

Martin Karrer

## Christliche Gemeinde und Israel

Beobachtungen zur Logienquelle

Altes und Neues Testament seien gemeinsam Grundlage des Glaubens und Handelns der Kirche und christlich zusammenschauen, hielt unser Jubilar Hans Jochen Boecker in der rheinischen Diskussion zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden fest.<sup>1</sup> Gleichwohl trennte sich der Weg von Judentum und Christentum gerade in der Entstehungszeit des Neuen Testaments. Die Einheit, die der Glaube sucht, zerbrach. Das fordert den Neutestamentler hermeneutisch sowie zur Suche nach geschichtlicher Klärung heraus.

Unter den Anfängen der Evangelienüberlieferung verweist ihn die Forschung auf die Logienquelle als besonders schwieriges Dokument: »der Gegensatz zu dem gegenwärtigen Geschlecht in Israel, dem bösen und ehebrecherischen Geschlecht«, welches die Gottesmänner kommandieren will, und der Kampf gegen seine geistigen Führer, die Pharisäer, ist nirgendwo schärfer ausgeprägt«, bestimmte Adolf von Harnack deren Ort<sup>2</sup>. Seither ringt die Forschung mit dem Verhältnis der Logienquelle (Q)<sup>3</sup> zu Israel<sup>4</sup>. Wie stark müssen wir das Gegenüber

1 S. Verhandlungen der 28. ordentlichen rheinischen Landessynode. Tagung vom 6. bis 11. Januar 1980 in Bad Neuenahr (1980) 18f.

2 A. Harnack, Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament II. Sprüche und Reden Jesu. Die zweite Quelle des Matthäus und Lukas (1907) 160 unter Anspielung auf Mt 12,39.

3 Deren Existenz zwar immer wieder angefochten wurde, sich aber im ganzen bewährte; s. aus der teils sehr intensiven Diskussion des letzten Jahrzehnts etwa W.R. Farmer, The Church's Stake in the Question of ›Q‹: Perkins Journal 39 (1986) 9-19 und demgegenüber A. Polag, Die theologische Mitte der Logienquelle: P. Stuhlmacher (Hg.), Das Evangelium und die Evangelien [...]: WUNT 28 (1983) 103-111, bes. 103f; jüngst vgl. die Debatte auf dem Colloquium Lovaniense 1992.

4 Vgl. für Stationen der Forschungsgeschichte R. Bultmann, Was läßt die Spruchquelle über die Urgemeinde erkennen?: Oldenburgisches Kirchenblatt 19 (1913) 35-37.41-44, hier 36; D. Lührmann, Die Redaktion der Logienquelle [...]: WMANT 33 (1969) 93; S. Schulz, Die Spruchquelle der Evangelisten (1972) 323-378; D. Zeller, Kommentar zur Logienquelle: SKK.NT 21 (1984) 85-89.93.

gewichten<sup>5</sup>, und wie ist es einzuordnen? Die Bandbreite der Positionen reicht von einer – in den Redaktionsschichten von Q zunehmenden – Abweisung der Mutterreligion um der Selbstdefinition der neuen Gemeinde willen bis hin zur Bevorzugung eines Bildes konkurrierender Gemeinden oder einer Umkehrbewegung im Judentum<sup>6</sup>. In vorliegendem Beitrag suchen wir einige die Diskussion ergänzende Akzente.

## I

Auffällig bricht die Logienquelle (nach dem aus Lk und Mt rekonstruierbaren Textbestand) vor der Passionsgeschichte ab. Das führt zu einem interessanten Begleiteffekt: In Q fehlen Tempelwort und Tempelreinigung Jesu, die bei Mk in den Prozeß Jesu führen (Mk 11,15-19; 13,1f; 14,58). Ja, wir suchen in Q überhaupt vergebens nach Tempelkritik.

Statt dessen rückt<sup>7</sup> an den Anfang des Wirkens Jesu in Q eine Fassung der Versuchung Jesu (Lk 4,1-13 par), die – anders als bei Mk 1,12f – eine Bewährung Jesu im Tempelbereich berichtet (nach der Aufnahme bei Mt als zweite, nach der bei Lk als dritte Versuchung): Der Diabolos führt Jesus nach Jerusalem, in die heilige Stadt<sup>8</sup>, und dort auf das ›Flügelchen‹ des Heiligtums.

Dessen genaue Lokalisierung – etwa auf eine Erhöhung im Heiligtum oder Torzinne – ist kaum möglich. Denn ›Flügelchen‹ (πεπερύγιον) ist uns als Ortsan-

5 F. Mußner, Die Stellung zum Judentum in der »Redenquelle« und in ihrer Verarbeitung bei Matthäus: L. Schenke (Hg.), Studien zum Matthäusevangelium. FS W. Pesch, SBB (1988) 209-225, sieht im Fortgang zu Mt noch Verschärfungen.

6 Vgl. die Positionen von einerseits R. Uro, *Sheep among the wolves. A study on the mission instructions of Q*: AASF B Diss 47 (1987) 241; F. W. Horn, *Christentum und Judentum in der Logienquelle*: EvTh 51 (1991) 344-364 (eingangs weitgehende redaktionsgeschichtliche Differenzierung fünfer Phasen in Q) und A.D. Jacobson, *Wisdom Christology in Q*: Ph. D. Claremont Graduate School 1978 (Univ. Microf. 78-23838) 226f mit andererseits J.G. Gager, *The Origins of Anti-Semitism [...]* (1983) 139f, G. Theißen, *Lokalkolorit und Zeitgeschichte in den Evangelien*: NTOA 8 (1989) 233 und schließlich D.R. Catchpole, *Temple Traditions in Q*: W. Horbury (Hg.), *Templum Amicitiae*. FS E. Bammel: JSNT. SS 48 (1991) 305-329.

7 Nach gewichtigem Forschungsstrang in wahrscheinlich jungem Stadium (Redaktionsschicht): vgl. D. Zeller, *Die Versuchungen in der Logienquelle*: TThZ 89 (1980) 61-73, hier 62 und die weitere bei J.S. Kloppenborg, *Tradition and Redaction in the Synoptic Sayings Source*: CBQ 46 (1984) 34-62, hier 52 genannte Lit. Die Zugehörigkeit der Versuchungsparikope zu Q ist trotz Lührmann, a.a.O. 56 (vgl. auch Polag, a.a.O. 104) nicht zwingend zu problematisieren.

8 Wobei freilich wohl erst die Mt-Redaktion dies auch expliziert (vgl. Mt 27,53).

gabe im Tempel sonst nicht bekannt. Der Begriff soll wohl mehr als Lokales andeuten. Er läßt die ›Flügel‹ der Cheruben anklagen, die seit alters ein zentrales Tempelmotiv darstellen<sup>9</sup> und die Ps 91,4 von daher in die Gottesbeschreibung überträgt (LXX 90,4: πτέρυγες)<sup>10</sup>.

Im Tempel, im heiligen Bereich, gleichsam an der Spitze der Flügel des Herrn, provoziert der Diabolos demnach Jesus: »insofern du Gottes Sohn bist, stürze dich herab« (Lk 4,9 par). Der Diabolos flankiert dies mit der Zusage des erwähnten Psalms 91 »er wird seinen Engeln befehlen über dich, dich zu schützen, und auf Händen werden sie dich tragen [...]«, evoziert so die Schutzausstrahlung des Tempels (Lk 4,10f par nach Ps 91,11f)<sup>11</sup>. Der Tempel bildet den Hintergrund für Szenerie, Aufforderung an Jesus und deren Verstärkung. Angemessen antwortet Jesus: Der Diabolos »prüft« die Heiligkeit Gottes »aus«. Dtn 6,16 aber gebietet »du sollst den Herrn, deinen Gott, nicht ausprüfen« (LXX ἐκπειράζειν)<sup>12</sup>. Im heiligen Bereich des Tempels bewährt Jesus sein Gottesverhältnis.

Theologisch ist also in die Eröffnungsabschnitte von Q intensiv eine Vorstellung des Tempels als heiligen, Gott gemäßen und Gott gebührenden Raums eingebracht. Besonders bemerkenswert erscheint sie in ihrer unauffälligen Selbstverständlichkeit, die Q bis über das Jahr 70 hinaus bewahrt (bis zur Aufnahme der Perikope durch Mt und Lk)<sup>13</sup>.

Wir springen von da weit in den Fortgang der Logienquelle, zu Lk 13,35 (par Mt 23,38f)<sup>14</sup>. Dieser Vers leitet von einer harten Gerichtsfeststellung – verlassen, öde gelassen wird »euer Haus«, dem Kontext nach

9 Vgl. allg. D.N. Freedman / P. O'Connor: ThWAT IV (1984) 322-334, für die Wirkung bis in das Tempelbild neutestamentlicher Zeit Hebr 9,5.

