

1 Βίβλος γενέ' *בְּרֵאשִׁית* בְּרֵאשִׁית  
'Αβραάμ.

2  
**HERDERS BIBLISCHE STUDIEN**

ANEIGNUNG  
DURCH  
TRANSFORMATION

Festschrift für  
Michael Theobald

Herausgegeben von  
Wilfried Eisele,  
Christoph Schaefer,  
Hans-Ulrich Weidemann

δὲ ἐγέννησεν τὸν *בְּרֵאשִׁית* *בְּרֵאשִׁית*  
'Ιωράμ, 'Ιωράμ, 'Ιωράμ, 'Ιωράμ  
ἐγέννησεν τὸν *בְּרֵאשִׁית* *בְּרֵאשִׁית*  
'Αχάζ δὲ ἐγέννησεν τὸν *בְּרֵאשִׁית* *בְּרֵאשִׁית*  
νησεν τὸν *בְּרֵאשִׁית* *בְּרֵאשִׁית* *בְּרֵאשִׁית* *בְּרֵאשִׁית*

Herders Biblische Studien  
Herder's Biblical Studies

Herausgegeben von  
Christian Frevel (Altes Testament)  
und  
Knut Backhaus (Neues Testament)

Band 74

Wilfried Eisele / Christoph Schaefer /  
Hans-Ulrich Weidemann (Hg.)

Aneignung durch Transformation

Wilfried Eisele / Christoph Schaefer /  
Hans-Ulrich Weidemann (Hg.)

# Aneignung durch Transformation

Beiträge zur Analyse von Überlieferungsprozessen  
im frühen Christentum

Festschrift für Michael Theobald

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN



© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2013

Alle Rechte vorbehalten

[www.herder.de](http://www.herder.de)

Umschlaggestaltung: Verlag Herder GmbH

Satz: Claudia Wild, Konstanz

Herstellung: fgb · freiburger graphische betriebe

[www.fgb.de](http://www.fgb.de)

Printed in Germany

ISBN 978-3-451-30774-4

E-ISBN 978-3-451-80604-9

# Inhalt

Vorwort .....	9
---------------	---

<i>Wilfried Eisele, Christoph Schaefer, Hans-Ulrich Weidemann</i> Zur Einleitung in den Band .....	11
---	----

## Evangelien und Apostelgeschichte

*Christoph Heil*

Die Missionsinstruktion in Q 10,2–16. Transformationen der Jesusüberlieferung im Spruchevangelium Q .....	25
--	----

*Hans-Ulrich Weidemann*

„Dies ist mein Bundesblut“ (Mk 14,24). Die markinische Abendmahlserzählung als Beispiel für liturgisch beeinflusste Transformationsprozesse .....	56
---	----

*Martin Ebner*

Ein Skandal! Oder: Weichenstellungen für eine notwendige Umkehr. Rezeptionsästhetische Lektüre von Mt 18,1–20 .....	99
---	----

*Michael Reichardt*

„Ich bin es“ ... „das Brot des Lebens“ (Mk 6,50; Joh 6,20.35). Von den absoluten synoptischen zu den prädikativen johanneischen Ich-bin-Worten .....	126
--	-----

*Jean Zumstein*

„Gott ist Liebe“ .....	154
------------------------	-----

*Wilfried Eisele*

David als Zeuge der Auferstehung Jesu. Rhetorik und Schrift- gebrauch in der lukianischen Pfingsterzählung (Apg 2,1–41) .....	169
--	-----

*Knut Backhaus*

Transformation durch Humor. Die Komödisierung von Tradition in der Apostelgeschichte .....	209
---	-----

## Paulus – Der Apostel und seine Schüler

*Thomas Schmeller*

Kreuz und Kraft. Apostolisches Durchsetzungsvermögen  
nach 1 und 2 Kor . . . . . 241

*Thomas Söding*

Befreiung vom Bösen. Tradition und Transformation  
im Galaterbrief . . . . . 264

*Rudolf Hoppe*

Der 2 Thess als „Paulus“-Brief. Überlegungen zur Rezeption  
des 1 Thess durch den „Paulus“ des 2 Thess . . . . . 298

*Gerd Häfner*

Von echter zu inszenierter Kommunikation. Die Transformation  
paulinischer Briefschlüsse in den Pastoralbriefen . . . . . 318

*Otfried Hofius*

Das kirchliche Amt der Verkündigung bei Paulus  
und in den Deuteropaulinen . . . . . 339

*Rainer Kampling*

Und so kam Paulus unter die Antisemiten. Transformation  
des Verstehens in der Auslegung von 1 Thess 2,14–16  
im 19. Jahrhundert . . . . . 358

## Biblische Schriften in frühchristlicher Rezeption

*Walter Groß*

Wer dominiert? Methodische Probleme mit neutestamentlichen  
Rezeptionen alttestamentlicher Texte . . . . . 377

*Tobias Nicklas*

Die Gottverlassenheit des Gottessohns. Funktionen  
von Psalm 22/21 LXX in frühchristlichen Auseinandersetzungen  
mit der Passion Jesu . . . . . 395

*Marlis Gielen*

Der Polykarpbrief und der 1. Petrusbrief. Versuch  
einer Neubestimmung ihres literarischen Verhältnisses . . . . . 416

## Tradition – Bibelkritik und Fundamentaltheologie

*Hubert Frankemölle*

Offenbarung „als einmalig-abgegrenzte und objektivierte  
Wirklichkeit“. Bibeltheologisch-hermeneutische Reflexionen  
zur „Transformation“ von Wahrheit bei der Lektüre  
neutestamentlicher Schriften . . . . . 447

*Christoph Theobald*

Tradition als kreativer Prozess. Eine fundamentaltheologische  
Herausforderung . . . . . 483

*Karl Lehmann*

Von der Schriftwerdung des Wortes Gottes. Besinnung  
rund um das Wort Tradition . . . . . 509

Herausgeber- und Autorenverzeichnis . . . . . 525

Michael Theobald – Thematische Bibliographie . . . . . 527

Stellenregister . . . . . 539





## Vorwort

Michael Theobald ist nach wie vor in der Blüte seiner exegetischen Jahre, wie nicht zuletzt seine in enger Folge erscheinenden Aufsätze und Monographien zeigen. Auch mehrere Sammelbände sind inzwischen erschienen, die sein umfassendes Œuvre – gewissermaßen diachron, aber unter dem Primat der Synchronie – in seinem inneren Zusammenhang erschließen. Aus der Einsicht in diesen inneren Zusammenhang erwächst auch das Thema des vorliegenden Buches, das ein Gruß zum 65. Geburtstag sein will und – das ist sicher ganz im Sinne des Jubilars – nicht als barocke Laudatio, sondern als wissenschaftliche Aneignung und Transformation seines exegetischen Konzepts daherkommt. Es handelt sich also gerade nicht um ein abschließendes, auf den dankbaren Rückblick gerichtetes Kompendium, sondern um ein lebendiges Gespräch mit den Forschungen Michael Theobalds. Es zeigt die Fruchtbarkeit seines Ansatzes in ganz unterschiedlichen Kontexten, bietet aber gelegentlich auch Alternativen an.

Ohne die Bereitschaft und das Engagement aller Beteiligten hätte dieses Gemeinschaftswerk nicht vollbracht werden können. Als Herausgeber danken wir allen, die zur Festschrift für unseren hochgeschätzten Lehrer ihren Beitrag geleistet haben! Vielen aus dem Autorenkreis ist er seit langen Jahren kollegial und freundschaftlich verbunden. Besonders danken wir Prof. Dr. Knut Backhaus, der einer Publikation des Bandes in der Reihe *Herders Biblische Studien* sofort und ohne Bedenken zugestimmt hat. Die Herstellung des Buches hat Dr. Bruno Steimer im Verlag Herder umsichtig betreut, wofür wir ihm zu Dank verpflichtet sind. Ein weiterer Dank gilt Herrn Marios Pergialis, der das Register erstellt hat. Für die Diözese Rottenburg-Stuttgart, der sich Michael Theobald seit seinem Ruf nach Tübingen 1990 eng verbunden fühlt, hat Bischof Dr. Gebhard Fürst einen überaus großzügigen Druckkostenzuschuss gewährt, ohne den wir das Projekt nicht hätten realisieren können; dafür gebührt ihm unser aufrichtiger Dank.

Was wir Michael Theobald zu verdanken haben, können wir hier nicht alles aufzählen. Viel zu lang würde die Liste der theologischen Einsichten und exegetischen Fündlein, der hilfreichen Ratschläge und steten Ermutigungen, der freundschaftlichen Begegnungen und anregenden Gespräche. Vielleicht mag ihm ein ehrlicher Wunsch noch mehr als jeder Dank bedeuten: Möge Gott Dich mit überströmender Gnade segnen und uns noch lange gesund erhalten!

Tübingen, am 7. März 2013

*Wilfried Eisele, Christoph Schaefer, Hans-Ulrich Weidemann*



# Zur Einleitung in den Band

Wilfried Eisele, Christoph Schaefer, Hans-Ulrich Weidemann

## I. Aneignung durch Transformation: Michael Theobalds exegetischer Ansatz

Nach seinen eigenen Worten geht es Michael Theobald um „die Wahrnehmung von Relecture- und Transformationsprozessen, die Beobachtung, wie Sprachspiele im Neuen Testament abgelöst und durch neue ersetzt werden, etwa weil die alten nicht mehr greifen, wofür soziokulturelle und andere Faktoren verantwortlich sein können“.<sup>1</sup> Es ist sicherlich nicht zu weit hergeholt, in dieser Analyse und Rekonstruktion von frühchristlichen Überlieferungsprozessen die innere Mitte und den Knotenpunkt von Theobalds Forschungen der letzten Jahre zu sehen. Sein Ansatz basiert auf der Einsicht, dass die Überlieferung der Jesusbewegung wie der Urkirche im Zuge ihrer Weitergabe und Aneignung tiefgreifenden *Transformationen* ausgesetzt war, indem sie Fortschreibungs-, aber auch Selektionsprozessen unterworfen wurde. Die Traditionsträger der Urkirche wollten Jesu Worte nicht einfach antiquarisch festhalten, sondern kreativ weiterbilden: „Sie haben sie neu gesagt, weil sie meinten, Jesus besser verstanden zu haben – überzeugt davon, dass seine Worte auch ihnen, die vor ganz anderen Herausforderungen standen als noch die Christen der ersten Stunde, Entscheidendes zu sagen hätten. Sie einfach nur nachzusprechen, hätte sie der Bedeutungslosigkeit anheimgegeben“.<sup>2</sup>

Dieses Hauptinteresse Theobalds hat ihn zu einer Verfeinerung des klassischen historisch-kritischen methodologischen Instrumentariums geführt, die sich schon in der Unterscheidung von Traditions- und Überlieferungskritik zeigt.<sup>3</sup> Da *Kurzformeln* die bevorzugte Art der Weitergabe von

---

1 Michael THEOBALD, Exegese als theologische Basiswissenschaft. Erwägungen zum interdisziplinären Selbstverständnis neutestamentlicher Exegese, in: JBTh 25 (2010) 105–139, 132.

2 Michael THEOBALD, Studien zum Corpus Iohanneum, WUNT 267, Tübingen 2010, 679.

3 „Überlieferung“ meint die hinter einer vorliegenden schriftlichen Fassung eines Textes liegende und deren Grundstock bildende mündliche Einheit, dagegen meint „Tradition“ Motive, geprägte Züge und Themen in einem bestimmten Text. Vgl. dazu THEOBALD, Studien zum Corpus Iohanneum (s. Anm. 2), 102 f. (u. ö.).

Tradition und Überlieferung darstellten, richtet sich Theobalds Fokus insbesondere auf Kleinformen und deren Einbindung in größere Kontexte, doch ergänzt er das ältere Paradigma der Suche nach der einen ursprünglichen Form der Überlieferung um die Annahme von *bewussten Variationen* im Prozess ihrer Weitergabe. Dabei interessiert er sich nicht zuletzt für die „technische Seite“ dieses Vorgangs und rekonstruiert literarische Prozesse wie Dialogisierung, Anlagerung von und Verzahnung mit Kommentartexten oder mit Schriftzitate, Verzahnung von ursprünglich getrennten Überlieferungen, Neuschöpfung und Rekontextualisierung, Fortschreibung von Gattungen, usw. Gerade durch den Nachweis und die Klassifizierung dieser Techniken kann die Variation der Überlieferungen sichtbar gemacht werden.

Der von Theobald nachdrücklich geforderte „Primat der Synchronie vor der Diachronie“<sup>4</sup> bedeutet dabei methodisch gerade keine Ersetzung der Diachronie durch die Synchronie. Die „klassischen“ diachronen Methoden (wie Literarkritik, Traditions- und Überlieferungskritik, Rekonstruktion von Quellen und Vorstufen usw.) werden keineswegs zugunsten „rein synchroner“, „kanonischer“, also nur am Endtext orientierter Methoden verabschiedet, sondern hermeneutisch reflektiert, mit neueren synchronen Ansätzen austariert und damit für die präzisere Analyse von Überlieferungsprozessen einsetzbar. Bereits „klassische“ Methodenschritte wie Literar- und Redaktionskritik werden so in den Dienst einer Rekonstruktion von frühkirchlichen Diskussionsprozessen genommen. Diese Rekonstruktion ist wiederum die Voraussetzung ihrer Aktualisierung: „Solche Übersetzungsvorgänge zu analysieren, ihre Regeln zu studieren, ist schon der erste entscheidende Schritt – auch unter Berücksichtigung weiterer nachkanonischer Rezeptionsprozesse –, die Übersetzung der Texte in heutige Kon-Texte anzubahnen und von exegetischer Seite aus kritisch zu begleiten“.<sup>5</sup> Da es sich laut Theobald bei diesen Vorgängen also um Übersetzungsprozesse – von Jesusüberlieferung, aber auch von frühen kirchlichen Einsichten und Konsensformulierungen – in neue Verstehenshorizonte hinein handelt, wendet er den Veränderungen in sozialen und religiösen Milieus sowie den Verschiebungen der weltanschaulichen und religionsgeschichtlichen Rahmenbedingungen besondere Aufmerksamkeit

---

4 Michael THEOBALD, Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1–12 (RNT), Regensburg 2009, 12; so aber auch schon in einem seiner frühesten Aufsätze: Michael THEOBALD, Der Primat der Synchronie vor der Diachronie als Grundaxiom der Literarkritik. Methodische Erwägungen an Hand von Mk 2,13–17/ Mt 9,9–13, in: BZ.NF 22 (1978) 161–186.

5 THEOBALD, Exegese als theologische Basiswissenschaft (s. Anm. 1), 132f.

zu, die die Selektionen und Transformationen der Überlieferungen auslösen oder begünstigen.<sup>6</sup>

Michael Theobalds exegetisches Anliegen ist also ein doppeltes:

(1.) Einerseits will er durch präzise synchrone wie diachrone Textarbeit die „*scharfgeschnittene Kontur* der einzelnen theologischen Entwürfe, ihre *je einzigartigen Profile* in der frühchristlichen Landschaft“<sup>7</sup> herausarbeiten, was die klare Benennung der Probleme und auch der theologischen Grenzen des einzelnen Entwurfs nicht aus-, sondern einschließt.<sup>8</sup> Das impliziert sein Plädoyer dafür, den Text „ungeschönt in seiner Widerständigkeit und Fremdheit wahrzunehmen, d. h. von seiner mutmaßlichen ursprünglichen Kommunikationssituation her zu erklären, die nicht mehr die unsrige ist“.<sup>9</sup> Dies ist die Voraussetzung für einen hermeneutisch reflektierten Umgang mit dem jeweiligen Text, der auch die *Distanzierung* von ihm einschließen kann. Das dahinterstehende „Ethos“ liegt in der Verpflichtung, der stets drohenden Tendenz zu wehren, das Einzelne im Ganzen untergehen zu lassen und vom Ganzen her aufzuheben.<sup>10</sup>

(2.) Dieses Ziel ist nach Überzeugung Theobalds aber nur erreichbar, wenn die Herausarbeitung der je einzigartigen Profile ihrerseits flankiert wird von der *Rekonstruktion ihrer Genese* und dem damit einhergehenden Aufweis ihrer *Verflechtung mit anderen frühchristlichen Entwürfen*. Theobald möchte auch die „Schultern“ rekonstruieren, auf denen die großen urkirchlichen Theologen wie Paulus standen, man könnte die „Ellenbogen“ hinzufügen, mit denen sie sich untereinander abgrenzten. Die Verpflichtung auf das „Einzelne“ und die Wahrnehmung von „Parteilichkeiten im Streit um die Wahrheit“<sup>11</sup> schließen also die ekklesiale Dimension gerade nicht aus, sondern ein, ist der Kanon doch – synchron wie diachron – ein Dokument von Konsens und Pluralität verschiedener *ekklesiai*.<sup>12</sup>

---

6 So z. B. die Übergänge von apokalyptisch-kosmischen hin zu individuell-räumlichen Eschatologien und von biblisch-jüdischen in griechisch-dualistische Anthropologien, die Veränderungen im sozialen Gefälle der Gemeinden oder die christologischen Mutationen des Monotheismus.

7 THEOBALD, Studien zum Corpus Iohanneum (s. Anm. 2), 535 (Hervorhebung von uns).

8 Michael THEOBALD, Herrenworte im Johannesevangelium, HBS 34, Freiburg 2002, 615.

9 THEOBALD, Studien zum Corpus Iohanneum (s. Anm. 2), 64 am Beispiel des Johannesprologs.

10 Vgl. THEOBALD, Exegese als theologische Basiswissenschaft (s. Anm. 1), 137.

11 THEOBALD, Exegese als theologische Basiswissenschaft (s. Anm. 1), 137.

12 THEOBALD, Exegese als theologische Basiswissenschaft (s. Anm. 1), 133.

Im Anschluss an solche Überlegungen wird man den *konstruktiven, ja performativen Charakter von Erinnerung* bedenken. Pointiert gesagt, ist die Transformation der Überlieferung nicht allein ihre (mehr oder weniger hinzunehmende) Begleiterscheinung, sondern geradezu ihr Modus; Überlieferung *bedeutet* demnach Transformation. Im Anschluss an Theobald wird man dann auch die Frage stellen müssen, ob die „bibeltheologisch geforderte Sachkontinuität“ z. B. zwischen Jesus und Paulus (aber auch in anderen Bereichen) eine nachweisbare „Überlieferungskontinuität“ voraussetzt oder eben auch „überlieferungsgeschichtliche Diskontinuitäten einschließen kann“.<sup>13</sup>

In Theobalds Arbeiten rücken zudem die *ekklesialen Strukturen* in den Fokus, die die rekonstruierten Transformationsprozesse ermöglichten bzw. innerhalb derer sie vollzogen wurden, das gilt etwa für z. T. untergegangene urkirchliche „Ämter“ wie „Lehrer“ und „Propheten“, aber auch christusgläubige jüdische „Schriftgelehrte“. Zugleich erfordern die Prozesse der „Vervielfachung von Erinnerung“ (Theobald mit Zumstein) Strategien der *Regulierung und Vereindeutigung von Erinnerung*. Auch dies sind ekklesiologisch grundlegende Vollzüge der frühen Kirche, zu denen dann notwendig Schriftwerdung und Kanonwerdung als definitive Grenze des Sinnzuwachsens *post factum resurrectionis* hinzutreten. „Erinnerung nimmt dann aber in letzter Konsequenz die Gestalt von *Auslegung* an, die sich im Lesen des Buches *hic et nunc* bei den Lesern einstellen will. Der Text ist nicht mehr offen, um fortgeschrieben zu werden, sondern begrenzt und fixiert.“<sup>14</sup>

Durch Theobalds exegetische Arbeiten kann neu ins Bewusstsein treten, dass der Prozess der Weitergabe von Überlieferung – klassisch dogmatisch gesprochen: *die Tradition (traditio / παράδοσις)* – auch als hermeneutisch grundlegender ekklesiologischer Vollzug der Entstehung der Tradition mindestens ebenbürtig, eigentlich sogar überlegen ist: Herrenworte, aber auch andere urkirchliche Überlieferungen werden nicht einfach archiviert, sondern kreativ weitergesprochen, da sie erst „im Vollzug ihrer Weitergabe neuen Sinn in neuer Situation zu stiften vermögen“.<sup>15</sup>

Im Anschluss an Michael Theobald gilt es also, *Tradition als Vorgang, als Vollzug, als Prozess* (wieder) zu entdecken, bei dem nicht in erster Linie ein einmal geoffenbartes Glaubensgut gepäckartig (und sozusagen losgelöst vom „Gepäckträger“) weitergegeben wird. Vielmehr *entsteht* dieses Glaubensgut durch den (im engeren Sinne des Wortes) kreativen Prozess seiner Aneignung (und dadurch seiner Variationen, Selektion und Regulie-

---

13 Vgl. Michael THEOBALD, *Der Römerbrief*, *Erträge der Forschung* 294, Darmstadt 2000, 98 f.

14 THEOBALD, *Studien zum Corpus Iohanneum* (s. Anm. 2), 280.

15 THEOBALD, *Studien zum Corpus Iohanneum* (s. Anm. 2), 100.

rung) im umfassenden Sinne eigentlich erst. Von dieser Annahme einer *kreativen, performativen* Dimension des Traditionsprozesses aus wären auch Theologoumena wie Inspiration, Offenbarung und Kanonisierung, die *nota ecclesiae* „apostolisch“, aber auch die katholische Lehre vom Abschluss der Offenbarung (erst) mit dem Tod des letzten Apostels neu durchzubuchstabieren – und es wären Fragen nach der Kontrolle, Regulierung und Normierung solcher Prozesse zu stellen.

