

VORLESUNG: DER LUKANISCHE REISEBERICHT

(Lk 9,51 - 19,48)

Gliederung

1. Einführung

- 1.1 Die Quellenlage im lukanischen Reisebericht
- 1.2 Die redaktionelle Gestaltung des Reise-Motivs
- 1.3 Der Aufbau des Reiseberichts und seine Stellung im lukanischen Doppelwerk

2. Der Anfang des Reiseberichts (Lk 9,51 - 10,42)

- 2.1 Literarkritik, Dekomposition
- 2.2 Die Aussendungsrede der Logienquelle Q
 - 2.2.1 Rekonstruktion
 - 2.2.2 Interpretation
 - a) Die Agende (Lk 10,4-11 par)
 - α) Der soziokulturelle Rahmen
 - β) Auftreten und Selbstverständnis der Boten
 - γ) Die Strategie der Mission
 - b) Die Aussendungsrede im Zusammenhang
 - α) Lk 10,12 par Mt 10,15
 - β) Lk 10,3.13-15
 - γ) Lk 10,2.16

- 2.2.3 Der flankierende Kontext der Botenrede in Q (Lk 9,57-62 par; Lk 10,21-24 par)
 - a) Die einleitenden Apophthegmen über Nachfolge (Lk 9,57-62 par)
 - α) Rekonstruktion
 - β) Interpretation

Exkurs: Der weisheitliche Hintergrund der Theologie der Quelle Q

- b) Jubelruf, Offenbarungswort und Makarismus der Augenzeugen (Lk 10,21-24 par)
 - α) Rekonstruktion
 - β) Interpretation

- 2.2.4 Die lukanische Interpretation der Aussendungsrede und ihres flankierenden Kontextes (Lk 9,57 - 10,24)
 - a) Die lk Redaktion im einzelnen
 - b) Der Stellenwert des Themas Sendung im lk Doppelwerk
 - c) Die Elemente der heilsgeschichtlichen Darstellung in Lk 10,1-24
- 2.3 Das lukanische Sondergut und sein Stellenwert im Kompositionsgefüge von Lk 9,51 -10,42
 - 2.3.1 Der Dialog über die Praxis des Glaubens Lk 10,25-37
 - a) Struktur der Dialogführung
Exkurs: Die Struktur der vorlukanischen Beispiel-
erzählung Lk 10,30b-35
 - b) Der Gedankengang des Dialogs
Exkurs: "Ελεος als interkultureller Vermittlungsbegriff
 - c) Mosaisches Gesetz und christliches Ethos in lukanis-
cher Sicht
 - 2.3.2 Martha und Maria (Lk 10,38-42)
 - a) Abgrenzung vom Kontext
 - b) Rollen und Sequenzen
 - c) Gattung
 - d) Interpretation I (auf der Ebene SLk)
 - e) Interpretation II (auf der Ebene RLk)
 - 2.3.3 Die Abweisung in Samaria (Lk 9,51-56)
 - a) Literarkritik
 - b) Formkritik des vorlk Fragments
 - c) Interpretation des vorlk Fragments
 - d) die lukanische Interpretation des Fragments
 - e) Der Stellenwert der Episode Lk 9,51-56
im Kontext des Reiseberichts

(Fortsetzung Gliederung "Der lukanische Reisebericht) (WS 1987/88)

2.4 Die lukanische Weg-Konzeption

3. Der Fortgang Jesu aus Galiläa und das große Symposion (Lk 13,22 - 14,35)

- 3.1 Literarkritik und Dekomposition
- 3.2 Die Gerichtsparänese der Logienquelle und ihr Stellenwert im lukanischen Konzept der Jerusalem-Reise
- 3.3 Das lukanische Symposion Lk 14:
Realisierung des Reise-Themas als Strukturierungsprinzip einer Haus-Szenen-Folge

4. Der Schluß des Reiseberichts (Lk 17,11 - 19,48)

- 4.1 Übersicht über die Quellenlage in Lk 17,11 - 19,48
- 4.2 Die Endzeitrede in der Logienquelle und der Schluß der Quelle Q
- 4.3 Die lukanische Interpretation der Endzeitrede
- 4.4 Das Sondergut in Lk 18 und sein Stellenwert im lukanischen Kontext

5. Ergebnisse in verschiedenen Zusammenhängen

- 5.1 Gerechtigkeit in einer verkehrten Welt - zur Struktur weisheitlicher Kritik im lk Sondergut
- 5.2 Die Weisheit Gottes, der Menschensohn Jesus und die Krise Israels - einige Grundzüge der Theologie der Logienquelle
- 5.3 Die Reise Jesu nach Jerusalem im heilsgeschichtlichen Konzept des lkn Doppelwerks

Zu 2.4 Die lukanische Weg-Konzeption

- 2.4.1 Die lk Leitmotive im Zusammenhang (Die Sendung Jesu - der Auftrag der Boten - die Annahme der Botschaft als dramatische Kompositions-idee in Lk 9,51 - 10,42)
- 2.4.2 Die lk Konzeption der "Heilsgeschichte" (Der quasi-weisheitliche Grundzug der lk Soteriologie: Heil als Verkündigungsgeschehen; der Weg der Verkündigung)
- 2.4.3 Die Reise nach Jerusalem als Phase der Sendungs- und Verkündigungsgeschichte

(evtl. nur 2.4.1 als Zusammenfassung des Kapitels 2 - das übrige am Ende des Semesters)

Der lukanische Reisebericht

1. Einführung

Die Bezeichnung des Mittelteils des LkEv als "Reisebericht" ist veranlaßt durch ein auffälliges Textgliederungssignal in Lk 9,51:

"Es begab sich aber, als sich erfüllten
die Tage seiner Hinaufnahme,
da richtete er sein Angesicht,
um nach Jerusalem zu reisen.

Diese Formulierung erinnert an ähnliche Einleitungsformulierungen im Kontext des LkEv, besonders an die Darstellung der Geburt Jesu (Lk 2,6f; vgl. 2,21.22f).

51

1 Ἐγένετο δὲ ἐν τῷ (α)

συμπληροῦσθαι (β)

τὰς ἡμέρας τῆς ἀνα- (γ)
λήψεως αὐτοῦ,

6

Ἐγένετο δὲ ἐν τῷ
εἶναι αὐτοὺς ἐκεῖ

ἐπλήσθησαν

αἱ ἡμέραι τοῦ τεκεῖν
αὐτήν,

B

1 καὶ αὐτὸς τὸ πρόσωπον (α)
ἐστήρισεν

τοῦ πορεύεσθαι εἰς (β)
Ἱερουσαλήμ.

7

καὶ ἔτεκεν τὸν υἱὸν
αὐτῆς, τὸν πρωτότοκον

52

2 καὶ ἀπέστειλεν ἀγγέλους
πρὸ προσώπου αὐτοῦ.
καὶ πορευθέντες εἰσῆλ-
θον εἰς κώμην Σαμαρι-
τῶν ὡς ἐτοιμάσαι αὐτῷ
53 καὶ οὐκ ἐδέξαντο αὐτόν,

καὶ ἐσπαργάνωσεν
αὐτόν
καὶ ἀνέκλινεν αὐτόν
ἐν φάτνῃ,

C

ὅτι τὸ πρόσωπον αὐτοῦ
ἦν πορευόμενον εἰς
Ἱερουσαλήμ.

διότι οὐκ ἦν αὐτοῖς
τόπος ἐν τῷ κατα-
λύματι.

Lk 2, 21

Lk 2, 22 β

Α και ὅτε

(α)

22

και ὅτε

ἐπλήσθησαν

(β)

ἐπλήσθησαν

ἡμέραι ὀκτώ τοῦ περι-
τεμεῖν αὐτόν, (c)αἱ ἡμέραι τοῦ καθάρσι-
μοῦ αὐτῶν κατὰ τὸν
νόμον Μωϋσέως,3
1 και ἐκλήθη τὸ ὄνομα
αὐτοῦ Ἰησοῦς, (α)ἀνήγαγον αὐτόν εἰς
Ἱεροσόλυμα

(β)

περαστήσαι τῷ κυρίῳ,

2

C τὸ κληθῆν ὑπὸ τοῦ
ἄγγελου πρὸ τοῦ
συλλημφθῆναι αὐτόν
ἐν τῇ κοιλίᾳ.

23

καθὼς γέγραπται ἐν
νόμῳ κυρίου ὅτι
« πᾶν ἄρσεν διανοῖγον
μήτραν ἁγίου τῷ
κυρίῳ κληθήσεται.

Schema

Grammatik	Semantik
<hr/>	
A Temporalsatz oder ἔγένετο + subst. Infinitiv	Einbettung in die Zeitdimension
a) temporale Konjunktion o. Äquivalent	a) Evokation des Zeitaspekts der Handlung
b) ἐπλήσθησαν o. Infinitiv ds. Verbs	b) Qualifizierung als gegebene, bestimmte Zeit (κρίσις)
c) ἡμέραι + gen. d. Inhalts (eigentl.: Genitiv bei der Vorstellung "füllen"/ "voll sein")	c) Bezeichnung des Inhalts, durch den die Zeit gefüllt ist = Lebensphase
<hr/>	
B Hauptsatz/Satzreihe	Das erzählte Ereignis
1. Hauptsatz	1. Was in der bestimmten Phase im Fall <u>dieser</u> Biografie geschieht
a) Regel: Prädikat + Akk Obj ("Held")	a) mit dem Helden, oder: a') was der Held tut;
a') Ausnahme: + Subjekt + Objekt (beides "Held")	
b) 2x + abs. Infinitiv (i.S. eines Finalsatzes)	b) wozu es geschieht
2. weitere Hauptsätze	2. Bezeichnende Begleitereignisse
<hr/>	
C Kausalsatz oder Äquivalent	Die Begründung in einem Sinnzusammenhang von Erfüllung
inhaltliche Wiederaufnahme eines der Prädikate aus B 1 oder 2	Variante 1: ein in sich als Begründung evidenter faktischer Grund Variante 2: eine begründende Instanz

Interpretation

1. Das Auftauchen desselben Schemas an weit auseinanderliegenden Stellen des LkEv läßt darauf schließen, daß zumindest in Lk 9,51 lk R vorliegt. Das Schema in seiner Grundform (καὶ ὅτε ...) geht vielleicht auf die Tradition in Lk 2 zurück, seine Verwendung außerhalb von Lk 1 - 2 sicher auf den Redaktor.

Die semitisierende Sprache

ἐγένετο δὲ ... καὶ + Hauptsatz

ἡμέρας τῆς ...

τὸ πρόσωπον στηρίξαι

geht hier also auf das Konto des Autors Lukas (biblisierender Ton, LXX-Nachahmung).

2. Das Wort ἀνδρῶν ἡμερῶν ist Hapaxlegomenon und ausschließlich aus dem lk Kontext zu interpretieren.

a) Aus dem Stellenwert im Schema ergibt sich, daß damit eine bestimmte Lebensphase in der "Biografie" Jesu gemeint ist.

