicht nur der überzogenen Polemik des Paulus sondern auch dem Mund der Gegner entstammen.

Die Tatsache, daß eine ursprünglich als Vergünstigung verstandene Tradition wie das Unterhaltsprivileg so bald zu einer Verpflichtung mutierte, läßt sich selbst wiederum nur aus der Verwurzelung in der Praxis Jesu erklären. Aufgrund des Volleinsatzes in der *basileia*-Verkündigung muß es Jesus als sein gutes Recht empfunden haben, seine Wohltäter (vgl. Lk 8,3 u.ö.) in die Pflicht zu nehmen; ähnlich wie „der himmlische Vater“ selbst zum Unterhalt der Seinen verpflichtet wird (vgl. das Raben- und Liliengleichnis Q 12,22-31, vor allem V 30f). Da für die Wanderradikalen – als „Jesusnostalgiker“ der ersten Stunde – allerdings die förmliche und getreue *imitatio* ihres Herrn bestimmend war, wird die Praxis Jesu schon bald als Vorschrift und nicht mehr als Vergünstigung betrachtet. Auch der hohe stilistische, argumentative und theologische Aufwand, den die Synoptiker (und sogar Paulus<sup>193</sup>) um die Forderungen der Aussendungsrede treiben, läßt einen Konnex dieses Gedankengutes zum historischen Jesus vermuten. Hinter dem wanderradikalen Ethos muß – in welcher konkreten Weise auch immer – die Autorität des „Herrn“ stehen, wie selbst Paulus eingestehen muß.

### **b) Das Kriterium der historischen Kontextplausibilität**

Unter dieses Kriterium fällt alles, was im Kontext des damaligen Judentums verstanden werden kann; also Texte und Ansagen, die sich unmittelbar aus diesem Hintergrund ergeben (kontextuelle Korrespondenz), und Texte bzw. Traditionen, die zwar innerhalb des Judentums stehen, sich aber dennoch als individuelle Ansätze Jesu erkennen lassen (kontextuelle Individualität).

---

<sup>193</sup> Zumindest die korinthischen Gegner des Paulus scheinen mit der Besitzverzichtsforderung und dem Unterhaltsprivileg vertraut gewesen zu sein.

## **(1) Kriterium der kontextuellen Korrespondenz**

Ein Vergleich macht deutlich, daß sich das Ethos der Aussendungsrede ohne Schwierigkeiten in die religiöse und politische Landschaft Palästinas zur Zeitenwende einfügt. So korrespondiert das wanderradikale Ethos des Besitzverzichtes mit der „Wirtschaftsfremdheit“ damaliger Gruppierungen. Das Wanderethos hingegen entspricht dem damals allgemein konstatierbaren Anwachsen sozialer Entwurzelung; frei herumvagabundierende Gruppen mit religiösen oder politischen Motiven waren damals keine Seltenheit. Die Erwartung einer einschneidenden, eschatologischen Wende (vgl. Q 10,9a) teilen die Wandercharismatiker hingegen mit den meisten charismatischen Bewegungen ihrer Zeit.

## **(2) Kriterium der kontextuellen Individualität**

Heils- und Friedenserwartung gehörten in der damaligen Zeit zwar zum allgemeinen Repertoire der Endzeiterwartungen. Der konkrete Zuschliff auf die „Reich-Gottes Verkündigung“ hingegen ist ein Proprium Jesu. Jedenfalls sind die wichtigsten Komponenten, die eine Verwurzelung im Leben des historischen Jesus verbürgen, auch in der Aussendungsrede enthalten, nämlich die *basileia*-Ansage in Verbindung mit der Heilserfahrung von Krankenheilungen und einer besonders wirkmächtigen (fast magischen) Beschwörung des endzeitlichen Friedens. Im Gegensatz zu den meisten Zeichenpropheten seiner Zeit ist Jesus jedoch absoluter Gewaltlosigkeit und völligem Gottvertrauen verschrieben. Auch dieses ist hervortretendes Charakteristikum unserer Perikope und Zeichen für das individuelle Proprium Jesu. Der älteste Kern der Aussendungsrede atmet darum zutiefst jesuanischen Geist.

## ***c) Konklusionen***

Unzweifelhaft dürfte mit dieser Untersuchung klargeworden sein, daß sich wanderradikales Ethos mit vollem Recht auf das Vorbild Jesu berufen durfte. In der Aussendungsrede wird tatsächlich wiedergegeben, was Did 11,8 später als *tropoi kyriou* bezeichnen konnte. Tatsächlich waren es Jesu *ipsissima facta*, die hier ihren Niederschlag gefunden haben. Die Grundzüge der hier zur Sprache kommenden Anweisungen lassen sich in ihrem Kern dem historischen Jesus zuschreiben. Es kann also tatsächlich angenommen werden, daß die Aussendungsrede nicht nur die *ipsissima intentio* Jesu widerspiegelt, sondern auch auf eine explizite Anweisung und Aufforderung Jesu zu solch einem Leben rückschließen läßt. Um hier noch einmal J. GNILKA zu zitieren: „Eine Beauftragung oder Bevollmächtigung muß mit der Anweisung verbunden gewesen sein.“<sup>194</sup> Damit allerdings ist noch nichts über eine *einmalige und besondere* historische Aussendung gesagt, wie es der Darstellung der

---

<sup>194</sup> GNILKA: Mt I, 370.

Synoptiker entspricht. Diese hat es historisch nämlich nicht gegeben. Wohl aber hat Jesus seine Jünger *immer wieder* ausgesandt – nicht nur einmal exemplarisch, sondern als genuinen Bestandteil ihrer Jüngerexistenz.<sup>195</sup> Daß die Jünger dabei die „Lebensgebräuchlichkeiten ihres Herren“ vollzogen, liegt auf der Hand, vor allem deshalb, weil diesem Lebensstil eine zeichenhafte, realsymbolische Komponente zu eigen war. Aber gerade auch der Ausdruck aus Did 11,8 belegt, daß die Aussendung Jesu keineswegs ein *einzigartiges* Ereignis war. Es war vielmehr eine Lebensweise, eine Grundhaltung im Leben des Herrn, die dieser auch seinen Jünger zu leben aufgetragen hat.

## **2.4. Präventivzensur am Wanderradikalismus**

⇒ Input: Materialblatt 3 diskutieren (Aussendungsrede bei Q – Mk – Mt – Lk)

### **a) Der Befund nach Markus**

„Eine direkte literarische Verbindung zwischen Markus und Q muß als unwahrscheinlich angesehen werden. Die gemeinsamen Textkomplexe weisen auf einen *unabhängigen Zugang* beider zu alten Jesustraditionen hin, aber auch Berührungspunkte auf vorredaktioneller Ebene sind nicht auszuschließen.“<sup>196</sup>

### **Das Modell der Ablöse bei Mk: Vom Wandercharisma zur etablierten Ortsgemeinde**

- Aussendungsrede wird „historisiert“, also der Vergangenheit zugeordnet.
  - Die Vorschriften der Aussendungsrede werden erleichtert.
- ⇒ Mk gießt wanderradikale Inhalte in neue Formen und mildert die Radikalität.

### **(1) Die mk Aussendungsrede: Einschränkung wanderradikalen Rigorismus**

Für Mk ist festzuhalten, daß der erste Evangelist zwar prinzipiell um wanderradikale Mission weiß (auch dies spricht für eine Abfassung in Syrien), dem Rigorismus der Wandercharismatiker jedoch die Spitze zu nehmen sucht. Auch wenn jeder Versuch, mk Quellen zu eruieren, letztlich einem „offenen Befund“<sup>197</sup> gegenübersteht, so ist doch einigermaßen sicher, daß Mk in die Aussendungsrede (Mk 6,7-11) stark redaktionell

<sup>195</sup> Ähnlich formuliert SCHNACKENBURG: Botschaft, 59: „Aber er beruft Jünger in seine engere Nachfolge, nimmt sie zu seinen Begleitern an und gebraucht sie auch als seine Boten, um weitere Volkskreise zu erreichen (Mk 6,7-13 par.). Sie sollen nicht nur Zeugen seiner Tätigkeit sein, auch schwerlich nur Vorausboten, die sein Kommen in die Städte und Dörfer vorbereiten (vgl. Lk 9,52), sondern auch Helfer und Mitarbeiter bei seinem Bemühen, das ganze Volk für seine Botschaft zu gewinnen.“

<sup>196</sup> SCHNELLE: Einleitung, 231.

<sup>197</sup> ERNST: Mk, 13.

eingegriffen hat. Diese im Vergleich mit Q feststellbaren Veränderungen stellen eine bewußte Einschränkung wanderradikaler Rigorosität dar. Aufgrund der unsicheren Quellenlage des MkEv wird sich allerdings nicht eindeutig sagen lassen, ob Mk diese entschärfte Version der Aussendungsrede bereits vorgefunden hat oder ob die Erleichterungen als Eingriff des Evangelisten selbst verstanden werden müssen.<sup>198</sup> Dabei können folgende Hauptunterschiede zur Q-Aussendungsrede festgehalten werden:

*Jüngeraussendung der Zwölf:* Zumindest die Rahmenverse (VV 6b.7.12) lassen in Vokabular und Stil auf mk Redaktion schließen.<sup>199</sup> Es ist sogar berechtigt, das Szenario einer singulären, demonstrativen Jüngeraussendung der Redaktionstätigkeit des Mk zuzuschreiben: „Die Vorstellung... einer speziellen, einmaligen, evtl. demonstrativen Aussendung der Jünger hat keine andere Grundlage in den Quellen als jene markinische Notiz, die sich... als literarische Fiktion des Markus erweist“<sup>200</sup> (mehr dazu bei der historischen Rückfrage unter II.1.B.5). Diese Verortung der wanderradikaler Ideale in einer *einmaligen* und *paradigmatischen* Handlung Jesu an den Zwölfen kann als eine gewisse Distanzierung, ja „Historisierung“, eines in Q noch unmittelbarer verstandenen Auftrages Jesu gelten. Der literarische Kunstgriff einer einmaligen Aussendung im Leben Jesu ist ein langsames Auf-Distanz-Gehen zu einer allzu direkten und gegenwartsbezogenen Interpretation dieser Texte. Nicht mehr als unmittelbare Jüngerinstruktion und lebendiges Ethos der Boten Jesu will die Aussendungsrede verstanden werden, sondern als historische Reminiszenz, als singulärer Akt in der Vergangenheit der Jesusbewegung, dem nur noch mittelbare Bedeutung für die Gegenwart zukommen kann. Dabei muß aber für Mk festgehalten werden, daß die Ideale der Jüngernachfolge und auch die radikale Entschlossenheit in dieser Nachfolge unbeschadet erhalten, ja sogar besonders eingeschärft werden. Weder Mk noch sonst einem der Synoptiker geht es um einen Widerruf wanderradikaler Rigorosität, sondern um deren Adaptierung für die je konkrete Gemeindesituation. Die Tendenz, die Aussendungsrede als zwar notwendige, aber in ihrer Radikalität nunmehr überholte Episode im Leben des historischen Jesus darzustellen, wird bei Lk noch viel deutlicher vor Augen treten.

*Stock und Sandalen:* Die Ausrüstungsregel divergiert nicht nur in der unterschiedlichen Akoluthie verbotener Gegenstände, sondern nennt auch unterschiedliche Reiseausrüstungen, wobei bei Mk Stock und Sandalen, den Sprachrhythmus sprengend, erlaubt statt verboten

<sup>198</sup> „Ob Markus in die Regeln eingriff, sie insbesondere verkürzte, oder ob er sie bereits abgewandelt und verkürzt vorfand, ist schwer zu entscheiden.“ – GNILKA: Mk I, 237. M.E. ist eine bewußte Gestaltung durch Mk wahrscheinlicher und liegt auch auf der Linie seiner Theologie, in der es bereits zu einer Autoritätsablöse der alten wanderradikalen Persönlichkeiten kommt (vgl. THEISSEN: Evangelienbeschreibung).

<sup>199</sup> So GNILKA: Mk I, 237.

<sup>200</sup> HOFFMANN: Logienquelle, 262.

werden. Schon alleine was Rhythmisierung und Mnemotechnik anlangt, stellt Q im Vergleich mit Mk die ältere Variante der Ausrüstungsregel dar. Die jeweils aus zwei Gliedern bestehende doppelte Verbotsreihe (Verbot des Reisevorrates: Geld und Beutel, Verbot der Reiseausrüstung: Sandalen und Stock) ist sicherlich einprägsamer und ursprünglicher als die auf sechs Gegenstände erweiterte Form im MkEv. Das rhythmische Verbotsreihe wird im MkEv zugunsten zweier Zugeständnisse aufgesprengt: in Bezug auf den Stab und die Sandalen. Auch zeigt sich in der mk Fassung keine plausible Struktur mehr: ein Zugeständnis und drei Verbote — ein Zugeständnis und ein Verbot. Sinnvoller und stilistisch besser wäre doch ein paralleler Aufbau gewesen, etwa: Zugeständnis und zwei Verbote — Zugeständnis und zwei Verbote. Daß diese Struktur nicht gewählt wurde, könnte untermauern, daß erst nachträglich in eine bestehende Verbotsreihe Stock und Sandalen als Zugeständnisse eingeführt wurden. Obendrein kann man mit P. HOFFMANN anmerken: „Da Stab und Sandalen zur selbstverständlichen Ausrüstung eines jeden Wanderers gehörten, hätte sie der Autor nicht eigens zugestehen müssen. Wenn er es tut, so nimmt er offenbar auf ein Verbot dieser Ausrüstungsgegenstände in einer früheren Fassung Bezug und will dieses dadurch korrigieren. Offenbar haben sich die konkreten Erfordernisse der Mission durchgesetzt; barfuß und ohne den vor allem Schutz bietenden Wanderstab zu reisen, war bei ausgedehnteren Missionsreisen nicht möglich.“<sup>201</sup> – Das ist aber nur eine teilweise Erklärung, denn Q und MkEv wurden einigermaßen zeitgleich abgefaßt. Es ist daher wenig plausibel, daß sich die „konkreten Erfordernisse der Mission“ innerhalb der kurzen Zeit, die Q vor dem MkEv entstanden ist, so fundamental geändert hätten. Der Grund dürfte vielmehr im unterschiedlichen Missionsgebiet von Q und Mk liegen. Q richtet sich noch ausschließlich an Israel; Heidenmission hat die Logienquelle bewußt nicht betrieben. Das Gebiet der Q-Mission läßt sich mit Galiläa und den jüdischen Gebieten im angrenzenden syrischen Raum umreißen. Dieses Gebiet war zur damaligen Zeit dicht besiedelt, wobei die Q-Missionare wahrscheinlich hellenistische Städte (wie Tiberias oder Skythopolis) mieden. Die Q-Mission bewegt sich also in jüdischem, ländlichem und dicht besiedeltem Gebiet. Das MkEv hingegen öffnet sich dem Heidentum, den Städten und verläßt – gleich wo das Evangelium geschrieben sein mag – das dicht besiedelte galiläische Heimatland der Jesusbewegung. Ein dichtes Siedlungsnetz aber war *conditio sine qua non* für eine wanderradikale Existenz. Wer ohne Stock und Sandalen reiste, mußte offensichtlich damit rechnen, das besiedelte Kulturland nicht für allzu lange Zeit zu verlassen; „barfuß und ohne den vor allem Schutz bietenden Wanderstab zu reisen, war bei ausgedehnteren Missionsreisen nicht möglich“ – wie HOFFMANN schon bemerkt. G. THEISSEN hingegen hat auf den prinzipiellen Unterschied von Stadtmission und Mission in ländlichem Bereich verwiesen. „Der Übergang von einer ländlichen Bewegung zur

---

<sup>201</sup> HOFFMANN: Logienquelle, 240.

Mission der städtischen Welt brachte es mit sich, daß die Entfernungen größer wurden. [...] Wer so wie Paulus von Stadt zu Stadt reisen wollte, um die damals bekannte Welt zu missionieren, konnte den in den Aussendungsreden gebotenen radikalen Verzicht auf Planung und Vorsorge nicht realisieren. Schiffsreisen wollten bezahlt sein. Wenn man ohne Mittel dastand, konnte man in den Städten nur schwer zur ‚Selbsthilfe‘ greifen: Ährenraufen war hier unmöglich.<sup>202</sup> Obendrein hatten jüdische Wanderprediger im galiläischen Raum eine lange Tradition (vgl. I.3.A.2), während in der hellenistischen Welt erst langer Erklärungsbedarf zu dieser Lebensweise bestand.<sup>203</sup> Gegen herumvagabundierendes Bettlertum verwehrte sich sogar der Kyniker (!) Epiktet<sup>204</sup>. Ein positives Verständnis von charismatischer Armut mochte gerade in hellenistischen Städten auf Widerstände stoßen. Die Gefahr, mit Scharlatanen und Scheinkynikern, wie sie Epiktet an den Pranger stellt, verwechselt zu werden, war klarerweise groß.<sup>205</sup> Bei Mk deuten sich diese Umbrüche allerdings erst zaghaft an. Vom Gedanken der charismatischen Armut wird zwar noch nicht prinzipiell abgegangen, dennoch belegt der Eingriff in die Aussendungsrede bereits ein Ablassen von wanderradikaler Rigorosität.<sup>206</sup>

*Zwei Chitone:* Zum Abschluß sei noch ein Blick auf das mk Verbot von zwei Chitonen geworfen. Für P. HOFFMANN gehört auch dieses Verbot „wahrscheinlich“ zum Q-Bestand.<sup>207</sup> Nach unserer eigenen Rekonstruktion fand sich dieses Verbot allerdings mit großer Wahrscheinlichkeit nicht in Q. Mk greift hier aber zweifellos wanderradikales Logiengut auf (wahrscheinlich kursierten verschiedene mündliche Varianten der Aussendungsrede). Aus Ant 17,136 (und auch Mk 14,63) wissen wir, daß es in römischer Zeit tatsächlich üblich war, zwei Chitone übereinander zu tragen,<sup>208</sup> während man in klassisch-griechischer Zeit über dem Chiton nur das Obergewand und nicht einen zweiten Chiton trug. Das Verbot bei Mk ist also sachlich richtig. Der Sinn des Verbotes von zwei Chitonen liegt genauso wie bei den restlichen Verboten in größtmöglicher Einfachheit und Gottvertrauen. „Porter deux tuniques...“

---

<sup>202</sup> THEISSEN: Legitimation, 212.

<sup>203</sup> So auch HAGNER: Matthew I, 269: „Hospitality in Jewish towns and villages should not be difficult for the disciples to obtain; the closeness and solidarity of the Jewish people in Israel and the proximity of such communities would make this mission possible. Travel outside Israel in gentile lands would not be possible in this way.“

<sup>204</sup> Epiktet parodiert einen Bettler, der beschließt, seine Armut nun als kynische Option zu verkaufen und Bettelphilosoph zu werden (s. II.1.B.3.e.1). Weiters geißelt er diese Haltung in V 50 mit den Worten: „Aber nein, statt dessen [sc. statt des lauteren Lebens eines echten Kynikers] ein Ränzlein, einen Stock und grosse Kinnbacken; alles hinunterschlingen, was man gibt, oder hamstern oder die Leute, die einem begegnen, in zudringlicher Weise beschimpfen oder seine schöne Schulter zeigen [ein Verweis auf die unter dem einfachen Mantel hervorguckende bloße Schulter des Kynikers].“

<sup>205</sup> Vgl. THEISSEN: Legitimation, 212f.

<sup>206</sup> So auch GNILKA: Mk I, 237.

<sup>207</sup> Vgl. HOFFMANN: Logienquelle, 287.

<sup>208</sup> Ein von Herodes abgefangener Bote wird perlustriert, man findet im untergezogenen Chiton eine Geheimbotschaft.

était un signe d'aissance et, par là même, de vie sédentaire.“<sup>209</sup> Ähnliches Gedankengut hat sich bei Lk 3,11 (lk Sondergut) in der Täuferpredigt niedergeschlagen. Letztlich hat wohl auch im mk Verbot von zwei Chitonen altes, höchstwahrscheinlich wanderradikales Gedankengut seinen Niederschlag gefunden. Dennoch hat diese Tradition in Q keinen Eingang gefunden. Auch das zeigt, daß Q und Mk tatsächlich zwei unabhängige Traditionen darstellen, wenn auch der Ausgangspunkt für beide in ähnlichen mündlichen Überlieferungen gesucht werden darf. Wanderradikales Gedankengut hatte schon vor der schriftlichen Abfassung der Logienquelle eine ausgeprägte und lange mündliche Vorgeschichte. Auf solche Traditionen könnte Mk zurückgegriffen haben – was um so plausibler wäre, sollte das MkEv tatsächlich im syrischen Raum entstanden sein. In diesem Fall scheint es gut möglich, daß Mk nicht nur mit wanderradikalen Traditionen vertraut war, sondern sogar selber wanderradikale Missionare kannte. Wenn das stimmt, hätte auch die schriftliche Abfassung der Logienquelle nicht alle wanderradikalen Traditionen festhalten können. – Wie immer ist aber auch hier die historische Wahrheit viel weiter, als der schmale Ausschnitt an schriftlichen Zeugen vermuten läßt.

## **(2) Die Grenzen des Ethos: Präventivzensur nach Mk**

Das MkEv kennt noch das Phänomen der Wandercharismatiker (vgl. die Berufung der ersten Jünger und ihre radikale Nachfolge 1,16-20, die Aussendungsrede 6,7-11, die mißglückte Berufung des reichen Jünglings 10,17ff, das Alles-Verlassen der Jünger 10,28). Aber Mk steht diesem Phänomen bereits distanziert gegenüber. Nicht nur durch das definitive Ende der ausschließlichen Israelmission<sup>210</sup> und die Parusieverzögerung ist für Mk das Ende des wanderradikalen Ethos gekommen. Für Mk sind letztlich auch die alten Autoritäten (Wanderradikale und Apostel) keine tragenden Stützen mehr, für ihn muß es mit der neuen, nachapostolischen Generation auch zu einer Generationenablöse im Selbstverständnis der sich etablierenden Kirche kommen.<sup>211</sup> Dabei blendet Mk die Autoritäten der Anfangszeit ineinander: Er identifiziert in 3,14 den Zwölferkreis mit „den Aposteln“, auch ansonsten stehen die Zwölf stellvertretend für die Größen der Anfangszeit.<sup>212</sup> Damit trägt Mk auch wanderradikales Gedankengut in den Zwölferkreis ein, da die „Zwölf Apostel“ *alle*

<sup>209</sup> BONNARD: Matthieu, 145. – Eine Übersicht über Preise und Löhne im römischen Ägypten (dort gibt es die meisten erhaltenen Papyri mit Gehaltslisten) vermag zu zeigen, daß es einem eher bescheiden verdienendem Menschen auch rein finanziell nicht möglich war, jährlich mehr als einen Chiton als Bekleidungsstück zu erwerben. DEXHAGE: Preise, 368: „Kombiniert man nun einige Angaben... meine ich erkennen zu können, daß der Preis für die Anschaffung eines Chitons den gesamten ‚Bekleidungsetat‘ pro Jahr für weite Teile der Bevölkerung ausmachte.“

<sup>210</sup> Selbst wenn das MkEv noch vor der Zerstörung des Tempels geschrieben sein sollte, tut dies unserer Sichtweise keinen Abbruch: In den späten 60er Jahren herrschte in ganz Palästina Kriegsstimmung, das bevorstehende Ende war schon mehr oder weniger vorherzusehen.

<sup>211</sup> Vgl. THEISSEN: Evangelischschreibung, 408-414.

<sup>212</sup> Vgl. EBNER: Schatten, 56f und 75f.