10 Vgl. H. Mahnke, Die Versuchungsgeschichte im Rahmen der synoptischen Evangelien [...]: BET 9 (1978) 109f (116ff dann doch Lokales). Jüngster lokaler Identifikationsversuch durch G. Schwarz: BN 61 (1992) 33-35 (eine »Schulter« des Jochs der Vorhalle).

11 Die V. 1f geben diesem Psalm einen Ort am Tempel, dessen genauere Bestimmung hier offen bleiben kann (zu den Problemen H.-J. Kraus, Psalmen II: BK XV / 2 (1978<sup>5</sup> [1989<sup>6</sup>]) 803f.

12 Zur näheren Interpretation s. die genannte Lit. und die Kommentare. Mt verdichtet die erzählerische Pointe, die Überführung des Diabolos in seinen Versuchungen Jesu als »Ausprüfer« Gottes, durch seine Vorab-Benennung als »Prüfer« (4,3).

13 Bei der Einordnung der Perikope in eine junge Q-Schicht (vgl. Anm. 7) verlagert sich der Schwerpunkt ganz in diese Zeit.

14 Wieder tendiert die Forschung betreffs des vorliegenden Textes zu jüngerer Schicht von Q: vgl. etwa Schulz, a.a.O. 349-360 oder H. Schürmann, Die Redekomposition wider »dieses Geschlecht« und seine Führung in der Redenquelle [...]: SNTU 11 (1986) 33-81, hier 74.

Jerusalem mit dem Tempel (s. Lk V. 34 par)<sup>15</sup>, – hin zur Ansage »ihr werdet mich nicht sehen, bis ihr sagt<sup>16</sup> ›gesegnet der Kommende im Namen des Herrn«.

Die Forschung interessierte zuerst der Gerichtsaspekt des Rahmenabschnitts Mt 23,29–31.34–36.37 par, »diese scharfen, Judentum und Christentum grundsätzlich trennenden Worte«, wie oft gedeutet wird<sup>17</sup>.

Auch dieser Abschnitt ist wohl in der Überlieferung von Q gewachsen. Für uns besonders wichtig erläutern die V. 34ff par den Weheruf über die, die Denkmäler für die getöteten Propheten bauen: über diese Generation komme das Blut aller Getöteten bis zum Blut des Secharja von 2 Chr 24,20–22, der zwischen Altar und Tempelhaus ermordet worden sei. Ein Mord im Herzen des Tempelbezirks gilt als die Spitze des Unrechts<sup>18</sup>. Die Kritik bleibt also einer besonderen Wertigkeit des Tempels verpflichtet<sup>19</sup>.

Daran schließt Lk 13,35b an. Der Vers schreitet nach dem noch negierenden Übergang »ihr werdet mich nicht sehen« über die Härte des Gerichts hinaus. Von ›Segnen‹ redet er und evoziert so ein heilvolles Gegen-Bild<sup>20</sup>. Wieder greift dieses Gegenbild auf Tempeltradition zurück. Denn es zitiert Ps 118 (LXX 117),26a<sup>21</sup>. Gesegnet wird dort, der zum Tempel kommt. »Im Namen des Herrn« ist doppelt beziehbar, sowohl auf das Segnen als auch auf den Kommenden<sup>22</sup>. Q erhält diese Schwebel

15 Prophetische Tradition klingt an (vgl. Jer 12,7;22,5), aber auch solche der Weisheit (vgl. H. von Lips, Weisheitliche Traditionen im Neuen Testament: WMANT 64 (1990) 274f unter Berufung bes. auf Prov 1,28; Sir 15,7). Horn, a. a. O. (Anm. 6) ergänzt zur Unheilsdeutung (359ff) den »Kontext« einer innerjüdischen »Stimmung, die kurz vor dem jüdischen Krieg um sich greift« (auch syrBar 6–8 sieht Gott sein ›Haus‹ verlassen; S. 361f; vgl. Tacitus, hist. V13.1). Damit ist auch hier nicht einfach ein Gegenüber zum Judentum festzustellen.

16 So die wahrscheinlichste Q-Rekonstruktion (Mischtext Mt–Lk).

17 Vgl. zur Diskussion Schürmann, a. a. O. 62 (Zitat), 78f, Zeller, a. a. O. (Anm. 4) 86, Uro, a. a. O. 235ff, aber auch Horn, a. a. O.

18 Darauf wird entsprechend der alttestamentliche Text zugespitzt, der noch allgemeiner vom Mord im Tempelhof sprach.

19 Vgl. bes. Catchpole, a. a. O. (Anm. 6) 321f, 329 und passim.

20 Vgl. D. C. Allison, Matt. 23:39 = Luke 13:35b as a conditional prophecy: JSNT 18 (1983) 75–84, hier 75f. Eine Differenz entsteht zu den Menschensohn-ausblickern in Lk 17,23f.37.26f.30 par Q (Allison ergänzt a. a. O. Mt 24,30 [nach Mk]). Es ist so nicht zufällig, daß Horn, der zuletzt eine scharfe Unheilsdeutung des Teilverses vertritt (a. a. O. 362), dies durch Querlinien zur (in unserem Abschnitt nicht direkt angesprochenen) Menschensohntradition abzusichern sucht, näherhin zu äthHen 61,7;62,6f. Doch ist die Wende zu Ps 118 an unserer Stelle von dorthin nicht erklärbar; Ps 118 wird in äthHen nicht zitiert. Eine Formbestimmung der Stelle einlinig als Unheilswort ist nicht zwingend.

21 Nur hier in Q: die ›Konkurrenz‹-Szene des Einzugs in Jerusalem (übrigens auch bei Mt 21 nach v.9 gestaltet als Einzug zum Tempel v.12) fehlt in Q.

22 S. die Kommentare und F. G. Untergaßmair, Im Namen Jesu. Der Namensbegriff im Johannesevangelium: FzB 13 (1974) 193–199.

durch wörtliches Zitieren der LXX. So trägt der Name des Herrn den ganzen Vorgang, auf den Q ausblickt, das Kommen Jesu und den segnenden Lobpreis, den die zuvor dem Gericht Verfallenen dann aussprechen. Tempeltradition mit der in ihr verankerten heilvollen Heiligkeit des Namens des Herrn erlaubt, die Härte des Gerichts am Ende zu brechen<sup>23</sup>.

Die Tempeltradition zwingt freilich nicht zu einer Identität mit dem Tempel Jerusalems vor 70. Denn die Gerichtsaussage »verlassen wird euer Haus« bleibt bestehen, und wir dürfen daraus – wie gesagt – das »Haus des Herrn« (so auch Ps 118,26b für den Tempel) kaum ausnehmen<sup>24</sup>. Nicht unmittelbar der (zweite) Tempel Jerusalems, sondern Heiligtumstheologie in einer »idealen« Gestalt prägt den Heilsausblick von Q bzw. der Schicht in Q, die uns hier beschäftigt. Dem entspricht, daß wir in Q Indizien einer aktiven Teilnahme am Vollzug des Tempelkults vergebens suchen<sup>25</sup>.

Wir begeben uns zu einem dritten, dem interessantesten Text im angeschnittenen Themenbereich, zum Vaterunser. Mk bietet es nicht, wohl aber Q (nach Mt 6,9-13; Lk 11,2-4)<sup>26</sup>. A. Lindemann verband es kürzlich mit der Bewährung der Einzigkeit Gottes in der Versuchungsgeschichte<sup>27</sup>. Mit Lk 13, 35 par verbindet es die Betonung des »Namens« Gottes<sup>28</sup>. Finden sich auch hier, zwischen der Bewährung Jesu am Anfang seines Wirkens nach Q und dem Ausblick auf seine eschatologi-

23 Nach der Forschungslage läßt sich Vertiefung in zweierlei Richtung suchen: durch Vergleich mit Paulus in Röm 11,25ff (vgl. bes. Mußner, a.a.O. [Anm. 5] 220) und durch Nachfrage nach der im kontrastierenden Verbinden von Gericht und Rettung aufgenommenen Tradition (dtn Erbe - vgl. Dtn 4,25-31; 28,45-68 und 30,1-10 -, nach einigen - aber m.E. nicht zwingend - weiterentwickelt unter Anlehnung an das zwischentestamentliche »Sin-Exile-Return«-Schema; Lit. bei Uro, a.a.O. 237f). Allison, a.a.O. 77ff fügt noch (jüngere) messianische Erwartung bei. Die Bild- und Aussagekonstitution mit Ps 118,26 bleibt Proprium von Q.

