

RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

This is a self-archived version of the following article:

Author: Rüpke, Jörg
Title: "Urbanität als Distinktionsmerkmal von Texten: Urbanisierung und Ruralisierung in den römischen Evangelien"
Published in: Papers presented at the Eighteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2019
Leuven: Peeters
Volume: 20
Year: 2021
Pages: 51 - 63
ISBN: 978-90-429-4774-0

The article is used with permission of [Peeters](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS
UNIVERSITÄT
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

Urbanität als Distinktionsmerkmal von Texten: Urbanisierung und Ruralisierung in den römischen Evangelien

Jörg RÜPKE, Max-Weber-Kolleg, Universität Erfurt, Erfurt, Germany

ABSTRACT

The question of how urbanity changes religion and how religion changes urbanity is explored in this essay using the example of the Gospels written in the city of Rome between 130 and 150 AD. These texts, I propose, allow a glimpse into the intertwining of religious and urban discourses, that is, the connection between the question of life with and under the divine with the question of urbanity, of the *differentia specifica* of life that can be qualified as urban. It is precisely this comparative view that allows us to move beyond the fruitless question of the 'original' urban or rural character of the movements understood as precursors of 'Christianity'. Instead, the question is asked here about the role that urbanity is ascribed for one's own religious practice and history: an urbanity, therefore, which thus also changes the role of religion for one's own urban practice and history.

The article shows that the *Gospels of Mark* and *Luke* are not just to be read as products for an urban audience. Rather, they are texts that offer a history of urban content and urban orientation for urbanites. In this respect *Luke* goes beyond *Marcion* once again. The narrated biography of Jesus is constructed as the biography of a person born in a city (polis) from an urban family and growing up in a city. The comparison with *Matthew* – and his radicalization in *Q* – shows the spectrum of possible positions within a discourse of city dwellers: *Luke*'s urbanity is contrasted with *Matthew*'s deliberate rurality. It is characteristic of New Testament research of the 19th (and still 20th) century, influenced by Romanticism, how it transforms this range into a development whose starting point can only be the rural, the suburban or even the suburban. The hypothesis *Q* translates this into a text sequence.

1. Fragestellung

Wie verändert Urbanität Religion und wie Religion Urbanität?¹ Dieser Ausgangsfrage soll hier an einem religionsgeschichtlich äußerst folgenreichen Prozess,

¹ Zu dieser Grundfrage s. Susanne Rau und Jörg Rüpke, 'Religion und Urbanität: Wechselseitige Formierungen', *Historische Zeitschrift* 310 (2020), 654-80. Der Text entstand im Rahmen der Kolleg-Forschungsgruppe 'Religion und Urbanität: Wechselseitige Formierungen' (DFG FOR 2779) und wurde erstmals in Gießen zum 60. Geburtstag von Helmut Krasser vorgetragen, dem ich diesen Text widmen möchte. Ich danke den Zuhörerinnen und Zuhörern für die Diskussion;

der Abfassung von Evangelien und eines ersten „Neuen Testaments“ in der Stadt Rom zwischen 130 und 150 n. Chr., nachgegangen werden. Dabei steht nicht die Frage im Raum, ob es sich um die Entstehung einer christlichen Literatur² oder die Erfindung des Christentums³ handelte: Dieser Prozess religiöser Gruppenbildung, und vor allem -differenzierung, war kompliziert, Textproduktion und die Etablierung religiöser Autorität durch den auktorialen Gestus der Verfasser (der nicht notwendig mit Orthonymität einhergehen muss) waren Teile des Spektrums von Strategien, die in diesem Prozess zum Einsatz kamen, aber diese Produkte gewannen zugleich eine Materialität, die leicht zu nicht-intendierten Effekten und Rezeptionen führen konnte.⁴ Eine solche Entwicklung waren schon an sich ein typisch städtischer Prozess. Die wichtigsten Akteure verfügten über die in Städten entwickelte und in der Antike regelmäßig in Städten konzentrierte Technologie des Schreibens. Ja, sie verfügten über eine literarische Kompetenz, die fast ausschließlich in Städten zu gewinnen war, wenn sie auch außerhalb derselben ausgeübt werden konnte. Die Idee einer religiös basierten und über die für antike Vereine üblichen wenigen jährlichen Versammlungen mit rituellen Praktiken hinausgehenden Gruppenbildung war in der mediterranen Antike Teil der verbundenen Prozesse von Urbanisierung und Individualisierung, wie ich andernorts versucht habe, plausibel zu machen.⁵

Die unter solchen Bedingungen entstehenden Texte haben sich im konkreten Fall untypisch umfangreich erhalten – ich denke hier zumal an die fünf Evangelien des Markion, Lukas, Matthäus, Markus und Johannes – und erlauben einen Blick in die Verschränkung der religiösen und urbanen Diskurse. Unter letzteren seien hier Diskurse verstanden, die um die Frage nach der Urbanität

für eine kritische Lektüre und entscheidende Veränderungen der Argumentation in der Folgezeit Gudrun Nassauer, jetzt Fribourg, und Markus Vinzent, London/Erfurt.

² So Markus Vinzent, *Marcion and the Dating of the Synoptic Gospels*, *Studia Patristica Suppl.* 2 (Leuven, 2014), 280.

³ So Jörg Rüpke, *Pantheon: Geschichte der antiken Religionen*, Historische Bibliothek der Gerda-Henkel-Stiftung (München, 2016), 362; dazu Markus Vinzent, *Offener Anfang: Die Entstehung des Christentums im 2. Jahrhundert* (Freiburg i.Br., 2019), 8.

⁴ Allgemein Eve-Marie Becker and Jörg Rüpke, 'Autor, Autorschaft und Autorrolle in religiösen literarischen Texten: Zur Betrachtung antiker Autorkonzeptionen', in Eve-Marie Becker and Jörg Rüpke (Hrsg.), *Autoren in religiösen literarischen Texten der späthellenistischen und der frühkaiserzeitlichen Welt: Zwölf Fallstudien*, Culture, Religion, and Politics in the Greco-Roman World 3 (Tübingen, 2019), 1-17; Jörg Rüpke, 'Narratives as factor and indicator of religious change in the Roman Empire (1st and 2nd centuries)', in Markus Vinzent (Hrsg.), *Marcion of Sinope as Religious Entrepreneur*, *Studia Patristica* 99 (Leuven, 2018), 35-53.