Gerade indem sie im Sinne Theobalds herausarbeitet, dass die neutestamentlichen Autoren in der Regel *kein antiquarisches Verhältnis* zu den Worten Jesu und seiner Botschaft hatten, sondern bestrebt waren, das neue, heute gültige und treffende Wort zu finden, kann die historische Arbeit auch theologische Provokation entfalten.

## **II. Zur Analyse von Überlieferungsprozessen im frühen Christentum: Die Beiträge der Festschrift**

Das so nur grob umrissene exegetische Grundanliegen Michael Theobalds greifen die Autorin und die Autoren dieses Bandes auf und führen es je auf ihre Art und Weise fort. Sie zeigen in den verschiedenen Strängen frühchristlicher Überlieferung Spuren der angesprochenen Transformationsprozesse auf und verdeutlichen, wie das Überlieferte nicht nur archiviert, sondern in veränderte Situationen hinein transformiert und so als lebendiges Glaubensgut von den Menschen je neu angeeignet wurde. Sie fragen aber auch nach den theologischen und soziologischen Grundbedingungen solcher Aneignung durch Transformation und damit nach der Relevanz dieses Konzepts für die heutige Rezeption und Weitergabe kirchlicher Überlieferung. Die dabei eingenommenen Perspektiven sind exemplarisch zu verstehen und lassen dabei doch umrisshaft ein Ganzes christlicher Überlieferungspraxis, ihrer Chancen und Gefahren, erkennen.

### **1. Evangelien und Apostelgeschichte**

Im Bereich der Überlieferungen aus der Zeit Jesu und der frühen Kirche, die sich in den Evangelien und der Apostelgeschichte niedergeschlagen haben, untersucht *Christoph Heil* die Missionsinstruktion aus der Logienquelle (Q 10,2–16). Nach einer Rekonstruktion ihres mutmaßlichen Wortlauts zeichnet er den Prozess der Überlieferung der einzelnen Einheiten nach und stellt die Rückfrage nach dem historischen Jesus. Obwohl die Missionsinstruktion zunächst die nachösterliche Situation der Israelmis-

sion der Trägergruppen von Q widerspiegelt, sind hier offensichtlich Überlieferungen sekundär zusammengestellt, die weitgehend auf Jesus selbst zurückgehen. Sie wurden von der Q-Redaktion zur Aussendungsrede komponiert und in einen bestimmten Kontext gestellt, um die Gruppenidentität der in Israel auf Ablehnung stoßenden Wandermissionare zu stabilisieren, z. B. durch Verstärkung des Gerichtsaspektes. Die so komponierte Aussendungsrede entfaltete dann später im Kontext der Heidenmission neue Wirkung.

Am Beispiel der markinischen Erzählung vom letzten Mahl Jesu mit den Zwölfen (Mk 14,18–25) zeigt *Hans-Ulrich Weidemann* auf, inwieweit literarische Transformationsprozesse von „liturgischer Gemeindepraxis“, konkret: der Mahlfeier am Vorabend des jüdischen Pesachfestes, beeinflusst wurden. Dies zeigt die gegenüber der alten Passionsüberlieferung sekundäre Umdatierung des letzten Mahles Jesu zu einem Pesachmahl und seine strukturelle Angleichung an ein griechisch-römisches Symposion. Die Ergebnisse der Redaktionsanalyse des „Eingangsbereiches“ der Markuspassion werden dann in den Kontext der neueren Diskussion um das jüdische Pesachmahl vor und nach der Tempelzerstörung gestellt; der markinische Abendmahlsbericht kann demnach – so die These – als eine Quelle für ein frühchristliches Pesachsymposion gelesen werden. Die Einsicht in die symposiale Praxis im Hintergrund von Mk 14,18–25 schließt jedoch die Annahme literarisch bzw. durch Schriftgelehrsamkeit motivierter Transformationsprozesse nicht aus, sondern ein, wie die Umformung der Gabeworte Jesu, insbesondere des Becherwortes, durch Markus zeigt. Letztere verdankt sich offenbar der Reflexion über Ex 24,8 und Jes 53,11 f. und soll die Becherhandlung des Pesachsymposions in den Dienst der markinischen Sühnechristologie und seiner spezifischen „gesetzesfreien“ Bundestheologie stellen.

Droht eine ausufernde Überlieferungskritik mitunter den vorliegenden Text, von dem die Exegese ausgeht und auf den sie zurückführen soll, aus dem Blick zu verlieren, so setzt *Martin Ebner* einen starken Gegenakzent. Er wählt als Beispiel die erste Hälfte der matthäischen Gemeinderede (Mt 18,1–20), in dem die meisten Exegeten nur ein Konglomerat verschiedener Überlieferungen zu erkennen vermögen, nicht aber den inneren Zusammenhang, in den der Evangelist seine unterschiedlichen Vorgaben bringt. Nach Ebner sind z. B. die zwei oder drei Brüder, die einen Sünder zurechtweisen (V.16), zugleich diejenigen, die um seine Umkehr beten (V.19f.) und ihn dadurch vor dem Äußersten des Gemeindeausschlusses bewahren. So gesehen, stellt der Evangelist zusammen, „was *zusammenghört*, aber in der Gemeinde noch nie *zusammen gehört* worden ist“ (S. 124).

Ganz anders stellt sich der Vorgang der Aneignung durch Transformation im Corpus Johanneum dar. Zunächst befasst sich *Michael Reich-*



*ardt* mit der doppelten Transformation des synoptischen absoluten Ich-bin-Wortes (wie es sich in Mk 6,50 findet) im Johannesevangelium. Dabei legt er im Zusammenhang eines Vergleichs der markinischen mit der johanneischen Version der Seewandelgeschichte (Mk 6,45–52 par Joh 6, 16–21) dar, wie die absolute Ich-bin-Formel im johanneischen Kontext zu einer reinen Selbstoffenbarungsformel transformiert wird; der bei Markus noch (mit)vorhandene Aspekt der Selbstidentifikation ist in Joh 6,20 vollständig weggefallen. Im anschließenden Dialog über das Lebensbrot erfolgt dann die zweite Transformation des absoluten in ein erstes prädikatives Ich-bin-Wort, konkret die Selbstprädikation Jesu als das Brot des Lebens (Joh 6,35).

*Jean Zumstein* beschreibt in seinem Beitrag dann die innerjohanneischen Transformationen als einen Prozess fortwährender Relektüren. Als Beispiel wählt er das zentrale johanneische Motiv der Liebe Gottes und zeigt auf, wie dieses in einer „Dialektik von Kohärenz und Kontingenz in der Wahrnehmung der Liebe“ (S. 167) auf verschiedenen Überlieferungsstufen immer neue Sinndimensionen entfaltet. Darin äußert sich eine „Interpretationsdynamik, welche die johanneische Entwicklungslinie kennzeichnet“ (ebd.).

Ein ähnlicher Gestaltungswille, der sich anderer literarischer Mittel bedient, zeigt sich nach *Wilfried Eisele* in der lukanischen Pfingsterzählung (Apg 2,1–41), deren Gliederung und Beweisführung sich in Kategorien der antiken Rhetorik beschreiben lassen. Mit ihrer Hilfe eignet sich der lukanische Petrus in seiner Pfingstpredigt alttestamentliche Schriftstellen an und interpretiert sie so, dass sie als Stützen seine Osterverkündigung tragen. Dabei geht es ihm nicht nur um die Texte, sondern auch um die Redekonstruktionen, die sie angeblich bezeugen: Der prophetische Psalmendichter David legt dem kommenden Christus seine Worte in den Mund und bekennt sich zu ihm als seinem Herrn. Zu einer Zeit, in der David längst im Grab verwest ist, wird mit seinen Worten die Auferstehung Jesu verkündet. Bemerkenswert ist das Fehlen eines Rekurses auf das (leere) Grab Jesu in diesem Zusammenhang.

Auf eine andere Facette lukanischer Theologie und Erzählkunst macht *Knut Backhaus* in seinem Beitrag zur Apostelgeschichte aufmerksam. Er zeigt, wie religiöse Traditionen, die an sich keineswegs komisch oder witzig sind, im Laufe ihrer Überlieferung dennoch humorvoll präsentiert werden können. Dabei setzt Lukas das Mittel der Komik sehr gezielt ein: Die Schilderung der Jerusalemer Urgemeinde atmet den Geist des archaisch Ehrwürdigen, und ebenso bietet der Paulusprozess am Ende kaum Anlass zum Lachen – außer über den komischen Advokaten Tertullus (Apg 24,1–8). Aber dazwischen öffnet sich den Missionaren die weite Welt des Mittelmeerraumes als Bühne für nicht wenige komische Stücke. Die Gründungs-

zeit der universalen Kirche wird dadurch freilich nicht zur Komödie. Am Ende präsentiert sich der lukanische Humor vielmehr als „ernstgenommenes Heilswissen“ (S. 236).

## 2. Paulus – Der Apostel und seine Schüler

Man könnte vermuten, dass die angedeuteten Transformationsprozesse im narrativen Rahmen häufiger anzutreffen sind als im diskursiven, weil jede gute Erzählung die Vorstellungskraft beflügelt, während ein brauchbares Argument wuchernde Vorstellungen eindämmt und präzisiert. Aneignung von Traditionsgut geschieht aber auch hier nicht anders als durch die Transformation bestimmter Vorstellungen in die eigene Lebenswirklichkeit hinein, und so sind die gleichen Überlieferungsgesetze auch in der paulinischen und deuteropaulinischen Literatur am Werk. Die ersten beiden Beiträge beschäftigen sich mit Paulus und seiner Art, Überlieferungen literarisch und theologisch zu verarbeiten, die drei folgenden mit dem Verhältnis von pseudepigraphischen zu authentischen Paulusbriefen und der letzte schließlich mit Verstehenstransformationen, die sich am Beispiel einer Crux der Paulusexegese bis in die Moderne hinein feststellen lassen.

*Thomas Schmeller* widmet seinen Beitrag der Kreuzestheologie, die Paulus in seiner Korrespondenz mit der Gemeinde in Korinth entfaltet. Gegen ein weit verbreitetes Verständnis der Botschaft vom Kreuz als Umwertung aller Werte betont Schmeller die liminale Situation, in der Paulus seine Botschaft verkündet. Diese führt nicht zu einer Umwertung, sondern lediglich zu einer Suspendierung des bisherigen Wertesystems, ohne dass dafür ein neues schon fest etabliert worden wäre. Schwäche muss demnach nicht automatisch Stärke werden und umgekehrt. So erfährt auch der Apostel Stärke keineswegs nur *in* oder *neben* seiner Schwäche. Ein streng logisches Paradox, das sich nur auflöst, wenn menschliche Stärke konsequent als reine *vis aliena* aufgefasst wird, liegt bei Paulus demnach – gängigen Auslegungen zum Trotz – gar nicht vor.

Der Kreuzestod Jesu wird im Neuen Testament vielfach als Selbsthingabe gedeutet. Diese Tradition formuliert Paulus in Gal 1,4 so, dass Jesus „sich selbst gegeben hat für unsere Sünden, dass er uns befreie aus dem gegenwärtigen bösen Äon“. Ausgehend davon, bestimmt *Thomas Söding* als entscheidende Aufgabe des Paulus im Galaterbrief, „die – im Prinzip – gemeinsame Tradition so zu entwickeln, dass sie die Position seiner Gegner falsifiziert und seine eigene verifiziert, die auf die Freiheit des Glaubens aus ist“ (S.269). Wie Paulus diese Aufgabe bewältigt, beschreibt Söding als Transformation der Hamartologie, der Christologie und der

Eschatologie jeweils auf der personalen, der israeltheologischen und der ekklesialen Ebene.

Mit dem Generationenwechsel von Paulus zu seinen Schülern wird Paulus selbst in persönlicher, theologischer und literarischer Hinsicht zum Vorbild, das sich verschiedene Kreise zu eigen machen und nach den Erfordernissen ihrer Zeit transformieren und weiterentwickeln. *Rudolf Hoppe* erläutert dies am Verhältnis des 2 Thess zum 1 Thess. Er profiliert die traditionsgeschichtliche Möglichkeit, „dass der Autor des 2 Thess realiter zwar literarisch auf den 1 Thess zurückgreift, aber einen eigenen Gründungsaufenthalt in Thessalonich fingiert, um auf die vermeintliche Entwicklung in der Gemeinde mit *seinem* Brief zu reagieren“ (S. 300). Er übernimmt dabei das Grundmuster der Unterweisung, das auch den 1 Thess schon bestimmt, indem er auf bekanntes Wissen der Gemeinde zurückgreift, das von seiner (angeblichen) Erstverkündigung dort herrührt und das er jetzt durch seine briefliche Belehrung und Ermahnung vertieft und ergänzt. Ein Durchgang durch den 2 Thess veranschaulicht dies an den Themen der Gerichtstheologie, der Parusievorstellung und der Ethik.

Derlei literarische und theologische Fortschreibungen lassen sich aber nicht nur an einzelnen Briefen, sondern auch an ganzen Corpora demonstrieren. So führt *Gerd Häfner* in seinem Beitrag vor, wie der Verfasser der Pastoralbriefe die Gepflogenheiten der paulinischen Briefschlüsse unter den veränderten Bedingungen der dritten oder vierten christlichen Generation imitiert und weiterentwickelt. Dabei handelt es sich keineswegs um rein äußerliche Nachahmungen mit dem Ziel, die pseudepigraphischen Briefe glaubhaft zu machen. Vielmehr wird die Person des Apostels und seine Beziehung zu den späteren Schülern und ihren Gemeinden in den Mittelpunkt gerückt: „Das Paulusbild, das die Schlussteile von Tit und 2 Tim zeichnen, kann man deuten als die ‚erzählerische‘ Umsetzung einer zeitlichen Distanz in räumliche Kategorien“ (S. 333).

Je größer der zeitliche Abstand der paulinischen Gemeinden zu ihren Ursprüngen wird, umso wichtiger wird auch ein kirchliches Amt der Verkündigung. *Otfried Hofius* findet es allerdings nicht erst im „Aufseher“ (ἐπίσκοπος) der Pastoralbriefe verwirklicht, sondern bereits bei Paulus, der gleich nach den „Aposteln“ – die eine Sonderstellung als Gemeindeglieder einnehmen – die „Propheten“ und die „Lehrer“ nennt (1 Kor 12,28 f.). Den Propheten obliege dabei die Verkündigung, den Lehrern die lehrhafte Entfaltung des Evangeliums. Letztere haben nach Hofius in den „Hirten und Lehrern“, die in Eph 4,11 wieder mit den „Aposteln“ und „Propheten“ – und zusätzlich mit gemeindeübergreifend tätigen „Evangelisten“ – zusammenstehen, ihre Entsprechung. Insgesamt erscheinen die kirchlichen Ämter der Verkündigung damit relativ stabil als für die Kirche wesentliches Gegenüber der Gemeinde.

Wie problembehaftet im Einzelfall die Identifikation einer angeblichen Tradition bei einem neutestamentlichen Autor sein kann, demonstriert *Rainer Kampling* am Beispiel einer paulinischen Äußerung über „die Juden“. Ausgehend von dem Befund, dass „keiner der griechischen und lateinischen antiken christlichen Autoren in 1 Thess 2,14–16 eine Anspielung auf paganen Antijudaismus erkannt oder gar auf Tacitus verwiesen hat“, geht er der Frage nach, „wie sich die These, Paulus habe pagane judenfeindliche Elemente in 1 Thess aufgenommen, innerhalb der exegetischen Forschung etablierte“ (S.360). Dies sei erst im 19. Jahrhundert geschehen und stellt nach Kampling einen Bruch mit der gesamten vorausgehenden Auslegungstradition dar.

### 3. Biblische Schriften in frühchristlicher Rezeption

Aneignung durch Transformation beginnt natürlich nicht erst mit den neutestamentlichen Texten und endet auch nicht bei ihnen. Den neutestamentlichen Autoren stand ein großes Reservoir von Traditionen zur Verfügung, die für uns an erster Stelle im Alten Testament zu greifen sind. Zeitgleich mit dem Neuen Testament oder kurz danach sind aber auch andere christliche Texte entstanden, die eng verwandte Überlieferungen aufweisen. Die ersten beiden Aufsätze in dieser Sektion beschäftigen sich – zum Teil anhand desselben Textes (Ps 22) – mit dem prekären Verhältnis zwischen dem Eigensinn alttestamentlicher Texte und ihrer Verarbeitung in neutestamentlichen Kontexten. Der folgende Beitrag fragt exemplarisch nach dem literarischen und inhaltlichen Zueinander von Texten des Neuen Testaments und der Apostolischen Väter.

Anhand zweier Beispiele (Ps 118,21f. in Mt 21,42 und Ps 22,2 in Mk 15,34) geht *Walter Groß* der Frage nach: „In welchem Umfang darf/soll der alttestamentliche Quelltext über die in Zitat oder Anspielung direkt aufgenommenen Sätze hinaus zur Deutung herangezogen werden?“ (S. 377) Gegen Deutungen der neutestamentlichen Stellen, die deren Anstößigkeit – die Verwerfung der angesprochenen Führer des Volkes bei Matthäus und Jesu Schrei der Gottverlassenheit bei Markus – beseitigen, indem sie die Hoffnungsperspektiven der ganzen Psalmen 118 und 22 in die neuen Kontexte mitübertragen, verteidigt Groß den Eigensinn der einzelnen Texte. So kommt er zu dem Schluss: „Man kann den exegetisch erarbeiteten Sinn der alttestamentlichen Passagen in ihrem angestammten Kontext nicht gegen die neutestamentlichen Texte, die sie aufnehmen, ausspielen“ (S. 393).

Zu einer anderen, teils gegenteiligen Sicht der Dinge gelangt *Tobias Nicklas* in seinem Beitrag. Er untersucht die Funktion des ganzen Ps 22 als

Hintergrundtext verschiedener Passionserzählungen sowie im Barnabasbrief, den Oden Salomos und Justins Dialog mit Trypho. Seines Erachtens ist die ganze markinische Kreuzigungsszene (Mk 15,20–41) von einem Geflecht von Anspielungen auf Ps 22 durchzogen, das es rechtfertigt, auch die rettende Perspektive des Psalms in die Auslegung der Markusperikope miteinzubeziehen. Der Leser hört gleichsam im Hintergrund Ps 22 mit und erkennt dadurch schon beim Sterben Jesu österliche Signale. Diese Verwendung des Psalms durch den Evangelisten wirkt dann in den anderen Texten mehr oder weniger fort.