24 Uro, a.a.O. 238f schließt daran Erwägungen bis zur Datierung gegen 70 an.

25 Die Überlieferungen bei Mt, die die Existenz solcher Gemeindegrenzen erkennen lassen (Mt 5,23f; 23,16-22), sind vielmehr aller Wahrscheinlichkeit nach eigener Herkunft; sie bieten in sich keine zureichenden Anhaltspunkte, sie gegen die Lücke bei Lk einem zu Mt führenden Textstrang Q<sup>Mt</sup> oder Q insgesamt zuzuordnen.

26 In Verbindung mit dem kollektiven Charakter des Vaterunsers einer der Anlässe für die jüngst wieder aufgebrochenen Erwägungen, es sei erst in der frühen Gemeinde, unter dem erhöhten Herrn, zusammengestellt worden. In diesem - in der deutschen Forschung schwer zu beheimatendem (vgl. W. Popkes, Die letzte Bitte des Vater-Unser [...]: ZNW 81 (1990) 1-20, hier 6f) - Fall würde sich die Relevanz der Q-Gemeinde für das Vaterunser steigern.

27 Die Versuchungsgeschichte Jesu nach der Logienquelle und das Vaterunser: D.-A. Koch u.a. (Hg.), Jesu Rede von Gott und ihre Nachgeschichte im frühen Christentum. FS W. Marxsen (1989) 91-100.

28 <sup>ν</sup>ὄνομα findet sich in Q nur an diesen Stellen.

sche Segnung, Reflexe einer Theologie, die Heiligtumsvorstellungen einbezieht? Die Entscheidung fällt an der Eröffnung und den ersten Bitten. Lk 11,2 par Mt 6,9f lassen deren Q-Struktur erkennen: Das Vaterunser, eröffnet mit einer (bei Mt expandierten) Anrede Gottes als Vater, nennt als erste Bitten die Heiligung des Namens und das Kommen des Reiches (Bitten bei Mt und Lk gleich).

Ein mächtiger Rezeptionsstrom unseres Jahrhunderts löste die Vateranrede als Nachwirkung der kindlichen Lallform ›abba‹ auf. Dies wurde in jüngster Zeit schon für die aramäische Rückführung fraglich<sup>29</sup>. Für Q ist es gänzlich unsicher: das dort gebotene griechische πατερ steht jeder Lall- oder Zärtlichkeitsform fern. Damit rücken zumindest für das Verständnis von Q die alttestamentlich-zwischentestamentlichen Aussagen über Gott als Vater näher, die die Exegese unter dem Blickwinkel kindlich-vertrauensvoller Nähe zurückstellte.

Am wichtigsten ist der drängende Bitt Ruf »schau vom Himmel und sieh von deinem heiligen und herrlichen Wohnsitz!... Denn du bist unser Vater« in Jes 63,15f. Himmlisch ist der heilige Wohnsitz Jahwes, hören wir hier vor dem Hintergrund der Zerstörung des irdischen Tempels im 6. Jh. In diesem Wohnsitz kann Jahwe als Vater gebeten werden, wo Abraham und Israel ihre Nachkommen nicht mehr kennen. Denn »unser Löser (לֹאֵל) seit jeher ist dein Name« (V. 16)<sup>30</sup>. Die LXX bezeugt die Lebendigkeit des Textes und seiner Vorstellungswelt in der Zeit des zweiten Tempels. ⲘⲚ übersetzt sie mit πατήρ. V. 15 beläßt sie im wesentlichen. V. 16 formuliert sie so um, daß als letzte Zeile die Bitte entsteht »rette uns (ῥῦσαι ἡμᾶς); von Anfang an ist dein Name (τὸ ὄνομά σου) auf uns zu«: Gott tritt als der Vater machtvoll vor dem Hintergrund seines heiligen himmlischen Wohnsitzes hervor. Sein Name schlägt die Brücke zu den Anrufenden. Diese bitten um Rettung (eine Bitte, die in eigener Weise, aber sprachlich verwandt Mt 6,13b über Q hinaus dem Vaterunser anfügen wird).

29 Erstere Position berief sich namentlich auf J. Jeremias, Abba [...] (1966) 58-65. Aus dem jüngeren Wandel nenne ich G. Schelbert, Sprachgeschichtliches zu »abba«: P. Cassetti e.a. (Hg.), Mélanges Dominique Barthélemy (1981) 395-447 und R. Feneberg, Abba - Vater. Eine notwendige Besinnung: KuI 3 (1988) 41-52.

30 Der Fortgang des großen zusammengehörigen Komplexes 63,7-64,11 ergänzt in 64,7 noch einen anderen Aspekt des Vaterbildes, nämlich die Vollmacht, die verfügen kann wie ein Töpfer über den Ton. Zur Auslegung s. die Kommentare. Falls der erste Beleg in 63,16 im hebr. Text eine Glosse darstellt (so G. Fohrer, Die Propheten des Alten Testaments 3 [1975] 228), dann jedenfalls früh, da die LXX ihn voraussetzt. Zum heilvollen Bild Gottes als Vater in der Exilszeit zu vergleichen wäre Jer 31,9. Das Töpferbild erinnert an Jes 45,9; auch dort folgt eine Vaterausage, die Ringgren, ⲘⲚ: ThWAT I (1973) 1-19, hier 18 auf Gott bezieht (m.E. allerdings unsicher), und die Kontextbildung schließt eine Rede Gottes als heiligen an (V. 10).

Eine andere Nuance bringt Mal 1,6-14 bei. Das irdische Heiligtum steht wieder, ist wieder Kultzentrum und Ort, an dem der Herr ›Vater‹ genannt wird (impliziert in V. 6). Aber daß Gott Vater ›ist‹, genügt nicht. Dem Vater gebührt Ehrerbietung, nach LXX δόξα, wie dem Herrn Furcht, und daran läßt es der Kultvollzug fehlen. Der Herr geißelt das durch seinen Boten und beschließt das Wort mit »denn ein großer König bin ich« (V. 14)<sup>31</sup>. Ein Textbogen entsteht vom Anspruch des Vaterprädikats zum Königsprädikat.

Der griechische Hymnus auf die Königsherrschaft Gottes Tob 13 verdichtet die Linie: Gott, der lebendige, ewige, himmlische König (V. 2.7.9 u.ö.), »er ist unser Herr und Gott, er ist unser Vater in alle Ewigkeiten« (V. 4). ›Vater‹ prädiert Gott in seiner Königsherrschaft. Zentrum seiner Verehrung ist Jerusalem als ›heilige Stadt‹ (V. 10), die herrlicher, geradezu eschatologischer Vollendung entgegengelt (Fortgang zu V. 17f)<sup>32</sup>.

Auch in den Hodajot von Qumran stoßen wir auf einen Textkomplex, der Gott sowohl als Vater als auch als König kennt: Als Vater benennt ihn der Beter, der bei ihm Wahrheit und durch den Geist seiner Heiligkeit Freude erfährt, 1 QH IX 32.35. Als König benennt er ihn wenige Zeilen später, wo er auf ihn in seinem himmlischen Hofstaat und seiner Macht über jedes Geschöpf blickt (X 8). Vater- und Königsprädikat zeigen sich ergänzende Aspekte des Verständnisses Gottes<sup>33</sup>.

Die genannten Stellen sind nicht einheitlich, namentlich nicht im Blick auf Jerusalem und das irdische Heiligtum. Doch eröffnen sie theologisch einen markanten Bezugsraum für die Vater-Anrede Gottes im Vaterunser von Q<sup>34</sup>: Vor ihrem Hintergrund evoziert sie die Heiligkeit Gottes und seine Zuwendung zu den Seinen aus seinem ewigen, himmlischen König- und Heiligtum.

Ein Blick auf die ersten beiden Bitten des Vaterunsers in Q bestärkt diesen Interpretationszugang. »Es komme dein Reich« ist dort nur zu

31 Zur näheren Interpretation s. die Kommentare. Uns interessiert die Einheit des Endtextes; Lit. zur Diskussion, ob die vv.13f erst auf diesen hin zuwuchsen, bei O. Camponovo, Königtum, Königsherrschaft und Reich Gottes in den frühjüdischen Schriften: OBO 58 (1984) 115f.

32 Übersetzung nach den Haupthandschriften BA (vgl. aber auch S). Lit. bei Camponovo, a.a.O. 130ff.

33 Daß solche Differenzierungen breiter und verschiedenartig möglich waren, bestätigt Sap 11,10 in einer Vergleichsformulierung (hervorgehoben von K.W. Müller, König und Vater [...]: M. Hengel / A.M. Schwemer (Hg.), Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult im Judentum, Urchristentum und in der hellenistischen Welt: WUNT 55 (1991) 21-43, hier 29 Anm. 36).

