

Wie Lukas über den „Gott der Lebenden“ spricht und für den sachkundigen Leser Geschichte schreibt

Lk 20,27–40 par. Mk 12,18–27 im Vergleich

Eve-Marie Becker

1. Intertextuelle Markierungen im historiographischen Doppelwerk des Lukas

Die Apostelgeschichte gilt als das literarische Meisterwerk eines Autors, der trotz ‚Ich‘-Rede in den Prologen zu seinen Geschichtsbüchern anonym bleibt und den wir „Lukas“ nennen.¹ Nach altkirchlicher Tradition ist dieser ‚Lukas‘ als der Arzt Lukas zu identifizieren, der in einigen (echten und unechten) Paulusbriefen als Begleiter und Mitarbeiter des Paulus genannt wird.² In Zeitgenossenschaft mit Flavius Josephus und Tacitus ist dieser Lukas wohl noch am Ende des 1. Jahrhunderts tätig.

Lukas hat ein historiographisches Werk verfasst,³ das aus insgesamt zwei – in Hinsicht auf den Umfang ähnlich langen (ca. 50 bzw. 45 Nestle-Seiten), im Vergleich mit antiken Geschichtswerken gleichwohl überschaubaren – Bänden besteht: dem Evangelium und der Apostelgeschichte. In beiden Büchern blickt der Schriftsteller auf einen geschichtlichen Raum zurück, den er mit der Vorgeschichte zur Geburt des Täufers und Jesu von Nazareth um die Zeitenwende beginnen und mit der Ankunft des Paulus als Gefangenem in Rom etwa im Jahre 60 n.Chr. enden lässt. Seine Geschichtsdarstellung umfasst also einen Zeitraum von rund 60 Jahren. Zum Vergleich: Mit seinem Rückblick auf die Vorgeschichte des jüdisch-römischen Krieges in der Makkabäerzeit umfasst das *Bellum Judaicum* des Josephus etwa einen Zeitraum von 200 Jahren.

Auch wenn beide Erzählbücher des Lukas als in sich geschlossene Einzelwerke gelesen werden können – und gerade deswegen beginnt die Apg mit der Erwähnung der Osterzeit und der Erzählung der Himmelfahrt und überlappt so mit der Evangelienschrift –, so sind sie doch auf einer tieferen Ebene eng miteinander verbunden, ja verwoben. Das gilt zum einen in *thematischer*

¹ Die Zuschreibung des Evangeliums an einen Verfasser namens „Lukas“ wird zuerst in einer *subscriptio* durch Papyrus 75 (um etwa 200 n.Chr.) dokumentiert.

² Vgl. Phlm 24; Kol 4,14; 2Tim 4,11 – dazu: Walter RADL, *Lukasevangelium*, RGG⁴ 5 (2002) 546–550, 549.

³ Vgl. zum historiographischen Konzept des Lukas insgesamt: Eve-Marie BECKER, *The Birth of Christian History. Memory and Time from Mark to Luke-Acts* (Anchor Yale Bible Reference Library), New Haven 2017.

Hinsicht – beide Bücher handeln von den πράγματα/*pragmata*, „die unter uns geschehen sind“ (Lk 1,1).

Das gilt zum anderen auch in *konzeptioneller* Hinsicht. Lukas stellt mit Hilfe unterschiedlich deutlicher Markierungsgrade,⁴ wie ich im Folgenden zeigen möchte, fortlaufend intertextuelle Bezüge zwischen beiden Schriften her: So ruft der Beginn der Apostelgeschichte mit der Himmelfahrtserzählung (Apg 1,4–11) das Ende des Evangeliums (Lk 24,50–53) beim Leser erkennbar wieder auf. So weist der Verfasser im Prolog zur Apostelgeschichte seinen Adressaten – den Theophilus – explizit auf das vorausgegangene Werk zurück (Apg 1,1: [...] ὁ Ἰησοῦς ποιῆν τε καὶ διδάσκειν), das sich die Erzählung über die „Taten“ und die „Lehre“ Jesu (*erga/facta* und *logoi/dicta*) zur Aufgabe gemacht hatte. Weiterhin erinnern viele andere Szenen und Motive in den *Acta* an Jesu irdisches Wirken, wie es im ersten Buch von Lukas geschildert wurde – ich nenne hier nur drei einschlägige Beispiele:

(1) Das sog. ‚Brotbrechen‘ der Jerusalemer Urgemeinde (Apg 2,42.46; vgl. auch 20,7) erinnert zurück an die Mahlgemeinschaften Jesu mit dem Volk (Lk 9,16) wie an das letzte eucharistische Mahl (Lk 22,19), das Jesus mit seinen Jüngern vor seiner Passion hielt, und zuletzt an die Mahlgemeinschaft, bei der sich Jesus physisch als Auferstandener bei den Emmausjüngern nach Ostern zeigt (Lk 24,30). Lukas greift in Kap. 22.24 seines Evangeliums zudem explizit das Konzept der ‚Erinnerung‘ auf: In Lk 24 führt die *anamnesis* an das Brotbrechen Jesu zur Erkenntnis seiner Identität (Lk 24,31), womit Lukas das pagan-philosophische *anamnesis*-Konzept anklingen lässt. Die Rückerinnerung wird dabei zum Schlüssel der Erkenntnis.

(2) Die Nachwahl des Zwölften Apostels in Apg 1,15–26 dient der Komplementierung des Zwölferkreises und ruft so die Erinnerung an dessen Einsetzung als Apostelkreis (Lk 6,12–16)⁵ wie auch an den Verrat des Judas Iskariot (Lk 22,3.47–48) wach. Die Prinzipien, die bei dieser Nachwahl des Zwölferkreises gelten, sind die folgenden:

Es muss also geschehen, dass einer von diesen Männern, die mit uns zusammengekommen sind in der ganzen Zeit, in der der Herr Jesus bei uns ein- und ausgegangen ist – begonnen von der Taufe des Johannes bis zu dem Tag, an dem er von uns in die Höhe aufgenommen wurde –, mit uns Zeuge seiner Auferstehung wird (Apg 1,21f.).

Diese Prinzipien führen ein weiteres Mal programmatisch zu den Anfängen des Wirkens Jesu von Nazareth zurück. Sie spiegeln des Weiteren den Anspruch, mit dem Lukas selbst als Historiker tätig ist (Lk 1,1–4): Er arbeitet auf der Basis der akribischen Sichtung des Materials von *Anfang* an und strukturiert dabei die *Zeit* (vgl. auch Lk 16,16).

(3) Der Konflikt, in den Stephanus – der erste christliche Märtyrer – mit den jüdischen Autoritäten (Apg 6,8–7,60) gerät, ruft dem Leser noch einmal in

⁴ Vgl. dazu Jörg HELBIG, *Intertextualität und Markierung. Untersuchungen zur Systematik und Funktion der Signalisierung von Intertextualität* (Beiträge zur neueren Literaturgeschichte 3.141), Heidelberg 1996, 58ff. (3. Kapitel).

⁵ Lukas erzählt hier „verspätet“ im Vergleich mit Mk 3,13–19par!

einer Art *Déjà vu* den Prozess gegen Jesus von Nazareth ins Gedächtnis (Lk 22,63–23,25). Der entscheidende Anklagepunkt gegen Stephanus (Apg 6,14: das sog. Tempelwort Jesu) ist beim Leser als bekannt vorausgesetzt, denn er wird nur knapp erwähnt, aber nicht näher entfaltet. Kennt der Leser diesen Anklagepunkt aus dem Prozess gegen Jesus? Wenn ja, dann allerdings *nicht* aus der Version, die Lukas im Evangelium bei seiner Darstellung des Prozesses gegen Jesus geboten hatte – hier spielte das sog. Tempelwort, mit dem Jesus die Zerstörung und symbolische Wiederaufrichtung des Tempels nach drei Tagen ansagte, nämlich keine Rolle.⁶

Das *Déjà vu* liegt in diesem Fall im kognitiv dissonanten Erzählen, das (nur) der ‚privilegierte‘ oder sachkundige Leser aufdecken kann. Schon aus der Kenntnis des Lukasevangeliums weiß er: Wie Jesus von Nazareth so wird auch Stephanus gewaltsam sterben. Aus der Kenntnis einer weiteren Evangelienchrift weiß der Leser, dass Stephanus aus demselben Grund wie Jesus angeklagt wurde, während Lukas die Anklagepunkte variiert, um nicht zuletzt auch in Hinsicht auf die Deutung der Todesschicksale unterscheiden zu können: Anders als Jesus von Nazareth, der leiden und sterben *musste*, um „in seine Herrlichkeit einzugehen“ (Lk 24,26), wird der Tod des Stephanus vorerst nur die Zeit der nachösterlichen *Blutzeugenschaft* eröffnen.

