

NICLAS FÖRSTER

# Jesus und die Steuerfrage

*Wissenschaftliche Untersuchungen  
zum Neuen Testament*

294

---

**Mohr Siebeck**

Wissenschaftliche Untersuchungen  
zum Neuen Testament

Herausgeber/Editor  
Jörg Frey (Zürich)

Mitherausgeber/Associate Editors  
Friedrich Avemarie (Marburg)  
Markus Bockmuehl (Oxford)  
James A. Kelhoffer (Uppsala)  
Hans-Josef Klauck (Chicago, IL)

294





Niclas Förster

# Jesus und die Steuerfrage

Die Zinsgroschenperikope auf dem religiösen und  
politischen Hintergrund ihrer Zeit

mit einer Edition von Pseudo-Hieronymus,  
*De haeresibus Judaeorum*

Mohr Siebeck

*Niclas Förster*; geboren 1967; Studium der evangelischen Theologie und Philosophie in Göttingen und Tübingen; 1997 Promotion; Forschungsstipendium des DAAD (Post-Doc-Programm) als Research Associate am Corpus Christi College, Cambridge (GB); Leiter einer Nachwuchsgruppe im Emmy Noether-Programm der DFG; 2009 Habilitation (Neues Testament und hellenistisches Judentum); Privatdozent in Münster.

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft Bonn

e-ISBN 978-3-16-152103-4

ISBN 978-3-16-151841-6

ISSN 0512-1604 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2012 Mohr Siebeck Tübingen. [www.mohr.de](http://www.mohr.de)

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Martin Fischer in Tübingen gesetzt, von Gulde-Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Großbuchbinderei Spinner in Ottersweier gebunden. Optic LS von Linguist's Software.

## Vorwort

Die vorliegende Studie wurde im Wintersemester 2009/10 von der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster als Habilitationsschrift angenommen. Für den Druck wurde sie noch einmal formal überarbeitet und an einigen Stellen inhaltlich ergänzt. Dabei konnte nach dem Frühjahr 2009 erschienene Sekundärliteratur nur noch in Ausnahmefällen berücksichtigt werden.

Während der Abfassung dieser Arbeit habe ich vielfältige Unterstützung und Begleitung erfahren, für die ich an dieser Stelle danken möchte. Mein herzlicher Dank gilt zunächst dem Erstgutachter Prof. Dr. Folker Siegert, dessen steter Bereitschaft zur wissenschaftlichen Diskussion die Arbeit viel verdankt. Prof. Dr. Hermut Löhr danke ich für seine Bereitschaft, das Zweitgutachten zu übernehmen, und die damit verbundenen Hinweise, die mir erlaubten, manches Geschriebene aus einem anderen Blickwinkel zu sehen.

Der Deutschen Forschungsgemeinschaft habe ich für Vertrauen und Förderung zu danken, die ich als Leiter eines am Institutum Judaicum Delitzschianum in Münster angesiedelten Forschungsprojekts im Emmy Noether-Programm – und darüber hinaus – erfahren habe. Ferner danke ich der DFG für die Gewährung eines großzügigen Zuschusses zu den Publikationskosten.

Die Real Academia de la Historia in Madrid stellte mir dankenswerterweise eine Fotografie der dort aufbewahrten Handschrift von *De haeresibus Iudaeorum* des Pseudo-Hieronymus zur Verfügung und erlaubte deren Abdruck. In diesem Zusammenhang habe ich Prof. Dr. Ulrich Berges (Bonn) und Prof. Dr. Enrique Rodrigues-Moura (Bamberg) herzlich für ihre Vermittlung zu danken.

Nicht zuletzt danke ich meinen Eltern und meiner Frau, PD Dr. Susanne Friede, für ihre Unterstützung und Ermutigung während der Habilitationsphase. Die auf Seite 156 abgedruckte Zeichnung des Denars fertigte mein Vater, Henry H. Förster (†), an.

Schließlich gilt mein Dank Prof. Dr. Jörg Frey und den übrigen Herausgebern für die Aufnahme meiner Arbeit in die Reihe der *Wissenschaftlichen Untersuchungen zum Neuen Testament*. Das Team des Verlags Mohr Siebeck hat mich durch die sachkundige Betreuung des Manuskripts zuverlässig unterstützt.



# Inhaltsverzeichnis

Vorwort .....	V
1. Einleitung und Vorstellung des Textes .....	1
1.1 Fragestellung .....	1
1.2 Zum Stand der Forschung .....	3
1.3 Die These der vorliegenden Arbeit .....	6
1.4 Die Zinsgroschenperikope: synoptischer Vergleich .....	9
1.5 Formgeschichtliche Analyse .....	19
2. Die römischen Steuern und der jüdische Widerstand gegen das Steuerzahlen .....	24
2.1 Die Besteuerung Judäas in hellenistischer Zeit und die makkabäische Erhebung .....	24
2.2 Die römische Herrschaft nach dem Sieg des Pompeius und die Steuerforderungen Roms .....	26
2.2.1 Der Census des Quirinius .....	33
Der römische Initialcensus als Steuerdeklaration .....	37
Der Kaisereid beim römischen Census .....	39
Die Überprüfung der Censusedeklaration .....	42
2.2.2 Das Steuersystem Palästinas zur Zeit Jesu .....	44
Das römische Steuersystem und die jüdische Oberschicht ...	50
2.2.3 Römisches Geld als Voraussetzung des Steuerzahlens .....	52
Die Geldtheorie römischer Juristen und das Steuerzahlen ...	58
2.2.4 Die Kaiserbilder auf römischen Münzen und die Interpretation des <i>crimen laesae maiestatis</i> unter Tiberius ...	63
Exkurs: Die <i>damnatio memoriae</i> und die Kaiserbilder römischer Münzen .....	68
2.3 Der Widerstand gegen den Census im Jahr 6 n. Chr. ....	71
2.3.1 Die religiösen Gründe des Aufstandes gegen den Census ...	74
2.3.2 Der Widerstand gegen die römische Herrschaft und das Einhalten der Gebote „über das nötige Maß“ .....	76
2.3.3 Zur Einschätzung der patristischen Quellen des Hippolyt ...	81



2.4 Das Bilderverbot und die jüdische Ablehnung römischer Münzen im 1. Jh. n. Chr. . . . .	83
2.4.1 Die biblischen Hintergründe des Bilderverbots . . . . .	83
2.4.2 Die Einstellung des Judentums zu Bildern in persischer und hellenistischer Zeit . . . . .	88
2.4.3 Die Ablehnung der Bilder in den Qumrantexten . . . . .	92
2.4.4 Der Kampf um das Bilderverbot in der Regierungszeit des Königs Herodes . . . . .	96
2.4.5 Bilderverbot und Kaiserkult unter Pontius Pilatus . . . . .	111
2.4.6 Das Heilige Land als Bereich ohne heidnische Bilder bis zur Zeit Kaiser Caligulas . . . . .	115
2.4.7 Das Bilderverbot und der Ausbruch des Ersten Jüdischen Krieges . . . . .	119
2.4.8 Die Bilderzerstörung im Ersten Jüdischen Krieg . . . . .	121
2.4.9 Die Bilderzerstörung im Zweiten Jüdischen Krieg . . . . .	123
2.4.10 Münzprägungen jüdischer Herrscher in römischer Zeit . . . . .	124
2.4.11 Münzprägungen der Aufständischen beider jüdischen Kriege . . . . .	127
2.4.12 Zum Umgang mit römischen Münzen nach dem Bar-Kochba-Krieg . . . . .	129
2.4.13 Bemerkungen zu den Nachrichten über die Galiläer bei Hippolyt und Pseudo-Hieronymus . . . . .	131
Exkurs: Rabbinischer Ausblick zu den Münzbildern . . . . .	132
2.5 Die religiösen Gründe für den Aufstand des Judas Galilaeus . . . . .	134
Exkurs: Judas Galilaeus und die Anrede <i>κύριε</i> und <i>δέσποτα</i> . . . . .	139
3. Einzelexegese des Markus-Apophthegmas im Hinblick auf die politisch-religiösen Fragestellungen von Teil 2 . . . . .	144
3.1 Jesu Weisung zum Steuerzahlen . . . . .	144
1. Sequenz, Teil a: Die Situation . . . . .	144
Exkurs: Wer waren die Herodianer? . . . . .	145
1. Sequenz, Teil b: Gesprächsanknüpfung . . . . .	152
1. Sequenz, Teil c: Die Frage nach der Steuer . . . . .	152
2. Sequenz, Teil a: Vorläufige Reaktion Jesu, Aufforderung zum Beibringen der Münze . . . . .	153
2. Sequenz, Teil b: Die Gegenfrage Jesu . . . . .	153
2. Sequenz, Teil c: Antwort an Jesus . . . . .	155
3. Sequenz, Teil a: Reaktion Jesu, abschließender Imperativ . . . . .	156
3. Sequenz, Teil b: Wirkung der Antwort Jesu auf die Fragesteller . . . . .	157