34 Zu vergleichen wären noch die πάτερ-Anreden im Gebet (unter anderen Anredegliedern) Sir 23,1.4 (LXX). Die vierte Bitte des Achtzehn-Gebets ist wohl jünger entstanden, ebenso das Abbinu Malkenu (dazu vgl. Hengel im Vorwort, a.a.O. 14; bTaan 25b).

hören mit dem vorangestellten »geheiligt werde dein Name«. Das von Gott ausgehende und sich auf Gott richtende<sup>35</sup> Heiligen Gottes wird zur Blickvorgabe für die Basileia-Aussage. 1987 sprach Martin Hengel unter Rückgriff namentlich auf die rabbinische Erinnerung an die Tempelliturgie (bzw. deren gewandelte Fortführung) den Kontext an, den dies jüdisch im 1. Jh. auslöst: Die Heiligung des Namens verwirklicht gegenwärtig die Herrschaft Gottes, der in seinem »Heiligtum des himmlischen Königs« den »immerwährenden Gottesdienst« erfährt<sup>36</sup>. Anna Maria Schwemer verbreiterte 1991 die zeitgenössische Basis in einer Studie über die 1985 edierten, für das Verständnis des Neuen Testaments bedeutsamen Sabbatlieder von Qumran<sup>37</sup>. Der Begriff der Königsherrschaft Gottes, den wichtige Forschungsteile bis dahin vor der neutestamentlichen Zeit ohne entscheidenden Konzentrationspunkt und ohne hervorragende Rolle sahen<sup>38</sup>, ist in diesen Liedern Schlüsselbegriff (häufiger belegt als im Mk)<sup>39</sup>. Sein Verständnis knüpft an die Verbindung des Königtums Gottes mit dem Tempel an, die sich in einem Strang des Judentums ab makkabäischer Zeit durchsetzte<sup>40</sup>, jedoch übertragen ins himmlische Heiligtum<sup>41</sup>. Dieses konzentriert die מלכות auf sich<sup>42</sup>. Dort heiligen die Heiligen der Göttlichen den König der Herrlichkeit, der mit seiner Heiligkeit alle seine Heiligen für sich heiligt (so das zentrale siebte Sabbatlied an seinem Beginn: 4Q403 1 i 31), und dort vollzieht sich das Segnen im Namen (שם) seiner Heiligkeit (4Q403 1 i 23ff vor 28f verbunden mit dem 7. Hauptfürsten; 6. Sabbatlied)<sup>43</sup>. »Im Himmel ist ewige Gegenwart, was auf Erden in der Heilszukunft erwartet wird.«<sup>44</sup> Eine unmittelbare Übertragung auf das Vaterunser nach Q ist nicht

35 Die griechische Passiv-Formulierung enthält beide Aspekte.

36 M. Hengel, Zur matthäischen Bergpredigt und ihrem jüdischen Hintergrund: ThR 52 (1987) 327-400, hier 383ff (Zitat 385); vgl. erweiternd ders., Vorwort zu Königsherrschaft Gottes (s. Anm. 33), 2ff.

37 A.M. Schwemer, Gott als König und seine Königsherrschaft in den Sabbatliedern aus Qumran: a.a.O. (Anm. 33) 45-118. Edition: C. Newsom, Songs of the Sabbath Sacrifice [...]: Harvard Semitic Studies 27 (1985).

38 S. bes. Camponovo, a.a.O. 437ff.

39 Schwemer, a.a.O. 65.

40 Schlüsselbeleg ist 2 Makk 1,7, wo »Königtum (Gottes)« sinngleich für den Tempel steht; vgl. (unsicherer) mit βασιλειον 2 Makk 1,17; dazu Schwemer, a.a.O. 70-74. Auch die Ausrichtung gerade des Sabbats am »heiligen Königreich (Gottes)« ist schon vorbereitet: s. Jub 50,9 nach 2,17-33; dazu a.a.O. 52ff.

41 Man vgl. für das weitere Umfeld späte Psalmen, bes. Ps 103,19-22; Dan 3,52-58 LXX.

42 S. nur 4Q403 1 i 32f zwischen dem zweiten und 13. Sabbatlied; dazu Schwemer, a.a.O. 82ff,99f,114,116.

43 Dazu a.a.O. 97f,89ff.

44 A.a.O. 117.

möglich. Denn das Verständnis Gottes als Vater (אב) wird in den Sabbatliedern gänzlich ausgeklammert<sup>45</sup>.

Das Vaterunser der Logienquelle behält so in seinem Eingang »Vater, geheiligt werde dein Name, dein Reich komme« seine unverwechselbare Eigenart<sup>46</sup>. Aber es behält sie in einem weiten Rahmen, der die Träger dieser Überlieferung des Vaterunsers zugleich verbindet mit Vorstellungen, Hoffnungen, Erwartungen des einen Gottesvolkes von Gottes herrscherlichem Wirken von seinem himmlischen Thron und Heiligtum her. Die Träger der Logienquelle, jedenfalls die Redaktoren dieser Schicht, leben, wenn wir den Fortgang zwischen Versuchung Jesu, Vaterunser und Lk 13,35 par nicht zerbrechen, intensiv mit Heiligtumstraditionen Israels.

## II

Die bisherigen Beobachtungen lassen die Logienquelle bis zu ihrem redaktionellen Abschluß stärker mit Israel verbunden erscheinen als von ihm getrennt. Aber müssen wir dem nicht andere Gesichtspunkte entgegenhalten? Ist nicht – um die meistdiskutierten zu nennen – der Täufer in Q ganz Richter, überführt der Hauptmann von Kafarnaum den Unglauben Israels (Mt 8,5-13 par), ergeht am Ende der Urteilsspruch über Israel von den Zwölfen (Mt 19,28 par) und scheidet die Menschensohnchristologie die Gemeinden bis zum Ausschluß? Wir können zu diesen Fragen im begrenzten Raum jeweils nur Schlaglichter setzen.

1. Q ist unsere gewichtigste Quelle zur Gerichtsbotschaft des Täufers (Mt 3,7-12 par Lk 3,7-9.16f). Nichts könnte deren Härte für Israel so unterstreichen wie der Unterschied zu Josephus, der den Täufer als Vertreter einer Heiligung des Leibes, von Tugend, Gerechtigkeit und

45 Nach der Konkordanz bei Newsom, a.a.O. kein einziger Beleg.

46 Wieweit ist darin Eigenart der Verkündigung Jesu gewahrt? Geht man für Jesus weiterhin von einer sehr vertrauten, nahen Vateranrede an Gott aus, wird man zu Q einen wesentlichen Entwicklungsschritt annehmen müssen (vgl. die analoge Annahme für den Schritt zu Mt bei Hengel, a.a.O. [Anm. 33] 14). Spricht das für eine Ausformulierung des vorliegenden Vaterunsertextes doch erst unter dem erhöhten Herrn (vgl. Anm. 26)? Seine Autorität als maßgebliches Gebet der Gemeinde erfährt es in jedem Fall von diesem (vgl. die Berufung auf Jesus als κύριος in Did 8,2). Interessant ist das hohe Gewicht des Vaterverständnisses Gottes in Q, christologisch Mt 11,25ff par, als vollkommener / barmherziger und unweigerlich gebender Vater für die Gemeinde Lk 6,36 / Mt 5,48; Lk 11,13 par und Lk 12,53 par.

Frömmigkeit gegenüber dem Gottesvolk unter Zurückdrängung der eschatologischen Gerichtsaspekte skizziert (ant. 18,116-119)<sup>47</sup>.

Die Härte des Täufers erwächst jedoch in Q aus der Theologiegeschichte Israels<sup>48</sup>. Für den rechten Weg Israels sieht Q den Täufer gekommen, wenn wir Mt 11,10 par Lk 7,27 in seiner Q-Umgebung (Mt 11, 7-11 par Lk 7,24-28) lesen. Jesus redet dort »zu den Mengen über Johannes« (Lk 7,24 par). Seine Unterweisung findet in unserem Vers ihren ersten Gipfel: »er ist der, über den geschrieben ist ›siehe, ich sende meinen Boten vor deinem Angesicht, der deinen Weg vor dir bereite«. Das durchs Zitat bedingte ›Du‹ steht zwischen ›Ihr‹-Anreden (Lk 7,26.28 par); so liegt syntaktisch eine Auflösung als kollektives Du näher als jede andere Konstruktion. Das Zitat bestärkt die Entscheidung. Es kombiniert genauerhin zwei Stellen der Schrift, Mal 3,1 und Ex 23,20. Mal 3,1 erinnert an den Gerichtshorizont (der Bote signalisiert dort Gottes Erscheinen zum Gericht). Die ›Du‹-Anreden gehen auf Ex 23,20 zurück, eine Zusage des Weggeleits an Israel (kollektives Du)<sup>49</sup>. Die Kombination stellt letzteres in den Vordergrund – das ›Du‹ ist Israel –, so gewiß auch Ex 23 zur warnenden Aufforderung führt ›höre die Stimme des Boten! Widersetze dich ihm nicht‹ (V. 21)<sup>50</sup>. Gerichtshorizont und Weggeleit für Gottes Volk werden verbunden.