Autoritäten der Gründerzeit symbolisieren.<sup>213</sup> Diese Größen bleiben zwar auch bei Mk noch immer als „ideale Typen“<sup>214</sup> erhalten, denen man Hochachtung und Reverenz zollt, doch legt Mk dazu auch schon eine bewußte „Dekonstruktionsfährte“<sup>215</sup> und etabliert daneben „Kontraststrukturen“<sup>216</sup>. Die Dekonstruktion erreicht im Unverständnis (4,40), ja der Verstockung (6,52) des engsten Jüngerkreises, sowie in der Jüngerflucht der Passionsgeschichte (14,50) ihren Höhepunkt. An Kontraststrukturen bietet Mk eine Fülle von kleinen Erzählfiguren mit ihren Tugenden: dem Wagemut des Josef von Arimatäa (15,43), der Nachfolge des blinden Bartimäus (10,52), dem Opfer der Witwe (12,44), dem Kreuztragen des Simon von Kyrene (15,21) oder dem Bekenntnis des römischen Hauptmannes unter dem Kreuz (15,39). Durch diese neuen positiven Leitbilder macht Mk deutlich, daß der Auftrag der Jüngerschaft von den alten Größen, den Aposteln, auf die kleinen, alltäglichen Helden der Mk-Gemeinde übergegangen ist.

Darüber hinaus relativiert der erste Evangelist auch den Anspruch der alten Autoritäten auf Führungspositionen. Gleich zweimal berichtet Mk vom Rangstreit der Jünger. In 9,33-37 quittiert Jesus diesen Rangstreit mit dem Verweis auf das Beispiel eines Kindes, auf 10,35-45 (Streit um den Platz links und rechts von Jesus) folgt eine Jüngerbelehrung. Interessant ist am Beispiel des Kindes, daß es ein ähnliches Logion in Q gibt: „Wer euch aufnimmt, der nimmt mich auf“ (MtQ 10,40), während Mk liest: „Wer ein Kind um meinetwillen aufnimmt, der nimmt mich auf.“ Ein Logion, das ursprünglich die wanderradikale Autorität hervorkehren sollte, wird nun in eine Aufforderung zur Demut verkehrt.

Auch die Feststellung von P. HOFFMANN, daß die Aussendungsrede als einmaliger, konkreter und pointierter Akt eine literarische Fiktion des Mk darstellt, paßt gut in dieses Bild: Mk transformiert die Missions-Grundregel zu einer einmaligen Episode im Leben des historischen Jesus. Aus der konkreten Lebensweisung für die Missionare ist jetzt eine historische Reminiszenz ohne unmittelbare Konsequenzen für die gesamte Gemeinde geworden. Mit der Parusieverzögerung, dem Ende der Israelmission und der Autoritätsablöse nach dem Sterben der ersten Generation sind für den ersten Evangelisten die Grenzen des wanderradikalen Ethos offenbar geworden.

Ganz auf dieser Linie ist auch die Konterkarierung wanderradikaler Rigorosität in der Aussendungsrede durch die Zugeständnisse von Sandalen und Stock zu sehen. Dennoch tritt hier ein neuer Aspekt hinzu: Das Zwei-Zeiten-Schema, welches die Ablöse des jesuanischen Rigorismus durch den einsetzenden großkirchlichen „Liebespatriarchalismus“<sup>217</sup> verkündet

<sup>213</sup> In Wirklichkeit waren aber nicht alle „Apostel“ wanderradikal, vielleicht nicht einmal alle Mitglieder des Zwölferkreises (zum prinzipiellen Unterschied zwischen diesen Gruppierungen vgl. III.2).

<sup>214</sup> EBNER: Schatten, 57.

<sup>215</sup> EBNER: Schatten, 62

<sup>216</sup> EBNER: Schatten, 67.

<sup>217</sup> Vgl. THEISSEN: Wanderradikalismus, 102.

und den realen Radikalismus der Aussendungsrede endgültig der Vergangenheit zuweist, kommt erst bei Lk zu seiner vollen Geltung (s.u.). Mk, der den Ereignissen noch wesentlich näher steht und Wanderradikale wahrscheinlich auch aus persönlicher Begegnung kennt<sup>218</sup> (das MkEv wurde m.E. in Syrien verfaßt), konnte die jesuanische Vergangenheit nicht so umfassend neu interpretieren, wie Lk dies später tat. Für das älteste Evangelium waren die Wanderradikalen noch unmittelbare Gegenwart – eine Realität, die trotz aller Präventivzensur ernstgenommen werden mußte. Daher bleiben die Versuche zur Präventivzensur bei Mk auch nur erste bescheidene (wenn auch deutliche) Ansätze, die erst später von Lk mit aller Konsequenz realisiert werden.<sup>219</sup> Da Mk der Existenz von Wanderradikalen im Umfeld seines Adressatenkreises noch Rechnung tragen muß, reicht auch das theologische Konstrukt des Zwei-Zeiten-Schemas nicht aus, um die Radikalität der Aussendungsrede als singuläre Episode der Vergangenheit ohne Konsequenzen für die Gegenwart interpretieren zu können. Mk muß auch unmittelbar in den Text der Aussendungsrede eingreifen, um dem Wanderradikalismus in seinem eigenen Umfeld die radikale Spitze zu nehmen.<sup>220</sup> Dazu übernimmt Mk zwar wanderradikale Vorstellungen, doch zeigt er auch deren Grenzen auf und scheut sich nicht, korrigierend in eine ihm bekannte Version der Aussendungsrede die Zugeständnisse von Stock und Sandalen einzutragen.

### **b) Der Befund nach Matthäus**

#### **Kritisches Weiterdenken wanderradikaler Positionen bei Mt**

- Aussendungsrede: *Erwerbsverzicht* statt *Besitzverzicht* (unentgeltliche Arbeit).  
⇒ Mt fordert nicht mehr Radikalität, sondern Redlichkeit der missionarischen Bemühungen.

#### *Erwerbsverzicht statt Besitzverzicht, das neue genus der Ausrüstungsregel*

Die aus dem MkEv bereits vertraute Grundtendenz, wanderradikales Gedankengut in „domestizierter“ Form zu übernehmen, beherrscht auch die mt Redaktion der Aussendungsrede. Ähnlich wie Mk scheint auch Mt das Empfinden geteilt zu haben, daß wanderradikales Ethos zwar unaufgebares Urgestein christlichen Lebens sei, aber dennoch vom anhaftenden Rigorismus befreit werden müsse. Während Mk (oder schon seine Vorlage)

<sup>218</sup> Auch THEISSEN: Gewaltverzicht, 188 FN 62, vertritt diese Ansicht: „Deutliche Hinweise auf Wandercharismatikertum finden sich auch im Markusevangelium: 1,16ff 2,14 3,13ff 6,7-13 9,41 10,28-30.“

<sup>219</sup> Vgl. dazu auch die zweifellos schon bei Mk erfolgte Identifizierung der „Zwölf“ mit den „Aposteln“, eine Gleichsetzung, deren Konsequenzen allerdings erst bei Lk voll ausgeschöpft werden.

<sup>220</sup> Im Gegensatz dazu kann Lk ganz unbeschwert den ursprünglichen Radikalismus der Aussendungsrede belassen, um dann im Lk 22,35-38 auf die Erfordernisse der neuen Zeit zu verweisen: Das LkEv entstand nicht nur später als das MkEv, sondern auch außerhalb des syropalästinischen Raumes. Lk ist zwar vertraut mit wanderradikalem Gedankengut, Wanderradikale selbst aber waren für den lk Adressatenkreis keine unmittelbaren Autoritäten mehr.

dem wanderradikalen Ethos durch einen direkten Eingriff in den vorgegebenen Text (Zubilligung von Sandalen und Stock; einmalige Jüngeraussendung) die Schärfe nimmt, verfährt Mt ein wenig subtiler: Er ändert nicht die Vorschriften, er ändert das *genus litterarium* der Ausrüstungsregel. Aus der rigorosen *Besitzverzichtsregel* der Wanderradikalen macht Mt eine *Erwerbsverzichtsregel*.<sup>221</sup> Für Mt gilt die strenge wanderradikale Besitzverbotsregel nicht mehr. Seine Intention ist nicht die *Armut* der Missionare, sondern die *Unentgeltlichkeit* des missionarischen Dienstes. Für den Dienst eines Missionars darf man sich nicht entlohen lassen.

Diese Intention macht der Kontext noch deutlicher.<sup>222</sup> Der vorangehende V 8b bringt es auf den Punkt: „umsonst habt ihr empfangen, umsonst gebt!“ Und in V 9 wird dann nicht nur das Erwerben von Geld im Allgemeinen verboten, sondern in der Trias Gold – Silber – Kupfergeld spezifiziert,<sup>223</sup> um allen Eventualitäten vorzubeugen. Genau denselben Druckpunkt finden wir auch in Did 11,6.12, wie wir noch in II.2.C sehen werden.

#### *Mt und die Wanderradikalen, Berührungspunkte und Divergenzen*

Wenn in der neuen Forschung das MtEv in Syrien lokalisiert wird, dann müßte Mt selber noch Wanderradikale gekannt haben (denn diese sind auch noch der weit späteren Didache für Syrien geläufig). Da das MtEv obendrein von einem judenchristlichen Verfasser für eine judenchristliche Gemeinde<sup>224</sup> bestimmt war, legt sich über die geographische Nähe hinaus auch gemeindetheologisch eine Verbindung zu den im Judentum agierenden Wanderradikalen nahe. LUZ bemerkt beispielsweise: „Viel spricht m.E. dafür, daß die Vorgeschichte der matthäischen Gemeinde in besonderer Weise mit der Logienquelle verbunden ist.“<sup>225</sup> Und: „Wir vertreten deshalb die These, daß das Matthäusevangelium aus einer Gemeinde stammt, die von wandernden Boten und Propheten des Menschenohnes der Logienquelle gegründet worden ist...“<sup>226</sup> Darüber hinaus kann man in mehrfacher Weise im MtEv sogar den „Nachlaßverwalter“ der Logienquelle erkennen.

*Missionstheologie:* Die ausschließliche Israelmission der Q-Missionare war zum Scheitern verurteilt: nicht nur aufgrund der Verweigerung Israels, sondern mehr noch aufgrund der neuen Tatsachen, die das Jahr 70 geschaffen hatte: „Schon die Logien-Quelle mit ihrer verschärften Gerichtsverkündigung an Israel dokumentierte, daß die Jesus-Verkündigung in

<sup>221</sup> Vgl. LUZ: Mt II, 88.

<sup>222</sup> Vgl. LUZ: Mt II, 88.

<sup>223</sup> Die Trias selbst ist gut atl (vgl. Ex 25,3; Num 31, 22; Jos 6,19.24; 1 Chr 22,14; 29,2; Dan 2,35.45).

<sup>224</sup> Stellvertretend für diese *opinio communis* moderner Exegese vgl. LUZ: Mt I, 62 und 73.

<sup>225</sup> LUZ: Mt I, 65 (Original teilweise kursiv). Ebenso THEISSEN: Gewaltverzicht, 187 FN 62, der darauf verweist, daß Mt nicht nur im übernommenen Q-Material, sondern auch in Sondergutpassagen (vgl. Mt 10,40f; 10,23) vom Wandercharismatikertum berichtet; er setzt dieses „also wahrscheinlich auch als ein lebendiges Phänomen voraus.“

<sup>226</sup> LUZ: Mt I, 66.

Israel in eine Krise gekommen war. Die Zerstörung Jerusalems im jüdischen Krieg erfuhr die Gemeinde als Gericht Gottes über Israel. In dieser Situation entschlossen sie sich, ihre Jesusverkündigung zu den Heiden zu tragen.<sup>227</sup> Während die Logienquelle noch ausschließlich der Israelmission verhaftet ist (am Horizont zeigen sich zwar schon gläubige Heiden, doch eher als bloße Kontrastfolie zur Verweigerung Israels), befindet sich die mt Gemeinde schon eine Etappe weiter. Stand die Logienquelle bei ihrer Abfassung einen knappen Schritt *vor* der Heidenmission, so steht das MtEv nun einen ebenso knappen Schritt *nach* der Heidenmission. Eines der wichtigsten Anliegen des MtEv ist es, die – rezente und daher noch umstrittene – Entscheidung für die Heidenmission zu rechtfertigen.<sup>228</sup> Dies ist der rote Faden für das geschichtstheologische Denken des Mt, das den (in der mt Gemeinde erst nach 70 erfolgten) Bruch mit Israel nun schon im Missionsbefehl des Auferstandenen verankert (Mt 28,19f *versus* 10,5f). Aber nicht nur missionstheologisch wird das MtEv zum Folgewerk der Logienquelle.

### *Wandermisionare und seßhafte Gemeinden*

War der ursprüngliche Blickwinkel der Logienquelle jener von wandernden Charismatikern, die von seßhaften Gemeinden unterstützt wurden, so ist im MtEv der Blickwinkel gerade umgekehrt: Eine seßhafte Gemeinde als Träger der Überlieferung blickt auf wandernde Missionare, die in der Gemeinde offensichtlich noch immer großen Respekt genießen.<sup>229</sup> Somit kennt das MtEv Wandermisionare, doch ist die Blickrichtung nicht mehr die der Missionare, sondern die der seßhaften Gemeinde. Zwar spielen wandernde „Propheten“ auch in der gegenwärtigen mt Gemeinde noch eine bedeutende Rolle.<sup>230</sup> Dennoch treten neben die Wanderpropheten bereits ortsansässige Gemeindeleiter. Mt 23,34a hat das bei Lk 11,49a ursprünglich erhaltene Q-Wort „Deshalb hat auch die Weisheit Gottes gesagt: Ich werde Propheten und Apostel zu ihnen senden...“ geschickt in ein „Darum hört: Ich sende Propheten, Weise und Schriftgelehrte zu euch...“ umgeschrieben. Apostel werden hier nicht mehr genannt, wohl aber noch (Wander-)Propheten. Diesen aber werden ortsansässige Größen zur Seite gestellt: Aus der sendenden Weisheit (s. II.1.B.4.d) werden nun Weise und Schriftgelehrte als Gemeindeleiter.

Auch an der Aussendungsrede erkennt man die Ortsgebundenheit der mt Gemeinde, wenn Mt 10,11 hinzusetzt: εἰς ἣν δὲ πόλιν ἡ κώμην εἰσέλθητε, ἐξετάσατε τίς ἐν αὐτῇ ἄξιός ἐστιν. Für einen wandernden Boten konnte es gleich sein, ob er seinen guten Leumund verlor oder

<sup>227</sup> LUZ: Mt I, 67.

<sup>228</sup> Vgl. LUZ: Mt I, 67.

<sup>229</sup> Vgl. LUZ: Mt I, 66.

<sup>230</sup> 37 mal wird der Ausdruck προφήτης von Mt verwendet – am häufigsten von allen Synoptikern. Diese Propheten scheinen itinerant gewesen zu sein, sie kommen von außen in die Gemeinde wie 10,41 aber auch 7,15 belegen.

nicht – vor allem, wenn sich die Mission sowieso nur auf ein Haus bezog. Die Gemeinde vor Ort aber achtete sehr wohl auf ehrenrührige Kontakte ihrer Missionare.<sup>231</sup> An anderer Stelle, Mt 10,41, ist die Rede von der Aufnahme der Wanderpropheten. Diese werden mit Christus selbst funktional gleichgesetzt (V 40: „Wer euch aufnimmt, nimmt mich auf...“). Dennoch wird ihre Vormachtstellung beschnitten: Der redaktionell gesetzte Schwerpunkt als neue Pointe des Logions findet sich erst in V 42, wo von „diesen Kleinen“ gesprochen wird. So wird zwar der Ruhm der Propheten nicht angetastet, doch sind es nun „diese Kleinen“ und Geringen in der *eigenen* Gemeinde, mit denen sich der mt Jesus identifiziert. Auch hier also werden die alten Traditionen aus einem neuen Blickwinkel betrachtet: Die Perspektive der seßhaften Gemeinde löst die Vorrangigkeit der Q-Wandermission immer mehr ab.

Mt 7,15 beispielsweise warnt vor Lügenpropheten. Wenn man in diesem Zusammenhang dann Mt 7,20-23 („Sind wir nicht in deinem Namen als Propheten aufgetreten?“) liest, so versteht man, daß hier gegen eine depravierte Institution von charismatischen Propheten (eventuell Wanderradikalen) eingeschritten wird.<sup>232</sup> Auch hier bietet Mt eine Regel zur Unterscheidung von echten und falschen Propheten: „An ihren Früchten werdet ihr sie erkennen“, heißt es im gleichen Zusammenhang in Mt 7,16a. Damit ist Mt allerdings sehr nahe bei der Regel, die Did 11,8 zur Erkennung von Falschpropheten bietet: der an der Orthopraxis der Propheten. Hand in Hand mit dem nüchternen Blick auf die korrekte Praxis geht zugleich auch eine Abwertung der charismatischen Phänomene: Prophetisches Auftreten im Namen des Herrn und Wunderheilungen (Mt 7,22) – beides zweifellos wanderradikale Attribute (vgl. die Aussendungsrede) werden im Vergleich zur konkreten Praxis ebenso abgewertet wie das „Sprechen im Geist“ in Did 11,3. Dennoch geht es Mt wie auch der Did im Gegensatz zu Mk nicht um eine Autoritätsablöse dieser wanderradikalen Propheten. Im MtEv und der Did gewinnt man eher den Eindruck, daß immer noch verbindliche Autoritäten nun auf ein neues Programm verpflichtet werden sollen. Nicht mehr das alte Wanderleben mit seinen charismatischen Phänomenen (Wunderheilungen, prophetische Rede im Geist) ist nun gefragt, sondern die Beharrlichkeit und Ausdauer im einfachen (seßhaften) Gemeindealltag. Aufgrund der Berührungspunkte zwischen MtEv und Did kann man das MtEv also in eine große Linie judenchristlich-syrischen Schrifttums eintragen:<sup>233</sup>

Logienquelle – Matthäusevangelium – Didache – Pseudoclementinen und Thomasakten

<sup>231</sup> Vgl. GNILKA: Mt I, 367: „Die Botschaft soll nicht diskreditiert werden. Möglicherweise sind bereits Fälle bekannt geworden, wo dies geschah.“

<sup>232</sup> So zumindest die Deutung von HOFFMANN: Frühgeschichte, 320f.

<sup>233</sup> So auch THEISSEN: Gewaltverzicht, 187f FN 62, der konstatiert, daß „Q, Mt und Did... durch mannigfache Traditionen verbunden“ sind, zu denen auch die pseudoklementinischen Briefe „eine gewisse Kontinuität“ aufweisen.

Damit ist allerdings noch nichts über eine direkte, literarische Abhängigkeit dieser Schriften gesagt – diese Frage soll unter II.2.A.2 näher zur Sprache kommen. Das MtEv stellt jedenfalls eine theologische Weiterentwicklung des alten Q-Gedankengutes dar. Man darf sogar vermuten, daß uns die Logienquelle als eigener Text deshalb nicht erhalten blieb, weil ihre Überlieferung in mt Theologie und Gemeindeordnung weitestgehend aufgefangen und weitergeführt wurde („aufgehoben“ im Sinne Hegels). Die Vermutung, daß die mit dem Jahre 70 obsolet gewordene Logienquelle im MtEv ihren „Nachlaßverwalter“ fand, dürfte ihre Richtigkeit haben.

### **Zweierlei Ethos: Präventivzensur nach Mt**

Die mt Gemeinde wußte sich mit wanderradikalem Gedankengut weit enger verbunden als das MkEv. Mit U. LUZ darf man vermuten, daß die mt Gemeinde sogar von Wandercharismatikern der Logienquelle gegründet wurde und diese Wandermisionare noch immer starken Einfluß auf die Gemeinde hatten.<sup>234</sup> Dennoch trägt auch in der mt Gemeinde das Phänomen dieser Missionare ein Ablaufdatum: Die ausschließliche Israelmission ist gescheitert; das MtEv öffnet sich bereits für die Heidenmission. Ebenso läßt sich der alte Rigorismus wandernder Charismatiker nicht mehr halten. Das MtEv ist aus der Perspektive einer seßhaften Gemeinde geschrieben. Besitzverzicht, Wanderleben und völliger Pazifismus sind in dieser Situation nicht mehr haltbar. In Anlehnung an Mk übernimmt Mt die Aussendungsanweisung als einmaligen historischen Akt der Vergangenheit. Ja, er baut diese Tendenz sogar noch weiter aus, indem er die Aussendung mit der Berufung des Zwölfer- und Apostelkreises verbindet (Mt 10,1-4). Im Gegensatz zu Mk greift Mt allerdings nicht inhaltlich in die Aussendungsanweisungen selbst ein, sondern ändert nur deren *genus litterarium*: Aus einer *Besitzverzichtsregel* wird nun eine *Erwerbsverzichtsregel*. Nicht mehr radikale Armut wird von den Boten verlangt, sondern die Bereitschaft zum unentgeltlichen Dienst gemäß den ebenfalls in der Aussendungsrede stehenden Worten: „umsonst habt ihr empfangen, umsonst gebt!“ (Mt 10,13). Damit scheint zwar bereits ein erster Schritt in Richtung „kirchlicher Moral“ gesetzt, doch sollte man auch bei Mt noch eher von einem Ethos sprechen: Neben und oft schon anstelle des *wanderradikalen Ethos* tritt nun das *Ethos einer strukturierten und seßhaften Gemeinde vor Ort*. Ähnliches läßt sich auch an der Handhabung des wanderradikalen Gewaltverzichtes ablesen. Dieses für die umherziehenden Wanderradikalen gar nicht so schwer einzulösende Ethos<sup>235</sup> gewinnt für die seßhafte Mt-Gemeinde einen neuen Sitz im Leben und hilft die eigene Wehrlosigkeit in der Zeit des

<sup>234</sup> Vgl. LUZ: Mt II, 66.

<sup>235</sup> Vgl. THEISSEN: Gewaltverzicht, 185-191. Wandernde Propheten konnten im Fall von Konflikten einfach weiterziehen, ohne sich den anstehenden Problemen stellen zu müssen. „Der sesshafte Christ geriete durch Nachgeben gegenüber dem Feind in immer größere Abhängigkeit. Er muß ja damit rechnen, ihm immer wieder neu zu begegnen“ (EBD. 191)

Jüdischen Krieges leichter zu verkraften.<sup>236</sup> Auch hier wird das *Ethos der Wanderradikalen* zunächst in ein *Ethos für Seßhafte* umgeschrieben; der Übergang zu einer eigenständigen pazifistischen *Ethik* ist aber noch nicht erfolgt.

⇒ Input: Materialblatt 1 diskutieren (Didache: Warnungen vor christemporoi).

### **c) Der Befund nach Lukas**

#### **(1) Die „Triplette“ zur Aussendungsrede**

⇒ Input: Materialblatt 4 diskutieren (Lukanische Dublette).

⇒ Input: Materialblatt 8 diskutieren (Lukanischer Widerruf?).

### **3. Das Modell bei Lk: Aus dem Ethos wird Ethik**

- Lk ist der „mondänste“ Evangelist (schreibt für gebildete, urbanen Hellenisten).
- Auch in pragmatischer Hinsicht ist der Wanderradikalismus passé:
  - hellenist. Stadtkultur
  - Kyniker Wanderphilosoph: auch „Aktionskünstler“  
(sozialer Protest dadurch geäußert, dass sie die Dinge der Aphrodite und Demeter *coram publico* verrichtet hätten: Kopulieren und Defäkieren in Öffentlichkeit)
  - Missionsreisen wie Paulus: Schiffsreisen; keine supporting group
  - > Widerruf in Abschiedsreden ?

andererseits:

- Soziale Spannungen in der lk Gemeinde: es gab bereits etliche reiche Christen: Die Frage des Besitzausgleichs wird virulent! Lk bedient sich wanderradikaler Aussagen um den Besitzverzicht der Jünger Jesu zum gemeindeinternen Programm des Besitzteilens mit den Armen umzuschmieden (Zöllner Zachäus: die Hälfte des Besitzes an Arme).

damit gelingt Lk aber noch ein zweites:

- Wanderradikaler Aussagen erhalten nun eine neue Sinnspitze: Bei Lk wird nun die Armut und Friedfertigkeit Jesu ganz im Sinne der griechischen Freundschaftsethik und als Erfüllung antiker Sozialutopien verstanden.