Die beispielhaft genannten Bezüge zwischen den beiden lukanischen Büchern liegen deutlich erkennbar auf der *Erzähloberfläche* der Texte – es kommt gleichsam zu *szenischen Reminiszenzen*. Zugleich aber bietet Lukas dem privilegierten oder sachkundigen Leser – zu dem er ja nicht zuletzt den Theophilus mit dem Angebot der *ἀσφάλεια* (Lk 1,4) erziehen möchte – weitere, tiefer gelagerte Verknüpfungspunkte: Diese sind vor allem konzeptioneller sowie semantischer oder motivischer Art. Diese Verknüpfungspunkte werden einerseits auf der Ebene der *Makrostruktur* beider Erzählwerke und andererseits in der *syntagmatischen Texttiefe* einzelner Erzählabschnitte greifbar. Wie also könnte sich Lukas die Lektüre seines Doppelwerks vorstellen?

Der privilegierte oder sachkundige Leser soll *erstens* Bezüge zwischen beiden Schriften des Doppelwerks erkennen und dieses dann als Gesamtheit verstehen. Über die Kenntnis des Doppelwerks hinaus aber sollte der ideale Leser *zweitens* auch weitere Evangelienereählungen (bes. Markus) kennen, um so die sachliche Differenz, die Lukas z.B. zwischen den Anklagepunkten gegen Jesus und Stephanus herstellt, bemerken und bewerten und die Erzählabsicht des Historikers Lukas umso besser nachvollziehen zu können (s.o.). Der ideale Leser wird *drittens* das lukanische Doppelwerk besser verstehen, je mehr er die Septuaginta-Schriften als Prätexte kennt.⁷ Eine vertiefte Lektüre der Apostelgeschichte verlangt dem idealen Leser schließlich eine *vierte* Textkenntnis ab: die Kenntnis paulinischer Theologie oder besser: der Paulusbriefe – darauf komme ich später zurück. *Fünftens*: Gelegentlich ermöglicht

⁶ Vgl. aber: Mk 14,58par. Mt 26,61; s. auch Mk 15,29; Joh 2,19–21!

⁷ Zu Josephus und den biblischen Quellen vgl. zuletzt: Joseph SIEVERS, Josephus und seine biblischen Quellen, Theologische Literaturzeitung 144 (2019) 556–569.

Lukas dem gebildeten Leser, sogar Anklänge an die sog. pagane Literatur zu entdecken (Aratus, s.u.).

So kann der privilegierte bzw. der ideale, sachkundige oder gebildete Leser bei der – durch vielfältige Textkenntnis fundierten – *intertextuell* vertieften Lektüre des Doppelwerks erst verstehen, welche vielfältigen Diskurse aus der frühchristlichen Literatur- und Theologiegeschichte Lukas mittels seiner souveränen Quellenkenntnis als Historiker aufruft, beherrscht und zugleich miteinander ins Gespräch bringt. Lukas synthetisiert gleichsam disparate Quellen und Texte so, wie er im Rahmen der Passionserzählung Herodes und Pilatus zu „Freunden“ macht (Lk 23,12) – Lukas bringt Verschiedenes, teils Konträres zusammen.

Erst das vertiefte, intertextuell fundierte Textverstehen führt gleichwohl zu der eigentlichen Qualität des Lukas als Historiker. Dabei wird, um mit Roland Barthes zu sprechen, der *Leser* faktisch zum Raum (*espace*), „in dem sich alle Zitate, aus denen sich eine Schrift zusammensetzt, einschreiben“.⁸

Die intertextuell vertiefte Textlektüre ist allerdings nicht allein auf den Rezeptionsvorgang beschränkt. Es werden vielmehr zugleich Rückschlüsse auf die Arbeitsweise des *Autors* und dessen ‚Markierungstechnik‘ (nach Jörg Helbig) möglich: Der Autor nämlich „rechnet mit einem Leser, der in der Lage ist, die intertextuellen Spuren zu erkennen, und gleichzeitig bereit ist, diesen zu folgen. Insofern antizipiert der Autor im Legen der Spuren die Lektüre seines Textes“. Intertextualität – nach Peter Stocker – ist daher „ein wesentliches Element literarischer Texte“.⁹

Gerade dann, wenn die intertextuelle Referenz *nicht* explizit bzw. exoterisch (wie etwa in Apg 1,1), sondern nur implizit bzw. esoterisch markiert ist, wird eine „höhere Anforderung an die Allusionskompetenz des Rezipienten verlangt“.¹⁰

Um die Bedeutung der Apostelgeschichte als historiographisches Werk im Rahmen der antiken Literatur insgesamt sehen und würdigen zu können, werde ich noch auf einen weiteren wichtigen Aspekt der historiographischen Konzeption und Technik des Lukas hinweisen, bevor ich an einem Fallbeispiel zeige, wie Lukas im Detail arbeitet, d.h., wie er im Zusammenklang seiner beiden historiographischen Werke zugleich eine Vielzahl weiterer intertextueller Markierungen vornimmt, die eine vertiefte Werklektüre fordern und fördern.

⁸ Roland BARTHES, Der Tod des Autors, in: Fotis JANNIDIS/Gerhard LAUER/Matías MARTÍNEZ/Simone WINKO (Hg.), *Texte zur Theorie der Autorschaft*, Stuttgart 2000, 185–193, 192. Marcus WILLAND, *Lesermodelle und Lesertheorien. Historische und systematische Perspektiven*, Berlin/Boston 2014, 158. Vgl. dazu auch: Carlo BRUNE, *Roland Barthes. Literatursermiologie und literarisches Schreiben*, Würzburg 2003, 150. – Zu Barthes und der Theorie der Intertextualität: Anton SELJAK, *Intertextualität*, in: Ulrich SCHMID (Hg.), *Literaturtheorien des 20. Jahrhunderts*, Stuttgart 2010, 76–98, bes. 86–87.

⁹ Peter STOCKER, *Theorie der intertextuellen Lektüre. Modelle und Fallstudien (Explicatio)*, Paderborn u.a. 1998, 9–10.

¹⁰ HELBIG, *Intertextualität* (wie Anm. 4), 95.

(4) Im Blick auf die historiographische Ausrichtung des Doppelwerks kommt den Prologen (Lk 1,1–4; Apg 1,1–2) im lukanischen Geschichtswerk bekanntlich eine besondere Bedeutung zu. Seit Herodots *Historien* gehören Prologe konstitutiv zur Geschichtsschreibung. In den Prologen gibt der Historiker Auskunft über sich und seine Arbeitsweise sowie über den Erzählgegenstand und die Erzählfunktion. Schon bei Herodot dient die Geschichtsschreibung nicht allein einer wiedergebenden Darstellung von Ereignissen, sondern der Aufdeckung des „Grundes“ (*αἰτία, aitia*), der zu einem bestimmten Geschichtsverlauf geführt hat (vgl. Herodot, *Hist.* prol.).