Wie bei den alttestamentlichen Propheten scheint die Möglichkeit auf, den Gerichtsprediger als Umkehrprediger (vgl. Mt 3,8 par)<sup>51</sup> verständlich zu machen, auf den zu hören ist, mag Gott doch bei solchem Hören

47 Vgl. M. Reiser, Die Gerichtspredigt Jesu. Eine Untersuchung zur eschatologischen Verkündigung Jesu und ihrem frühjüdischen Hintergrund: NTA NF 23 (1990) 156f. Eine besonders geschlossene Gerichtsinterpretation für das Wirken des Täufers bietet H. Merklein, Gericht und Heil [...]: JBTh 5 (1990) 71-92, hier 74ff.

48 Vgl. neben Reiser, a.a.O. 179ff (Traditionen ab Jes 65/66) die traditionsgeschichtlichen Erörterungen bei S. v. Dobbeler, Das Gericht und das Erbarmen Gottes: die Botschaft Johannes des Täufers und ihre Rezeption bei den Johannesjüngern [...]: BBB 70 (1988) 83-150.

49 Angesichts dessen ist schwer begreiflich, daß die Forschung die vorgeschlagene anredende Textauffassung für Q so gut wie nicht erwägt (vgl. nur die Abweisung – die auf Gründe verzichten muß – bei V. Schönle, Johannes, Jesus und die Juden. Die theologische Position des Matthäus und des Verfassers der Redenquelle im Lichte von Mt. 11: BET 17 [1982] 65). Macht sich hier indirekt Einfluß der Konkurrenzformulierung nach Mk (1,2) in Mt 3,3 geltend?

50 Jüngere jüdische Auslegungstradition kombiniert beide Stellen ganz unter heilvollem Blickwinkel: der die Väter behütet hat, werde nach ihnen auch die Kinder behüten (ShemR 32 [93d]; vgl. Bill. I 591).

51 Den Umkehrton dort nimmt bei zu uns gegenläufiger Interpretation des Fortgangs von Q auch Horn, a.a.O. (Anm. 6) 354 wahr.

noch von seinem Zorn lassen<sup>52</sup>. Freilich, »diese Generation« nimmt nicht wahr, warum Johannes »nicht ißt und nicht trinkt« (Mt 11,16-18 par Lk 7,31-33)<sup>53</sup>. Wo aber nicht umgekehrt wird, sei es nach dem Ruf des Täufers oder dem Handeln Jesu, ist das Gericht unausweichlich und schrecklich (vgl. Mt 3,10.12 par; 11,20-24 par)<sup>54</sup>.

Im Geschichtsbild von Q gehört Johannes, so gewiß er als »mehr als ein Prophet« bezeichnet werden kann (Lk 7,26 par), nach Lk 16,16<sup>55</sup> mit dem Gesetz zusammen. Das Gottesreich bildet, wie Lk 7,28 par bestätigt, ihm gegenüber einen Einschnitt. In der Forschung gilt das als Hauptindiz für eine geschichtliche Relativierung des Gesetzes in Q<sup>56</sup>. Doch scheint das Interesse von Q etwas anders zu liegen: Im Vergleich zu Jesus überaus auffällig, verkündete Johannes nach allen alten Überlieferungen – Mk 1,4-8/11<sup>57</sup>, dem Q-Bestand in Mt 3,7-12 par, aber auch Josephus, ant. 18,116-119 – nicht das Reich Gottes<sup>58</sup>. Damit setzt sich die Quelle, die Johannes als den Größten der von Frauen Geborenen identifiziert (Lk 7,28a par), auseinander – und antwortet, im Einbrechen der Basileia sei der ›Kleinste‹ größer als Johannes (7,28b par)<sup>59</sup>. Entweder noch dieselbe Redaktionsschicht von Q oder eine nachfolgende sichert durch die Anfügung von Lk 16,17 (von Mt in 5,18, die Eröffnung der

52 Daß Q unter den Propheten gerade die Umkehrpredigt interessierte, bestätigt die Q-Überlieferung des Zeichens des Jona Lk 11,29-32 par: ihr ist entscheidend, daß die Niniviten auf Jonas Predigt hin Buße taten (v.32 par). – Mit dem kommenden Elija verbindet Q Johannes nicht explizit (Mt 11,14 unmittelbar nach unserer Stelle ist mt). Aber auch dort gäbe es eine Analogie: Beide großen vorneutestamentlichen Stellen über das Kommen Elias vor dem Ende (Mal 3,23f; Sir 48,10f) sehen dieses dazu dienen, daß der Untergang, der Zorn des Gerichts nicht kommen müsse.

53 Der Abschnitt interessiert die Forschung auch wegen seiner (weisheits-) christologischen Implikationen, die wir hier zurückstellen müssen; Lit. bei von Lips, a.a.O. (Anm. 15) 268f.

54 Für weitere Aspekte des Täuferbildes von Q s. etwa J. Ernst, Johannes der Täufer [...]: BZNW 53 (1989) 39-80 (Lit.). S. 79 folgt er für 11,16ff Lührmann, a.a.O. (Anm. 4) 30f, der in ›diesem Geschlecht‹ (als kritischer Terminus vorbereitet ab Dtn 32,5) »das Volk Israel« gegenüber der Gemeinde bezeichnet sieht; eine so weitgehende trennende Kollektivierung scheint mir nach dem Gesagten aber nicht zwingend.

55 Mt 11,12f überformt den Q-Text stark.

56 Zur Diskussion s. etwa H. Hübner, Das Gesetz in der synoptischen Tradition [...] (1986<sup>2</sup>) 28-31 (vor 227f) und D. Kosch, Die Gottesherrschaft im Zeichen des Widerspruchs. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Untersuchung von Lk 16,16 / Mt 11,12f [...]: EHS XXIII 257 (1985) 50-64 sowie ders., Die eschatologische Tora des Menschensohnes [...]: NTOA 12 (1989) 427-444 (Lit.).

57 Man beachte den augenfälligen Einschnitt zu Mk 1,14f.

58 Erst die Mt-Redaktion (nicht Lk) überdeckte das (für die kirchliche Rezeption entscheidend) durch die Rückübertragung der Gottesreichsbotschaft Jesu in Mt 3,2 (wörtlich gleich 4,17).

59 Zur weiteren Interpretation z.B. J. Wanke, »Bezugs- und Kommentarworte« in den synoptischen Evangelien [...]: EThSt 44 (1981) 34f.

Bergpredigt, vorgezogen): das tangiert die Gültigkeit des Gesetzes nicht; leichter vergingen Himmel und Erde, als daß ein Strichlein des Gesetzes fiel<sup>60</sup>.

2. Nicht nur der Täufer soll Israel nach Q zum Glauben reizen, sondern auch der fremde Glaube. Das scheint uns der eigentliche Skopus der Hauptmannsperikope in Q zu sein.

Der dortige Textumfang ist, wie der Vergleich von Mt 8,5-13 mit Lk 7,1-10 zeigt, auf Mt 8,5-10.13 zu beschränken. Für das zentrale Wort Lk 7,9b / Mt 8,10b läßt sich nicht eindeutig zwischen Mt und Lk entscheiden<sup>61</sup>.

Der Hauptmann gilt in der Forschung durchgängig als Heide<sup>62</sup>, nach der vorsichtigen Andeutung in Lk 7,9b par in Verbindung mit dem Beruf des Hauptmanns (Centurio) zu Recht. Aber zu beachten ist, daß Q dies nur andeutet (erst Lukas baut es erzählerisch aus: 7,3-5.6b red.). Das fügt sich zum distanzierten Verhältnis der Quelle zu den ἔθνη (>Völkern<), das wir zumindest Mt 6,32 par Lk 12,30 entnehmen können.

Die Gemeinde muß, lesen wir dort, nicht wie die ἔθνη nach so viel fragen und begehren, weiß doch Gott, ihr Vater (vgl. das Vaterunser!), was sie braucht. Mt (5,47) bietet im Q-Stoff vorab noch eine Absetzung von den ἔθνηκοί – Lk wählt parallel (6,33) sein Vorzugswort ἀμαρτωλοί, aber eine sichere Entscheidung über den Q-Bestand ist nicht möglich – und versteht auch das Vaterunser als Absetzung vom »Plappern« der Heiden (6,7). Tatsächlich erlaubt das Vaterunser nach Q eine solche Vorschaltung, hebt sich doch Gott im Heiligen seines Namens hervor unter allen Völkern (vgl. mit gleichzeitiger Kritik am Gottesvolk Ez 36,23f).

