

Bitten lohnt sich (Vom bittenden Kind)

Q 11,9-13 (Mt 7,7-11 / Lk 11,9-13)

(9) Ich sage euch:

Bittet, und es wird euch gegeben werden!

Sucht, und ihr werdet finden!

Klopft an, und es wird euch geöffnet werden!

(10) Denn jeder, der bittet, empfängt,

und die, die sucht, findet,

und dem, der anklopft, wird geöffnet werden.

(11) Wer ist unter euch ein Mensch, den sein Sohn um Brot bitten wird:

Wird er ihm etwa einen Stein geben? (12) Oder er wird auch um einen Fisch

bitten: Wird er ihm etwa eine Schlange geben?

(13) Wenn also ihr, obwohl ihr schlecht seid, versteht, euren Kindern gute

Gaben zu geben, um wie viel mehr wird der Vater aus dem Himmel denen

gute Gaben geben, die ihn bitten!

Sprachlich-narrative Analyse (Bildlichkeit)

Die hypothetische Fassung der Logienquelle entspricht mit nur kleinen Abweichungen dem Text Mt 7,7-11. Voraus geht vermutlich in Q das Unser-Vater-Gebet (Q 11,2-4; Mt 6,9-13 // Lk 11,2-4). Bitten an Gott als »Vater« zu richten, ist also bereits das Thema des größeren Kontextes.

Der Text ist ganz als Rede Jesu vorgestellt (und in Mt Teil der Bergpredigt). Die Rede wird durch das einleitende, metasprachliche »ich sage euch« als Anrede an ein nicht weiter spezifiziertes Publikum charakterisiert. Anreden und Imperative in der 2. Pers. Pl. und Aussagen in der 3. Pers. Sg. über Menschen und Gott wechseln sich ab, so dass explizite Appelle verschränkt sind mit allgemeinen Aussagen über Menschen und Gott.

Die Sprache der Jesusrede ist dominiert von Maskulina (in der Übersetzung von V. 10 etwas abgemildert). Bemerkenswert ist aber, dass Q 11,11 bzw. Mt 7,9 von einem »Menschen« (ἄνθρωπος *anthrōpos*) spricht, nicht wie Lk 11,11 von einem »Vater« (s. u.).

Die Jesusrede hat drei Teile, mit einem formalen Gefälle von abnehmenden Gliedern: Der erste Teil V. 9 f. hat zwei mal drei Glieder: dreimal parallele Imperative und futurische Zusagen (V. 9) sowie drei mit fast denselben Verben gebildete Aussagesätze (V. 10). Der zweite Teil V. 11 f. besteht aus zwei parallel strukturierten Fragen, der dritte Teil V. 13 aus einer Schlussfolgerung, und auf dieser liegt das Achtergewicht (s. u.). In jedem Satz kehrt das Stichwort »bitten« wieder in unterschiedlichen Formen des Verbs αἰτεῖν (*aitein*); weil es »bitten« und »beten« bedeuten kann (s. Bovon 1996, 152 mit Anm.), verbindet es die profane mit der religiösen Ebene. Dem Stichwort »Bitten« korrespondiert das »Geben«, ebenfalls in unterschiedlichen Formen (V. 9.11.12.13; in V. 13 sogar als Wortspiel δόματα διδόναι [*domata didonai* – Gaben geben]). Das Thema »wer bittet, der/dem wird gegeben« verbindet also die drei Teile, jedoch mit wechselnder Per-

spektive: Teil 1 blickt auf den bittenden Menschen, Teil 2 auf den gebenden und Teil 3 auf Bitten und Geben.

Der zweite Teil V. 11 f., als Doppelgleichnis bezeichnet (Luz ⁵2002, 498), ist hier von besonderem Interesse. Er spricht in zwei suggestiven Fragen konkret von den Verhältnissen zwischen Menschen. Bereits die Formulierung mit μή (*mē* – »doch nicht etwa«) fordert die verneinende Antwort. Die Übersetzung von V. 11 f. zeichnet die holpernde Syntax nach, die man als Semitismus erklärt (Beyer 1962, 287-293). Der Sinn ist klar, doch die Formulierung erreicht, dass erstens die Aussage sowohl allgemein formuliert ist (»ein Mensch ...«) wie anredend (»wer unter euch«), dass zweitens vom Bitten *und* vom Geben aktivisch die Rede ist und drittens so das Gegenüber »Mensch« – Gott (V. 13) hervorgehoben wird.