- b) Das Verb ἀνδρῶν ἡμερῶν kommt im Zusammenhang mit dem "Leben" Jesu sonst nur noch vor als Bezeichnung für die Aufnahme Jesu in den Himmel:

Apg 2,1: (was Jesus tat und lehrte) ἀρχῆς
τῆς ἡμέρας ... ἀνδρῶν ἡμερῶν (← Lk 24,51)

Apg 2,11: ... dieser Jesus, ὁ ἀνδρῶν ἡμερῶν
ἐξ' ὑμῶν εἰς τὸν οὐρανόν ...

(die Engel zu den Jüngern; wichtig dabei: in 1,10 wird der Vorgang selbst mit dem Verb πορεύεσθαι bezeichnet: ... εἰς τὸν οὐρανόν πορευόμενον αὐτοῦ...)

Apg 2,22: ... angefangen von der Taufe des (= durch) Johannes bis zu dem Tag, an dem er ἀνδρῶν ἡμερῶν ἐξ' ὑμῶν (Petrus über die Bedingung der Augenzeugenschaft für das öffentliche Leben Jesu bei der Nachwahl des 12. Apostels)

Ἀνάληψις Lk 9,51 meint also die Himmelfahrt Jesu, jedoch im Unterschied zu Apg 2,22 nicht als punktuell Ereignis am Ende des irdischen Weges Jesu (ἡμέρα im Singular!), sondern als eine Phase des Lebens Jesu, die als Reise nach Jerusalem, dem Ort der Passion, der Auferweckung und der Himmelfahrt, gestaltet wird (ἡμέραι im Plural!).

Die Himmelfahrt selbst wird Apg 2,10 als "Reise" (πορευομένου δὲ τούτου) bezeichnet. Als Phase des öffentlichen Lebens beginnt diese Reise in Galiläa mit Lk 9,51.

3. Mit der Vorstellung der Reise/Wanderung zum Ort der Entrückung in den Himmel spielt Lukas auf die Elija-Tradition an:

vgl. 2Kön 2,1-13

mit den Stationen Gilgal - Betel - Jericho - Jordan;
wichtige Parallele: Elischa bittet um den Geist (!)
des entrückten Elija (V.9)

eventuell auch auf den letzten Aufstieg des Mose auf den Nebo (Dt 32,48-52; 34,1-6) in Moab "gegenüber von Jericho" (32,49).

Die Vorstellung von der Reise zum Ort der Entrückung ist also typologisch geprägt.

Kontext! Diese Typologie spielt auch in der Verklärungsszene Lk 9,28-36 eine Rolle: Mose und Elija reden mit Jesus über

τὴν ἑξοδὸν αὐτοῦ, ἣν ἡμελλίεν
πρὸς ἱεροσόλυμα
(diff Mk!)

Jerusalem erscheint hier wieder als Ziel- und Bestimmungsort des Lebens Jesu (ἡμελλίεν πρὸς ἱεροσόλυμα).

der Tod als Etappe eines Weges (ἑξοδός), das Leben Jesu damit insgesamt als ein Lebens-Weg, der nach dem Typos biblischer Vorbilder vorherbestimmt ist.

4. Die Vorstellung, daß der Lebensweg Jesu am Ende durch den Tod in die Verherrlichung führt, wird in Lk 9,51 angedeutet durch die Formulierung

τὸ πρῶτον ἐστήρισεν ... εἰς ἱεροσόλυμα

Das Verbstήριξεν hat hier (im Unterschied zum sonstigen Gebrauch

im NT im Sinne von "stärken"; vgl. so auch Lk 22,32) eine Bedeutung, die dem Sprachgebrauch der LXX entspricht:

- Jes 50,7 "Der Herr Jahwe war mein Helfer;
 (= 3.Lied ich wurde deshalb nicht zuschanden.
 des Ebed) Darum machte ich mein Angesicht
zu einem harten Kiesel;
 ich wußte ja, daß ich nichtbeschämt werde."
- Jer 42,17 "Und alle Männer, die ihr Angesicht dahin
gewandt haben, nach Ägypten auszuwandern...,
 werden durch Schwert, Hunger und Pest den Tod
 finden..."
- Ez 6,2 "Menschensohn, richte dein Angesicht zu den
 Bergen Israels und weissage wider sie..."
 vgl. 13,17; 14,8; 15,7 21,2; 21,7; 25,2; 28,21;
 29,2; 38,2

An allen diesen Stellen bezeichnet $\sigma\tau\eta\rho\iota\zeta\epsilon\iota\nu$ eine Ausrichtung des Willens auf einen Konflikt bzw. auf einen Ort, an dem der Tod droht.

Besonders eindrucksvolle Parallelen sind Jes 50,7 (Härte des Widerstands des angefeindeten Gottesknechts) und die Belege aus Ez (Konfrontation des Propheten mit den Adressaten der Botschaft). Der Gedanke der Konfrontation mit Jerusalem ist also von vornherein ein Leitmotiv des 1k Reiseberichts.

Ergebnis:

Lk 9,51 eröffnet die folgenden Kapitel des LkEv und kennzeichnet die Reise Jesu nach Jerusalem als Beginn der letzten Phase seines Lebens, die bestimmt ist durch die Konfrontation mit Jerusalem, durch den Tod in Jerusalem als $\epsilon\iota\varsigma\ \delta\omicron\varsigma$ und durch die $\epsilon\iota\varsigma\ \delta\omicron\varsigma$ als Entrückung in die Herrlichkeit, die vorgezeichnet ist im Typos des Propheten Elija.

1.1 Die Quellenlage im lukanischen Reisebericht

Bereits textimmanent hat sich Lk 9,51 als wichtiges Textgliederungssignal erwiesen:

Lk 9,51-53 wird ein Schema wiederaufgenommen, das ursprünglich zur lkn Kindheitsgeschichte gehört (vgl. Lk 2,6f.21.22f). Seine Wiederverwendung in anderem Zusammenhang geht auf die Hand des "Redaktors" Lukas zurück. Lk 9,51 beginnt also im Sinne der Redaktion ein Abschnitt.

Dieser Abschnitt eröffnet einen Hauptteil des Evangeliums, denn das Gliederungssignal bezieht sich auf das gesamte Evangelium: Es bezieht sich zurück auf den Anfang des Lebens Jesu (Geburt: 2,6f) und weist voraus auf das Ende *(ἀναίημις* : sinngemäß Lk 24,51 *ἀνεφέρετο* , ausdrücklich mit dem Verb *ἀναλαμβάνεσθαι* bestätigt durch Apg 1,2).

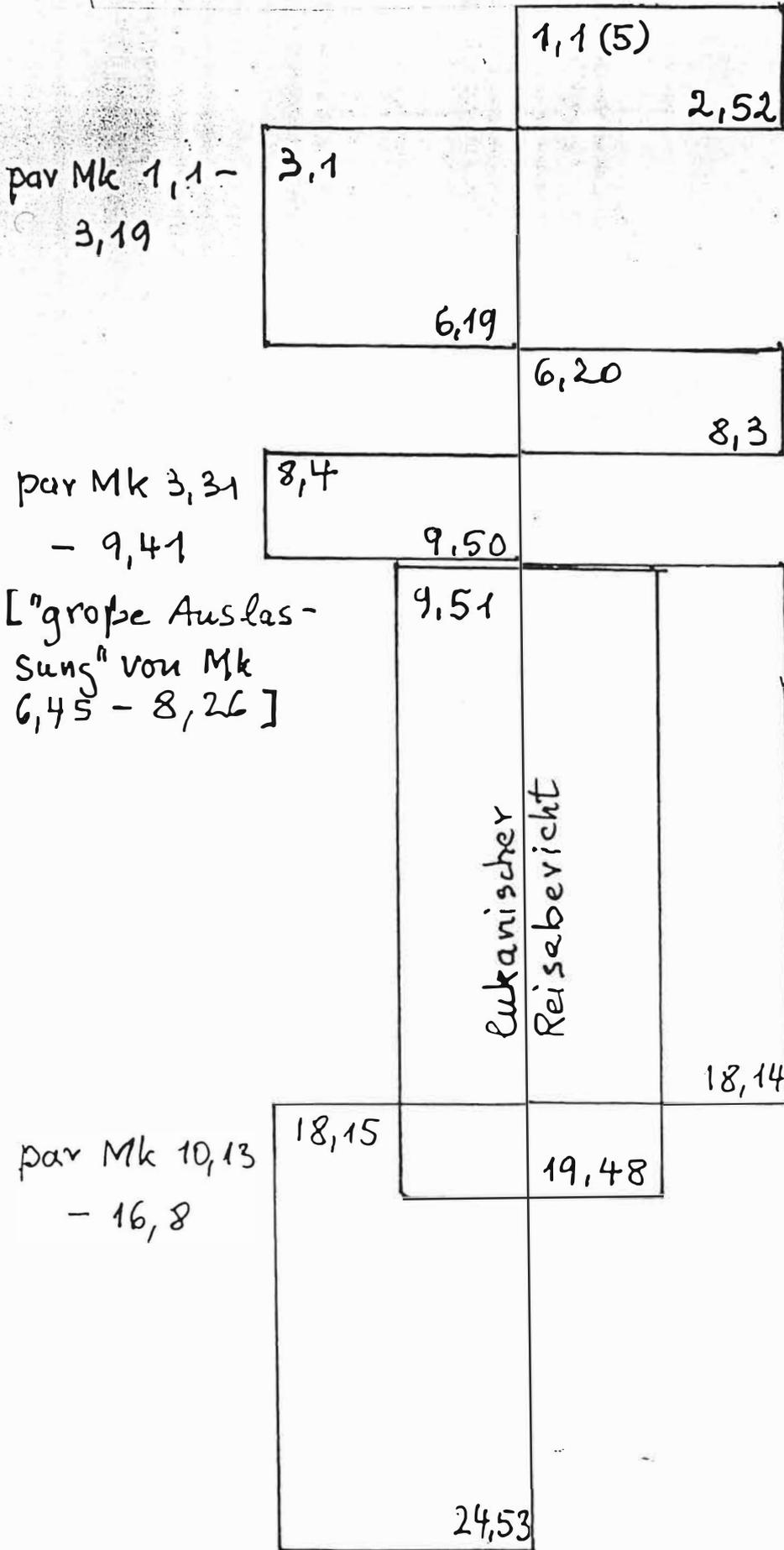
Damit ist klar, daß der Leser sich mit Lk 9,51 an das Ganze des bis dahin gelesenen Stoffes des LkEv erinnern soll, um den Stellenwert der folgenden Stoffe zu verstehen.

Damit ist aber noch nicht gesagt, bis wohin der mit Lk 9,51 beginnende Abschnitt reicht. Unter anderem um diese Frage geht es in den folgenden Abschnitten (dieser Einführung).