4. „Gebt Gott, was Gottes ist“ – Abschluss der Einzelexegese	159
4.1 Bisherige Ansätze zur Deutung „von dem, was Gottes ist“	159
4.1.1 Ist an die Tempelsteuer gedacht?	159
4.1.2 Historisches zur Tempelsteuer	159
4.1.3 Jesus und die Tempelsteuer in Mt 17,24–27	165
1. Sequenz (Mt 17,24 bis <i>vai</i> V. 25)	165
2. Sequenz (Mt 17, 25 <i>καὶ</i> – V. 26)	167
3. Sequenz (Mt 17,27)	170
4.1.4 Ist an den Menschen als Gottes Ebenbild (Gen 1,27) gedacht?	173
4.1.5 Koh 8,2a als Schlüsseltext zum Verständnis der Zinsgroschenperikope?	175
4.2 Gottes Eigentum im Alten Testament	178
4.2.1 Gottes Eigentum nach 1 Chronik 29,11–14	178
4.2.2 Gottes Eigentum nach Haggai 2,8	181
4.2.3 Gottes Eigentum nach Joel 4,4–8	182
4.2.4 Gottes Eigentum nach Jesaja 60	182
4.2.5 Gottes Eigentum nach Psalm 50,12	186
4.3 Rabbinisches zum Begriff „Eigentum“ Gottes	187
4.3.1 Rabbi El‘azar ben Jehuda und die Auslegung von 1 Chr 29,14	188
Exkurs: Zum Alter der Formel <i>משלו</i> ( <i>mish-shelo</i> ) „was sein ist“	190
Exkurs: Der Reichtum Roms in der rabbinischen Literatur	194
4.3.2 Rabbinisches zu Haggai 2,8	198
4.3.3 Rabbinisches zu Jesaja 60,17	202
4.4 Gottes Eigentum in Qumran und in hellenistisch-jüdischen Texten	204
4.4.1 Ps 68, 31 – und ein Rückgriff auf Qumran	204
4.4.2 Die Eschatologie der Kriegsrolle aus Qumran	206
4.4.3 Eschatologische Hoffnungen in den Psalmen Salomos	206
4.4.4 Eschatologische Hoffnungen im Buch Tobit	208
4.4.5 Eschatologisches in den Sibyllinen	210
4.4.6 Ausblick: Die Apokalypse des Johannes	211
4.4.7 Zusammenfassung: „Eigentum Gottes“ als jüdischer Begriff	212
4.5 Zur Verwendung von <i>τὰ τοῦ θεοῦ</i> bzw. <i>τὰ τῶν θεῶν</i> in der paganen Literatur und bei Philon und Josephus	213
4.5.1 Hellenistisches zur Verwendung von <i>τὰ τοῦ θεοῦ</i> bzw. <i>τὰ τῶν θεῶν</i>	213
4.5.2 <i>Τὰ τοῦ θεοῦ</i> bei Philon und Josephus	219
4.6 Jesu Weisung zum Steuerzahlen im Rahmen seiner Verkündigung der Königsherrschaft Gottes	220

5. Die christliche Rezeption des Apophthegmas vom Zinsgroschen .....	226
5.1 Das Steuerproblem in der Sicht des Paulus: Röm 13,1–7 .....	227
5.1.1 Das historische Umfeld der Aufforderung zum Steuerzahlen in Röm 13,6–7 .....	231
5.1.2 Die Unterordnung unter den Kaiser und Röm 13,1–2 .....	234
5.1.3 Die Einsetzung der Regierungsgewalt durch Gott in jüdischen Quellen .....	236
Die Einsetzung der Könige durch Gott bei Jeremia und Jesaja .....	236
Daniels Visionen und die endzeitliche Absetzung der paganen Könige durch Gott .....	237
5.1.4 Hellenistisch-jüdisches zur Einsetzung der Regierungsgewalt durch Gott .....	239
5.1.5 Josephus und die Steuerverweigerung bei Ausbruch des Ersten Jüdischen Krieges .....	240
5.1.6 Die Legitimität der kaiserlichen Herrschaft und ihrer Steuerforderungen bei Paulus und Josephus .....	244
5.1.7 Zum Vergleich zwischen Paulus und Josephus .....	245
5.1.8 Das Aufgreifen des Zinsgroschenwortes bei Paulus .....	247
5.2 Eschatologische Hoffnungen und römische Herrschaft bei Philon .	248
5.2.1 Philons Person und soziale Einbindung .....	248
5.2.2 Philons Kritik an missständlicher Steuereinzahlung .....	251
Exkurs: Die Steuerreformen des Tiberius Julius Alexander ..	255
5.2.3 Heilserwartung bei Philon .....	256
5.2.4 Philon und das Gold .....	261
5.3 Die Zinsgroschenperikope im Thomasevangelium (NHC II 2, 49, 27–31) .....	264
5.3.1 Synoptischer Vergleich .....	264
5.3.2 Die Erweiterung des Jesus-Logions im Thomasevangelium .	267
5.3.3 Gnostische Parallelen zum erweiterten Jesus-Logion .....	269
5.4 Die Steuerfrage in P.Egerton 2 (Frgm. 2 r) bzw. P.Köln 255 .....	271
5.4.1 Das Verhältnis von P.Egerton 2 bzw. P.Köln 255 zu den kanonischen Evangelien .....	271
5.4.2 Einzelanalyse der Steuerfrage in P.Egerton 2 (Frgm. 2 r) ....	273
1. Sequenz, Teil a: Die Situation .....	273
1. Sequenz, Teil b: Gesprächsanknüpfung .....	274
1. Sequenz, Teil c: Die Frage nach der Steuer .....	274
2. Sequenz, Teil a: Vorläufige Reaktion Jesu .....	275
5.4.3 τὰ ἀνήκοντα τῇ ἀρχῇ und die Steuerfrage im P.Egerton 2 ....	275
5.5 Ertrag .....	278

6. Pseudo-Hieronymus, <i>De haeresibus Judaeorum</i> :	
Codex Matritensis 80, Fol. 17va–17vb .....	282
6.1 Die direkte Überlieferung .....	282
6.1.1 Beschreibung von Codex Matritensis 80, Fol. 17va–17vb ...	286
6.1.2 Erstdruck von <i>De haeresibus Judaeorum</i> durch Claude Ménard (und weitere Druckausgaben) .....	287
6.2 Die indirekte Überlieferung .....	288
6.3 Diplomatische Edition von Codex Matritensis 80, Fol. 17va–17vb	290
6.3.1 Summarischer Kommentar zu <i>De haeresibus Judaeorum</i> ...	294
6.3.2 Quellenkritische Analyse von <i>De haeresibus Judaeorum</i> . . . .	296
 Literaturverzeichnis .....	 301
Stellenregister .....	367
Autorenregister .....	389
Namen- und Ortsregister .....	399
Sachregister .....	407



# 1. Einleitung und Vorstellung des Textes

## *1.1 Fragestellung*

Die Frage, ob es erlaubt sei, dem römischen Kaiser Steuern zu zahlen oder nicht, war eines der heikelsten Probleme der Zeit Jesu. Es ist kein Wunder, dass der Mann aus Nazareth darauf angesprochen wurde. Seine Antwort ist heute nicht mehr so verständlich wie damals. Die Funktion der römischen Steuerverwaltung und die Natur der diversen Abgaben, die jeder Einzelne zu entrichten hatte, waren einstens Allgemeinwissen, ebenso auch der religiöse bzw. ideologische Hintergrund des Steuerzahlens. Er musste den ersten Adressaten der Evangelien noch nicht erläutert werden.

Die politische und religiöse Bedeutung des Steuerproblems ist nur zu verstehen, wenn man sich vor Augen hält, dass am Anfang der römischen Herrschaft in Palästina die Bereitschaft, den Steuerforderungen des römischen Staats nachzukommen, keineswegs bei allen Juden vorhanden war. Es gab heftige Gegenwehr und blutige Konflikte, die sich an dieser für uns selbstverständlichen Voraussetzung jedes funktionierenden Staatswesens entzündeten und die römische Herrschaft in Palästina von Anfang an überschatteten.

Der Widerstand der Judäer war zudem nicht nur durch die drückende Abgabenlast oder etwa durch die Unfähigkeit bzw. Korruption der neuen römischen Administration motiviert, die sich selbst bereicherte und die Bevölkerung überlieferten Klagen zufolge hemmungslos ausplünderte<sup>1</sup>. Neben derlei Missständen waren für die Aufständischen spezifisch-religiöse Überzeugungen maßgeblich, worin sie sich von den Steuerzahlern oder -verweigerern in anderen Provinzen des römischen Reiches unterschieden. Sie bildeten den Hintergrund der hier auszulegenden Zinsgroschenperikope und insbesondere des in ihr enthaltenen Apophthegmas.

Der noch deutlich empfundene historische Wendepunkt war der erste römische Census, mit dem im Jahr 6 n. Chr. die römische Besteuerung in Judäa eingeführt wurde und der fortan zur Konfrontation mit dem römischen Staat führte<sup>2</sup>. An der Spitze der Widerstandsbewegung stand in jener Zeit Judas der Galiläer,

---

<sup>1</sup> s. 2.2.2.

<sup>2</sup> Diese wurde nicht geringer durch das Bewusstsein, dass sowohl das Ende der Hasmonäerherrschaft als auch das Ende der Herrschaft des Herodessohns Archelaos jeweils auf Bitten

mit dessen Namen der gegen diese Steuerschätzung gerichtete Aufstand in den Quellen stets verknüpft ist. Auf diesen Aufstand im Zusammenhang mit den römischen Censusmaßnahmen wird daher ausführlich einzugehen sein. Nur wenn wir dessen religiöse Legitimation und biblische Begründung analysieren, wird sich die Zinsgroschenperikope in ihrer Tragweite völlig erschließen lassen.

Um den Widerstand beurteilen zu können, den die römische Form der Besteuerung unter den Juden auslöste, sollen zuerst in einem Überblick diejenigen historischen Entwicklungslinien nachgezeichnet werden, die in nachexilischer Zeit für die politischen Machtverhältnisse und für die aus ihnen resultierenden Steuerlasten bestimmend waren. Dabei werden wir uns auf Quellen und Texte konzentrieren, die einen neuen Zugang zu Jesu Antwort auf die Steuerfrage bieten.

Ob und in welcher Form die Frage an Jesus gestellt worden ist, das werden wir uns fragen müssen und mit einer einleitenden Vorstellung des Textes (bzw. der Texte) beginnen. Im Zuge dieser Untersuchung soll wahrscheinlich gemacht werden, dass Jesu Weisung zur Steuerfrage ein echtes Jesuslogion ist, das nicht erst von der frühen Gemeinde gebildet wurde.

Für die Authentizitätsfrage ist in methodischer Hinsicht das von Gerd Theißen und Annette Merz sogenannte „historische Plausibilitätskriterium“<sup>3</sup> maßgeblich. Dieses verlangt, dass sich die Antwort Jesu auf die Steuerfrage „als Auswirkung Jesu begreifen lässt und gleichzeitig nur in einem jüdischen Kontext entstanden sein kann“<sup>4</sup>.