Der Umgang von Eltern mit ihren Kindern wird in einer minimalen Handlungssequenz skizziert, sichtbar wird neben der Bitte des Kindes nur die falsche Reaktion der Eltern als Unmöglichkeit. Was der »Mensch« dem bittenden Kind gibt, wird nicht gesagt. Gegenübergestellt werden essbare und ungenießbare Gaben; die Worte enden im Griechischen jeweils mit den gleichen Lauten, was die Alternative prägnanter macht: ἄρτον / λίθον (*arton / lithon* – Brot / Stein) und ἰχθύν / ὄφιν (*ichthyn / ophin* – i und y sind im Griechischen gleichlautend – Fisch / Schlange).

V. 11 f. hat keinen narrativen Charakter, wie sich bereits an der Frageform und dem Fehlen von Vergangenheitstempora zeigt, sondern spricht vom menschlichen Verhalten als Teil eines Argumentes. Die Jesusrede hat kaum semantische Signale, die ein metaphorisches Verständnis anregen. Doch der Duktus und die Argumentation des Textes erschließen sich erst, wenn zwei Sinnebenen und die »Reibung« zwischen ihnen entdeckt sind; das sei genauer aufgezeigt.

Die kleine Rede erhält einen Spannungsbogen durch irritierende Leerstellen: In Teil 1 (V. 9 f.) wird nachdrücklich aufgefordert zum Bitten bzw. Suchen oder Anklopfen mit der Begründung, dass dies jeweils positiv beantwortet wird. Es fehlen jedoch die Objekte zu den *verba actionis* Bitten, Suchen, Anklopfen: Um was soll man wen bitten? Was wird man wo finden? Und es fehlen die logischen Subjekte zu den Passiva »gegeben werden, geöffnet werden«. Wer wird das tun? Das bibelkundige Ohr weiß hier »Gott« zu ergänzen als den, den man bitten oder suchen soll (z. B. Jer 29,12-14; vgl. Luz ⁵2002, 499 f.). Die Rede Jesu lässt das jedoch zunächst offen: Es gilt zu suchen! Und im zweiten Teil (V. 11 f.) finden sich zu den Leerstellen von V. 9 f. logisches Subjekt und Objekte: Ein Sohn fragt Vater oder Mutter um Brot bzw. Fisch. Doch die Adressierten werden hier nicht als Bittende angesprochen, sondern als diejenigen, die geben. Damit wird angezeigt, dass die Familienszene nicht auf derselben semantischen Ebene liegt wie V. 9 f. Die Leerstellen von V. 9 f. füllt erst V. 13. Er fasst den Gehalt der Fragen V. 11 f. wertend zusammen, indem er die Adressierten überraschend als »Schlechte« bezeichnet, die ihren Kindern dennoch Gutes zu geben wissen, und schließt daraus eine allgemeine Aussage, in der nun die in V. 9 f. noch fehlenden Objekte und das handelnde Subjekt genannt sind: Der »Vater« wird denen, die ihn bitten, aus dem Himmel das Gute geben. Gezielt wird das Vokabular aus V. 9a.10a wiederholt, von der Nahrungsfrage verallgemeinert zur Gabe von Gütern (ἀγαθά *agatha*), und als Signal schließt der Text in einer *Inclusio* zu V. 9a mit einem auf den »Vater« referierenden »die ihn bitten«.

»Vater« (πατήρ *patēr*), das zunächst in Verlängerung der Familienszene verstehbar wäre, wird durch den Zusatz »aus dem Himmel« als die bekannte Metapher für Gott

erkennbar. Diese Metapher ist der Schlüssel zum metaphorischen Verhältnis der beiden Sinnebenen und zur Argumentation. V. 11-13 begründet V. 9f. mit einer in der antiken Rhetorik bekannten Schlussfigur *a minore ad maius*, dem durch das »um wie viel mehr« (*πόσω μᾶλλον posō mallon*) ausgedrückten Schluss vom Kleineren auf das Größere. V. 13 schließt sogar noch etwas spitzfindiger nicht allein quantitativ, sondern qualitativ »a malo ad bonum« (vom Schlechten aufs Gute). Der Analogieschluss »wenn ihr schlechten Menschen dazu in der Lage seid, dann doch erst recht Gott« gilt nur unter der Prämisse, dass man vom Umgang unter Menschen auf das Verhalten Gottes gegenüber den Menschen schließen kann. Diese nicht ausgesprochene Voraussetzung gilt hier wie oft als Axiom (nicht mehr begründete Prämisse), ist sie doch die Bedingung der Möglichkeit, von Gott zu reden. Metapherntheoretisch gesprochen geht es um die Basismetapher der Übertragung vom Menschlichen als Bildspendebereich auf Gott als Bildempfänger. Als Bildspendebereich wählt unser Text genauer die Nahrungsfürsorge von Eltern für ihre Kinder, und er nimmt das traditionelle Bildfeld von Gott als »Vater/Mutter der Menschen« auf.