---

<sup>236</sup> Vgl. THEISSEN: Gewaltverzicht, 179f.

- in etwa das Gleiche, wie man in den 60er Jahren Jesus gerne als Hippie dargestellt hat: Erfüllung von Sozialutopien!
- ⇒ Platon, Aristoteles, die Darstellung des Pythagoras nach Diogenes Laertius sowie Jamblichos verwenden ähnliche Deutemuster wie sie in Apg 4,32 begegnen.
- ⇒ „christlicher Urkommunismus“ werden solche Aussagen genannt – in Wirklichkeit sind es allerdings Anspielungen an antike Sozialutopien: ψυχή μία („ein Herz und eine Seele“ Apg 4,32) war eine sprichwörtliche Wendung bei Aristoteles; die Ausdrücke etwas „zu eigen haben“ und „alles gemeinsam haben“ (vgl. Apg 4,32) könnten fast wörtlich aus Platon genommen sein
- ⇒ die Aussage bei Lk ist klar: die Phantasien antiker Autoren von einer besseren und gerechteren Welt, von sozialer Gerechtigkeit und von echter Freundschaft, wo es keine Unterscheidung in Mein und Dein gibt, haben in Jesus von Nazareth und seinen Jüngern ihre ultimative Erfüllung gefunden!

abschließend kann man sagen:

- ⇒ Lk verdient unter den Evangelisten die Schriftsteller-Palme: herausragend und souverän transformiert er das alte wanderradikale **Ethos** in eine allgemein verpflichtende innergemeindliche **Ethik** des Besitzausgleiches: Dabei nimmt er – sozusagen *en passant* – auch noch in Anspruch, dass Jesus nun sämtliche hellenistischen Sozialutopien in seinem Wirken erfüllt hat.

#### *Darstellung im Einzelnen:*

Während das MtEv die beiden Textvorlagen zur Aussendungsrede (MkEv und Q) zu einer Einheit zusammenzieht, lässt Lk die beiden Vorlagen als Dublette stehen (Lk 9,1-5; 10,1-12). Damit allerdings lässt es der dritte Evangelist nicht bewenden. Lk 22,35f mutet – auf den ersten Blick besehen – fast wie eine Art „Widerruf“ des wanderradikalen Rigorismus an. Damit ist das LkEv nicht nur jenes Evangelium, das sich am intensivsten mit wanderradikalem Gedankengut auseinandersetzt, sondern es bietet auch den elegantesten Kompromiß zwischen Treue zur Tradition und Vermeidung wanderradikaler Extremismen. Einerseits nämlich weiß Lk um den herausragenden Stellenwert der Aussendungsrede für die frühe Christenheit – nur so lässt sich die dreifache Thematisierung der Aussendungsrede erklären. Wie allerdings der scheinbare „Widerruf“ der Aussendungsrede in Lk 22 verdeutlicht, scheint Lk auch sehr intensiv mit der Radikalität des Textes gerungen zu haben. Somit ergibt sich die eigenartige Doppelgesichtigkeit der Aussendungsrede im narrativen Duktus des dritten Evangeliums (und des gesamten lk Doppelwerkes). Die Aussendung stellt

zweifelsohne einen der Zentraltexte des LkEv dar, einen Text allerdings, den der Evangelist gänzlich seiner redaktionellen Intention unterworfen hat.

## **(2) Die Dublette des Aussendungsberichtes**

Einigkeit herrscht bei den Kommentatoren lediglich darin, daß sich Lk in Kap. 9 stärker an der mk Vorlage orientierte, während in Lk 10 die Q-Vorlage des Aussendungsberichtes maßgeblich war. Welche redaktionellen Interessen Lk allerdings – im Gegensatz zu Mt – zu dieser Dublette bewogen haben, bleibt kontroversiell. *Grosso modo* kann man die Deutevereuche auf zwei Sichtweisen reduzieren:

*Die 72 als Prolepsis der Heidenmission:* Etliche Interpreten optieren dafür, in der Zahl 72<sup>237</sup> einen Verweis auf die Völkermission zu sehen.<sup>238</sup> „Wenn Lukas in 10,1 von siebzig bzw. zweihundertsiebzig Jüngern spricht, die Jesus aussendet, so nimmt er auf die siebzig bzw. zweihundertsiebzig Völker in Gen 10 Bezug; in der Aussendung ist die universale Völkermission vorgebildet.“<sup>239</sup> Die Aussendung der 12 Jünger in Lk 9 symbolisiert dann die Verkündigungstätigkeit des historischen Jesus innerhalb des Judentums, während in Lk 10 bereits die spätere Heidenmission präfiguriert wird.<sup>240</sup> Die Dichotomie des lk Doppelwerkes (LkEv: irdischer Jesus – Apg: Zeit der Kirche) findet in den beiden Aussendungsreden ein passendes Pendant. Der dritte Evangelist hat die Dualität der Aussendungstradition bei Mk und Q perfekt in sein theologisches Werk integriert. Der wahre Druckpunkt der Aussendungsrede liegt also bei Lk in einer Ablöse der alten Mission durch neue Formen – unter Bewahrung der Kontinuität: Heidenmission und Abgehen vom wanderradikalen Rigorismus werden bei Lk in den historischen Jesus hineinprojiziert.

*Die 72 als Zeichen der Ablöse des Zwölferkreises:* J.A. FITZMYER faßt das Argument prägnant zusammen: „Luke’s reason for this ‘doublet’ seems to be that the ‘mission’ will not be restricted to the Twelve; ‘others’ will share in the testimony... The significance of this ‘doublet’ is realized when one recalls how in Acts the role of the Twelve eventually becomes

---

<sup>237</sup> Die Zahl 72 scheint mir sowohl textkritisch als auch inhaltlich den Vorzug vor der Zahl 70 zu verdienen. Textkritisch sprechen P<sup>75</sup> und der ausgezeichnete Codex Vaticanus (beide 3. Jh.) für diese Leseart. Inhaltlich war Lk wohl eher der LXX-Tradition verbunden, die in Gen 10 – im Gegensatz zum Masoretentext – nicht siebzig, sondern zweihundertsiebzig Völker erwähnt. Vgl. auch BOVON: Lk II, 46.

<sup>238</sup> Zu nennen wären: HOFFMANN: Logienquelle, 251; KREMER: LkEv, 116; ERNST: Lk, 251; BOVON: Lk I, 455 und auch schon HAHN: Mission, 32 FN 1.

<sup>239</sup> HOFFMANN, Logienquelle, 251. Vielleicht meinte auch schon die legendarische Zahl von 72 Übersetzern der Septuaginta (Aristeasbrief 50.307) die Universalität dieser Schrift (ebd. FN 63).

<sup>240</sup> So auch BOVON: Lk II, 45.

insignificant...“<sup>241</sup> Ähnlich die Argumentation bei SCHÜRMANN. Auch er sieht den Druckpunkt „stärker bei den damaligen (und späteren) Verkündigern als bei den Adressaten der Verkündigung...“<sup>242</sup> Federführend wäre hier in erster Linie die auf Jesus angewandte Moses-Typologie des Lk (vgl. Ex 24,1.9 und Num 11,16.24: die siebzig Ältesten um Mose) gewesen. Sowohl die Zwölf, als auch die Presbyter der ntl Gemeinden (die SCHÜRMANN mit den 72 identifizieren möchte) würden somit in der Nachfolge der atl Gemeindeältesten stehen, „womit er [sc. Lk] die successio apostolica zwar nicht juridisch, aber doch modal bereits zur Sprache bringt.“<sup>243</sup> – Das Interesse, hier eine „successio apostolica“ zu verorten, muß als Überinterpretation gelten; der Grundgedanke SCHÜRMANNS jedoch entspricht der Darstellung bei FITZMYER.

Im letzten ergänzen sich beide Deutungen und belegen zum ersten, daß Lk die Aussendungsrede als einen zentralen Text der frühen Kirche kennt und sich zweitens diesen Schlüsseltext für seine eigene Theologie zunutze macht. Diese Theologie aber thematisiert den Umbruch in der Missionsarbeit: die Ablöse der Israelmission durch die Heidenmission und die Ablöse der alten kirchlichen Autoritäten durch die Leitungsinstitutionen der lk Gemeinden. Die Aussendungsrede wird für den dritten Evangelisten zum zentralen Text für sein geschichtstheologisches Denken. Dieser Eindruck läßt sich von Lk 22 her weiter erhäusern.

### **(3) Lk 22,35-38 in Einzelauslegung**

#### *Kontext*

Den Kontext von Lk 22,35f stellen jene noch im Abendmahlssaal gesprochenen Worte Jesu dar, die man mit J. KREMER als „testamentarische Worte Jesu für die Kirche“<sup>244</sup> verstehen kann. In gewissem Sinne nimmt das LkEv an dieser Stelle fast Züge der johanneischen Abschiedsreden an, wie schon seit längerer Zeit bemerkt wurde.<sup>245</sup> Dreifach ist die Thematik dieser lk Abschiedsreden: Unmittelbar nach dem Hinweis auf den Verräter folgt in 22,24-30 eine Belehrung über das Herrschen und Dienen (wobei VV 28-30 vermutlich sogar den Schluß der Logienquelle bildeten), in 22,31-34 die Ansage von Verleugnung und Umkehr des Simon und als Abschluß in 22,35-36 unsere Perikope. Dabei kann V 35f (gemäß dem Stilmittel des Achtergewichtes) durchaus als Höhepunkt der lk Abschiedsreden und damit als

<sup>241</sup> FITZMYER: Lk, 844 und 255: „...after the ‘Council’ of Jerusalem, the ‘apostels’ also disappear from the structure of the Jerusalem church.“ NOLLAND: Lk, 548 („...sending out was not restricted to the Twelve“), übernimmt diese Sichtweise.

<sup>242</sup> SCHÜRMANN: Lk II, 54.

<sup>243</sup> SCHÜRMANN: Lk II, 54f.

<sup>244</sup> KREMER: Lk, 215.

<sup>245</sup> Vgl. z.B. SCHNEIDER: Lk, 437.

Angelpunkt der geschichtstheologischen Tendenz des Lk verstanden werden. Das Material aller drei Perikopen ist zweifellos aus lk Quellen überkommen und keine reine Eigenbildung. Dennoch hat Lk auf Zusammenstellung, Gestaltung und theologische Akzentsetzung maßgeblichen Einfluß genommen,<sup>246</sup> sodaß man – gerade auch in unserer Perikope – das redaktionell-theologische Interesse des Evangelisten deutlich hervortreten sieht. Verbindendes Thema aller drei Perikopen ist – ähnlich wie im JohEv – das Geschick der Jünger nach dem Weggang Jesu: 1) in Prüfungen ausharren (V 28); 2) verstärkte Versuchungen und Krisen (vgl. das „Sieben“ des Satans, V 31); daran harmonisch angeschlossen 3) die „neue“ Zeit des Schwertes. Mit diesen drei Perikopen exemplifiziert Lk den Übergang von der Zeit Jesu zur Zeit der Kirche vor allem unter dem Gesichtspunkt andrängender neuer Probleme, die auch neue Handlungsmuster erfordern (s. den Text im Anhang X).

### *Die Perikope selbst*

Wird in der vorangehenden Simonsperikope noch der Beistand Jesu und die Stärkung im Glauben verheißen (V 32), so fordert unsere Perikope nun das der neuen Zeit angepaßte Verhalten der Jünger ein. Deutlich werden die beiden Zeiten einander gegenübergestellt: „aber nun“ (V 36) fungiert dabei als temporale „Spiegelungsachse“. Mit dem „nun“ ist natürlich nicht nur die Zeit der Passion gemeint, sondern grundlegend die nun anbrechende Zeit der Kirche.<sup>247</sup> Die drei verbotenen Gegenstände aus V 35 (Geldbeutel, Provianttasche und Sandalen) werden in V 36 in gleicher Reihenfolge wiederholt, nur tritt an die Stelle der Sandalen jetzt das Schwert. Auffällig ist, daß die Verbote Reihe von Geldbeutel, Provianttasche und Sandalen in Lk 10, also bei der Rede an die 72, nicht aber in Lk 9, also bei der Rede an die Zwölf, begegnet.<sup>248</sup> In Lk 22 allerdings sind die Zwölf Adressaten der Abschiedsreden Jesu, wie aus dem Antezedenz in 22,14 klar hervorgeht. Trotz der anbrechenden neuen Zeit will Lk dadurch die Kontinuität zwischen einstigen Aposteln und neuen Verkündern, zwischen jesuanischer Israelmission und lk Heidenmission betonen.<sup>249</sup>

### *Theologische Wertung*

Trotz aller Kontinuität mit der Vergangenheit kann sich die neue Zeit den „Luxus“ wanderradikaler Mission nicht mehr leisten – so die Grundaussage der Stelle. Jetzt muß mit allen Mitteln gekämpft werden, um die Botschaft Jesu möglichst effizient zu verkünden. Für

<sup>246</sup> Vgl. FITZMYER: Lk, 1429 oder KREMER: Lk, 217.

<sup>247</sup> So zumindest kann man in fast allen Kommentaren lesen, z.B.: KREMER: Lk, 218; SCHNEIDER: Lk, 455; FITZMYER: Lk, 1430.

<sup>248</sup> So auch angemerkt von FITZMYER: Lk, 843.

<sup>249</sup> Wenn man Lk nicht einfach unterstellen möchte, die beiden Aussendungsberichte miteinander verwechselt zu haben, was allerdings angesichts der zentralen Thematik im narrativen Grundduktus kaum der Fall sein dürfte.

wanderradikale „Romantik“ der ersten Stunde verbleibt kein Platz. Sehr schön wird hier auch nachvollziehbar, daß die einstige Stärke und Überzeugungskraft der Wandercharismatiker – nämlich ihre Radikalität – im Kontext hellenistischer Mission eher zum hinderlichen Ballast geworden ist. In der hellenistischen Stadtmission konnte man offensichtlich nicht so leicht auf unbegrenzte Unterstützung rechnen wie in den kleinen Dörfern Galiläas. Die zu bestreitenden Missionsreisen gaben auch weitere Entfernung vor als die maximal eine Tagesreise umfassenden Fußmärsche zwischen eng beisammen liegenden galiläischen Dörfern. Ohne Geldbeutel hätte man wohl auch schwerlich Schiffsreisen – wie Paulus im zweiten Teil des lk Doppelwerkes – bezahlen können. Gemessen an den lk Maßstäben einer erfolgreichen Missionstätigkeit waren die wanderradikalen Vorstellungen tatsächlich nicht mehr aufrecht zu erhalten. Jetzt ist die Zeit des Kampfes gekommen, mit allen Mitteln muß nun für die Verkündigung gearbeitet werden. Das „Schwert“ trägt hierbei natürlich symbolischen Charakter; es will in krasser, hyperbolischer Weise die Notwendigkeit, *alle* Hilfsmittel zu nutzen, herausstellen.<sup>250</sup> In einer paradoxen Steigerung bringt Lk dies auch stilistisch gut zum Ausdruck: Nicht nur Geldbeutel, Tasche und Sandalen sollen nun erlaubt sein, sondern gar Geldbeutel, Tasche und *Schwert!* Auch hier also ein Achtergewicht mit hyperbolisch-paradoxem und daher nachdenklich stimmendem Schluß. Einzig in diesem Sinn vermag sich das umstrittenen Schwertwort – seit jeher eine *crux interpretum* – in den lk Erzählduktus einzufügen.<sup>251</sup> Eine reale Deutung des Schwertes verbietet sich schon alleine aus 22,49-51, wo der Gebrauch des Schwertes zurückgewiesen wird. Das abschließende, ebenfalls viel umrätselte „es ist genug“ ist aus diesem Zusammenhang ironisch zu verstehen.<sup>252</sup> Daß „Schwert“ tatsächlich als Metapher für die verschärften Missionsbedingungen, ja gar für Verfolgungen dient, wird auch aus dem folgenden V 37 und dessen Anspielung auf das Gottesknechtsgeschick Jesu (Jes 53,12) deutlich.

#### **(4) Einschränkung wanderradikaler Rigorosität im lk Doppelwerk**

Der eigentliche Stellenwert von Lk 22,35-38 – und damit die Frage, welchen Stellenwert Lk wanderradikalen Werten in seiner aktuellen Gegenwart beimißt – wird allerdings erst aus dem Gesamt des lk Doppelwerkes ersichtlich. Stellt Lk 22,35-38 einen prinzipiellen Widerruf wanderradikaler Werte dar, oder erarbeitet der dritte Evangelist neue Strategien um alte Texte für seine Zeit zu adaptieren?

---

<sup>250</sup> Das „Schwert“ als Metapher für Verfolgungen betonen folgende Exegeten: KREMER: Lk, 217; SCHNEIDER: Lk, 455; NOLLAND: Lk, 1078.

<sup>251</sup> Das Schwertwort in V 38 dürfte Lk aus der Tradition übernommen (so wohl zu Recht NOLLAND: Lk, 1075), dann jedoch mit seiner eigenen Theologie (V 36) gefüllt haben.

<sup>252</sup> So KREMER: Lk, 217: „Jesu dunkle Antwort meint kaum das Zugeständnis einer beschränkten Gewaltanwendung (nur ‚zwei‘ Schwerter), sondern ist eher eine formelhafte (vielleicht ironische) Beendigung des Gespräches.“ Ebenso: FITZMYER: Lk, 1430: „With no little irony...“ Anders aber SCHNEIDER: Lk, 455.

Im folgenden sollen exkursartig die großen theologischen Linien des Lk bezüglich Armutsthematik und Feindesliebe – zweier Hauptthemen des wanderradikalen Ethos – untersucht werden, um daraus Konsequenzen für die korrekte Interpretation von Lk 22,35-38 und der damit verbundenen wanderradikalen Wertvorstellungen zu ziehen.

### *Die Armutsthematik des Lk*

⇒ Input: Materialblatt 9 diskutieren (Lukanischer Urkommunismus?).

Wiederholt wird in Kommentaren darauf verwiesen, daß das LkEv als „the social gospel, with a bias towards the poor“<sup>253</sup> bezeichnet werden kann. In der Tat stellt die Frage nach christlichem Umgang mit Besitz sogar eine der Kernfragen des dritten Evangelisten dar: „Kaum ein zweites Thema beherrscht das lukanische Doppelwerk in dem Maße wie die Frage, was der Christ mit seinem Besitz anfangen soll.“<sup>254</sup> Dabei läßt sich eindeutig feststellen, daß ein großer Teil der Armutsaussagen und der Kritik an den Reichen entweder lk Sondergut oder lk Redaktion entstammt.<sup>255</sup> Wie TUCKETT zu Recht betont, zeichnet Lk dabei für die Auswahl seines Traditionsgutes theologisch ebenso verantwortlich wie für eigenständige redaktionelle Veränderungen. Selbst in traditionsgebundenem Sondergut kann man daher die Präferenzen des Lk erkennen.<sup>256</sup> Zusätzlich tritt zu der Fülle an einschlägigem Sondergut auch noch eine beträchtliche Zahl von redaktionellen Verschärfungen durch Lk selbst. Gemäß der Jüngerberufung in Lk 5,11 ließen die Jünger *alles* zurück (diff. MkEv) und bei der Berufung des Levi (Lk 5,28) heißt es, daß er *alles* verließ (diff. mk Vorlage). Im Gegensatz zur Spiritualisierung der mt Seligpreisungen (*Arme im Geiste; hungern und dürsten nach Gerechtigkeit*) stehen bei Lk die *jetzt* Hungernden – in ihrer materiellen Armut – vor Augen. Allerdings ist dabei nicht klar, welchen Umgang mit Besitz Lk einschärft. Auf der einen Seite scheint das lk Doppelwerk für eine 100-prozentige Besitzaufgabe zu plädieren, wie Lk 5,11.28; 14,33; 21,1-4 und Apg 2,42-47; 3,6a; 4,32-35.36f nahelegen können. Daneben steht aber schon von Beginn des Doppelwerkes an auch ein anderes Programm: Almosengeben, großzügiger Umgang mit dem Besitz und geschwisterliches Teilen (50-prozentiger Besitzverzicht) in Lk 3,11; 19,8 oder Apg 9,36; 10,2; 12,12; 20,35b.<sup>257</sup> Will man Lk nicht unterstellen, mit zweierlei Maß zu messen – was in einer für Lk so vorrangigen Thematik wohl kaum der Fall sein dürfte, so kann man nach den ersten fünf Kapiteln der Apg

<sup>253</sup> So stellvertretend für viele TUCKETT: Luke, 95. Ein Forschungsüberblick zur Thematik Armut im LkEv findet sich etwa bei HORN: Glaube, 28-32 und KLAUCK: Armut, 181-187.

<sup>254</sup> KLAUCK: Armut, 160.

<sup>255</sup> Um nur einiges aus dem lk Sondergut zu nennen: Weherufe gegen Reiche (Lk 6,24.25b), barmherziger Samariter (Lk 10,29-37), reicher Kornbauer (Lk 12,16-22), Mahleinladungen (Lk 14,12-14), armer Lazarus (Lk 16,19-31), Zachäus (Lk 19,1-10) u.v.a.

<sup>256</sup> Vgl. TUCKETT: Luke, 99: „...hence even if some of the L material on poverty is not a redactional creation de novo by Luke, the fact that Luke has decided to include it in his Gospel is still of significance in telling us something about Luke's own interests.“

<sup>257</sup> Zur Spannung zwischen 100 % und 50 % vgl. KLAUCK: Armut, 170ff.

einen Umbruch der Armutsthematik erkennen: „...after the first five chapters of Acts, the situation seems to change. The economic set-up of the primitive Jerusalem church is not replicated in other communities founded by the Christian mission; the Christians themselves do not give up all their possessions...“<sup>258</sup> Diese Spannung im lk Doppelwerk war in der Forschung Gegenstand heftigster Kontroversen und verschiedenster Spekulationen.<sup>259</sup> Eine wirklich befriedigende Antwort läßt sich erst finden, wenn man in unserer Stelle Lk 22,35-38 den Schlüssel lk Geschichtstheologie erkennt. In den ersten Kapiteln der Apg erfüllt sich nämlich, was in den beiden Aussendungsreden und in Lk 22,35-38 bereits vorgebildet war. Die Aussendung der Zwölf findet ihre Fortsetzung in der Mission der späteren Kirche (vgl. die symbolische Zahl 72 für die Heidenmission). In Lk 22,35f spricht Jesus seine Worte zwar zu den Zwölf, doch eigentlich an die Adresse der 72 (deren Missionsausrüstung hier erwähnt wird, s.o.). Dabei wird das Ideal der Anfangszeit nicht schlichtweg außer Kraft gesetzt, sondern für die Gegenwart adaptiert. Die 100-prozentige Armut der Apostel wird als lebbar und nicht als Utopie erachtet. Zweimal betont Lk ausdrücklich, daß die Jünger trotz völligem Besitzverzicht keinen Mangel gelitten hätten (Lk 22,35; Apg 4,34). Die in Jerusalem verbleibenden Apostel haben – nach lk Geschichtstheologie – auch das Ideal der ersten Stunde weitergeführt. Die ersten vier Kapitel der Apg geben davon Zeugnis (Apg 2,42-47; 3,1-10; 4,32-35.36f). Erst in den *danach* gegründeten Gemeinden zeitigt Lk 22,35 seine Konsequenzen (was zu belegen vermag, daß in der Doppelung der lk Aussendungsreden tatsächlich bereits die spätere Missionspraxis präfiguriert ist). Erst als die Kirche über Jerusalem (und über den Zwölferkreis) hinauswächst, ersetzt das Konzept vom geschwisterlichen Teilen (50 Prozent des Besitzes) den 100-prozentigen Besitzverzicht, der von den ersten Jüngern Jesu noch praktiziert wurde. Damit ist das Konzept der vorösterlichen Epoche aber keineswegs obsolet, wie oft – in Verkennung lk Geschichtstheologie – behauptet wird.<sup>260</sup> Zwar ist die Zeit Jesu „zur Vergangenheit geworden“, doch eine Vergangenheit, „an die man sich als an eine ideale, beispielhafte Zeit erinnert.“<sup>261</sup> Das Bild der Jesuszeit bleibt eine Mahnung an alle Reichen „to use their money wisely and properly, and to give to those in need.“<sup>262</sup> Von einem „Widerruf“ sollte also nicht die Rede sein – wohl aber von einer Adaptierung für die konkrete Zeit und Gemeinde des Lk. Das Idealbild der Vergangenheit wird zu einem Korrektiv für die Reichen in der eigenen Gemeinde.<sup>263</sup>

---

<sup>258</sup> TUCKETT: Luke, 100.