Ein Blick in die Synopse zeigt, daß Lk 9,51 auch von der Quellenlage her einen Einschnitt bedeutet: Hier beginnt die sogenannte "große Einschaltung" des Lukas, d.h. die "große" Unterbrechung des laufenden Markus-Fadens durch den Einschub eines "großen" Blocks aus Nicht-Markus-Stoff, nämlich Q und SLk. Zur Quellenlage im LkEv vgl. folgende Übersicht (schematisiert):

Mk - Stoff

Nicht - Mk - Stoff



SLk : :
 "kleine Einschaltung"
 Q, SLk
 "große Einschaltung"
 Q, SLk

par Mk 1,1 -
 3,19

par Mk 3,31
 - 9,41

["große Auslassung" von Mk
 6,45 - 8,26]

par Mk 10,13
 - 16,8

Dieser literarkritische Befund bestätigt, daß Lk 9,51 als Gliederungssignal zu verstehen ist.

Die Frage stellt sich jetzt, ob die lkn Idee des "Reiseberichts" so zu verstehen ist, daß der Mk-Rahmen aufgefüllt wird, oder im Gegenteil so, daß der Mk-Rahmen aufgelöst wird zugunsten des Reise-Themas und der lkn Komposition des Nicht-Mk-Stoffes der "großen Einschaltung" in Form einer Reise nach Jerusalem.

Daß Lk grundsätzlich dem Mk-Rahmen folgt, ist nicht zu übersehen. Es geht hier also um die Frage, ob die Reise nach Jerusalem von Mk her angelegt ist oder über Mk hinaus eine neue Konzeption darstellt.

Der Stoff der "großen Einschaltung" hat an sich überhaupt keinen Bezug zum Thema Reise. Er besteht aus Logien Jesu, die bereits auf der vorlkn Stufe (=Redenquelle Q) zu Reden Jesu verarbeitet sind. Er besteht ferner aus Erzählstoff (=SLk), der aber weit überwiegend gar nicht von Jesus erzählt, sondern von Jesus erzählt wird. M.a.W.: Die "große Einschaltung" enthält gerade solche Stoffe nicht, die nach Lk 9,51 eigentlich zu erwarten wären, nämlich "biografisches" Erzählmaterial über Jesus, möglichst mit Bezug zu Jerusalem oder wenigstens zum Thema Reise allgemein. Vom Stoff her besteht die Reise nach Jerusalem aus lauter Unterbrechungen. Jesus hält Reden und erzählt Geschichten.

Tatsächlich ist die Idee, einen Teil des LkEv als Reise nach Jerusalem zu konzipieren, vom MkEv angeregt; denn bereits das MkEv kennt das Weg-Motiv, das Ziel Jerusalem und die Verbindung des Weges Jesu nach Jerusalem mit der Vorstellung der Vollendung der messianischen Bestimmung Jesu im Leiden:

- | | |
|---------|---|
| 8,27-30 | Gespräch auf dem Weg nach Cäsarea Philippi und Messiasbekenntnis des Petrus |
| 31-33 | <u>1. Leidensvorhersage</u> |
| 9,30 | Jesus auf dem Weg durch Galiläa (9,33: Kafarnaum) |
| 31-32 | <u>2. Leidensvorhersage</u> |

10,1	Aufbruch nach Judäa
10,17	"Und als er sich auf den Weg machte..."
10,32	"Auf dem Weg hinauf nach Jerusalem..."
33-34	<u>3. Leidensvorhersage</u>
10,46	"Und sie kamen nach Jericho"

Kap 11 vorgezogener! Beginn der Passionsgeschichte
(Einzug in Jerusalem)

Markus gestaltet also einen wesentlichen Teil seines Evangeliums, nämlich von der Mitte (= 8,27) bis zum Jerusalem-Teil (Kap 11 - 16), als Reise Jesu nach Jerusalem und stellt diesen Teil besonders unter den Aspekt des Leidensgeheimnisses, indem er ihn durch drei Leidensvorhersagen gliedert.

Der 1k Reisebericht ist ganz offensichtlich durch diese mk Weg-Konzeption angeregt. Die "große Einschaltung" ist ein Einschub in den von den 3 Leidensvorhersagen strukturierten Teil des MkEv. Er füllt den Abschnitt zwischen der 2. und 3. Leidensvorhersage auf.

Umso auffallender ist aber jetzt: Lukas hat nur die Konzeption der Jerusalem-Reise als solche von Mk übernommen; dagegen geht er nie auf konkrete Einzelangaben des MkEv zu dieser Reise ein, sondern tilgt alle Angaben, die er bei Mk vorfindet:

Dies gilt zunächst für alle Reisenotizen bei Mk, die nichts mit der Jerusalem-Reise zu tun haben:

Die "große Auslassung" von Mk 6,45 - 8,26 ist in diesem Zusammenhang zu erklären.

Der Gang Jesu über das Wasser hat zu tun mit einer Überfahrt nach Betsaida (6,45).

Die Heilung 8,22-26 spielt in Betsaida (8,22).

Dazwischen liegen Abstecher Jesu nach Gennesaret (6,53), Tyrus (7,24) und in die Dekapolis (7,31), Dalmanuta (8,10). Also eine Art Reise-Potpourri.

Daß Lk dies tilgt, dient der Konzentration auf die eine Reise Jesu ab 9,51.

Aufbau des Mk Ev

I

● 1,1 - 15	
1,16	3,12
3,13	6,6
6,6	8,26

Einführung Jesu

Galiläische Konfrontationen

Selbstoffenbarung und
Verborgenheit

Aufbruch und Wanderung
außerhalb Galiläas

II

1	● 8,27	8,31-33 9,30-32 10,32-34	10,52
2	11,1		13,37
3	14,1		16,8

Kreuzesnachfolge als Weg
nach Jerusalem
3 Leidensvorhersagen

Jerusalem Konfrontationen

Passion

● 3 Solus-Proklamationen:

1,11 (Taufe)

9,7 (Verklärung)

15,39 (Kreuz)

Erstaunlich aber ist, daß Lukas mit den mkn Details zur Reise Jesu nach Jerusalem ähnlich verfährt: Zwar übernimmt er weitgehend den Mk-Stoff, aber nicht die Reise-Motive:

Mk 8,27-33 // Lk 9,18-22

Aus dem Gespräch auf dem Weg nach Cäsarea Philippi (Mk) macht Lk ein Gespräch nach einem Gebet Jesu in der Einsamkeit (keine Bewegung, keine Ortsangaben!).

Mk 9,30-32 // Lk 9,43b-45

Aus der Leidensankündigung auf dem Weg durch Galiläa (Mk) macht Lk eine Kontrastaussage zur Heilung des epileptischen Knaben (Lk 9,37-43a): Während die Leute über das Wunder staunen, spricht Jesus von seinem Leiden. Keine Ortsangaben, keine Bewegung auf dem Weg!

Diese beiden Stellen, in denen Lukas die Reise-Motive der Mk-Vorlage tilgt, stehen noch vor der "großen Einschaltung", also vor dem Beginn der Reise Jesu nach Jerusalem im Sinne des Einschnitts Lk 9,51. Sie könnten also ebenfalls mit der Absicht des Lukas erklärt werden, Lk 9,51 als erstes und deutliches Signal zum Thema Reise nicht durch frühere Reise-Notizen zu stören. Aber nach Lk 9,51 finden wir denselben Befund vor:

Mk 10,1 und 10,17

werden getilgt. Dies ist für 10,1 weniger auffallend, weil Lukas den gesamten Abschnitt über die Ehescheidung übergeht (10,2-12). Aber Mk 10,17-31 wird als Stoff von Lk übernommen: par Lk 18,18-30 (= der reiche Jüngling + Rede Jesu über Reichtum und Nachfolge).

Lukas ignoriert, daß das Gespräch mit dem reichen Jüngling bei Mk stattfindet, "als sich Jesus wieder auf den Weg machte" (Mk 10,17 diff Lk 18,18); mkn *πορεύεσθαι* und *ὁδός* werden getilgt.

Mk 10,32-34 // Lk 18,31-34

Die 3. Leidensvorhersage wird bei Mk wieder "auf dem Weg hinauf nach Jerusalem" gesprochen (Mk 10,32). Dies ignoriert Lukas (diff Lk 18,31!), obwohl das Wegmotiv in der Leidensvorhersage selbst steckt und dort auch nicht getilgt wird.

Was Jesus über seinen Weg zum Leiden in Jerusalem sagt, wird von Lukas also akzeptiert, nicht aber, was Markus über diesen Weg berichtet (erzählt).

Mk 10,46 // Lk 18,35

Mit der Einleitung zur Heilung des Bartimäus ändert sich endlich die Strategie der Vermeidung mkn Reise-Notizen. Jericho wird von Lukas als Lokalisierung im Prinzip akzeptiert. Die Heilung spielt bei Mk nach, bei Lk vor der Ankunft Jesu in Jericho.

Bei Lukas folgt ein weiterer Jericho-Stoff aus dem Sondergut: Lk 19,1-10 = Einkehr beim Zöllner Zachäus.

Hier wird also die mkn Reiseroute nicht nur akzeptiert, sondern mit eigenem Material aus SLk ausgebaut. Aber eben vorher nicht.

Wir kommen damit zurück auf unsere Ausgangsfrage: Ist der lkn Reisebericht als Auffüllung des Mk-Rahmens zu verstehen oder als dessen Auflösung?

Es hat sich herausgestellt, daß die Antwort differenzierter ausfallen muß als die Frage.

Grundsätzlich hat Markus die Idee der Reise nach Jerusalem angeregt.

Der Stoff der "großen Einschaltung" ist insofern die Auffüllung des Mk-Rahmens zwischen 2. und 3. Leidensvorhersage.

Über unsere bisherigen Überlegungen hinaus ist zu ergänzen: Markinisch vorgegeben ist vor allem der Schluß des lukanischen Reiseberichts: die Ankunft in Jerusalem:

Nach den Jericho-Stoffen (Mk, SLk) folgt bei Lukas das Gleichnis von den anvertrauten Geldern (Q), eingeleitet mit einer Reise-Notiz:

"Weil Jesus schon nahe bei Jerusalem war..." (Lk 19,11).

Den Schluß der Reise gestaltet Lukas aber überwiegend mit Mk-Stoff:

Mk 11,1-10 // Lk 19,28-40	Einzug in Jerusalem
Sondergut 19,41-44	Tränen über Jerusalem
Mk 11,15-18 19,45-48	Tempelreinigung und Lehre im Tempel

Insgesamt ist also das Konzept des lkn Reiseberichts entstanden in der redaktionellen Auseinandersetzung des Lukas mit dem Markus-Rahmen.

Der Ausdruck "Auseinandersetzung" ist dabei aber sicher keine Übertreibung; denn es hat sich herausgestellt, daß Lukas die mkn Einzelmotive des Weg-Konzepts nicht duldet.