In diesem Sinne soll im Folgenden die Zinsgroschenperikope und insbesondere ihr zu vermutender mündlicher Kern, das mit der Nennung Gottes (Mk 12,17 par) endende Apophthegma, auf seinem jüdischen Hintergrund verstanden und ausgelegt werden. Dieser Ansatz wird helfen zu erkennen, was Jesus mit seiner Anweisung meinte, dem Kaiser und Gott das jeweils Ihre zukommen zu lassen. Im Vergleich mit der jüdischen Tradition kann man dann auch die Besonderheit der Antwort Jesu eruieren.

Eine entscheidende Voraussetzung zum Verständnis dessen, was „des Kaisers ist“, bildet dabei, dass Jesus sich vor seiner Antwort auf die Steuerfrage von seinen Gesprächspartnern einen Denar zeigen lässt. Auch diese Bedingung für seine Auskunft ist umso klarer, je genauer der jüdische Hintergrund ausgeleuchtet wird, wobei die Rahmung mit der Aufforderung, einen Denar herbeizubringen, auf konkreter Erinnerung fußen dürfte. Dafür spricht u. a. das von Theißen und

---

jüdischer Gesandtschaften hin von der römischen Seite bewerkstelligt worden war. Deren „Dienste“ waren ebenso demütigend wie kostspielig.

<sup>3</sup> G. THEISSEN, A. MERZ, *Der historische Jesus*, 29 und 117.

<sup>4</sup> G. THEISSEN, A. MERZ, *Der historische Jesus*, 117; vgl. ferner G. THEISSEN, D. WINTER, *Die Kriterienfrage*, 176–180.

Merz entwickelte Kriterium, dass in „sperrigen Jesusüberlieferungen Echtes enthalten sein könnte“<sup>5</sup>. Das Vorweisen der Geldmünze ist solch ein sperriger Zug, der im Matthäus- und Lukasevangelium merklich in den Hintergrund rückt und bei späteren Zeugen wie dem Thomasevangelium noch weiter verblasst. Gerade in diesem schwindenden Verständnis für die Bedeutung des Denars ist ein Anzeichen für eine zuverlässige Tradition zu sehen, die für spätere Generationen des Urchristentums immer weniger bedeutsam war.

### 1.2 Zum Stand der Forschung

Folgendermaßen können die zu der Zinsgroschenperikope bisher vorliegenden (exegetisch-wissenschaftlichen<sup>6</sup>) Arbeiten<sup>7</sup> gruppiert werden:

a) Eine erste Gruppe vertritt eine anti-zelotische Deutung der ganzen Perikope. Sie betrifft vor allem das Schlusslogion: „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist und Gott, was Gottes ist“. Sie deutet dieses Logion dahingehend, dass Jesus im Sinne einer Abgrenzung gegenüber den jüdischen, romfeindlichen Aufständischen spricht und seine eigene Sicht der Dinge dagegen kontrastiert<sup>8</sup>. Daraus sei aber keineswegs zu folgern, dass Jesus eine undifferenziert romfreundliche Haltung einnehme, sondern gleichsam zwischen den Extremen, d. h. der Aufleh-

<sup>5</sup> G. THEISSEN, A. MERZ, *Der historische Jesus*, 117; G. THEISSEN, D. WINTER, *Die Kriterienfrage*, 177–178.

<sup>6</sup> Die Inanspruchnahme des Zinsgroschenwortes im politischen Tagesgeschäft ist schließlich Legion, aber nur zu oft gegen die Intention des Verses, z. B. sei seine Deutung durch W. HUBER als „Übergang zu einer säkularen Rechtsordnung“ erwähnt, was doch eher die spätere Rezeption des Verses aufgreift (s. Interview in: *Der Spiegel* 20, 2008, 50).

<sup>7</sup> Daneben gibt es Arbeiten, die zwar im Titel auf das Zinsgroschenwort Jesu Bezug nehmen, wie z. B. Ch. BRYAN, *Render to Caesar*, aber der Erklärung dieses Textes nur wenige Seiten widmen, ebd. 44–46.

Auch F. E. UDOH verzichtet in seiner kürzlich erschienenen Studie „*To Caesar What Is Caesar's*“ zu Tribut, Steuern und der kaiserlichen Verwaltung in Palästina auf eine eigene Auslegung. Er beschränkt sich lediglich darauf, den Text als heiden-christliche Ergänzung darzustellen, die über das Steuerzahlen zur Zeit Jesu – z. B. über die dabei benutzten Geldstücke – nichts mitteilen könne, ebd. 225 bzw. 228.

<sup>8</sup> Beispielsweise: J. WEISS, *Die Predigt*, 125; H. H. WENDT, *Die Lehre*, 263; G. KITTEL, *Das Urteil*, 655; J. KLAUSNER, *Jesus*, 436; L. GOPPELT, *Der Staat*, 12–13; E. L. ABEL, *Jesus*, 251; J. BLINZLER, *Der Prozess*, 80; D. R. CATCHPOLE, *The Problem*, 53; K. TAGAWA, *Jésus*, 123–124; W. H. KELBER, *Mark's Story*, 63–64; J. JEREMIAS, *Neutestamentliche Theologie*, 220; R. M. GRANT, *Christen*, 58; W. R. G. LOADER, *Jesus' Attitude*, 100; D. FLUSSER, *Jesus*, 89; G. THEISSEN, *Jesus und die symbolpolitischen Konflikte*, 386; J. GNILKA, *Jesus*, 239 und H. KLEIN, *Das Lukasevangelium*, 629. Eine m. E. etwas unklare „Mittelposition“ nimmt U. MELL ein, *Die „anderen“ Winzer*, 265. Nach MELL „verteidigt die Perikope die Superiorität des Ersten Gebots jüd. Tora und stellt zugleich dem (juden-)Christen ein hermeneutisches Prinzip zur Verfügung, sein Verhältnis zu Gott und einem sich widergöttlich gebärdenden Staat immer wieder neu zu prüfen“. MELL versucht hier m. E. sich gegenseitig ausschließende Positionen zu harmonisieren.



nung gegen die Steuerforderungen und einer engen und unkritischen Anlehnung an die römische Staatsmacht, hindurchsteuere und einen Mittelweg wähle<sup>9</sup>.

Der Dreh- und Angelpunkt dieser Interpretation besteht in der Annahme, Jesus habe seine Gesprächspartner bezüglich der Steuerzahlungen beschämen wollen, indem er sie gebeten habe, ihm einen Denar vorzulegen<sup>10</sup>. Dadurch habe er sie überführt, dass sie im Alltag römisches Geld in ihren Taschen tragen und benutzen. Demzufolge sei Jesu Antwort auf die Steuerfrage eine Aufforderung, dem Staat die Steuern zu geben<sup>11</sup>. Der Münzgebrauch, der sich im Vorlegen des Denars spiegele, sei in sich selbst schon eine *demonstratio ad oculos* der Anerkennung des römischen Kaisers<sup>12</sup>. Jesus lässt die Fragesteller das Geld in die Hand nehmen und betrachten, um sie auf die Inkonsequenz ihres Handelns aufmerksam zu machen. Denn wer die Vorteile des römischen Reiches genieße und selbstverständlich für sich nutze, der solle auch Steuern zahlen.

Diese Absicht Jesu, die hinter seiner Antwort vermutet wird, entbehrt nicht, wie viele Ausleger vermerken, einer gewissen Ironie, und die Schlussfolgerung ist nicht von der Hand zu weisen, Jesus habe die Fragesteller der Lächerlichkeit preisgeben wollen<sup>13</sup>.

b) Daneben gibt es eine pro-zelotische Auslegung, die Jesus in seiner Antwort auf die Steuerfrage eine dezidiert gegen die Römerherrschaft gerichtete Position unterstellt. Sie kommt zu dem Ergebnis, dass Jesus im Wesentlichen denselben Standpunkt wie Judas der Galiläer und andere jüdische Aufständische vertreten habe und den römischen Kaiser als Landesherrn strikt abgelehnt habe. In diesem Sinne sei auch seine Erwiderung auf die Steuerfrage gemeint: Nicht dem Kaiser, sondern allein Gott sei Gehorsam geschuldet, darum solle man *keine* Steuerzahlungen entrichten. Mk 12,17 par sei „a saying of which any Zealot would have

<sup>9</sup> Diese Mittelposition tritt bei U. MELL, Die „anderen“ Winzer, 264, besonders deutlich darin hervor, „daß der Christ in einem doppelten Loyalitätsverhältnis, zum Kaiser und zu Gott, sich bewähren muß“. Der Gehorsam gegenüber Gott ist aber „einem totalitären Obrigkeitsgehorsam“ untergeordnet.

<sup>10</sup> Eine Variante brachte G. THEISSEN ins Spiel, der das Herbeibringen der Münze als „symbolische Handlung“ deutet, die als „Ersatz für jene militärischen Konflikte, die seit Judas Galilaios mit der Steuerfrage verbunden sind“, dient, ders., Jesus und die symbolpolitischen Konflikte, 393.

<sup>11</sup> H. WEINEL, Die Stellung, 9; R. VÖLKL, Christ, 113–114; G. PETZKE, Der historische Jesus, 230; K. WENGST, Pax, 78.

<sup>12</sup> So z. B. W. SCHRAGE, Die Christen, 33–34; W. BÖSEN, Galiläa, 170; K. HUBER, Jesus, 205. Eine marxistische Deutung der Steuerfrage entwickelt A. H. CADWALLADER, In Go(1)d, passim.