<sup>259</sup> Vgl. die oben genannten Forschungsüberblicke bei HORN und KLAUCK.

<sup>260</sup> Vgl. dazu den Kommentar von KLAUCK: Armut, 180: „Gewöhnlich ordnet man 9,3 / 10,4 jedoch einer vergangenen vorösterlichen Epoche zu und nimmt nur 22,35f für die kirchliche Gegenwart des Lukas in Anspruch. Mit dieser Verteilung müßte man m.E. vorsichtiger umgehen.“

<sup>261</sup> GNILKA: Jesus, 184.

<sup>262</sup> TUCKETT: Luke, 105.

<sup>263</sup> Vgl. TUCKETT: Luke, 106: „this picture... is intended as a challenge and a critique for richer Christians of Luke's own day.“

Aber man kann noch einen Schritt weiter gehen. Vielleicht hat Lk auch um die wirkliche Existenz wanderradikaler Missionare zu seiner Zeit gewußt, so der Denkanstoß von H.-J. KLAUCK.<sup>264</sup> In diesem Falle hätte Lk mit seinem jesuanischen Armutsideal nicht nur ein Idealbild der Vergangenheit als Korrektiv für reiche Gemeindemitglieder gezeichnet, sondern sich damit auch bewußt „zum Anwalt eines gewissen Pluralismus“<sup>265</sup> in der Armutfrage gemacht. Beide Möglichkeiten, völliger Besitzverzicht und geschwisterlicher Umgang mit dem Reichtum, wären damit vom dritten Evangelium sanktioniert.

Neben dieser Binnenperspektive trägt die Überarbeitung wanderradikaler Gedanken bei Lk auch noch eine Außenperspektive. Nach H.-J. KLAUCK sah Lk in der Gütergemeinschaft und der einrächtigen Friedfertigkeit der Urgemeinde die Sozialutopien antiker Schriftsteller erfüllt.<sup>266</sup> Selbst wenn die lk Gegenwart inzwischen wieder zur Zeit des „Schwertes“ (vgl. Lk 22,35ff) geworden ist und völliger Besitzverzicht der Gemeinde als ganzer nicht mehr zugemutet werden kann, so wird doch die Erinnerung an die glorreiche Anfangszeit allen eingeschärft.<sup>267</sup> Selbst wenn aus verschiedensten Gründen die aktuelle Gemeinde nicht mehr so hundertprozentig radikal zu leben vermag wie die ersten Jünger – das Ideal als solches hat sich dennoch als lebbar und gut erwiesen!<sup>268</sup> Die beiden Ideale wanderradikaler Existenz, völlige Armut und Friedfertigkeit, erfüllen bei Lk in der Binnenperspektive den Zweck, den innergemeindlichen Besitzausgleich einzuschärfen, in der Außenperspektive allerdings fungieren sie als Erfüllung sozialutopischer Hoffnungen der hellenistischen Antike, ähnlich der Darstellung der Essener bei Philo und Josephus.<sup>269</sup> Darüber hinaus bleibt das Ideal der Frühzeit ein provozierendes Korrektiv wie auch ein zu bewunderndes und nachzuahmendes Vorbild für alle Gemeindemitglieder. Dem in Q geforderten Radikalismus nimmt Lk damit die Spitze, ohne aber das Ethos Jesu zu verraten. Seine Lösung des Problems ist ebenso ingeniös wie fair. Ohne in alte Traditionen einzugreifen (anders als Mk: vgl. das Zugeständnis von Stock und Sandalen, und Mt: vgl. das andere *genus litterarium* der Ausrüstungsregel),

---

<sup>264</sup> Vgl. KLAUCK: Armut, 192.

<sup>265</sup> KLAUCK: Armut, 192.

<sup>266</sup> Vgl. KLAUCK: Gütergemeinschaft, 69-100, der auf die frappierenden Ähnlichkeiten zwischen Plato, Aristoteles, der Darstellung des Pythagoras nach Diogenes Laertius sowie Jamblichos einerseits und der lk Darstellungsweise andererseits verweist. Dabei können die Ausdrücke „zu eingen haben“ und (Ap)„alles gemeinsam haben“ (vgl. Apg 4,32) fast wörtlich aus Plato genommen sein, „(ein Herz und) eine Seele“ (vgl. Apg 4,32) hingegen war eine sprichwörtliche Wendung bei Aristoteles (EBD.: 93).

<sup>267</sup> Auch dieses Darstellungsmuster ist hellenistischen Sozialutopien gemein; der Wunschtraum vom gemeinsamen Eigentum, resp. fehlenden Privateigentum, war konstitutiv für das Bild der „guten alten Zeit“ (vgl. KLAUCK: Gütergemeinschaft, 72).

<sup>268</sup> Vgl. KLAUCK: Gütergemeinschaft, 94: „Lukas wollte seinen hellenistischen Lesern zeigen, daß all die Träume und Wunschgebilde hellenistischen Sozialdenkens in der christlichen Urgemeinde vorbildlich verwirklicht wurden. [...] Diesen Idealzustand gab es nur in der goldenen Zeit des Anfangs, deren heroische Größe für die Gegenwart uneinholbar ist, aber Ansporn und Mahnung sein kann.“

<sup>269</sup> „Der massive Einfluß der hellenistischen Ideale [sc. sozialutopischer Vorstellungen von Gütergemeinschaft und Verzicht auf Privateigentum] auf die Essenerberichte bei Philo und Josephus, in sprachlicher wie in sachlicher Hinsicht, ist mit Händen zu greifen.“ KLAUCK: Gütergemeinschaft, 77.

rückt Lk das überkommene Ethos in einen weiteren Horizont und sichert gerade so der alten Botschaft neue Aktualität in einer veränderten Zeit.

### *Feindesliebe nach Lk*

Ähnliches ließe sich nun auch für Gewaltlosigkeit, ebenfalls ein wanderradikales Ethos, geltend machen. Dieses verlangte ja sogar den Verzicht auf den einfachen Stock (vgl. Q 10,4d) als Waffe. Könnte dann die Schwertmetaphorik in Lk 22,36 nicht zugleich auch das lk-redaktionelle Interesse anzeigen, wanderradikalen Rigorismus auch in dieser Hinsicht zu konterkarieren? Einschlägige Grundtendenzen des lk Doppelwerkes legen diese Sichtweise nach G. THEISSEN zumindest nahe.<sup>270</sup> Denn völlige Gewaltfreiheit war nur besitzlos herumziehenden Wandercharismatikern und nicht seßhaften Christen möglich. Diese hatten keinen Besitz zu verteidigen, noch aufgrund ihres Wanderlebens eine soziale Position zu verlieren. Die geänderte Situation zeigt sich bereits im MtEv, da die gesamte Gemeinde hier bereits seßhaft und besitzend war. Dennoch hält Mt 5,38-48 noch an einer „asymmetrischen“ Feindesliebe (also „einseitigen“ Feindesliebe, die auf keine Gegenleistung des Feindes hofft) fest, laut THEISSEN eine Möglichkeit zur Bewältigung der Demütigungen nach dem jüdischen Krieg.<sup>271</sup> In der Asymmetrie kommt das Verhältnis von Siegern und Besiegten zum Tragen. Die wanderradikale Feindesliebe, ursprünglich Ausdruck des Gottesreiches (s.o.), hat hier einen neuen Sitz im Leben gefunden.

Noch einmal anders präsentiert sich allerdings die Situation der lk Gemeinde. Lk 6,27-36 (die aus Q stammende Parallele zu Mt 5,38-48) verzichtet bewußt auf die Asymmetrie der Feindesliebe zugunsten einer (zumindest ideellen) Gegenseitigkeit.<sup>272</sup> Die Formulierung asymmetrischer Feindesliebe in Mt 5,39: „Ich aber sage euch: Leistet dem, der euch etwas Böses antut keinen Widerstand...“, ein Passus, der m.E. bereits in Q stand, wurde von Lk gestrichen<sup>273</sup> und die anschließende Q-Forderung vom Hinhalten der anderen Wange stark bearbeitet. Das lk Gegenseitigkeitsmotiv im Kontext der Feindesliebe (Lk 6,27-36) findet dabei seinen Ausdruck in Lk 6,31 (Goldene Regel) und Lk 6,37f (nicht richten, „denn nach dem Maß, mit dem ihr meßt und zuteilt, wird auch euch zugeteilt werden“) in unmittelbarem Anschluß an den Aufruf zur Feindesliebe.<sup>274</sup> Dabei fällt auf: „...in den Lk-Gemeinden gehören Feindesliebe und Geldprobleme zusammen.“<sup>275</sup> „Lk setzt Menschen voraus, die ausleihen und ausleihen können und die darauf verzichten sollen, zurückzuverlangen. [...] Die Lk-Gemeinden repräsentieren ein Christentum, das auch in die höheren Schichten hineinreicht

<sup>270</sup> Vgl. THEISSEN: Gewaltverzicht.

<sup>271</sup> Vgl. THEISSEN: Gewaltverzicht, 168 und 179.

<sup>272</sup> Vgl. THEISSEN: Gewaltverzicht, 168.

<sup>273</sup> Anders LUZ: Mt I, 296, der annimmt, daß Mt die VV 38-39a selbst gebildet hat.

<sup>274</sup> Vgl. THEISSEN: Gewaltverzicht, 182.

<sup>275</sup> THEISSEN: Gewaltverzicht, 182.

und deswegen der Umwelt mit dem Anspruch prinzipieller Gleichwertigkeit gegenübertreten kann.“<sup>276</sup> Gemeinsamer Besitz und Friedfertigkeit waren Topoi der antiken Sozialutopien, deren Erfüllung Lk für das Jesusereignis reklamiert. In Lk 6,27-36 wird der großzügige Umgang mit Besitz sogar als wesentliche Konkretion der Feindesliebe vor Augen gestellt.<sup>277</sup> Dieser *nexus* zwischen Feindesliebe und freizügigem Geben ist dem MtEv nicht bekannt. Schon in Lk 6,30 wird – anders als in Mt 5,42 – verlangt, man solle nicht zurückverlangen. In Lk 6,35 wird zwar die Mahnung zur Feindesliebe aus 6,27f wiederholt, statt Segnen und Beten für die Feinde ist jetzt aber vom Geldverleihen die Rede. Und in Lk 6,37f schließlich wird die Forderung, nicht zu richten, auf die Freilassung von Schuldern und das freizügige Geben hin konkretisiert – wiederum anders als in Mt 7,1f, wo nur vom Richten allein gesprochen wird. Der Zusammenhang zwischen Feindesliebe und der lk Mahnung an die Reichen, großzügig zu geben, ist augenfällig. Eine ähnliche Koppelung beider Themen findet sich interessanterweise auch in der *sectio evangelica* der Did, nämlich in 1,3b-6. Während in 1,3b-4 vom Gewaltverzicht die Rede ist, gehen VV 5-6 auf das Almosengeben ein (V 4 dient als Übergang). Die Verbindung beider Themen dürfte damit wirklich schon auf das alte wanderradikale Doppel-Ethos von Gewaltverzicht und Besitzlosigkeit zurückgehen.<sup>278</sup>

## **(5) Vom Ethos zur Ethik: Präventivzensur nach Lk**

Intendierte Lk nun mit seiner Kritik an wanderradikalen Inhalten einen Widerruf all dieser Ideale oder nur deren Übersetzung in eine neue Zeit und Situation hinein? Die Antwort dürfte sowohl *in puncto* Armut wie auch bezüglich der Feindesliebe leicht fallen. In beiden Fällen wird eindeutig klar: Lk stellt keineswegs die Ideale als solche in Frage, sondern nimmt lediglich dem wanderradikalen Rigorismus die Schärfe. Dabei lässt sich recht gut zeigen, daß Lk aus dem *Ethos* der Wanderradikalen eine *Ethik* des innergemeindlichen Ausgleichs zwischen Arm und Reich gemacht hat. An die Stelle völligen Besitzverzichts tritt die Forderung zu großzügigem Geben, an den Platz asymmetrischer Feindesliebe die Goldene Regel. Statt radikalem Gewaltverzicht wird nun Nachsicht beim Eintreiben von Schulden gefordert und der Ausgleich zwischen Arm und Reich forciert. Obwohl für wanderradikale Besitzlosigkeit und gewaltlose Passivität in der Gemeinde des dritten Evangelisten kein Platz mehr ist, nimmt nun die Armen- (bzw. die Reichen-)<sup>279</sup> *Ethik* des Lk den Platz des alten wanderradikalen *Ethos* von Armut und Feindesliebe ein.

---

<sup>276</sup> THEISSEN: Gewaltverzicht, 183.

<sup>277</sup> Vgl. zu diesem Punkt: THEISSEN: Gewaltverzicht, 181.

<sup>278</sup> So auch THEISSEN: Gewaltverzicht, 183ff.

<sup>279</sup> Lk kann zwar zu Recht als „Evangelist der Armen“ bezeichnet werden, ist aber mehr noch ein Evangelist der Reichen, der den besser gestellten Gemeindemitgliedern die ethische Verantwortung für die ärmeren Christen einschärft. Vgl.: HELD: Reichen.

Der dritte Evangelist kann als „mondänster“ unter den Synoptikern gelten. Wahrscheinlich schreibt Lk sein Evangelium für gebildete hellenistische Heidenchristen der urbanen Kultur Kleinasiens. Die Gemeinden des dritten Evangelisten gehörten damit wohl auch sozial besser- und höhergestellten Gesellschaftsschichten an. Vor diesem Hintergrund ergibt sich für Lk eine doppelte Strategie: Zum einen hat der Kosmopolit Lk wenig Interesse, die ländlich-kleinbürgerliche „Armutsromantik“ der Wanderradikalen einfach weiter zu propagieren. Für solche Vorstellungen war in der Stadtkultur des dritten Evangeliums wohl nur noch eine geringe Verstehensgrundlage vorhanden. Andererseits aber dürfte es in den Gemeinden des Lk gerade aufgrund ihrer urbanen Situierung starke Spannungen zwischen Arm und Reich gegeben haben. Das weithin obsolet gewordene wanderradikale *Armutsethos* wird nun in eine innergemeindliche *Reichenethik* umgestaltet. Daß mit dem geschwisterlichen Besitzausgleich nicht nur wanderradikale Ideale zu zeitgemäßen Impulsen einer großkirchlichen Ethik umgeschmiedet werden, sondern auch die philosophischen Ideale antiker Freundschaftsethik (und des damit verbundenen gemeinschaftlichen Besitzes) hier ihre Konkretisierung finden, ist dem literarischen wie theologischen Ingenium des Lk zu verdanken. Lk ist damit der erste Evangelist, dem es gelingt, den ursprünglichen jesuanischen Impuls in die konkreten und allgemein lebbaren Formen einer urkirchlichen „Moral“ (hier *in sensu stricto* einer geprägten Werteordnung) zu gießen. Bei ihm tauchen zum erstenmal nicht nur innergemeindliche Imperative zur Regelung des christlichen Zusammenlebens auf, sondern darüber hinaus bereits ein konkretes System zur Realisierung dieser Vorschriften (50 Prozent-Ethik, s.o.). Auch hinsichtlich des wanderradikalen Pazifismus verfährt Lk ähnlich: Im Gegensatz zum *gewaltfreien Ethos* des Mt setzt Lk für seine *Friedensethik* bereits den – zumindest erwünschten – Gedanken der Reziprozität voraus. Was bei Mt noch als Selbsthilfe in einer Krisensituation gelten konnte, wird bei Lk nun zu einer *semper et ubique* gültigen ethischen Grundnorm der sich etablierenden Kirche.

Aus einem ursprünglich eschatologisch motivierten, rigorosen *Eliteethos* von Wanderradikalen eine allgemein lebbare christliche *Gemeindeethik* gemacht zu haben, ohne dabei die ursprünglichen Ideale zu verraten, ist das besondere Verdienst des dritten Evangelisten.

#### **d) Paradigmenwechsel und Präventivzensur**

##### **(1) Paradigmenwechsel: Von der Praxis Jesu zum Ethos**

Im Grunde genommen stellen nicht erst die späteren Versuche der Evangelien eine erste Adaptation des wanderradikalen Gedankengutes dar, sondern das wanderradikale Ethos selbst ist bereits eine Adaptation der Praxis Jesu. Auch wenn die Wanderradikalen überzeugt waren,

die *ipsissima praxis* Jesu weiter zu bewahren, stellt ihr Lebensentwurf doch selbst schon eine Weiterentwicklung und Systematisierung des ursprünglichen Charismas Jesu dar. Wie wir im folgenden Kapitel sehen werden, fußt das wanderradikale Ethos zwar in all seinen Teilen auf der unmittelbaren Praxis Jesu, doch ist die Stilisierung zu einem eigenen Ethos bereits das erste Glied in einer langen Kette von späteren Adaptationen und Änderungen. In den rigorosen Vorschriften dieses Ethos zeigt sich ein erster Übergang von der unmittelbaren und selbstverständlichen Praxis Jesu hin zu einer – wenn auch noch charismatischen – Institution in der entstehenden Kirche. Armut, Wanderleben und völliges Gottvertrauen waren bei Jesus praktische Notwendigkeiten und zeichenhafte Symbole, um seine Botschaft besser transportieren zu können. Bei den Wanderradikalen ist dieser ursprüngliche Sitz im Leben, die eschatologische Naherwartung, zwar noch genau so präsent, doch gewinnt der Lebensstil Jesu bereits die Stellung eines „Wertes in sich“. Das Unterhaltsprivileg vermag dies am deutlichsten zu demonstrieren: Nicht mehr die praktische Notwendigkeit, das Evangelium zu verkünden, liefert nun den Motivationshorizont, sondern bereits ein Ethos, das schon z. Z. des Apostels Paulus als zwingende Regel für alle wahren Missionare angesehen wurde. Aus einer der Praxis Jesu verdankten Vergünstigung war nun schon ein „Gebot des Herrn“ geworden (1 Kor 9,14). Auch wenn man also im Leben der Wanderradikalen tatsächlich noch die *ipsissima praxis* Jesu erkennen kann, wird man dennoch gut daran tun, diese „Praxis“ nicht restlos mit der *ipsissima intentio* Jesu zu identifizieren. Bereits die Wanderradikalen aktualisieren ihre Jesusnachfolge im Kontext ihrer Zeit; schon bei ihnen kann man einen Paradigmenwechsel von der ursprünglichen Praxis Jesu hin zu einem Ethos feststellen.

## **(2) Zur Gültigkeit der Präventivzensur im NT**

Die einzelexegetischen Analysen belegen in aller Deutlichkeit, daß die soziologische Grundregel der Präventivzensur auch auf ntl Texte angewandt werden muß. Der von SCHMELLER eingangs vorgebrachte Einwand, daß besondere Pietät den Eingriff in ntl Texte verhindert und somit die Gesetzmäßigkeiten der Präventivzensur für das Neue Testament außer Kraft gesetzt haben könnte, vermag sich im Blick auf unsere Aussendungsrede nicht zu bewahrheiten. Zwar läßt sich die von SCHMELLER behauptete „Pietät“ gegenüber altehrwürdigen Texten gerade bei der Aussendungsrede deutlich feststellen, denn keiner der drei Synoptiker konnte es – trotz offensichtlicher Schwierigkeiten mit den darin enthaltenen wanderradikalen Aussagen – wagen, sich über den Text hinwegzusetzen. Doch ändert dies nichts am Faktum, daß alle drei Synoptiker die Aussendungsrede gemäß ihrer eigenen Theologie bearbeiteten, wozu sie bisweilen massiv in ihre Quellen eingriffen. Die dabei zur Anwendung gebrachten Strategien sind in den vorangehenden Untersuchungen deutlich geworden. Sie dienen allesamt dazu, dem wandercharismatischen Radikalismus die Spitze zu

nehmen und das Ethos der Wandercharismatiker für die Erfordernisse einer materiell wie strukturell etablierten Gemeinde zu erschließen.

Daraus lässt sich umgekehrt mit Sicherheit schließen, daß wandercharismatisches Gedankengut von gewissen Kreisen der Urkirche tatsächlich in seiner ganzen Radikalität gelebt wurde. Das radikale Ethos dieser Gruppierung war somit *Realität* und nicht nur ein *fiktives Kontrastbild*, um in den urchristlichen Gemeinden mehr soziale Gerechtigkeit einzufordern und reiche Mitchristen zur Raison zu rufen.<sup>280</sup> Die erste Anfrage an die Wanderradikalen-These scheint damit geklärt: Der Nachweis, daß es diese „Wanderradikalen“ in der Urkirche tatsächlich gegeben hat, ist erbracht.

---

<sup>280</sup> So allerdings die von W. STEGEMANN vertretene These (s.o. I.2.A.d). Eine solche Interpretation ist zwar auf das lk Doppelwerk zutreffend, nicht aber auf die Gemeinde der Logienquelle. Ein vom Autor am Colloquium Biblicum Lovaniense 1999 vorgetragenes *short paper* zur Thematik „Wanderradikalismus“ und die daran anschließende lebhafte Diskussion machten klar, daß die Sichtweise STEGEMANNS durchaus auch in weiteren Fachkreisen vertreten wird.

### **3. Die Didache**

Nach der Auseinandersetzung mit der Logienquelle Q steht nun die zweite, wanderradikales Gedankengut enthaltende Schrift des Urchristentums zur näheren Untersuchung an.

#### **3.1. Ein literarisches Familienbild: Q, Matthäus und die Didache**

Schon im vorangehenden Kapitel haben wir festgestellt, daß eine kontinuierliche Entwicklungslinie von der Logienquelle zum MtEv festzustellen ist. Mt kann in gewisser Weise als theologischer Nachlaßverwalter der Logienquelle betrachtet werden. Nachdem die ausschließliche Israelmission der Wandercharismatiker gescheitert war, entschließt sich die mt Gemeinde – offensichtlich nicht ohne schwere Widerstände – zur Heidenmission. Die textpragmatische Funktion des MtEv ergibt sich aus dieser Entscheidung: Es will aufzeigen und legitimieren, wie aus einer innerjüdischen Bewegung die christliche Heidenmission entstehen konnte. Die dadurch obsolet gewordene Logienquelle geht im Gedankengut des MtEv auf und wird somit auch nicht eigenständig weitertradiert. Erst das Ende der ausschließlichen Israelmission und die Weiterführung der theologischen Q-Hinterlassenschaft in der mt Gemeinde machen das Abbrechen der Q-Überlieferung plausibel (vgl. im Gegenzug dazu das MkEv, das auch nach der Übernahme durch Mt und Lk eigenständig weitertradiert wurde).

Etwas anders sind die verwandtschaftlichen Beziehungen zwischen MtEv und Did gelagert. Auch die Did stammt aus dem gleichen *geistigen, geographischen und soziokulturellen Habitat* wie Q und das MtEv. *Geographisch* können Logienquelle und MtEv im syropalästinischen Raum<sup>281</sup> verortet werden. Die *kulturelle Heimat* der Did ist, genau wie bei Q und Mt, eindeutig judenchristlich.<sup>282</sup> Ja mehr noch: Fast scheint es, als ob die Did in der Heidenfrage dort weitergewachsen ist, wo das MtEv aufhörte. Beschneidungsfragen scheinen zwar keine Rolle mehr zu spielen,<sup>283</sup> und in Did 14,3 wird der geschwisterliche Umgang unter Christen als ein missionarisches Zeichen für die Heiden verstanden (allerdings bewußt noch mit einem atl Zitat aus Mal 1,11.14 untermauert).<sup>284</sup> Auffällig ist aber, daß die Reinheitsvorschriften in Did 14,1-3 die „sittliche Reinheit als kultische Reinheit“<sup>285</sup> einfordern.