Noch vor der Frage, wie ein Text den anderen aufnimmt und verarbeitet, wirft *Marlis Gielen* im Fall des 1 Petr und des Polykarpbriefes die Frage auf, welcher von beiden überhaupt als der ältere anzusehen sei, oder anders gefragt: „Wer beruft sich hier auf wen?“ (S. 416) Der allgemeine Konsens, wonach Polykarp von Smyrna den 1 Petr benutzt habe, stützt sich hauptsächlich auf eine entsprechende Notiz bei Eusebius von Caesarea (h. e. IV 14,9). Dagegen führt ein sachlicher Vergleich der zentralen Querbezüge zwischen beiden Schreiben Gielen zu dem Schluss, dass die Annahme einer Priorität des Polykarpbriefes gegenüber dem 1 Petr mehr Plausibilität beanspruchen kann als die gegenteilige Hypothese.

#### 4. Tradition – Bibelkritik und Fundamentaltheologie

Die Beiträge unserer Festschrift liefern bis hierher reichlich Anschauungsmaterial für die nun folgenden grundsätzlichen Überlegungen zu Fragen der Traditionsbildung und ihrer Kritik. Der überlieferungskritische Ansatz Michael Theobalds bedarf der fundamentaltheologischen Vergewisserung, um seinen theologischen Nutzen für die lebendige Weitergabe der vielfältigen Tradition im Raum der Kirche zu erweisen. Die ersten beiden Aufsätze widmen sich diesen Fragen im ausdrücklichen Gespräch mit Theobalds eigenen Reflexionen über die fundamentaltheologischen Voraussetzungen seines exegetischen Schaffens. Der abschließende Beitrag versteht sich als komplementäre Abschlussbetrachtung zu dem auch ökumenisch nach wie vor brisanten Thema der Tradition und ihrem Stellenwert in Theologie und Kirche.

Die historisch-kritische Exegese findet ihre Berechtigung als theologische Wissenschaft allein in der Geschichtlichkeit der Offenbarung. Dabei bleiben aber Fragen unausweichlich, die *Hubert Frankemölle* im Blick auf die Überlieferungskritik stellt: „Gibt es Grenzen bei Transformationen und wo liegen sie – nicht zuletzt bei theologischen Neuansätzen? Ändert sich bei einer *trans-formatio* nur die *forma*, die Gestalt, oder auch die Sache, die *substantia*, in Widerspruch zur Gestalt? Wer oder was entscheidet über die

Angemessenheit?“ (S. 452) Eine Grenze sieht Frankemölle mit der *intentio operis* von Texten gegeben: „Die Leselenkungen, die der Text freisetzt, binden neue Leser in ihrer Freiheit für Transformationen oder sollten es zumindest“ (S. 457). Im Folgenden stellt er exemplarisch dar, wie Paulus mögliche Transformationen je nach Situation vorantreibt bzw. verweigert und zieht daraus allgemeine hermeneutische Konsequenzen.

Denselben Problemen nähert sich *Christoph Theobald* in Auseinandersetzung mit wichtigen Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils zur Theologie der Offenbarung und tritt dabei in eine „manche Grenzen überschreitende, brüderliche *conspiratio* zwischen dem Exegeten und dem Systematiker“ (S. 485) ein. Er sucht nach „Spuren kreativer Prozesse im Traditionsverständnis des Konzils“ (ebd.) und findet diese vor allem im 2. und 3. Kapitel der Offenbarungskonstitution (DV 7–13) in Verbindung mit weiteren Äußerungen zum Thema (GS 22; AG 22). Hinsichtlich der als irreversibel betrachteten dogmatischen Entscheidungen der Vergangenheit verlangt er, sie nötigenfalls „mit dem *einzig irreversiblen Ereignis der Geschichte*, dem mit, durch und in Jesus ankommenden Gottesreich“ (S. 501) neu zu konfrontieren.

Zum Abschluss bietet *Karl Lehmann* einen konzentrierten Durchgang vom Besonderen zum Allgemeinen der geschichtlichen Offenbarung und eine Besinnung auf den Traditionsbegriff und seine Implikationen. Er zeigt an den großen Propheten des Alten Testaments, dass Offenbarung von den einzelnen geschichtlichen Ereignissen her als lebendiges Gotteswort im Menschenwort verstanden werden muss. Dieses Wort Gottes, das in der Person Jesu Christi „in seinem Grund und in seiner Fülle zum Vorschein“ (S. 513) kommt, wird in den folgenden Generationen verschriftlicht und dadurch der Selbstentfremdung ausgesetzt. Die unwiederholbare Offenbarung Gottes ist abgeschlossen und muss doch stets neu entfaltet werden. Daran bemisst sich letztendlich, ob *traditio* den Weg der Selbsthingabe Jesu mitgeht oder ihn und seine Sache verrät.

# **Evangelien und Apostelgeschichte**





# Die Missionsinstruktion in Q 10,2–16

## Transformationen der Jesusüberlieferung im Spruchevangelium Q

*Christoph Heil*

Im Folgenden soll das Thema dieser Festschrift anhand der Aussendungsrede untersucht werden, an der man die Überlieferungsprozesse in Q sehr gut studieren kann. Anhand von Q 10,2–16 wird der Frage nachgegangen, wie die Jesusüberlieferung schon durch die Integration in Q transformiert wurde. In einem ersten Schritt muss Q 10,2–16 dazu – so gut es geht – rekonstruiert werden. Dann wird versucht, die Überlieferungsgeschichte der einzelnen Worte nachzuzeichnen und die Rückfrage nach dem historischen Jesus zu stellen. In einem dritten Schritt wird die Q-Redaktion der Missionsinstruktion beleuchtet. Einige Gedanken zum theologischen Ertrag schließen diese kleine Fallstudie ab.

### I. Rekonstruktion von Q 10,2–12

Elemente einer Missionsinstruktion finden sich in den synoptischen Evangelien in Mk 6,6b–13; Mt 9,35–11,1; Lk 9,1–6 und Lk 10,1–20. Innerhalb der Zweiquellentheorie geht man davon aus, dass eine Version der Aussendungsrede in Q und eine im Markusevangelium überliefert wurde. Am Beginn jeder Untersuchung zu Q ist eine Rechenschaft über die Textgrundlage nötig, und so wird im Folgenden die entsprechende Rekonstruktion der *Critical Edition of Q* kommentiert, die mit der großen Mehrheit in der Forschung davon ausgeht, dass Lukas hier die ursprüngliche Q-Akoluthie erhalten hat.<sup>1</sup>

---

1 Vgl. u. a. John S. KLOPPENBORG, *The Formation of Q: Trajectories in Ancient Wisdom Collections* (Studies in Antiquity and Christianity), Philadelphia 1987, 192; John P. MEIER, *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus. Volume 3: Companions and Competitors* (AncB Reference Library), New York et al. 2001, 115 mit Anm. 94; Dieter T. ROTH, *Missionary Ethics in Q 10:2–12*, in: HTS 68, No. 1, 2012 (Art. #1215, 7 pages, <http://dx.doi.org/10.4102/hts.v68i1.1215>), S. 1.

**Q 10,2 – Arbeiter für die Ernte**

Die Missionsinstruktion in Q beginnt mit Q 10,2:<sup>2</sup>

Mt 9,37f.	Q 10,2 ( <i>Crit.Ed.</i> ) <sup>3</sup>	Lk 10,2
37 τότε λέγει	..λεγε...	ἔλεγεν δὲ
τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ·	τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ·	πρὸς αὐτούς·
ὁ μὲν θερισμὸς πολὺς,	ὁ μὲν θερισμὸς πολὺς,	ὁ μὲν θερισμὸς πολὺς,
οἱ δὲ ἐργάται ὀλίγοι·	οἱ δὲ ἐργάται ὀλίγοι·	οἱ δὲ ἐργάται ὀλίγοι·
38 δεήθητε οὖν τοῦ	δεήθητε οὖν τοῦ	δεήθητε οὖν τοῦ
κυρίου	κυρίου	κυρίου
τοῦ θερισμοῦ	τοῦ θερισμοῦ	τοῦ θερισμοῦ
ὅπως ἐκβάλῃ ἐργάτας	ὅπως ἐκβάλῃ ἐργάτας	ὅπως ἐργάτας ἐκβάλῃ
εἰς τὸν θερισμὸν αὐτοῦ.	εἰς τὸν θερισμὸν αὐτοῦ.	εἰς τὸν θερισμὸν αὐτοῦ.

Die Rekonstruktion der Rede-Einleitung (Mt: τότε λέγει/Lk: ἔλεγεν δὲ) wird in der *Critical Edition* offen gelassen.<sup>4</sup> Ansonsten hat Lukas in der Redeeinleitung die Formulierung τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ zu πρὸς αὐτούς verändert,<sup>5</sup> und er hat gegenüber ὅπως ἐκβάλῃ ἐργάτας die Wortstellung zu ὅπως ἐργάτας ἐκβάλῃ verändert, um das Objekt ἐργάτας zu betonen.<sup>6</sup>

2 Mt 10,5f. und Lk 10,1 gehen auf die jeweilige Redaktion der Evangelisten zurück. Das Mt 10,5 und Lk 10,1 gemeinsame ἀπέστειλεν (diff. Mk 6,7b ἤρξατο ... ἀποστέλλειν) reicht nicht aus, um hier eine Q-Vorlage anzunehmen. Zur redaktionellen Herkunft von Mt 10,5f. und Lk 10,1 vgl. Harry T. FLEDDERMANN, *Q: A Reconstruction and Commentary* (Biblical Tools and Studies 1), Leuven/Paris/Dudley, MA 2005, 403–405.

3 The *Critical Edition of Q*. Synopsis including the Gospels of Matthew and Luke, Mark and Thomas, with English, German and French Translations of Q and Thomas (Hermeneia. Supplement Series), eds. James M. ROBINSON/Paul HOFFMANN/John S. KLOPPENBORG, Leuven/Minneapolis, MN 2000.

4 FLEDDERMANN (Q [s. Anm. 2], 404) postuliert die Einleitung καὶ εἶπεν.

5 Vgl. FLEDDERMANN, Q (s. Anm. 2), 404. Gegen Wolfgang SCHENK, *Synopse zur Redenquelle der Evangelien. Q-Synopse und Rekonstruktion in deutscher Übersetzung mit kurzen Erläuterungen*, Düsseldorf 1981, 50. Am Beginn der Missionsinstruktion ist die Nennung der Angesprochenen jedoch zu erwarten. Auch Mt 9,37 muss daher die Jünger nennen, während Lukas sie nicht mehr explizit nennen muss, da er sie schon in Lk 10,1 erwähnt hat.

6 Vgl. David R. CATCHPOLE, *The Quest for Q*, Edinburgh 1993, 158; FLEDDERMANN, Q (s. Anm. 2), 404; Paul HOFFMANN, *Studien zur Theologie der Logien-*

## Q 10,3 – Wie Schafe unter Wölfe

Mt 10,16	Q 10,3 ( <i>Crit.Ed.</i> )	Lk 10,3
	ὑπάγετε·	ὑπάγετε·
Ἴδου ἐγὼ ἀποστέλλω ὑμᾶς	ἰδοὺ ἀποστέλλω ὑμᾶς	ἰδοὺ ἀποστέλλω ὑμᾶς
ὡς πρόβατα ἐν μέσῳ λύκων·	ὡς πρόβατα ἐν μέσῳ λύκων·	ὡς ἄρνας ἐν μέσῳ λύκων·
γίνεσθε οὖν φρόνιμοι		
ὡς οἱ ὄφεις		
καὶ ἀκέραιοι		
ὡς αἱ περιστεραί.		

Der bei Lukas bezeugte Imperativ ὑπάγετε wird von der *Critical Edition* für Q reklamiert; Matthäus hat es gestrichen, da die Aussendung bei ihm schon in Mt 10,5 stattfand und hier stören würde.<sup>7</sup> Matthäus ergänzt vor ἀποστέλλω das Personalpronomen ἐγώ.<sup>8</sup> Matthäus – und nach der *Critical*

quelle (NTA.NF 8), Münster <sup>3</sup>1982, 263; Markus TIWALD, Wanderradikalismus. Jesu erste Jünger – ein Anfang und was davon bleibt (ÖBS 20), Frankfurt a. M. u. a. 2002, 110.

- 7 Vgl. CATCHPOLE, *Quest* (s. Anm. 6), 180; FLEDDERMANN, *Q* (s. Anm. 2), 405; SCHENK, *Synopse* (s. Anm. 5), 50; Jens SCHRÖTER, Erinnerung an Jesu Worte. Studien zur Rezeption der Logienüberlieferung in Markus, Q und Thomas (WMANT 76), Neukirchen-Vluyn 1997, 172; TIWALD, Wanderradikalismus (s. Anm. 6), 110. Gegen HOFFMANN, *Studien* (s. Anm. 6), 263. Matthäus vermeidet sonst das Verb ὑπάγω nicht; er fügt u. a. ὑπάγε in 18,15 gegen Q 17,3 ein. Bei Mt 5,25 (εἶ) par. Lk 12,58 (ὑπάγεις) hat sich die *Critical Edition* nicht auf eine Q-Rekonstruktion festgelegt; vgl. Albrecht GARSKY/Christoph HEIL/Thomas HIEKE/Josef E. AMON, *Q 12:49–59* (Documenta Q). Volume Editor Shawn Caruth, Leuven 1997, 332–337. Zum synoptischen Befund vgl. Paul HOFFMANN/Thomas HIEKE/Ulrich BAUER, *Synoptic Concordance. A Greek Concordance to the First Three Gospels in Synoptic Arrangement, statistically evaluated, including occurrences in Acts. Volume 4: Π–Ω*, Berlin – New York 2000, 826–829.
- 8 Vgl. CATCHPOLE, *Quest* (s. Anm. 6), 180; FLEDDERMANN, *Q* (s. Anm. 2), 405; HOFFMANN, *Studien* (s. Anm. 6), 263 f. Zum synoptischen Befund vgl. Paul HOFFMANN/Thomas HIEKE/Ulrich BAUER, *Synoptic Concordance. A Greek Concordance to the First Three Gospels in Synoptic Arrangement, statistically evaluated, including occurrences in Acts. Volume 2: E–I*, Berlin – New York 2000, 36–43.

*Edition* auch Q – lesen πρόβατα („Schafe“),<sup>9</sup> Lukas bietet dagegen das neutestamentliche *hapax legomenon* ἄρννας („Lämmer“). Der zweite Teil von Mt 10,16 geht auf matthäische Redaktion zurück.<sup>10</sup>

### Q 10,4 – Ohne Ausrüstung

Mt 10,9–10a	Q 10,4 ( <i>Crit.Ed.</i> )	Lk 10,4
<sup>9</sup> Μὴ κτήσησθε χρυσὸν	μὴ βαστάζετε [[βαλλάντιον]],	μὴ βαστάζετε βαλλάντιον,
μηδὲ ἄργυρον μηδὲ χαλκὸν		
εἰς τὰς ζώνας ὑμῶν,		
<sup>10a</sup> μὴ πήραν εἰς ὁδόν	μὴ πήραν,	μὴ πήραν,
μηδὲ δύο χιτῶνας		
μηδὲ ὑποδήματα	μὴ ὑποδήματα,	μὴ ὑποδήματα,
μηδὲ ῥάβδον·	μηδὲ ῥάβδον·	
	καὶ μηδένα κατὰ τὴν ὁδὸν ἀσπάσησθε.	καὶ μηδένα κατὰ τὴν ὁδὸν ἀσπάσησθε.

9 Vgl. CATCHPOLE, *Quest* (s. Anm. 6), 180; HOFFMANN, *Studien* (s. Anm. 6), 264; Dieter ZELLER, *Kommentar zur Logienquelle* (SKK.NT 21), Stuttgart <sup>3</sup>1993, 46. Gegen FLEDDERMANN, *Q* (s. Anm. 2), 405 f.; SCHENK, *Synopse* (s. Anm. 5), 50; SCHRÖTER, *Erinnerung* (s. Anm. 7), 172; TIWALD, *Wanderradikalismus* (s. Anm. 6), 110.

10 Vgl. CATCHPOLE, *Quest* (s. Anm. 6), 180; HOFFMANN, *Studien* (s. Anm. 6), 263; TIWALD, *Wanderradikalismus* (s. Anm. 6), 111; ZELLER, *Kommentar* (s. Anm. 9), 46. Das Adjektiv φρόνιμος kommt neben unserer Stelle in den synoptischen Evangelien noch in Mt 7,24 (diff. Q 6,48); 24,45 (= Q 12,42); 25,2.4.8 f.; Lk 12,42 (= Q 12,42); 16,8 vor. Nur hier in den synoptischen Evangelien ist das Adjektiv ἀκέραιος belegt.

Matthäus bietet das Verb κτάομαι, das jedoch ein lukanisches Vorzugswort ist, welches der dritte Evangelist wahrscheinlich nicht aus seiner Q-Vorlage gestrichen hätte.<sup>11</sup> Von daher ist das bei Lukas bezeugte βαστάζω für Q anzunehmen.<sup>12</sup>

Nach der ursprünglichen Rekonstruktion des *International Q Project* wird den Jüngern mit der Wahrscheinlichkeit {C} – auf einer absteigenden Skala von {A} bis {D} – die Mitnahme von „Silbergeld“ (ἄργυρον [Mt 10,9] oder ἀργύριον [Lk 9,3]) verboten.<sup>13</sup> Die *Critical Edition of Q* bietet mit der Wahrscheinlichkeit {C} den lukanischen „Geldbeutel“ (βαλλάντιον).<sup>14</sup>

Matthäus ergänzt εἰς ὁδόν (aus Mk 6,8) nach μὴ πῆραν.<sup>15</sup> Außerdem fügt er μηδὲ δύο χιτῶνας unter dem Einfluss von Mk 6,9 (μη ἐνδύσθητε δύο

11 Lukas fügt κτάομαι in 21,19 gegen Mk 13,13 ein. Zum synoptischen Befund für κτάομαι vgl. Paul HOFFMANN/Thomas HIEKE/Ulrich BAUER, *Synoptic Concordance. A Greek Concordance to the First Three Gospels in Synoptic Arrangement, statistically evaluated, including occurrences in Acts. Volume 3: K–O*, Berlin – New York 2000, 171.

12 Vgl. James M. ROBINSON, *From Safe House to House Church. From Q to Matthew* (1999), in: ders., *The Sayings Gospel Q. Collected Essays* (BETHL 189), eds. Christoph Heil/Joseph Verheyden, Leuven/Dudley, MA 2005, 629–644, 638; TIWALD, *Wanderradikalismus* (s. Anm. 6), 112. Lukas ersetzt βαστάζω in Q 3,16 durch λύω, aber er ändert λαμβάνω in Q 14,27 zu βαστάζω. Lukas übernimmt in 22,10 den Beleg von βαστάζω in Mk 14,13. Zum synoptischen Befund für βαστάζω vgl. Paul HOFFMANN/Thomas HIEKE/Ulrich BAUER, *Synoptic Concordance. A Greek Concordance to the First Three Gospels in Synoptic Arrangement, statistically evaluated, including occurrences in Acts. Volume 1: Introduction. A–Δ*, Berlin – New York 1999, 709 f.

„Dritte Wege“ beschreiten Catchpole (Quest [s. Anm. 6], 182), der hier den Imperativ αἴρετε in Anlehnung an Mk 6,8 liest, und Fleddermann (Q [s. Anm. 2], 407), der hier λαμβάνετε postuliert.