<sup>13</sup> J. Sp. KENNARD, Render, 119. Diese Ansicht vertritt auch M. ALBERTZ, Die synoptischen Streitgespräche, 21, der über den Erzähler bemerkt: „Er lacht im stillen über die reichen Leute, die Jesu ihr Kaisergeld zeigen müssen und als die Dummen von ihm gehen“; vgl. ferner M. DIBELIUS, Rom, 178; A. BEA, Date, 578; A. SCHWEITZER, Die Mystik, 305; K. ALAND, Das Verhältnis, 173; L. SCHENKE, Die Urgemeinde, 295; B. WITHERINGTON III, The Gospel, 326. Kritisch zu dieser Interpretation: J. N. SEVENSTER, Geeft, 31.

approved<sup>14</sup>. Dieses Logion wird sogar als eine Art Unabhängigkeitserklärung vom römischen Reich verstanden<sup>15</sup>.

c) Andere Exegeten vertreten die Meinung, Jesu Worte seien nur auf dem Hintergrund seiner eschatologischen Erwartungen verstehbar. Jesus spiele auf das Reich Gottes an, das aller menschlichen Herrschaftsausübung und der Macht Roms ein baldiges Ende bereiten werde<sup>16</sup>. Seine Antwort wolle unmissverständlich klar machen, dass die in kurzer Zeit anbrechende Gottesherrschaft die Legitimität jeder menschlichen Regentschaft relativiere, zumal im Blick auf die Nähe Gottes alles andere und sogar die Machtentfaltung des römischen Staats von zweitrangiger Bedeutung sei<sup>17</sup>. Auf diesen eschatologischen Vorbehalt gegenüber dem Kaiser habe Jesus seine Antwort bezogen, denn der römische Machtanspruch und die Steuerforderungen der Römer seien auf dem Hintergrund des bevorstehenden Eschaton lediglich eine vorübergehende Verpflichtung, die schon in naher Zukunft durch Gott selbst ihr Ende finden werde.

Die Aufforderung, Kaiser und Gott das ihnen jeweils Zukommende zu geben, sei daher antithetisch gemeint, weil die kaiserliche Regierung durch Gottes Eingreifen abgelöst und eigentlicher Gehorsam nur Gott geschuldet werde.

<sup>14</sup> S. G. F. BRANDON, *Jesus*, 347. Dieser Gedanke findet sich (freilich mit einer anderen Pointe) zuvor schon bei R. EISLER, *ΙΗΣΟΥΣ*, Bd. 2, 201: „Weit entfernt davon, die Zinsbarkeit gegenüber dem Cäsar zu billigen, steht Jesus ganz auf Seiten Judah's des Galiläers: aber er geht weit über ihn hinaus, indem er von seinen Jüngern, von den Bürgern des kommenden Gottesreiches verlangt, dass sie sich nicht nur von der Knechtschaft des Cäsar, sondern vor allem auch von der Knechtschaft des Mammon lossagen: wer kein Geld mehr besitzt, kein Geld mehr gebraucht, kein Geld gebrauchen will, braucht dem Cäsar keine Steuern mehr zu zahlen“. Eisler setzt an dieser Stelle voraus, dass sich Jesus in bewusst gewählter Armut der Verwendung römischer Geldstücke enthalten habe, ebd. 196–200. Ähnlich die Bemerkung von M. ALBERTZ, *Die synoptischen Streitgespräche*, 29, über Jesu Stellung zu der Steuerproblematik (die den Kern der Frage verfehlt, indem sie Jesu Weisung mit seiner angeblichen Besitzlosigkeit vermengt): „Für ihn, der kein Kaisergeld bei sich trägt, ist das Problem gegenstandslos“. Diese Deutung nimmt (mit leichten Modifikationen) M. WOLTER, *Das Lukasevangelium*, 654, wieder auf: Man soll dem Kaiser die Denare zahlen und dadurch dass man sich „von diesem Symbol der Fremdherrschaft trennt“, Gott das ihm Zustehende geben.

<sup>15</sup> R. A. HORSLEY, *Jesus and Empire*, 90: „Jesus' answer was still a blunt declaration of the people's independence of Roman imperial rule/kingdom, since they belonged directly under the rule/kingdom of God“; vgl. eine ähnliche Deutung ders., *Jesus and the Spiral*, 366.

<sup>16</sup> A. BEA, *Date*, 577; R. VÖLKL, *Christ*, 113; W. SCHRAGE, *Die Christen*, 40; B. T. VIVIANO, *Render*, 275; St. SCHREIBER, *Caesar*, 84. M. DIBELIUS, *Rom*, 178, formuliert, es gehe Jesus um eine „interimistische, eschatologisch bedingte Pflichterfüllung“.

<sup>17</sup> Beispielsweise: A. BEA, *Date*, 578; R. VÖLKL, *Christ*, 114; J. JEREMIAS, *Neutestamentliche Theologie*, 220; L. GOPPELT, *Die Freiheit*, 43–46; H. G. KLEMM, *De Censu*, 245; R. A. HORSLEY, *Jesus and the Spiral*, 313; W. D. DAVIES, D. C. ALLISON, *A Critical and Exegetical Commentary*, Bd. 3, 217; U. LUZ, *Das Evangelium*, 260. Übersteigert (und sicherlich in dieser Form unzutreffend) ist das Urteil von D. BONHOEFFER, *Ethik*, 377: „Jesus beschäftigt sich so gut wie gar nicht mit der Lösung weltlicher Probleme“ und ferner die Auslegung von R. J. CASSIDY, *Jesus*, 59, Jesus habe die Steuerfrage gar nicht beantworten wollen, um soziale Probleme in das Zentrum der Debatte zu rücken.

d) Schließlich gibt es eine Auslegung, die man etwa als angewandte Zwei-Reiche-Lehre bezeichnen könnte<sup>18</sup>. Die politische Sphäre sei grundsätzlich von religiösen Belangen zu unterscheiden, und die irdischen Staatswesen erhielten ihre Legitimität einzig und allein durch Gott, dem die Menschen ohnehin Gehorsam schulden. Diese Legitimitätsabstufung zwischen der Forderung des Staates und der Gottes sei von Jesus mit der Münze zum Ausdruck gebracht; darum betone er, dass die Steuern an den Kaiser zu zahlen seien. An Gott jedoch haben die Menschen vergleichsweise mehr zu entrichten<sup>19</sup>. Ihm verdanken sie ja mehr, denn er gab ihnen ihr Leben.

Diese Deutung verbinden mehrere Exegeten mit einem weiteren Gedanken, den wir ähnlich bei den Kirchenschriftstellern wie Ignatius, Origenes und Tertullian finden: Der Mensch trage das Bild seines Schöpfers in gleicher Weise, wie den Münzen das Bild des regierenden Herrschers aufgeprägt sei<sup>20</sup>.

### 1.3 Die These der vorliegenden Arbeit

Diese Auslegungen der Zinsgroschenperikope möchte ich durch eine eigene Deutung ergänzen und modifizieren. Die Forschungsposition c) wird darin zur Gänze aufgehen; doch steckt auch Richtiges in den übrigen Deutungen. Die in der vorliegenden Untersuchung erarbeitete Auslegung sei hier im Vorgriff, wie folgt, umrissen:

Ausgangspunkt ist die Annahme, dass sich die Zinsgroschenperikope tatsächlich auf Denare, also auf das gesetzliche Zahlungsmittel im römischen Reich, mit denen die Steuern zu bezahlen waren, bezieht. Zur Beantwortung der Frage, warum Jesus sich diese Münze vorlegen ließ, werden wir – und das ist neu – eine spezielle Halacha der jüdischen Opposition gegen den römischen Census

<sup>18</sup> Diese Terminologie verwendet z. B. W. E. PILGRIM, *Uneasy Neighbours*, 66–70. R. C. TANNEHILL, *The Sword*, 173 nimmt sogar an: „a division of life into two realms suggests itself“. Einen Überblick über die historische Entwicklung dieser reformatorischen Auslegung bietet U. Luz, *Das Evangelium*, 255–256.

<sup>19</sup> Vgl. z. B. R. C. TANNEHILL, *The Sword*, 175; L. T. JOHNSON, *The Gospel of Luke*, 312 und R. GRANGAARD, *Conflict*, 107. Beispielsweise betont J. RATZINGER, *Jesus*, 38, das Zinsgroschenwort meine „die wesentliche Verträglichkeit der beiden Sphären“, die Jesus und Kaiser repräsentieren, wobei aber dem Kaiser, falls dieser sich selbst etwa als göttlich interpretiere, gemäß Apg 5,29 kein Gehorsam geschuldet sei.

<sup>20</sup> Vgl. z. B. D. CAIRNS, *The Image*, 30; G. BORNKAMM, *Jesus*, 108; Ch. K. BARRETT, *The New Testament Doctrine*, 9; Ch. H. GIBLIN, *The Things*, 522; W. GRUNDMANN, *Das Evangelium nach Matthäus*, 472–473; K. WENGST, *Pax*, 79–80; G. SCHNEIDER, *Das Evangelium*, Bd. 2, 403; D. T. OWEN-BALL, *Rabbinic Rhetoric*, 11; K. HUBER, *Jesus*, 213–214; B. WITHERINGTON III, *The Gospel*, 325; H. KLEIN, *Das Lukasevangelium*, 631; Ch. BRYAN, *Rendel*, 46. Ähnlich argumentieren ferner W. E. PILGRIM, *Uneasy Neighbours*, 71–72; J. S. UKPONG, *Tribute*, 442. O. CULLMANN betont (mit einer vergleichbaren spiritualisierenden Tendenz): „Leib und Seele“ gehören Gott, was viel mehr als alles Geld sei, ders., *Der Staat*, 25–26.

heranziehen, die nach Josephus von Judas dem Galiläer und seinen Anhängern ausging, die aber noch über die kurze Zeit des Aufstandes während der Censurmaßnahmen nachwirkte.

Die Widerstandsbewegung wandte sich gegen die Steuerzahlung, indem sie nicht nur gegen die bürokratischen Voraussetzungen vorging, die der Census darstellte, sondern auch den Gebrauch der römischen Münzen ablehnte, mit welchen vorschriftsgemäß die Steuern bezahlt wurden. Einen solchen Münzboykott als Form der Ablehnung römischer Herrschaft erwähnt die im Rahmen dieser Studie<sup>21</sup> edierte Schrift *De haeresibus Judaeorum* des Pseudo-Hieronymus. Diese Quelle fußt ebenso wie eine Parallelüberlieferung in der *Refutatio omnium haeresium* des Hippolyt, die ebenfalls die aus dem zweiten Dekaloggebot abgeleitete Ablehnung der Geldstücke durch jüdische Aufständische erwähnt, wahrscheinlich auf Texten des 2. Jh. wie den heute verlorenen *Hypomnemata* des Hegesipp. *De haeresibus Judaeorum* ergänzt somit in wesentlichen Punkten die aus politischer Rücksichtnahme im Hinblick auf die halachische Position der Judas-Gruppe sehr zurückhaltenden Nachrichten des Josephus. Sie wird darüber hinaus durch verschiedene rabbinische Notizen und durch andere Zeugnisse, darunter archäologische Funde, die auf eine verschärfende Deutung des Bilderverbots im 1. Jh. n. Chr. hinweisen, bestätigt.