---

<sup>281</sup> Zur Verortung des MtEv vgl. LUZ: Mt I, 73f. Zur Frage der Verortung der Quelle Q s. II.1.A.1.c.

<sup>282</sup> Vgl. RORDORF ; TUILIER: Didache, 21: „...son enseignement est principalement fondé sur la tradition judéo-chrétienne, à laquelle il empunte l'essentiel de sa doctrine.“ Dies macht obendrein auch der typisch jüdisch-judenchristliche Zwei-Wege-Traktat klar (vgl. NIEDERWIMMER: Didache, 57f).

<sup>283</sup> Als Initiationsritus wird in Did 7 nur von der Taufe gesprochen. Daß die Auseinandersetzung zwischen Juden und Christen in Did nicht explizit thematisiert oder theologisch abgehandelt wird, braucht nicht weiters zu verwundern: „Die Didache ist kein ‚theologisches‘ Werk, sondern ein Reglement für die kirchliche Praxis...“ (NIEDERWIMMER: Didache, 13).

<sup>284</sup> Nach RORDORF ; TUILIER: Didache, 21, richtet sich die Did hier bewußt schon „à un ensemble de fidèles qui proviennent vraisemblablement du paganisme...“

<sup>285</sup> NIEDERWIMMER: Didache, 238.

Die Loslösung vom Judentum scheint bereits länger vollzogen zu sein, der jüdische Hintergrund als kulturelle Heimat der Did ist jedoch auf Schritt und Tritt greifbar. Die christliche Rezeption der ursprünglich jüdischen Zwei-Wege-Lehre<sup>286</sup> wie auch die Umdeutung der jüdischen Erstlings-Abgabe machen dies deutlich.<sup>287</sup>

Was allerdings die *geistige Verwandtschaft* zwischen Did und MtEv (über den gemeinsamen jüdischen Hintergrund hinaus) angeht, sind die Meinungen geteilt. Am ehesten ließe sich eine solche Verwandtschaft natürlich im Falle literarischer Abhängigkeit der Did vom MtEv postulieren, doch hier ist der ehemalige *sensus communis* fraglich geworden. Früheren Exegeten galt es als sicher, daß die Did bereits auf eine schriftliche Ausgabe des MtEv zurückgegriffen habe und der viermalige Gebrauch von „Evangelium“ in Did 8,2; 11,3; 15,3.4 bereits das MtEv meine.<sup>288</sup> Obwohl diese Sichtweise bereits seit den 50er Jahren auf heftige Kritik gestoßen ist,<sup>289</sup> wird bis zum heutigen Tag noch von namhaften Exegeten eine direkte Abhängigkeit der Did vom MtEv vertreten.<sup>290</sup> Was ist dazu zu sagen?

Einigermaßen feststehen dürfte die Tatsache, daß in der Did nur synoptische Traditionen zum Tragen kommen.<sup>291</sup> Bei genauerem Besehen fällt auf, daß rein mk Material dabei fehlt. „The material the *Didache* has in common with Matthew and Luke *never* includes material these evangelists have drawn from Mark. It coincides with what is normally described as the ‘Q’ Source in these Gospels...“<sup>292</sup> Mit dieser Feststellung gelingt es, eine ganze Reihe von (scheinbar) widersprüchlichen Fakten zur Quellenlage des Didst zu klären. Bisweilen nämlich scheint der Didst nicht das MtEv, sondern das LkEv als Vorlage benutzt zu haben. Noch Ch. TUCKETT versucht deshalb zu beweisen, daß der Didst diese beiden Evv (sowohl das MtEv wie auch das LkEv) in schriftlicher Form gekannt habe.<sup>293</sup> Doch all diese Probleme lösen sich auf, wenn man das Evangelienmaterial der Did auf eine „Logiensammlung vom Typus der synoptischen Logienquelle“<sup>294</sup> zurückführen kann. Diese Vorstellung findet auch einen

<sup>286</sup> Vgl. NIEDERWIMMER: *Didache*, 55ff und 67.

<sup>287</sup> Die jüdische Erstlingsabgabe hat in der Did-Gemeinde ihre Bedeutung behalten, ist aber bereits auf die Gemeindepredikten umgelegt (Did 13,3). Auch dies dient zur Stützung einer jüdischen Herkunft der Did-Gemeinde, in der der Bruch mit dem Judentum allerdings bereits einige Zeit zurückliegt.

<sup>288</sup> Ein guter Überblick zum *status quaestionis* in der frühen Forschung findet sich bei NIEDERWIMMER: *Didache*, 71 FN 35.

<sup>289</sup> Eine Übersicht bietet TUCKETT: *Tradition*, 92 FN 1 und 2.

<sup>290</sup> Zu nennen wäre in diesem Zusammenhang vor allem WENGST: *Didache*, 27 („...wenn der Didachist sich ausdrücklich auf ‚das Evangelium‘ bezieht, dann muß es schon sehr seltsam zugehen, wenn er damit *nicht* das Matthäusevangelium meinen sollte“) und SCHMELLER: *Brechungen*, 79, der sich ausdrücklich auf WENGST beruft. In diesem Sinne urteilt auch LUZ: Mt I, 75: „In der Didache wird die Mt-Redaktion zweifellos vorausgesetzt“ (Original teilweise kursiv). – Einen etwas anderen Weg beschreitet TUCKETT: *Traditon* (s.u.).

<sup>291</sup> Alle anderen Hypothesen – etwa eine Abhängigkeit der Did vom *Corpus Paulinum* oder vom JohEv – können hier getrost entlassen werden. Vgl. dazu NIEDERWIMMER: *Didache*, 73.

<sup>292</sup> DRAPER: *Tradition*, 90.

<sup>293</sup> Siehe: TUCKETT: *Tradition*, 104, 105, 106 108 für das MtEv und 127 für das LkEv. Seine Schlußfolgerung 128 lautet: „*Didache* presupposes the finished gospels of Matthew and Luke.“

<sup>294</sup> So NIEDERWIMMER: *Didache*, 77, der dies allerdings nur als Hypothese zur Diskussion stellt.

starken Rückhalt in der Bemerkung, daß alle vier Nennungen von „Evangelium“ in der Did mit tradierten *Logia* des Kyrios verbunden sind.<sup>295</sup> Mit dieser Arbeitshypothese soll keineswegs gesagt sein, daß nun zwischen Q und der Did literarische Abhängigkeit bestanden habe. Es ist ja nicht einmal sicher, ob das „Evangelium“ des Didst bereits eine schriftliche Größe darstellte. Die Logienüberlieferung der damaligen Zeit wird man mit Sicherheit weitaus breiter veranschlagen können, als es die Quellenlage noch erkennen läßt. Gerade bei der Logientradition *à la Q* wird man selbst nach der schriftlichen Fixierung der Logienquelle noch immer mit einer starken Interferenz mündlicher Varianten zu rechnen haben. Genormte Bibelausgaben gab es damals jedenfalls nicht. Überhaupt darf man annehmen, daß schriftliche Bibeltexte selten waren, so daß auch noch in späterer Zeit mündlichen Traditionen ein erheblicher Stellenwert zukam.<sup>296</sup> So wird man bei allen Unterschieden doch damit rechnen können, daß auch die Did dem gleichen Strom der Logienüberlieferung entstammt wie zuvor schon die Quelle Q und das MtEv. J. DRAPER weist die richtige Richtung: „The *Didache* is a ‘Q’ community, and draws on the same traditions as does Matthew, although it cannot be shown to be dependant on Matthew as we have it.“<sup>297</sup>

### **3.2. Didache als Zeugnis wanderradikaler Apostel und Propheten**

⇒ Input: Materialblatt 1 (Wanderradikale in der Didache und Übergang zu festen Gemeinden)

Der Didst ist kein Theologe, sondern Kompilator und Redaktor verschiedener Kirchenregeln und Agenden, die er zu einer Art *regula vitae christiana*e zusammenfaßt.<sup>298</sup> Doch gerade das macht die Did für unsere Untersuchungen so wertvoll. In ungebrochener Direktheit tritt uns der *status quo* einer – vergleichsweise konservativen – christlichen Gemeinde kurz vor und kurz nach der ersten Jahrhundertwende vor Augen. Während in den Quellen des Didst noch ein frühes Stadium wanderradikalen Gedankengutes zum Ausdruck kommt, befindet sich der Didst selbst in einer Umbruchszeit: Die ersten Wanderpropheten wollen ihr Wanderleben

<sup>295</sup> Vgl. NIEDERWIMMER: Didache, 75.

<sup>296</sup> Die Annahme von SATO: Q, 62-64 und 390-393, daß Q-Missionare eine Abschrift der Logienquelle gleichsam als *vademecum* und Missionshandbuch mit sich führten („Ringbuch-Hypothese“), gehört wohl eher ins Reich der Phantasie. Man darf solchen Sichtweisen launig entgegenhalten: Wenn schon der Ranzen verboten war, wie sollte man dann eine Ausgabe der Logienquelle transportieren?

<sup>297</sup> DRAPER: Torah, 346. – Darüber hinaus muß es allerdings noch eine weitere Erklärung für die starke Präsenz mt Theologie in der Did geben. Lassen sich solche Berührungen hinlänglich mit mündlichem Traditionsfluß erklären? Oder führt es schon zu weit in das Reich der Spekulation, wenn man als Quelle des Didst nicht nur wie NIEDERWIMMER: Didache, 77, eine „Logiensammlung vom Typus der synoptischen Logienquelle“ annehmen möchte, sondern diese (als Arbeitshypothese) mit Q<sup>Mt</sup> zu identifizieren sucht? Nach allen bislang geäußerten Vermutungen zur Herkunft der Evangelientraditionen in der Did wäre wenigstens diese Vermutung zumindest einen Gedanken wert. Als sicher wird man festhalten können, daß zwischen den Gemeinden von Q, dem MtEv und der Did eine enge geistige und theologische Verwandtschaft bestand.

<sup>298</sup> Vgl. NIEDERWIMMER: Didache, 13.

aufgeben; die ausschließliche Israelmission ist bereits Vergangenheit, die eschatologische Naherwartung in die Ferne gerückt. Somit stellt die Did eine Brücke zwischen Alt und Neu dar. Es ist deutlich geworden, daß die Wanderradikalen der Q-Tradition in einer Entwicklungslinie mit den Wanderaposteln und -propheten der Did stehen. Diese Entwicklungslinie läuft von Q über das MtEv hin zur Did. Auch wenn sich eine direkte literarische Abhängigkeit der Did vom MtEv nicht feststellen läßt, so stammt die Did dennoch aus dem gleichen *geistigen, geographischen und kulturellen Habitat* wie Q und Mt. Das Kontinuum aller drei Traditionen sind Wandercharismatiker, welche die *tropoi kyriou*, das ursprüngliche arme und pazifistische Wander- und Predigerleben Jesu, weiter bewahrten. Auch wenn sich die Wanderradikalen in Q und Did aufgrund *geographischer* und *zeitlicher* Unterschiede nicht völlig miteinander identifizieren lassen, so repräsentieren beide Gruppierungen dennoch das gleiche Phänomen. Der *zeitliche* Unterschied belegt nur, daß es bei den Wanderradikalen zu etlichen Weiterentwicklungen gekommen ist. Durch den Wegfall von Naherwartung und reiner Israelmission ist auch das Wanderprophetentum in eine Krise geraten. Ein Teil dieser Propheten wird seßhaft, ein anderer Teil entwickelt sich in Richtung des syrischen Wanderasketentums weiter, wie wir noch sehen werden. Der *geographische* Unterschied wiegt ebenfalls nicht schwer: Q entstand in Galiläa; die Did wurde im palästinisch-syrischen Grenzgebiet verfaßt. Durch die Wandertätigkeit der Missionare ist eine breitere regionale Ausdehnung der Wanderradikalen gut denkbar. Auch wenn die Wandercharismatiker in Q zeitlich und geographisch von den Wanderradikalen der Did unterschieden werden müssen, ist es dennoch gerechtfertigt, die Erträge von Q auch auf die Did umzulegen.

### **3.3. Zur Gültigkeit der Präventivzensur in der Didache**

Genauso wie in der Evangelientradition läßt sich auch für die Did die prinzipielle Gültigkeit der Präventivzensur nachweisen. Auch der Didst scheint die Existenz von Wandercharismatikern nicht in allen Punkten als unbedenklich empfunden zu haben. Ähnlich wie die drei Synoptiker scheut auch er sich nicht, in die überlieferten Traditionen korrigierend einzugreifen. Dabei allerdings beschreitet er seine eigenen Wege. Während Mk versucht, den wanderradikalen Einfluß zurückzudrängen, und Lk wanderradikales Gedankengut in Richtung sozialen Besitzausgleiches aktualisiert, findet der Ansatz der Did am ehesten im MtEv seine Parallele. Ähnlich wie in der mt Gemeinde spielen auch in den Did-Gemeinden Wanderradikale nach wie vor eine bedeutende Rolle. Ihr Einfluß zeigt sich in der Did vor allem an folgenden Punkten:

Wandercharismatiker dürfen überall „Dank sagen“, sie unterstehen also nicht der Jurisdiktion von Bischöfen (10,7).

Sie dürfen auch von der Gemeinde nicht auf die Probe gestellt und nicht gerichtet werden (11,7.11).

Man soll sie aufnehmen wie den Herrn selbst (11,4).

Ihnen schuldet man die Abgabe der Erstlingsfrüchte (13,3-7).

Sie gehören mit Bischöfen und Diakonen zu den „Geehrten“ der Gemeinde.

Andererseits ist der Didst bemüht, für die Wanderradikalen ein strenges Reglement zu erlassen:

Sie dürfen nicht länger an einem Ort verweilen als maximal zwei Tage (11,5).

Sie dürfen nur Brot für einen Tag mit auf den Weg nehmen und müssen auf Geld verzichten (11,6).

Sie müssen die *tropoi kyriou* leben (11,8).

Darin aber berührt sich die Did mit dem MtEv, das zwar den Status der Wanderradikalen unangetastet lässt, doch das wanderradikale Ethos stellenweise schon zu festen Verhaltensnormen ummünzt. Das Besitzverzichtsethos wird auf diese Weise bei Mt bereits zu einem Erwerbsverzichtsgebot, welches den Charismatikern verbietet, Geld für ihre Arbeit anzunehmen. Ganz auf dieser Linie liegt die Vorschrift aus Did 11,6, die dem Wanderapostel untersagt, Geld von der Gemeinde zu verlangen. Doch geht der Didst noch einen Schritt weiter. Seine Kirchenordnung versucht, das gesamte wanderradikale Ethos (im Sinne von Selbstverpflichtung) nun zu einer bindenden Vorschrift für Charismatiker umzugestalten und damit die Wanderradikalen einer konkreten *kirchlichen Ordnung* einzupassen. Ganz auf dieser Linie liegt dann auch der Versuch des Autors, ortsansässigen Bischöfen und Diakonen in seinen Gemeinden zum Durchbruch zu verhelfen. Die fortschreitende Institutionalisierung christlicher Gemeinden kommt hierin zum Ausdruck. Das freie Charisma wird immer mehr bestimmten Reglements unterworfen; die Wandercharismatiker sind zwar noch nicht Teil der Institution, werden dieser aber untergeordnet und in feste Kirchenstrukturen eingebunden. Daß die Did-Gemeinden *in puncto* Institutionalisierung trotzdem relativ „konservativ“ agieren, wurde schon in der Einzelauslegung vermerkt.

Anhand der soeben angestellten Überlegungen dürfte ausreichend klar geworden sein, daß es in den Did-Gemeinden tatsächlich wanderradikale Apostel und Propheten gab, die den strengen Anweisungen aus Did 11,1 – 15,4 Folge leisteten. Der innergemeindliche Status dieser Propheten war hoch – höher als der von Bischöfen und Diakonen. Das strenge Reglement, das für Wandercharismatiker erlassen wird, macht klar, daß es sich hierbei um eine klar abgegrenzte, wohl auch elitäre Gruppierung handelte.

⇒ Input: Materialblatt 10 (Lukian von Samosata über das Christentum)

### **3.4. Lukian von Samosata**

Auch mit Lukian (um 120 – 180 n.Chr.) bewegen wir uns im Gebiet der *provincia Syria*,<sup>299</sup> zeitlich einige Jahrzehnte nach der Endredaktion der Didache. In zwei Schriften befaßt sich der hellenistische Satiriker mit dem Christentum: „Alexander sive Pseudomantis“ und „De morte Peregrini“.<sup>300</sup> Für uns ist einzig „Der Tod des Peregrinos“ von Relevanz, in dem wir fast beiläufig Details über christliche Wanderpropheten im syrisch-palästinischen Raum erfahren. Lukian selbst war dem Christentum gegenüber negativ eingestellt. Er nennt den christlichen Glauben ironisch eine „wunderliche Weisheit“ (Peregr. 11), für die er nur Spott und Hohn erübrigen kann (vgl. Peregr. 11-13). Gerade die Leichtgläubigkeit der Christen wird zur Zielscheibe von Lukians Spott:

#### Peregr. 13

Wenn also ein Gaukler und betrügerischer Mensch zu ihnen kam und es verstand die Verhältnisse zu nutzen, wurde er auf der Stelle in Kürze reich und verhöhnte die dummen Leute (e.Ü.)

Gerade solche Leichtgläubigkeit hätten die Christen auch Peregrinos Proteus entgegengebracht, einem Vatermörder und Tunichtgut, der, aus seiner Heimatstadt Parion verbannt, von Stadt zu Stadt zog und in Palästina die Christn kennenlernte (Peregr. 11). Christ geworden, sei er sogleich in führende Position avanciert:

In Kürze bewies er, daß sie Kinder waren [im Vergleich zu ihm], indem er Prophet und Gemeindevorsteher und Synagogenvorsteher wurde, und alles [das] in einer Person (e. Ü.).

Nachdem Peregrinos für seinen neu angenommenen Glauben sogar ins Gefängnis gegangen war, sei seine Verehrung unter den Christen ins Unermeßliche gestiegen. Um weiteren Aufruhr zu vermeiden, ließ der Statthalter Syriens Peregrinos wieder auf freien Fuß setzen. Nach seiner Freilassung aber nahm Peregrinos sein Wanderleben wieder auf – wobei er von den Christen in reicher Weise unterstützt wurde (Peregr 16):

Er ging nun aus, um ein zweites Mal herumzuziehen, als ausreichende Reiseunterstützung hatte er die Christen, von denen beschützt er in aller Überfülle lebte (e.Ü.).

Ins Auge sticht auch die Kleidung des Peregrinos (Peregr. 15):

---

<sup>299</sup> Samosata, die Heimatstadt des Lukian, wurde 72 v.Chr. der römischen Provinz Syrien eingegliedert. Der Ort befand sich am rechten Euphratufer im Gebiet der heutigen Türkei. Vgl. OLSHAUSEN: Art. Samosata, 1515.

<sup>300</sup> Vgl. dazu: BETZ: Lukian, 227.

Das Haar trug er alsbald lang, und einen schmutzigen, abgetragenen Mantel hatte er angezogen und einen Ranzen umgeschnallt, und den Stab hatte er in der Hand, und ganz und gar jämmerlich war er zugerichtet (e.Ü.).

Erst als Peregrinos gegen eines der christlichen Speisegebote verstieß (Peregr. 16), schlossen ihn die Christen aus ihrer Gemeinschaft aus. Der weitere Gang der Geschichte sieht Peregrinus schließlich als geschätztes Mitglied der Kyniker (Peregr. 29), bis er schließlich den Freitod durch Verbrennen wählt.

### *Erträge*

Von mehreren Exegeten ist auf die Parallele zwischen Peregrinos und den Did-Wanderpropheten aufmerksam gemacht worden.<sup>301</sup> Allerdings betont A. DE HALLEUX zu Recht: „The prophets-teachers of the Didache hardly resemble the Syrian charlatans of the second century caricatured by Lucian...“<sup>302</sup> Prinzipiell ist festzustellen, daß Peregrinos wohl kaum als Wanderradikaler bezeichnet werden kann. Seine Wanderungen sind nur temporär; über Besitzverzicht und Armut erfahren wir wenig, nur daß Peregrinos gemäß dem *dress-code* kynischer Wanderphilosophen gekleidet war und sich der Unterstützung der syrischen Christen erfreute. Auch wenn Lukian damit nichts über die Wanderradikalen selber enthüllt, so gewinnt doch das syrische Christentum vor unseren Augen klarere Konturen:

- 1) Offensichtlich war man im damaligen syrischen Christentum mit besitzlosen Wanderpredigern vertraut. Nur so erklärt sich die schnelle Akzeptanz des Peregrinos in den christlichen Gemeinden und die – selbst für Lukian verwunderliche – Hochschätzung, die Peregrinos hier genoß. Das Faktum, daß Peregrinos in kürzester Zeit zu einer führenden Gemeindeautorität avancieren konnte, läßt sich nur aus der hohen Wertschätzung für einen Wandercharismatiker erklären, denn für einen solchen hielt man Peregrinus wohl. Obendrein scheint es die Gemeinde als selbstverständlich empfunden zu haben, solche Wanderprediger mit Gütern zu unterstützen – die Parallelen zum Unterhaltsprivileg, aber auch zu den Warnungen der Did vor übereilter Gastfreundschaft (11,8ff; 12,5) sind offenkundig.
- 2) Bei dem von Lukian karikierten Christentum dürfte es sich um judenchristliche Gemeinden gehandelt haben. Der Titel „Synagogenvorsteher“ und die Erwähnung von Speisevorschriften, auf deren Übertretung man sehr empfindlich reagiert habe, legen diese Vermutung nahe. Auch dies deckt sich mit unserer Auffassung, daß wanderradikales Gedankengut einzig in judenchristlichen Gemeinden beheimatet war.
- 3) In der Darstellung Lukians wird auch deutlich, wie leicht man christliche Wanderprediger mit kynischen Wanderphilosophen verwechseln konnte. Die Bekleidung des Peregrinos

<sup>301</sup> So z.B.: SCHÖLLGEN: Didache, 56; WENGST: Didache, 38; HALLEUX: Ministers, 315; BETZ: Lukian, 231.

<sup>302</sup> HALLEUX: Ministers, 315.

entspricht kynischem Muster – aber nicht den Vorschriften der Aussendungsrede. Vielleicht war die Notwendigkeit der Abgrenzung von Kynikern für die Q-Missionare noch nicht gegeben; im LkEv hingegen könnte dieses Motiv bereits mitschwingen. Zumindest die Warnung der Didache vor *christemporoi* (solchen, die mit Christus Schacher treiben: Did 12,5) erhält von dieser Perspektive her ihren konkreten Sitz im Leben.

### *Fazit*

Auch wenn wir nichts Neues zu unserer Thematik selbst erfahren, so verfestigen und bestätigen die Ausführungen Lukians doch unsere bisherigen Erkenntnisse zu den Wanderradikalen.

## **Teil III: Ein Anfang und was davon bleibt: Wirkungsgeschichte**

### **1. Paulus und der Wanderradikalismus**

Gerade der Typ des itineranten Heidenmissionars scheint auf den ersten Blick als Wandercharismatiker identifizierbar zu sein. Heidenmissionare wie Paulus, Barnabas, Philippus, aber auch missionierende Ehepaare wie Priska und Aquila bzw. Andronikus und Junia zogen als Wanderprediger durch den östlichen Mittelmeerraum und hatten zweifelsohne eine charismatische Funktion im Sinne M. Webers (vgl. die „Terminologischen Klarstellungen“ zu Beginn der Arbeit). So gesehen waren sie mit Sicherheit „Wandercharismatiker“ im weitesten Sinne des Wortes. Im engeren Sinne des Wortes aber meint „Wandercharismatiker“ – nach unserer Definition – jene klar konturierte Gruppe von Missionaren, auf welche die zwölf, aus Logienquelle und Didache soeben gewonnenen Kriterien angewandt werden können. Bereits G. Theissen und T. Schmeller weisen in ihren Ausführungen auf signifikante Unterschiede zwischen den „Wanderradikalen“ im engeren Sinne und dem Typ des hellenistischen Heidenmissionars hin.<sup>303</sup> Dennoch entscheiden letztlich beide Exegeten für eine Zugehörigkeit dieser Heidenmissionare zum Wanderradikalismus.<sup>304</sup> Unsere Kriterien vermögen diese These in Frage zu stellen.