Nun verwendet auch Lukas den Begriff *αἰτία κτλ.* im Vergleich mit allen anderen neutestamentlichen Autoren am häufigsten – und zwar über die Wortbedeutung der *causa poenae* bei der Kreuzigung Jesu¹¹ hinaus (vgl. Lk 8,47; Apg 10,21; 22,24; 25,7; 28,20). In den lukanischen Prologen indes findet das Begriffsfeld *keine* Verwendung. In Lk 1,1–4 gibt Lukas stattdessen ausführlich (4.1) einen Hinweis auf sich als einen historisch arbeitenden Autor und reflektiert (4.2) seine historiographischen Prinzipien. (4.3) Er stellt sein eigenes historiographisches Werk – im Sinne antiker Erzählformen (vgl. *Progymnasmata*) – in die Tradition von *Diegesen* und nennt (4.4) die katechetische Wirkabsicht seines Schreibens bei Theophilus. In Apg 1,1–2 nimmt Lukas (4.5) eine explizite intertextuelle Markierung vor – er verknüpft die Apostelgeschichte mit dem vorausgehenden Werk und (4.6) strukturiert dieses rückblickend.

Die *αἰτία* seiner Geschichtsdarstellung legt Lukas – und so die These dieses Beitrags – mittels intertextueller Werkverknüpfung dar. Da ist zunächst die *Doppelwerkstruktur*: Technisch gesehen verknüpft Lukas so den Bereich der Jesusüberlieferung mit dem Bereich der Apostelüberlieferung – so schon gesehen von Eusebius (*HE* 3,24,15). Auf der Basis dieser Doppelwerkstruktur schafft Lukas indes weitere Werkverknüpfungen, wie ich nun an einem Fallbeispiel zeige.¹²

2. Lk 20,27–40 als Textbeispiel

2.1 Die Streitgesprächssequenz als *Diegema*

Nach antiker Literaturtheorie (vgl. Aelius Theon; Hermogenes) besteht eine *Diegese* – die Erzählform, der sich auch Lukas verschreibt (Lk 1,1) – aus einzelnen *Diegemata*: Ein *Diegema* ist mit *einer* Sache beschäftigt und verhält sich zur *Diegese* wie ein Gedicht (*Poïema*) zur Dichtung (*Poïesis*) (so Hermogenes, 2. Jahr-

¹¹ Vgl. Mk 15,26; vgl. Lk 23,4.14.22; Apg 13,28; 23,28; 25,18.27; 28,18.

¹² Das Fallbeispiel ist besonders auch deswegen geeignet, dem Jubilar zu gratulieren – *ad multos annos!* –, als es ein Schlüsseltext in „Der Gott der Lebendigen“ ist (s.u. zur Auslegung bei: Reinhard FELDMER/Hermann SPIECKERMANN, *Der Gott der Lebendigen. Eine biblische Gotteslehre* [Topoi biblischer Theologie 1], Tübingen 2011). Michael WOLTER, *The Gospel According to Luke. Vol. I (Luke 1–9:50)* (BMSEC), Waco 2016, 22–26 beschreibt eine Reihe von Erzählelementen (z.B. Antizipation, Retrospektion), mit denen Lukas die Kohärenz der Erzählung konzeptionell stärkt. Mir geht es im Folgenden darum zu zeigen, wie Lukas sein eigenes Werk nicht nur zum Ort, sondern auch zum werkinernen Bezugsgegenstand intertextueller Verknüpfungen macht.

hundert n. Chr.).¹³ So sind die Geschichtswerke des Herodot oder des Thukydides als „Diegesen“ zu bezeichnen, während die darin enthaltenen Geschichten über Arion oder Alkmeon¹⁴ oder über die Plataier und die Thebaner¹⁵ jeweils ein „Diegema“ darstellen.

Innerhalb des lukanischen Doppelwerks lassen sich die Lehr- und Streitgespräche Jesu in Jerusalem als ein solches *Diegema* – als eine (in sich geschlossene) Erzähleinheit – verstehen (Lk 20,1–47 bzw. 20,1–21,4). Lukas bleibt bei der Anordnung und Komposition der Streitgesprächsfolge (weitgehend) der markinischen Vorlage (Mk 11,27–12,40) treu:¹⁶ Demnach folgen auf die Frage nach der

(a) Vollmacht Jesu, die Jesus – nach Lukas und Markus – mit den Hohepriestern, den Schriftgelehrten und den Ältesten erörtert (Lk 20,1–8par. Mk 11,27–33),

(b) Jesu Gleichnis über die bösen Weinbergpächter (Lk 20,9–19par. Mk 12,1–12) und

(c) Jesu Gespräch über die Frage nach der kaiserlichen Steuer, das Jesus – laut Lukas – mit „Scheinfrommen“ diskutiert (Lk 20,20–26par. Mk 12,13–17; bei Markus dagegen: Pharisäer und Herodianer).

(d) Die Frage nach der Auferstehung – das von mir gewählte Textbeispiel – zeigt Jesus im Gespräch mit Sadduzäern (Lk 20,27–40par. Mk 12,18–27). Diese Gesprächsgruppe ist für den Gesprächsgegenstand konstitutiv. An das Gespräch mit den Sadduzäern schließt

(e) die Frage nach dem obersten Gebot, die Markus Jesus mit einem Schriftgelehrten diskutieren lässt (Mk 12,28–34), an – Lukas lässt diese Szene allerdings hier aus (vgl. aber Lk 10,25–28 im sog. Reisebericht). Darauf folgt bei Markus und Lukas

(f) die Frage der Davidsohnschaft des Messias – eine Thematik, die Jesus selbst offensiv anspricht (Lk 20,41–44par. Mk 12,35–37a) genauso wie

(g) die von ihm ausgesprochene Warnung vor den Schriftgelehrten (Lk 20,45–47par. Mk 12,37b–40).

(h) Die kurze chreienförmige Erzählung über die Spende der „armen Witwe“ (Lk 21,1–4par. Mk 12,41–44), der Jesus ihr Recht zuspricht, schließt die

¹³ Text bei: George A. KENNEDY, *Progymnasmata. Greek Textbooks of Prose Composition and Rhetoric (Writings from the Greco-Roman World 10)*, Atlanta 2003, 75.

¹⁴ Vgl. Hdt. 1,23; Thuc. *Hist.* 2,102 – so Hermogenes: George A. KENNEDY, *Progymnasmata (wie Anm. 13)*, 75.

¹⁵ Vgl. Thuc. *Hist.* 2,2–6 – so Aelius Theon: George A. KENNEDY, *Progymnasmata (wie Anm. 13)*, 33.

¹⁶ Ein Unterschied bei der Anordnung der Streitgesprächsszenen fällt auf: Während das Gespräch über die Auferstehung (oben: [d]) in der markinischen Vorlage durch die Pharisäerfrage über den Zinsgroschen (oben: [c]) und die Frage nach dem höchsten Gebot (oben: [e]) gerahmt ist, stellt Lukas der Sadduzäerfrage die Zinsgroschenfrage als Anfrage von Scheinfrommen (oben: [c]) voran, fährt dann aber, anders als es die markinische Vorlage tut, mit der Frage nach der Davidsohnschaft des Messias (oben: [f]) fort. Bei Lukas erhält das Sadduzäergespräch schon durch seine mikrokontextuelle Einbettung verstärkt einen christologischen Fluchtpunkt (s.u.).