13 James M. ROBINSON, *The International Q Project. Work Session 16 November 1990*, in: JBL 110 (1991) 494–498, 496; vgl. Paul HOFFMANN, *Anmerkungen zur Textrekonstruktion der Critical Edition of Q*, in: *Die Spruchquelle Q. Studienausgabe. Griechisch und Deutsch*, hg. u. eingeleitet von Paul Hoffmann und Christoph Heil, Darmstadt – Leuven 2009, 115–143, 124. Catchpole (Quest [s. Anm. 6], 182), Fleddermann (Q [s. Anm. 2], 407) und Schröter (Erinnerung [s. Anm. 7], 174) halten ἀργύριον für den Q-Wortlaut; Tiwald (*Wanderradikalismus* [s. Anm. 6], 113) plädiert für ἄργυρον.

14 Vgl. ROBINSON, *House* (s. Anm. 12), 638. Die matthäische Formulierung μηδὲ χαλκὸν εἰς τὰς ζώνας ὑμῶν ist von Mk 6,8 (μὴ εἰς τὴν ζώνην χαλκόν) beeinflusst. Das Wort χρυσός kommt in den synoptischen Evangelien nur bei Matthäus vor (2,11; 10,9; 23,16.17[2]).

15 Vgl. FLEDDERMANN, Q (s. Anm. 2), 407; HOFFMANN, *Studien* (s. Anm. 6), 266 f.

χιτωνας) ein.<sup>16</sup> Mit Matthäus liest die *Critical Edition* μηδὲ ῥάβδον, obwohl Lukas es nicht bietet; Mk 6,8 erlaubt allerdings den Stock (εἰ μὴ ῥάβδον μόνον), und Lukas hat ihn schon in der direkten Parallele Lk 9,3 (μῆτε ῥάβδον) verboten – wahrscheinlich mit Blick auf Q 10,4, bei dessen Aufnahme Lukas dann die Wiederholung vermeidet.<sup>17</sup> Schließlich rekonstruiert die *Critical Edition* das nur bei Lukas vorkommende Grußverbot für Q; Matthäus hat es gestrichen.<sup>18</sup>

### Q 10,5–12 – Verhalten in Häusern und Städten

Mt 10,12 f.	Q 10,5 f. ( <i>Crit.Ed.</i> )	Lk 10,5 f.
12 εἰσερχόμενοι δὲ εἰς τὴν οἰκίαν ἀσπάσασθε αὐτήν·	5 εἰς ἣν δ' ἄν εισέλθητε οἰκίαν, [[πρῶτον]] λέγετε· εἰρήνη [[τῷ οἴκῳ τούτῳ]].	5 εἰς ἣν δ' ἄν εισέλθητε οἰκίαν, πρῶτον λέγετε· εἰρήνη τῷ οἴκῳ τούτῳ.
13 καὶ ἐὰν μὲν ᾗ ἡ οἰκία ἀξία, ἐλθάτω ἡ εἰρήνη ὑμῶν ἐπ' αὐτήν,	6 καὶ ἐὰν μὲν ἐκεῖ ᾗ υἱὸς εἰρήνης, ἐλθάτω ἡ εἰρήνη ὑμῶν ἐπ' αὐτόν·	6 καὶ ἐὰν ἐκεῖ ᾗ υἱὸς εἰρήνης, ἐπαναπαίσεται ἐπ' αὐτόν ἡ εἰρήνη ὑμῶν·

16 Nach Hoffmann (Studien [Anm. 6], 266) könnte das Verbot der zwei Chitone schon in Q genannt sein.

17 Vgl. FLEDDERMANN, Q (s. Anm. 2), 407; TIWALD, Wanderradikalismus (s. Anm. 6), 113 f., die beide allerdings für ein einfaches μὴ bei den vier Verboten in Q plädieren.

18 Vgl. CATCHPOLE, Quest (s. Anm. 6), 182; FLEDDERMANN, Q (s. Anm. 2), 408; Joachim GNILKA, Jesus von Nazareth. Botschaft und Geschichte (HThK.S 3), Freiburg i.Br. 1990, 177 Anm. 6; SCHRÖTER, Erinnerung (s. Anm. 7), 177 f.; TIWALD, Wanderradikalismus (s. Anm. 6), 112, 115; ZELLER, Kommentar (s. Anm. 9), 46. Gegen Martin EBNER, Jesus von Nazaret in seiner Zeit. Sozialgeschichtliche Zugänge (SBS 196), Stuttgart 2003, 166 Anm. 96. An beiden Stellen, an denen Matthäus ἀσπάζομαι verwendet, wird das unvoreingenommene Grüßen empfohlen, und zwar über den vorgegebenen Q-Kontext hinaus (Mt 5,47 diff. Q 6,34; Mt 10,12 diff. Q 10,5). Von daher ist es verständlich, warum Matthäus das prinzipielle Verbot des Grüßens in Q 10,4fin streicht. Zum synoptischen Befund für ἀσπάζομαι vgl. HOFFMANN et al., Synoptic Concordance 1 (s. Anm. 12), 386 f.

ἐὰν δὲ μὴ ἦ ἄξια,	εἰ[[ι]] δὲ μὴ,	εἰ δὲ μὴ γε,
ἡ εἰρήνη ὑμῶν	ἡ εἰρήνη ὑμῶν	
πρὸς ὑμᾶς	[[ἐφ’] ὑμᾶς	ἐφ’ ὑμᾶς
ἐπιστραφήτω.	[[ἐπιστραφήτω]].	ἀνακάμψει.

Q 10,5 wird in der *Critical Edition* vollständig nach Lukas rekonstruiert.<sup>19</sup> Für Q 10,6 wurde stärker dem matthäischen Wortlaut gefolgt; hier hat Matthäus allerdings zu Beginn ἐκεῖ gestrichen<sup>20</sup> und dafür den Semitismus υἱὸς εἰρήνης durch ἡ οἰκία ἄξια ersetzt,<sup>21</sup> εἰ δὲ μὴ durch ἐὰν δὲ μὴ ἦ ἄξια ausgetauscht<sup>22</sup> sowie ἐφ’ ὑμᾶς in πρὸς ὑμᾶς verändert<sup>23</sup>. Lukas streicht μὲν aus Q 10,6,<sup>24</sup> ersetzt ἐλθάτω durch ἐπαναπαύσεται,<sup>25</sup> zieht ἐπ’ αὐτόν vor,<sup>26</sup>

- 
- 19 Vgl. CATCHPOLE, *Quest* (s. Anm. 6), 184; ZELLER, *Kommentar* (s. Anm. 9), 46. FLEDDERMANN (*Q* [s. Anm. 2], 409) stimmt dem zu mit Ausnahme der Stellung von οἰκίαν, das Lukas nachgeordnet habe.
- 20 Das Ortsadverb passt nicht mehr, da er dafür ἡ οἰκία ἄξια einfügt; vgl. CATCHPOLE, *Quest* (s. Anm. 6), 184; FLEDDERMANN, *Q* (s. Anm. 2), 410; ZELLER, *Kommentar* (s. Anm. 9), 46.
- 21 Vgl. CATCHPOLE, *Quest* (s. Anm. 6), 184; FLEDDERMANN, *Q* (s. Anm. 2), 410; Paul HOFFMANN, Lk 10,5–11 in der Instruktionsrede der Logienquelle, in: EKK.V 3, Zürich u. a./Neukirchen-Vluyn 1971, 37–53, 38; ders., *Studien* (s. Anm. 6), 272 f.; SCHENK, *Synopse* (s. Anm. 5), 53; TIWALD, *Wanderradikalismus* (s. Anm. 6), 116; ZELLER, *Kommentar* (s. Anm. 9), 46. Das Adjektiv ἄξιος gehört zum matthäischen Vorzugsvokabular, das in 10,10–38 siebenmal als Leitwort erscheint (davon nur einmal aus Q [10,7], sonst redaktionell); vgl. Christoph HEIL, *Lukas und Q. Studien zur lukanischen Redaktion des Spruchevangeliums Q* (BZNW 111), Berlin – New York 2003, 99 mit Anm. 14; HOFFMANN et al., *Synoptic Concordance 1* (s. Anm. 12), 237 f.; Ulrich LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus. 1. Teilband: Mt 1–7* (EKK 1/1), Düsseldorf – Zürich – Neukirchen-Vluyn 52002, 58.
- 22 Vgl. CATCHPOLE, *Quest* (s. Anm. 6), 184; FLEDDERMANN, *Q* (s. Anm. 2), 410; ZELLER, *Kommentar* (s. Anm. 9), 46.
- 23 Vgl. FLEDDERMANN, *Q* (s. Anm. 2), 410; TIWALD, *Wanderradikalismus* (s. Anm. 6), 116.
- 24 Anders CATCHPOLE, *Quest* (s. Anm. 6), 184; FLEDDERMANN, *Q* (s. Anm. 2), 410.
- 25 Vgl. FLEDDERMANN, *Q* (s. Anm. 2), 410; ZELLER, *Kommentar* (s. Anm. 9), 46; gegen CATCHPOLE, *Quest* (s. Anm. 6), 184. Das Verb ἐπαναπαύομαι kommt im NT außer hier bei Lk 10,6 nur noch Röm 2,17 vor.
- 26 Vgl. FLEDDERMANN, *Q* (s. Anm. 2), 410. Anders CATCHPOLE, *Quest* (s. Anm. 6), 184.

ergänzt die enklitische Partikel γέ,<sup>27</sup> streicht das zweite ἢ εἰρήνη ὑμῶν<sup>28</sup> und ersetzt ἐπιστραφήτω durch ἀνακάμψει.<sup>29</sup>

Mt 10,10b–11	Q 10,7f. ( <i>Crit.Ed.</i> )	Lk 10,7f.
	7 [[ἐν αὐτῇ δὲ τῇ οἰκίᾳ]]	7 ἐν αὐτῇ δὲ τῇ οἰκίᾳ
	μέν[[ε]]τε «ἐσθίοντες καὶ	μένετε ἐσθίοντες καὶ
	πίνοντες τὰ παρ’	πίνοντες τὰ παρ’
	αὐτῶν»·	αὐτῶν·
10b ἄξιος γὰρ ὁ	ἄξιος γὰρ ὁ	ἄξιος γὰρ ὁ
ἐργάτης	ἐργάτης	ἐργάτης
τῆς τροφῆς αὐτοῦ.	τοῦ μισθοῦ αὐτοῦ.	τοῦ μισθοῦ αὐτοῦ.
	[[μὴ μεταβαίνετε ἐξ	μὴ μεταβαίνετε ἐξ
	οἰκίας εἰς οἰκίαν.]]	οἰκίας εἰς οἰκίαν.
11 εἰς ἣν δ’ ἂν πόλιν ἢ	8 καὶ εἰς ἣν ἂν πόλιν	8 καὶ εἰς ἣν ἂν πόλιν
κώμην εἰσέλθητε,	εἰς[[ἐρχησθε]]	εἰσέρχησθε

27 Vgl. FLEDDERMANN, Q (s. Anm. 2), 410. Anders CATCHPOLE, Quest (s. Anm. 6), 184. Matthäus bietet εἰ δὲ μὴ γε zweimal (6,1; 9,17 [diff. Mk 2,22]), hätte es also wahrscheinlich nicht gestrichen, wenn er es in Q gelesen hätte. Lukas verwendet εἰ δὲ μὴ γε fünfmal (5,36 [diff. Mk 2,21]; 5,37 [diff. Mk 2,22]; 10,6; 13,9; 14,32). Vgl. HOFFMANN et al., Synoptic Concordance 1 (s. Anm. 12), 776–778.

28 Vgl. ZELLER, Kommentar (s. Anm. 9), 46. Anders CATCHPOLE, Quest (s. Anm. 6), 184; FLEDDERMANN, Q (s. Anm. 2), 410.

29 Vgl. FLEDDERMANN, Q (s. Anm. 2), 410. Anders CATCHPOLE, Quest (s. Anm. 6), 184. In Lk 11,24 wird ἐπιστρέφω aus Q durch Lukas mit ὑποστρέφω ersetzt. Gegenüber Q 17,4 ergänzt Lukas allerdings das Verb. Es ist zwar ein lukanisches Vorzugswort, der dritte Evangelist verwendet es allerdings vor allem im Sinne von μετανοέω, selten im lokalen Sinn (so nur Lk 2,39; 8,55; 17,31; Apg 9,40; 15,36; 16,18); daher ersetzt er es hier. Zum gesamten synoptischen Befund vgl. HOFFMANN et al., Synoptic Concordance 2 (s. Anm. 8), 547f. Hans CONZELMANN wies auf Apg 26,20 hin: ἀπήγγελλον μετανοεῖν καὶ ἐπιστρέφειν ἐπὶ τὸν θεόν, ἄξια τῆς μετανοίας ἔργα πράσσοντας. Bei der Umkehr bezeichne μετανοέω den Wandel der Gesinnung, während ἐπιστρέφω die daraus folgenden Werke betone (Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas [BHTh 17], Tübingen 1993, 91). Das Verb ἀνακάμπτω kommt im NT nur Mt 2,12; Lk 10,6; Apg 18,21; Hebr 11,15 vor.



ἐξετάσατε τίς ἐν αὐτῇ καὶ δέχωνται ὑμᾶς, καὶ δέχωνται ὑμᾶς,  
ἄξιός ἐστιν·

κάκεϊ μείνατε                      [[«ἐσθίετε τὰ                      ἐσθίετε τὰ  
ἕως ἄν ἐξέλθῃτε.                      παρατιθέμενα ὑμῖν»]]                      παρατιθέμενα ὑμῖν

In Q 10,7 ist nur die Parallele von Mt 10,10b und Lk 10,7b für Q gesichert; Matthäus hat hier τοῦ μισθοῦ in τῆς τροφῆς geändert.<sup>30</sup> Den darüber hinaus gehenden Text in Lk 10,7a.c ließ das IQP weitgehend unentschieden; die nur bei Lukas belegte Forderung μὴ μεταβαίνετε ἐξ οἰκίας εἰς οἰκίαν wird mit der sehr geringen Wahrscheinlichkeit {D} für Q angenommen.<sup>31</sup> Da zwei ihrer Herausgeber, James M. Robinson und John S. Kloppenborg, hier optimistischer waren, wird Lk 10,7a.c in der *Critical Edition of Q* mit der Wahrscheinlichkeit {C} für Q reklamiert, wobei ἐσθιοντες καὶ πίνοντες τὰ παρ' αὐτῶν in 10,7a nur stellvertretend für einen Q-Text gedruckt wird, der so ähnlich gelauteet haben wird, den man allerdings nicht mehr rekonstruieren kann.<sup>32</sup>

30 Vgl. FLEDDERMANN, Q (s. Anm. 2), 412; HOFFMANN, Instruktionsrede (s. Anm. 21), 38; ders., Studien (s. Anm. 6), 274; SCHENK, Synopse (s. Anm. 5), 53; SCHRÖTER, Erinnerung (s. Anm. 7), 182; TIWALD, Wanderradikalismus (s. Anm. 6), 117; ZELLER, Kommentar (s. Anm. 9), 46. Gegen John Dominic CROSSAN, Der historische Jesus, München 1994, 451, 454. Das Wort μισθός wird in Q sonst noch in 6,23.32.34 verwendet und ist eine matthäische Vorzugsvokabel; vgl. LUZ, Mt I (s. Anm. 21), 67. Das Wort τροφή wird in Q 12,23.42 verwendet und ist ebenfalls eine matthäische Vorzugsvokabel; vgl. LUZ, ebda., 74. Da Matthäus allerdings μισθός eher für den „himmlischen“ Lohn verwendet (Ausnahme: 20,8), hat er hier den Wortlaut entsprechend geändert. Zum synoptischen Befund für μισθός vgl. HOFFMANN et al., Synoptic Concordance 3 (s. Anm. 11), 539 f. Zum Befund für τροφή vgl. HOFFMANN et al., Synoptic Concordance 4 (s. Anm. 7), 746.

31 Milton C. MORELAND/James M. ROBINSON, The International Q Project. Work Sessions 23–27 May, 22–26 August, 17–18 November 1994, in: JBL 114 (1995) 475–485, 480.

32 Vgl. die Erklärung der Zeichen « » in The Critical Edition of Q, eds. Robinson et al. (s. Anm. 3), lxxxiii. Tiwald (Wanderradikalismus [s. Anm. 6], 118 f.) schließt sich der *Critical Edition* an. Auch Zeller (Kommentar [s. Anm. 9], 46) sieht hinter Lk 10,7a eine Q-Vorlage, während er Lk 10,7c jedoch als „ganz unsicher“ einklammert. Catchpole (Quest [s. Anm. 6], 152, 184) und Schenk (Synopse [s. Anm. 5], 53) führen Lk 10,7a ganz auf Q zurück, jedoch nicht Lk 10,7c. Fleddermann (Q [s. Anm. 2], 411 f.) rekonstruiert für Q 10,7a ἐσθίετε τὰ παρατιθέμενα ὑμῖν und sieht in Lk 10,7c den ursprünglichen Q-Text bewahrt. Die Kombination ἐσθίειν καὶ πίνειν ist zwar für Q belegt (7,33 f.; 12,29.45; 13,26), gehört allerdings auch zu den bevorzugten lukanischen Wendungen; vgl. Christoph HEIL, Die Ablehnung der Speisegebote durch Paulus. Zur Frage nach der Stellung des Apostels zum Gesetz (BBB 96), Weinheim 1994, 271.

Q 10,8 wird in der *Critical Edition* nach Lukas rekonstruiert,<sup>33</sup> wobei allerdings ἐσθίετε τὰ παρατιθέμενα ὑμῖν erneut nur als Annäherung an einen Q-Text zu verstehen ist, der nicht mehr zu rekonstruieren ist.<sup>34</sup> Der Anfang von Q 10,8 variiert den einleitenden konditionalen Relativsatz in Q 10,5 (εἰς ἣν δ' ἂν εἰσέλθητε οἰκίαν) und leitet nach der *Critical Edition* von der Haus- zur Stadtmission über.

Paul Hoffmann führt Lk 10,7c–8 dagegen mit der Wahrscheinlichkeit {C} auf lukanische Redaktion zurück.<sup>35</sup> Da Mt 10,11a εἰς ἣν δ' ἂν πόλιν ἢ κώμην εἰσέλθητε, ... redaktionell geprägt ist,<sup>36</sup> lässt sich seiner Meinung

33 Nach Catchpole (Quest [s. Anm. 6], 176–178, 185f.) und Zeller (Kommentar [s. Anm. 9], 46) geht dagegen nur Mt 10,11a/Lk 10,8a auf Q zurück. Lk 10,8b.c verdanke sich der lukanischen Redaktion; Fleddermann (Q [s. Anm. 2]), 413 und Schenk (Synopsis [s. Anm. 5], 54) führen Lk 10,8a.b auf Q zurück. Speziell zum redaktionellen Charakter von Lk 10,8c vgl. auch HEIL, Ablehnung (s. Anm. 32), 272 Anm. 1226. Andererseits ist die matthäische Redaktion für Mt 10,11b verantwortlich: Das Verb ἐξετάζω verwendet Matthäus außer hier in 10,11 noch in 2,8 (im NT sonst nur noch Joh 21,12), und das Adjektiv ἄξιος (vgl. dazu oben Anm. 21) gehört zum matthäischen Vorzugsvokabular. Mt 10,11c–d (κακεῖ μείνατε ἕως ἂν ἐξέλθητε) ist klar von Mk 6,10 (ἐκεῖ μένετε ἕως ἂν ἐξέλθητε ἐκεῖθεν) abhängig.

34 Zu Lk 10,8 gibt es eine Variante in EvThom 14,4a–b: „Und wenn ihr in irgendein Land geht und wandert von Ort zu Ort (und) wenn sie euch aufnehmen, (dann) eßt das, was man euch vorsetzen wird.“ Übersetzung: Jens SCHRÖTER/Hans-Gebhard BETHGE, Das Evangelium nach Thomas (NHC II,2), in: Nag Hammadi Deutsch. Studienausgabe (de Gruyter Texte). Eingeleitet und übersetzt von Mitgliedern des Berliner Arbeitskreises für Koptisch-Gnostische Schriften, hg. v. Hans-Martin Schenke, Hans-Gebhard Bethge und Ursula Ulrike Kaiser, Berlin – New York 2010, 124–139, 128. Durch die Formulierung „in irgendein Land“ wird deutlich, dass die Wandermission über das jüdische Gebiet hinausgeht, allerdings in ländlichen Gebieten stattfindet. Uwe-Karsten Plisch (Das Thomasevangelium. Originaltext mit Kommentar, Stuttgart 2007, 69, 71) vermutet im griechischen Original die Formulierung ἐν ταῖς χώραις, was hier mit „von Ort zu Ort“ übersetzt wird. „Unter dem Gesichtspunkt der Mission (und nicht absolut) wird die Beachtung von jüdischen Speisegeboten, die in heidnischem Gebiet mit erfolgreicher Mission kaum zu vereinbaren wäre, außer Kraft gesetzt“ (ebda., 71).