Es ist jedoch eine Verschiebung in der Darstellung des Elternverhaltens zu beachten: Während V. 13a dieses beschreibt als Fähigkeit, Gutes zu geben trotz eigener Schlechtigkeit, spricht V. 11 f. nur davon, was die Eltern *nicht* tun. Nicht ausgeschlossen wird z. B. die Möglichkeit, dass die Eltern den Wunsch des Kindes ignorieren oder dem Kind etwas anderes Essbares geben. Genau genommen ist also die in den Suggestivfragen unterstellte elterliche Reaktion gar nicht »beweiskräftig« für die elterliche Fürsorge, sondern erst die solche Deutungsmöglichkeiten einschränkende positive Charakteristik in V. 13a, die durch die Folgerungspartikel οὖν (*oun* – also) in V. 13a als Schluss aus V. 11 f. präsentiert wird. In der Auslegung wird das Logion V. 11 f. meist jedoch mit V. 13a gelesen als Aussage, dass die Eltern den Kindern Brot und Fisch geben, ja der Bitte ihrer Kinder genau entsprechen (so z. B. Rondez 2006, 121; vgl. ähnlich Ebner 1998, 213). Hier soll hingegen der Wortlaut von V. 11 f. beachtet werden und damit die Inkonsistenz im Textduktus.

Sozialgeschichtliche Analyse (Bildspendender Bereich)

Dass ein »Mensch« einen »Sohn« hat, wird in 11,11 f. als selbstverständlich vorausgesetzt, und so war es im Judentum zur Zeit Jesu auch selbstverständlich, Kinder zu haben. Genauer ist an kleinere Kinder zu denken, die bereits in der Lage sind, ihre Bedürfnisse zu artikulieren, nicht mehr mit Muttermilch genährt werden, aber noch auf die Versorgung der Eltern angewiesen sind. Anders als andere binäre Relationen unter Eheleuten, FreundInnen oder Geschwistern ist das Eltern-Kind-Verhältnis gekennzeichnet durch Dauerhaftigkeit, durch zeitliche und sachliche »Priorität« der Eltern und die anfängliche physische Abhängigkeit der Kinder und damit eine Asymmetrie der Beziehung. Diese geht mit einem Autoritätsgefälle einher, das in der Antike, insbesondere im Römischen Reich, wesentlich stärker ausgeprägt war als heute. Das römische Recht gab dem *pater familias* (Familienoberhaupt) sogar das Recht über Leben und Tod (*ius vitae necisque*) und die Autorität auch über erwachsene Kinder (Schiemann 2000). Diese Asymmetrie bedeutet aber auch, dass die Kinder die Gaben ihrer Eltern nicht unmittelbar entgelten mussten – auch wenn gerade erwachsene Kinder gegenüber ihren Eltern in der Antike durchaus in der Pflicht standen (s. Balla 2003).

Obwohl die Eltern-Kind-Beziehung in der Antike gewiss durch Emotionen bestimmt war (zur Diskussion vgl. Saller 1992), sollte man den damaligen Konzepten von Vater- und Mutterschaft nicht die modernen Ideale der bürgerlichen Kleinfamilie von elterlicher selbstloser Liebe und einzigartiger emotionaler Bindung unterstellen. Dass Eltern ihre Kinder mit Nahrung versorgten, war gewiss selbstverständlich. Diese Aufgabe fiel in Familien, die keine SklavInnen hatten, meist der Mutter zu. Solche Frauenarbeit wird allerdings (in der antiken Literatur wie der modernen Sozialgeschichtsschreibung) kaum wahrgenommen (vgl. Schottroff ³2001, 122 ff. und die Wirkungsgeschichte unseres Textes, andererseits aber Ebner 1998, 311).