Es wird sich ferner zeigen, dass Jesus einen Denar bringen ließ, um seine Gesprächspartner eben durch diese Handlung auf die Probe zu stellen, sodass sie sich gezwungen sahen, zwischen einer Ablehnung oder Benutzung des römischen Geldes zu entscheiden, bevor Jesus ihnen seine Antwort in der Sache gab.

Gleichzeitig barg diese Aufforderung eine Gefahr für seine Gegner in sich, weil nach römischem Recht entsprechend der *lex Cornelia testamentaria nummeraria* die Ablehnung römischen Geldes mit dem Tod bestraft wurde. Jesus stellte seine Fragesteller also vor eine für sie lebensgefährliche Alternative (die weit über bloß ironisch gemeintes Kontern – so Deutung a) – hinausging), teilte aber selbst keinesfalls eine Ablehnung der römischen Münzen (anders: Deutung b). Weil aber Jesu Gesprächspartner die Münze herbeibrachten, anfassten und ansahen, demonstrierten sie durch ihr (aus römischer Sicht gesetzeskonformes) Verhalten ihre Distanz zu jenen Kreisen, die sich für den Widerstand gegen die römische Herrschaft entschieden hatten. Sie entlarven damit implizit ihre Frage nach den Steuern als eine in der Sache nicht ernst gemeinte Fangfrage.

Entsprechend der Tendenzwidrigkeit<sup>22</sup> als wichtigem Prüfstein historischer Wirkungsplausibilität nach Theißen und Merz lässt sich ferner beobachten, dass diese Reaktion Jesu besonderen jüdischen Zeitumständen und halachischen Debatten geschuldet war, die in der christlichen Rezeption der Zinsgroschenperikope immer weniger verstanden wurden und dass sie dementsprechend in

<sup>21</sup> s. u. 6.

<sup>22</sup> G. THEISSEN, A. MERZ, Der historische Jesus, 118.

der Exegese seit der Gnosis einem spiritualisierenden Verständnis, das bei der Gottesebenbildlichkeit des Menschen als Pendant zum Prägebild der Geldstücke ansetzt (Deutung d), Platz machte.

Befassen wir uns entsprechend dem historischen Plausibilitätskriterium mit der Verwurzelung von Jesu Weisung in der zeitgenössischen jüdischen Auseinandersetzung um eine mit der Herrschaft des Kaisers vereinbare Auslegung der Tora, wie sie letztlich erst nach zwei jüdischen Kriegen von den Rabbinen im Sinne eines Kompromisses gelöst wurde<sup>23</sup>, so können wir dieselbe Beobachtung bei der Interpretation des Zinsgroschenwortes in Mk 12,17 par machen. Auch hier setzt Jesus seinen jüdischen Zeitgenossen vertraute Überlegungen zum Eigentum Gottes<sup>24</sup> an seiner gesamten Schöpfung voraus. Diese Überzeugung spiegelt sich mehrfach in der rabbinischen Literatur, und noch heute wird in der *Birkat haz-zimmun* für alle irdische Nahrung (in auffälliger Ähnlichkeit zum Ausdruck τὰ τοῦ θεοῦ) die Wendung משל אלהי עולם (*mish-shele 'olam*) bzw. משלו (*mish-shelo*) gebraucht, was selbstverständlich das menschliche Besitzrecht nicht ausschließt, sondern nur Gott sein Eigentum zugesteht<sup>25</sup>.

Entscheidend für unsere Überlegungen ist nun, dass derselbe Grundgedanke in jüdischer Tradition (z. B. im Traktat *Abot*) mit Blick auf das Edelmetall, aus dem das Geld gemacht ist, zu finden ist, beruhend auf Stellen wie 1 Chr 29,14, Hag 2,8 oder Joel 4,4–8: Dort wird alles irdische Gold und Silber als Gottes Eigentum reklamiert. Die materiellen Besitztümer der Menschheit gehören demnach letztlich zu dem, „was Gottes ist“, und sind ihr nur für eine bestimmte Zeit überlassen, werden aber in eschatologischer Perspektive wieder Gott zufallen, was mit Erwartungen wie der Völkerwallfahrt zum Zion (Jes 60,4.9) oder sogar mit einem Eingreifen des Messias verknüpft werden konnte. Diese Dimension des Zinsgroschenwortes ist bisher nur wenig gewürdigt worden<sup>26</sup>. Demnach handelt es sich bei dem von Jesus verlangten Geben von „dem, was des Kaisers (bzw.) Gottes ist“, um die Erinnerung an den eigentlichen Eigentümer. Dem Kaiser werden durch Abgaben an den Fiskus die Geldstücke eingezahlt, die er herstellen und durch Portrait und Münzlegende als sein Geld kennzeichnen ließ.

<sup>23</sup> Dieser Kompromiss schloss die Verwendung römischen Geldes durch Juden ein; s. u. 2.4.12–2.4.14.

<sup>24</sup> Die wichtige Rolle des Eigentums betont auch G. THEISSEN, *Die Religion*, 66: „Gottes Eigentum darf nur an Gott zurückgegeben werden!“, ohne dem jüdischen Hintergrund aber nachzugehen.

<sup>25</sup> Der Unterschied zwischen „Besitz“ (d. h. dem Recht des Gebrauchs) und „Eigentum“ (d. h. Rückforderungsrecht), sonst aus dem römischen Recht bekannt, ist auch für die Mischna grundlegend. Gott ist Eigentümer des verheißenen Landes; die Israeliten besitzen es nur; s. z. B. 2.5.

<sup>26</sup> J. Sp. KENNARD, *Render*, 123, begnügt sich z. B. mit einer vergleichsweise summarischen Auflistung entsprechender Bibelstellen. Im Anschluss verfolgt er eine anti-römische Deutung des Zinsgroschenwortes, denn Jesus habe Steuerzahlungen nur gezwungenermaßen zugestimmt: „giving to Caesar a portion of what belonged to God, because only by doing so was survival possible“; ebd. 126.

Von ihnen erwartet er, dass sie zu ihm in Form eines Kreislaufs wieder zurückkehren. Gott aber kommt als Welterschöpfer alles Gold und Silber, auch das zur römischen Münzproduktion verwendete, als Eigentümer zu und wird ihm darum dereinst übergeben werden.

Dass sich daraus für jüdische Fromme in eschatologischer Sicht die gegen die Römer zielende Schlussfolgerung ergab, wonach auch der kaiserliche Fiskus am Ende Gott übereignet werde, kann nicht nur mittels zahlreicher Stellen aus der rabbinischen Literatur, sondern auch mit Hilfe der Qumrantexte, der Sibyllinen oder der Apokalypse des Johannes erwiesen werden. Auch wenn Jesus keineswegs (wie die Deutung b) unterstellt) den römischen Staat attackieren bzw. seine Regierung (mit den sie finanzierenden Steuerabgaben) als illegitim im Sinne der Tora kennzeichnen wollte und demzufolge Steuerzahlungen für erlaubt und geboten hielt, so stellte er sie doch unter einen sehr konkreten *eschatologischen Vorbehalt*.

Unser Ergebnis, das wir sogar im Blick auf den historischen Jesus zu formulieren wagen, ist also: Jesus setzte derartige Überlegungen auch bei seinen Gesprächspartnern, deren grundsätzliche Loyalität gegenüber dem römischen Kaiser er zuvor durch das Vorzeigen des Denars getestet hatte, als bekannt voraus und behaftete dann durch seine Antwort und die Formulierung als direkten Imperativ sein Auditorium im Sinne der Technik der sog. Retorsion<sup>27</sup> bei einem Bestandteil ihrer eschatologischen Erwartung. Dass Jesus dabei stillschweigend voraussetzte, ihre (gemeinsamen) Glaubensüberzeugungen würden im Sinne einer eschatologischen Naherwartung schon sehr bald in ein konkretes Handeln einmünden, darf dabei nicht aus dem Blick geraten, sondern stellt die eigentliche Brisanz seiner Anweisung dar.

#### 1.4 Die Zinsgroschenperikope: synoptischer Vergleich

Den Einstieg in die Textarbeit bildet eine Analyse der Zinsgroschenperikope in der synoptischen Überlieferung. Das Hauptinteresse gilt dem „vor-evangelischen“ Jesus, also derjenigen Fassung der Perikope, die als mündliche Überlieferung aus der Zeit vor 70 n. Chr. (und m. E. sogar aus der Lebenszeit Jesu) den Evangelien vorausliegt. Diese mündliche Überlieferungsstufe ist von den Modifikationen seitens der Evangelisten abzuheben und genauer in den Blick zu nehmen.

Alle synoptischen Evangelien verlegen die Kontroverse in den Jerusalemer Tempel und ordnen sie unter die letzten Weisungen Jesu kurz vor seiner Verhaf-

<sup>27</sup> Zu dieser (auch bei Paulus gepflegten) Argumentationsform vgl. F. SIEGERT, Argumentation, 52.

tung ein. Damit steht die Frage nach der Kaisersteuer im Kontext einer sich seit langem verschärfenden Auseinandersetzung Jesu mit seinen Gegnern, die (nach Meinung der Synoptiker) bereits den festen Willen haben, Jesus zu vernichten.