⁵ Jörg Rüpke, *Religiöse Transformationen im römischen Reich: Urbanisierung, Reichsbildung und Selbst-Bildung als Bausteine religiösen Wandels*, Hans-Lietzmann-Vorlesungen 16 (Berlin, 2018) zu Urbanisierung und Individualisierung; zu Gruppenbildung und Individualisierung Martin Fuchs et al., 'General introduction', in Martin Fuchs et al. (Hrsg.), *Religious Individualisations: Historical Dimensions and Comparative Perspectives* (Berlin, 2019), 1-31; *id.*, 'Introduction: authorities in religious individualisation', in *ibid.*, 971-82; Luise Marion Frenkel, 'Institutionalisation of tradition and individualised lived Christian religion in Late Antiquity', in *ibid.*, 1223-54.

kreisen, der *differentia specifica* von Leben, das so als städtisch und nicht mehr ländlich qualifiziert werden kann. Gerade der textvergleichende Blick erlaubt, über die fruchtlose Frage nach dem „ursprünglich“ städtischen oder ländlichen (womit hier das aus städtischer Sicht nichtstädtische Normalleben, nicht die Wildnis gemeint ist) Charakter der als Vorläufer von „Christentum“ verstandenen Bewegungen hinwegzusehen. Vielmehr kann detaillierter nach der Rolle gefragt werden, die Urbanität für die eigene religiöse Praxis und Geschichte zugeschrieben wird: eine Urbanität mithin, die damit auch die Rolle von Religion für die eigene urbane Praxis und Geschichte verändert. Dass diese Urbanität statistisch eine Minderheitenpraxis von kaum mehr als zehn Prozent etwa der Bevölkerung des *Imperium Romanum*⁶ war, war Teil der Wahrnehmung – und als Distinktionsmerkmal geschätzt.

2. Methode

Folgt man der zunehmend Argumente zusammenbringenden Hypothese einer Entstehung der neutestamentlichen Evangelien als Reaktion auf das *euangelion* des kleinasiatischen Reeders Markion in Rom,⁷ müssen diese vier Evangelien als fast gleichzeitige, aufeinander reagierende und in Rom verfasste Texte betrachtet werden – Texte für ein in der Metropole Rom lebendes griechischsprachiges Publikum, geschrieben in der nicht untypischen Konkurrenzsituation von Historiographinnen und Historiographen.⁸ Während Markion die narrative Verknüpfung von Zitaten gerade dazu nutzt, die Botschaft des Christus vom jüdischen Kontext abzusetzen, verstärken die darauf reagierenden Texte die Einbindung; die Kindheitsgeschichten sind hier bezeichnend. Markion wies das als judaisierend zurück.⁹ Die Qualifizierung und Akzentuierung des Urbanen fiel in diesen Reaktionen sehr unterschiedlich aus – wie anderes, etwa die Gestaltung der Hauptfigur, auch.

Es soll im Folgenden nicht der Versuch unternommen werden, solche Textbefunde an der historischen Urbanisierung Palästinas im frühen ersten Jahrhundert zu messen. Unbestreitbar werden die wichtigsten Elemente der Überlieferung mit der größten Stadt Syrien-Palästinas, Jerusalem, verbunden; unbestreitbar findet aber auch eine alte, durch die jüdischen Aufstände von 66/70 und 132/135 n. Chr. sicher massiv verstärkte Jerusalem-Kritik Wiederhall. Für Galiläa, jene dünn besiedelte Region, in der die Wanderungen Jesu angesiedelt werden, zeichnet die Archäologie ein zunehmend komplexeres

⁶ Für einen Überblick über historische Urbanisierungsraten s. Peter Clark, 'Introduction', in Peter Clark (Hrsg.), *The Oxford Handbook of Cities in World History* (New York, 2013), 1-24.

⁷ Umfassend M. Vincent, *Marcion and the Dating of the Synoptic Gospels* (2014).

⁸ Vgl. Frank R. Ankersmit, *Historical representation* (Stanford, 2001).

⁹ Tert., *adv. Marc.* 4.4.

Bild.¹⁰ Unbestreitbar, erneut, ist aber nicht nur ein allgemeiner Urbanisierungsprozess, sondern auch die Tatsache, dass die ökonomische und damit verbunden kulturelle Ausrichtung auf städtischen Austausch (wie fast überall) bis in entlegene ländliche Winkel reichte. Das lässt es nur plausibler erscheinen, dass stadtbezogene Diskurse in einer solchen Region normative Diskurse waren – gegebenenfalls unter konträren Vorzeichen. Wie reagierte der Wanderprediger Jesus darauf?

3. Q oder die Enturbanisierung der Anfänge des Christentums

Für die römischen Textproduzenten war diese Frage von hoher Bedeutung – und sie gaben sehr unterschiedliche Antworten darauf. Für die Klassische (und bald auch eigenständisch neutestamentliche) Philologie des 19. Jahrhunderts galt das Gleiche. Im Versuch, die Lücke zwischen den überlieferten Texten und den ursprünglichen Aussagen Jesu zu schließen, wurde auch diese Frage intensiv verhandelt. Eine Antwort darauf (und primär eine Antwort auf die Frage nach dem Verhältnis der Evangelien zueinander, die man an ganz verschiedenen Orten und ohne direkten Kontakt miteinander sich entstanden dachte¹¹) war Carl Lachmanns Hypothese einer nicht weiter überlieferten Quelle (1835), eine Hypothese, die sich bis heute erhalten und sogar in „Editionsprojekten“ niedergeschlagen hat – die Verleihung einer neuen Materialität an ein Postulat.¹² Dieser hypothetische Text sei kurz vorgestellt, nicht weil er Teil der hier unterstellten historischen Rekonstruktion wäre, sondern weil er wie in einem Brennglas die Differenzen in den Urbanitätsdiskursen der Evangelien deutlich macht. Zugleich lässt er erkennen, wie stark neuzeitliche Urbanitätsdiskurse den Blick auf die Religionsgeschichte verändern können.¹³