Ein besonderes Geschehen berichtet also unsere Perikope. Der Hauptmann tritt ein in die Rolle dessen, der nicht »würdig« ist. Er artikuliert das mit einer bemerkenswerten Wendung. »Ich bin nicht würdig«, οὐχ ἱκανός εἰμι, hat nämlich nach der LXX zuerst Mose in der Gottesbegegnung geäußert (LXX Ex 4,10)<sup>63</sup>. In neutestamentlicher Zeit begegnet es uns in der Überlieferung über Johannes den Täufer (Mt 3,11 par) und im Rückblick des Juden Paulus (1 Kor 15,9)<sup>64</sup>. Der Hauptmann spricht seine Unwürdigkeit demnach mit einer Formulierung des Gottes-

60 Lk 16,16 und 17 bieten die einzigen Erwähnungen von Nomos in Q. Freilich ist ihr Ort im Redaktionsprozeß der Quelle kaum mehr aufzuhellen (besonders kritisch – bis zur Infragestellung der Zugehörigkeit zu Q – M. Sato, Q und Prophetie [...]: WUNT II 29 [1988] 23f,43,53).

61 U. Wegner, Der Hauptmann von Kafarnaum [...]: WUNT II 14 (1985) 91-276(ff) zieht weithin Mt vor, Zeller, a.a.O. (Anm. 4) 37 dagegen im Zentrum Lk 7,9b. Eine Sprachanalyse erlaubt keine zwingende Entscheidung.

62 S. die Kommentare – z.B. U. Luz, Das Evangelium nach Matthäus II: EKK I 2 (1990) 14 – und Theißen, a.a.O. (Anm. 6) 237f.

63 K. H. Rengstorff s.v.: ThWNT III (1938) 294-297, hier 295 Anm. 6 weist auf den frei deutenden Charakter der LXX an dieser Stelle hin.

64 Rabbinische Belege ließen sich anschließen: s. Bill. II 217.

volkes aus; er bleibt nicht im – ohnehin nur schwach angedeuteten – Gegenüber zu diesem. Vor diesem Hintergrund ist Jesu Wort Lk 7,9b / Mt 8,10b zu hören. Folgen wir Lk, so betont Jesus gegenüber der ihm folgenden Menge »auch nicht in Israel so großen Glauben fand ich«. Die Menge wird darauf aufmerksam gemacht, daß so großer Glaube eigentlich Israel gebühre, von Israel zu erwarten sei<sup>65</sup>.

Als Horizont interessant ist die alttestamentliche Jonaerzählung, wenn dort Jona, der Israelit, an den Niniviten entdecken muß: wider alle Erwartung »glaubten sie Gott« (Jon 3,5). Auch dies läßt sich kommentieren »Es ist fast, als ob der Erzähler sagen wollte: Solchen Glauben habe ich in Israel nicht gefunden«<sup>66</sup>. Jüdisch-hellenistische Predigt um neutestamentliche Zeit entfaltet das Jona-Paradigma (Pseudo-Philo, De Jona Kap. 28ff,53)<sup>67</sup>. Q dient es nach unserer Stelle allerdings sehr viel kritischer als Vorhalt an »diese Generation« (Lk 11,29-32 par)<sup>68</sup>. Den drängenden Ton verschärft Q schon im Anschluß an die Hauptmannsperikope, der Täuferanfrage mit dem Skopus »selig, wer nicht Anstoß an mir nimmt« (Lk 7,23 par).

Folgen wir Mt, so vertieft sich die Linie zur Integration des Hauptmanns in Israel. Denn die dortige Formulierung des Jesuswortes »bei niemandem solchen Glauben in Israel fand ich« hält »in Israel« doppelt beziehbar, auf »solchen Glauben« und »ich fand«<sup>69</sup>: Den bei niemandem sonst gefundenen Glauben des Hauptmanns findet Jesus beim Hauptmann in Israel, wenn nicht gar als Glauben in Israel. Die Grenze Heide-Israel schwindet beim Hineinführen, Hineinkommen in Israel durch den Glauben<sup>70</sup>.

Mt hat mit dieser Fassung des Jesuswortes ein weiteres, ursprünglich selbständiges Q-Stück verbunden, Mt 8,11f (par Lk 13,28f).

Wieder gilt der Q-Text im allgemeinen bei Mt besser bewahrt (Lk stellt die Verse um). Statt der abstrahierenden Äußerung über die »Söhne des Reichs« (V. 12) mag die konkrete Ihr-Anrede nach Lukas gestanden haben. Ich übersetze: »Viele werden von Osten und Westen kommen und mit Abraham, Isaak und Jakob im Reich Gottes zu Tische liegen, ihr aber werdet – bzw. die Söhne des

65 Darin ist sicher Polemik eingeschlossen – Israels Glaube sei eben nicht so groß –, wie die Forschung sie betont (Lit. bei Wegner, a.a.O. 398); aber sie darf nicht als ausschließliches Ziel isoliert werden.

66 Jepsen, A., ךׁא: ThWAT I (1973) 313-348, hier 328.

67 Übersetzungsd. F. Siegert, Drei hellenistisch-jüdische Predigten [...]: WUNT 20 (1980).

68 Vgl. Anm. 52.

69 Abgesetzt ist es dagegen von »bei niemandem«. Die Interpretation, Jesu »Verwundern« beziehe »sich auf den durch den Glauben des Hauptmanns kundgewordenen nicht vorhandenen Glauben in Israel« (J. Gnilka, Das Matthäusevangelium I: HThK I 1 [1986] 302), vereinfacht.

70 Zu Recht stellt Zeller, a.a.O. 38 fest, »unsere Geschichte« sei »eigentlich aus jüdischem Blickwinkel erzählt.«

Reiches aber werden – hinausgeworfen werden. Dort wird Heulen und Zähneknirschen sein.«<sup>71</sup>

Harnack wertete das Logion als Paradigma der »Heidenfreundlichkeit« von Q: die Heiden »werden an Stelle der Kinder des Reichs mit Abraham speisen«<sup>72</sup>. Die Forschung folgt ihm darin im wesentlichen bis heute<sup>73</sup>. Doch die große Verheißung »sie kommen von Osten und Westen« findet ihre nächsten alttestamentlichen Parallelen im Kommen des Gottesvolkes, der Heimkehr Israels, das seit den Exilierungen nach Ost und West verstreut ist (Jes 43,5; Bar 4,37)<sup>74</sup>. Erst von diesem Kern aus wird sie durchsichtig zugleich für alle vom Herrn überall Gesammelten (vgl. Ps 107,3). Die Vorstellung der Völkerwallfahrt (Jes 60 u.ö.) verschmilzt damit nirgends so weit, daß sie die Verheißung »sie kommen von Ost und West (Aufgang und Untergang)« unmittelbar übernehme<sup>75</sup>. Auch die eschatologische Heilmahlzeit nach Jes 25,6–8 gilt den Völkern nur in Verbindung mit einer Befreiung des Gottesvolks von seiner ›Schande‹<sup>76</sup>. Liegt dann nicht näher, das Wort führe in Q die Tradition Israels fort und erweitere sie? Dem Gericht über einen Teil des Gottesvolks wird – so gelesen – die Verheißung vorangestellt, die Fülle des Gottesvolks von überall her werde mit Abraham, Isaak und Jakob im Reiche Gottes speisen. Von überall her kommt diese Fülle zu den Vätern Israels im Reich seines Gottes. Sie kann Heiden einbeziehen; wenn sich dies ereignet, dann in der Weise, wie wir es in der Hauptmannsperikope kennenlernten: Sich zum Gott der Väter Wendende zeigen sich in das eine Gottesvolk geführt<sup>77</sup>.

Diese Entscheidung hängt zusammen mit der Bewertung der Adresse im Gerichtswort Mt 8,12 par Lk 13,28. Das sich bei Lk findende ›Ihr‹ bezeichnet – wenn wir darin den Text von Q sehen – von vornherein einen Ausschnitt. Als

71 Übersetzung teils in Anlehnung an Zeller, a.a.O. 87; Lit. zu den Rekonstruktionsproblemen bei Luz, a.a.O. 13.

72 Harnack, a.a.O. (s. Anm. 2) 160.

73 Vgl. z.B. Luz, a.a.O. 13f.

74 Zur erweiternden Lk-Parallele vgl. auch Jes 49,12.

75 Material am umfassendsten gesammelt bei D. Zeller, *Das Logion Mt 8,11f / Lk 13,28f*: BZ NF 15 (1971) 222–237; 16 (1972) 84–93, freilich mit anderer Schlußfolgerung für Q (vgl. u.).

76 Zeller sprach daher von einem »schockierende(n) Novum« in unserem Wort, wenn es die Tradition gegen Israel umbreche (a.a.O. 1972, 87).