35 Vgl. *Critical Edition of Q*, eds. Robinson et al. (s. Anm. 3), 173. Zur Begründung vgl. HOFFMANN, Instruktionsrede (s. Anm. 21), 38, 42–50; ders., Studien (s. Anm. 6), 276–283. So auch Reinhard VON BENDEMANN, Zwischen ΔΟΞΑ und ΣΤΑΥΡΟΣ. Eine exegetische Untersuchung der Texte des sogenannten Reiseberichts im Lukasevangelium (BZNW 101), Berlin – New York 2001, 417; SCHRÖTER, Erinnerung (s. Anm. 7), 187–192.

36 Vgl. dazu Mt 9,35 περιῆγεν ὁ Ἰησοῦς τὰς πόλεις πάσας καὶ τὰς κώμας und Mt 10,14 ἔξω τῆς οἰκίας ἢ τῆς πόλεως ἐκείνης. Fleddermann (Q [s. Anm. 2], 409f.) hält den gesamten Vers Mt 10,11 für eine redaktionelle Bildung.

nach der Bezug auf die Stadt nicht sicher als Parallele zu Lk 10,8a werten und auf Q zurückführen. Wie die Apostelgeschichte belegt, hat Lukas ein Interesse daran, die christliche Mission unter dem Aspekt der „Stadtmission“ darzustellen.<sup>37</sup> Er könnte also die Anweisungen zur Hausmission (Q 10,5f.) im Blick auf die Stadt ergänzt haben. Wahrscheinlich kommt die πόλις in Q erst in 10,10 für den Fall der völligen Ablehnung der Boten in den Blick.<sup>38</sup>

Mt 10,7f.

Q 10,9 (*Crit.Ed.*)

Lk 10,9

<sup>7</sup> πορευόμενοι δὲ  
κηρύσσετε

λέγοντες

ὅτι ἤγγικεν

ἡ βασιλεία τῶν  
οὐρανῶν.

<sup>8</sup> ἀσθενοῦντας  
θεραπεύετε,

καὶ θεραπεύετε τοὺς ἐν καὶ θεραπεύετε τοὺς ἐν  
αὐτῇ ἀσθεν[[οῦντας]] αὐτῇ ἀσθενεῖς

37 Vgl. HOFFMANN, Instruktionsrede (s. Anm. 21), 45–47; ders., Studien (s. Anm. 6), 278–280.

38 Vgl. HOFFMANN, Anmerkungen (s. Anm. 13), 124f., der auch auf das in Mk 6,10f. unausgeglichene Nebeneinander von Haus und Ortschaft hinweist. Erst Lukas – und nicht schon Q – hat „mit der Hervorhebung der Stadtmission (V. 8; vgl. VV. 1.10f) und der ausdrücklichen Erlaubnis, alles zu essen, was vorgesetzt wird (VV. 7f; Aufhebung der Speisegebote), die spätere Heidenmission vorweggenommen“ (Helmut MERKLEIN, Die Jesusgeschichte – synoptisch gelesen [SBS 156], Stuttgart 1994, 161). Zum lukanischen Lieblingswort πόλις vgl. ferner Lukas BORMANN, Recht, Gerechtigkeit und Religion im Lukasevangelium (StUNT 24), Göttingen 2001, 122f.; HEIL, Lukas und Q (s. Anm. 21), 255f. Skeptisch gegenüber einer eigenen „Stadtmission“ in Q äußert sich auch TRWALD, Wanderradikalismus (s. Anm. 6), 108f., der lieber von einer „Ortsmission“ spricht (165f.).

νεκρούς ἐγείρετε,  
λεπρούς καθαρίζετε,  
δαιμόνια ἐκβάλλετε·  
δωρεὰν ἐλάβετε,  
δωρεὰν δότε.

καὶ λέγετε [[αὐτοῖς]]·      καὶ λέγετε αὐτοῖς·  
.. ἤγγικεν ἐφ' ὑμᾶς      ἤγγικεν ἐφ' ὑμᾶς  
ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ.      ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ.

Q 10,9 wird in der *Critical Edition* nach Lukas rekonstruiert<sup>39</sup> mit Ausnahme des Partizips ἀσθενοῦντας, das Lukas durch das substantivierte Adjektiv ἀσθενεῖς ersetzt hat.<sup>40</sup> Matthäus zieht den Auftrag, das Reich Gottes zu verkünden,<sup>41</sup> nach vorne und formuliert in Analogie zum Auftrag, Kranke zu heilen, drei weitere Aufforderungen, die mit δωρεὰν ἐλάβετε, δωρεὰν δότε abgeschlossen werden.

39 Catchpole (Quest [s. Anm. 6], 186), Fleddermann (Q [s. Anm. 2], 414), Schenk (Synopsis [s. Anm. 5], 54) und Zeller (Kommentar [s. Anm. 9], 46) streichen das lukanische καί, da sie Q 10,9 direkt auf Q 10,8a bzw. Q 10,8a.b folgen lassen. Catchpole (ebda.), Tiwald (Wanderradikalismus [s. Anm. 6], 120) und Schenk (Synopsis [s. Anm. 5], 54) streichen außerdem das lukanische ἐν αὐτῇ, während es Fleddermann (Q [s. Anm. 2], 414) zwar in Q liest, allerdings nach ἀσθενοῦντας. Catchpole (Quest [s. Anm. 6], 164, 186) und Zeller (Kommentar [s. Anm. 9], 46) erachten ferner αὐτοῖς und ἐφ' ὑμᾶς als lukanische Redaktion. Wie in Mt 10,7 fehlt ἐφ' ὑμᾶς auch in Lk 10,11c, während Lukas es in 10,9 möglicherweise aus Q 11,20 eingetragen hat. Vgl. TIWALD, Wanderradikalismus (s. Anm. 6), 120. Zu Q gezählt wird ἐφ' ὑμᾶς von FLEDDERMANN, Q (s. Anm. 2), 414; HOFFMANN, Studien (s. Anm. 6), 275; SCHENK, Synopsis (s. Anm. 5), 54; SCHRÖTER, Erinnerung (s. Anm. 7), 184.

40 Vgl. FLEDDERMANN, Q (s. Anm. 2), 414; HOFFMANN, Studien (s. Anm. 6), 275 f.; TIWALD, Wanderradikalismus (s. Anm. 6), 120; ZELLER, Kommentar (s. Anm. 9), 46; gegen CATCHPOLE, Quest (s. Anm. 6), 186.

41 Fleddermann (Q [s. Anm. 2], 414) sieht gegen die *Critical Edition* im matthäischen κηρύσσετε λέγοντες die ursprüngliche Q-Formulierung bewahrt.

Mt 10,14	Q 10,10f. ( <i>Crit.Ed.</i> )	Lk 10,10f.
	10 εἰς ἣν δ' ἄν πόλιν	10 εἰς ἣν δ' ἄν πόλιν
	εἰσέλθητε	εἰσέλθητε
καὶ ὅς ἄν μὴ δέξηται ὑμᾶς	καὶ μὴ δέχωνται ὑμᾶς,	καὶ μὴ δέχωνται ὑμᾶς,
μηδὲ ἀκούσῃ τοὺς λόγους ὑμῶν,		
ἐξερχόμενοι ἔξω	ἐξ[ἐρχόμενοι ἔξω]	ἐξεληθόντες
τῆς οἰκίας		
ἢ τῆς πόλεως ἐκείνης	τ[ῆς πόλεως ἐκείνης]	εἰς τὰς πλατείας αὐτῆς εἶπατε·
ἐκτινάξατε τὸν κονιορτὸν τῶν ποδῶν ὑμῶν.	11 ἐκτινάξατε τὸν κονιορτὸν τῶν ποδῶν ὑμῶν.	11 καὶ τὸν κονιορτὸν τὸν κολληθέντα ἡμῖν ἐκ τῆς πόλεως ὑμῶν εἰς τοὺς πόδας ἀπομασσόμεθα ὑμῖν·  πλὴν τοῦτο γινώσκετε ὅτι ἡγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ.

Q 10,10a–b wird in der *Critical Edition* nach Lukas rekonstruiert<sup>42</sup> und leitet somit den negativen Fall ein, dass die Boten in einer Stadt nicht aufgenommen werden. Matthäus lässt Q 10,10a aus, da er nicht zwischen Dorf- und Stadtmission differenziert, sondern beide vereint (vgl. 10,11: εἰς ἣν δ' ἄν πόλιν ἢ κώμην εἰσέλθητε). Der Wortlaut von Q 10,10c–11 wird dann bei

42 Vgl. SCHENK, *Synopse* (s. Anm. 5), 54. Anders ZELLER (Kommentar [s. Anm. 9], 46), der in Mt 10,14a den Q-Wortlaut sieht und nicht in Lk 10,10a–b. CATCHPOLE (*Quest* [s. Anm. 6], 186f.) und SCHRÖTER (*Erinnerung* [s. Anm. 7], 192) beurteilen Lk 10,10a als lukanische Redaktion und führen nur Lk 10,10b auf Q zurück. FLEDDERMANN (*Q* [s. Anm. 2], 415) rekonstruiert Q 10,10 nach Lk 9,5: καὶ ὅσοι ἄν μὴ δέχωνται ὑμᾶς, ἐξερχόμενοι ἀπὸ τῆς πόλεως ἐκείνης. Auch HOFFMANN (*Instruktionsrede* [s. Anm. 21], 39–41; *Studien* [s. Anm. 6], 269f.) sieht Q 10,10 in Mt 10,14/Lk 9,5 bewahrt. Das matthäische μηδὲ ἀκούσῃ τοὺς λόγους ὑμῶν verdankt sich Mk 6,11: μηδὲ ἀκούσωσιν ὑμῶν; vgl. CATCHPOLE, *Quest* (s. Anm. 6), 186f.

Matthäus gesehen<sup>43</sup> mit Ausnahme der matthäischen Ergänzung τῆς οἰκίας ἧ, die ebenfalls auf die matthäische Verbindung von Haus- und Stadtmision zurückzuführen ist.<sup>44</sup> Lukas gestaltet den „Staubgestus“ in direkter Rede eigens aus<sup>45</sup> und wiederholt anschließend aus Q 10,9 die Ansage der Nähe des Reiches Gottes.<sup>46</sup>

Mt 10,15	Q 10,12 ( <i>Crit.Ed.</i> )	Lk 10,12
ἀμὴν λέγω ὑμῖν,	λέγω ὑμῖν	λέγω ὑμῖν
	[[ὄτι] Σοδόμοις	ὅτι Σοδόμοις
ἀνεκτότερον ἔσται	ἀνεκτότερον ἔσται	
γῆ Σοδόμων καὶ Γομόρρων		
ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως	ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ	ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ
		ἀνεκτότερον ἔσται
ἢ τῇ πόλει ἐκείνῃ.	ἢ τῇ πόλει ἐκείνῃ.	ἢ τῇ πόλει ἐκείνῃ.

43 Vgl. SCHENK, *Synopse* (s. Anm. 5), 54. Lukas ersetzt z.B. ἔξω τῆς πόλεως ἐκείνης durch εἰς τὰς πλατείας αὐτῆς. Dafür hat er in seiner Bearbeitung des „Staubgestus“ in Mk 6,11 die πόλις eingefügt (Lk 9,5). In Lk 10,10 vermeidet er so die Wiederholung des Wortes πόλις und ersetzt sie durch eine von ihm bevorzugte Wendung. Aus Q 13,26 übernimmt Lukas zwar die Formulierung ἐν ταῖς πλατείαις ἡμῶν (während sie in Mt 7,22 gestrichen ist), aber in Lk 14,21 (diff. Q 14,21) und Apg 5,15 verwendet Lukas εἰς τὰς πλατείας. Vgl. CATCHPOLE, *Quest* (s. Anm. 6), 186 f.; HEIL, *Lukas und Q* (s. Anm. 21), 53 f. mit Anm. 22, 255; HOFFMANN et al., *Synoptic Concordance 4* (s. Anm. 7), 200 f.

44 Vgl. CATCHPOLE, *Quest* (s. Anm. 6), 186 f.; SCHENK, *Synopse* (s. Anm. 5), 54; ZELLER, *Kommentar* (s. Anm. 9), 46.

45 Vgl. FLEDDERMANN, *Q* (s. Anm. 2), 415; HOFFMANN, *Instruktionsrede* (s. Anm. 21), 41 f.; ders., *Studien* (s. Anm. 6), 270–272. Anders CATCHPOLE (*Quest* [s. Anm. 6], 187), der Q 10,11 mit dem lukanischen εἶπατε einleitet und dann ganz nach Lk 10,11a rekonstruiert. Das Verb ἐκτινάσσω wird in Mk 6,11; Mt 10,14; Apg 13,51; 18,6 verwendet; das von Lukas gewählte Verb ἀπομάσσομαι ist ein *hapax legomenon* im Neuen Testament.

46 Vgl. CATCHPOLE, *Quest* (s. Anm. 6), 186 f.; FLEDDERMANN, *Q* (s. Anm. 2), 416; HOFFMANN, *Instruktionsrede* (s. Anm. 21), 42; ders., *Studien* (s. Anm. 6), 272. ZELLER, *Kommentar* (s. Anm. 9), 46: „Auch denen, die die Boten nicht aufnahmen, wird nachträglich noch verkündigt.“

Q 10,12 wird in der *Critical Edition* formal gleich wie Q 10,14 (πλήν Τύρω καὶ Σιδῶνι ἀνεκτότερον ἔσται ἐν τῇ κρίσει ἢ ὑμῖν) rekonstruiert. Im Einzelnen hat Matthäus ἀμὴν eingefügt,<sup>47</sup> Σοδόμοις aus Q ersetzt durch γῆ Σοδόμων καὶ Γομόρρων.<sup>48</sup> Lukas hat hingegen ἀνεκτότερον ἔσται nachgestellt.<sup>49</sup> Gegenüber dem Q-Wortlaut (ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ) hat Matthäus zu ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως geändert.<sup>50</sup>

### Q 10,13–15 – Weherufe gegen galiläische Städte

Mt 11,21–24	Q 10,13–15 ( <i>Crit.Ed.</i> )	Lk 10,13–15
21 οὐαὶ σοι, Χοραζὶν,	13 οὐαὶ σοι, Χοραζὶν·	13 Οὐαὶ σοι, Χοραζὶν,
οὐαὶ σοι, Βηθσαϊδᾶ·	οὐαὶ σοι, Βηθσαϊδᾶ·	οὐαὶ σοι, Βηθσαϊδᾶ·
ὅτι εἰ ἐν Τύρω καὶ	ὅτι εἰ ἐν Τύρω καὶ	ὅτι εἰ ἐν Τύρω καὶ
Σιδῶνι	Σιδῶνι	Σιδῶνι

47 Vgl. CATCHPOLE, *Quest* (s. Anm. 6), 187; Dieter LÜHRMANN, *Die Redaktion der Logienquelle* (WMANT 33), Neukirchen-Vluyn 1969, 62 Anm. 3, 111; SCHENK, *Synopse* (s. Anm. 5), 55; SCHRÖTER, *Erinnerung* (s. Anm. 7), 195; ZELLER, *Kommentar* (s. Anm. 9), 46. Nach Fleddermann (Q [s. Anm. 2], 417) stand in Q 10,12 am Beginn πλήν wie in Q 10,14.

48 Vgl. CATCHPOLE, *Quest* (s. Anm. 6), 187; FLEDDERMANN, Q (s. Anm. 2), 417; HOFFMANN, *Studien* (s. Anm. 6), 283f.; LÜHRMANN, *Redaktion* (s. Anm. 47), 62 Anm. 3; SCHENK, *Synopse* (s. Anm. 5), 55; SCHRÖTER, *Erinnerung* (s. Anm. 7), 195; ZELLER, *Kommentar* (s. Anm. 9), 46. Das Wort γῆ gehört zu den Lieblingsbegriffen des Matthäus; mit einem Landnamen kommt γῆ synoptisch nur bei Matthäus vor. Vgl. Christoph HEIL, „Selig die Sanftmütigen, denn sie werden das Land besitzen“ (Mt 5,5): Das matthäische Verständnis der Landverheißung in seinen frühjüdischen und frühchristlichen Kontexten, in: *The Gospel of Matthew at the Crossroads of Early Christianity* (BETHL 243), ed. Donald Senior, Leuven – Paris – Walpole/MA 2011, 389–417, 398; LUZ, *Mt I* (s. Anm. 21), 60.

49 Die ursprüngliche Wortstellung in Q 10,12 spiegelt wahrscheinlich auch Q 10,14, wo sie Lukas unverändert ließ: ἀνεκτότερον ἔσται ἐν τῇ κρίσει ἢ ὑμῖν. Vgl. FLEDDERMANN, Q (s. Anm. 2), 417. Anders CATCHPOLE (*Quest* [s. Anm. 6], 187), der die Wortstellung in Q 10,12 nach Lukas rekonstruiert.

50 Vgl. CATCHPOLE, *Quest* (s. Anm. 6), 187; HOFFMANN, *Studien* (s. Anm. 6), 284; SCHENK, *Synopse* (s. Anm. 5), 55; SCHRÖTER, *Erinnerung* (s. Anm. 7), 195; TIWALD, *Wanderradikalismus* (s. Anm. 6), 121; ZELLER, *Kommentar* (s. Anm. 9), 46. Gegen FLEDDERMANN, Q (s. Anm. 2), 417. Die Wendung ἡμέρα κρίσεως ist im Neuen Testament nur in Mt 10,15 (diff. Q 10,12); 11,22 (diff. Q 10,14); 11,24 (diff. Q 10,15); 12,36; 2 Petr 2,9; 3,7 belegt (außerdem 1 Joh 4,17: ἡμέρα τῆς κρίσεως).

ἐγένοντο αἱ δυνάμεις ἐγενήθησαν αἱ δυνάμεις ἐγενήθησαν αἱ δυνάμεις  
αἱ γενόμεναι ἐν ὑμῖν, αἱ γενόμεναι ἐν ὑμῖν, αἱ γενόμεναι ἐν ὑμῖν,  
πάλαι ἂν ἐν σάκκῳ πάλαι ἂν ἐν σάκκῳ πάλαι ἂν ἐν σάκκῳ  
καὶ σποδῶ καὶ σποδῶ καὶ σποδῶ καθήμενοι  
μετενόησαν. μετενόησαν. μετενόησαν.

<sup>22</sup> πλὴν λέγω ὑμῖν,

<sup>14</sup> πλὴν

<sup>14</sup> πλὴν

Τύρω καὶ Σιδῶνι  
ἀνεκτότερον ἔσται  
ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως ἢ  
ὑμῖν.

Τύρω καὶ Σιδῶνι  
ἀνεκτότερον ἔσται  
ἐν τῇ κρίσει ἢ  
ὑμῖν.

Τύρω καὶ Σιδῶνι  
ἀνεκτότερον ἔσται  
ἐν τῇ κρίσει ἢ  
ὑμῖν.

<sup>23</sup> καὶ σύ, Καφαρναούμ,

<sup>15</sup> καὶ σύ, Καφαρναούμ,

<sup>15</sup> καὶ σύ, Καφαρναούμ,

μὴ ἕως οὐρανοῦ  
ὑψωθήσῃ;

μὴ ἕως οὐρανοῦ  
ὑψωθήσῃ;

μὴ ἕως οὐρανοῦ  
ὑψωθήσῃ;

ἕως ἄδου  
καταβήσῃ.