¹⁰ Carsten Claußen, Jörg Frey and Mordechai Avi'am (Hrsg.), *Jesus und die Archäologie Galiläas*, Biblisch-theologische Studien 87 (Neukirchen-Vluyn, 2008), bes. Jürgen Zangenberg, 'Jesus - Galiläa - Archäologie: Neue Forschungen zu einer Region im Wandel', in C. Claußen and J. Frey (Hrsg.), *Jesus und die Archäologie Galiläas* (Neukirchen-Vluyn, 2008), 7-38; James H. Charlesworth and Mordechai Aviam, 'Überlegungen zur Erforschung Galiläas im ersten Jahrhundert', in *ibid.*, 93-128.

¹¹ Siehe M. Vincent, *Marcion and the Dating of the Synoptic Gospels* (2014), 161-214.

¹² Zuletzt Paul Hoffmann and Christoph Heil, *Die Spruchquelle Q: Studienausgabe Griechisch und Deutsch*, 3. überarb. Aufl. (Darmstadt, 2009); kurz Christoph Heil, 'Die Q-Rekonstruktion des internationalen Q-Projekts: Einführung in Methodik und Resultate', *Novum Testamentum* 43/2 (2001), 128-43 zum Methodischen. Das beinhaltet auch Kommentare, z.B. Dieter Zeller, *Kommentar zur Logienquelle*, Stuttgarter kleiner Kommentar: Neues Testament 21 (Stuttgart, 1984); s.a. James M. Robinson and Christoph Heil (Hrsg.), *The Sayings Gospel Q: Collected Essays*, Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovaniensium 189 (Leuven, 2005).

¹³ Dazu allgemein Markus Vincent, *Writing the History of Early Christianity. From Reception to Retrospection* (Cambridge, 2019).

Die Logien-Quelle (daher „Q“) entspricht im Umfang etwa einem Viertel des Lukas-Evangeliums. Sie setzt ein – vielleicht nach einer Überschrift *oi λόγοι τοῦ Ἰησοῦ* – mit Worten Johannes des Täufers, der Taufe Jesu und dessen Entführung in die Wüste zwecks Versuchung. Alle weiteren, und jeweils ganz kurzen narrativen Informationen beziehen sich auf das Hin- und Herziehen Jesu, wobei einzig Kafarnaum als Ort heraussticht. Die Sammlung der an unbestimmte oder nur knapp umrissene Situationen anknüpfenden Zitate endet mit der Zusage Q22:30 – die Zählung von Q erfolgt immer nach den Versen von Lukas (Lk) –, dass die Angesprochenen auf Thronen sitzen und die zwölf Stämme Israels richten werden:

καθήσεσθε ἐπὶ θρόνους κρίνοντες τὰς δώδεκα φυλὰς τοῦ Ἰσραήλ.

„werdet ... auf Thronen sitzen und die zwölf Stämme Israels richten.“¹⁴

Hier wird das politisch-geographische Weltbild des hypothetischen Textes zu einem Ende gebracht, ein Weltbild, das im gesamten Text der „Quelle“ äußerst schwammig bleibt. Die Taufe ist in der „Gegend am Jordan“ lokalisiert (Q 3:3a), der Versucher führt „in die Einöde“, präzisiert allerdings den Versuchungsort Jerusalem (4:9), bevor er die Herrschaft über „alle Reiche der Welt und ihre Pracht“ (4:5) anbietet. Und dann sind wir in Nazara, Kapernaum und irgendwo auf dem Weg. Es ist der *oikos*, das Haus, und sehr selten der Dorfplatz, die *agorá*, die neben unbestimmten Orten unter freiem Himmel die Schauplätze bieten. Ihnen stehen die „Königreiche“ und ihre Paläste entgegen; die Stadt hat in diesem Weltbild keinen funktionalen Ort (s. etwa 11:17). Das Imperium Romanum ist allerdings in der Gestalt des römischen Offiziers in Kafarnaum (7:2-10) und in der WährungseinheitASSE (12:6) präsent – allerdings ohne weitere erkennbare Folgen.

Gleich welchen Stellenwert man Q geben will – ob man ihn für eine vor-kanonische Quelle hält, die zusammen mit dem Markusevangelien den beiden voneinander unabhängig schreibenden Autoren des Matthäusevangeliums und des Lukasevangeliums gedient hat, so die berühmte Zwei-Quellen-Theorie,¹⁵ oder ob man Q in Frage stellt und für ein reines Konstrukt der Forschung hält, das nie existiert habe, so etwa die Farrer-Golder-Goodacre-Kritik¹⁶ –, die modernen Redaktoren, die diesen hypothetischen Text erstellt haben, gaben diesem Text ein betont rurales, unstädtisches Profil.¹⁷ Ja, eine Darstellung von

¹⁴ Übersetzungen für Q hier und im Folgenden aus James M. Robinson, Paul Hoffmann and John S. Kloppenborg, *The Critical Edition of Q: Synopsis including the Gospels of Matthew and Luke. Mark and Thomas with English, German, and French Translations of Q and Thomas* (Leuven, 2000). Der ohnehin hypothetische griechische Text ist hier als Lesetext ohne die Probabilitätsmarker und Diskussionen der Edition wiedergegeben.

¹⁵ Vgl. M. Vincent, *Marcion and the Dating of the Synoptic Gospels* (2014), 194-6, 201-7.

¹⁶ Vgl. *ibid.* 208-12.