Folge der Streit- und Lehrgespräche in Jerusalem ab und leitet in beiden Evangelien zur Endzeitrede Jesu über (Lk 21,5–36par. Mk 13,1–37).¹⁷

2.2 Lk 20,27–40par. Mk 12,18–27 im Vergleich: Einführung in die Sadduzäerfrage und ihre religionsgeschichtliche Bedeutung

Nun der Text/die Texte zur Sadduzäerfrage bei Lukas und Markus im Vergleich:¹⁸

Lukas 20,27–40

27 Προσελθόντες δέ **τινες** τῶν
Σαδδουκαίων, οἱ [ἀντι]λέγοντες ἀνάστασιν
μὴ εἶναι, ἐπηρώτησαν αὐτὸν
28 λέγοντες· διδάσκαλε, Μωϋσῆς
ἔγραψεν ἡμῖν, ἐάν τις ἀδελφὸς ἀποθάνῃ
ἔχων γυναῖκα, καὶ οὗτος ἄτεκνος ἦ, ἵνα
λάβῃ ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ τὴν γυναῖκα καὶ
ἐξαναστήσῃ σπέρμα τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ.
29 ἐπτά οὖν ἀδελφοὶ ἦσαν· καὶ ὁ πρῶτος
λαβὼν γυναῖκα ἀπέθανεν ἄτεκνος·
30 καὶ ὁ δεύτερος 31 καὶ ὁ τρίτος ἔλαβεν
αὐτήν, ὡσαύτως δὲ καὶ οἱ ἐπτά οὐ
κατέλιπον τέκνα καὶ ἀπέθανον. 32 ὕστερον
καὶ ἡ γυνὴ ἀπέθανεν.
33 ἡ γυνὴ οὖν ἐν τῇ ἀναστάσει τίνος
αὐτῶν γίνεται γυνή; οἱ γὰρ ἐπτά ἔσχον
αὐτὴν γυναῖκα.
34 καὶ εἶπεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· **οἱ υἱοὶ
τοῦ αἰῶνος τούτου γαμοῦσιν καὶ
γαμίσκονται,**
35 **οἱ δὲ καταξιοθέντες τοῦ αἰῶνος**
ἐκείνου τυχεῖν καὶ τῆς ἀναστάσεως τῆς ἐκ
νεκρῶν οὔτε γαμοῦσιν οὔτε γαμίζονται·
36 οὐδὲ γὰρ ἀποθάνειν ἔτι δύνανται,
ισάγγελοι γὰρ εἰσιν καὶ υἱοὶ εἰσιν θεοῦ τῆς
ἀναστάσεως υἱοὶ ὄντες.
37 ὅτι δὲ ἐγείρονται οἱ νεκροί, καὶ Μωϋσῆς
ἐμήνυεν ἐπὶ τῆς βάτου, **ὡς λέγει** κύριον
τὸν θεὸν Ἀβραάμ καὶ θεὸν Ἰσαὰκ καὶ θεὸν
Ἰακώβ.
38 θεὸς δὲ οὐκ ἔστιν νεκρῶν ἀλλὰ ζώντων,
πάντες γὰρ αὐτῷ ζῶσιν.
39 **Ἀποκριθέντες δέ τινες τῶν**
γραμματέων εἶπαν· διδάσκαλε, καλῶς
εἶπας. 40 οὐκέτι γὰρ ἐτόλμων ἐπερωτᾶν
αὐτὸν οὐδέν.

Markus 12,18–27

18 Καὶ ἔρχονται Σαδδουκαῖοι πρὸς αὐτὸν,
οἳ τινες λέγουσιν ἀνάστασιν μὴ εἶναι, καὶ
ἐπηρώτων αὐτὸν λέγοντες·
19 διδάσκαλε, Μωϋσῆς ἔγραψεν ἡμῖν ὅτι
ἐάν τις ἀδελφὸς ἀποθάνῃ καὶ καταλίπῃ
γυναῖκα καὶ μὴ ἀφῆ τέκνον, ἵνα λάβῃ ὁ
ἀδελφὸς αὐτοῦ τὴν γυναῖκα καὶ ἐξαναστήσῃ
σπέρμα τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ.
20 ἐπτά ἀδελφοὶ ἦσαν· καὶ ὁ πρῶτος ἔλαβεν
γυναῖκα καὶ ἀποθνήσκων οὐκ ἀφῆκεν
σπέρμα·
21 καὶ ὁ δεύτερος ἔλαβεν αὐτήν καὶ
ἀπέθανεν μὴ καταλιπὼν σπέρμα· καὶ ὁ τρίτος
ὡσαύτως· 22 καὶ οἱ ἐπτά οὐκ ἀφῆκαν σπέρμα.
ἔσχατον πάντων καὶ ἡ γυνὴ ἀπέθανεν.
23 ἐν τῇ ἀναστάσει [ὅταν ἀναστῶσιν] τίνος
αὐτῶν ἔσται γυνή; οἱ γὰρ ἐπτά ἔσχον αὐτὴν
γυναῖκα.
24 Ἔφη αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· οὐ διὰ τοῦτο
πλανᾶσθε μὴ εἰδότες τὰς γραφὰς μηδὲ τὴν
δύναμιν τοῦ θεοῦ;
25 ὅταν γὰρ ἐκ νεκρῶν ἀναστῶσιν οὔτε
γαμοῦσιν οὔτε γαμίζονται,
ἀλλ' εἰσὶν ὡς ἄγγελοι ἐν τοῖς οὐρανοῖς.
26 περὶ δὲ τῶν νεκρῶν ὅτι ἐγείρονται οὐκ
ἀνέγνωτε ἐν τῇ βίβλῳ Μωϋσέως ἐπὶ τοῦ
βάτου πῶς εἶπεν αὐτῷ ὁ θεὸς λέγων· ἐγὼ ὁ
θεὸς Ἀβραάμ καὶ [ὁ] θεὸς Ἰσαὰκ καὶ [ὁ] θεὸς
Ἰακώβ;
27 οὐκ ἔστιν θεὸς νεκρῶν ἀλλὰ ζώντων·
πολὸν πλανᾶσθε.

¹⁷ Vgl. dazu zuletzt: Eve-Marie BECKER, Was die „arme Witwe“ lehrt: Sozial- und motivgeschichtliche Beobachtungen zu Mk 12,41–4par., New Testament Studies 65 (2019) 148–165.

¹⁸ Jeweils fett markiert sind Unterschiede bzw. Auffälligkeiten, die der Textvergleich (Lukas im Vergleich mit der markinischen Vorlage) aufdeckt.

Lukas führt – wie auch Markus – im Zusammenhang des Lehr- bzw. Streitgesprächs über die Auferstehung erstmals in seiner Geschichtsdarstellung die Gruppe der Sadduzäer ein. Er wird auf sie weitere Male in Apg 4,1; 5,17 und 23,6–8 – insbesondere in Hinsicht auf die Auferstehungsthematik (so Apg 4,1; 23,6–8) – zu sprechen kommen.

Es handelt sich bei den Sadduzäern um eine jüdische Religionspartei, deren Herkunft weithin unbekannt ist. Etymologisch werden die Sadduzäer mit dem davidischen Priestergeschlecht *Zadoks* in Zusammenhang gebracht. Als historische Akteure begegnen sie erstmals unter Johannes Hyrkanus (135–104 v.Chr.).¹⁹ Einzelne Sadduzäer sind namentlich bekannt: Nach Josephus ist der Hohepriester Ananus, der für die Verurteilung des Herrenbruders Jakobus im Jahre 62 n.Chr. verantwortlich war, ein Sadduzäer (*AJ* 20,199–200). Nach der Tempelzerstörung verlieren die Sadduzäer als priesterliche Gruppe ihre Machtbasis – der rabbinischen Bewegung haben sie sich offenbar nicht angeschlossen: Sie gelten fortan tendenziell als Vorläufer anti-rabbinischen Denkens.²⁰

Josephus erwähnt die Sadduzäer an verschiedenen Stellen in den *Antiquitates* und im *Bellum Judaicum* (vgl. *AJ* 13,171–173; 18,16f.; 20,199f.; *BJ* 2,165f.; *Vita* 10). Er bezeichnet sie als eine Philosophenschule (*BJ* 2,166) oder als *hairesis* (*AJ* 13,171; so auch Apg 5,17!). In *AJ* 13,173 erinnert Josephus seine Leser daran, dass er schon in einem früheren Werk, nämlich im zweiten Buch über die „Jüdische Geschichte“ (gemeint ist hier: *BJ* 2,119–166), über die Sadduzäer geschrieben habe: Josephus bietet so für seine Leser eine *explizite* intertextuelle Markierung, d.h. Bezüge zwischen seinen Geschichtswerken. Lukas dagegen macht bei seiner mehrfachen Erwähnung der Sadduzäer in seinem historiographischen Doppelwerk (Lk 20,27; Apg 4,1; 5,17 und 23,6–8) diese Bezüge *nicht* explizit – der ideale oder sachkundige Leser muss/wird die Bezüge in diesem Fall selbst herstellen.