Dies ist auch deswegen sehr auffällig, weil Lukas die Leidens-Christologie, die bei Markus mit dem Weg-Motiv verbunden ist, gut kennt und auf seine Weise ausbaut:

vgl. Lk 24,26:

"Mußte nicht der Christus dieses leiden, und so in seine Herrlichkeit eingehen?"

und vor allem, weil er sie selbst mit seinem Reise-Motiv verbindet.

vgl. Lk 9,51:

"Es geschah aber als sich erfüllten
die Tage seiner Hinaufnahme,
da richtete er sein Angesicht,
nach Jerusalem zu gehen..."

d.h. zum Ort der Bestimmung seines messianischen Weges durch das Leiden in die Herrlichkeit.

Kennzeichnend bleibt also: Lukas verwirklicht seine Idee der Reise Jesu nach Jerusalem zugleich mit und gegen Markus. Es ist sicher kein Zufall, daß er den Reisebericht in seinen größten Partien durch nichtmarkinischen Stoff gestaltet. Es ist ebenso aufschlußreich, daß er diesen Stoff erst durch bewußte eigene redaktionelle Gestaltung für sein Reise-Konzept tauglich machen mußte. Dies ist im folgenden Abschnitt zu besprechen.

Ergebnis: Daß Lukas seinen Reisebericht mit nichtmkn. Stoff be-
streitet, besagt vor allem, daß er die Reise Jesu nach Jerusa-
lem auf jeden Fall selber erzählen wollte. Eine wichtige Frage/
Aufgabe besteht also darin,
das lkn Konzept der Reise literarisch und theologisch in seiner
Eigenart gegenüber dem markinischen abzugrenzen.

1.2 Die redaktionelle Gestaltung des Reise-Motivs

Nach den bisherigen Erkenntnissen über den lkn Umgang mit den
Reise-Motiven der Mk-Vorlage sind vor allem zwei Punkte zu klären:

- a) Welche Mittel setzt Lukas ein, um seinem Stoff (bes. Q und SLk
im Bereich der "großen Einschaltung") das Gepräge eines Reise-
berichts zu geben?
- b) Welche theologischen Vorstellungen verbinden sich bei Lukas mit
dem Thema der Reise Jesu nach Jerusalem? (Die mkn Vorstellungen
über Jüngerschaft als Nachfolge Jesu ins Leiden werden bei
Lukas offenbar nicht mit dem Reise-Thema verknüpft, wie sich
herausgestellt hat.

Durchgang durch den Stoff:

Lk 9,51-10,42

Eine Überprüfung der ersten größeren Kompositionseinheit im lk
Reisebericht (9,51-10,42) ergibt:

- zu a) Das explizite Motiv der Reise Jesu findet sich gehäuft am
Anfang des Blocks (9,51-53.56.57a; 10,1) und an dessen Ende
(10,38a). Das Motiv taucht als Rahmenthema auf und dient
dazu, Stoffe unterschiedlichen Inhalts (9,52-56: ungastliche
Samariter; 9,57-62: Nachfolgebefehle; 10,1-12: Aussen-
dung der Zweiundsiebzig; 10,13-15: Wehe über galiläische
Städte; 10,16: Rang der Boten Jesu; 10,17-20: Rückkehr der
Zweiundsiebzig; 10,21f: Jubelruf; 10,23f: Seligpreisung der
Augenzeugen; 10,25-37: Streitgespräch mit Gleichnis vom
barmherzigen Samariter; 10,38-42: Vorrang des Hörens vor dem
Dienst) in die Konzeption der Reise einzubinden.

zu b) Bei dieser Verklammerung scheint Lukas an den verarbeiteten Materialien vor allem zu interessieren:

- Anfang und Ende der Kompositionseinheit sind bestimmt durch das Thema Abweisung und Aufnahme Jesu (9,52-56 gegenüber 10,38-42), durch das der gesamte erste Block zusammengehalten wird;
- dieses Thema wird ausgeweitet auf die Boten Jesu: 10,16!
- daraus ergibt sich der Zusammenhang mit dem Thema Aussen-
dung im Zentrum der Komposition, vorbereitet durch 9,52.

Diesem Thema wird auch das Thema Nachfolge zugeordnet (vgl. 9,60b).

- Eine gewisse Rolle scheint noch zu spielen, daß die Stoffe von sich aus etwas mit dem Raum Samaria zu tun haben (9,52-56; 10,30b-35). Der barmherzige Samariter ist ein Reisender (10,33!).
- Aber diese Beziehungen sind nur lose. Toleriert werden auch Details, die in geografischer Hinsicht widersprüchlich sind (Jericho 10,30 paßt nicht gut; das Dorf 10,38 ist Betanien, was Lukas verschweigt).

Lk 11,1 - 13,21

Auch Fehlanzeigen sind aussagekräftig. Und hier sind lauter Fehlanzeigen angebracht:

Lk 11,1 καὶ ἐγένετο ἐν τῷ εἶναι αὐτὸν ἐν τῷ τόπῳ τινὶ
 προσευχόμενον
 ὡς εἰπὼν αὐτῷ (scil. mit dem Gebet)
 εἰπὲν τις τῶν μαθητῶν αὐτοῦ πρὸς αὐτόν·
 κύριε, δίδαξόν ἡμᾶς προσεύχεσθαι...

Das bekannte lkn Eröffnungssignal wird hier gerade nicht eingesetzt, um das folgende als Episode auf dem Weg nach Jerusalem in das Reise-Thema einzubinden.

Ähnliche Fehlanzeigen betreffen

11,14

11,29

11,37.53 (Rahmen einer Tischrede! Vgl. dagegen Kap 14!)

12,1.13

13,1.10

Das Gleichnis vom nachts um Hilfe gebetenen Freund (Lk 11,5-8) ist ein "Reisestoff" (11,6!), was Lukas ignoriert.

Fazit: Es kommt Lukas nicht darauf an, jeden Stoff dem Reise-Thema einzuordnen, die Lilien auf dem Felde (Lk 12,27 als Wegweiser nach Jerusalem zu stilisieren und die Raben Lk 12,34 zu Vorböten des Todes Jesu in Jerusalem. Wir werden darauf zu achten haben, auf welche Zusammenhänge es Lukas positiv ankommt.

Lk 13,22 - 14,35

Der zweite Abschnitt, in dem das Reise-Motiv entfaltet wird:

zu a) Lk 13,22 ist ein Reisesummarium (vgl. Lk 10,1, wo diese Reise "geplant" wird).

Damit wird vor allem das folgende wieder mit dem Reise-Thema verbunden ("Da fragte ihn einer..." = "auf dem Weg").

Dort taucht taucht das Reise-Motiv explizit wieder auf in 13,33.

Aber auch die Rahmenangaben in 14,1.7.12.15.25 bekommen jetzt die Funktion, die Tischszenen in Kap 14 als Reise-Episoden zu charakterisieren (vgl. Lk 10,38-42).

zu b) Lukas deutet seine theologisch-thematischen Interessen in diesem Abschnitt an mit der Leitfrage Lk 13,23: "Herr sind es nur wenige, die gerettet werden?"

Dieses Thema bleibt für den gesamten folgenden Kontext beherrschend, auch noch über Kap 14 hinaus (Kap 15!).

Spezielle Frage hier: Wie verbindet Lukas das übergeordnete Thema "Wer wird gerettet" mit dem Thema Reise?

Die Antwort ergibt sich aus zwei Anhaltspunkten:

"Rettung wird im folgenden durch eine Reihe von Haus-Motiven konkretisiert:

- hineingelangen durch die enge Tür (13,24) bevor sie verschlossen wird (13,25);
- am Mahl teilnehmen dürfen (14,15; vgl. die Stoffe 14,1-24);

(aber auch durch das haus- und familienfeindliche Thema Nachfolge 14,25ff).

Der Weg nach Jerusalem gilt der Sammlung Israels; aber Jerusalem tötet die Propheten und steinigt die zu ihr Gesandten (13,34).

Auch hier begegnet das Haus-Motiv: 13,35! Die Sammlung Israels als Haus Gottes und das Scheitern dieser Sammlung durch die Abweisung Jesu in Jerusalem sind die Zentralmotive dieser Einheit, die mit dem Reise-Thema zusammenhängen.

Nur der Vollständigkeit halber:

Von 15,,1 bis 17,10 kein Reise-Motiv im Sinne des Lukas!

17,11 - 18,30

zu a) 17,11 Rahmennotiz, die den folgenden Stoff wieder explizit mit dem Reise-Thema verbindet (vgl. 17,12 mit 9,52).
17,12-19 mit einem vorbildlichen Samariter erinnert an 10,30-36.

zu b) Auch hier arbeitet Lukas wieder mit der Leitfragen-Technik:
17,20a "Wann kommt das Reich Gottes"?

Darauf wird eine kurze Antwort gegeben:

17,21b "Das Reich Gottes ist $\epsilon\lambda\theta\epsilon\sigma\acute{\iota}\varsigma \epsilon\mu\acute{\omega}\nu$ ".

Darauf folgt eine lange Jüngerunterweisung unter der Perspektive:

"Wer gelangt am Ende in das Reich Gottes"?

18,31 - 19,48

zu a) Seit 18,15 hat Lukas den Markus-Faden wiederaufgenommen, ohne daß der Leser des LkEv etwas von dem Wechsel zum Mk-Stoff bemerkt hätte. (Mk 10,13ff = die Segnung der Kinder; bei Lukas 18,15ff als eines von mehreren Beispielen, die die Frage beantworten: "Wer gelangt in die Gottesherrschaft"?)

Mit 18,31-34 (= 3. Leidensvorhersage) stößt Lukas erstmals wieder auf das markinische Weg-Motiv. Wie bereits gesehen, toleriert er hier nur das Weg-Motiv im Jesus-Logion, nicht im szenischen Kontext des Mk.

Im folgenden werden die geografischen Angaben des Mk toleriert und ergänzt:

- 18,35 (-43) Heilung des Bartimäus
 SLk neu: 19,1 (-10) Einkehr bei Zachäus
 zu 19,11 s.u.
 SLk neu: 19,41a (-44) Weinen über Jerusalem
 19,45-48 Tempelreinigung und Lehre Jesu im Tempel

zu b) Die thematisch-theologische Akzentuierung des Lukas hinsichtlich des Reise-Themas ergibt sich aus:

- 19,11: Als Einleitung zum Gleichnis von den Mägen bemerkt Lukas:

"Als sie nun zuhörten,
 sagte er ein weiteres Gleichnis,
 weil er schon nahe bei Jerusalem war,
 und weil sie meinten,
 daß jetzt sogleich die Gottesherrschaft aufscheinen
 werde."

Die Annäherung Jesu an Jerusalem = Erfüllung der Erwartung der Gottesherrschaft

- voraufgehende Einheit:

19,1-10 Zachäus

Das Heil ist für die verlorenen Kinder Abrahams.