¹⁷ Vgl. hierzu Ky-Chun So, *Jesus in Q: The Sabbath and Theology of the Bible and Extracanonical Texts* (Eugene, 2017), 58; Petros Vassiliadis, 'The Nature and Extent of the Q-Document',

„Landleben“ wurde bereits früh geradezu zu einem Entscheidungskriterium für die Zugehörigkeit einer Passage zu Q,¹⁸ gerade dann, wenn es um die Entscheidung ging, ob man eher der Version des stadtliebenden Lukas oder der des landleiebenden Matthäus folgen sollte.¹⁹ Und tatsächlich kann man sich bei der Charakterisierung dieses Textes als nichtstädtisch kurz fassen: Die Aussagen und Gleichnisse Jesu appellieren grundsätzlich an bäuerliches Wissen von Aussaat und Ernte, Obstbau oder Viehzucht. Der Text ist als „weisheitlich“ charakterisiert worden, aber diese Weisheit ist die Fähigkeit, landwirtschaftliches Basiswissen (den Hausbau und Hauseinbrüche eingeschlossen) metaphorisch zu nutzen.

Städte sind in der Welt dieser Hypothese – in der hier benutzten Textform – ein Fremdkörper, in einem gewissen Sinne Nicht-Orte, haben keine Ausdehnung oder Binnendifferenzierung, kurzum, sind ideologisches Konstrukt. Sie sind fast durchgehend negativ konnotiert, beginnend mit Jerusalem. Städte handeln als Kollektiv, wie besonders eindrucksvoll Q 10:8-10 zeigt, wo es um die Aussendung von Jüngern geht:

καὶ εἰς ἣν ἂν πόλιν εἰσέρχησθε καὶ δέχωνται ὑμᾶς, ἐσθίετε τὰ παρατιθέμενα ὑμῖν καὶ θεραπεύετε τοὺς ἐν αὐτῇ ἀσθενοῦντας καὶ λέγετε αὐτοῖς· ἤγγικεν ἐφ’ ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ. εἰς ἣν δ’ ἂν πόλιν εἰσέλθῃτε καὶ μὴ δέχωνται ὑμᾶς, ἐξερχόμενοι ἔξω τῆς πόλεως ἐκείνης...

Und wenn ihr in eine Stadt kommt und sie nehmen euch auf, [[esst, was euch vorgesetzt wird]]. Heilt die Kranken in ihr und sagt [[ihnen]]: Nahegekommen ist zu euch das Reich Gottes. Wenn ihr aber in eine Stadt kommt und sie nehmen euch nicht auf, dann geht weg [[aus jener Stadt]]...

Während im vorangehenden Abschnitt für den Besuch eines Hauses überhaupt nicht mit der Möglichkeit der Verweigerung von Gastfreundschaft gerechnet wird – und nur der Fall unterschieden wird, dass die Bewohner friedliebend

Novum Testamentum 20/1 (1978), 49-73, hier 63; John Macleod Campbell Crum, *The Original Jerusalem Gospel. Being Essays on the Document Q* (London, 1927), 49-63.

¹⁸ “Those passages which fulfill” rural characteristics “seem likely to stem from Q”, so K.-C. So, *Jesus in Q* (2017), 58. Bereits Crum hatte auf diesen ländlichen Charakter von Q als Kriterium für Passagen verwiesen: “They recall unconsciously the conditions, the local colouring, the atmosphere of the homely village life of Galilee” (*The Original Jerusalem Gospel* [1927], 52), “between the great towns and wild open country, the villagers live their homely life. And Q is full of that” (*ibid.* 56), “the language is a language of the land near the villages” (*ibid.* 59), “they accord with the country life language of Q” (*ibid.* 67), “Village life in Galilee, the open sky, the work in the fields, is here in Q. There is as good internal evidence of the country origin of Q as any you will find” (*ibid.* 62). Vgl. auch der Mitherausgeber der kritischen Ausgabe von Q in seinem Vorwort “Down-to-Earth Jesus” zu John J. Rousseau and Rami Arav, *Jesus and his World: An Archaeological and Cultural Dictionary* (Minneapolis, 1995).

¹⁹ So etwa: “One touch of homeliness, Lk has lost, and MT saved”, J.M.C. Crum, *The Original Jerusalem Gospel* (1927), 60. Diese Aussage mit Bezug auf *Lk* 14:5 par. *Mt* 12:11 macht auch andere kritisch gegenüber der Auslassung dieses Verses in der kritischen Ausgabe von Q, vgl. etwa K.-C. So, *Jesus in Q* (2017), 58, der aus dem ländlichen Charakter dieser Szene ableitet, dass sie gut zu Q passen würde.

oder nicht sind –, ist in der Stadt als Kollektivsingular mit dieser Möglichkeit zu rechnen. (Die Erfahrung eines Städters würde gerade das Gegenteil vermuten lassen.) Entsprechend wird auch die literarische Tradition der Verfluchung ganzer Städte, die sich vor allem beim Propheten Jeremias findet, hier angeschlossen (Q10:13-5):

Οὐαί σοι, Χοραζίν, οὐαί σοι, Βηθσαιδά· ὅτι εἰ ἐν Τύρῳ καὶ Σιδῶνι ἐγενήθησαν αἱ δυνάμεις αἱ γινόμεναι ἐν ὑμῖν, πάλαι ἂν ἐν σάκκῳ καὶ σποδῶ καθήμενοι μετενόησαν.
(14) πλὴν Τύρῳ καὶ Σιδῶνι ἀνεκτότερον ἔσται ἐν τῇ κρίσει ἢ ὑμῖν.
(15) καὶ σύ, Καφαρναούμ, μὴ ἕως οὐρανοῦ ὑψωθήσῃ; ἕως τοῦ ἕδου καταβήσῃ.

Wehe dir, Chorazin! Wehe dir, Betsaida! Denn wenn in Tyrus und Sidon die Krafttaten geschehen wären, die bei euch geschehen sind, längst wären sie in Sack und Asche umgekehrt. Doch Tyrus und Sidon wird es erträglicher ergehen im Gericht als euch. Und du, Kafarnaum, wirst du etwa zum Himmel erhöht werden? Bis zum Totenreich wirst du hinabsteigen.