ἕως τοῦ ἄδου  
καταβήσῃ.

ἕως τοῦ ἄδου  
καταβήσῃ.

ὅτι εἰ ἐν Σοδόμοις

ἐγενήθησαν αἱ δυνάμεις

αἱ γενόμεναι ἐν σοί,

ἔμεινεν ἂν μέχρι τῆς

σήμερον.

<sup>24</sup> πλὴν λέγω ὑμῖν

ὅτι γῆ Σοδόμων

ἀνεκτότερον ἔσται

ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως ἢ σοί.

Matthäus platziert die Weherufe über die galiläischen Städte zwischen den Täuferblock (Mt 11,2–19/Q 7,18–35) und den „Lobpreis des Vaters“ (Mt 11,25–27/Q 10,21f.). Er hat offenbar schon erkannt, dass Q 10,13–15 nicht ursprünglich in den Kontext der Missionsinstruktion gehörte (vgl. unten Abschnitt III).



Im Einzelnen ändert der erste Evangelist den Aorist Passiv ἐγενήθησαν aus Q 10,13 in einen Aorist Medium (ἐγένοντο);<sup>51</sup> Lukas ergänzt καθήμενοι.<sup>52</sup> Gegenüber Q 10,14 ergänzt Matthäus λέγω ὑμῖν<sup>53</sup> und ändert ἐν τῇ κρίσει zu ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως.<sup>54</sup> Bei der Redaktion des nächsten Q-Verses streicht Matthäus den Artikel vor ἄδου.<sup>55</sup> Mt 11,23fin-24 hat bei Lukas keine Parallele und geht auf die matthäische Redaktion zurück, die 11,21 f. und 11,23 f. vollständig parallelisiert;<sup>56</sup> Mt 11,24 variiert dabei Mt 10,15 (Q 10,12).

### Q 10,16 – Wer euch aufnimmt, nimmt mich auf

Mt 10,40	Q 10,16 ( <i>Crit.Ed.</i> )	Lk 10,16
		Ὁ ἀκούων ὑμῶν
		ἐμοῦ ἀκούει,
Ὁ δεχόμενος ὑμᾶς	ὁ δεχόμενος ὑμᾶς	καὶ ὁ ἀθροτῶν ὑμᾶς
ἐμὲ δέχεται,	ἐμὲ δέχεται,	ἐμὲ ἀθετεῖ.
καὶ ὁ ἐμὲ δεχόμενος	[[καὶ]] ὁ ἐμὲ δεχόμενος	ὁ δὲ ἐμὲ ἀθροτῶν
δέχεται τὸν	δέχεται τὸν	ἀθετεῖ τὸν
ἀποστείλαντά με.	ἀποστείλαντά με.	ἀποστείλαντά με.

51 Vgl. HOFFMANN, Studien (s. Anm. 6), 285; Dagegen rekonstruieren Catchpole (Quest [s. Anm. 6], 172) und Fleddermann (Q [s. Anm. 2], 417 f.) mit Matthäus ἐγένοντο.

52 Lukas ergänzt καθήμενοι in Anlehnung an biblische Redeweise; vgl. Jona 3,6 vom König Ninives: ... καὶ περιεβάλετο σάκκον καὶ ἐκάθισεν ἐπὶ σποδοῦ. Vgl. CATCHPOLE, Quest (s. Anm. 6), 172; CONZELMANN, Mitte der Zeit (s. Anm. 29), 92; FLEDDERMANN, Q (s. Anm. 2), 418; GNILKA, Jesus (s. Anm. 18), 198, 199 Anm. 13; HOFFMANN, Studien (s. Anm. 6), 285; SCHENK, Synopse (s. Anm. 5), 56; ZELLER, Kommentar (s. Anm. 9), 46.

53 Vgl. CATCHPOLE, Quest (s. Anm. 6), 172; GNILKA, Jesus (s. Anm. 18), 198, 199 Anm. 13; HOFFMANN, Studien (s. Anm. 6), 285; SCHENK, Synopse (s. Anm. 5), 56; ZELLER, Kommentar (s. Anm. 9), 46. Gegen FLEDDERMANN, Q (s. Anm. 2), 418.

54 Vgl. oben Anm. 50 und CATCHPOLE, Quest (s. Anm. 6), 172; HOFFMANN, Studien (s. Anm. 6), 285; SCHENK, Synopse (s. Anm. 5), 56; SCHRÖTER, Erinnerung (s. Anm. 7), 196; ZELLER, Kommentar (s. Anm. 9), 46. Gegen FLEDDERMANN, Q (s. Anm. 2), 418.

55 Anders CATCHPOLE, Quest (s. Anm. 6), 172; FLEDDERMANN, Q (s. Anm. 2), 418.

56 Vgl. CATCHPOLE, Quest (s. Anm. 6), 171 f.; FLEDDERMANN, Q (s. Anm. 2), 418; GNILKA, Jesus (s. Anm. 18), 198, 199 Anm. 13; LÜHRMANN, Redaktion (s. Anm. 47), 62; SCHENK, Synopse (s. Anm. 5), 56; SCHRÖTER, Erinnerung (s. Anm. 7), 196; ZELLER, Kommentar (s. Anm. 9), 46.

Q 10,16 wird in der *Critical Edition* nach Matthäus rekonstruiert.<sup>57</sup> Lukas hat ein zusätzliches Wort vom Hören gebildet<sup>58</sup> und δέχομαι aus Q<sup>59</sup> in ἀθετέω geändert.<sup>60</sup>

## II. Überlieferungskritik und Rückfrage nach dem historischen Jesus

In einem zweiten Schritt soll der Prozess der Überlieferung der einzelnen Einheiten rekonstruiert werden; eine wichtige Frage dabei ist, welche Überlieferungs-Einheiten auf den historischen Jesus zurückgeführt werden können. „Unter ‚Überlieferung‘ verstehen wir eine ursprünglich selbständige, in sich stehende und geformte *mündliche Einheit*, die jetzt in einem Text verschriftlicht vorliegt und dessen Grundstock bildet; dabei kann es sich um einen geprägten Erzählfzusammenhang, aber auch um ein Logion oder einen Spruch handeln.“<sup>61</sup>

57 Vgl. FLEDDERMANN, Q (s. Anm. 2), 418; HOFFMANN, Instruktionsrede (s. Anm. 21), 48 f.; ders., Studien (s. Anm. 6), 285 f.; Michael THEOBALD, Herrenworte im Johannesevangelium (HBS 34), Freiburg i. Br./Basel/Wien 2002, 148. Vollständig nach Lukas wird Q 10,16 rekonstruiert bei CATCHPOLE, Quest (s. Anm. 6), 178 f.; KLOPPENBORG, Formation (s. Anm. 1), 196 Anm. 111; SCHRÖTER, Erinnerung (s. Anm. 7), 199–201.

58 Vgl. SCHENK, Synopse (s. Anm. 5), 57; ZELLER, Kommentar (s. Anm. 9), 46. Entstand die lukianische Erweiterung vielleicht unter dem Einfluss von Mk 6,11? In der direkten Parallele Lk 9,5 streicht Lukas nämlich die Formulierung mit ἀκούω.

59 Auch die Doppelüberlieferung in Mk 9,37 formuliert mit δέχομαι.

60 Vgl. ZELLER, Kommentar (s. Anm. 9), 46. Gegen Martin HENGEL/Anna Maria SCHWEMER, Jesus und das Judentum. Geschichte des frühen Christentums. Band I, Tübingen 2007, 374 Anm. 172. Schenk (Synopse [s. Anm. 5], 57) rekonstruiert Q 10,16 zuerst nach Mt 10,40a und lässt dann Lk 10,16b.c folgen. Außer an unserer Stelle verwendet Lukas ἀθετέω in 7,30; auch hier wird es redaktionell dem Hören (Lk 7,29) gegenübergestellt. Matthäus lässt das Verb in Mt 14,9 (diff. Mk 6,26) aus und ersetzt es in Mt 15,3 (diff. Mk 7,9) mit παραβαίνω. Zum synoptischen Befund für ἀθετέω vgl. HOFFMANN et al., Synoptic Concordance 4 (s. Anm. 7), 51. Vgl. ferner BORMANN, Recht (s. Anm. 38), 129 f.

61 THEOBALD, Herrenworte (s. Anm. 57), 19; vgl. ders., „Spruchgut“ im Johannesevangelium. Bestandsaufnahme und weiterführende Überlegungen zur Konzeption von J. Becker (1999), in: ders.: Studien zum Corpus Iohanneum (WUNT 267), Tübingen 2010, 79–111, 102. Übernommen bei Christoph HEIL, Überlieferung. II. Neutestamentlich, in: Lexikon der Bibelhermeneutik. Begriffe – Methoden – Theorien – Konzepte, hg. v. Oda Wischmeyer in Verbindung mit Emil Angehrn u. a. Redaktion Susanne Luther, Berlin – New York 2009, 617 f.

Mit der Mehrheit in der Forschung ist davon auszugehen, dass die in Q 10,2–16 zusammengestellten Überlieferungen weitgehend auf Jesus selbst zurückgehen. Joachim Gnilka fasst diesen Konsens so zusammen: „Besteht ein primärer Zweck der Sammlung von Jüngern für Jesus darin, daß sie ihn in seiner eigenen Wirksamkeit unterstützen sollten, so ergibt es sich fast von selbst, daß sie einmal von ihm ausgesendet worden sind. Diese Aussendung in Zweifel zu ziehen, etwa mit dem Hinweis darauf, daß die Missionsinstruktionen Erfordernisse der späteren nachösterlichen missionarischen Tätigkeit berücksichtigen würden, übersieht, daß der Kern dieser Weisungen, die gewiß später interpretiert und akkomodiert wurden, in seiner Entschiedenheit und Radikalität auf Jesus zurückzuführen ist.“<sup>62</sup>

Die „Ernte“ (θερισμός) ist ein alttestamentliches Bild für das kommende Gericht;<sup>63</sup> in Q 10,2 wird es allerdings als Metapher für die Mission vor dem Gericht verwendet. „Der Herr der Ernte“ (ὁ κύριος τοῦ θερισμοῦ) ist Gott, und seine große, eschatologische „Ernte“ findet *jetzt* statt. Eine Variante des Spruchs findet sich in EvThom 73: „Jesus spricht: ‚Die Ernte ist zwar groß, es sind aber wenige Arbeiter da. Bittet aber den Herrn, daß er Arbeiter zur Ernte aussende.‘“<sup>64</sup> Gegenüber Q 10,2 wird hier vom „Herrn“ gesprochen, nicht vom „Herrn der Ernte“, und es fehlt am Ende des Spruchs das Possessivpronomen bei „Ernte“. Damit ist in EvThom 73 gegenüber Q

62 GNILKA, Jesus (s. Anm. 18), 171. So u. a. auch HENGEL/SCHWEMER, Jesus (s. Anm. 60), 373 (ein einmaliger, ostentativer Aussendungsakt Jesu); MEIER, Marginal Jew III (s. Anm. 1), 157; Jens SCHRÖTER, Jesus von Nazaret. Jude aus Galiläa – Retter der Welt (Biblische Gestalten 15), Leipzig 2006, 170 f.; Gerd THEISSEN, Jesus as an Itinerant Teacher: Reflections from Social History on Jesus' Roles, in: Jesus Research. An International Perspective. The First Princeton-Prague Symposium on Jesus Research, eds. James H. Charlesworth/Petr Pokorný, Grand Rapids, MI/Cambridge, UK 2009, 98–122, 110. Anders HOFFMANN, Studien (s. Anm. 6), 262 f.; TIWALD, Wanderradikalismus (s. Anm. 6), 107 f., 203–205, 211.

63 Vgl. Joël 4,13: Schickt Sicheln aus, denn da ist die Ernte; ... (ἐξαποστείλατε δρέπανα, ὅτι παρέστηκεν τρύγητος ...). Weitere Stellen bei HEIL, Lukas und Q (s. Anm. 21), 344 Anm. 35; Michael THEOBALD, Die Ernte ist da! Überlieferungskritische Beobachtungen zu einer johanneischen Bildrede (Joh 4,31–38), in: Im Geist und in der Wahrheit. Studien zum Johannesevangelium und zur Offenbarung des Johannes sowie andere Beiträge. FS Martin Hasitschka SJ (NTA.NF 52), hg. v. Konrad Huber/Boris Repschinski, Münster 2008, 81–108, 94 f.; Ruben ZIMMERMANN, Folgenreiche Bitte (Arbeiter für die Ernte) – Q 10,2, in: Kompendium der Gleichnisse Jesu, hg. v. Ruben Zimmermann in Zusammenarbeit mit Detlev Dormeyer u. a., Gütersloh 2007, 111–118, 114 f.

64 SCHRÖTER/BETHGE, Evangelium nach Thomas (s. Anm. 34), 135.

10,2 der Aspekt des göttlichen Gerichts etwas abgemildert.<sup>65</sup> Aber auch sonst verwendet Q das Bildfeld vom Ernten, um Aspekte des göttlichen Endgerichts zu beschreiben (vgl. Q 3,8a.9.17; 6,43 f.; 11,23b). Dies ist kohärent mit der Verkündigung des historischen Jesus, und so kann Q 10,2 als authentisch gelten.<sup>66</sup> Eine Q 10,2 vergleichbare Aussage findet sich außerdem in Joh 4,35;<sup>67</sup> vermutlich liegt hier eine Weiterentwicklung von Q 10,2 in der johanneischen Gemeindeüberlieferung vor.<sup>68</sup>

Nach Q 10,3 sendet Jesus seine Jünger „wie Schafe mitten unter Wölfe“ (ὡς πρόβατα ἐν μέσῳ λύκων), das heißt zu bösaartigen, gefährlichen Menschen.<sup>69</sup> Auch dieses Wort hat wahrscheinlich seinen Ursprung in der Predigt Jesu.<sup>70</sup> Die Mittel- und Wehrlosigkeit der Boten Jesu wird in den Verboten von Q 10,4 konkretisiert: „keinen Geldbeutel, keinen Proviant sack,

---

65 Uwe-Karsten Plisch meint, dass dies weniger wahrscheinlich der Redaktion des Thomasevangeliums zuzuschreiben ist, sondern „erheblich wahrscheinlicher“ eine ältere und von Q „unabhängige Form der Überlieferung repräsentiert, die die im Missionskontext störenden apokalyptischen Interpretamente noch nicht enthielt“; ders., Thomasevangelium (s. Anm. 34), 188. Für die Unabhängigkeit von EvThom 73 von Q 10,2 argumentieren ebenfalls Stephen J. PATTERSON, *The Gospel of Thomas and Jesus: Thomas Christianity, Social Radicalism, and the Quest of the Historical Jesus* (Foundations & Facets. Reference Series), Sonoma, CA 1993, 56 f.; SCHRÖTER, *Erinnerung* (s. Anm. 7), 231 f.

66 Vgl. CROSSAN, *Jesus* (s. Anm. 30), 444, 572; Martin HENGEL, *Nachfolge und Charisma. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Studie zu Mt 8,21 f. und Jesu Ruf in die Nachfolge* (1968), in: ders., *Jesus und die Evangelien. Kleine Schriften V* (WUNT 211), hg. v. Claus-Jürgen Thornton, Tübingen 2007, 40–138, 121. Gegen CATCHPOLE, *Quest* (s. Anm. 6), 158.

67 Οὐχ ὑμεῖς λέγετε ὅτι ἔτι τετράμηνός ἐστιν καὶ ὁ θερισμὸς ἔρχεται; ἰδοὺ λέγω ὑμῖν, ἐπάρατε τοὺς ὀφθαλμοὺς ὑμῶν καὶ θεάσασθε τὰς χώρας ὅτι λευκαὶ εἰσιν πρὸς θερισμόν.

68 Vgl. HENGEL, *Nachfolge* (s. Anm. 66), 121; THEOBALD, *Ernte* (s. Anm. 63), 89–93, 98–100 (johanneische Gemeindeüberlieferung, aber kein Wort des historischen Jesus); ders., *Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1–12* (RNT), Regensburg 2009, 333 f. Linda McKinnish Bridges sieht in Joh 4,35 einen Aphorismus Jesu, der über die mündliche Überlieferung Eingang in das Johannes-evangelium fand (Aphorisms of Jesus in John: An Illustrative Look at John 4.35, in: *Journal for the Study of the Historical Jesus* 9 [2011] 207–229). Man könne hier „sounds of Jesus in John“ hören (226).

69 Vgl. Michael LABAHN, *Der Gekommene als Wiederkommender. Die Logienquelle als erzählte Geschichte* (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 32), Leipzig 2010, 434 f., 520–522.

70 Anders SCHENK (*Synopse* [s. Anm. 5], 51), der hier eine Bildung der nachösterlichen Gemeinde sieht.

keine Sandalen, auch keinen Stock, und grüßt niemanden unterwegs“.<sup>71</sup> Die Boten sind ganz auf die Gastfreundschaft anderer angewiesen, wie Q 10,5–12.16 weiter zeigt.

Die „Kontrasthandlungen“<sup>72</sup> in Q 10,4 liegen im heimat-, familien-, besitz- und schutzlosen Ethos Jesu begründet und sollen die anbrechende Wirklichkeit der βασιλεία τοῦ θεοῦ anzeigen.<sup>73</sup> Hier zeigt sich der charismatische „Wanderradikalismus“ Jesu und seiner Nachfolgeschar,<sup>74</sup> auch wenn dies nicht alle Facetten seiner Wirksamkeit erfasst.<sup>75</sup>

In Q 10,5f. wird den Boten aufgetragen, beim Betreten eines Hauses den Friedensgruß auszusprechen. Wenn ein „Sohn des Friedens“ wohnt, soll „euer Frieden“ zu ihm kommen; wenn nicht, soll „euer Frieden“ zu den Boten zurückkehren. Dieser εἰρήνη – völliges Zufrieden-Sein, Versöhnt-Sein mit Gott, Heil und Segen – ist an die Person der Boten gebunden und hängt von deren gastlichen Aufnahme ab.<sup>76</sup>

71 Die Doppelüberlieferung Mk 6,8f. erlaubt ausdrücklich einen Stock, Sandalen und ein Untergewand. Zum Grußverbot in Q 10,4 vgl. 2 Kön 4,29; hier sendet Elischa seinen Diener Gehasi zum verstorbenen Sohn der Frau aus Schunem: ὅτι ἐὰν εὖρησ ἄνδρα, οὐκ εὐλογήσεις αὐτόν, καὶ ἐὰν εὐλογήσῃ σε ἄνθρωπος, οὐκ ἀποκριθήσῃ αὐτῷ. „Gürte deine Hüfte und nimm meinen Stab in deine Hand und auf! Wenn du auf einen Mann triffst, segne ihn nicht, und wenn ein Mann dich segnet, antworte ihm nicht“.

72 Gerd Theißen und Annette Merz sprechen von „demonstrativer Selbststigmatisierung“ (Der historische Jesus. Ein Lehrbuch, Göttingen 1996, 199f., 217). Vgl. auch EBNER, Jesus (s. Anm. 18), 166–168.

73 Vgl. CROSSAN, Jesus (s. Anm. 30), 446–448; GNILKA, Jesus (s. Anm. 18), 175–177; Christopher M. TUCKETT, Q and the History of Early Christianity. Studies on Q, Edinburgh 1996, 390f.; ZELLER, Kommentar (s. Anm. 9), 51. Für die Gegenwart stellt Zeller die Frage, „wie bei den christlichen Verkündern etwas von der Provokation spürbar werden kann, die die Glaubensboten in Q für ihre Umwelt darstellten“ (ebda.).

74 Vgl. HENGEL, Nachfolge (s. Anm. 66), 119–122; THEISSEN, Jesus (s. Anm. 62).

75 Jürgen Becker bezweifelt, ob man bei Jesus und seinen Jüngern zwischen einem „wanderradikalen“ und einem „sesshaften Ethos“ differenzieren kann: „Man lebte im Jüngerkreis wohl doch offener und unregelter zusammen als solche These voraussetzt“ (Jesus von Nazaret [GLB], Berlin – New York 1996, 286f.). Vgl. auch die Differenzierungen bei Thomas SCHMELLER, Brechungen. Urchristliche Wandercharismatiker im Prisma soziologisch orientierter Exegese (SBS 136), Stuttgart 1989, 66–70.