Ein eigenes *Ethos* lässt sich für den Typ des itineranten Heidenmissionars nicht feststellen. Für diesen Missionar gilt es in erster Linie, das Evangelium möglichst effizient zu verkünden. Alles, was der Verkündigung dient, wird dabei in Kauf genommen (vgl. die bewußte Aufgabe des Unterhaltsprivileges durch Paulus, um das Evangelium freier verkündigen zu können, 1 Kor 9,15.19). Da das Wanderleben die Grundvoraussetzung für die Evangelienverkündigung darstellt, wird auch dieses übernommen. Dennoch kann man hier nicht von einem eigenen „Wanderethos“ wie bei den Wanderradikalen sprechen. Paulus z.B. interpretiert seine Lebensweise nie als Zeichen der unmittelbaren Nachfolge Jesu. Es ist in diesem Zusammenhang signifikant, daß sich Paulus erst dann, als ihm sein Apostolat abgesprochen wird, gezwungen sieht, seinen Lebensstil als Argument für sein Apostolat ins Treffen zu führen (vgl. die Narrenrede in 2 Kor 11–12). Doch auch hier rekurriert Paulus eher auf die für

<sup>303</sup> Vgl. SCHMELLER: Brechungen, 83: „Wir haben es hier mit einer anderen Gruppe von Wandercharismatikern zu tun... Erkennbar ist immerhin, daß es sich um einen anderen Typ handelt.“ –THEISSEN: Lebensunterhalt, 201-230, „.... daß es zwei Typen urchristlicher Wanderprediger gab, die man als Wandercharismatiker und Gemeindeorganisatoren unterscheiden kann...“

<sup>304</sup> Vgl. THEISSEN: Nachfolge, 108: „Urchristliches Wandercharismatikertum ist aber weder auf die Zwölf noch auf die Apostel beschränkt. Apostel sind auch Paulus, Barnabas..., Andronikus und Junias [männliche Form, sic]...“ – SCHMELLER: Brechungen, 92: „Blicken wir zurück, so ist Paulus wie die in den vorigen Punkten behandelten Personen sicher als Wandercharismatiker zu bezeichnen.“

Christus ertragenen Gefahren (Peristasenkatalog 2 Kor 11,16-33) und seine Geisterfahrungen (Entrückung in den Himmel 2 Kor 12,1-10), nicht aber auf einen „charismatischen“ Lebensstil mit einem konkreten Ethos der Jesusnachfolge. Nicht mehr der historische Jesus, dem es möglichst getreu nachzueifern gilt steht für Paulus im Mittelpunkt, sondern bereits der Christus der urkirchlichen Verkündigung mit ihrem Schwerpunkt auf Kreuz und Auferstehung. Vor allem aber hinsichtlich des „Ethos der Besitzlosigkeit“ gibt es gravierende Unterschiede zwischen Paulus und den Wanderradikalen.<sup>305</sup> Wegen der Armut wanderradikaler Missionare ergab sich die Verpflichtung der Gemeinden, diese zu unterstützen und aufzunehmen, quasi von selbst. Das Armutsethos der Wanderradikalen wäre ansonsten gar nicht lebbar gewesen. Obendrein spiegelt dieses Unterhaltsprivileg auch noch die *ipsissima praxis* Jesu wider. Denn auch der historische Jesus hat sich von befreundeten Familien und Wohltätern unterstützen lassen. Dieses Verhalten mag in den galiläischen Dörfern und dörflichen Kleinstädten (Kafarnaum, Chorazin...) durchaus praktikabel gewesen sein. Als aber das Christentum die ruralen Strukturen verließ und mit der urbanen hellenistischen Welt in Kontakt kam, mußte sich die Forderung nach Unterhalt kontraproduktiv auswirken. Gerade in den hellenistischen Städten gab es doch eine Fülle fahrenden Volkes jedweder Couleur (von kynischen Wanderphilosophen bis zu Räubern, Bettlern, Gauklern und Schmarotzern). Den christlichen Missionaren mußte daran gelegen sein, nicht mit diesen Leuten auf eine Stufe gestellt zu werden. Durch selbständiges Arbeiten wurde die Gefahr umgangen, mit obskuren Gruppierungen gleichgesetzt zu werden. Zumindest von Paulus, aber auch von Priska und Aquila, wissen wir, daß sie selber gearbeitet haben (Apg 18,3). Um auf der Wanderschaft Arbeit zu finden, war das Handwerk eines „Zeltnachers“ allerdings besser geeignet als der Beruf eines galiläischen Fischers oder Kleinbauern. Obendrein wäre ein völliger Geldverzicht, wie er von den Wanderradikalen praktiziert wurde (vgl. Q 10,4 und Did 11,6.12) für Paulus gar nicht praktikabel gewesen. Für die Bewältigung längerer Reiseetappen brauchte man Geld, vor allem, wenn man wie Paulus mit dem Schiff reiste. Die Versorgung über Naturalien, wie es die Wanderradikalen praktizierten, stieß hier an klare Grenzen.

Bei den Wanderradikalen allerdings ist das „Unterhaltsprivileg“ mehr als nur ein pragmatisches Zugeständnis an die Effizienz der Missionare. Der wanderradikale Missionar arbeitete bewußt nicht, um damit den „Lebensweisen des Herrn“ nachzueifern und zugleich auch – denkt man an die brennende Naherwartung von Q – keine unnötige Zeit mit Nebensächlichem zu vergeuden. Daß es sich nicht einfach nur um ein „Privileg“, sondern um ein regelrechtes „Ethos“ handelte, können wir untrüglich an der Reaktion der Korinther auf den Eigenunterhalt des Paulus erkennen: Die Korinther werfen ihm nämlich vor, daß er

<sup>305</sup> Vgl. dazu: THEISSEN: Lebensunterhalt, 201-230.

arbeitet und sich nicht von der Gemeinde aushalten läßt (vgl. 2 Kor 11,7; 12,13). Zwar bemüht sich Paulus bereits in 1 Kor 9,12, den ursprünglichen Sinn des Erwerbsverzichtes vor Augen zu führen. Dieser nämlich sei ein „Recht“, ein Privileg, für den Verkünder (vgl. auch 2 Kor 11,7-12 und 12,13). Paulus aber hat freiwillig von dieser Vergünstigung keinen Gebrauch gemacht, um völlig frei das Evangelium verkündigen zu können (1 Kor 9,19). Dennoch schimmert in der Formulierung 1 Kor 9,14 ein anderes Verständnis des Unterhaltsprivilegs durch. Wenn es heißt οὗτως καὶ ὁ κύριος διέταξεν τοῖς τὸ εὐαγγέλιον καταγγέλλουσιν ἐκ τοῦ εὐαγγελίου ζῆν, so wird mit διέταξεν bereits der verpflichtende Charakter dieses „Privilegs“ deutlich. „Der Verzicht des Paulus auf das Unterhaltsprivileg kann daher auch ganz anders betrachtet werden... Er sei durch seine Handwerksarbeit gebunden, er sei unfrei und kein richtiger Apostel (ix. 1); denn er verstieße gegen die von Jesus selbst gesetzte Norm urchristlichen Wandercharismatikertums.“<sup>306</sup> Die Antwort des Paulus bestätigt diese Vermutung: „Paulus bemüht sich demgegenüber nachzuweisen, daß das Gebot zu charismatischer Armut in Wirklichkeit ein Privileg des Missionars ist. Dazu aber muß er das Jesuswort umdeuten – mit Hilfe allgemeiner Erfahrung und Exegese des Alten Testamente [sc. des Wortes vom dreschenden Ochsen aus Dtn 25,4 in 1 Kor 9,9f].“<sup>307</sup> Die in 1 Kor 9,1 gestellte rhetorische Frage: „Bin ich nicht frei? Bin ich nicht ein Apostel?“ läßt noch den alten Vorwurf durchschimmern, Paulus sei durch seine Handwerkstätigkeit nicht voll und ganz für die Verkündigung frei und damit nicht als richtiger Apostel zu bezeichnen.<sup>308</sup> Dennoch scheinen die paulinischen Argumente nicht überzeugt zu haben. In 2 Kor 10-13 häufen sich populärphilosophische Ausdrücke, die gemäß kynischer Tradition der volle und ablenkungsfreie „Dienst für Gott“ bezeichnen. Auch 2 Kor 11,23 strapaziert diesen Begriff, wenn von den „Dienern Christi“ die Rede ist.<sup>309</sup> Doch selbst wenn man diese Deutung nicht überstrapazieren möchte, bleibt es auffällig, daß Paulus im Peristasenkatalog von 1 Kor 4,9-13 noch seine Handwerkstätigkeit rühmend erwähnt. Im vergleichbaren Katalog 2 Kor 11,22 – 12,10 aber fehlt dieser wichtige Punkt wohl nicht zufällig. Aufgrund dieser Unterschiede fällt es schwer, Paulus als Wandercharismatiker zu definieren. Das „Ethos der Familienlosigkeit“ hingegen vermag nichts weiter zur Klärung beizutragen. Man kann nämlich nicht schließen: Die Wanderradikalen lebten ehelos, Priska und Aquila oder Andronikus und Junia hingegen waren missionierende Ehepaare und konnten daher keine Wanderradikalen sein. Denn auch die Wandercharismatiker dürften bisweilen ihre Frauen mit auf die Wanderschaft genommen haben (vgl. II.1.C.2). Das wanderradikale Ethos propagierte die Familienlosigkeit – nicht aber die Ehelosigkeit!

<sup>306</sup> THEISSEN: Lebensunterhalt, 216.

<sup>307</sup> THEISSEN: Lebensunterhalt, 216.

<sup>308</sup> So auch THEISSEN: Lebensunterhalt, 217.

<sup>309</sup> So THEISSEN: Lebensunterhalt, 219f.

Ebensowenig wie ein eigenes Ethos läßt sich bei den Heidenmissionaren ein besonderes *Motiv des Wirkens* über die missionarische Notwendigkeit hinaus ausmachen – zumindest nicht im Sinne einer bewußten und zeichenhaften *imitatio* Jesu. Das Wanderleben ist bei Paulus, Philippus, Prisca und Aquila gleichsam durch Fügung bzw. Notwendigkeit „erzwungen“ und nicht als integraler Teil ihrer Botschaft zu verstehen. Paulus übernimmt das Wanderleben nicht wegen der Nachahmung des historischen Jesus sondern um seiner Aufgabe als „Gemeindegründer und Gemeindeorganisator“<sup>310</sup> nachzukommen. Philippus wird durch die in Apg 8,1b-8 geschilderte Christenverfolgung zum Wanderleben „gezwungen“. Auch Priska und Aquila sind infolge der Judenvertreibung aus Rom „wider Willen“ zu Wandermissionaren geworden (Apg 18,2). Die Sendungsautorität für die missionarische Tätigkeit wird man zumindest bei Paulus und Barnabas sowie Andronikus und Junia in jener bereits weiter oben zur Sprache gekommenen pneumatisch-charismatischen Apostelkonzeption des syrischen Raumes erkennen dürfen (vgl. Apg 13,1-3; 14,4.14; Did 11,3-6; im weiteren Sinne auch Q 10,3.16; 13,34).<sup>311</sup> Dieser Apostolat war hauptsächlich auf die Missionsarbeit hin ausgerichtet und unterschied sich vom strikten Jerusalemer Erscheinungsapostolat. Überhaupt konnte die pneumatisch-charismatische Apostelkonzeption einen sehr weiten Kreis urchristlicher Missionare abdecken: Sowohl Heidenmissionare wie Paulus, Barnabas, Andronikus und Junia tragen diesen Titel (vgl. diesbezüglich auch Röm 16,7; eventuell auch Offb 2,2), als auch die Wanderradikalen der Didache. Den Q-Propheten ist dieser Titel allerdings noch fremd, da für die Logienquelle Jesus der eigentliche „Gesandte“ ist. Die Q-Missionare tragen allerdings Anteil an Jesu Sendung, sodaß eine Übernahme dieses ohnehin sehr weiten Aposteltitels für die spätere Did durchaus einleuchtend ist. In jenem frühen Stadium der Abfassung der echten Paulusbriefe und der Logienquelle läßt sich der Aposteltitel allerdings nicht für die Q-Wanderradikalen belegen. Im Fall des „Apostels“ Paulus ist die Lage dann noch einmal anders. Paulus entstammt zwar dem charismatischen Apostolat antiochenischen Zuschnitts (Apg 13,1-3; 14,4.14), bemüht sich aber (nach seiner Teilnahme am Apostekonzil? – vgl. Gal 2,2.7f) um eine Angleichung seines Aposteltitels an die strengen Kriterien des Jerusalemer Erscheinungsapostolates gemäß seiner Christuserscheinung vor Damaskus (vgl. 1 Kor 15,8).<sup>312</sup> Der Jerusalemer Aposteltitel allerdings hat mit den Wanderradikalen in Q und Did nichts gemein (s.u.).

Bezüglich des *Zeitraumes des Wirkens* wird gerade bei Philippus deutlich, daß das Wanderleben nur „auf Zeit“ gewählt war und keine prinzipielle Lebensnorm („Ethos“) darstellte. In Apg 21,8 begegnen wir Philippus wieder als seßhaftem Familienvater mit vier

<sup>310</sup> Vgl. THEISSEN: Lebensunterhalt, 214ff.

<sup>311</sup> Vgl. ROLOFF: Art. Apostel, 435.

<sup>312</sup> Vgl. ROLOFF: Art. Apostel, 436: „Paulus hat sich also den Apostelbegriff der Jerusalemer ausdrücklich zu eigen gemacht“ (Original kursiv).

prophetischen Töchtern. Auch die jahrelangen Aufenthalte des Paulus in Korinth (Apg 18,1-18) und Ephesus (Apg 19) belegen, daß Vorschriften wie Q 9,58 oder Did 11,4 für die Mission des Paulus nicht von Belang waren.

Für diesen Typ von Missionaren erschloß sich schon bald durch den Wechsel zur Heidenmission ein neuer *Adressatenkreis*. Bereits die aus Jerusalem vertriebenen hellenistischen Judenchristen scheinen hier den Anfang gemacht zu haben (vgl. Apg 11,19f; in ähnlicher Weise verkündet bereits in Apg 8,5 der aus Jerusalem geflohene Philippus den Samaritanern Christus). Erst der Übergang zu einer beschneidungsfreien Heidenmission ließ das Christentum aus dem Verband des Judentums herausfallen und machte eine eigene Benennung vonnöten: „In Antiochia nannte man die Jünger zum erstenmal Christen“, bemerkt Apg 11,26b lapidar. – Paulus schließlich reklamiert in Gal 2,8 (vgl. Röm 1,5) ausdrücklich seine avpostolh, eivj ta. e;qnh.

Als *Ort des Wirkens* kommt für diese Missionare daher auch das Gebiet der Diaspora in Frage.<sup>313</sup> Das „Apostelkonzil“ sanktionierte schließlich diesen Weg. Die Wanderradikalen von Q haben mit Sicherheit von der erfolgreichen Heidenmission gewußt (Q 7,2-10, die Perikope vom Hauptmann von Kafarnaum, mag davon Zeugnis geben). Dennoch bleibt die Logienquelle in ihrem Missionsverständnis rein auf Israel bezogen; die Q-Missionare unterscheiden sich hier eindeutig vom Typ des „Heidenmissionars“.

Bei vielen dieser Missionare – wie bei Paulus oder Priska und Aquila – wird die Selbstversorgung durch eigenständige Arbeit als *Unterhaltsform* unerlässlich gewesen sein. Neben den oben bereits genannten Argumenten war es v.a. der Umstand, daß man bei der Gründung einer neuen Gemeinde noch auf keine *supporting group* zurückgreifen konnte, wie dies in Palästina der Fall war. Der Verzicht auf das Unterhaltsprivileg war ein Gebot der Heidenmission, stand allerdings in Widerspruch zu den alten *tropoi kyriou* und wurde deshalb auch an Paulus kritisiert. Hierin kann man einen weiteren Beweis dafür erkennen, daß Paulus und die restlichen Heidenmissionare nicht zu den Wanderradikalen zu rechnen sind.

Auch vom *theologischen Profil* zeigen sich tiefgreifende Unterschiede zum Konservativismus der Wanderradikalen. Während diese unbewegt am jesuanischen Konzept der Israelmission festhielten (vgl. Q) und auch ämtertheologisch die alten wandercharismatischen Strukturen bewahrten (vgl. Did), beschritten die Heidenmissionare völlig neue Wege. An die Stelle der charismatischen Wanderpropheten traten sehr bald schon feste Gemeindestrukturen (mit Episkopen und Diakonen). Auch unter diesem Gesichtspunkt war Paulus also kein Charismatiker mehr, sondern eher ein „Gemeindeorganisator“<sup>314</sup>.

<sup>313</sup> Erstes Ziel für eine solche Mission waren mit Sicherheit die „Gottesfürchtigen“, also Interessenten am Judentum, die den letzten Schritt zum Übertritt jedoch (oft aus sozialen oder ökonomischen Erwägungen heraus) nicht zu setzen wagten.

<sup>314</sup> Vgl. THEISSEN: Lebensunterhalt, 209-214.

Die Überlegungen zum *soziologischen Missionsfeld* können diese Erkenntnisse noch weiter verdeutlichen. Die Heidenmissionare zielten mit Vorliebe auf die großen hellenistischen Zentren, war doch das Rückgrat der römisch-hellenistischen Zivilisation die Stadtkultur. Mit einer geschickten Stadtmission konnte man größtmögliche Wirkung erzielen. Auch hier rangiert der Gedanke größtmöglicher Effizienz vor sämtlichen anderen, traditionell überkommenen Verhaltenmustern, etwa der präpolitischen Opposition gegen den Hellenismus. Dies zumindest ist die von Paulus geschickt genutzte Missionsstrategie, der rurale Gegenden meidet und gleich in die neuralgischen Zentren hellenistisch-römischer Kultur vorstößt. Völlig anders hingegen präsentierten sich die historischen Wurzeln der Jesusbewegung: Jesus hat die großen hellenistischen Zentren (Skythopolis und die beiden Cäsareas etwa) gemieden (vgl. I.3). Aber auch hellenisierte Städte wie Tiberias oder das nur 5 km von Nazaret entfernte Sepphoris werden in den synoptischen Evangelien nicht erwähnt. Die Jesusbewegung war eine rein innerjüdische Erneuerungsbewegung, für die eine gewisse Distanz zum Hellenismus prägend war. Die Quelle Q scheint diese Sichtweise ungebrochen zu übernehmen: Es gibt in der Logienquelle noch keine Heidenmission; Städte bleiben ausgeblendet, es dominiert die einfache, ländliche Welt der galiläischen Kleinbauern und Fischer. Diese waren wohl auch die ersten Ansprechpartner für die Q-Missionare. Auch hier werden die tiefgreifenden Unterschiede zwischen „Heidenmissionaren“ und Wanderradikalen deutlich.

Der *soziale Status* von Wanderradikalen *vor der Berufung* war meistens niedrig (vgl. I.3.A.2.b). Die Heidenmissionare hingegen stammten zuweilen durchaus aus gehobeneren Schichten. Paulus war nach lk Zeugnis römischer Staatsbürger, seine Überstellung im Prozeß nach Rom scheint diese Aussage als richtig zu bestätigen.<sup>315</sup> Zumindest aber war Paulus tarsischer Stadtbürger, „Bürger einer nicht unbedeutenden Stadt“ (Apg 21,39), die damals im ganzen Reich höchstes Ansehen genoß.<sup>316</sup> Auch zählte seine Familie nicht zu den Armen, wenn es denn stimmt, daß Paulus zur Ausbildung nach Jerusalem geschickt werden konnte (vgl. Apg 22,3). Zumindest lag der Lebensstil von Leuten wie Paulus oder Priska und Aquila weit über dem Existenzminimum – ganz im Gegensatz zu den Jesusjüngern der ersten Stunde. Dank einer guten Berufsausbildung stand diesen Leuten „die ganze Welt offen“: Weder Paulus noch Priska und Aquila waren daher auf die Unterstützung von Gemeinden angewiesen. Ihre handwerkliche Qualifikation genügte für einen ausreichenden Unterhalt.

---

<sup>315</sup> Vgl. GNILKA: Paulus, 25. EBD. FN 21, merkt GNILKA an, wie Plinius in Kleinasien mit den Christen verfuhr: „Mit den einen macht er kurzen Prozeß. Die anderen, die cives Romani waren, merkt er vor zur Überführung nach Rom.“

<sup>316</sup> Vgl. BUSCHEMI: Paolo, 23-34. Tarsus galt als die mondänste Stadt Kilikiens und genoß weltweit einen bedeutenden Ruf als Handelszentrum und als Philosophenstadt (EBD. 25). Ebenso GNILKA: Paulus, 26, der ausführt, daß das tarsische Bürgerrecht alleine schon für „Ansehen und Wohlstand“ spricht.

Der hohe *soziale Status* der Wanderradikalen *nach ihrer Berufung* leitete sich mit Sicherheit aus ihrem rigiden Ethos und ihrer unmittelbaren Jesusnachfolge ab. Für Paulus und die anderen heidenchristlichen Missionare ist kein solches Ethos nachweisbar. Daher lassen sich auch keine Spuren einer Ehrenstellung des Paulus zu seinen Lebzeiten erkennen. Ganz im Gegenteil: Paulus mußte ständig um seine apostolische Legitimation kämpfen (vgl. Gal 1 – 3; 1 Kor 9,1-18; 2 Kor 10 – 11). Erst die normierende Macht des Faktischen (die immer größer werdende Zahl der Heidenchristen und heidenchristlichen Gemeinden sowie das Scheitern der Israelmission) machte aus Paulus den geschätzten Missionar und Kirchengründer (vgl. etwa die Deuteropaulinen und Pastoralbriefe). Zu Lebzeiten aber war Paulus solche Wertschätzung nicht zuteil geworden.

Für Paulus steht in der *verkündigten Botschaft* nicht mehr der historische Jesus, dessen Lebensstil man möglichst getreu nacheifert und dessen Wortverkündigung man getreu weiter tradiert (Q), im Mittelpunkt, sondern der Christus der urkirchlichen Verkündigung mit dem Schwerpunkt auf Kreuz und Auferstehung. Vom historischen Jesus wird wenig bis gar nichts erwähnt – was bei Paulus nicht Wunder nimmt. Paulus hat den historischen Jesus nicht mehr erlebt; er kennt lediglich den Auferstandenen, der sich ihm vor Damaskus offenbart und ihn zum „Apostel“ macht.

Während die *politische Einstellung* der Jesusbewegung zur hellenistisch-römischen Welt als „präpolitisch distanziert“ (vgl. I.3) gelten kann, schlägt Paulus einen anderen Weg ein. Seine Loyalitätsbekundung gegenüber dem römischen Staat<sup>317</sup> in Röm 13,1-7 sticht geradezu ins Auge, wenn man Texte wie die Offb (in Offb 17 – 18 wird Rom mit der „Hure Babylon“ gleichgesetzt) oder den jüdischen Widerstand gegen das römische Reich dagegenhält (vgl. I.3.A.1.c). Nach Röm 13,1-7 ist die staatliche Gewalt des römischen Reiches von Gott eingesetzt. Was wohl palästinische Christen von dieser Sichtweise hielten? Auch hier tun sich Gräben zwischen wandercharismatischer Weltsicht und paulinischem Denken auf. Einmal mehr wird klar: Paulus war mit Sicherheit kein Wanderradikaler!