- nachfolgender Kontext:

Jesus ergreift Besitz vom Tempel, nachdem er Jerusalem beweint hat.

Die thematische Verknüpfung des Reise-Themas ergibt also folgenden theologischen Zusammenhang:

Die Reise Jesu nach Jerusalem ist die entscheidende Phase der Sendung Jesu

Jerusalem ist nach der Erwartung der Leute der Ort der Manifestation der Gottesherrschaft

Jerusalem ist andererseits die Mörderin der Propheten.

Mit dem Kommen Jesu nach Jerusalem steht für Jerusalem die Hoffnung auf die Erfüllung der Gottesherrschaft auf dem Spiel.

Auf dem Weg nach Jerusalem wird deshalb mit Vorrang die Frage erörtert: Wer gelangt durch die enge Tür?
 Wer nimmt teil am Mahl?
 Wer wird gerettet?

Lukas stellt also das Reise-Thema in den Zusammenhang des Themas der Rettung Israels / der Erfüllung der Verheißung Israels.

Darin unterscheidet er sich markant von der mkn Weg-Konzeption.

1.3 Der Aufbau des Reiseberichts und seine Stellung im lukanischen Doppelwerk

Bisher hat sich ergeben:

1. Lukas ist bei der Konzeption eines Hauptteils seines Evangeliums als Reise Jesu nach Jerusalem angeregt worden durch das markinische Weg-Motiv.
2. Der lkn Reisebericht wird aber weitgehend mit Nicht-Markus-Stoff gestaltet ("große Einschaltung" Lk 9,51 - 18,14); dabei werden die mkn Weg-Motive fast völlig eliminiert.
3. Dies deutet auf eine eigenständige inhaltliche Leitvorstellung des lkn Reiseberichts hin: Im Unterschied zu Mk arbeitet Lukas mit dem Reise-Konzept nicht den Gedanken der Jüngerschaft als Leidensnachfolge Jesu heraus, sondern er verknüpft das Reise-Thema mit heilsgeschichtlichen Themen, vor allem mit der Frage nach der Verwirklichung der Gottesherrschaft durch die Verkündigung Jesu für Israel.
4. Das Motiv der Reise taucht bei Lukas überwiegend als Rahmenmotiv auf. Es kommt gehäuft vor am Beginn der Reise (9,51-53.56.57; 10,1; 10,38a) und an deren Ende in Jerusalem (18,35; 19,1.11.28.41a), hier unter Aufnahme mkn Weg-Motive, die ergänzt und intensiviert werden.

Dazwischen wird das Reise-Motiv nur noch zweimal explizit als Rahmenelement (i.U. zu impliziten Verwendungsformen wie 14,1.7.15.25 u.a. einerseits und der Verwendung innerhalb von Traditionsstoffen wie z.B. 13,33 andererseits) eingesetzt: Lk 13,22 (mit einer Leitfrage: 13,23) und Lk 17,11 mit einer Leitfrage: 17,20a).

Im folgenden wird versucht, diese Verwendung des Reise-Motivs im lkn Rahmen als Gliederungssignale zu werten und sie dazu einzusetzen, wozu sie redaktionell wahrscheinlich eingesetzt worden sind: als Hilfen für den Leser, die Bauform des lkn Reiseberichts zu verstehen.

(Es geht jetzt also nicht nur um die Frage, mit welchen theologischen Themen die Reise-Notizen unmittelbar verknüpft werden, sondern welche Kompositionsstrukturen sich ergeben, wenn man sie als Gliederungssignale ansieht.)

Ausgehend von der Annahme, daß mit Lk 13,22 und Lk 17,11 jeweils Abschnitte des Reiseberichts eröffnet werden, ergibt sich folgender Aufbau:

	Teil I	Teil II	Teil III
	9,51 - 13,21	13,22 - 17,10	17,11 - 19,48
		(Leitfrage: 13,23)	Leitfrage: 17,20a)
Thema:	(Die in der Sendung Jesu verkündigte Nähe der Gottesherrschaft (vgl. 11,20 u.ö.)	"Wer?" Einlaß-Bedingungen	"Wann?" auch "Wo?" vgl. 17,37) Heilsgeschichte und Eschatologie
Struktur:	eschatologisch qualifizierte Gegenwart	als kritische Entscheidungzeit	im Hinblick auf eine verheißene Zukunft

Daß dieser Dreischritt eine typisch lkn Denkfigur darstellt, ließe sich besonders an der Struktur der Acta-Reden bestätigen.

Beispiel: Pfingstpredigt des Petrus Apg 2,14-36 im Kontext

Apg 2,14-21	Apg 2,22-28	Apg 2,29-36
Geisterfahrung als Erfüllung der Joel-Verheißung	Kontrast zwischen Ablehnung/Tötung Jesu und Auferwekung Jesu durch Gott	gegenwärtige und künftige Stellung Jesu als Kyrios 2,37ff (39!)
vgl. Apg 13,16-25	26-37	38-41

Im übrigen ist Vorsicht geboten: Die Struktur der lkn Acta-Reden ist lediglich eine Orientierungshilfe, um die Kompositionsfiguren im LkEv zu erkennen. Der Stoff des LkEv und besonders des lkn Reiseberichts hat so viel Eigengewicht (u.a. auch durch die Kompositionsvorgaben der Quellen!), daß Lukas hier mit größerer Flexibilität gearbeitet haben muß, um seine Vorstellungen von Stoffordnung zu verwirklichen.

Die Strukturierung der 3 Hauptabschnitte des Reiseberichts muß also textimmanent aufgefunden werden.

Zu den folgenden Übersichten:

W. Wilkens, Die theologische Struktur der Komposition des Lukas-evangeliums, in: Theologische Zeitschrift 34 (1978) 1-13 (= Liste!)

20

Teil I : Die Gottesheerrschaft kündigt sich an Lk 9,51 - 13,21

1. Die Sendung der Siebzig:
9,51 - 10,48

2. Die Gottesheerrschaft als gegenwärtige Erfahrung und erwartete Zukunft:
11,1 - 12,48

- a) Wie die Gottesheerrschaft schon erfahren wird: 11,1 - 36
(Bitte um das Reich und die Gabe des Geistes; Ende der Herrschaft der unreinen Geister; Makarismen, Zeichen des Jona wahrnehmen)
- b) Widerstände, gegen die das Reich erwartet werden muß: 11,37 - 12,48
(Pharisäer und Schriftgelehrte verhindern den Zugang → Forderung zu furchtlosem Bekenntnis; Gefahren des Reichtums → Forderung von Wachsamkeit und Treue)

3. Die Gegenwart verlangt eine Entscheidung:
12,49 - 13,21

- a) Nicht Eintracht, sondern Entzweiung:
12,49 - 53 [= Überleitung]
- b) Die Zeit drängt zur Umkehr aller:
12,54 - 13,9
- c) Trotz Widerspruchs gegen Jesus kommt die Gottesheerrschaft unaufhaltbar:

Teil II : Wer gelangt in die Gottesknechtschaft?
Lk 13,22 - 17,10

1. Der Eintritt durch die enge Tür:
13,22 - 35
(Juden und Heiden, Erste und Letzte;
Jerusalem weist die Propheten ab)

2. Die verschmähte Einladung zum Mahl:
14,1 - 35
 - a) Das jetzt angebotene Heil; die gebotene Einstellung dazu: 14,1 - 14
 - b) Der Ausschluss der Erstgeladenen und die unerwarteten Gäste: 14,15 - 24
 - c) Gezeigt wird, wer sein Leben ändert: 14,25 - 35

3. Das Heil gilt den Verlorenen:
15,1 - 17,10
 - a) Gottes Freude über die Umkehr der Sünder: 15,1 - 32
 - b) Umkehr als Jüngerhaltung:
16,1 - 17,10
(Eigentum: 16,1-13;
Umkehr verlangen auch Gesetz und Propheten: 16,14-31;
Versöhnlichkeit, Glaube, Demut: 17,1-10,

Die Komposition des lukanischen Reiseberichts

Teil III: Wann kommt die Gottes Herrschaft? Lk 17, 11 - 19, 48

1. Unberechenbarkeit der Gottes Herrschaft: 17, 11 - 18, 30

- a) Die Gegenwart der Gottes Herrschaft wird nicht von allen erkannt: 17, 12 - 21
Der Tag des Menschensohnes ist unberechenbar: 17, 22 - 37
- b) Die Zwischenzeit stellt eigene Forderungen:
18, 1 - 30
(Gebet, Empfänglichkeit, Besitzverzicht in der Nachfolge)

2. Der Weg Jesu nach Jerusalem - Erfüllung der Hoffnung Israels auf das Reich? 18, 31 - 19, 48

- a) Der Sinn des Weges Jesu nach Jerusalem ist noch verborgen: 18, 31 - 19, 27
(Jüngerunverständnis → Blindenheilung → Einkehr bei den Verlorenen: 18, 31 - 19, 10; Forderung der Bewährung in der Zeit bis zur Parusie: 19, 11 - 27)
- b) Die Ambivalenz des Einzugs Jesu in Jerusalem: 19, 28 - 48
(Jubel des Volkes: 19, 29 - 40
Tränen über die dem Untergang geweihte Stadt; Tempelreinigung: 19, 41 - 48)

2. Der Anfang des Reiseberichts (Lk 9,51 - 10,48)

2.1 Literarkritik, Dekomposition

Die Analyse beginnt nach den geläufigen Regeln historischer Kritik mit der Analyse der durch die lukanische Redaktion geschaffenen Komposition (= Dekomposition).

Das Verfahren könnte textimmanent durchgeführt werden, indem jeweils zwischen Rahmen und Stoff unterschieden wird. Dies hätte zur Folge, daß der gesamte Traditionsbestand in Lk 9,51 - 10,48 in einzelne kleine Einheiten aufgelöst würde.

Der Nachteil wäre, daß bei dem so erzielten Ergebnis nicht mehr zu erkennen wäre, in welchem Ausmaß der Stoff bereits vor seiner lukanischen Bearbeitung kompositorisch vorstrukturiert war. Aufschluß über diese wichtige Voraussetzung der lkn R erreicht man mit dem Verfahren einer synoptischen Überprüfung der Quellenlage.

Die Durchsicht (möglich schon anhand einer dt Synopse) ergibt folgenden Befund (nach J. Schmid numeriert):

Nr. 151 SLk

Der Abschnitt ist zwar stark redigiert; daß aber Tradition verarbeitet wurde, erkennt man an der Spannung zwischen lk und vorlk Vorstellungen:

Nach V 52b kommen Boten in das samaritanische Dorf (und werden als Quartiermacher Jesu abgewiesen).

Nach V 53 wird Jesus selbst abgewiesen. Der folgende Disput findet zwischen Jesus und den Jüngern in dem betreffenden Dorf statt, das nach V 56b von allen gemeinsam verlassen wird. Die Jünger sind hier also nicht als Boten Jesu vorgestellt, sondern als Begleiter Jesu (auf der Tempelwallfahrt?).