76 Vgl. Helga RUSCHE, Gastfreundschaft in der Verkündigung des Neuen Testaments und ihr Verhältnis zur Mission (VIMW 7), Münster 1958, 14–16; Michael THEOBALD, „Vergesst die Gastfreundschaft nicht!“ (Hebr 13,2). Biblische Perspektiven zu einem ekklesiologisch zentralen Thema, in: ThQ 186 (2006) 190–212, 201–203.

Q 10,7f. wird in der *Critical Edition of Q* – zum Teil mit sehr schwachen Wahrscheinlichkeiten – nach Lk 10,7f. rekonstruiert. Die Einwände von Paul Hoffmann (vgl. oben Abschnitt I) sollten jedoch ernst genommen werden: Nur Q 10,7b kann hier als gesicherter Q-Text gelten. Die „Arbeiter-Regel“ hat alttestamentliche Analogien<sup>77</sup> und wurde fast wortwörtlich in 1 Tim 5,18b (ἄξιός ὁ ἐργάτης τοῦ μισθοῦ αὐτοῦ) aufgenommen und mit λέγει γὰρ ἡ γραφή eingeführt.<sup>78</sup> Auch 1 Kor 9,14 spielt auf diese Regel als ein Gebot des Herrn (ὁ κύριος διέταξεν) an.<sup>79</sup> Aufgrund dieser mehrfachen Bezeugung kann Q 10,7b als authentisches Jesuswort gelten.

Im Auftrag, Kranke zu heilen und die Nähe der Königsherrschaft Gottes zu verkünden (Q 10,9), werden zentrale Aspekte der eigenen Wirksamkeit Jesu deutlich. Q 10,9a hat auch eine Parallele in EvThom 14,4c: „Die Kranken unter ihnen heilt!“<sup>80</sup> Da die Aufforderung in EvThom 14,4c den Kontext von Q 10,9 nicht zu kennen scheint – vor allem nicht die Aufforderung zur Verkündigung des Reiches Gottes in Q 10,9b – halten Stephen J. Patterson und Uwe-Karsten Plisch EvThom 14,4c für eine von Q unabhängige Überlieferung.<sup>81</sup> Die zweite Hälfte von Q 10,9 bietet dann „eine Kurzformel der Verkündigung Jesu“<sup>82</sup> – ähnlich wie Q 11,20 und Mk 1,15, wobei auch in Q 11,20 Heilungen mit der nahegekommenen βασιλεία τοῦ θεοῦ in Verbindung gebracht werden.<sup>83</sup>

---

77 Vgl. Gerd HÄFNER, „Nützlich zur Belehrung“ (2 Tim 3,16). Die Rolle der Schrift in den Pastoralbriefen im Rahmen der Paulusrezeption (HBS 25), Freiburg i. Br. 2000, 202 f.

78 Nach Gerd Häfner meinte der Autor der Pastoralbriefe hier, „aus dem AT zu zitieren, ohne über die tatsächliche Herkunft des ... Zitats Bescheid zu wissen“ (Belehrung [s. Anm. 77], 202, vgl. auch 192, 201–203, 276 f.). Ebenso TIWALD, Wanderradikalismus (s. Anm. 6), 172. Das hält auch Lorenz Oberlinner für eine wahrscheinliche Möglichkeit (Die Pastoralbriefe. Erste Folge. Kommentar zum Ersten Timotheusbrief [HThK 11/2/1], Freiburg i. Br. 1994, 254–256).

79 Nach Helmut MERKLEIN (Der erste Brief an die Korinther. Kapitel 5,1–11,1 [ÖTBK 7/2], Gütersloh/Würzburg 2000, 224) verweist Paulus hier auf Q 10,7b; ebenso SCHENK, Synopse (s. Anm. 5), 53 f. Weitere Parallelen finden sich in Gal 6,6; 1 Kor 9,11.

80 SCHRÖTER/BETHGE, Evangelium nach Thomas (s. Anm. 34), 128.

81 PATTERSON, Gospel of Thomas (s. Anm. 65), 24; PLISCH, Thomasevangelium (s. Anm. 34), 71. Allerdings ist mit Fleddermann (Q [s. Anm. 2], 426) darauf hinzuweisen, dass EvThom 14,4b.c den lukanisch-redaktionellen Zusammenhang Lk 10,8f. spiegelt (vgl. oben Anm. 34). Vgl. ferner SCHRÖTER, Erinnerung (s. Anm. 7), 232 f.

82 ZELLER, Kommentar (s. Anm. 9), 47. Vgl. auch SCHRÖTER, Jesus (s. Anm. 62), 204 f.

83 Vgl. ZELLER, Kommentar (s. Anm. 9), 48: „Es ist zu überlegen, wie das Evangelium in unseren Tagen auf andere Weise solche leiblich-soziale Konkretion

Eine Ablehnung der Boten in einer Stadt bedeutet für die, die sich weigern, ein schlimmeres Los im Gericht<sup>84</sup> als dem berüchtigten Sodom (Q 10,10–12).<sup>85</sup> Die traditionsgeschichtliche Herkunft von Q 10,12 ist zwar sehr umstritten, es ist jedoch m. E. wahrscheinlich, dass dieser Vers schon in der Überlieferung, die in Q bearbeitet wurde, den Abschluss von Q 10,10–12 bildete (zur Begründung vgl. unten Abschnitt III).

Die Gerichtsworte über Chorazin, Betsaida und Kafarnaum<sup>86</sup> in Q 10,13–15 werden von Jürgen Becker dem historischen Jesus zugeschrieben, da einer nachösterlichen Entstehung die Begründung fehle.<sup>87</sup> „Die Gerichtsworte sind ... eine Art abschließende Beurteilung im Rückblick auf Jesu dortige Wirksamkeit, die offenkundig ein Mißerfolg war und fehlschlug.“<sup>88</sup> Außerdem wird hier wie auch sonst in Q die Überzeugung sichtbar, dass Jesus Wunder (10,13: *δυνάμεις*) vollbracht hat.<sup>89</sup>

Die auf die Jünger bezogene Formulierung in Q 10,16 scheint gegenüber den markinischen (Mk 9,37) und johanneischen (Joh 13,20)<sup>90</sup> Rezeptionen die ursprüngliche zu sein. Die verschiedenen Fassungen gehen wahrscheinlich auf ein authentisches Jesus-Wort zurück,<sup>91</sup> das sie unabhängig voneinander übernommen haben.<sup>92</sup>

---

bekommen kann“; MERKLEIN, Jesusgeschichte (s. Anm. 38), 126: „Eine Botschaft vom Himmelreich, die die Welt nicht verändert, straft sich selbst Lügen.“

84 Mit *ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ* (Q 10,12) ist hier der jüngste Tag gemeint; diese Formulierung kommt im NT sonst nur noch Mt 13,1; Apg 2,41; 2 Thess 1,10 vor.

85 Zum Gestus des Staubabschüttelns von den Füßen (Q 10,11) vgl. HOFFMANN, Studien (s. Anm. 6), 302 Anm. 49; TIWALD, Wanderradikalismus (s. Anm. 6), 167–169; TUCKETT, Q (s. Anm. 73), 287 f. mit Anm. 5. Zu Sodom vgl. Gen 18 f.

86 Zu den in Q 10,13–15 genannten Orten und ihrer Bedeutung in Q vgl. LABAHN, Der Gekommene (s. Anm. 69), 480–487.

87 BECKER, Jesus (s. Anm. 75), 79 f.; ebenso CATCHPOLE, Quest (s. Anm. 6), 188; GNILKA, Jesus (s. Anm. 18), 198 f.; HOFFMANN, Studien (s. Anm. 6), 303 Anm. 53; LABAHN, Der Gekommene (s. Anm. 69), 487 Anm. 114; SCHRÖTER, Jesus (s. Anm. 62), 198 f. Anders Lührmann (Redaktion [s. Anm. 47], 64, 93 Anm. 4), der hier die Ablehnung der Verkündigung der Urgemeinde reflektiert sieht. Ebenso hält Schenk (Synopse [s. Anm. 5], 56) Q 10,13–15 für nachösterlich entstanden.

88 BECKER, Jesus (s. Anm. 75), 80.

89 Vgl. Q 7,1–10,22; 11,14–20.

90 Joh 13,20: *ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὁ λαμβάνων ἄν τινα πέμψω ἐμὲ λαμβάνει, ὁ δὲ ἐμὲ λαμβάνων λαμβάνει τὸν πέμψαντά με*. Vgl. THEOBALD, Herrenworte (s. Anm. 57), 130–138, 146–152. Fleddermann (Q [s. Anm. 2], 424 f.) meint, Joh 13,20 sei entweder von Mt 10,40 oder Q 10,16 abhängig.

91 Vgl. CATCHPOLE, Quest (s. Anm. 6), 179, 188; CROSSAN, Jesus (s. Anm. 30), 460 f.; THEOBALD, Herrenworte (s. Anm. 57), 197.

92 Vgl. THEOBALD, Herrenworte (s. Anm. 57), 148 (Joh 13,20 liege eine mündliche, mit Q 10,16 verwandte Überlieferung zugrunde), allgemeiner 198: „Alles in

Es ist zwar richtig, dass die Missionsinstruktion zunächst die nachösterliche Situation der Israelmission widerspiegelt,<sup>93</sup> aber unsere Beobachtungen in diesem Abschnitt haben doch gezeigt, dass in Q 10,2–16 alte Überlieferungen verarbeitet wurden, die auf den historischen Jesus zurückgehen.

### III. Die Q-Redaktion in Q 10,2–16 und die Frage nach dem „Wanderradikalismus“ in Q

Nach dem Abschnitt Q 3–7 mit der Einführung und Gegenüberstellung von Johannes dem Täufer und Jesus folgt in Q 9,57 – 11,13 ein zweiter Teil, der sich an die „Boten des Menschensohnes“ richtet.<sup>94</sup> Der Missionsinstruktion in Q 10,2–16 wurden zwei Worte über die radikale Nachfolge (Q 9,57–60) vorgeschaltet; danach folgen Worte über das „Geheimnis des Sohnes“ (Q 10,21–24) und über das Gebet (Q 11,2b–4.9–13). Durch die einleitende Rahmung interpretiert die Q-Redaktion die von ihr in der Aussendungsrede zusammengestellten Überlieferungen als radikale Nachfolge Worte des Menschensohns (Q 9,58), der das Vorbild für seine Nachfolger und Boten ist.<sup>95</sup> Nach der Missionsinstruktion folgen in Q 10,21–24 Trost und Bestärkung aus dem Mund des „Sohnes“ (Q 10,22) für die meist abgelehnten Q-Boten.<sup>96</sup>

In Q 10,2 werden ausdrücklich die Jünger aufgefordert, um „Arbeiter“ für die Ernte des Herrn zu bitten. Ab dem nächsten Vers werden allerdings diese „Arbeiter“ selbst angesprochen. Von daher verdankt sich die Einlei-

---

alles dürfte die joh. Gemeinde den Zugang zu den Aussendungsüberlieferungen nicht über Q, sondern über andere, mündliche Kanäle erhalten haben.“ Vgl. auch ders., Das sogenannte „johanneische Logion“ in der synoptischen Überlieferung (Mt 11,25–27; Lk 10,21 f.) und das Vierte Evangelium. Erwägungen zum Ursprung der johanneischen Christologie, in: Studien zu Matthäus und Johannes = Études sur Matthieu et Jean. FS Jean Zumstein (ATHANT 97), hg. v. Andreas Dettwiler/Uta Poplutz, Zürich 2009, 109–133, 128–130. Ähnlich u. a. schon Charles Harold DODD, Some Johannine ‚Herrnworte‘ with Parallels in the Synoptic Gospels, in: NTS 2 (1955/56) 75–86, 81–85. Dodd kommt zum Ergebnis: „John is to be regarded as transmitting independently a special form of the common oral tradition, and not as dependent upon the Synoptic Gospels“ (86).

93 So BECKER, Jesus (s. Anm. 75), 31, 286 f.

94 Vgl. den Gliederungsvorschlag bei Christoph HEIL, Einleitung, in: Die Spruchquelle Q, hg. v. Hoffmann/Heil (s. Anm. 13), 11–28, 14 f.

95 Vgl. KLOPPENBORG, Formation (s. Anm. 1), 200 f.

96 Vgl. KLOPPENBORG, Formation (s. Anm. 1), 202.



tung der Missionsinstruktion in Q 10,2 wohl der Q-Redaktion, die „auf einem breiteren Gemeindeniveau anzusiedeln ist“<sup>97</sup>. Ab Q 10,3 folgt dann das „Programm der ersten christlichen Missionare“<sup>98</sup> im Land Israel. Dieter Zeller vermutet allerdings, dass sich auch Q 10,3 noch der Redaktion verdankt, da nach der Einleitung in Q 10,2 noch ein ausdrücklicher Beginn der Aussendung markiert werden musste.<sup>99</sup> Es ist allerdings wahrscheinlicher, dass dieses Startsignal schon in der überlieferten Missionsinstruktion enthalten war.<sup>100</sup> Q 10,4 gehört zur Tradition, die in Q aufgenommen wurde<sup>101</sup> – ebenso wie die Verse 5 und 6, in denen das Haus (οἰκία)<sup>102</sup> als Ort der Mission eingeführt wird.<sup>103</sup> In der „Arbeiter-Regel“ Q 10,7b ist dann vielleicht auch wieder eine Einfügung der Q-Redaktion zu sehen, da hier wie in Q 10,2

97 ZELLER, Kommentar (s. Anm. 9), 47. Vgl. ebenso CATCHPOLE, Quest (s. Anm. 6), 158 f.; HOFFMANN, Studien (s. Anm. 6), 288; KLOPPENBORG, Formation (s. Anm. 1), 199 f.; TIWALD, Wanderradikalismus (s. Anm. 6), 125 f., 174; Dieter ZELLER, Redaktionsprozesse und wechselnder „Sitz im Leben“ beim Q-Material (1982), in: ders.: Jesus – Logienquelle – Evangelien (SBAB 53), Stuttgart 2012, 101–117, 111. Dass Q mit dem eschatologischen Bild der Ernte den „Raum der Mission auf die Völker erweitert habe“ – so LÜHRMANN, Redaktion (s. Anm. 47), 60, 87 – ist allerdings unwahrscheinlich. Vgl. CATCHPOLE, Quest (s. Anm. 6), 164; HEIL, Lukas und Q (s. Anm. 21), 333 f.; HOFFMANN, Studien (s. Anm. 6), 292 f., 332; KLOPPENBORG, Formation (s. Anm. 1), 193; ROBINSON, House (s. Anm. 12), 633; SCHRÖTER, Erinnerung (s. Anm. 7), 170 f., 190 f., 239; TIWALD, Wanderradikalismus (s. Anm. 6), 81–83; TUCKETT, Q (s. Anm. 73), 393–404.

98 ZELLER, Kommentar (s. Anm. 9), 47. Vgl. auch CATCHPOLE, Quest (s. Anm. 6), 159 f.

99 ZELLER, Redaktionsprozesse (s. Anm. 97), 111; ebenso HOFFMANN, Studien (s. Anm. 6), 288; TIWALD, Wanderradikalismus (s. Anm. 6), 125 f., 174. Auch Kloppenborg (Formation [s. Anm. 1], 194, 199) meint, dass Q 10,3 ein ursprünglich eigenständiger Spruch gewesen sein könnte, der dann relativ früh an den Beginn der Missionsinstruktion in Q gesetzt wurde.

100 Vgl. CATCHPOLE, Quest (s. Anm. 6), 180.

101 Vgl. CATCHPOLE, Quest (s. Anm. 6), 182–184.

102 Das Wort οἰκία wird in Q an diesen Stellen gebraucht: 6,48[2].49[2]; 10,5.7[3]; 11,17.33; das Wort οἶκος kommt in Q 7,25; 10,5; 11,24.51; 12,39; 13,35; 14,23 vor. Vgl. HEIL, Lukas und Q (s. Anm. 21), 154 mit Anm. 21. Für den gesamten synoptischen Befund vgl. HOFFMANN et al., Synoptic Concordance 3 (s. Anm. 11), 623–630, 636–641. Xenophon (*Oikonomikos* I 5) „unterscheidet zwischen οἶκος, dem umfassenderen Begriff, der neben dem Gebäude auch den Besitz oder die Hausgenossenschaft bezeichnet, und οἰκία, der das Gebäude meint“ (BORMANN, Recht [s. Anm. 38], 158). Nach Bormann kenne und beachte Lukas diese Differenzierung (ebda.).

103 Vgl. ROBINSON, House (s. Anm. 12). Zu den entsprechenden archäologischen Befunden in Galiläa und im Golan vgl. Peter RICHARDSON, First-Century Houses and Q's Setting (2000), in: ders.: Building Jewish in the Roman East (JSJ Supplements 92), Leiden – Boston/Waco, TX 2004, 73–90.

eine Gemeindesicht auf die ἐργάται formuliert wird.<sup>104</sup> Die Verse 9 und 10 f. stammen aus der Überlieferung, die in Q verarbeitet wurde.

Erst ab Q 10,10 wird klar eine Stadtmission vorausgesetzt, da man hinter Mt 10,11/Lk 10,8 kaum einen Q-Text erkennen kann (s. o. Abschnitt I). Das stellt die These von Markus Tiwald in Frage, der noch in der mündlichen Überlieferung nach einer älteren „Hausmission“ (Q 10,5–7) eine jüngere, „zeitgemäßere“ Ortsmission in Q 10,8–11 erkennen möchte.<sup>105</sup>

Die Unheilsrufe über drei galiläische Orte in Q 10,13–15 sind von der Q-Redaktion eingefügt worden,<sup>106</sup> und zwar wahrscheinlich, weil das Gerichtswort Q 10,14 ähnlich formuliert ist wie Q 10,12. Dieter Lührmann führt die formale Nähe darauf zurück, dass Q 10,12 von der Q-Redaktion als Übergang von Q 10,11 zu Q 10,13–15 gebildet wurde.<sup>107</sup> Das ist durchaus möglich, da es in Q 10,13–15 nicht mehr um die Aufnahme der Boten Jesu geht, sondern um die im Gericht relevante, angemessene Reaktion auf die Wundertaten Jesu. Andererseits impliziert schon der „Staubgestus“ in Q 10,11 eine Gerichtsdrohung, die in Q 10,12 dann expliziert wird. Es ist daher ebenso möglich, dass Q 10,12 zur Tradition gehörte und die Q-Redaktion die Formulierung in Q 10,14 daran angepasst hat.<sup>108</sup>

---

104 Vgl. KLOPPENBORG, *Formation* (s. Anm. 1), 195; HOFFMANN, *Instruktionsrede* (s. Anm. 21), 51; ders., *Studien* (s. Anm. 6), 288, 301 f.; ZELLER, *Redaktionsprozesse* (s. Anm. 97), 111.

105 TIWALD, *Wanderradikalismus* (s. Anm. 6), 173. Ebenso sieht Martin Ebner den ältesten Kern der Missionsinstruktion in der „Hausmission“ Q 10,5–7, die sicher auf Jesus zurückgehe; diese sei in zwei Schritten durch die „Stadtmission“ Q 10,8–11 und dann durch die Gerichtsandrohung Q 10,12–15 erweitert worden (Jesus [s. Anm. 18], 164–166; ders., *Überwindung eines „tödlichen“ Lebens. Paradoxien zu Leben und Tod in den Jesusüberlieferungen*, in: *JBTh* 19 [2004] 79–100, 88).

106 Vgl. CATCHPOLE, *Quest* (s. Anm. 6), 172; HOFFMANN, *Studien* (s. Anm. 6), 288; KLOPPENBORG, *Formation* (s. Anm. 1), 195, 199; TUCKETT, *Q* (s. Anm. 73), 184; ZELLER, *Redaktionsprozesse* (s. Anm. 97), 111 f.