Was macht die Lehre der Sadduzäer und so den Inhalt des Gesprächs mit Jesus aus? Die Sadduzäer lehnen die Hoffnung auf Auferstehung ab, genauer: Nach Josephus verwerfen die Sadduzäer sowohl den Schicksalsglauben (*AJ* 13,173) als auch das Fortbestehen der *psyche* und die Erwartung von Strafen oder Belohnungen des Menschen im Hades (*BJ* 2,165) – sie gehen stattdessen vom Verderben der Seele zusammen mit dem Körper aus (*AJ* 18,16). Die Ablehnung des Auferstehungsglaubens dürfte wohl vor allem darauf zurückzuführen sein, dass es sich um eine relativ neue eschatologische Lehre handelt, die sich erst im Kontext von Theodizeefragen in der sog. Makkabäerkrise unter Antiochos IV. entwickelte (s. Dan 12,1–3). Die Auferstehungslehre war daher – so Günter Stemberger – „not backed by the main body of the Bible“.²¹

¹⁹ Vgl. Günter STEMBERGER, Sadducees, *The Eerdmans Dictionary of Early Judaism* (2010) 1179–1181, 1180.

²⁰ STEMBERGER, *Sadducees* (wie Anm. 19), 1180.

²¹ STEMBERGER, *Sadducees* (wie Anm. 19), 1180.

Während die Pharisäer als Religionsgruppe Einigkeit zeigen, ist bei den Sadduzäern „auch unter einander das Benehmen gröber, und die Verkehrsformen mit den Volksgenossen schroff wie mit Fremden“ (BJ 2,166).²²

Josephus, der die Sadduzäer hier äußerst kritisch sieht, gibt an anderer Stelle gleichwohl an, in seiner Jugend selbst dem sadduzäischen ‚way of life‘ gefolgt zu sein (Vita 10f.). Neben Josephus sind Markus und Lukas – historisch betrachtet – zusammen mit einigen Schriften aus Qumran (Tempelrolle und 4 QMMT) im Übrigen die wichtigsten Quellen zur Geschichte der Sadduzäer im 1. Jahrhundert.²³ Matthäus hingegen liefert kein wirklich eigenes konturiertes Bild der Sadduzäer.²⁴

Welche Sicht auf die Sadduzäer bieten Markus und Lukas? Markus wie auch Lukas lassen die Sadduzäer ohne genauere einführende Beschreibung auftreten – sie setzen also die Gruppe als bei ihren Lesern bekannt voraus. Markus (ähnlich auch Lukas) gibt lediglich ihre religiöse Grundbehauptung wieder: Σαδδουκαῖοι πρὸς αὐτόν, οἵτινες λέγουσιν ἀνάστασιν μὴ εἶναι (Mk 12,18).

Die Frage, die Markus und Lukas hier zur Diskussion stellen, lässt sich im Kern auf den historischen Jesus zurückführen.²⁵ Sie wird als Jesusüberlieferung weitergegeben und wird im Zuge ihrer Überlieferung bis zur frühesten schriftlichen Fassung bei Markus weiter ausgestaltet.²⁶

Die Überlieferung über Jesus und die Sadduzäer und das Thema der Auferstehung verliert im Zuge der Überlieferung nichts an Brisanz, sondern gewinnt eher in der Geschichte des frühen Christentums zusätzlich an Bedeutung. Denn auch Paulus hatte ähnliche Fragen zur Leugnung des Auferstehungsglaubens in Auseinandersetzung mit der korinthischen Gemeinde zu bearbeiten: Unter den Gemeindegliedern in Korinth gab es ebenfalls Leugner der Auferstehung (1Kor 15,12: [...] πῶς λέγουσιν ἐν ὑμῖν τινες ὅτι ἀνάστασις νεκρῶν οὐκ ἔστιν).

Das Gespräch, das Jesus auf Anfrage der Sadduzäer mit ihnen führt, ist also auch *nach* 70 n.Chr. – in der Zeit nach der Tempelzerstörung, als die Sad-

²² Übersetzung nach: Otto MICHEL/Otto BAUERNFEIND, Flavius Josephus. De Bello Judaico. Bd. 1: Buch I–III, Darmstadt ³1982, 215.

²³ Vgl. STEMBERGER, Sadducees (wie Anm. 19), 1180. – Dass gerade in den Streitgesprächssequenzen in Jerusalem Markus eine wichtige religionsgeschichtliche Quelle zu religiösen Vorstellungen und Diskursen in Jerusalem des 1. Jhs. n.Chr. ist, habe ich an anderer Stelle am Beispiel der „Davidsohnschaft“ (Mk 12,35–37) zu zeigen versucht: Eve-Marie BECKER, Das Markus-Evangelium im Rahmen antiker Historiographie (WUNT 194), Tübingen 2006, 271–283.

²⁴ Matthäus fügt die Sadduzäer vielfach stereotyp, aber durchaus ergänzend in Erzähleröffnungen ein (Mt 3,7; 16,1.6.11.12; 22,23). Lediglich in Mt 22,34 – im Anschluss an das Gespräch Jesu mit den Sadduzäern – werden die Pharisäer als eine mit den Sadduzäern sympathisierende Gruppe dargestellt. Matthäus verfolgt also insgesamt die Tendenz, die Pharisäer und Sadduzäer weniger in Rivalität als vielmehr in Kooperation miteinander und als gemeinsame Gegner Jesu zu zeigen.

²⁵ Gerd THEISSEN/Annette MERZ, Der historische Jesus. Ein Lehrbuch, Göttingen, ³2001, 213.

²⁶ Nach Joachim GNILKA, Das Evangelium nach Markus (Mk 8,27–16,20) (EKK II/2), Zürich/Düsseldorf ⁵1999, 156–157 sind Mk 12,18–25 als ältester Kern zu betrachten, Vv. 24.26–27 sind im Zuge der Überlieferung hinzugekommen, V. 23b [ggf. auch V. 27b] ist redaktionell. Nach Dieter LÜHRMANN, Das Markusevangelium (Handbuch zum Neuen Testament 3), Tübingen 1987, 203 gehen lediglich die Vv. 18b.23b auf Markus selbst zurück.

duzäer ihre Machtbasis bereits verloren hatten – aus verschiedenen Gründen relevant:

Erstens geben die synoptischen Evangelien hier eine wichtige Jesusüberlieferung wieder, die Jesus nicht nur in Auseinandersetzung mit den Pharisäern, sondern auch im Konflikt mit einer mit den Pharisäern tendenziell rivalisierenden Gruppe zeigt.²⁷

Zweitens gibt die Überlieferung Einblick in das eschatologische Denken Jesu: Jesus selbst hat wohl – wie „most of the Jewish populace of Palestine“ zu der Zeit²⁸ – die Auferstehungshoffnung *nicht* abgelehnt.

Im frühen Christentum spielt *drittens* das Thema der Leugnung der Auferstehung (Christi) im Rahmen der Missionsgeschichte eine wesentliche Rolle, wie in den Paulusbriefen erkennbar.

2.3 Lk 20,27–40par. Mk 12,18–27 im Vergleich: Zur lukanischen Gestaltung der markinischen Vorlage

Was also ergibt das Gespräch Jesu mit den Sadduzäern?²⁹ Das Gespräch erfolgt – nach Markus! – in *zwei* Gesprächsgängen: *Zunächst* geht Jesus auf den von den Sadduzäern vorgetragenen *konkreten* Fall ein (Mk 12,24–25/Lk 20,34–36). Sachlich steht bei der an Jesus herangetragenen sog. Sadduzäerfrage die Bedeutung und die Gültigkeit der Leviratsehe³⁰ zur Diskussion – ein Instrument, mit dem Mose letztlich der Kinderlosigkeit einer Witwe und vor allem: der fehlenden Nachkommenschaft ihres verstorbenen Mannes entgegenwirken und so den Fortbestand einer Sippe sichern wollte.