77 Bekanntlich ist außerordentlich umstritten, ob Q Heidenmission favorisierte (oder umgekehrt gar ablehnte): Forschungsbericht und Diskussion bei Wegner, a.a.O. 305–334. Bei abweichenden Entscheidungen zu unseren Texten kommt Wegner zum sich mit uns berührenden Ergebnis, die Q-Tradenten hätten eine Bekehrung von Heiden »prinzipiell« im Sinne etwa des Hinzutretens von Proselyten zum Gottesvolk für möglich gehalten, nicht im Sinne gesetztesfreier Heidenmission (334).

Kontext überliefert Lk einen Q-Passus, der nach der Leitfrage »Sind es wenige, die gerettet werden?« (Lk 13,23)<sup>78</sup> vor unserem Vers zur scharfen Kritik »weicht von mir, alle Unrechttäter!« schreitet. Die Täter der Ungerechtigkeit (ἀδικία; Mt bietet ἀνομία)<sup>79</sup> werden verworfen. – Das mt ›Söhne des Reichs‹ abstrahiert aber der Interpretation erhebliche Schwierigkeiten. Denn ›Söhne des Reichs‹ ist als Bezeichnung Israels, ja überhaupt vor unserem Text nicht belegt. Mt, der (als einziger urchristlicher Autor) die Wendung noch einmal gebraucht, versieht sie mit einer ausgesprochen kontrastierenden Aussagefähigkeit. Dem Ausstoßen von 8,12 hält er 13,38 entgegen, die Söhne des Reichs seien der gute Same aus dem Gleichnis vom Sämann (13,1–9). Der ungewöhnliche Begriff könnte beide Male für mt Redaktion sprechen<sup>80</sup>. Eine einseitig verwerfende Israel-Globalisierung ist ausgeschlossen.

3. Vielleicht das letzte Wort in Q überhaupt<sup>81</sup>, jedenfalls (bei Zugehörigkeit zu Q) das letzte im Blick auf Israel ist Mt 19,28 par Lk 22,28–30. Zum zweiten Mal (nach Mt 8,10 par) nennt Q Israel ausdrücklich, nun als Adressat eschatologischen Richtens.

Der Text bei Mt und Lk differiert in den ersten Teilen des Wortes erheblich, für Sato Anlaß, die Zugehörigkeit zu Q überhaupt in Frage zu stellen<sup>82</sup>. Die Mehrzahl der Exegeten hält sie gleichwohl für wahrscheinlich. Der erste und zweite Satzteil in Q bleiben kaum mehr sicher rekonstruierbar – man wird sich bei der Interpretation vorsichtshalber mit einem Grundbestand (etwa »ihr, die ihr mir folgtet, bei der Wiedergeburt / in der Basileia«) bescheiden –, weitgehend klar ist der Abschluß »(bei der Wiedergeburt / in der Basileia) werdet ihr sitzen auf zwölf Thronen, richtend die zwölf Stämme Israels«<sup>83</sup>.

Handelt es sich um ein drohendes oder verwerfendes Wort<sup>84</sup>? Wieder wird man differenzieren müssen. »Ihr werdet die zwölf Stämme Israels richten« erinnert nicht nur an Verwerfung, sondern auch an Verheißung. Die Throne evozieren so nach Dan 7,9f das eschatologische Gericht. Der gegenüber Dan 7,9f engere Bezug auf die zwölf Stämme<sup>85</sup>

78 In Q müssen wir an der Stelle vielleicht mit einer Aussage rechnen: vgl. die abweichende Syntax in der Mt-Parallele.

79 Vgl. die Wertung des Nomos in Q, o. bei Anm. 60.

80 So Gnilka, a.a.O. 300.

81 Vgl. Zeller, a.a.O. (Anm. 4) 88 und Horn, a.a.O. (Anm. 6) 354 (Lit.); in der luk Reihenfolge von Q erscheint das Wort an letzter Stelle.

82 Sato, a.a.O. (Anm. 58) 23.

83 Vgl. A. Polag, *Fragmenta Q [...]* (1982<sup>2</sup>) 78, als ausführlichere (teils weniger zurückhaltende) Erörterungen des Bestands von Q bzw. Tradition Schulz, a.a.O. (Anm. 4) 330ff, H. Geist, *Menschensohn und Gemeinde [...]*: fzb 57 (1986) 238–241 und I. Broer, *Das Ringen der Gemeinde um Israel. Exegetischer Versuch über Mt 19,28*: R. Pesch u.a. (Hg.), *Jesus und der Menschensohn. FS A. Vögtle* (1975) 148–165, hier 149–154.

84 Vgl. Zeller, a.a.O. 88, bei offenerem Sprechen von »Tradition« Broer, a.a.O. 162ff, schließlich Horn, a.a.O. 355ff.

85 Die in die Welt ausweitende Vorstellung setzt sich etwa in TestAbr A 13 fort.

läßt aber zugleich an die Tradition des Richtens als Leitungsfunktion im Gottesvolk denken<sup>86</sup>. Diese ist in zwischentestamentlicher Zeit lebendig.

Hauptquelle sind die Qumranfunde. So umgibt der Verfassungsentwurf der Tempelrolle den König mit Zwölfergremien für die Sitzungen über Recht (טבשנ) und Tora (11 QTemp 57,12f). Die sog. Sektenrolle nähert auch den Rat der Gemeinschaft einem Zwölfermodell an (12 Männer und – davon? – drei Priester; IQS 8,1f)<sup>87</sup>. 4QpIsa<sup>d</sup> II 4f eschatologisiert zu Jes 54,11f eine angenommene Rechtsdimension um Urim und Thummim: zwölf (Hauptpriester) würden eschatologisch Licht geben durch das Recht (טבשנ) von Urim und Thummim<sup>88</sup>.

Die interessanteste Eschatologisierung bietet PsSal 17,26: der erhoffte Gesalbte Jahwes werde ein heiliges Volk versammeln, das er in Gerechtigkeit führen werde, und werde richten (κρίνει) die Stämme des vom Herrn, seinem Gott, geheiligten Volks. Sein Richten wendet sich nach dem Fortgang gegen Ungerechtigkeit und leitet heilvoll die Stämme, ausgreifend bis über die Völker (17,27ff).

Die Indizien genügen nicht, in Mt 19,28 par eine Übertragung ›messianischer‹ Verheißung auf die Nachfolger Jesu bzw. einen engeren Zwölferkreis unter ihnen<sup>89</sup> zu vermuten. Noch schwieriger ist es, die Zwölf in Wartestellung nur für ein Handeln »against the twelve tribes of Israel«<sup>90</sup> zu sehen. Die Vorstellung von einer Vollendung Israels im Gottesrecht überwiegt. Sollte παλιγγενεσία (›Wieder-Entstehung‹) zum Q-Text gehören – wofür sich etwa Schulz und mit erweiterter Argumentation Geist entscheiden<sup>91</sup> –, wäre weitergehend von einer Erneuerung Israels im Rahmen einer Erneuerung der Welt zu sprechen<sup>92</sup>.

4. »Der entscheidende Konfliktpunkt zwischen Christentum und Judentum ist nach frühen und späten Traditionen der Logienquelle das

86 Als Modelltext dafür nennt J.M. Baumgarten, *The Duodecimal Courts of Qumran, the Apocalypse, and the Sanhedrin*, in: *Studies in Qumran Law: SJLA 24* (1977) 145-171, hier 145 2 Chr 19,5-11.

87 Anders geht CD 10,4 von zehn Richtern aus. Die Idealzahl 10 hat hier die Zahl zwölf ersetzt, die vornehmlich an die Zwölfzahl der Stämme denken läßt (vgl. »zwölf« in 1 QM 2,1-3;3,13f).

88 Dazu Baumgarten, a.a.O. 146ff und H.O. Guenther, *The Footprints of Jesus' Twelve in Early Christian Traditions [...]: American University Studies VII 7* (1985) 77ff.

89 Unsere Stelle ist die einzige Erwähnung der ›Zwölf‹ in Q und so offen, daß eine Verbindung mit anderen Zwölferkreis-Traditionen der Jesusüberlieferung nicht ganz sicher ist (Problembenennung z.B. bei Guenther, a.a.O. 23f).

90 Guenther, a.a.O. 96.

91 Schulz, a.a.O. 331; Geist, a.a.O. 239f.

92 Παλιγγενεσία ist nicht konkretisiert, daher kaum auf Israel allein einzuziehen (vgl. Broer, a.a.O. 153). Schulz, a.a.O. verbindet mit dem Warten auf die »Restitution des Zwölfstämmevolkes« ein Selbstverständnis der »Q-Gemeinde als heiliger Rest«; doch findet sich Begrifflichkeit des ›Restes‹ nicht in Q.