Brot ist in der Welt des Neuen Testaments das Grundnahrungsmittel, Hauptnahrungsmittel gerade der armen Bevölkerung (Berger 1993a, 15-18). Speisefisch, der durch Salzung oder Fermentierung haltbar gemacht werden konnte, ist ein ebenfalls wichtiges Nahrungsmittel, während Fleisch weniger konsumiert wurde als heute (H. Schneider 1998). Dabei war nicht jede Fischart den armen Leuten erschwinglich (Gutsfeld 1998). In Galiläa sind Brot und Fisch die typische Nahrung auch der einfachen Leute (vgl. Mk 6,30 ff. parr. und Fortner/Rottloff 2003 zur Produktion); während das Mahlen und Brotbacken meist Frauen oblag, ist Fischfang eher Männeraufgabe. Vielleicht ist im Nebeneinander von Brot und Fisch der Arbeitsbereich der Frauen und der Männer beleuchtet (so Ebner 1998, 311 f.). Bittet ein Kind um Brot oder Fisch, so erbittet es sich also nichts Extravagantes, sondern die lebensnotwendige Nahrung. Nicht immer aber waren Eltern in der Lage, ihren Kindern das Lebensnotwendige zu beschaffen (vgl. H. Schneider 1998, 87 f.; vgl. z. B. 1Kön 17).

Steine gab es natürlich überall, und ihre Gegenüberstellung zum Brot ist sprichwörtlich, wie unsere Rede vom »steinharten Brot« (von dem schon Sen. benef. 2,7,1 als Gabe des Hartherzigen spricht; Brot und Stein werden auch in Spr 20,17; Mt 4,3 kontrastiert). Mag der Stein in anderen Kontexten für die feste Bausubstanz (Mk 12,10), die Härte der Kraft (Hi 6,12) stehen, so hier im Gegensatz zum Brot als Un genießbares, an dem man sich die Zähne ausbeißt kann.

Schlangen gab es hingegen nicht überall, und sie dürften Eltern nicht einfach zur Hand gewesen sein. Sie galten aufgrund des giftigen Bisses mancher Arten als gefährlich (Bremmer 2001) und sind nach Gen 3,15 die ersten Feinde des Menschen. Die Alternative »Schlange statt Fisch« zielt wohl kaum auf die Ähnlichkeit beider (so Ebner 1998, 305, der a. a. O., 312 davon ausgeht, dass die »Schlange« ein beim Fang aussortierter Fisch ist), sondern darauf, dass eine Schlange nicht nur un genießbar, sondern sogar gefährlich ist (mit Rondez 2006, 124 f. u. a.).

Umstritten ist in der Auslegung das Verhältnis des in V. 11 f. Geschilderten zur Erfahrung: Wird nur an den selbstverständlichen »Vaterinstinkt« appelliert (so Zeller ²1983, 130), oder wird den Eltern ein positives Beispiel mahrend vor Augen gestellt (so etwa Zeilinger 2002, 200 mit Frankemölle 1994, 265-267)? Nimmt man V. 11 f. beim Wort, so dürfte etwas Selbstverständliches benannt sein: Niemand würde sich die Mühe machen, seinem um Nahrung bittenden Kind etwas Un genießbares wie einen Stein auszuhändigen oder gar eine Schlange zu suchen; eher würde man die Bitte ignorieren. Auch dass die Eltern sich darauf *verstehen*, ihren Kindern gute Gaben zu geben (V. 13a), dürfte den Erfahrungen entsprechen. Dass sie es stets täten, wird nicht gesagt.

Analyse des Bedeutungshintergrunds (Bildfeldtradition)

Durch die Skizze von Eltern und ihren Kindern und deren Analogisierung mit Gott wird die stehende Metapher »Vater-Gott« belebt und werden die Menschen indirekt als Gottes »Kinder« vorgestellt. Die metaphorische Rede von Gott als Vater ist sowohl in alttestamentlich-frühjüdischen Schriften (Böckler 2000; Strotmann 1991; Tönges 2003) wie im nichtjüdischen Umfeld (C. Zimmermann 2007, 64-73) bezeugt, während die Mutter-Gott-Metaphorik im Alten Testament seltener begegnet (vgl. bes. Hos 11,3 in der Deutung von Schüngel-Straumann 1996, 35 f.; siehe insgesamt a. a. O., S. 33-71; zum paganen Umfeld C. Zimmermann 2007, 69). Im frühen Christentum nimmt die Verwendung der Vater-Gott-Metapher auffallend zu (C. Zimmermann a. a. O., 74-166); dies erklärt sich vermutlich historisch mit der Verwendung durch Jesus und der Bedeutung der reziproken Jesus-Sohn Gottes-Metapher (vgl. bes. Mk 1,11). Mit der jüdischen Tradition wird Gott gerade im Gebet als Vater angesprochen (vgl. z. B. Tob 13,4BA; Sir 23,1 u. ö.; Mk 14,36 für Jesus; Röm 8,15; Gal 4,6f. dann für alle Christusgläubigen).