### *Konklusionen*

Es wird deutlich, daß Paulus und die urchristlichen Heidenmissionare einerseits und die Wanderradikalen andererseits zwei grundsätzlich verschiedene Gruppierungen darstellen, ja in manchen Punkten sogar diametral entgegengesetzt denken und agieren. Dies heißt noch nicht, daß Paulus und die Wanderradikalen Gegner gewesen wären. Die Gegner des Paulus sind in anderen Kreisen zu suchen. Wanderradikale und Paulus bilden aber zwei entgegengesetzte Pole im Urchristentum.

---

<sup>317</sup> Vgl. WENGST: Pax, 101-106.

## **2. Pseudoklementinen: Ad Virgines**

Mit den beiden pseudoklementinischen Briefen *Ad Virgines*<sup>318</sup> befinden wir uns bereits im dritten nachchristlichen Jahrhundert.<sup>319</sup> Das griechische Original ist uns nicht mehr erhalten; es gibt eine syrische Version beider Briefe und einige koptische Fragmente zu 1 AdV.

⇒ Input: Materialblatt 11 (Ad Virgines)

*1 AdV 13,3-5*

3 Ferner ist es aber passend und schön, daß alle, die den Dienst Gottes verrichten, in der Furcht Gottes den Dienst des Herrn tun. Also müssen sie wandeln. 4 Auch das ist wohl bekannt und offenbar, daß *die Ernte groß ist, der Arbeiter aber wenige sind. Deshalb laßt uns den Herrn der Ernte bitten, daß er in seine Ernte Arbeiter schicke*, solche Arbeiter, die ausgehen und scharf teilen das Wort der Wahrheit, Arbeiter, die sich nicht zu schämen brauchen, getreue Arbeiter, Arbeiter, die ein Licht der Welt sind,... 5... nicht Arbeiter, die mit Christus Handel treiben, nicht Verführer, nicht Geldgierige, nicht Feindselige.

Auffallend ist, daß in beiden Briefen kein einziges Mal andere Amtsträger als die Asketen genannt werden. Auch an unserer Stelle wird sehr deutlich, daß die Asketen tatsächlich als „Amtsträger“ angesehen wurden, als solche, die „den Dienst des Herrn tun“. Eine Parallele zu Did 15,1 ist nicht zu übersehen. Dort wurde für die Akzeptanz von Bischöfen und Diakonen geworben, da diese den gleichen Dienst wie die Wanderpropheten verrichten. Hier ist hingegen nur von den Asketen und dem „Dienst des Herrn“ die Rede. Die besondere Hochachtung für diese Institution wie auch ihre hervorragende Rolle innerhalb der Gemeinden tritt aber in 1/2 AdV ebenso deutlich zu Tage. Daß in diesem Zusammenhang das Erntelogion der Q-Aussendungsrede begegnet, überrascht eigentlich kaum mehr. Die syrischen Asketen des 3. Jh. waren offenbar die Nachfolger jener alten Wanderradikalen. Wie hoch allerdings auch die Ehrfurcht vor diesen Asketen in den Gemeinden gewesen sein mag, es besteht dennoch die Notwendigkeit, vor falschen Asketen und Scharlatanen zu warnen. In Vers 5 begegnet daher noch einmal das Motiv vom falschen Propheten, der mit Christus Handel treibt (vgl. Did 12,5).

Mit der obigen Argumentation dürfte hinlänglich bewiesen sein, daß es im judenchristlichen Syrien des dritten nachchristlichen Jahrhunderts noch Erben des alten wanderradikalen Ethos gab.

<sup>318</sup> Gemeint ist hier nicht das ansonsten viel bekanntere pseudoklementinische Schrifttum der Homilien und *Recognitiones*, sondern zwei weniger bekannte Briefe, die sich an jungfräulich lebende Männer und Frauen richten.

<sup>319</sup> Vgl. Einleitung und Text bei DUENSING: Briefe, 166-188. Zur Datierung und Quellenlage vgl. 168.

Das ursprüngliche *Armutsideal* wird nun zu einer asketischen Tugend umgestaltet. Nicht mehr eine realprophetische Zeichenhandlung für die Nähe des Gottesreiches, sondern die Suche des Himmels in asketischer Weltflucht ist angesagt. Das Unterhaltsgebot für wandernde Asketen scheint zwar noch intakt zu sein (vgl. die Aufnahme von Wanderasketen über Nacht), aber dennoch wird von den Asketen verlangt, daß sie einer eigenen Arbeit nachgehen. Alleine das Faktum dieser Mahnung läßt erahnen, daß längst nicht alle Asketen dieser Aufforderung nachkamen. Geht es zu weit, wenn man auch in diesem Verhalten noch einen Nachhall des alten Unterhaltsprivileges (und zugleich des Verbotes zu arbeiten) erkennen will? Auf jeden Fall wird die Warnung vor Scharlatanen, die mit „Christus Handel treiben“, laut. War in der Didache diese Warnung ganz allgemein auf alle zureisenden Christen gemünzt, so sind mit dieser Warnung nun falsche Asketen ins Visier genommen.

Außer diesen Asketen werden in 1/2 AdV keine anderen *Amtsträger* in der Kirche genannt. Die hohe soziale Wertschätzung dieser Asketen kommt in den beiden Briefen deutlich zum Ausdruck.

## **Teil IV: Ende und Ausblick**

### **1. Kurzzusammenfassung**

#### **1. Wanderradikalenthese (Gerd Theissen)**

- Die Radikalität wurde tatsächlich gelebt (nicht nur symbolischer Stachel).
- Soziologisches Axiom der Präventivzensur (Gegenargument: besondere Pietät?)
- Nur in bestimmten Texten (Logienquelle Q, Didache) finden sich solche Aussagen: es kann mit einer fest umrissenen Trägergruppe gerechnet werden ( $\Rightarrow$  „Wanderradikale“)
- Die radikalen Texte stießen bereits in der Urkirche auf heftige Kritik.
- Die apodiktischen Formulierungen (z.B. Aussendungsrede) wie Gesetzestexte, wobei man hier besser von einem Ethos (*Selbstverpflichtung*) der Wanderradikalen sprechen sollte.

#### **2. Der Motivationshorizont wanderradikaler Radikalität**

- Lag offensichtlich im ureigensten Verhalten Jesu selbst.
- Die Praxis Jesu wiederum orientiert sich am Beispiel atl Propheten (Hos, Ez, Jer).
- 'ot (ותא): realprophetische Zeichenhandlung, die eine bestehende Wirklichkeit in Erinnerung ruft oder nimmt eine bevorstehende Wirklichkeit symbolisch vorwegnimmt.
- Mit der Radikalität wird die Gewissheit des Gottesreiches eingeschärft (Q 12,22-32).

#### **3. Spuren des Wanderradikalismus**

Logienquelle („Q“); Offenbarung des Johannes; Didache.

#### **4. Das Scheitern des wanderradikalen Ethos**

- Das Scheitern der ausschließlichen Israelmission: Jesu Botschaft richtet sich an Israel.
- Die Parusieverzögerung: Gottesreich und Wiederkunft Jesu verzögern sich.
- Der Übergang vom Charisma zur Institution: Das Christentum etabliert sich.

## **5. Lösungsmodelle zur Bewältigung des Scheiterns**

### **1. Das Modell der Ablöse bei Mk: Vom Wandercharisma zur etablierten Ortsgemeinde**

- Mk mahnt das Ideal der Wanderradikalen ein.
  - Relativierter Anspruch der Charismatiker auf Führungspositionen.
  - Aussendungsrede wird „historisiert“, also der Vergangenheit zugeordnet.
  - Die Vorschriften der Aussendungsrede werden erleichtert.
- ⇒ Mk gießt wanderradikale Inhalte in neue Formen und mildert die Radikalität.

### **2. Kritisches Weiterdenken wanderradikaler Positionen bei Mt**

- Die mt Gemeinde hat eine hohe Affinität zu Wanderradikalen (Gemeindegründung?).
  - Doch auch hier hat die reine Israelmission ein Ende, die Gemeinde ist bereits sesshaft.
  - Aussendungsrede: *Erwerbsverzicht* statt *Besitzverzicht* (unentgeltliche Arbeit).
- ⇒ Mt fordert nicht mehr Radikalität, sondern Redlichkeit der missionarischen Bemühungen.

### **3. Das Modell bei Lk: Aus dem Ethos wird Ethik**

- Lk ist der „mondänste“ Evangelist (schreibt für gebildete, urbanen Hellenisten).
  - Auch in pragmatischer Hinsicht ist der Wanderradikalismus passé (Kyniker Schiffsreisen)
  - Soziale Spannungen in der lk Gemeinde: Lk propagiert einen Besitzausgleich und bedient sich dabei wanderradikaler Aussagen; der Besitzverzicht der Jünger wird nur zum gemeindeinternen Programm des Besitzteilens (Zöllner Zachäus: die Hälfte des Besitzes).
  - Neue Sinnspitze wanderradikaler Aussagen wird bei Lk nun die griechische Freundschaftsethik und die Erfüllung antiker Sozialutopien.
- ⇒ Lk transformiert das alte wanderradikale *Ethos* in eine allgemein verpflichtende innergemeindliche *Ethik* des Besitzausgleiches mit neuer, hellenistischer Sinnspitze.

### **4. Das Modell der Integration in der Did: Eingliederung des Charismas in die Institution**

- Did-Gemeinde war auffallend konservativ: noch keine Bischöfe (!), alte Jesustradition.
- ⇒ Verfasser wirbt für einen Ausgleich zwischen Institution und Charisma.

### **5. Das Charisma wird zur Institution (pseudeoclem. Ad Virgines und ThAct)**

- ⇒ Hier sind die Wanderradikalen selbst bereits zur Institution geworden. Aus Charismatiker wird nun das syrische Asketen- und Mönchstum.

## **6. Kirche zwischen Charisma und Institution**

- Soziologische Untersuchungen von Max Weber (Charisma und Institution).
- Notwendigkeit zur Institutionalisierung *versus* Lebendigkeit des Charismas.
- Zur Doppeldeutigkeit der Radikalität: Prinzipientreue *versus* Praktikabilität.
- Die persönliche Gretchenfrage an jeden von uns: „Wie hältst du's mit der Religion?“ als Ausdruck des ehrlichen Ringens um faire Kompromisse.
- Notwendigkeit der Interpretation (ohne Interpretation kein rechtes Bibelverständnis).

⇒ Input: Videoclip 3 zu Charisma und Institutionalisierung (FAZ Richterspruch)

## **2. Wirkungsgeschichte**

Die Tatsache, daß Jesus von Nazaret und seine Jünger ein armes Wanderleben führten, wurde im Laufe der Kirchengeschichte immer wieder zur Triebfeder unterschiedlichster spiritueller Bewegungen. Der Mönchsvater Antonius († 356) ließ sich in der Zeit des beginnenden Cäsaropapismus und des Staatskirchentums vom Aufruf Jesu zu Nachfolge und Besitzverzicht (Mk 10,17-27) betreffen, verließ Elternhaus und Güter und zog in die Wüste hinaus. Gut 200 Jahre später waren es die iroschottischen Mönche, die als ihre Maxime die *peregrinatio religiosa pro Christo* wählten und sich vom armen Wanderleben Jesu inspirieren ließen.<sup>320</sup> Kolumban d.J. († 615), wohl der bedeutendste dieser Wandermisionare, brach 590 mit zwölf Gefährten – in bewußter Analogie zu Jesus und den Aposteln – zur missionarischen „Pilgerfahrt“ auf den Kontinent auf.<sup>321</sup> In einer anderen Umbruchszeit, am Scheitelpunkt des Hochmittelalters, war Franz von Assisi († 1226) von der Aussendungsrede Jesu (Lk 10) so betroffen, daß er sein früheres Leben aufgab und besitzlos die Wanderexistenz Jesu aufnahm. Die bewußte Bezugnahme auf die *vita apostolica* im Sinne einer *imitatio Christi* war auch hier leitender Gedanke. Eines der spirituellen Zauberwörter dieser Zeit war nicht zuletzt der Aufruf *nudus nudum sequi* – nackt dem nackten und besitzlosen Christus nachzu folgen. Spätere – oft auch häretische – Bewegungen griffen den Impuls auf und prägten die Kirchengeschichte in den folgenden Jahrhunderten. Zu erwähnen wäre hier z.B. die Spiritualenbewegung des 14. und 15. Jahrhunderts, die ihre Ideen in den anschließenden Jahrhunderten sogar in die neu entdeckte Welt trug. Als späte Konsequenz der

<sup>320</sup> Diese iroschottischen Mönche waren eben noch keine Benediktiner, die mit ihrer Verpflichtung zur *stabilitas loci* einen deutlich anderen Akzent in der Spiritualität setzten.

<sup>321</sup> Vgl. FRANZEN: Kirchengeschichte, 131.

spiritualistischen *reducciones* (unabhängiger Missionsgemeinden abseits der kaiserlichen Kolonialherrschaft) kann die heutige Befreiungstheologie Lateinamerikas gelten. Auch diese verdeutlicht den ungebrochenen Elan der gleichen Grundidee: den Einsatz Jesu und seiner Kirche ganz besonders für die Armen.<sup>322</sup>

Schon zur Zeit der Abfassung der Evangelien zeigt sich in der Urkirche ein starkes Ringen zwischen Radikalität und Praktikabilität in der Nachfolge Jesu. Wahrscheinlich offenbart dieses Ringen *die* grundsätzliche Herausforderung christlichen Lebens schlechthin: die Radikalität der Jesusnachfolge zu bewahren, ohne dabei hart und abstoßend zu werden; den sozialen Sprengstoff des Gottesreiches nicht zu entschärfen, ohne die Welt gleich in Brand zu setzen; die Botschaft in die heutige Zeit zu übersetzen, ohne den Inhalt zu verschleudern; kompromissbereit zu sein und doch keine „faulen Kompromisse“ einzugehen.

---

<sup>322</sup> Vgl. Das Schreiben der Päpstlichen Bibelkommission: *Die Interpretation der Bibel in der Kirche*, 118 und 145.

## **Materialblätter**

## **Materialblatt 1: Didache**

### **Aufnahme und Versorgung von Wanderaposteln und Wanderpropheten**

11,3 Aber hinsichtlich der Apostel und Propheten verfahrt nach der Weisung des Evangeliums so: 4 Jeder Apostel, der zu euch kommt, soll aufgenommen werden wie der Herr. 5 Er soll aber nur einen Tag lang bleiben; wenn aber eine Notwendigkeit besteht, auch den zweiten. Wenn er aber drei bleibt, ist er ein Pseudoprophet. 6 Wenn aber der Apostel weggeht, soll er nichts mitnehmen außer Brot, bis er übernachtet; wenn er aber um Geld bittet, ist er ein Pseudoprophet. 7 Und jeden Propheten, der im Geist redet, stellt nicht auf die Probe und fällt kein Urteil über ihn; denn jede Sünde wird vergeben werden, diese Sünde aber wird nicht vergeben werden. 8 Nicht jeder, der im Geist redet, ist ein Prophet; sondern wenn er die dem Herrn entsprechenden Verhaltensweisen hat. An den Verhaltensweisen also werden der Pseudoprophet und der Prophet erkannt werden. 9 Und jeder Prophet, der im Geist einen Tisch bestellt, ißt nicht von ihm; andernfalls ist er ein Pseudoprophet. 10 Jeder Prophet aber, der die Wahrheit lehrt, ist, wenn er nicht tut, was er lehrt, ein Pseudoprophet. 11 Jeder bewährte, wahrhaftige Prophet aber, handelnd für das irdische Geheimnis der Kirche, aber nicht lehrend das zu tun, was er selbst tut, soll nicht bei euch gerichtet werden; denn bei Gott hat er (sein) Gericht. Ebenso nämlich haben es auch die alten Propheten gemacht. 12 Wer aber im Geist sagt: Gib mir Geld oder irgendetwas anderes, auf den sollt ihr nicht hören; wenn er aber zugunsten anderer, die Mangel haben, zu geben sagt, so soll niemand ihn richten.

### **Erster Anhang:**

#### **Aufnahme von zureisenden Brüdern**

12,1 Jeder aber, der kommt im Namen des Herrn, soll aufgenommen werden; dann aber werdet ihr (ihn) durch kritische Beurteilung erkennen; denn ihr habt Einsicht nach rechts und links. 2 Wenn der Ankömmling ein Durchreisender ist, helft ihm, so viel ihr könnt; er soll aber bei euch nur zwei oder drei Tage bleiben, wenn es nötig ist. 3 Wenn er sich aber bei euch niederlassen will, und er ist ein Handwerker, soll er arbeiten und soll er essen. 4 Wenn er aber kein Handwerk versteht, dann trefft nach eurer Einsicht Vorsorge, damit er als Christ ganz gewiß nicht müßig bei euch lebe. 5 Wenn aber er aber nicht so handeln will, dann ist er einer, der mit Christus Schacher treibt (christémporos); vor solchen hütet euch!

### **Zweiter Anhang:**

#### **Unterhaltpflicht für Propheten, die sich niederlassen wollen**

13,1 Jeder wahrhaftige Prophet aber, der sich bei euch niederlassen will, ist seiner Nahrung wert. 2 Ebenso ein wahrer Lehrer: Auch der ist, wie der Arbeiter, seiner Nahrung wert. 3

Jeden Erstling nun des Ertrags von Kelter und Tenne, von Rindern und Schafen sollst du nehmen und sollst den Erstling den Propheten geben; sie sind nämlich eure Hohenpriester. 4 Wenn ihr aber keinen Propheten habt, dann gebt den Armen. 5 Wenn du Teig bereitest, nimm den Erstling und gib gemäß dem Gebot. 6 Ebenso, wenn du ein Gefäß mit Wein oder Öl öffnest, nimm den Erstling und gib ihn den Propheten. 7 Von Geld aber und Kleidung und jeglichem Besitz nimm den Erstling, wie es dir richtig scheint, und gib gemäß dem Gebot.

### **Beichte und Versöhnung**

14,1 An jedem Herrentage, wenn ihr zusammenkommt, brecht das Brot und sagt Dank, nachdem ihr zuvor eure Verfehlungen bekannt hat [sic], damit euer Opfer rein sei. 2 Jeder aber, der Streit mit seinem Nächsten hat, soll nicht mit euch zusammenkommen, bis sie sich versöhnt haben, damit euer Opfer nicht entweicht werde. 3 Denn dies ist das vom Herrn gesprochene Wort: „An jeder Stelle und zu jeder Zeit mir ein reines Opfer darzubringen; denn ich bin ein großer König, spricht der Herr, und mein Name ist wunderbar unter den Völkern.“

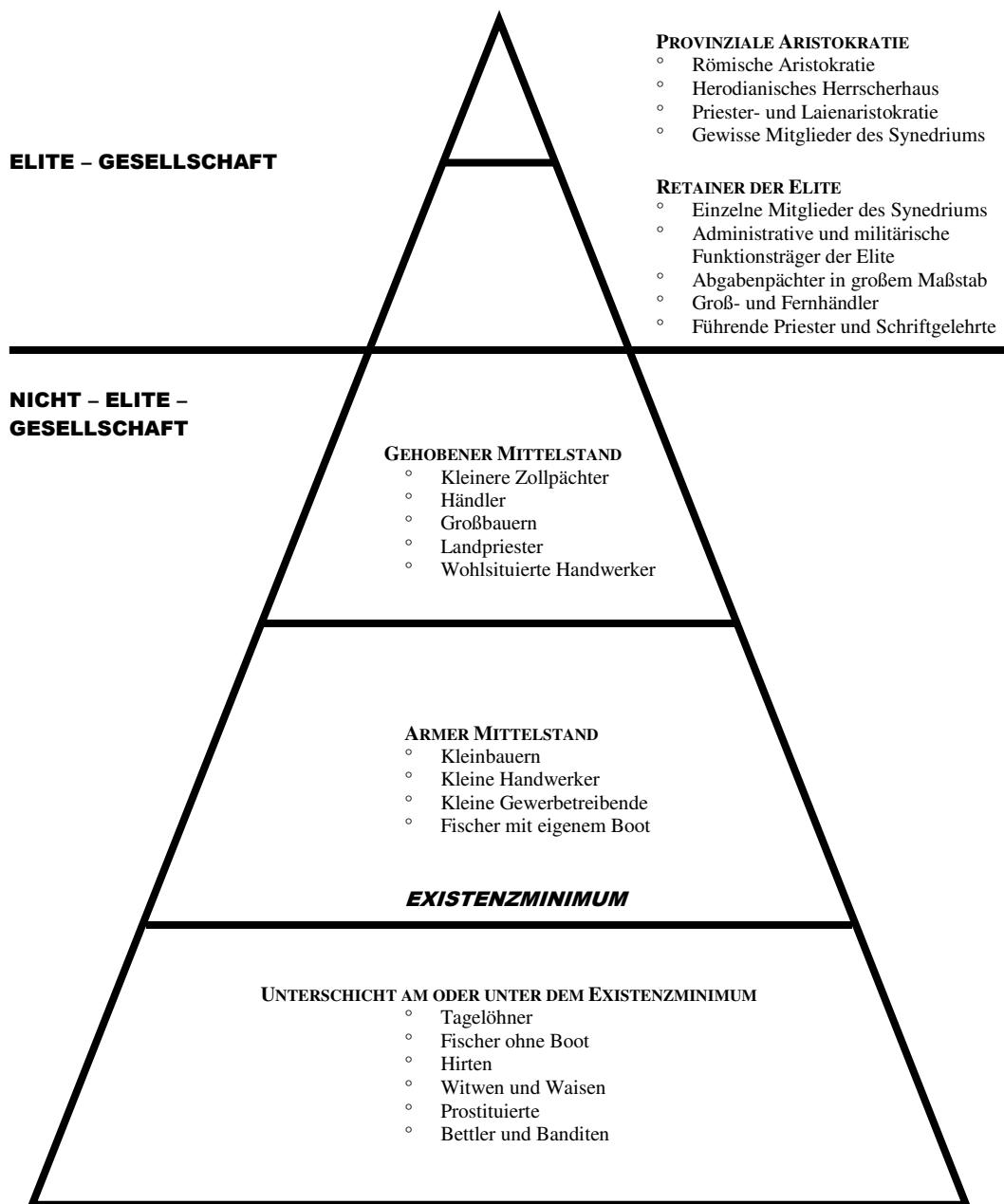
### **Die Wahl von Bischöfen und Diakonen**

15,1 Wählet euch nun Bischöfe und Diakone, würdig des Herrn, Männer, mild und ohne Geldgier und wahrhaftig und erprobт; **denn sie leisten für euch ja auch den Dienst der Propheten und Lehrer.** 2 Verachtet sie also nicht. Denn sie sind die ehrenvoll Ausgezeichneten unter euch, gemeinsam mit den Propheten und Lehrern.

### **Feindesliebe, Besitzausgleich, Almosen**

**1:3-6:** <sup>3</sup> Segnet diejenigen, die euch verfluchen und betet für eure Feinde und fastet für die, die auch verfolgen. Was für einen Dank habt ihr, wenn ihr nur die liebt, die euch lieben? Tun das nicht auch die Heiden? Aber ihr sollt die lieben, die euch hassen und ihr sollt keinen Feind haben. <sup>4</sup> ... Wenn dich einer auf die rechte Wange schlägt, halte ihm auch die andere hin, und du wirst vollkommen sein. Wenn dich einer zu einer Meile zwingt, gehe zwei mit ihm. Wenn dir einer den Rock nimmt, gib ihm auch das Hemd ... <sup>5</sup> Gib jedem, der dich bittet und verlange es nicht zurück; den der himmlische Vater will, dass alle seine Segnungen erhalten sollen. Selig, wer nach der Vorschrift gibt, er ist schuldlos. ... Wenn einer aus Not empfängt, ist er schuldlos; aber wer ohne Not empfängt, soll die Strafe erhalten ...bis er den letzten Pfennig zurückzahlt <sup>6</sup> Denn betreffs diesem wurde gesagt: **Lass dein Almosen in deiner Hand schwitzen, bis du weist, wem du es geben sollst** (= bis du einen findest, der des Almosens würdig ist).