Die Sadduzäer, die selbst die Auferstehungshoffnung ablehnen, führen diesen Fall vor allem deswegen an, weil sie sich höchstens das „Weiterleben“ eines Menschen in seiner Nachkommenschaft vorstellen können. Sie verweisen in ihrer Anfrage – einer eher freien Textwiedergabe – auf Dtn 25,5/Gen 38,8.³¹ Markus greift hier offenbar nicht auf den LXX-Text zurück³² – ebenso wenig wie Lukas, der sich auf die markinische Wiedergabe von Dtn 25,5 stützt und diese seinerseits weiter bearbeitet.

Im *zweiten* Gesprächsgang (Mk 12,26–27/Lk 20,37–38) äußert sich Jesus dann zur Frage der Auferstehung der Toten *prinzipiell* – dies wird bei Markus eingeleitet mit: *περὶ δὲ τῶν νεκρῶν ὅτι ἐγείρονται* (V. 26). In der markinischen

²⁷ S. dazu ausführlich THEISSEN/MERZ, *Der historische Jesus* (wie Anm. 25).

²⁸ Joel MARCUS, *Mark 8–16. A New Translation with Introduction and Commentary* (Anchor Bible 27A), New Haven/London 2009, 827.

²⁹ Zur Interpretation zuletzt ausführlich: FELDMEIER/SPIECKERMANN, *Der Gott der Lebendigen* (wie Anm. 12), 515–524.

³⁰ Vgl. zur Regelung: Dtn 25,5–10; als konkrete Beispiele: Gen 38,8 sowie Rut.

³¹ Wortlaut von Dtn 25,5 (LXX): Ἐὰν δὲ κατοικῶσιν ἀδελφοὶ ἐπὶ τὸ αὐτὸ καὶ ἀποθάνῃ εἷς ἐξ αὐτῶν, σπέρμα δὲ μὴ ἦ αὐτῷ, οὐκ ἔσται ἡ γυνὴ τοῦ τεθνηκότος ἔξω ἀνδρὶ μὴ ἐγγίζοντι· ὁ ἀδελφὸς τοῦ ἀνδρὸς αὐτῆς εἰσελεύσεται πρὸς αὐτὴν καὶ λήμψεται αὐτὴν ἑαυτῷ γυναῖκα καὶ συνοικήσει αὐτῇ; Wortlaut von Gen 38,8 (LXX): εἶπεν δὲ Ἰουδας τῷ Αὐναν Εἰσελθε πρὸς τὴν γυναῖκα τοῦ ἀδελφοῦ σου καὶ γάμψου αὐτὴν καὶ ἀνάστησον σπέρμα τῷ ἀδελφῷ σου.

³² So auch GNILKA, *Evangelium* (wie Anm. 26), 158.

Darstellung klingen bei dieser Wendung eschatologische Themen an, die auch Paulus mit seinen Gemeinden zu diskutieren hatte (1Thess 4; 1Kor 15).

Wie geht nun Lukas mit der markinischen Vorlage um?³³ Sieben Bearbeitungsmerkmale, die Gewicht haben, fallen ins Auge und legen die lukanischen Erzähltendenzen offen:

(1) Im Unterschied zu Markus bietet Lukas bei seiner Darstellung der Sadduzäerfrage *keine* zwei verschiedenen *Gesprächsgänge*,³⁴ sondern verknüpft die zweite Antwort Jesu in V. 37 fortlaufend mit einem explikativen: ὅτι δὲ ἐγείρονται οἱ νεκροί [...] Lukas gestaltet die Texteinheit insgesamt fließender.

Speziell das historiographische Eigenprofil der lukanischen Darstellung wird sodann im direkten Textvergleich mit Markus an verschiedenen weiteren Stellen sichtbar:

(2) Schon vorher habe ich auf den Unterschied bei der *mikrokontextuellen Einbettung* der Szene in die Folge der Jerusalemer Streitgespräche hingewiesen (s.o.). Darüber hinaus lassen sich noch fünf andere wesentliche Unterschiede bei der Gestaltung der Texteinheit durch Lukas feststellen:

(3) *Redaktionelle Einleitung*: Im Unterschied zu Markus spricht Lukas eingangs nur von „einigen der Sadduzäer“ (Lk 20,27: *τινες τῶν Σαδδουκαίων*) – sucht Lukas hier lediglich die Zahl der Gesprächsteilnehmer zu begrenzen und die Sadduzäer so als religiöse Gruppe womöglich zu entlasten, oder klingt ein charakteristisches Motiv aus 1Kor 15,12 ([...] *ἐν ὑμῖν τινες* [...]) an?

(4) *Narrative Schlusspointe*: Im Unterschied zu Markus, der die Pointe im Streitgespräch so setzt, dass Jesus den Sadduzäern letztlich ihren „Irrtum“ beweist (Mk 12,27: *πολὸν πλανᾶσθε*, vgl. schon 12,24), zielt Lukas darauf, die Zustimmung, die Jesus seitens der Schriftgelehrten erfährt (Lk 20,39), herauszustellen (auch hier im Übrigen wieder: [...] *τινες τῶν γραμματέων*).³⁵

(5) *Formung und Sprecherzuweisung beim Schriftzitat* (Ex 3,6): Markus und Lukas unterscheiden sich darin, wie sie Jesu Schriftzitat aus Ex 3,6 – das Gespräch Jahwes mit Mose am brennenden Dornbusch – einleiten und wiedergeben: Während Markus (12,26) die Rede Gottes als *Selbstoffenbarung Jahwes* in Verkürzung des LXX-Textes anführt (Ex 3,6 [LXX]: *καὶ εἶπεν αὐτῷ Ἐγώ εἰμι ὁ θεὸς τοῦ πατρὸς σου, θεὸς Ἀβραὰμ καὶ θεὸς Ἰσαὰκ καὶ θεὸς Ἰακώβ*), weist Lukas (20,37) das Wort aus Ex 3,6 als *revelatorisches Bekenntnis des Mose* aus: *καὶ Μωϋσῆς ἐμήνυσεν ἐπὶ τῆς βάρτου, ὡς λέγει [...]*. Mit anderen Worten: Der lukanische Jesus leitet sein Vertrauen auf den „Gott der Lebendigen“ von der autoritativen und bekenntnisartigen Deutung (*μηνύω*)³⁶ des Mose her, wäh-

³³ Joseph A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke X–XXIV. A New Translation with Introduction and Commentary* (Anchor Bible 28A), New York u.a. 1985, 1299 stellt insbesondere die sprachlich-stilistischen Unterschiede heraus.

³⁴ Anders: Hans KLEIN, *Das Lukasevangelium* (KEK I/3), Göttingen 2006, 632.

³⁵ Die Schriftgelehrten stehen nach Lk 11,45 den Pharisäern nahe und glauben so wohl auch an die Auferstehung: KLEIN, *Lukasevangelium* (wie Anm. 34), 635.

³⁶ *Μηνύω* kommt in der LXX vor in: 2Makk 3,7; 6,11; 14,37; 3Makk 3,28; 4Makk 4,3, im NT lediglich – neben Lk 20,37 – in 1Kor 10,28; Joh 11,57; Apg 23,30, teils mit einer forensischen Bedeutung, vgl. dazu: James H. MOULTON/George MILLIGAN, *The Vocabulary of the*

rend der markinische Jesus das Vertrauen auf den „Gott der Lebendigen“ von dessen Selbstoffenbarung vor Mose her begründet.

Bei Markus also lässt Jesus *Gott* selbst sprechen – hier wird die Selbstoffenbarung Gottes zum Zeugnis *gegen* die von Mose verordnete Leviratsehe (s. Mk 12,19). Bei Lukas dagegen lässt Jesus *Mose* offenbarungsgähnliche Worte sprechen, um so *gegen* Mose und die Ordnung der Leviratsehe Zeugnis zu geben (s. Lk 20,28). Oder anders: Lukas erteilt den Protagonisten der Heilsgeschichte als vollmächtig Sprechenden das Wort.