»Geeignet« ist die Vater-Kind-Beziehung als Bildspender für das Gottesverhältnis wegen der Unverlierbarkeit der Beziehung, der Asymmetrie im Verhältnis und der Priorität des Vaters. Welche göttliche Eigenschaft oder Handlung die Rede vom Vater-Gott anspricht, ist jedoch je nach Kontext unterschiedlich. Es kann z. B. um das Schöpfersein (Jes 64,7 wie Plato. Tim. 28c) oder die strafende Autorität (Tob 13,4f.) gehen (vgl. Böckler 2000; Strotmann 1991). Im Fokus des vorliegenden Textes ist die Fürsorgefunktion des Vaters, auf die bereits die Anrede im Unser-Vater-Gebet zielt (vgl. besonders die Brotbitte Mt 6,11par.). Vater-Gott ist der Geber der Güter, die Menschen sind wie Kinder Empfangende, die die Gaben nicht entgelten müssen. Anders aber als meist im NT wird Gott in Q 11,13 und Lk 11,13 nicht als »unser« bzw. »euer Vater« bezeichnet.

Angesichts der Usualität der Gott-Vater-Metapher und ihrer Folgen für ein männlich konzipiertes Gottesbild ist zu betonen, dass es sich *nur* um eine Metapher handelt und Q 11,13 gerade die qualitative Differenz zwischen dem himmlischen »Vater« und den Menschen als Eltern betont. So kann sich die Vater-Gott-Metapher sogar kritisch richten gegen das Patriarchat (s. Mt 23,9; Schüssler Fiorenza ²1993, 199-202) und gegen die römisch-imperiale Ideologie vom Herrscher als pater patriae (Vater des Vaterlandes, so D'Angelo 1992). Für heutige Imaginationen wäre angesichts der »abwesenden Väter« und der verbreiteten Aufgabenteilung zwischen Eltern die Fürsorgerolle Gottes wohl im Bild der nährenden Mutter besser erfasst (vgl. Hos 11,4). Und die Verheißung, dass die Suchenden finden werden und die Hungrigen gesättigt werden, erinnert nicht zufällig an entsprechende Zusagen der »weiblich« konzipierten Weisheit (vgl. z. B. Spr 9,5; Sir 24,19-22; 51,26).

Zusammenfassende Auslegung (Deutehorizonte)

Die Imperative V. 10f. samt der Schlussfolgerung V. 13 geben der Lektüre des Logions eine klare Richtung: Bittet, dann erhört euch Gott. Diese Aussage ist in der atl.-jüd. Theologie nicht ungewöhnlich (z. B. Ps 50,15; vgl. weiter Zeller ²1983, 128-130) und ist auch hier nicht christologisch begründet. Auffallend ist allerdings die universale Formulierung, die jede/n Bittende/n mit einschließt (V. 10a) und Gott allgemein als Vater be-

zeichnet (Luz ⁵2002, 500.503). Und ungewöhnlich ist der begründende Hinweis auf die eigene Eltern-Erfahrung in V. 11 f.13a, der die Position Gottes als Gebers ins Bild setzt. Die kurze Skizze des Verhaltens von Eltern gegenüber ihren Kindern rückt durch die Anrede, die Frageform und die überraschenden Alternativen Stein statt Brot, Schlange statt Fisch in den Vordergrund und wirkt insofern zunächst rhetorisch (so Luz ⁵2002, 501). Ein hungriges Kind mit Stein oder Schlange zu bedenken, wäre absurd, und man wird sofort der suggestiven Formulierung folgend die Frage verneinen, ob jemand »unter uns« dies täte. Die »Messlatte« für das Elternverhalten liegt tief; wohl kaum vernehmen Eltern hier eine Mahnung. Umso leichter wird man die in V. 11-13a abgerufene Erfahrung verifizieren können. Doch dass von dieser menschlichen Selbsterfahrung auf Gottes Handeln zu schließen sei – das gibt zu denken. Stellt die »normale« Reaktion von Eltern auf ihr bittendes Kind, ihre Fähigkeit, dem Kind Gutes zu geben, eine wenn auch blasse Analogie zu Gottes Erhörung von Bitten dar?