Bekenntnis zu Jesus als dem irdischen und zukünftigen Menschensohn (Lk 6,22; 12,8f; 11,23). Die Zustimmung zu dieser Botschaft stellt in die Gruppe der endzeitlichen Gemeinde, die Ablehnung wird mit einem Fluchgestus beantwortet.« So lautet das Fazit der jüngsten Studie zu unserem Thema (von F. W. Horn)<sup>93</sup>. Zu Recht benennt sie als entscheidenden Konfliktbereich die Christologie<sup>94</sup>. Und doch wird man selbst hier nicht ganz ohne Differenzierung auskommen.

Die geschichtliche Rekonstruktion, am Bekenntnis zu Jesus sei es in der Geschichte der Q-Gemeinde bis zum juridischen Ausschluß aus der Synagoge gekommen, wird von Horn zu Recht nur auf die Q<sup>Lk</sup>-Rezension bezogen<sup>95</sup>. Denn der im Vergleich von Lk 6,22f mit Mt 5,11f zu rekonstruierende Q-Grundbestand für unsere Frage zeigt eine offener Situation<sup>96</sup>: Das entscheidende Verb ἀφορίζεῖν findet sich allein Lk 6,22, nicht in der Parallele (und nirgends sonst in Q). Lukas interpretiert es zudem nicht speziell auf einen juridischen Synagogenausschluß, sondern auf kultische Absonderung von »den Menschen«<sup>97</sup>. Der Interpret muß bewerten, ob er angesichts dessen in der Q-Vorlage einen konkret juridischen Schritt hören darf<sup>98</sup>. Stand ἀφορίζεῖν in Q, wird man immerhin in jedem Fall eine kultische Absonderung von hohem Gewicht hören dürfen<sup>99</sup>. Wie reagiert die Q-Gemeinde?

Horn hebt Lk 12,8f par – am Bekenntnis zum Menschensohn hänge eschatologisch, vor Gott, alles – und Lk 11,23 par – wer nicht für Jesus sei, sei gegen ihn<sup>100</sup> – hervor. Q fügt einen auffälligen Kontrast an: Wer etwas gegen den Menschensohn sage, dem werde vergeben werden (ἀφεθήσεται, unkonditionalisierte Zusage); nicht vergeben werde eine

93 Horn, a.a.O. (Anm. 6) 363.

94 Von J. Moltmann in der Einführung EvTh 51 (1991) 307 in der Relevanz für den christlich-jüdischen Dialog benannt.

95 A.a.O. 349, 363.

96 Auch nach Horn, a.a.O. 348. Die Q-Gemeinde versteht sich nach dem Abschluß des Makarismus näherhin im Erbe der Propheten im Gottesvolk, die nach der zeitgenössischen Erinnerung des Gottesvolkes in den Vitae Prophetarum breit nicht gehört, sondern verfolgt wurden. Der mehrfach angesprochene Kontext Q und Prophetie setzt sich ins Selbstverständnis der Gemeinde hin fort.

97 Die Einfügung »die Menschen« gilt als luk Redaktion (vgl. z.B. F. Bovon, Das Evangelium nach Lukas I: EKK III 1 [1989] 303).

98 Bekanntlich wird in diesem Bereich unser Geschichtsbild aufgrund einer Neubewertung der jüdischen Quellen bis zur Birkat ha-minim vorsichtiger. Daher ist auch der Belegbestand zum vorrabbinischen und rabbinischen Umfeld von ἀφορίζεῖν (vgl. ab Jes 66,5 MT [nicht LXX], dazu C.H. Hunzinger, Die jüdische Bannpraxis im neutestamentlichen Zeitalter: Diss. masch. Göttingen 1954, 73f) neu zu prüfen.

99 Zur weiteren Diskussion seien K. Kertelge, »Selig, die verfolgt werden um der Gerechtigkeit willen« (Mt 5,10): IKaZ 16 (1987) 97-106 und W. Stenger, Die Seligpreisung der Geschmähten (Mt 5,11-12; Lk 6,22-23): Kairos 28 (1986) 33-60 genannt.

100 An dieser Stelle steht in Q übrigens nicht »Menschensohn«.

Wendung gegen den heiligen Geist (Lk 12,10 par Mt 12,32)<sup>101</sup>. Unmittelbar nach Lk 12,8f par versteht Q ›Menschensohn‹ hier nicht minder auf Jesus bezogen als dort<sup>102</sup>. In Bruch zum vorangehenden Kontext erhält auch Distanz gegenüber dem Menschensohn Raum. Hing zuvor alles am Bekenntnis zu ihm, gilt nun ein Wort gegen ihn vergebbar. Die nähere Interpretation ist schwierig und wird umstritten bleiben<sup>103</sup>. Der Spannung wohl am gemäßesten hob P. Hoffmann das Wirken der Boten nach Q in der Kraft des Geistes hervor, dem vorangehende Ablehnung Jesu vergebbar gelte, »vorausgesetzt, sie (scl. die Gegner) bekehren sich jetzt«<sup>105</sup>.

Wrege stellte 1982 für das Vorstellungsumfeld einen Bezug zu den in Act aufgenommenen Traditionen einer Predigt an Israel her, die die »angeredeten Juden nicht auf ihre Ablehnung des vorösterlichen Jesus« festlegt, vielmehr jetzt, »gegenüber dem Geist des Erhöhten«, in die Entscheidung ruft<sup>105</sup>.

Der Bogen schließt sich. Selbst im Konflikt um die Christologie ist ›Fluchgestus‹ nicht die einzige Haltung in Q zu einem sich gegen Jesus, den Menschensohn, äußernden Judentum. Neben, wenn nicht gegen das schärfste Wort impliziter Kritik tritt ein zukunftsweisendes Wort neuen Rufes mit Vergebungszusage.

### III

Wir ziehen ein Resümee. Steht die Logienquelle im Gegensatz zu Israel? Wir werden das nach den vorgetragenen Beobachtungen nur begrenzt bejahen können.

Viel stärker tritt uns ein Traditionsträger vor Augen, der seinem Selbstverständnis nach in die Tradition des einen Gottesvolkes gehört. Bis in junge Redaktionsschicht lebt er mit Tempel- und Heiligtumsvor-

101 Zur Q-Rekonstruktion im einzelnen mit Lit. z.B. Geist, a.a.O. (Anm. 83) 265.

102 Für den ursprünglichen Sinn des Wortes ist das umstritten (generische Deutung z.B. bei Geist, a.a.O. 265f [Lit.]); aber uns interessiert hier das Q-Verständnis. Gegen W. Stegemann, Zwischen Synagoge und Obrigkeit. Zur Situation der lukanischen Christen: FRLANT 152 (1991) 65-70 ist die Abfolge kaum erst von Lukas geschaffen.

103 Übersicht über die Forschungspositionen bei Geist, a.a.O. 268ff. Luz, a.a.O. (Anm. 62) 257 schlug kürzlich sogar vor, in Q sei das Wort »ohne große theologische Reflexionen« aufgenommen.

104 P. Hoffmann, Studien zur Theologie der Logienquelle: NTA.NF 8 (1972) 150ff, Zitat 151 (Lit.).

105 H.-Th. Wrege, Zur Rolle des Geistwortes in frühchristlichen Traditionen (Lc 12,10 parr.): Logia. Mémoial J. Coppens: BETHL 59 (1982) 373-377, Zitate 376, 377.

stellungen Israels. Mit dem Ruf des Täufers verbindet er die Erwartung der Umkehr Israels. Hinter der Hervorhebung des Glaubens des Centurio verbirgt er die Provokation an Israel, ebenso zu glauben. Am Ende erhofft er heilvolles Gottesrecht unter den Zwölfen, die Jesus bestimmt, für Israel. Überaus hart bleibt gleichzeitig die Kritik an ›diesem Geschlecht‹, das die Erwartungen in den Augen der Logienquelle nicht einlöst. Denn in aller Orientierung an Israel ruft Q das Gottesvolk zur Umkehr als Hinwendung zu Jesus im heiligen Geist.

Damit stehen wir vor dem hermeneutischen Problem: Je stärker wir die Q-Gemeinde ihrem Selbstverständnis nach in Israel einordnen, um so markanter und härter wird im christlich-jüdischen Gespräch ihre Position: Israel müsse umkehren, sich auf Jesus hin orientieren, und Jesus bestimme seine eschatologischen Richter. Erwachsen ist diese Position aus der Wendung Jesu an sein Volk. Weiterzusagen ist sie für Q in diesem. Darf sie von außen, von Heidenchristen, in gleicher Weise zu Israel gesagt werden? Wir werden in exegetischer Wahrnehmung und aktueller Diskussion kaum um die Gratwanderung umhinkommen, das Anliegen von Q wahrzunehmen und doch im Reden von außen zu begrenzen.