Nr. 152 Q

Die Frage ist nur, ob die 3. Szene (Lk 9,61f) Q, SLk oder lk R zuzuordnen ist.

Im technischen Sinn ist die 3. Szene eine kleine Einheit, also wahrscheinlich Tradition. Das weitere muß später geklärt werden. Hier ist aber vorläufig schon festzuhalten, daß die ersten beiden Szenen (Lk 9,57f // Mt 8,19f; Lk 9,59f // Mt 8,21f) bereits vor der Rezeption in die Großevangelien kompositorisch verbunden waren.

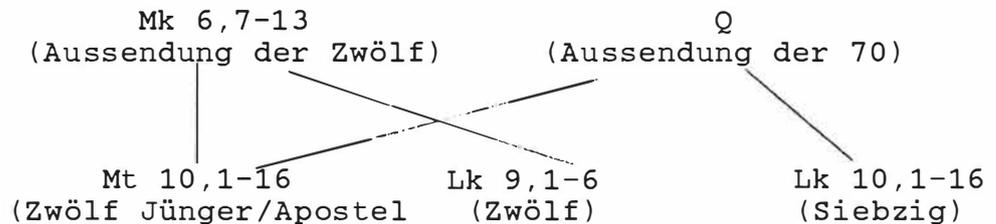
Nr. 153 Q; 10,1 lk R

Auffällig ist aber, daß sich das Parallelmaterial auf der Seite des MtEv nicht in derselben Reihenfolge findet:

Lk 10,2	//	Mt 9,37f
10,3		10,16
10,4		(10,9.10a)
10,5f		10,12f
10,7		10,10b(11b)
10,8f		10,8a
10,10f		(10,14)
10,12		10,15
10,13-15		11,21-23
10,16		10,40

Die Frage, wer von den Großevangelisten die Akoluthie von Q besser bewahrt hat, läßt sich klären: Eine Aussendungsrede findet sich auch bei Mk 6,6b-13.

Der gesamt-synoptische Befund läßt sich schematisch darstellen:



Mt hat also Mk- und Q-Stoff kompiliert, Lk nicht. Damit bietet nur Lk die Möglichkeit, die Akoluthie in Q erhalten zu haben. Dies wird noch näher zu prüfen sein.

Nr. 154 SLk; 10,17 setzt 10,1 voraus, ist also
(ebenfalls) lk R

Daß Tradition verarbeitet ist, erkennt man an der mangelnden Abstimmung auf den vorangehenden Kontext. Dort (10,9) ist zwar von Heilungen die Rede (als Auftrag!), nicht aber von (vollzogenen) Exorzismen. Der redaktionelle V 10,17b gleicht diese Spannung aus.

Das Traditions-material selbst ist uneinheitlich:

- V 18 setzt die Entmachtung Satans voraus,
- V 19 setzt die Gegenwart des Bösen als wirkende Kraft voraus.
- V 19 reflektiert die charismatische Vollmacht bzw. (besser!) Immunität (gegenüber den Dämonen??),
- V 20 bezieht sich auf das Ergeben im Gericht

Man wird also mit dem Begriff "Sondergut" vorsichtig umgehen müssen. Es ist eine Sammel-Kategorie der Literarkritik. Ob dahinter eine "Quelle" steht (wie Q), ist erst zu prüfen.

Nr. 155 Q Hier stellt sich wieder das Problem der abweichenden Akoluthie.

Wichtig ist, daß Mt zumindest teilweise den Lk Zusammenhang bestätigt:

Mt 11,21-23 // Lk 10,13-15

Mt 11,25-27 // Lk 10,21-22

Der Zusammenhang zwischen den Weherufen über galiläische Städte und dem Jubelruf Jesu ist also in Q vorgegeben. Weiteres ist zu prüfen.

Nr. 156 Anscheinend die große Ausnahme: Hat hier Lk einen Mk-Stoff in den Reisebericht eingefügt?

Antwort: Nein. Die Einheit 10,25-36 besteht aus Q + SLk; die Verbindung ist redaktionell.

Begründung zu Lk 10,25-27: vgl. Farbmarkierungen der Folie

(rot = Mk-Einfluß

grün = Q-Einfluß)

Die Mk-Fassung geht noch weiter: bis Mk 12,34. Es handelt sich um ein Schul-, kein Streitgespräch (diff Mt // Lk!).

Nr. 157 SLk mit red. Einleitung (10,38a)

Ergebnis also:

1. Lk 9,51 - 10,48 verarbeitet ausschließlich Q und SLk.
2. Die Komposition ist durch wesentliche Vorgaben der Redenquelle Q beeinflusst. SLk ist an Q-Stoff ein- und angefügt, nicht umgekehrt.
3. Methodisch ist also zunächst nach der Q-Vorlage in diesem Abschnitt zu fragen.

2.2 Die Aussendungsrede der Logienquelle Q

Ein Ergebnis der Dekomposition der lkn Komposition Lk 9,51 - 10,48 ist die Erkenntnis, daß Lukas auf kompositorisch verbundene Abschnitte der Logienquelle Q zurückgegriffen und sie durch Sondergut ergänzt hat.

Im folgenden Schritt geht es um die Rekonstruktion und Interpretation dieser Q-Komposition:

2.2.1 Rekonstruktion

Einzusetzen ist dort, wo der mutmaßlich älteste Traditionsbestand anzutreffen ist, nämlich bei den konkreten Regeln der Aussendungsrede, d.h. dem Stoff, für den es auch im MkEv Entsprechungen gibt.

Auf den synoptischen Vergleich mit Mt 6,7ff wird der Übersichtlichkeit wegen verzichtet. Analysiert wird zunächst Lk 10,1-16.

Zu Lk 10,1-3

Zu Lk 10,1 gibt es keine Mt-Parallele. Der Vers ist RLK zuzuordnen. Er dient der Einfügung der folgenden Rede Jesu in den Zusammenhang der Reise nach Jerusalem.

Lk 10,2 ist im wesentlichen durch die Parallele Mt 9,27 als Q-Text gesichert. Das mt $\mu\alpha\upsilon\eta\tau\alpha\tilde{\iota}\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\omega\tilde{\iota}$ könnte redaktionell sein; zumindest trägt Mt im folgenden Aspekte ein, die dem Jünger-Ethos entsprechen (vgl. 10,16b) und in keinem direkten Bezug zum Thema Sendung stehen.

Lk 10,3 ist durch $\acute{\upsilon}\pi\acute{\alpha}\gamma\epsilon\tau\epsilon$ redaktionell in den Handlungszusammenhang von 10,1 einbezogen. Der lkn Text ab $\acute{\iota}\delta\omicron\upsilon$ ist Q zuzuweisen einschließlich $\acute{\omega}\varsigma\ \acute{\alpha}\rho\upsilon\alpha\varsigma$ (= Hapaxlegomenon, diff mt $\acute{\omega}\varsigma\ \pi\rho\acute{\omicron}\beta\alpha\tau\alpha$).

Zu Lk 10,4

Die Mt-Version ist ein Kompromiß Mk/Q und trägt zur Rekonstruktion nur indirekt bei.

Immerhin fällt auf, daß Mt 10,9.10a gegen Mk 6,8f verschärft (vgl. auch Lk 9,3):

keine Sandalen (Mk: aber die Sandalen geschnürt)

keinen Stab (Mk: nur einen Stab)

Dies geht offenbar auf Q-Einfluß zurück, was bestätigt, daß Q nur Verbote aufführt.

Wir setzen am besten die Trias Geldbeutel - Proviant sack - Sandalen (= Lk) als ursprünglich voraus, obwohl sich dies nicht sichern läßt.

Lk 10,4b läßt sich nicht für Q sichern; es ist möglicherweise von lk Weg-Vorstellungen bestimmt. (Zu ἀσπάσασθε s.u.)

Zu Lk 10,5-7.8-11.12

a) Zur Stoffanordnung

Mt arbeitet mit der Vorstellung der Auswahl der Würdigen vor Beginn der Mission (V 11: *τις*, V 13: *οἰκία*). Dabei verwendet er *ἀξίος* gegen den Sinn desselben Adjektivs in Mt 10,10b // Lk 10,7b = Q! Die Idee der Auswahl vor der Mission ist also mattäisch; ursprünglich ist die von Lukas gebotene Konzeption, nach der die Arbeit aufs Geratewohl an irgendeiner Haustür beginnt.

Dann ist auch die Folge der weiteren Schritte für Q so vorauszusetzen, wie Lukas sie bietet:

- Bleiben im Haus (7a.c)
- Öffentliches Wirken in der Stadt (8-11)

(Mt bietet die umgekehrte Reihenfolge: Stadt - Haus V 11.12. Die Anweisung zum öffentlichen Wirken ist vorangestellt: V 7f.)

b) Zum Wortlaut im einzelnen

V 5f: Der Friedensgruß in wörtlicher Rede könnte von Lukas gebildet worden sein nach dem Stichwort in V 6.

Mt wäre dann ursprünglicher: Der Imperativ *ἀσπάσασθε* könnte in Q gestanden haben. Von dort wäre er in den lk V 10,4b gekommen (Q-Reminiszenz).

Lk 10,5f wäre dann so zu rekonstruieren:

Der Gruß 5 *εἰσερχόμενοι εἰς οἰκίαν ἀσπάσασθε αὐτήν*

seine Wirkung positiv *καὶ ἐὰν ἦ ἐκεῖ υἱὸς εἰρήνης ἐπὶ αὐτὸν ἢ εἰρήνη ὑμῶν ἐπιναπαθήσεται ἐπ' αὐτόν ἢ εἰρήνη ὑμῶν*

negativ *εἰ δὲ μήξει, ἐφ' ὑμᾶς ἀνακάμψει*

Das lk *ἐπιναπαθήσεται* (Futur) drückt die eintretende Wirkung aus. Dies ist sachlich ursprünglicher als der Wunsch im mt *ἐλθέτω* (Imperativ).

Dasselbe ist zu ἀνακαμψει (Lk) und ἐπιστραφήτω (Mt) zu sagen.

Ob Lukas den Ausdruck (Wortwahl) verändert hat, läßt sich nicht feststellen.

V 7: Der Wortlaut wird zwar durch Mt 10,10b nur teilweise bestätigt, aber doch so, daß noch zu erkennen ist, daß hier eine Verpflegungsregel gestanden hat (τῆς τροφῆς), für die sich Mattäus aber nicht mehr interessiert.

Dagegen bietet Lukas diese Regel in einer gut strukturierten Form:

10,7:

positiv
 Regel und
 Begründung
 negativ

ἐν αὐτῇ τῇ οἰκίᾳ μένετε
 ἐσθιόντες καὶ πίνοντες τὰ παρ' αὐτῶν
 ἀξίος γὰρ ὁ ἐργάτης τοῦ μισθοῦ αὐτοῦ
 Μὴ μεταβαίνετε ἐξ οἰκίας εἰς οἰκίαν

Die Begründung im Schema Arbeit - Lohn (Lk) ist sentenzenhaft und in ihrer Stimmigkeit ursprünglich gegenüber Arbeit - Nahrung (Mt).