Selbst kleinste Orte werden, wie der Vergleich mit Tyrus und Sidon deutlich macht, als Städte klassifiziert, wenn es um eine negative Perspektive geht. Zugleich impliziert die Jesus in den Mund gelegte Aussage, dass dieser selbst in Städten aktiv war; die Stadtkritik ist damit post-, nicht prä-urban.

4. Urbanität als Textmerkmal

Q ist eine Hypothese. Das darin verwendete Textmaterial ist es aber – im Wesentlichen – nicht. Es spiegelt die Differenz zwischen Markion und Lukas auf der einen und Matthäus auf der anderen Seite wider. Gerade die ruralen Fassungen von Passagen, die durch ihre Konzentration Q sein Profil geben sollen, sind aus Matthäus gewonnen. Vergleichbares findet sich auch in Markus, doch kennt Markus stärker als Matthäus (und dem Destillat von „Quelle“) eine Mischung aus urbaner und ruraler Szenerie.²⁰ Daraus können im hier gewählten interpretatorischen Rahmen keine Abhängigkeiten konstruiert werden. Auch wenn Markion und Lukas nach den bei Tertullian referierten Streitigkeiten Priorität genießen dürften, könnten Matthäus und Markus auf alternative, vielleicht sogar ältere Traditionen zurückgegriffen haben. Das ist historisch (bislang) nicht zu klären, angesichts der unterstellten wechselseitigen Beeinflussung aber auch unerheblich. Der fundamentale Befund ist, dass Urbanität, die affirmative Reflexion über (sein eigenes) städtisches Leben,²¹ ein wichtiger

²⁰ Vgl. C. Clifton Black, *Mark: Images of an Apostolic Interpreter* (Columbia, SC, 1994), 232.

²¹ Für einen knappen Überblick über Urbanitätsbegriffe mit der hier übernommenen Akzentuierung s. Susanne Rau, 'Urbanität', *Enzyklopädie der Neuzeit online* (Stuttgart, 2014); ganz anders die Begriffsbestimmung von *urbanité* etwa bei Michel Lussault, 'Urbanité', in Jacques Lévy and Michel Lussault (Hrsg.), *Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés*, Nouvelle éd. revue et augmentée (Paris, 2013), 1053-5.

Parameter der Distinktion von Texten, ja theologischen Entwürfen, geworden ist, und zwar in einer Stadt, ja Großstadt und Metropole.

Das sei kurz an Markion beziehungsweise Lukas nun im Gegensatz zur ruralen Textgestaltung für eine urbanisierte Version vorgestellt. Ein Beispiel dafür liefert das Gleichnis von den Hochzeitsgästen. Bei Matthäus wird das eher summarisch und antistädtisch erzählt: Die Gäste kommen nicht, weil sie sich um ihre Landwirtschaft oder ihren Laden kümmern müssen, ja sogar die Hochzeitsbitter erschlagen. Natürlich könnte man fast hinzusetzen, stammen solche Missetäter aus einer Stadt, die daher kurzerhand niedergebrannt wird, bevor die Diener auf der Straße neue Gäste suchen (*Mt* 22: 1-10). Bei Markion (und mit minimalen Textabweichungen Lukas) haben die ursprünglich Eingeladenen Entschuldigungsgründe, die allesamt mit der Landwirtschaft zu tun haben. An ihrer Stelle werden nun ganz explizit Städter eingeladen, die auf belebten städtischen Plätzen als Gäste zu gewinnen sind (*Mcn* 14:21):

καὶ παραγεγόμενος ὁ δούλος ἀπήγγειλεν τῷ κυρίῳ αὐτοῦ ταῦτα. τότε κινηθεῖς (Lukas: ὀργισθεῖς) ὁ οἰκοδεσπότης εἶπεν τῷ δούλῳ αὐτοῦ· ἔξελθε ταχέως εἰς τὰς πλατείας καὶ ῥύμας τῆς πόλεως καὶ τοὺς πτωχοὺς καὶ ἀναπίρους καὶ τυφλοὺς καὶ χωλοὺς εἰσάγαγε ὧδε. καὶ εἶπεν ὁ δούλος· κύριε, γέγονεν ὁ ἐπέταξας, καὶ ἔτι τόπος ἐστίν. (23) καὶ εἶπεν ὁ κύριος πρὸς τὸν δούλον αὐτοῦ· ἔξελθε εἰς τὰς ὁδοὺς καὶ φραγμοὺς καὶ ἀνάγκασον εἰσελθεῖν, ἵνα γεμισθῇ μου ὁ οἶκος· (24) λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι οὐδεὶς τῶν ἀνδρῶν ἐκείνων τῶν κεκλημένων γούσεται μου τοῦ δείπνου.

Als der Sklave zurückkam und alles seinem Herrn berichtete, wurde dieser erregt und befahl dem Sklaven: „Dann geh sofort auf die Straßen und Plätze der Stadt und bring mir die Armen, die Krüppel, die Blinden und Gelähmten ins Haus.“ Als der Sklave wiederkam und sagte: „Herr, dein Befehl ist ausgeführt. Es immer noch Platz“, sagte der Herr zu seinem Sklaven: „Geh hinaus an die Wege und Zäune und zerre alle in mein Haus, die du finden kannst, damit es voll wird.“ Ich kann euch versichern: keiner von denen, die zuerst eingeladen waren, wird an meiner Tafel sitzen.²²

Von den „Durchgangsstraßen“ der Stadt spricht Lukas – im Unterschied zu Matthäus – auch in der zuvor zitierten Anweisung zum Verlassen einer ungastlichen Stadt. In Q erscheint der Begriff überhaupt nur als Zitat eines Städters, der davon spricht, dass der Meister „uns auf den breiten (Straßen) unterrichtet“ habe (Q 13:26), und zwar als Textrekonstruktion nach Lukas.