Dahinter steht die von Abraham dem reichen Mann vorgetragene Einsicht, die Lukas Jesus in den Mund legt: „Wenn sie Mose und die Propheten nicht hören, so werden sie sich auch dann nicht überzeugen lassen, wenn jemand von den Toten aufersteht“ (Lk 16,31: εἰ Μωϋσέως καὶ τῶν προφητῶν οὐκ ἀκούουσιν, οὐδ’ ἐάν τις ἐκ νεκρῶν ἀναστῆ πεισθήσονται).

(6) *Gestaltung der Antwort Jesu (Lk 20,34b–38)*: Die lukanische „*relecture* des Sadduzäergesprächs“,³⁷ das Lukas bei Markus vorfindet, führt noch zu weiteren sachlichen Verschiebungen: Diese liegen in der Antwort Jesu (Lk 20,34–38). Reinhard Feldmeier/Hermann Spieckermann haben die Tendenzen der lukanischen *relecture* wie folgt auf den Punkt gebracht:

Lukas übersetzt die vorgefundene Argumentation in das Denken der hellenistischen Welt, indem er verstärkt auf die Frage nach dem ‚Wie‘ der Auferstehung und damit – wie Paulus – auf das Thema der Verwandlung eingeht. Dazu nimmt Lukas an seiner Markusvorlage eine Reihe von Veränderungen vor: Der einleitende Verweis auf die Schrift und die Macht Gottes entfällt, ebenso der doppelte Vorwurf des Irrtums. Stattdessen gibt der lukanische Jesus sofort eine autoritative Antwort. Er kann dies tun, weil er selbst als der ‚Erste aus der Auferstehung von den Toten‘ (Apg 26,23; vgl. 1Kor 15,20) der lebende Beweis für die Auferstehungshoffnung ist [...]³⁸

2.4 Lk 20,27–40par. Mk 12,18–27 im Vergleich: Intertextuelle Markierungen im lukanischen Doppelwerk

Bis hierher sahen wir: Lukas komponiert die Sadduzäerfrage so, dass er die markinische Vorlage in Grundzügen aufnimmt, aber wesentliche redaktionelle Bearbeitungen vornimmt (s. 2.3.). Dabei bearbeitet Lukas auch die Schriftbezüge (Dtn 25,5 und Ex 3,6), die er bei Markus findet, seinen Erzählinteressen entsprechend. Nicht auszuschließen ist zudem, dass in Lk 20,27 ein intertextueller Bezug zu 1Kor 15,12 hergestellt ist.

Über das bis hierher Gezeigte hinaus legt Lukas weitere, vielfältige Spuren zu einer, wie ich es nennen möchte, *intertextuellen Lektüre seines Doppelwerks*.

Greek Testament. Illustrated from the Papyri and Other Non-Literary Sources, Grand Rapids 1930/1985, 410.

³⁷ So FELDMEIERSPIECKERMANN, *Der Gott der Lebendigen* (wie Anm. 12), 529.

³⁸ FELDMEIERSPIECKERMANN, *Der Gott der Lebendigen* (wie Anm. 12), 529–530.

Diese Spuren reichen in Hinsicht auf die Unterscheidung der „Söhne zweier Äonen“ von Lk 20,34–35³⁹ zurück zur Gleichnisrede Jesu Lk 16,8 (= L)⁴⁰.

Die intertextuellen Spuren in Lk 20 führen aber vor allem weiter bis zu Apg 26, wo Paulus selbst in seiner Verteidigung vor Agrippa und Festus über sein Selbstverständnis als *Auferstehungszeuge* berichtet und sagt: „Weil ich nun Gottes Hilfe erlangt habe bis zu diesem Tag, stehe ich (hier) und gebe Zeugnis vor klein und groß und sage nichts anderes als das, wovon die Propheten und Mose gesprochen haben, dass es geschehen werde: dass Christus zum Leiden bestimmt und der erste aus der Auferstehung der Toten ein Licht dem (jüdischen) Volk und den Völkern verkündigen werde“ (Apg 26,22–23: ἐπικουρίας οὖν τυχῶν τῆς ἀπὸ τοῦ θεοῦ ἄχρι τῆς ἡμέρας ταύτης ἔστηκα μαρτυρούμενος μικρῶ τε καὶ μεγάλῳ οὐδὲν ἐκτὸς λέγων ὅν τε οἱ προφῆται ἐλάλησαν μελλόντων γίνεσθαι καὶ Μωϋσῆς, εἰ παθητὸς ὁ χριστός, εἰ πρῶτος ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν φῶς μέλλει καταγγέλλειν τῷ τε λαῷ καὶ τοῖς ἔθνεσιν).

Die semantischen Übereinstimmungen zwischen Lk 20,35 und Apg 26,22–23 (τυχεῖν/τυχῶν; [...] τῆς ἀναστάσεως τῆς ἐκ νεκρῶν/[...] ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν) dürften dabei von Lukas nicht zufällig gewählt sein – Lk 20,23 und Apg 26,22–23 verweisen vielmehr gegenseitig auf einander.

So erschließt sich auf der Basis der intertextuellen Spuren, die Lukas selbst legt, Apg 26 letztlich von Lk 20 her, so wie Lk 20 erst von Apg 26 voll umfänglich verstanden werden kann. Beide Texte gewinnen zudem noch einmal dadurch an Tiefenschärfe, dass hinter ihnen die Folie paulinischen Auferstehungsglaubens, wie er in wichtigen Abschnitten der Paulusbriefe thematisiert wird (z.B. 1Kor 15,12), sichtbar wird.

(7) *Die sentenziöse Erweiterung des Schlusswortes (Lk 20,38b)*: Lukas fügt an das Schlusswort Jesu: „Gott aber ist nicht (ein Gott der) Toten, sondern der Lebenden“ eine weitere Sentenz an: „Alle nämlich leben sie in ihm“ (πάντες γὰρ αὐτῷ ζῶσιν). Auch mit dieser Schlussentenz, mit der Lukas die markinische Vorlage erkennbar erweitert, legt der Historiker Spuren der Intertextualität, die in diesem Fall zur Areopagrede des Paulus in Apg 17,28 weiterführen.

Dabei ist nicht nur die *syntagmatische*, sondern auch die *strukturelle* Parallele bemerkenswert: In Lk 20,38b folgt das sentenziöse Schlusswort Jesu auf die Wiedergabe des Ex 3,6LXX-Wortes. In Apg 17,28 stellt der lukanische Paulus dem mehr oder weniger frei wiedergegebenen Aratus-Zitat (*Phaen.* 5: τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν) das Wort: ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν voran.⁴¹

³⁹ καὶ εἶπεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· οἱ υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου γαμοῦσιν καὶ γαμίσκονται, οἱ δὲ καταξιοθέντες τοῦ αἰῶνος ἐκείνου τυχεῖν καὶ τῆς ἀναστάσεως τῆς ἐκ νεκρῶν οὔτε γαμοῦσιν οὔτε γαμίζονται.

⁴⁰ ... ὅτι οἱ υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου φρονιμώτεροι ὑπὲρ τοὺς υἱοὺς τοῦ φωτός εἰς τὴν γενεὰν τῆν ἑαυτῶν εἰσιν.

⁴¹ Vgl. auch Dio Chrys. *Or.* 27,2: ὡς φασιν οἱ ποιηταί; 33,59: ὥσπερ [...] οἱ ποιηταὶ λέγουσιν; 47,16: φασιν οἱ ποιηταί; Cic. *De nat. deor.* 2,159: *ut poetae loquuntur* – Belege nach: Matthias BECKER, Lukas und Dion von Prusa. Das lukanische Doppelwerk im Kontext paganer Bildungsdiskurse (Studies in cultural contexts of the Bible 3), Paderborn 2020, 68–72.