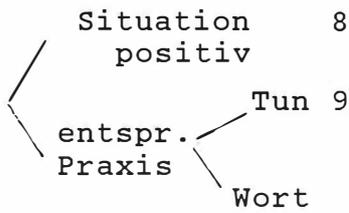
Sekundär ist aber die Dublette, mit der Lukas die Verpflegungsregel in V 8 wiederholt.

VV 8-11: Wie schon aus der Verdopplung der Verpflegungsregel erkennbar, trennt Lukas das Gehen in die Städte als eigenen Missionsvorgang vom Gehen in die Häuser ab, sicher sekundär.

Nach der in Q vorliegenden Konzeption befindet sich das missionierende Jüngerpaar in der Stadt, in der das Haus des Friedens-Sohnes gefunden wurde. Jetzt wird von dort aus öffentlich gearbeitet.

Vom ursprünglichen Wortlaut hat Mattäus kaum etwas bewahrt, weil er 10,7f summarisch formuliert und dabei steigernd über die Lukas-Parallele hinausgeht (4 Arten von Wundertaten).

Der von Lukas gebotene Text hat keine reihend-steigernde, sondern eine binäre Struktur:



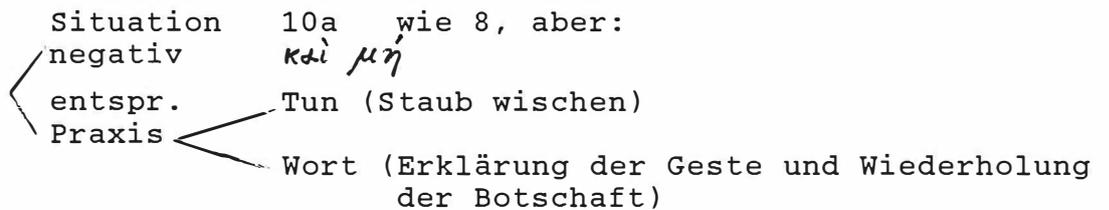
καὶ εἰς ἣν ἂν πόλιν εἰσέρησθε
καὶ δέξωνται ὑμᾶς

ὑεραπεύετε τοὺς ἐν αὐτῇ ἰσθνεεῖς

καὶ λέγετε αὐτοῖς

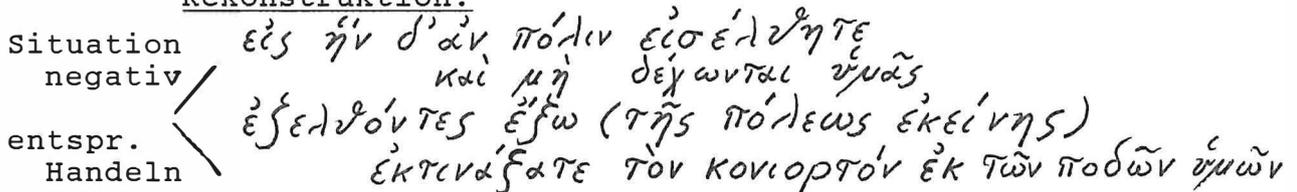
ἤγγικεν (ἐφ' ὑμᾶς) (wahrscheinlich lk Konkreti-
sierung) ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ.

Eine ähnliche Struktur haben die folgenden VV 10f:



Hier fällt aber auf, daß das Schema nicht entsprechend V 9 zwischen nonverbalem und verbalem Handeln trennt, sondern das prophetische Zeichen und seine Interpretation in wörtlicher Rede fallen (teilweise) zusammen. Hier hat Lukas wahrscheinlich versucht, die Parallelität zu VV 8f herzustellen, was nicht ganz gelungen zu sein scheint. Er wiederholt auch die Ankündigung der nahen Basileia, hier dann ohne das applikative ἐφ' ὑμᾶς. Wahrscheinlich hat hier Mattäus die ursprünglichere Version.

Rekonstruktion:



Das nur scheinbar fehlende Wortelement folgt (als prophetischer Kommentar Jesu):

V 12: Die lk Fassung kann ursprünglich sein (Sodoma als Stadt-Name gegenüber Mt 10,15 Gebietsangabe "Land von Sodom und Gomorra"). Damit ergibt sich, daß der rekonstruierte Q-Text hinter Lk 10,4-12 eine durchgehende (man beachte den Zusammenhang von Lk 10,12 mit dem vorangehenden Kontext

trotz der Spannung aufgrund sinnverschiedener Funktion der 2. Person Plural) Komposition darstellt, die als vorlukanisch zu gelten hat:

Teil A: Ausrüstungsregel für den Weg

1. Anweisung: *μὴ βαστάζετε*

Teil B: Verhalten im Haus

2. Anweisung: *δοῦτε ἀσπασμὸν*

Der Friedensgruß und die positive oder negative Reaktion darauf (*καὶ εἰάν ... εἰ δὲ μὴ*)

3. Anweisung: *μείνετε*

Das Bleiben (Kost und Logis) im Haus im Falle der positiven Reaktion auf den Friedensgruß + Begründung

+ ergänzende Anweisung, nicht von Haus zu Haus zu wechseln

Teil C: Öffentliches Wirken in der Stadt

4. Anweisung: *σημεῖα τε
καὶ σημεῖα τε*

Die prophetische Verkündigung (Zeichen + Wort) im Fall der positiven Aufnahme

5. Anweisung: *ἐκτενάζατε*

Die symbolische Trennung im Fall der Abweisung

+ kommentierendes Jesus-Logion

Zu den Weherufen Lk 10,13-15

Nur geringfügige Abweichungen zwischen Mt//Lk, die hier undiskutiert bleiben, bestätigen den Abschnitt als Q-Text.

Der kompositorische Zusammenhang, wie ihn Lukas bietet, ist in Q vorgegeben, wie die Stichwortverbindung(en) zeigt(en)t:

ἀνεκτότερον ἔσται : Lk 10,12 par - 10,14 par

(*κρίσις* in Mt 10,15 kommt als Stichwortverbindung zu Mt 11,22 par Lk 10,14 in Frage)

Zu Lk 10,16

Daß auch dieses scheinbar isolierte Logion in den Kompositionszusammenhang von Q gehört, bestätigt Mt mit der Einordnung in Mt

10,40 zwar nicht ganz; aber die Wahrscheinlichkeit dafür wird sich noch herausstellen.

Zum Wortlaut: Das lk α $\acute{\kappa}\acute{o}\upsilon\epsilon\iota\nu$ in 10,16a ist zwar denkbar für Q, aber mit dem mt $\delta\acute{\epsilon}\chi\epsilon\sigma\upsilon\alpha\iota$ wäre der Zusammenhang mit 10,8.10 deutlicher gewesen. Hat Lukas ihn bereits nicht mehr verstanden?

Bevor die Frage nach dem vorlk Umfang der Aussendungsrede gestellt wird, folgt hier zunächst die Interpretation des bisher rekonstruierten Bestands.

2.2.2 Interpretation

a) Die Agende (Lk 10,4-11 par)

- Die fünf Anweisungen der Aussendungsrede in Q (Lk 10,4-11 par) sind nach einem bestimmten Schema (vgl. Folie) möglicher Abläufe als zusammenhängende Agende komponiert. Es geht zunächst darum, das darin erkennbare Konzept einer Missionspraxis und ihrer theologischen Begründung zu beschreiben:

α) Der soziokulturelle Rahmen

Sinngemäß lassen sich drei Schauplätze des Auftretens der Boten ausmachen: der Weg (nur implizit), das Haus ($\acute{o}\acute{\kappa}\iota\acute{\alpha}$) und die Stadt ($\pi\acute{o}\lambda\iota\varsigma$). Trotz der besonderen Bedeutung des "Hauses" als Anlaufstelle, Quartier und Ausgangsort der Mission ist doch deutlich, daß hier das Konzept einer Stadt-Mission vorliegt. Die Stadt ist der Adressat der Botschaft von der nahegekommenen Gottesherrschaft. Annahme und Verwerfung der Botschaft ($\delta\acute{\epsilon}\chi\epsilon\sigma\upsilon\alpha\iota$ - $\mu\grave{\eta}$ $\delta\acute{\epsilon}\chi\epsilon\sigma\upsilon\alpha\iota$) gelten als Reaktion der Stadt als ganzer, und dies, obwohl die Aufnahme konkret etwas zu tun hat mit dem Auffinden eines Hauses mit einem "Sohn des Friedens" darin.

Die Stadt-Orientierung unterscheidet die Arbeitsweise dieser Missionare von der Arbeitsweise Jesu zumindest in einigen für Jesus typischen Schwerpunkten (See-Ufer-Szenen mit mitwandernden Volksscharen, Wüste, Berg u.a.) Die Aussendungsrede in Q - übrigens auch in Mk 6,7-13! - ist also von der vorösterlichen Jesusbewegung historisch zu unterscheiden. Es handelt sich um eine fortgeschrittene Form der nachösterlichen Jesusbewegung. Dies ist vor allem gegenüber der ausdrücklich historisierend gemeinten Einordnung des Stoffes in die vorösterliche Ge-

schichte Jesu von Nazaret durch Lukas (→ Reisebericht!) zu betonen.

Im Zentrum der Botschaft steht die Ansage der Gottesherrschaft. Dies besagt, daß wir es hier im Prinzip mit einer Form innerjüdischer Mission zu tun haben. Andererseits gilt von den "Städten" nicht nur der Diaspora, sondern auch Palästinas, daß sie stark hellenisiert sind. Auf die drei Großstädte Galiläas, Sepphoris, Tiberias und Magdala, trifft dies in besonderem Maße zu, aber auch auf die größeren Landstädte, die in Q genannt werden, z.B. Kapernaum, Chorazin und Betsaida. Aufgrund der Stadtorientierung der Mission nach Q ist also mit stärkerer Be-rührung mit dem hellenistischen Milieu zu rechnen. Damit erklärt sich z.B. auch die Tatsache, daß Q in griechischer Sprache abgefaßt ist, und zwar wohl ursprünglich schon, was sich besonders daraus ergibt, daß Q die Schrift nach der griechischen Übersetzung (Septuaginta) zitiert. Dennoch ist die Bot-schaft dieser Missionare nicht für ein hellenistisches Mischpublikum bestimmt, sondern für Menschen, denen das Wort "Gottesherrschaft" etwas bedeutet, also für Juden, wahrscheinlich palästinischen. Das Milieu der Q-Mission ist daher in solchen Städten zu sehen, deren kulturelles Gepräge von einem signifikanten jüdischen Bevölkerungsanteil zumindest mitbestimmt ist. Im übrigen ist die Frage der geografischen Einordnung der Geschichte der Q-Gruppe ein offenes Problem (hellenistisches Judentum im Raum Phönizien/Syrien?). (Vgl. die Hinweise auf Tyrus und Sidon Lk 10,14//Mt 11,22.)