Der Textabschnitt steht zudem im Rahmen anderer Streitgespräche, die mit der Vollmachtsfrage beginnen. Bei Markus markiert sie den Anfang des letzten Gesprächsgangs in Jerusalem (Mk 11,27–33 par Mt 21,23–27 bzw. Lk 20,1–8). Die Frage nach Jesu *ἐξουσία* ist dabei durch die vorher beschriebene Tempelreinigung (Mk 11,15–19) motiviert. Dieser Zusammenhang sowie die Fragestellung an sich zielen ganz grundsätzlich auf die Legitimation Jesu für sein Auftreten. Jesus befreit sich von der Verpflichtung einer Antwort durch eine geschickte Gegenfrage nach der Taufe des Johannes. Diese Antwort, zunächst taktisch, bringt seine Gesprächspartner, die Hohenpriester, Schriftgelehrten und Ältesten, in Verlegenheit, was ihre Autorität in den Augen der umstehenden Menge untergraben muss. Dass aber mehr als Taktik dahinter steht, sondern vielmehr die Infragestellung einer bestimmten, gerade für Galiläa bezeugten Frömmigkeit, wird die Untersuchung zeigen.

Anschließend folgt bei Markus das (wahrscheinlich nicht jesuanische<sup>28</sup>) Gleichnis von den bösen Weingärtnern, das vom Evangelisten zwischen die Vollmachtsfrage und die folgenden Streitgespräche Jesu mit Repräsentanten seiner Gegner<sup>29</sup> platziert ist (Mk 12,1–11; Lk 20,9–18; vgl. Mt 21,33–44). In diesem Gleichnis findet sich gleichfalls in verhüllter Form ein Angriff auf das Synhedrium<sup>30</sup> und zugleich eine Stellungnahme des markinischen Jesu zum Problem seiner Autorität, denn er handelt demnach als Sohn, der seinem Vater nahesteht. Die im Gleichnis erzählte Ermordung dieses einzigen Sohnes des Weinbergseigentümers aber führt zum endgültigen Bruch. Dieses Gleichnis löst in Markus 12,12 (par Lk 20,19 bzw. Mt 21,45–46) den Entschluss aus, Jesus gefangen zu nehmen und dadurch unschädlich zu machen, was jedoch zunächst aus Furcht vor der Bevölkerung, die mit Jesus sympathisierte, und seiner Wirkung auf die Menge erst noch aufgeschoben wird<sup>31</sup>.

<sup>28</sup> Dafür lässt sich vor allem die Tendenz zur Allegorisierung und der Bezug auf Jes 5,1–7 anführen, s. z. B. R. BULTMANN, *Die Geschichte*, 191; vgl. ferner z. B. W. R. G. LOADER, *Jesus' Attitude*, 98; U. MELL, *Die „anderen“ Winzer*, 77–88. J. S. KLOPPENBORG, *The Tenants*, 271, hält die Fassung des Thomasevangeliums (Logion 65–66) für die ältere. Dass sich durch Streichung einiger Verse des Markus eine möglicherweise auf Jesus zurückgehende ursprüngliche Fassung des Gleichnisses rekonstruieren lässt (so z. B. M. HENGEL, *Das Gleichnis*, 144–145, 169), ist m. E. eher unwahrscheinlich; vgl. H. KLEIN, *Das Lukasevangelium*, 625.

<sup>29</sup> J. S. KLOPPENBORG, *The Tenants*, 222–223.

<sup>30</sup> Zu dieser redaktionellen Intention des Markus s. J. S. KLOPPENBORG, *The Tenants*, 35, 223–241.

<sup>31</sup> Historisch gesehen, ist die hier ausgedrückte Enterbungs-Theologie ohnehin eine Reaktion (sc. der Kirche) auf die Tötung Jesu; vgl. u. a. J. GNILKA, *Das Evangelium nach Markus*, Bd. 2, 144.

Matthäus erweitert diesen Zusammenhang seiner Markus-Vorlage um zwei weitere Gleichnisse von den beiden Söhnen (Mt 21,28–32) und vom königlichen Hochzeitsmahl (Mt 22,1–14). Das zweite Gleichnis hat er unmittelbar vor die Zinsgroschenperikope eingeschoben und stellt dadurch einen Rahmen um das Gleichnis von den bösen Weingärtnern her. Beide Gleichniserzählungen sind bei Matthäus auf den Ruf zur Umkehr zugespißt. Sie richten sich gegen die führenden Kreise der jüdischen Gesellschaft<sup>32</sup>, die Jesus zwar hören, aber ihm nicht folgen. Impliziert ist dabei eine Aussage über das Weltgericht, wobei das Reich Gottes u. a. mit einer Hochzeitsfeier als Sinnbild der Gemeinschaft mit Gott als König verglichen wird (Mt 22,2).

Schon zuvor hatte Jesus in allen drei Evangelien bei seinem Einzug in Jerusalem und in dem Konflikt um den Tempel politische Akzente gesetzt, die von den Evangelisten auf ihre jeweilige Art hervorgehoben werden. Nach dem Disput über die Vollmacht und dem kaum verhüllten Angriff Jesu auf die führenden Kreise des jüdischen Volkes sind die gefährlichen Konsequenzen der Steuerfrage für die Leser aller drei Evangelien wohl verständlich, zumal der gesamte Kontext auf ein feindseliges Vorgehen gegen Jesus mit dem Ziel einer Anklage vor den römischen Behörden abgestellt ist.

Demgemäß berichten alle drei Synoptiker übereinstimmend, wie die Hohenpriester, Schriftgelehrten und Ältesten, die bis dahin als die eigentlichen Gegner Jesu geschildert werden und ihm bereits die Frage nach der Legitimation seines Auftretens stellten (Mk 11,27–28 par Lk 20,1–2 bzw. Mt 21,23), nicht mehr selber aktiv sind, sondern Jesus nur noch aus dem Hintergrund beobachten und andere vorschicken, um ihre Vernichtungsabsicht durchzuführen. Damit betreten neue jüdische Gruppen als Jesu Gesprächspartner die Szene, was sich nach der Zinsgroschenperikope in der Frage nach der Auferstehung durch die Auseinandersetzung mit den Sadduzäern, die ebenfalls bisher nie in Erscheinung getreten waren, fortsetzt (Mk 12,18–27 par Lk 20,27–40 bzw. Mt 22,23–33).

Wir wenden uns nun dem Text zu. Die folgende Synopse stellt dem (ursprünglichen) Markus-Text dessen erste beiden Rezeptionen bei den synoptischen Seitenreferenten zur Seite – als erste Verständniskontrolle für uns selber; der diachrone Aspekt solchen Vergleichs soll im Teil 3 gewürdigt werden.

Zur Erleichterung des Vergleichs, aber auch schon wegen der besseren Übersichtlichkeit jeder einzelnen Kolumne, gliedern wir den Erzähl- bzw. Dialogablauf in Sequenzen<sup>33</sup>. Nach diesen wird im Folgenden zitiert, d. h. nach der gemeinsamen Struktur, und nicht nach der Zufälligkeit von Versnummern.

<sup>32</sup> Wird das Matthäusevangelium, wie meist, in Syrien angesiedelt und jedenfalls nach der Auflösung der jüdischen Gesellschaft im Jahr 70 n. Chr. angesetzt, so ist an das Diasporajudentum zu denken, wie es sich unter der Führung der Rabbinen soeben neu organisierte.

<sup>33</sup> Zur Gliederung s. auch K. HUBER, Jesus, 151–153, mit ähnlichem Ergebnis.



Die Wiedergabe in Kolumnen ist die konventionelle: Matthäus – Markus – Lukas. Was die zeitlichen Prioritäten betrifft, gehen wir von der Reihenfolge Markus – Lukas – Matthäus aus, die nach Christian Gottlob Wilke<sup>34</sup> und Christian Hermann Weiße<sup>35</sup> von Martin Hengel<sup>36</sup> erneut vorgeschlagen und von Folker Siegert<sup>37</sup> auf andere Weise und gleichfalls detailliert begründet worden ist. Bei der Annahme der Gleichzeitigkeit zwischen Matthäus und Lukas wären allerdings die Ergebnisse – abgesehen lediglich von Details – nicht signifikant verschieden.

Zur Sicherung des Verständnisses lassen wir den einzelnen Abschnitten eine eigene Übersetzung der Markus-Kolumne folgen:

### 1. Sequenz, Teil a: Die Situation

Mt 22,15–16a	Mk 12,13–14a	Lk 20,20
<p>Τότε πορευθέντες οἱ Φαρισαῖοι συμβούλιον ἔλαβον ὅπως αὐτὸν παγιδέωσιν ἐν λόγῳ. καὶ ἀποστέλλουσιν αὐτῷ τοὺς μαθητὰς αὐτῶν μετὰ τῶν Ἑρωδιανῶν λέγοντες:</p>	<p>Καὶ ἀποστέλλουσιν πρὸς αὐτὸν τινὰς τῶν Φαρισαίων καὶ τῶν Ἑρωδιανῶν ἵνα αὐτὸν ἀγρεύσωσιν λόγῳ. καὶ ἐλθόντες λέγουσιν αὐτῷ:</p>	<p>Καὶ παρατηρήσαντες ἀπέστειλαν ἐγκαθέτους ὑποκρινομένους ἑαυτοὺς δικαίους εἶναι, ἵνα ἐπιλάβωνται αὐτοῦ λόγου, ὥστε παραδοῦναι αὐτὸν τῇ ἀρχῇ καὶ τῇ ἔξουσίᾳ τοῦ ἡγεμόνος.</p>

(Markus:) Und sie schicken einige von den Pharisäern und Herodianern zu ihm, damit sie ihn bei einem Wort fingen. Und als sie zu ihm gekommen waren, sagten sie ihm:

Die Einleitung spiegelt bei allen Synoptikern deren jeweils eigene Sicht<sup>38</sup>. In den Eingangsworten bei Markus scheint ein Rückverweis auf Mk 11,27 vorzuliegen, wo die Hohenpriester, Schriftgelehrten und Ältesten als Jesu Dialogpartner genannt werden. In Mk 12,13 heißt es dann, dass diese Repräsentanten der jüdischen Oberschicht einige Pharisäer und Herodianer zu Jesus senden, die als ihre Agenten fungieren sollen. Warum die Herodianer außer in Mk 3,6 gerade hier erwähnt werden, soll noch genauer untersucht werden, denn hier scheinen die meisten Kommentare überfragt<sup>39</sup>.