## Materialblatt 2: Sozialpyramide in Palästina zur Zeit Jesu



**LEGENDE:** Entwurf einer Sozialpyramide in Anlehnung an entsprechende Diagramme zur sozialen Schichtung bei STEGEMANN: Sozialgeschichte, 127, 167 und 204, allerdings mit leichten Änderungen versehen. Dabei gilt es besonders zu beachten, daß „sich in antiken mediterranen Imperien nicht ‚Klassen‘ sondern zwei unterschiedliche ‚Gesellschaften‘ gegenüberstehen...“ (STEGEMANN: Sozialgeschichte, 354 FN 3 und 127). Das, was man normalerweise als Oberschicht bezeichnen könnte, war hier einfach eine andere „Gesellschaft“, die sämtliche Ressourcen im Übermaß besaß und von der „Nicht-Elite“ streng abgehoben werden muß. Als Existenzminimum ist hier eine Verdienstuntergrenze verstanden, die es gerade noch erlaubt, eine Familie und eine Unterkunft zu erhalten sowie einem Beruf konstant nachzugehen.

### **Materialblatt 3: Inschrift von Priene**

Die berühmte Kalenderinschrift der kleinasiatischen Stadt Priene anlässlich der Neufestlegung des Neujahrstages mit dem Geburtstag des Kaisers Augustus im Jahr 9 v. Chr. gibt Zeugnis von der Lobhudelei kleinasiatischer Städte gegenüber dem Kaiser.

Dieser Tag, der Geburtstag des Kaisers [sc. Augustus], hat der Welt ein anderes Gesicht gegeben. Sie wäre dem Untergang verfallen, wenn nicht in dem heute Geborenen für alle Menschen ein gemeinsames Heil aufgestrahlt wäre... Wer richtig urteilt, wird in diesem Geburtstag den Anfang des Lebens und der Lebenskräfte für sich erkennen. Es ist unmöglich, in gebührender Weise für so große Wohltaten zu danken, die dieser Tag uns gebracht hat. Die Vorsehung, die über allem Leben waltet, hat diesen Mann zum Heile der Menschen mit solchen Gaben erfüllt, daß er uns und den kommenden Geschlechtern als Heiland/Erlöser gesandt ist. Jedem Krieg wird er ein Ende setzen und alles herrlich machen. In seiner Erscheinung sind die Hoffnungen der Vorfahren erfüllt. Er hat nicht nur die früheren Wohltäter der Menschheit allesamt übertroffen, es ist unmöglich, daß je ein größerer käme. Mit dem Geburtstag des Gottes beginnen für die Welt die Evangelien (= Frohbotschaften), die sich mit seinem Namen verbinden.

## Materialblatt 4: Rekonstruktion Synopse der Aussendungsrede in Q

LK [↔ MK] 9,1–5	MK 6,7–11	MT 9,37–38; 10,5–16	Q REKONSTRUIERT	LK [↔ Q] 10,1–12
<b>9:1</b> Zusammenrufend aber die <u>Zwölf</u> , gab er ihnen Kraft und Vollmacht über alle Dämonen und Krankheiten zu heilen; <sup>2</sup> und er schickte sie (aus), zu verkünden das Königtum Gottes und zu heilen [die Kranken],	<b>6:7</b> Und herbeiruft er die <u>Zwölf</u> , und er begann, sie zu schicken zwei (und) zwei, und er gab ihnen Vollmacht über die unreinen Geister,	<b>10:1</b> Und herbeirufend seine <u>zwölf Schüler</u> , gab er ihnen Vollmacht über unreine Geister, um sie hinauszwerfen und zu heilen jede Krankheit und jede Schwäche.	<i>Zwölf? Jünger? Zweiundsiebzig? Historischer Rahmen?</i>	<b>10:1</b> Danach aber aufzeigte der Herr andere <u>[zweiund]siebzig</u> und schickte sie zu zwei (und) [zwei] (her) vor seinem Angesicht in jede Stadt und (jeden) Ort, wohin er selbst kommen wollte.
		<b>9:37</b> Da sagt er seinen Schülern: Die Ernte (ist) zwar viel, die Arbeiter aber (sind) wenige; <sup>38</sup> bittet nun den Herrn der Ernte, auf daß er ausschicke Arbeiter in seine Ernte.	2 Er sagte zu ihnen: Die Ernte (ist) zwar viel, aber die Arbeiter wenige. Bittet nun den Herrn der Ernte, auf daß er ausschicke Arbeiter in seine Ernte	<sup>2</sup> Er sagte aber zu ihnen: Die Ernte (ist) zwar viel, die Arbeiter aber (sind) wenige; bittet nun den Herrn der Ernte, auf daß er Arbeiter ausschicke in seine Ernte. <sup>3</sup> Geht fort!
		<b>10:16</b> Siehe, ich schicke euch wie Schafe inmitten von Wölfen; werdet also verständig wie die Schlangen und unverdorben wie die Tauben.	3 Siehe ich sende euch wie Schafe inmitten von Wölfen.	Siehe, ich schicke euch wie Lämmer inmitten von Wölfen.
		<b>10:5</b> Diese zwölf schickte Jesus (aus), gebietend ihnen, sagend: Auf einen Weg zu Heiden geht nicht fort, und in eine Stadt (der) Samariter geht nicht hinein! <sup>6</sup> Geht aber (viel)mehr zu den verlorenen Schafen (des) Hauses Israel!	Auf den Weg zu den Heiden geht nicht fort, und in eine Stadt (der) Samariter geht nicht hinein!	

<p><sup>3</sup> und er sprach zu ihnen: <u>Nichts</u> <u>tragt</u> <u>auf dem Weg</u>, weder Stock, noch Tasche, noch Brot, noch Silber. (geld), noch [je] zwei Gewänder (sollten sie) haben. <sup>4</sup></p>	<p><sup>8</sup> und er gebot ihnen, daß sie <u>nichts</u> <u>tragen</u> <u>auf (dem) Weg</u>, außer einen Stock nur, nicht Brot, nicht Tasche, nicht im Gürtel Kupfer. (geld), <sup>9</sup> <u>sondern</u> untergebunden Sandalen; und: Nicht zieht an zwei Gewänder!</p>	<p><b>10:9</b> <u>Nicht</u> <u>erwerbt</u> Gold, auch nicht Silber, auch nicht Kupfer. (geld) in eure Gürtel, <sup>10a</sup> nicht eine Tasche für (den) Weg, auch nicht zwei Gewänder, auch nicht Sandalen, auch nicht einen Stock;</p>	<p>4 <u>Tragt nicht</u> <u>Geld</u>, nicht <u>Tasche</u>, nicht <u>Sandalen</u>, nicht <u>Stock</u> und <u>niemanden</u> <u>auf dem</u> <u>Weg</u> grüßt!</p>	<p><sup>4</sup> <u>Tragt nicht</u> <u>einen</u> <u>Geldbeutel</u>, nicht <u>eine</u> <u>Tasche</u>, nicht <u>Sandalen</u> und <u>keinen</u> <u>entlang</u> <u>des</u> <u>Weges</u> grüßt!</p>
<p>Und in welches <u>Haus</u> immer ihr hineingeht, dort bleibt und von dort geht hinaus!</p>	<p><sup>10</sup> Und er sagte ihnen: Wo ihr etwa hineingeht in ein <u>Haus</u>, dort bleibt, bis ihr hinausgeht von dort.</p>	<p><b>10:11</b> In welche <u>Stadt</u> aber immer oder (in welches) <u>Dorf</u> ihr hineingeht, <u>forscht</u>, <u>wer</u> <u>in</u> <u>ihr</u> <u>(es)</u> <u>wert</u> <u>ist</u>; und dort bleibt, bis ihr hinausgeht.</p>	<p>5 In welches <u>Haus</u> immer aber ihr hineingeht,</p>	<p><sup>5</sup> In welches <u>Haus</u> immer aber ihr hineingeht,</p>
	<p><sup>12</sup> Hineingehend aber in das Haus, grüßt es! <sup>13</sup> Und wenn das Haus (es) wert ist, soll kommen euer Friede auf es; wenn aber nicht (es) wert ist, soll euer Friede zu euch zurückkehren.</p>		<p>zuerst sagt: Friede diesem Haus! <sup>6</sup> Und wenn dort ist ein Sohn (des) Friedens, wird ruhen auf ihm euer Friede; wenn aber nicht, wird er auf euch zurückkehren.</p>	<p>zuerst sagt: Friede diesem Haus! <sup>6</sup> Und wenn dort ist ein Sohn (des) Friedens, wird ruhen auf ihm euer Friede; wenn aber nicht, wird er auf euch zurückkehren.</p>
	<p><b>10:10b</b> denn wert (ist) der Arbeiter seiner <u>Nahrung</u>.</p>		<p>7 In diesem Haus bleibt, essend und trinkend das von ihnen; denn wert ist der Arbeiter seines <u>Lohnes</u>. Nicht wandert weiter von Haus zu Haus.</p>	<p><sup>7</sup> In dem Haus selbst aber bleibt, essend und trinkend das von ihnen; denn wert ist der Arbeiter seines <u>Lohnes</u>. Wechselt nicht von Haus zu Haus!</p>
	<p><b>10:7</b> Hingehend aber verkündet, sagend: Nahegekommen ist das <u>Königtum</u> <u>der</u> <u>Himmel</u>. <sup>8</sup> Kranke heilt, Tote erweckt, Aussätzige reinigt, Dämonen werft hinaus! <u>Umsonst empfingt</u> <u>ihr, umsonst gibt!</u></p>	<p>8 Und in welche Stadt immer ihr hineingeht und sie euch aufnehmen, eßt das euch Vorgesetzte <sup>9</sup> und heilt die Kranken in ihr und sagt ihnen: Nahegekommen ist zu euch das <u>Königtum</u> <u>Gottes</u>. <sup>10</sup></p>		

<sup>5</sup> Und welche immer euch nicht aufnehmen, herausgehend von jener Stadt, <u>schüttelt ab den Staub von euren Füßen</u> , zum Zeugnis gegen sie!	<sup>11</sup> Und welcher Ort immer euch nicht aufnimmt, und sie euch nicht hören, herausgehend von dort, <u>schüttelt ab den Staub unter euren Füßen</u> , zum Zeugnis ihnen!	<b>10:14</b> Und wer immer euch nicht aufnimmt und nicht hört eure Worte, herausgehend aus (jenem) <u>Haus oder jener Stadt</u> ,	10 In welche Stadt aber immer ihr hineingeht und sie euch nicht aufnehmen, herausgehend aus jener Stadt	In welche Stadt aber immer ihr hineingeht und sie euch nicht aufnehmen, herausgehend auf ihre Straßen, sprecht:
		<sup>15</sup> Amen, ich sage euch: Erträglicher wird es ergehen (dem) Land Sodoma und Gomorra am Tag (des) Gerichts als jener Stadt.	11 <u>schüttelt ab den Staub eurer Füße!</u>	<sup>11</sup> <u>Auch den Staub, den uns anhängenden aus eurer Stadt an den Füßen, wischen wir euch ab;</u> jedoch dies erkennt, daß nahegekommen ist das Königtum Gottes! <sup>12</sup> Ich sage euch: Sodoma wird es an jenem Tag erträglicher ergehen als jener Stadt.

#### **ZUM LESEN DER SYNOPSE:**

In obiger Synopse bildet der Text Lk 10,1-12 die Leitlinie, an welcher der Mt-Text orientiert ist. Der Mt-Text wiederum gibt (aus Gründen der Übersicht) für den Mk-Text und für Lk 9,1-5 den Leitfaden ab. Der Mt-Text ist bewußt in die Mitte gesetzt, da er eine Verschnittversion aus Q und dem Mk-Text darstellt. Mk steht zwischen den von ihm abhängigen Texten Mt und Lk 9,1-5, während Q als Vorlage von Mt und Lk 10,2-12 zwischen diesen Texten positioniert ist. Die Verschränkung zweier verschiedener Traditionstränge (Mk-Tradition und Q) mag auf den ersten Blick verwirrend wirken, erweist sich jedoch als unerlässlich für unsere Arbeit: Die Tatsache, daß Lk den Text als Dublette überliefert, erschwert nämlich die genaue Rekonstruktion von Q und macht das Einblenden der Mk-Tradition zur methodischen Notwendigkeit.



## **Materialblatt 6: Referenztext Mt 6,25-34**

### **Mt 6:25-34**

<sup>25</sup> Deswegen sage ich euch: Sorgt euch nicht um euer Leben und darum, daß ihr etwas zu essen habt, noch um euren Leib und darum, daß ihr etwas anzuziehen habt. Ist nicht das Leben wichtiger als die Nahrung und der Leib wichtiger als die Kleidung? <sup>26</sup> Seht euch die Vögel des Himmels an: Sie säen nicht, sie ernten nicht und sammeln keine Vorräte in Scheunen; euer himmlischer Vater ernährt sie. Seid ihr nicht viel mehr wert als sie? <sup>27</sup> Wer von euch kann mit all seiner Sorge sein Leben auch nur um eine kleine Zeitspanne verlängern? <sup>28</sup> Und was sorgt ihr euch um eure Kleidung? Lernt von den Lilien, die auf dem Feld wachsen: Sie arbeiten nicht und spinnen nicht. <sup>29</sup> Doch ich sage euch: Selbst Salomo war in all seiner Pracht nicht gekleidet wie eine von ihnen. <sup>30</sup> Wenn aber Gott schon das Gras so prächtig kleidet, das heute auf dem Feld steht und morgen ins Feuer geworfen wird, wieviel mehr dann euch, ihr Kleingläubigen! <sup>31</sup> Macht euch also keine Sorgen und fragt nicht: Was sollen wir essen? Was sollen wir trinken? Was sollen wir anziehen? <sup>32</sup> Denn um all das geht es den Heiden. Euer himmlischer Vater weiß, daß ihr das alles braucht. <sup>33</sup> Euch aber muß es zuerst um sein Reich und um seine Gerechtigkeit gehen; dann wird euch alles andere dazugegeben. <sup>34</sup> Sorgt euch also nicht um morgen; denn der morgige Tag wird für sich selbst sorgen. Jeder Tag hat genug eigene Plage.

## Materialblatt 7: Wachstumsschichten in Q 10,1-12

Frühes Stadium: erste Mission (30er – 40er Jahre)	Fortgeschrittene Zeit: strukturierte Mission (40er – 50er Jahre)	Schriftliche Abfassung: theologische Akzente (um 65 n. Chr.)	Rezension QMt – QLk (65 -75 n. Chr.)
<p>❶ 4 Tragt nicht Geld, nicht Tasche, nicht Sandalen, nicht Stock und niemanden auf dem Weg grüßt.</p> <p>❷ 5 In welches Haus immer aber ihr hineingeht, zuerst sagt: Friede diesem Haus!</p> <p>❸ 6 Und wenn dort ein Sohn des Friedens (ist), wird euer Friede auf ihm ruhen. Wenn aber nicht, wird euer Friede auf euch zurückkehren.</p> <p>❹ 7 In diesem Haus bleibt, essend und trinkend das bei ihnen. Wert nämlich ist der Arbeiter seines Lohnes.</p>	<p>❺ 4 Nicht wandert weiter von Haus zu Haus.</p> <p>❻ 8 Und in welche Stadt immer ihr hineingeht und sie euch aufnehmen 9 heilet die Kranken und sagt ihnen: nahegekommen ist das Königtum Gottes.</p> <p>❼ 10 In welche Stadt aber immer ihr hineingeht und sie euch nicht aufnehmen, herausgehend aus jener Stadt 11 schüttelt ab den Staub eurer Füße.</p>	<p>❾ 2 Er sagte zu ihnen: Die Ernte (ist) zwar viel, aber die Arbeiter wenige. Bittet nun den Herrn der Ernte, auf daß er ausschicke Arbeiter in seine Ernte</p> <p>❿ 3 Siehe ich sende euch wie Schafe inmitten von Wölfen.</p> <p>⓫ Auf den Weg zu den Heiden geht nicht fort, und in eine Stadt (der) Samariter geht nicht hinein!</p> <p>❽ 12 Ich sage euch: den Sodomern an jenem Tag wird es besser ergehen als jener Stadt.</p>	<p>❻ 7 QMt?: werdet also verständig wie die Schlangen und unverdorben wie die Tauben.</p>

## Materialblatt 8: Korrekturen am Wanderradikalismus (Lk 22,35-38)

<p>35 Καὶ εἶπεν αὐτοῖς, "Οτε ἀπέστειλα ὑμᾶς      ①ἄτερ βαλλαντίου      ②καὶ πήρας      ③καὶ ὑποδημάτων,      μή τινος ὑστερήσατε;      οἵ δὲ εἶπαν, Οὐθενός.</p> <p>36 εἶπεν δὲ αὐτοῖς,  <u>'Αλλὰ νῦν ὁ ἔχων</u>      ①βαλλάντιον ἀράτω,      ②όμοιώς καὶ <u>πήραν</u>,      καὶ ὁ μὴ ἔχων πωλησάτω τὸ ἴμάτιον αὐτοῦ      ③καὶ ἀγορασάτω <u>μάχαιραν</u>.</p> <p>37 λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι τοῦτο τὸ γεγραμμένον      δεῖ τελεσθῆναι ἐν ἐμοί, τὸ <i>Kai μετὰ ἀνόμων ἐλογίσθη</i> καὶ γὰρ τὸ περὶ ἐμοῦ τέλος ἔχει.</p> <p>38 οἱ δὲ εἶπαν,      Κύριε,      ❶ἰδοὺ <u>μάχαιραν</u> ὥδε <u>δύο</u>.      ὁ δὲ εἶπεν αὐτοῖς, Ἰκανόν ἐστιν.</p>	<p>35 Und er sprach zu ihnen: Als ich euch schickte      ①<u>ohne Geldbeutel</u>,      ②<u>und Tasche</u>      ③<u>und Sandalen</u>,      entbehrtet ihr etwas?      Die aber sprachen: Nichts.</p> <p>36 Er sprach aber zu ihnen:  <u>Aber jetzt der Habende</u>,      ①<u>einen Geldbeutel</u>, trage (ihn),      ②gleicherweise auch eine <u>Tasche</u>,      und <u>der Nichthabende verkaufe sein Gewand</u>      ③<u>und kaufe ein Schwert</u>.</p> <p>37 Denn ich sage euch: Dieses Geschriebene muß vollendet werden an mir, das: <i>Und unter Gesetzlose wurde er gerechnet</i>; und das wegen mir hat nämlich ein Ende.</p> <p>38 Die aber sprachen:      Herr,      ❶siehe, hier <u>zwei Schwerter</u>!      Der aber sprach zu ihnen: Es ist genug.</p>
---	---

## **Materialblatt 9: Lukianischer „Urkommunismus“?**

### **Apg 4:32-35: „Urkommunismus“**

Die Gemeinde der Gläubigen war ein Herz und eine Seele. Keiner nannte etwas von dem, was er hatte, sein Eigentum, sondern sie hatten alles gemeinsam. (...) <sup>34</sup> Es gab auch keinen unter ihnen, der Not litt. Denn alle, die Grundstücke oder Häuser besaßen, verkauften ihren Besitz, brachten den Erlös <sup>35</sup> und legten ihn den Aposteln zu Füßen. Jedem wurde davon so viel zugeteilt, wie er nötig hatte.

### **Lk 6:27-42: Reziprozität von Feindesliebe und Besitzausgleich**

<sup>27</sup> Euch, die ihr mir zuhört, sage ich: Liebt eure Feinde; tut denen Gutes, die euch hassen. <sup>28</sup> Segnet die, die euch verfluchen; betet für die, die euch mißhandeln. <sup>29</sup> Dem, der dich auf die eine Wange schlägt, halt auch die andere hin, und dem, der dir den Mantel wegnimmt, laß auch das Hemd. <sup>30</sup> Gib jedem, der dich bittet; und wenn dir jemand etwas wegnimmt, verlang es nicht zurück. <sup>31</sup> Was ihr von anderen erwartet, das tut ebenso auch ihnen. <sup>32</sup> Wenn ihr nur die liebt, die euch lieben, welchen Dank erwartet ihr dafür? Auch die Sünder lieben die, von denen sie geliebt werden. <sup>33</sup> Und wenn ihr nur denen Gutes tut, die euch Gutes tun, welchen Dank erwartet ihr dafür? Das tun auch die Sünder. <sup>34</sup> Und wenn ihr nur denen etwas leiht, von denen ihr es zurückzubekommen hofft, welchen Dank erwartet ihr dafür? Auch die Sünder leihen Sündern in der Hoffnung, alles zurückzubekommen. <sup>35</sup> Ihr aber sollt eure Feinde lieben und sollt Gutes tun und leihen, auch wo ihr nichts dafür erhoffen könnt. Dann wird euer Lohn groß sein, und ihr werdet Söhne des Höchsten sein; denn auch er ist gütig gegen die Undankbaren und Bösen. <sup>36</sup> Seid barmherzig, wie es auch euer Vater ist! <sup>37</sup> Richtet nicht, dann werdet auch ihr nicht gerichtet werden. Verurteilt nicht, dann werdet auch ihr nicht verurteilt werden. Erlaßt einander die Schuld, dann wird auch euch die Schuld erlassen werden. <sup>38</sup> Gebt, dann wird auch euch gegeben werden. In reichem, vollem, gehäuftem, überfließendem Maß wird man euch beschenken; denn nach dem Maß, mit dem ihr meßt und zuteilt, wird auch euch zugeteilt werden. <sup>39</sup> ... <sup>40</sup> ... <sup>41</sup> Warum siehst du den Splitter im Auge deines Bruders, aber den Balken in deinem eigenen Auge bemerkst du nicht? <sup>42</sup> Wie kannst du zu deinem Bruder sagen: Bruder, laß mich den Splitter aus deinem Auge herausziehen!, während du den Balken in deinem eigenen Auge nicht siehst? Du Heuchler! Zieh zuerst den Balken aus deinem Auge; dann kannst du versuchen, den Splitter aus dem Auge deines Bruders herauszuziehen.

## **Materialblatt 10: Lukan von Samosata**

### **Peregr. 11:**

*Christ geworden avanciert Pereginus sogleich in führende Position:* In Kürze bewies er, daß sie Kinder waren [im Vergleich zu ihm], indem er Prophet und Gemeindevorsteher und Synagogenvorsteher wurde, und alles [das] in einer Person (e. Ü.).

### **Peregr. 13:**

Wenn also ein Gaukler und betrügerischer Mensch zu ihnen kam und es verstand die Verhältnisse zu nutzen, wurde er auf der Stelle in Kürze reich und verhöhnte die dummen Leute (e.Ü.)

### **Peregr. 15:**

Das Haar trug er alsbald lang, und einen schmutzigen, abgetragenen Mantel hatte er angezogen und einen Ranzen umgeschnallt, und den Stab hatte er in der Hand, und ganz und gar jämmerlich war er zugerichtet (e.Ü.).

## **Materialblatt 11: Pseudoklementinische Briefe Ad Virgines**

### *1 AdV 13,3-5*

3 Ferner ist es aber passend und schön, daß alle, die den Dienst Gottes verrichten, in der Furcht Gottes den Dienst des Herrn tun. Also müssen sie wandeln. 4 Auch das ist wohl bekannt und offenbar, daß *die Ernte groß ist, der Arbeiter aber wenige sind. Deshalb laßt uns den Herrn der Ernte bitten, daß er in seine Ernte Arbeiter schicke*, solche Arbeiter, die ausgehen und teilen das Wort der Wahrheit, Arbeiter, die sich nicht zu schämen brauchen, getreue Arbeiter, Arbeiter, die ein Licht der Welt sind,... 5... nicht Arbeiter, die mit Christus Handel treiben, nicht Verführer, nicht Geldgierige, nicht Feindselige.