So lädt der Text die Menschen ein, ihr bittendes Sprechen mit Gott so unpräntiös und erwartungsvoll zu wagen, wie wenn ein Kind sich an seine Eltern um Nahrung wendet, und die Antwort Gottes auf Bitten, die Gabe des Guten selbstverständlicher noch zu sehen als die Fürsorge von Eltern.

Aspekte der Parallelüberlieferung und Wirkungsgeschichte

In der mt Redaktion ist das Logion im Schlussteil der Bergpredigt platziert und partizipiert so an deren programmatischem Gewicht. Es erinnert mit der Vater-Anrede und dem »Brot« an das in der Bergpredigt zentrale Unser-Vater-Gebet (Mt 6,9-13) und die Brotbitte.

Das Gegenüber von »Brot statt Steinen« ist losgelöst vom Kontext der Gottesbeziehung evident und begegnet als politische Metapher für die Forderung nach dem Sinnvollen. So dichtete Christian Morgenstern unter dem Titel »Steine statt Brot«: »Ja, wenn die ganze Siegesallee aus Mehl gebacken wäre – das wäre eine gute Idee, auf Ehre! ... Gib Kunst, o Fürst, die nährt und speist! Gib Brot, o Fürst, nicht Steine!« Die Alternative ist sinnfällig und lässt sich dem entsprechend symboldidaktisch einbringen für die Darstellung der göttlichen Gaben.

Doch so evident die Alternative und die in Q 11,11 f. geschilderte Eltern-Erfahrung sind, so wenig ist es die Behauptung, dass Bitten an Gott erhört werden. In der Auslegungsgeschichte hat man sich darum bemüht, die Aussage mit der Erfahrung zu versöhnen. Dies geschieht etwa, indem die von Gott erbetenen Gaben spiritualisiert werden, z. B. durch Allegorisierung von »Brot« und »Stein«. So deutet z. B. Thomas v. Aquin, Super evangelium S. Matthaei Lectura 645 f.: Brot ist Christus bzw. die rechte Lehre, der Stein der Teufel bzw. falsche Lehre, der Fisch der Glaube, die Schlange die häretische Lehre (s. weiter zur Wirkungsgeschichte Luz ⁵2002, 502). Schon Lk 11,13 nennt als Gabe Gottes nicht »Güter«, sondern den »heiligen Geist«. Diese Zusage ist innerhalb der Lk Geschichtsdarstellung »verifizierbar« als nächsterliche Geistverleihung (Lk 24,49; Apg 1,4 f.; 2,1-4.38 u. ö.).

Lk ist auch ein erster Zeuge für die Rückwirkung der Vater-Gott-Metapher auf die Imagination der menschlichen Vater-Rolle und damit für die Patriarchalisierung der symbolischen Ordnung: Lk ersetzt den »Menschen« aus Q 11,11 durch den »Vater«, lässt

Jesus mithin nur noch mit Vätern reden. Das liegt offenbar so nahe, dass auch moderne Ausleger des geschlechterneutralen Mt-Textes unreflektiert nur noch von »Vätern« sprechen (vgl. z. B. Zeilinger 2002, 198 f.; Luz ⁵2002, 501 f.; kritisch aber Ebner 1998, 314 f.). Ist denn der Gedanke so fremd, dass die Zuwendung von Müttern zu ihren Kindern durchsichtig ist für das Wirken Gottes?

CHRISTINE GERBER

Literatur zum Weiterlesen

- M. Ebner, Jesus – ein Weisheitslehrer? Synoptische Weisheitslogien im Traditionsprozess, HBS 15, Freiburg u. a. 1998, 304-315.
- U. Luz, Das Evangelium nach Matthäus (Mt 1-7), EKK I/1, Zürich u. a. ⁵2002, 498-504.
- P. Rondez, Alltägliche Weisheit? Untersuchung zum Erfahrungsbezug von Weisheitslogien in der Q-Tradition, AThANT 87, Zürich 2006, 113-131.