Matthäus vermerkt, dass sich die Pharisäer versammeln und dann ihre Schüler zusammen mit den Herodianern agieren. Interessant ist in diesem Zusammenhang die Rede von „Schülern“ (*μαθηταί*) der Pharisäer, die allein an dieser Stelle

<sup>34</sup> Der Urevangelist, 685–693.

<sup>35</sup> Die evangelische Geschichte.

<sup>36</sup> M. HENGEL, Die vier Evangelien, 320–350.

<sup>37</sup> F. SIEGERT, Das Evangelium, 88–99.

<sup>38</sup> Zu den redaktionellen Eingriffen in die Einleitung der Perikope s. z. B. U. MELL, Die „anderen“ Winzer, 194; K. HUBER, Jesus, 243.

<sup>39</sup> S. 3.1.

begegnet. Matthäus erschien es wohl wenig plausibel, dass diese beiden Gruppen, d. h. Pharisäer und Herodianer, die sonst wenig miteinander zu tun hatten, wie bei Markus im Auftrag der Jerusalemer Priesteraristokratie vorgehen. Auch hatte er schon Rabbinenschulen als Gegner im Blick.

Lukas gestaltet diesen Punkt ebenfalls um. Er sagt, dass zum Aufpassen angestiftete „Spione“<sup>40</sup> (ἐγκάθετοι, Lk 20,20) gegen Jesus vorgehen, wobei die Herodianer – wie auch sonst in seinem Evangelium – unerwähnt bleiben. Es bleibt dabei – in Verallgemeinerungen – der Anstrich des Politischen<sup>41</sup>.

Übereinstimmend wird also bei allen Synoptikern gesagt, dass Jesu Gesprächspartner den Versuch unternehmen, ihn bei einem falschen Wort<sup>42</sup> zu ertappen.

### 1. Sequenz, Teil b: Gesprächsanknüpfung

Mt 22,16b	Mk 12,14a–ba	Lk 20,21
διδάσκαλε, οἶδαμεν ὅτι ἀληθῆς εἶ και τὴν ὁδὸν τοῦ θεοῦ ἐν ἀληθείᾳ διδάσκεις και οὐ μέλει σοι περὶ οὐδενός. οὐ γὰρ βλέπεις εἰς πρόσωπον ἀνθρώπων,	διδάσκαλε, οἶδαμεν ὅτι ἀληθῆς εἶ και οὐ μέλει σοι περὶ οὐδενός· οὐ γὰρ βλέπεις εἰς πρόσωπον ἀνθρώπων, ἀλλ' ἐπ' ἀληθείας τὴν ὁδὸν τοῦ θεοῦ διδάσκεις·	και ἐπηρώτησαν αὐτὸν λέγοντες· διδάσκαλε, οἶδαμεν ὅτι ὀρθῶς λέγεις και διδάσκεις και οὐ λαμβάνεις πρόσωπον, ἀλλ' ἐπ' ἀληθείας τὴν ὁδὸν τοῦ θεοῦ διδάσκεις·

(Markus:) Lehrer, wir wissen, dass du wahrhaftig bist und dich um niemanden scherst. Denn du blickst nicht auf das Angesicht der Menschen, sondern lehrst in Wahrheit den Weg Gottes.

Die ausführliche *captatio benevolentiae*, mit der Jesu Gesprächspartner den Dialog eröffnen, ist bei allen drei Evangelisten sehr ähnlich formuliert. Sie titulieren Jesus als „Lehrer“ (διδάσκαλε) und heben damit seine Autorität in Gesetzesfragen hervor<sup>43</sup>. Sie unterstreichen ferner Jesu Wahrhaftigkeit (ἀληθῆς εἶ),

<sup>40</sup> Diesen Begriff als Bezeichnung für Agents provocateurs, die während der Intrigen der Herodesöhne um die Thronnachfolge eine Rolle spielten, verwendet Josephus in BJ 2,27; vgl. den Hinweis bei A. SCHLATTER, Das Evangelium des Lukas, 124.

<sup>41</sup> Diese politische Dimension heben z. B. Ch. H. GIBLIN, *The Things*, 517; L. T. JOHNSON, *The Gospel of Luke*, 317 und B. R. GRANGAARD, *Conflict*, 101, hervor.

<sup>42</sup> K. HUBER, *Jesus*, 168, macht auf die Verbindung zur Passionserzählung – schon durch die literarische Einordnung der Perikope – aufmerksam, die die besondere Zuspitzung der Angelegenheit impliziert.

<sup>43</sup> Mk 4,38; 9,17; 10,17.20.35 u.a.; zu diesen Stellen E. BEST, *The Temptation*, 173; ferner K. H. RENGSTORF, Art. *διδάσκω* κτλ., 154–155 und K. HUBER, *Jesus*, 172. Ferner zur Struktur des Satzes: „Die vier Glieder sehen sich chiasmatisch gegenüber: ἀληθῆς εἶ – ἐπ' ἀληθείας τὴν ὁδὸν τοῦ θεοῦ διδάσκεις und οὐ μέλει σοι περὶ οὐδενός – οὐ γὰρ βλέπεις εἰς πρόσωπον ἀνθρώπων“, so W. WEISS, *Eine neue Lehre*, 206 (vgl. auch K. HUBER, *Jesus*, 170–171). Dennoch sollte man den Titel διδάσκαλε am Beginn nicht wie U. MELL, *Die „anderen“ Winzer*, 195, als markinischen Zusatz werten. Die „Ringkomposition“ (vgl. H. G. KLEMM, *De Censu*, 242), bei der das erste

was Lukas leicht ändert, indem er die Richtigkeit seiner Worte (ὀρθῶς λέγεις, Lk 20,21) erwähnt. Dieses Urteil korrespondiert damit, dass Jesus in Wahrheit, wie alle Synoptiker sich ausdrücken, das Wandeln nach Gottes Willen lehrt (τὴν ὁδὸν τοῦ θεοῦ). Offenbar sind die Aufrichtigkeit und die mit seinem persönlichen Verhalten übereinstimmende Korrektheit seiner Toraauslegung<sup>44</sup> gemeint. Die Wendung ἡ ὁδὸς τοῦ θεοῦ wird in diesem Zusammenhang von allen Synoptikern verwendet. Allerdings ist sie von Matthäus im Gegensatz zu Markus und Lukas bereits seinem Interesse entsprechend an den Satzanfang gestellt<sup>45</sup>. Was die Integrität betrifft, so heben die Opponenten hervor, Jesus nehme keine Rücksicht auf andere Menschen und deren Reaktion auf seine Lehren (οὐ μέλει σοι). Sie erklären dies dadurch, dass er nicht in das Gesicht der Mitmenschen blicke und sich durch ihr Mienenspiel beeinflussen lasse. Seine Gegner gestehen somit zu, Jesus baue allein auf Gott und berücksichtige nicht die Auswirkungen seiner Worte.

Lukas hat die Wendung οὐ γὰρ βλέπεις εἰς πρόσωπον nicht übernommen, sondern den Biblizismus<sup>46</sup> durch οὐ λαμβάνεις πρόσωπον (Lk 20,21<sup>47</sup>) variiert, was die Unbestechlichkeit von Jesu Urteil stärker zum Ausdruck bringt. So zeichnet Gott als gerechten Richter aus, dass er keine *προσωποληψία* kenne<sup>48</sup>.

### 1. Sequenz, Teil c: Die Frage nach der Steuer

Mt 22,17	Mk 12,14bβ	Lk 20,22
εἰπέ οὖν, ἡμῖν τί σοι δοκεῖ· ἔξεστιν δοῦναι κῆνσον Καίσαρι ἢ οὐ;	ἔξεστιν δοῦναι κῆνσον Καίσαρι ἢ οὐ; δῶμεν ἢ μὴ δῶμεν;	ἔξεστιν ἡμᾶς Καίσαρι φόρον δοῦναι ἢ οὐ;

(Markus:) Ist es erlaubt, dem Kaiser Steuer zu geben oder nicht? Sollen wir geben oder nicht geben?

Erst nach diesen vorbereitenden Worten schließt sich die eigentliche Steuerfrage an, die in Form einer Alternative formuliert ist. Die Frage ist bei allen Synoptikern durchaus ähnlich. Markus iteriert die Frage<sup>49</sup>, die in ihrer Verkürzung auf eine Handlungsanweisung hinausläuft, nicht auf eine Begründung, auch nicht

und letzte Wort *διδάσκαλε* bzw. *διδάσκεις* einen Rahmen bilden, löst sich sonst auf. Dass ἡ ὁδὸς τοῦ θεοῦ als synoptisches Hapaxlegomenon auch ein markinischer Zusatz sein sollte, leuchtet m. E. nicht ein.

<sup>44</sup> So auch K. HUBER, Jesus, 181 (s. auch Bill., Bd. 2, 690).

<sup>45</sup> A. FUCHS, Die Pharisäerfrage, 60.

<sup>46</sup> Vgl. F. SIEGERT, Zwischen Hebräischer Bibel, 178 sowie die Diskussion bei K. HUBER, Jesus, 177.

<sup>47</sup> Zu dieser lukanischen Formulierung s. A. SCHLATTER, Das Evangelium des Lukas, 122, der auch rabbinische Parallelen sammelt.

<sup>48</sup> Vgl. Dtr 10,17; Sir 35,13; s. auch Röm 2,11; Gal 2,6; Eph 6,9; Kol 3,25; Jak 2,1.9.

<sup>49</sup> Dass für Markus damit „mehr der praktische Gesichtspunkt“ des Steuerzahlens im Zentrum stand, A. FUCHS, Die Pharisäerfrage, 61, ist m. E. unwahrscheinlich.

auf eine Erörterung. Das einführende ἔξεστιν deutet bei allen drei Evangelisten bereits darauf hin, dass es sich um eine Angelegenheit der Gesetzesauslegung handelt<sup>50</sup>. Die dann folgende Aufforderung, sich zwischen dem Steuerzahlen oder der Steuerverweigerung zu entscheiden, soll Jesus in eine gefährliche Lage, in ein Dilemma bringen.

Matthäus unterstreicht die Lehrautorität Jesu nicht nur durch die schon erwähnte Anrede, sondern zusätzlich durch die Wendung: τί σοι δοκεῖ.