Eine städtische, und zwar hauptstädtische Perspektive ergänzt Lukas – wohl über Markion hinausgehend – in der Wiedergabe des Gleichnisses von den klugen Verwaltern, denen der abreisende Herr jeweils eine Summe von einer Mine überantwortet. Denjenigen, die aus der einen zehn bzw. fünf Minen

²² Übersetzung nach Klaus Berger and Christiane Nord, *Das Neue Testament und frühchristliche Schriften: Übersetzt und kommentiert*, 5. rev. Aufl. (Frankfurt/Main, 2001), 292 (dort Übersetzung des lukanischen Textes, hier nach Markion korrigiert). Orthographische Fehler sind stillschweigend korrigiert.

erwirtschaften, spricht Jesus nicht nur Herrschaft „über viele“ (*Mt* 25:21.23 – Markion formuliert überhaupt keine Belohnungen) zu, sondern ersetzt diesen allgemeinen Begriff durch Herrschaft über zehn bzw. fünf Städte, vielleicht mit einer Kenntnis des Begriffs der Dekapolis im Hinterkopf (*Lk* 19:17-9):²³

καὶ εἶπεν αὐτῷ· εὖγε, ἀγαθὲ δοῦλε, ὅτι ἐν ἐλαχίστῳ πιστὸς ἐγένου, ἴσθι ἐξουσίαν ἔχων ἐπάνω δέκα πόλεων.

(18) καὶ ἦλθεν ὁ δεῦτερος λέγων· ἡ μνᾶ σου, κύριε, ἐποίησεν πέντε μνᾶς. εἶπεν δὲ καὶ τούτῳ· καὶ σὺ ἐπάνω γίνου πέντε πόλεων.

Und er sagte zu ihm: „Sehr gut, du bist ein vorbildlicher Knecht. Weil du mit dem wenigen zuverlässig gewirtschaftet hast, will ich dir Großes anvertrauen: die Herrschaft über zehn Städte.“ Dann kam der zweite Sklave und sagte: „Dein eines Pfund, Herr, hast sich verfünffacht.“ Auch ihn lobte der Herr und sagte: „Du sollst über fünf Städte regieren.“

Die deutliche Opposition und die weitere Rezeption beider Texte, Matthäus wie Lukas, lässt erkennen, dass auch *in* der Stadt Christus-Anhängern ein Werk wie das des Matthäus attraktiv erschienen sein muss. Viele der Stadtbewohner der kaiserzeitlichen Urbanisierungswelle waren noch kurz zuvor Landbewohner gewesen oder pflegten weiterhin landwirtschaftliche Tätigkeiten außerhalb oder manchmal sogar innerhalb eines Mauerrings. Rurale Vorstellungswelten, aber auch ein sehr kritischer Blick auf Stadt erscheinen so durchaus plausibel. Aber auch das Gegenteil muss – nach Ausweis von Markion und Lukas – der Fall gewesen sein. Indem sie sich an Lesende richteten, bestimmten primär die gebildeten Einwohnerinnen und Einwohner in den oder wenigstens in einzelnen großen Städten der Mittelmeerwelt die Rezeptionsmöglichkeit. Der Verfasser des Lukas-Evangeliums – und noch mehr der kanonische Redaktor, der vermutlich kurz nach der Mitte des Jahrhunderts das Evangelium mit den Apostelakten durch eine redaktionelle Einleitung zu letzteren zusammenfügte, gingen diesen Weg mit aller Konsequenz und im Zweifel auch gegen historische Plausibilität, wie abschließend gezeigt werden soll.

5. Lukas' Biographie

Der Lukanische Text – Markion folgend und an entscheidenden Punkten über ihn hinausgehend – präsentierte nicht nur einige Jesusworte für städtische Rezipientinnen und Rezipienten, sondern schuf insgesamt einen Text, der nicht nur ein städtisches Publikum erreichen, sondern an einem urbanen Diskurs teilnehmen und diesen verstärken will.

Hinweisen möchte ich an dieser Stelle nur auf den ersten, aber wohl wichtigsten Schritt: Erstmals – erneut setze ich die Lukanische Priorität gegenüber

²³ Für den Hinweis danke ich Prof. Nassauer.

Markus voraus – in der Geschichte der innerjüdischen Christus-Bewegung wurde eine Biographie geschrieben, und zwar nicht (und hier wird die hypothetische Datierung wichtig), um eine mündliche Überlieferung, die nach drei Generationen abzureißen droht, zu sichern, sondern um einer Gruppe eine biographisch fassbare und damit konkurrenzfähige Gründerfigur zu geben.²⁴ Diese Biographisierung war selbst Reaktion auf einen primär städtischen Prozess, nämlich eine Individualisierung, die Entwicklung urbaner Subjekte, die selbst vor der Aufgabe stehen, ihre Subjekthaftigkeit im sozialen Kontext hochfrequenter und durch hohe Diversität gekennzeichneter Interaktionen zu behaupten bzw. zu entwickeln.²⁵ In diesem Sinne bot die neue Textgruppe „Evangelium“ eine individuelle Reflexions- und Identifikationsfläche, die gerade nicht nur eine (neue) kollektive Identität in Form einer historischen Erzählung bietet („so sind wir Jesus-Anhänger entstanden“), sondern auch eine individuelle religiöse Identität („so bietet Jesus ein Muster für meine eigene Lebensführung“) eröffnet.

Dieser erstmals unternommene – und gegenüber der Theologie und „Christologie“ Markions äußerst polemische – Schritt findet sich dann auch bei Matthäus, gewinnt aber in der Lukanischen Biographie einen spezifisch urbanen Charakter. In Anbetracht einer Forschungslage, in der schon kürzere Texte geradezu eigene Subdisziplinen der New Testament Studies bilden, kann ich das nur in einem summarischen Zugriff leisten.