107 LÜHRMANN, *Redaktion* (s. Anm. 47), 62, 89, 99. Ihm folgen HOFFMANN, *Studien* (s. Anm. 6), 288 f., 303; KLOPPENBORG, *Formation* (s. Anm. 1), 195 f., 199; ders., *The Sayings Gospel Q: Literary and Stratigraphic Problems*, in: *Symbols and Strata. Essays on the Sayings Gospel Q* (SESJ 65), ed. Risto Uro, Göttingen/Helsinki 1996, 1–66, 18 f.; ders., *Excavating Q: The History and Setting of the Sayings Gospel*, Minneapolis, MN 2000, 147 f.; SCHENK, *Synopse* (s. Anm. 5), 55; TIWALD, *Wanderradikalismus* (s. Anm. 6), 125 f., 129, 174; TUCKETT, *Q* (s. Anm. 73), 184.

108 Vgl. CATCHPOLE, *Quest* (s. Anm. 6), 173–176. Für Zeller (*Redaktionsprozesse* [s. Anm. 97], 111) ist Q 10,12 „vielleicht sekundär“, aber nicht von der Q-Redaktion geschaffen worden.

Als erwartetes Verhalten betont Q 10,13–15 die notwendige praktische Umkehr, ohne die der Untergang im Gericht droht. Wie schon durch die Eröffnung in Q 10,2 hat die Q-Redaktion auch durch diese Einfügung den eschatologischen Akzent verstärkt.<sup>109</sup> In der Erwartung des Gerichts wird dabei wie auch sonst in Q – etwa in 6,46.47–49 – der Primat der Orthopraxie vorausgesetzt: Das Überleben im Gericht – und darüber hinaus: der vollständige Friede (Q 10,5 f.) – hängen nicht vom Glauben an Jesus und die erlösende Kraft seines Leidens ab, sondern von der Verwirklichung seiner Weisungen.<sup>110</sup>

Die Q-Redaktion schließt die Missionsinstruktion mit Q 10,16 pointiert als Klimax ab.<sup>111</sup> „Die Sendung durch Jesus, die zu Beginn der Komposition Lk 10,3 genannt war, wird hier aufgenommen, gleichzeitig jedoch – in Analogie zu der Bitte Lk 10,2 – auf den zurückgeführt, der Jesus gesandt hat.“<sup>112</sup> In Q 10,16 zeigt sich eine „Sendungs-Christologie“, wonach Jesus von Gott zur Sammlung des endzeitlichen Israel gesandt ist.<sup>113</sup> Gleichzeitig werden die Boten in die Sendung Gottes einbezogen und somit trotz der Erfahrungen von Ablehnung bzw. Gleichgültigkeit (Q 10,10) in ihrem Auftrag bestärkt.

Aufgrund dieser spezifischen Redaktion der Jesusüberlieferung wurde in der Forschung bisher intensiv diskutiert, wie die Gruppe näher zu bestimmen ist, auf die Q zurückgeht.<sup>114</sup> Ein wichtiger Antwortversuch sieht die Q-Gruppe vom „Wanderradikalismus“ geprägt. So wurde von

109 Vgl. LÜHRMANN, Redaktion (s. Anm. 47), 59 f.

110 Vgl. HOFFMANN, Studien (s. Anm. 6), 309 („Der Weg zur Rettung im Gericht ist für Q ... das Tun der Worte Jesu“); ZELLER, Kommentar (s. Anm. 9), 98.

111 Vgl. CATCHPOLE, Quest (s. Anm. 6), 179; KLOPPENBORG, Formation (s. Anm. 1), 196, 199; TIWALD, Wanderradikalismus (s. Anm. 6), 129. Anders HOFFMANN (Instruktionsrede [s. Anm. 21], 51; Studien [s. Anm. 6], 304 Anm. 55), der erwägt, ob Q 10,16 „möglicherweise“ schon „in einem frühen Stadium“ mit Q 10,5–7a(9) verbunden war.

112 HOFFMANN, Studien (s. Anm. 6), 304.

113 Vgl. ZELLER, Kommentar (s. Anm. 9), 48. Schenk (Synopse [s. Anm. 5], 57) hält Q 10,16b für eine Formulierung der Q-Redaktion, die hier ihre Weisheitschristologie eintrage (vgl. Q 7,35; 11,49–51; 13,34f.).

114 Vgl. die Forschungsüberblicke bei Ingo BROER in Verbindung mit Hans-Ulrich Weidemann, Einleitung in das Neue Testament. 3., völlig überarbeitete Auflage, Würzburg 2010, 70–72; Martin EBNER, Die Spruchquelle Q, in: Einleitung in das Neue Testament (KStTh 6), hg. v. Martin Ebner/Stefan Schreiber, Stuttgart 2008, 85–111, 96–98; Simon J. JOSEPH, Jesus, Q, and the Dead Sea Scrolls (WUNT 2/333), Tübingen 2012, 70–74; LABAHN, Der Gekommene (s. Anm. 69), 74–83; Udo SCHNELLE, Einleitung in das Neue Testament (UTB 1830), Göttingen 2011, 232 f.; ders., Theologie des Neuen Testaments (UTB 2917), Göttingen 2007, 364 f.

Gerd Theißen, Paul Hoffmann, Dieter Zeller und Markus Tiwald die These vertreten, dass die in Q 10,3–12,16 angesprochenen „wanderradikalen“ „Q-Boten“ die Worte Jesu als auch nach seinem Tod heilsnotwendig weiterverkündigten.<sup>115</sup> „Da Jesus selbst ein Wanderprediger gewesen ist, bilden die urchristlichen Wandercharismatiker eine gewisse Garantie dafür, dass uns seine Worte in seinem Geist erhalten sind.“<sup>116</sup>

Der Übergang von der freien Wandermission zur Bildung einer sesshaften Gemeinde<sup>117</sup> veranlasste nach Gerd Theißen die Endredaktion von Q.<sup>118</sup> Thomas Schmeller, John S. Kloppenborg und andere nehmen diesen Wechsel nicht an, sondern gehen davon aus, dass die Wandermission von schon bestehenden, sesshaften Q-Gruppen initiiert wurde.<sup>119</sup> Nach Klop-

---

115 Gerd THEISSEN, Wanderradikalismus. Literatursoziologische Aspekte der Überlieferung von Worten Jesu im Urchristentum (1973), in: Studien zur Soziologie des Urchristentums (WUNT 19), Tübingen <sup>3</sup>1989, 79–105; ders., „Wir haben alles verlassen“ (Mc. X,28). Nachfolge und soziale Entwurzelung in der jüdisch-palästinensischen Gesellschaft des 1. Jahrhunderts n. Chr. (1977), ebda., 106–141; ders., Die Jesusbewegung. Sozialgeschichte einer Revolution der Werte, Gütersloh 2004, 33–98; Markus TIWALD, Der Wanderradikalismus als Brücke zum historischen Jesus, in: The Sayings Source Q and the Historical Jesus (BETHL 158), ed. Andreas Lindemann, Leuven 2001, 523–534; ders., Wanderradikalismus (s. Anm. 6); ZELLER, Redaktionsprozesse (s. Anm. 97), 114; ders., Kommentar (s. Anm. 9), 47. Vgl. jüngst die Bestandsaufnahmen bei Wolfgang STEGEMANN, „Hinterm Horizont geht’s weiter“. Erneute Betrachtung von Gerd Theißens These zum Wanderradikalismus der Jesusbewegung, in: Neutestamentliche Grenzgänge. Symposium zur Kritischen Rezeption der Arbeiten Gerd Theißens (NTOA/StUNT 75), hg. v. Peter Lampe/Helmut Schwier, Göttingen 2010, 76–95; Gerd THEISSEN, Kynische und urchristliche Wandercharismatiker. Zu W. Stegemann: „Hinterm Horizont geht’s weiter“, in: ders.: Von Jesus zur urchristlichen Zeichenwelt. „Neutestamentliche Grenzgänge“ im Dialog (NTOA/StUNT 78), Göttingen 2011, 101–116.

116 Gerd THEISSEN, Das Neue Testament (Beck Wissen; Beck’sche Reihe 2192), München <sup>2</sup>2004, 28.

117 Vgl. den in Q 10,6 erwähnten „Sohn des Friedens“.

118 THEISSEN, Wanderradikalismus (s. Anm. 115); ähnlich Paul HOFFMANN, Mutmaßungen über Q. Zum Problem der literarischen Genese von Q, in: The Sayings Source Q and the Historical Jesus (BETHL 158), ed. Andreas Lindemann, Leuven 2001, 255–288, 287 f.

119 Vgl. CATCHPOLE, Quest (s. Anm. 6), 160 („a settled but charismatic church sponsoring a charismatic mission“); John Dominic CROSSAN, Itinerants and Householders in the Earliest Kingdom Movement, in: Reimagining Christian Origins. A Colloquium Honoring Burton L. Mack, eds. Elizabeth A. Castelli/Hal Taussig, Valley Forge, PA 1996, 113–129 (Betonung der performativen Interaktion zwischen Wanderpredigern und sesshaften Sympathisanten in Heilungen und Mählern); KLOPPENBORG VERBIN, Excavating Q (s. Anm. 107), 166–213 (182: „Itinerancy exists for Q in a social symbiosis in which itinerancy

penborg und dessen Schüler William E. Arnal wurden schon die frühesten in Q erkennbaren Spruchkomplexe von dörflichen Schriftgelehrten (κωμογραμματεῖς)<sup>120</sup> in Galiläa abgefasst – und weiter bearbeitet.<sup>121</sup>

Michael Theobald wies darauf hin, dass auch das Johannesevangelium das frühchristliche Institut der Wandermissionare bezeugt (mit Hinweis auf Joh 4,40; 12,25 f.; 13,16.20). „Verweisen Joh 13,16.20, aber auch Joh 4,40 in die Frühzeit der johanneischen Bewegung, so zeigt vor allem der dritte Johannesbrief, welche wichtige Rolle Wandermissionare auch später noch in den johanneischen Gemeinden spielten.“<sup>122</sup> Auch wenn die christologischen Vorstellungen des johanneischen Kreises ein gegenüber Q wesentlich weiter entwickeltes Stadium markierten, so gelte doch: „Logienquelle und Johannesevangelium bzw. der Trägerkreis eines wichtigen Segments johanneischer Wortüberlieferung wurzeln in einem vergleichbaren Milieu, dem der Wandermissionare des syrisch-palästinischen Grenzgebiets.“<sup>123</sup>

Diese Wandermissionare, die bei ihrer Israel-Mission ganz mehrheitlich Ablehnung erfuhren, möchte die Q-Redaktion durch die Komposition von Q 10,2–16 trösten und ermutigen, „indem sie ihnen und ihren Anhängern – die Gruppenidentität stabilisierend – in verschiedener Hinsicht

---

is legitimized and supported by local groups“; 211: „Itinerancy‘ should not in any case be imagined on a very grand scale; it would have looked more like daylong excursions“); SCHMELLER, Brechungen (s. Anm. 75), 93–98; TUCKETT, Q (s. Anm. 73), 355–360.

120 Vgl. nun auch Giovanni B. BAZZANA, Village Scribes Behind Q. The Social and Political Profile of the Sayings Gospel in Light of Documentary Papyri, in: Built on Rock or Sand? Q Studies: Retrospects, Introspects and Prospects (BETHL), eds. Christoph Heil, Gertraud Harb and Michael Hölscher, Leuven/Paris/Walpole, MA, in Vorbereitung für 2013.

121 William E. ARNAL, Jesus and the Village Scribes: Galilean Conflicts and the Setting of Q, Minneapolis, MN 2001; KLOPPENBORG VERBIN, Excavating Q (s. Anm. 107), 200 f.; ders., Q, the Earliest Gospel. An Introduction to the Original Stories and Sayings of Jesus, Louisville, KY/London 2008, 59 f. Nach Arnal (ebda., 202 und *passim*) gab es in der Q-Gruppe gar keinen „heimatlosen Wanderradikalismus“; mit den entsprechenden Texten hätten deren Autoren, galiläische Dorfschreiber, vielmehr gegen ihren sozialen und ökonomischen Statusverlust protestieren wollen. Zu Arnal vgl. STEGEMANN, Horizont (s. Anm. 115), 90–93.

122 Michael THEOBALD, Das Johannesevangelium und Q. Wie groß ist ihre gemeinsame Schnittmenge und wie erklärt sie sich?, in: Built on Rock or Sand? Q Studies: Retrospects, Introspects and Prospects (BETHL), eds. Christoph Heil, Gertraud Harb and Michael Hölscher, Leuven/Paris/Walpole, MA, in Vorbereitung für 2013.

123 THEOBALD, Johannesevangelium und Q (s. Anm. 122); vgl. ders., Joh I (s. Anm. 68), 96 f.

deutlich macht, dass Gott auf ihrer Seite steht“.<sup>124</sup> Die Bearbeitung der Überlieferung geschieht dabei vor allem durch die Rahmung – Q 9,57–60 einerseits und Q 10,21–24; 11,2b–4.9–13 andererseits – und die Einfügung der Überlieferungen Q 10,2, Q 10,7b, Q 10,13–15 und Q 10,16 in die Missionsinstruktion.<sup>125</sup> Die Ergänzungen aktualisieren die Aussendungsrede, indem sie den Gerichtsaspekt angesichts von Erfahrungen der Ablehnung intensivieren und indem sie stärker die Perspektive von sesshaften Q-Leuten einbringen.<sup>126</sup>

#### IV. Kurzes Fazit

Die frühchristliche Theologie verbindet eine enge Traditionsgebundenheit mit großer Kreativität.<sup>127</sup> Das zeigt sich bei Paulus, in der synoptischen Überlieferung und im Johannesevangelium. Die christlichen Gemeinden der ersten Generationen haben sich – durch die Umstände gezwungen – sehr mutig und eigenständig an neue soziale und kulturelle Gegebenheiten angepasst. Ihr Kriterium dafür war weniger starres Beharren im Gewohnten, sondern geistliche Verbindung mit dem erhöhten Menschensohn Jesus. In Abwandlung des berühmten Diktums eines Tübinger Neutestamentlers kann man auch sagen: Eine Kontinuität des Evangeliums gibt es nur in der Diskontinuität der Zeiten und in der Variation des Kerygmas.<sup>128</sup>

---

124 HOFFMANN, *Mutmaßungen* (s. Anm. 118), 277.

125 Ein forschungsgeschichtliches Schema mit unterschiedlichen Modellen der redaktionellen Schichtung von Q 10,2–16 bietet KLOPPENBORG, *Sayings Gospel Q* (s. Anm. 107), 63. Vgl. nun auch das fünfstufige Modell bei ARNAL, *Jesus* (s. Anm. 121), 181. Dagegen betont Schröter (*Erinnerung* [s. Anm. 7], 211–215) – meines Erachtens nicht überzeugend – die literarische Kohärenz der Missionsinstruktion; redaktionelle Kompositionsstufen seien nicht zu erkennen. Ganz auf redaktionelle Erklärungsmodelle verzichtet auch Fleddermann – wie für Q insgesamt gelte auch für Q 10,2–16: „The Mission Discourse is a unified literary piece“ (Q [s. Anm. 2], 437; vgl. ferner 124–128).

126 Vgl. KLOPPENBORG, *Formation* (s. Anm. 1), 202f.

127 Was Michael Theobald im Blick auf das vierte Evangelium formuliert, gilt für das frühe Christentum insgesamt: „Herrenworte werden nicht archiviert, sondern kreativ weitergesprochen – kreativ deshalb, weil sie im Vollzug ihrer Weitergabe neuen Sinn in neuer Situation zu stiften vermögen“ („Spruchgut“ [s. Anm. 61], 100).

128 Ernst KÄSEMANN, *Das Problem des historischen Jesus* (1954), in: ders.: *Exegetische Versuche und Besinnungen. Auswahl*, Göttingen 1986, 59–85, 85: „Die Frage nach dem historischen Jesus ist legitim die Frage nach der Kontinuität des Evangeliums in der Diskontinuität der Zeiten und in der Variation des

Entsprechend hat auch die Q-Gruppe Überlieferungen in ihre eigene Situation transformiert und wurde durch ihre literarische Aktivität selbst traditionsbildend.<sup>129</sup> So übten die Überlieferungen, die in Q 10,2–16 zur Missionsinstruktion zusammengefasst wurden, im frühen Christentum großen Einfluss aus, gerade auch für die Heidenmission,<sup>130</sup> die in Q selbst noch gar nicht ausdrücklich reflektiert wurde. Solche Art an Jesus orientierter, geistvoller und gegenwartsbezogener Rezeption der Überlieferung sollte für die heutige Theologie Vorbild sein.

---

Kerygmas.“ Auf die Missionsinstruktion bezogen vgl. auch den Ausblick bei TIWALD, *Wanderradikalismus* (s. Anm. 6), 315 f.

129 Zum Begriff der Tradition vgl. THEOBALD, „Spruchgut“ (s. Anm. 61), 102; ders., *Herrenworte* (s. Anm. 57), 20. Übernommen bei Christoph HEIL, *Tradition. II. Neutestamentlich*, in: *Lexikon der Bibelhermeneutik* (s. Anm. 61), 605 f.

130 Vgl. Michael F. BIRD, *The Historical Jesus and the Early Christian Gentile Missions*, in: *Jesus in Continuum* (WUNT 289), ed. Tom Holmén, Tübingen 2012, 63–86, 84 („The mission discourses did in some way influence the character and conduct of the Gentile mission“); ROBINSON, *House* (s. Anm. 12).

## „Dies ist mein Bundesblut“ (Mk 14,24)

### Die markinische Abendmahlserzählung als Beispiel für liturgisch beeinflusste Transformationsprozesse<sup>1</sup>

*Hans-Ulrich Weidemann*

In einem 2009 erschienenen programmatischen Aufsatz arbeitet Michael Theobald instruktiv das *gegenseitige* Verhältnis von Gottesdienst und Neuem Testament heraus.<sup>2</sup> Es geht ihm dabei um das „höchst komplexe und vitale Wechselspiel, das sich zwischen dem Gottesdienst der (frühen) Kirche und dem Neuen Testament in beiden Richtungen entwickelt hat und, insofern die Schrift den lebendigen Gottesdienst nach wie vor normiert, weiterhin entwickelt“.<sup>3</sup>

Im Folgenden soll am Beispiel der markinischen Abendmahlserzählung (Mk 14,18–25) ein konkreter Aspekt dieses Wechselspiels fokussiert werden, die Frage nämlich, ob und inwiefern in neutestamentlichen Texten Transformationsprozesse rekonstruierbar sind, die durch gottesdienstliche Praxis der hinter ihnen stehenden Ortskirchen ausgelöst wurden. Nun gibt es gute Gründe für die Annahme, dass der Evangelist Markus an seiner Abendmahlserzählung redaktionell gearbeitet hat. Seine Eingriffe, insbesondere in das sog. Becherwort Jesu (14,24f.), sind zweifellos teilweise literarischer Natur, sind also – um ein beliebtes Bild der älteren Forschung erneut zu bemühen – aus alttestamentlich-jüdischen Texten wie Ex 24,8 und Jes 53,11f. „herausgesponnen“. Allerdings hat Markus daneben offenbar auch die ihm aus seinen Gemeinden bekannte Mahlpraxis in die literarische Gestaltung der Erzählung von Jesu letztem Abendmahl einfließen lassen, was anhand von dessen Datierung als Paschamahl aufgezeigt werden soll.

---

1 Für eine kritische Lektüre des Aufsatzes und wertvolle Anregungen danke ich Herrn Kollegen Clemens Leonhard, Münster.

2 Michael THEOBALD, Der Gottesdienst der Kirche und das Neue Testament. Erwägungen zu ihrem gegenseitigen Verständnis, in: ThQ 189 (2009) 130–157.

3 THEOBALD, Gottesdienst (s. Anm. 2), 156.