Die terminologische Differenz zwischen (dem lateinischen Lehnwort) κῆνσος bei Markus und Matthäus bzw. φόρος bei Lukas macht für die Strategie keinen Unterschied.

Dass einige Handschriften<sup>51</sup> stattdessen die Lesart ἐπικεφάλαιον bieten, dürfte den Blick in die richtige Richtung lenken<sup>52</sup>, denn die Fragesteller werden wohl in der Tat an die breite Bevölkerungskreise treffende Kopfsteuer, das *tributum capitis*, gedacht haben.

## 2. Sequenz, Teil a: Vorläufige Reaktion Jesu, Aufforderung zum Beibringen der Münze

Mt 22,18–19a	Mk 12,15	Lk 20,23–24a
γνοὺς δὲ ὁ Ἰησοῦς τὴν πονηρίαν αὐτῶν εἶπεν·	ὁ δὲ εἰδὼς αὐτῶν τὴν ὑπόκρισιν εἶπεν αὐτοῖς·	κατανοήσας δὲ αὐτῶν τὴν πανουργίαν εἶπεν πρὸς αὐτούς·
τί με πειράζετε, ὑποκριταί; ἐπιδείξατέ μοι τὸ νόμισμα τοῦ κήνσου.	τί με πειράζετε; φέρετέ μοι δηνάριον ἵνα ἴδω.	δείξατέ μοι δηνάριον·

(Markus:) Er aber wusste um ihre Heuchelei und sprach zu ihnen: Was versucht ihr mich? Bringt mir einen Denar, damit ich ihn sehe!

Jesus durchschaut jedoch sofort das Doppelspiel seiner Gegner, wie alle Synoptiker übereinstimmend feststellen, denn die Hinterlist der Frage nach den Steuern wird von allen ausdrücklich erwähnt<sup>53</sup>. Die Bezeichnung des gegnerischen Handelns wechselt zwischen „Heuchelei“ (ὑπόκρισις Mk 12,15a), „Arglist“ (πανουργία Lk 20,23) und „Bosheit“ (πονηρία Mt 22,18).

Weil Jesus die Verstellung seiner Gegner erkannte, stellt er laut Markus und Matthäus eine Gegenfrage nach der hinter ihren Worten liegenden eigentlichen

<sup>50</sup> Vgl. Mk 2,24; 3,4; 10,2; dazu W. FOERSTER, Art. ἔξεστιν κτλ., 557–558 sowie z. B. K. HUBER, Jesus, 185.

<sup>51</sup> Es sind die Handschriften D; Θ; 565 und der Vetus-Latina-Codex k.

<sup>52</sup> Vgl. dazu auch K. HUBER, Jesus, 187.

<sup>53</sup> E. GÜTTGEMANNS, Narrative Analyse, 92; H. G. KLEMM, De Censu, 242–243.

Absicht *πειράζειν*<sup>54</sup>. Dies ist eine rhetorische Frage (bei Lukas fehlt sie). Im semitischen Gebrauch sind rhetorische Fragen oft zugleich verstärkte Behauptung<sup>55</sup>, wie wenn man sagen würde: „Versucht mich doch nicht (so)!“

Nur Matthäus lässt Jesus seine Widersacher verurteilen, indem er sie als *ὑποκριταί* tituliert. Es gibt Versuche, diese Härte zu mildern und auf die ursprünglichere Bedeutung „Darsteller“ zurückzugehen<sup>56</sup>, was für die Pharisäer als Darsteller korrekter Glaubenspraxis keine Beschimpfung (dann aber vielleicht Ironie) wäre. Lukas hat diesen Tadel nicht<sup>57</sup>. Er strafft den Handlungsablauf, streicht die Gegenfrage und führt den Leser auf Jesu Antwort zur Steuerfrage hin.

Nach allen drei Evangelien erhalten Jesu Kontrahenten anschließend die Aufforderung, einen Denar zu bringen, bevor er auf ihr Anliegen näher eingeht, wobei Markus noch betont, dass Jesus ihn sehen wollte (*ἵνα ἴδω* Mk 12,15b). Markus unterstreicht ferner das „Tragen“ (*φέρετε*) der Münze. Darin kommt ein entscheidender Gesichtspunkt zum Ausdruck, was wir im Kontext jüdischer Halacha noch eigens diskutieren werden<sup>58</sup>. Matthäus bezeichnet das Geldstück unmissverständlich als Münze des Census (*τὸ νόμισμα τοῦ κήσου*, Mt 22,19). Ihm ist bewusst, dass die von Jesus angeforderte Münze speziell mit den Steuerzahlungen verknüpft war, was ebenfalls noch eingehend untersucht werden wird<sup>59</sup>.

## 2. Sequenz, Teil b: Gegenfrage Jesu

Mt 22,19b–20	Mk 12,16a	Lk 20,24ba
οἱ δὲ προσήνεγκαν αὐτῷ δηνάριον. καὶ λέγει αὐτοῖς· τίνος ἢ εἰκὼν αὐτῆ καὶ ἡ ἐπιγραφή;	οἱ δὲ ἤνεγκαν. καὶ λέγει αὐτοῖς· τίνος ἢ εἰκὼν αὐτῆ καὶ ἡ ἐπιγραφή;	τίνος ἔχει εἰκόνα καὶ ἐπιγρα- φήν;

(Markus:) Sie aber brachten ihn. Und er sagt zu ihnen: Wessen Bild ist dies und die Aufschrift?

<sup>54</sup> Denkbar ist, dass an dieser Stelle ein Zusatz des Markus vorliegt, s. W. WEISS, Eine neue Lehre, 213, 228; U. MELL, Die „anderen“ Winzer, 195, wobei MELL auf die Versuchung durch die Pharisäer in Mk 8,11 und 10,2 verweist. Allerdings handelt es sich an den beiden Stellen um eine einleitende Bemerkung des Evangelisten, während in Mk 12,15b Jesus selbst seinen Opponenten diesen Vorwurf macht.

<sup>55</sup> F. SIEGERT, Argumentation, 47, Punkt a.

<sup>56</sup> Vgl. Mt 15,7 und U. LUZ, Wehe euch, passim.

<sup>57</sup> Ch. H. GIBLIN, The Things, 518.

<sup>58</sup> s. u. 2.3. Es handelt sich jedenfalls nicht bloß darum, dass Matthäus und Lukas aus stilistischen Gründen „sprachlich jedenfalls den angemesseneren Ausdruck“ gewählt haben. A. FUCHS, Die Pharisäerfrage, 65–66. Das „agreement“ zwischen *δείξατε* bei Lukas und *ἐπιδείξατε* bei Matthäus könnte ein Indiz dafür sein, dass Matthäus auf Lukas als Vorlage neben Markus als Nebenquelle zurückgegriffen hat. Die Annahme eines bereits veränderten Markustextes ist nicht nötig, anders: A. ENNULAT, Die „Minor Agreements“, 272.

<sup>59</sup> s. u. 2.2.3–2.2.4 und insb. 3.1.

Die Gesprächspartner gehorchen nach Markus und Matthäus der Aufforderung und geben Jesus den Anlass zu einer Befragung, die er offensichtlich beabsichtigt und die den Charakter der Frage umändert: Nun ist Jesus in der Rolle der Offensive. Lukas übergeht das Herbeibringen der Münze in der Markusvorlage, wahrscheinlich weil er diesen Zug als nebensächlich erachtet. Ihm ist der politische Hintergrund am wenigsten bekannt.

Zu der Frage Jesu ist erneut zu bemerken, dass der Wortlaut bei den Synoptikern kaum divergiert.

## 2. Sequenz, Teil c: Antwort an Jesus

Mt 22,21a	Mk 12,16b	Lk 20,24bβ
λέγουσιν αὐτῷ· Καίσαρος.	οἱ δὲ εἶπαν αὐτῷ· Καίσαρος.	οἱ δὲ εἶπαν· Καίσαρος.

(Markus:) Sie aber sagten zu ihm: Des Kaisers.

Alle Evangelisten überliefern übereinstimmend, dass die Münze als Geld des Kaisers (durch Aufschrift und Portrait) identifiziert wird.

## 3. Sequenz, Teil a: Reaktion Jesu, abschließender Imperativ

Mt 22,21b	Mk 12,17a–ba	Lk 20,25
τότε λέγει αὐτοῖς· ἀπόδοτε οὖν τὰ Καίσαρος Καίσαρι καὶ τὰ τοῦ θεοῦ τῷ θεῷ.	ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς· τὰ Καίσαρος ἀπόδοτε Καίσαρι καὶ τὰ τοῦ θεοῦ τῷ θεῷ.	ὁ δὲ εἶπεν πρὸς αὐτούς· τοῖνυν ἀπόδοτε τὰ Καίσαρος Καίσαρι καὶ τὰ τοῦ θεοῦ τῷ θεῷ.

(Markus:) Jesus aber sprach zu ihnen: Was des Kaisers ist, gebt dem Kaiser und was Gottes ist, Gott!

Nimmt man den Text als einheitliches Apophthegma (was er in der Tat gewesen ist, wie noch zu zeigen sein wird), so liegt hier sein Zielsatz. Markus unterstreicht dies in gewisser Weise, indem er betont Jesu Namen einsetzt.

Die Antwort Jesu auf die Steuerfrage ist in der Formulierung bei allen Synoptikern fast identisch. Matthäus und Lukas hielten es allerdings für nötig, τὰ Καίσαρος Καίσαρι – vermutlich, um die rhetorische Wirkung zu verstärken<sup>60</sup> – zusammenzurücken. Ferner fügen sie bei dem Verb ἀπόδοτε noch eine Partikel (οὖν/τοῖνυν) hinzu, die die Folgerung aus dem Vorhergehenden unterstreicht. Keiner aber tilgt aus der Weisung Jesu in der Sache ein Wort, denn man verstand

<sup>60</sup> Sicherlich wollten Matthäus und Lukas aber nicht die „Aufforderung zur Entrichtung der Steuer“ betonen und hatten dabei vornehmlich die Christen im Auge; so A. FUCHS, Die Pharisäerfrage, 70. Diese Deutung legt in diese Textänderung zu viel hinein.