In Apg 17 – und somit auch in Lk 20,38b⁴² – klingt zudem wiederum, was dem privilegierten oder sachkundigen Leser des Doppelwerks bewusst sein sollte, ein Pauluswort aus Röm 14,8 an: ἐάν τε γὰρ ζῶμεν, τῷ κυρίῳ ζῶμεν, ἐάν τε ἀποθνήσκωμεν, τῷ κυρίῳ ἀποθνήσκομεν. ἐάν τε οὖν ζῶμεν ἐάν τε ἀποθνήσκωμεν, τοῦ κυρίου ἐσμέν.

Einmal mehr legt Lukas in Lk 20 also die Spur zu einer syntagmatisch wie strukturell basierten intertextuell vertieften Lektüre, die nicht nur (i) die Apostelgeschichte, sondern auch – im Zusammenklang beider Werke – (ii) (Teile der) Paulusbriefe, (iii) eine weitere Evangelienchrift, (iv) griechisch-hellenistische Dichterworte wie auch (v) LXX-Worte *gemeinsam* als Intertexte aufruft. Lukas fördert die Lektüre seines Doppelwerks also so, dass er über den Zusammenklang der beiden Bände hinaus intertextuelle Spuren legt, die zu Markus und Paulus, zur LXX und zur paganen Literatur führen.

Vor dem vielfältigen Hintergrund intertextueller Bezüge und Beziehungen, auf die mein Fallbeispiel – eingebettet in das lukanische Doppelwerk – verweist, erschließt sich dem privilegierten oder sachkundigen Leser die eigentliche literarische wie theologische Souveränität lukanischer Geschichtsdarstellung: Lukas bringt Worte von Protagonisten der Heilsgeschichte miteinander ins Gespräch. Hier mag die entscheidende αἰτία legen, die der lukanische Geschichtsentwurf aufzudecken und schließlich dem sachkundigen Leser plausibel vor Augen zu führen sucht: Der „Gott der Lebenden“ spricht durch die Zeiten hindurch im Munde vieler Zeugen.

3. Kurze auswertende Schlussbetrachtung

Am Beispiel von Lk 20,27–40 lassen sich wichtige Gestaltungsmerkmale lukanischer Historiographie erkennen: Lukas gestaltet sein Doppelwerk als *Gesamtwerk*. Dazu dienen ihm eine Vielzahl intertextueller Verbindungen, die er innerhalb beider Bücher herstellt.

In der diagematischen Sequenz der Jerusalemer Lehr- und Streitgespräche nutzt Lukas den Textabschnitt Lk 20,27–40 dazu, vielfältige intertextuelle Spuren zu legen, die von Lk 20 zu Apg 26 und Apg 17 reichen. Diese intertextuellen Spuren führen – über das Doppelwerk hinaus – zu weiteren Texten: Sie rufen die markinische Vorlage (Mk 12) und Kerntexte paulinischer Eschatologie (1Kor 15) und Theologie (Röm 14) sowie der LXX (Dtn 25,5; Gen 38,8; Ex 3,6) und paganer Dichtung (Aratus) auf.

Lukas regt mit den intertextuellen Markierungen in beiden Büchern zu einer vertieften Lektüre seiner Geschichtsschreibung an. Zugleich deckt der *auctor ad Theophilum* so die eigentliche αἰτία auf, die den erzählten πράγματα/

⁴² KLEIN, *Lukasevangelium* (wie Anm. 34), 635 weist auf 4Makk 7,19 und 16,25 hin. 4Makk 7,19: πιστεύοντες ὅτι θεῶ οὐκ ἀποθνήσκουσιν, ὡς περ οὐδὲ οἱ πατριάρχαι ἡμῶν Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ, ἀλλὰ ζῶσιν τῷ θεῷ; 4Makk 16,25: ἐτι δὲ καὶ ταῦτα εἰδότες ὅτι οἱ διὰ τὸν θεὸν ἀποθνήσκοντες ζῶσιν τῷ θεῷ ὡς περ Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ καὶ πάντες οἱ πατριάρχαι.

pragmata auf den Grund geht: Der „Gott der Lebenden“ (nach Lk 20,27–40) handelt in und durch die Geschichte (z.B. Lk 1,46–55). Der rettende Gott erweist bleibend Barmherzigkeit, er hilft Israel und gedenkt seiner Barmherzigkeit, „wie er geredet hat zu unseren Vätern – zu Abraham und seinem Samen in Ewigkeit“ (Lk 1,55).

Dem Sprechen Gottes durch die Zeiten und Generationen hindurch im Munde der geschichtlichen Handlungsträger korrespondiert die Aufgabe des Lukas als Historiker einer Heilsgeschichte.⁴³ Der Historiker sammelt Berichte, befragt Zeugen und studiert Quellen (so auch Lk 1,1–4). Der Historiker einer Heilsgeschichte wertet daneben die Schrift aus, weil in der Schrift das Zeugnis von Gottes Handeln niedergelegt ist. Dass und wie Schriftauslegung die Methode der Geschichtsdeutung schlechthin sei, fordert im Übrigen der auferstandene Christus selbst im Gespräch mit den Emmausjüngern (Lk 24,27) von den Osterzeugen.

In meinem Beitrag habe ich die Markierungsmechanismen, mit denen Lukas Spuren der Intertextualität in sein Doppelwerk einträgt und eine umfassende Werklektüre frühchristlicher, paganer und LXX-Texte anregt, zum hermeneutischen Schlüssel einer *literarischen* Würdigung lukanischer Historiographie gemacht. Dass und wie die intertextuellen Markierungen, die Lukas in beiden Büchern und über beide Bücher hinaus schafft, zugleich auch ein hermeneutischer Schlüssel zum *theologischen* Denken des Lukas als frühchristlichem Schriftsteller sind, sollte dabei ebenfalls deutlich geworden sein. In der „Heilsgeschichte“ kommen der literarisch-historiographische und der theologische Anspruch des Lukas zusammen.

Die lukanische Markierungstechnik ist durchaus anspruchsvoll. Sie stellt hohe Anforderungen an die *Allusionskompetenz* der Leser des Doppelwerkes. Das, was der Historiker in seiner Geschichtsschreibung über Gottes zuverlässiges Handeln durch die Zeiten hindurch in Erfahrung bringen und deutend verstehen kann, verlangt er auch dem Leser ab: Die *αἰτία* hinter der Geschichte Gottes mit seinem Volk erschließt sich im vielfältigen Schriftenstudium.

Daraus folgt: Lukas prägt ein Ethos historiographischer Arbeit, das auf Geschichtsdeutung mittels fundierter Schriftenlektüre beruht – entsprechend prägt er auch das Ethos seiner lesenden (und hörenden) und lernenden Adressatschaft.

Daraus folgt weiter: Wenn der Leser mit seiner Allusionskompetenz zum Raum wird, „in dem sich alle Zitate, aus denen sich eine Schrift zusammensetzt, einschreiben“,⁴⁴ dann tritt in ebendiesem Raum – zusätzlich zu den vielfältigen Schriften, zu deren Lektüre der sachkundige Leser durch Lukas angeregt wird – nicht zuletzt auch das lukanische Doppelwerk selbst hinein. Denn

⁴³ Zu Lukas und der Heilsgeschichte vgl. Eve-Marie BECKER, Das Problem der „Heilsgeschichte“ aus historiographischer Sicht: Zugleich ein Beitrag zu Lk 1,5–25, in: Thomas FORNET-PONSE (Hg.), Heilsgeschichte und Weltgeschichte. Das Wirken Gottes in der Welt und die Geschichtlichkeit von Glaube und Theologie: ökumenische Beiträge aus dem Theologischen Studienjahr Jerusalem (Jerusalem Theologisches Forum 32), Münster 2017, 21–32.

⁴⁴ S.o. Anm. 8.

die intertextuellen Markierungen, die Lukas vornimmt, sind letztlich auch daraufhin angelegt, die eigenen Schriften in ein Verhältnis zur literarischen Umwelt zu setzen, d.h., „auf andere Texte bezogen zu sein bzw. mit diesen in einer produktiven, sinnstiftenden Wechselwirkung zu stehen“.⁴⁵

⁴⁵ SELJAK, *Intertextualität* (wie Anm. 8), 76.