Es dürfte kaum auf Widerspruch stoßen, die (wohl später redaktionelle) Einleitung als „urban“ zu bezeichnen. Einen Widmungsbrief, der die Qualitätsmaßstäbe der Historiographie für das eigene Werk als verpflichtend erklärt – „den Geschehnissen von ihrem Anfang her genau nachzugehen und sie für dich der Reihe nach aufzuschreiben“ (1:3) –, kann man wohl in antiken Gesellschaften als urban einordnen: Betonte Schriftlichkeit, Umgangsform mit dem Gegenüber, argumentative Redlichkeit, Anerkennung von Vorgängern und Konkurrenz, das alles gehört dazu und setzt städtische Kommunikation voraus (*Lk* 1:1-4):

Ἐπειδὴ περ πολλοὶ ἐπεχείρησαν ἀνατάξασθαι διήγησιν περὶ τῶν πεπληροφορημένων ἐν ἡμῖν πραγμάτων, καθὼς παρέδοσαν ἡμῖν οἱ ἀπ’ ἀρχῆς αὐτοπται καὶ ὑπηρεται γενόμενοι τοῦ λόγου, ἔδοξεν ἡμεῖς παρηκολουθηκότι ἄνωθεν πᾶσιν ἀκριβῶς καθεξῆς σοὶ γράψαι, κράτιστε Θεόφιλε, ἵνα ἐπιγνῶς περὶ ὧν κατηχήθης λόγων τὴν ἀσφάλειαν.

Lieber Theophilus! Mein Unterfangen ist nicht neu – schon etliche haben versucht, die Ereignisse darzustellen, die sich bei uns zugetragen haben. Sie wurden uns von

²⁴ So J. Rüpke, *Pantheon* (2016), 349-65.

²⁵ Siehe Rüpke, *Religiöse Transformationen im römischen Reich: Urbanisierung, Reichsbildung und Selbst-Bildung als Bausteine religiösen Wandels* (2018), und grundlegend *id.* and Greg Woolf (Hrsg.), *Religious Dimensions of the Self in the Second Century CE*, Studien und Texte zu Antike und Christentum 76 (Tübingen, 2013); *id.*, *The Individual in the Religions of the Ancient Mediterranean* (Oxford, 2013).

Augenzeugen überliefert, die von Anfang an dabei waren und sich in den Dienst der Botschaft gestellt haben. Auch ich hielt es für richtig, den Geschehnissen von ihrem Anfang her genau nachzugehen und sie für dich der Reihe nach aufzuschreiben, damit du einsehst, dass all das, was du gelernt hast, wohlbegründet ist.

Diese Urbanität knüpft aber an eine entsprechend urban überformte Erzählung an. Aufschlussreich ist die Verwendung des Wortes *polis* an manchen Stellen im Vergleich gegenüber Markus und Matthäus. Lukas ist die Verortung der wichtigsten Geschehnisse in Städten wichtig. Der Jerusalemer Tempel, das monumentale Bauwerk des Herodes, das noch in seiner Trümmergestalt Ehrfurcht einflößte, ist als Zentrum der Stadt Jerusalems der Mittelpunkt und der Rahmen der Erzählung. Hier beginnt in 1:5 die Erzählung mit der Anwesenheit des Priesters Zacharias und hier endet in 24:53 die Erzählung mit der fortgesetzten Anwesenheit und dem Gotteslob der Anhänger Jesu im Jerusalemer Tempel. Erst die Acta apostolorum werden dann erklären, warum das nicht der einzige, ja nicht einmal wichtigste Ort geblieben ist. Dafür kann der Verfasser von Lukas nichts.

Nach der Dienstperiode geht in seiner Erzählung Zacharias in sein *oikos* (1:23), seine suburbane Villa sozusagen, die aber wiederum, wie allein Lukas sagt, in einer *polis* liege, Juda im Gebirge (1:39). Historisch und archäologisch lässt sich selbst für einen losen Sprachgebrauch dafür keine Rechtfertigung finden. Als *polis* wird sie damit vergleichbar gemacht mit Nazareth, dem ebenfalls der Status einer „Stadt“ Galiläas zugesprochen wird, in der Lukas in 1:26-38 eine parallele Epiphaniengeschichte ansiedelt: Gabriel kündigt Maria die Geburt eines Sohnes mit dem Namen Jesus an. Wie sehr die Charakterisierung der Bergsiedlung des Zacharias und seiner Frau Elisabeth die Lukas vorliegende Erzählung stören, zeigt der Begriff der *perioikoi*, die auf die Geburt des Johannes reagieren: das sind gerade keine städtischen Nachbarn, Tür an Tür wohnend, sondern „Umlieger“, nächst Wohnende in einem ländlichen Kontext (1:58 und 65).

Es sei an dieser Stelle darauf hingewiesen, dass es Lukas im Folgenden, in seiner Geburtsgeschichte Jesu, trotz aller „Hirteleien“ ganz wichtig ist, dass Jesus *in* der Stadt Bethlehem, der „Stadt Davids“, geboren wird. Einer gewaltigen Imaginationsgeschichte einsamer Krippen zum Trotz ist der Wortlaut der Lukanischen Erzählung eindeutig. *In* der Stadt Bethlehem finden sie keinen anmietbaren Raum und müssen daher das Kind im Mietstall daneben ablegen (2:7-8). Erst dann erfolgt sprachlich ein „Kameraschwenk“ in die weitere ländliche Umgebung, der die Hirten später zu einem Fußmarsch nach Bethlehem zwingt:

... καὶ ἀνέκλινεν αὐτὸν ἐν φάτνῃ, διότι οὐκ ἦν αὐτοῖς τόπος ἐν τῷ καταλύματι.

(8) Καὶ ποιμένες ἦσαν ἐν τῇ χώρα τῇ αὐτῇ ἀγραιοῦντες

Ich erspare mir hier eine Übersetzung, möchte aber doch darauf aufmerksam machen, dass *katalyma*, das wir so gerne als „Herberge“ übersetzen, noch an einer weiteren Stelle bei Lukas erscheint (und dort parallel bei Markus), nämlich als

Bezeichnung für jenes berühmte „Obergemach“, das die Jünger für die Abhaltung des Paschamahls finden müssen (*Lk* 22:11).

καὶ ἐρεῖτε τῷ οἰκοδεσπότη τῆς οἰκίας· λέγει σοι ὁ διδασκαλὸς· ποῦ ἐστὶν τὸ καταλυμα ὅπου τὸ πῦσχα μετὰ τῶν μαθητῶν μου φαγῶ;

In dem Haus, in das ihr dann kommt, meldet dem Hausherrn: Der Lehrer lässt fragen: „Wo ist der Raum, in dem ich mit meinen Jüngern das Passahmahl einnehmen kann?“

Es sind städtische Institutionen und städtische ökonomische Verfahren, die Lukas hier im Kopf hat.

Diese Passagen stehen nicht isoliert. An vielen Stellen ist es schlicht die differenzierte städtische Welt mit ihren Institutionen und diversen Einwohnern, die Lukas für seine Erzählungen einzelner Ereignisse voraussetzt. Natürlich ist es eine *polis*, in der die Existenz einer Prostituierten angesiedelt wird (*Lk* 7:37):

καὶ ἰδοὺ γυνὴ ἥτις ἦν ἐν τῇ πόλει ἀμαρτωλός...

Doch in der Stadt lebte auch eine Frau mit schlechtem Ruf...

Die Frau mit ihren ständigen Blutungen, die Jesus auf dem Weg zur Tochter des Jairus quasi im Vorübergehen heilt, lebt, so suggeriert Lukas mit seinem Vokabular, ebenfalls in einer Stadt, in der sie auf unersättliche Ärzte stößt – deren Tilgung, wie sie die 28. Ausgabe von Nestle, Aland vorschlägt, ich gerade nicht folgen möchte:

Καὶ γυνὴ οὖσα ἐν ῥύσει αἵματος ἀπὸ ἐτῶν δώδεκα, ἥτις ἰατροῖς προσαναλώσασα ὅλον τὸν βίον οὐκ ἴσχυσεν ἀπ' οὐδενὸς θεραπευθῆναι...

Da war eine Frau, die litt seit zwölf Jahren an unstillbaren Blutungen. Sie hatte ihr ganzes Vermögen für Ärzte aufgewendet, doch niemand hatte ihr helfen können.

Von Anfang an ist Jesus in Städten tätig. Während Markus und Matthäus nur von *patris*, „Heimat“, sprechen, ist Nazareth auch in der Erzählung vom ersten Auftritt Jesu bei Markion und Lukas eine „Stadt“. Obwohl beide das Zitat Jesu, der Prophet gelte nichts in seiner Heimat, *patris*, in derselben Form wiedergeben wie Markus und Matthäus, ist es ihnen wichtig, am Ende der Erzählung gleich zweimal das Wort *polis* unterzubringen (*Lk* 4:28-9):

καὶ ἐπλήσθησαν πάντες θυμοῦ ἐν τῇ συναγωγῇ ἀκούοντες ταῦτα (29) καὶ ἀναστάντες ἐξέβαλον αὐτὸν ἔξω τῆς πόλεως καὶ ἤγαγον αὐτὸν ἕως ὀφρύος τοῦ ὄρους ἐφ' οὗ ἡ πόλις ὠκοδόμητο αὐτῶν ὥστε κατακρημνίσαι αὐτόν·

Als die Synagogenbesucher dies hörten, wurden sie wütend. Sie sprangen auf, trieben Jesus aus der Stadt hinaus und drängten ihn bis an den Steilhang des Berges, auf dem die Stadt liegt, um ihn hinabzustürzen.

Gerade hier, in der Exposition des Wirkens Jesu, so muss man schlussfolgern, ist es Markion wie Lukas wichtig, die Probleme und das scheinbare Scheitern der Verkündigung Jesu als urbane Problemlage darzustellen, als etwas, was ihre städtische Rezipienten unmittelbar angeht. Das hat wenig mit dem Jesus zu tun,

den man in Q reden lässt. Einer Übersetzungstradition, in der die Heimat zur „Vaterstadt“ wird, entgehen diese Akzente.

6. Zusammenfassung

Das Evangelium des Lukas in seiner Fortführung und Modifikation von Markion ist ein Produkt eines städtischen Autors für ein städtisches Publikum. Aber es ist mehr, es ist ein urbaner Text, der für urbane, pro-städtische Kommunikation eine Geschichte städtischen Inhalts bietet. Die erzählte Biographie Jesu ist – wohl über die Überlieferung hinausgehend – als die Biographie eines in einer Stadt aus einer städtischen Familie Geborenen und in einer Stadt Aufwachsenden konstruiert. Gerade das zu beweisen tritt Lukas an – und macht damit – bei allen Differenzen – die Anknüpfung der Apostelakten plausibel, die vorführen, wie diese städtische Geschichte urbane Relevanz in den Städten des Imperium Romanum erlangte. Der Vergleich mit Matthäus – und dessen Radikalisierung in Q – zeigt, welche Spannweite an Positionen innerhalb eines Diskurses von Städten möglich war: Der Urbanität gerade des Lukas steht die Ruralität des Matthäus gegenüber. Es ist bezeichnend für eine von der Romantik beeinflusste neutestamentliche Forschung des 19. (und noch 20.) Jahrhunderts, wie sie diese Spannweite in eine Entwicklung verwandelt, deren Ausgangspunkt nur das Ländliche, das Außer- oder gar Vorstädtische sein kann. Die Hypothese Q setzt das in eine Textreihung um.

Lukas bietet seinen Leserinnen und Lesern einen Spiegel zur Reflexion städtischer Erfahrungen mit einer urbanen Grundstimmung. Diese religionsgeschichtliche Veränderung ist, was ich als „urban religion“ zu rekonstruieren versuche: religiöse – und eben auch textuelle – Praktiken, die unter den Bedingungen von städtischem Raum und urbaner Lebensführung sich verändern – und zugleich diese städtischen Räume verändern.²⁶ Das ist kein spezifisches Merkmal von Judentum oder, wenn man seit der Mitte des zweiten Jahrhunderts davon schon sprechen wollte, Christentum. Ähnliches findet man in Rom bei Varro, Cicero, Horaz, Propertius oder Seneca. Aber nicht mit vergleichbaren religionsgeschichtlichen Folgen.

²⁶ Jörg Rüpke, *Urban Religion: A Historical Approach to Urban Growth and Religious Change* (Berlin, 2020).