β) Auftreten und Selbstverständnis der Boten

Das Image der Missionare kommt durch drei Charakteristika besonders zum Ausdruck:

- durch die Ausrüstung,
- durch die Begrüßungszeremonie im Haus,
- durch die Form des öffentlichen Auftretens.

Wir gehen wieder einmal in der umgekehrten Reihenfolge vor:

Lk 10,9

Die Boten sind Wundertäter, also Charismatiker wie Jesus. Ihr Wirken vollzieht sich in Heilungen und in der Verkündigung der Gottesherrschaft. Dies sind nicht zwei verschiedene Formen öffentlichen Wirkens, sondern die zwei Seiten prophetischen Handelns. Der Prophet vollzieht öffentlich eine "symbolische"

Handlung und erklärt sie durch sein Botenwort zu einem Zeichen des Handelns Gottes selbst: Gottes Herrschaft kommt in diesem prophetischen Handeln auf die Menschen zu; in diesem zeichenhaften Handeln wird angezeigt, wie Gott als Herr an seinem Volk handeln will: heilend, nicht strafend. Beides, das Heilen und die Ansage der Gottesherrschaft, ist zugleich zeichenhaft-kommunikativ und wirkmächtig. Prophetische Zeichen bewirken, was sie bezeichnen.

Zum Begriff "Zeichen" (hebr. ֹת , griech. $\sigma\eta\mu\epsilon\iota\omicron\nu$) in diesem Sinn und zu entsprechenden Formen symbolischer Interaktion einerseits und literarischer Gestaltung andererseits vgl.

G. Fohrer, Die symbolischen Handlungen der Propheten, Zürich ²1968

M. Trautmann, Zeichenhafte Handlungen Jesu (FzB 37), Würzburg 1980

K. Löning, Krankheit und Heilung im Verständnis der Wundertradition der Evangelien, in: B. Nacke (Hg.), Dimensionen der Glaubensvermittlung, München 1987, 215-239
(derzeit im Seminarapparat des Hauptseminars, im Sekretariat)

Lk 10,11*

Entsprechend ist auch der Ritus im Fall der Abweisung durch eine Stadt, das Abschütteln des Staubes von den Füßen, als prophetische Symbolhandlung zu interpretieren. Es bezeichnet die völlige Trennung vom Boden der Stadt und damit die eschatologische wirksame Ausgrenzung der Stadt von der kommenden Königsherrschaft Gottes. Damit wird das Gericht über diese Stadt symbolisch vorweggenommen.

Zum öffentlichen Auftreten der Boten läßt sich also zusammenfassend feststellen: Die Boten führen das charismatische Wirken Jesu unmittelbar fort, indem sie das endzeitliche Handeln Gottes und des Menschensohn-Richters in prophetischen Zeichenhandlungen antizipieren.

Lk 10,6

Entsprechendes gilt von ihrem Verhalten beim Betreten eines Hauses. Der Gruß, den sie aussprechen, ist die wirksame Zusage des endzeitlichen Heils (= $\epsilon\iota\rho\eta\acute{\nu}\eta$ i.S. von schalom). Auffallend ist, daß auch dieser Gruß als wirkmächtiges Wort erscheint. Seine Annahme macht den Bewohner des Hauses zum

"Sohn des Heils"; im Fall der Abweisung kommt der Gruß wie eine selbständige Kraft auf den Propheten zurück.

Lk 10,4.7

Auf diesem Hintergrund ist auch die Ausrüstungsregel zu interpretieren: Die Ausrüstung der Boten besteht ausschließlich in ihrem Charisma - und sonst nichts.

Der Verzicht auf Geldtasche, Proviantstasche und Sandalen (evtl. auch: Stab; vgl. Mt 10,10a diff Mk 6,8) hat darüber hinaus einen eigenen Aussagewert: Die Boten leben buchstäblich von dem Wirksamwerden ihrer prophetischen Ansage des endzeitlichen "Heils" der Gottesherrschaft. Wo ihr Friedens-Gruß einen Menschen zum Sohn des Friedens macht, finden sie auch Unterkunft und Verpflegung. (Vgl. dazu den Zusammenhang zwischen der Bitte um die kommende Gottesherrschaft und der Bitte um das Brot für den heutigen Tag im Vaterunser; es folgt in Q unmittelbar auf die Aussendungsrede: Lk 11,2-4 par.)

Im Milieu der hellenistischen Stadt gibt es noch andere Charismatiker mit ähnlichem Auftreten, die Kyniker. Epiktet (55-135 n.Chr.) in den "Dissertationes" III 22,45-48 zum Lebensstil und Selbstverständnis kynisch-stoischer Wanderprediger:

- (45) "Und wie ist es möglich, daß der, der nichts hat, nackt ist, kein Haus hat, keinen Herd hat, struppig ist, ohne Sklave und ohne Stadt, daß der ein glückliches Leben führt?"
- (46) Siehe, Gott hat uns einen gesandt, der mit seiner Tat zeigt, daß das möglich ist.
- (47) Seht mich! Ich habe kein Haus, keine Stadt, keinen Besitz, keinen Sklaven. Ich schlafe auf dem Erdboden. Es gibt keine Frau noch Kinder noch einen Prätorenpalast, sondern allein die Erde und den Himmel und einen einzigen Mantel.
- (48) Und was fehlt mir? Bin ich nicht ohne Kummer, ohne Furcht, bin ich nicht frei?"

Der Verzicht auf alle Grundlagen eines zivilisierten Lebens (Familie, Polis, Besitz) bis auf den Mantel (= neben dem Bart das Erkennungszeichen der Kyniker!) ist hier symbolischer Ausdruck der Freiheit der philosophischen Existenz. Diese Freiheit wird jenseits aller kulturellen Institutionen gesucht, in der Übereinstimmung des Menschen mit dem Natur-

gesetz in einem naturgemäßen einfachen Leben. (Epiktet selbst war ein Sklave, körperbehindert obendrein.)

Die Boten der Q-Rede sehen ähnlich aus und verstehen ihr Aussehen ähnlich als Symbol ihrer Existenz. Es ist aber hier die Existenz der "Söhne des Friedens", die ganz und gar aus der verändernden Kraft der nahen Gottesherrschaft leben. Für sie sind Haus, Familie, Nahrung und Unterkunft erwünscht, wenn sie aus der Verkündigung des Gottesfriedens als "Lohn" für die prophetische "Arbeit" erwachsen. Der Kulturverzicht ist hier also eschatologisch motiviert, nämlich durch die Nähe Gottes und seiner Herrschaft, und hat nichts mit dem Naturgesetz zu tun.

Literatur zu folgendem:

G. Theißen, Soziologie der Jesusbewegung, München 21978
(1977)

j) Die Strategie der Mission

Was die Missionare wollen, hat wenig mit dem zu tun, was man sonst unter Mission (auch im NT, etwa bei Paulus) versteht.

Zunächst ist wichtig, daß die Missionare nicht als Gemeindegründer arbeiten. Man kann nicht erkennen, ob sie an einer zurückbleibenden Jüngergruppe am Ort interessiert sind, einer Gruppe, die sich "Söhne des Friedens" genannt hätte. Aber der Ausdruck "Sohn des Friedens" (Lk 10,6) ist nicht als Selbstbezeichnung einer jüdischen Sekte zu interpretieren. Der "Friede" in dem hier gemeinten Sinn ist strikt eschatologisch zu verstehen, das "Sohn" bezeichnet die qualifizierende, rettende Zugehörigkeit zu diesem "Frieden", die gerade "jetzt" sich eschatologisch ereignet.

Die Bezeichnung "Sohn" sollte im übrigen nicht als Hinweis darauf mißverstanden werden, daß die Sympathisanten der Jesus-Bewegung in der jüdischen Bevölkerung der Städte überwiegend oder ausschließlich Männer waren. "Sohn" ist ein "generisches Maskulinum", das beide Geschlechter (natürlicher Art) bezeichnet. Die jüngeren Nachrichten über die sich später stabilisierenden

Haus-Gemeinden zeigen, daß hier selbstverständlich Frauen eine bedeutende Rolle spielten. (Vgl. die Betanien-Tradition mit Marta und Maria Lk 10,38-42 u.a.). Das "Haus" ist aber nach Lk 10,5-7, d.h. nach der ursprünglichen Konzeption der Mission der hinter Q stehenden charismatischen Bewegung, nur der Stützpunkt der Tätigkeit der Wandercharismatiker in der Öffentlichkeit der Stadt, nicht jedoch Versammlungsort einer Gemeinde für das Brotbrechen und das Gebet (vgl. dagegen Apg 2,46). Man erfährt nichts über eine Taufpraxis, aber auch nichts über ein Christus-Kerygma, auf das die Adressaten des Wirkens mit einem Christus-Bekenntnis antworten sollen als Ausdruck ihrer "Umkehr".

Interessant ist auch, daß die Synagoge in der Strategie der Q-Mission keine Rolle zu spielen scheint. Damit unterscheidet sich z.B. das hier geschilderte Verfahren der Stadt-Mission von allen typischen Verfahren, die Lukas in der Apostelgeschichte für den Bereich der Diaspora-Mission voraussetzt (vgl. Apg 13,5 über die Zypern-Mission von Antiochien aus; 13,14ff über die Stadt-Mission (vgl. 13,44f!) nach lukanischen Vorstellungen u.ö.).

Dies alles zeigt, daß wir der Q-Gruppe keine kirchenstiftenden Zielvorstellungen unterstellen dürfen. Der Adressat der Botschaft ist Israel. Die Q-Gruppe selbst versteht sich jüdisch. In ihrer Sendung arbeitet sie nach dem Modell der Propheten. Ihre Botschaft ist bestimmt durch die Erwartung der Gottesherrschaft. Diese kommt für Israel, dann auch für die herbeiströmenden Heiden. Israel aber ist längst Gottes Volk, man muß es nicht erst als $\epsilon\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\acute{\iota}\alpha$ Gottes stiften. Allerdings steht dieses Israel jetzt vor der Ankunft der Gottesherrschaft und damit, wie die apokalyptische Tradition des Judentums in großer Eindringlichkeit vielfältig bezeugt, in der eschatologischen Krise.

Die Q-Missionare haben in diesem eschatologischen Krisengeschehen die Rolle von Vorläufern - wie der Täufer Johannes und wie Jesus. Sie kündigen Gottes Kommen an und provozieren die jüdische Bevölkerung der Städte, sich dazu zu verhalten, zustimmend oder ablehnend. In beiden Fällen verlassen die Missionare die Stadt wieder. Was sie "eigentlich" wollen, ist eine Entscheidung.

Offensichtlich ist diese Praxis von der Naherwartung (ἡγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ - nämlich im prophetischen Zeichen hier und jetzt) getragen, jedenfalls nicht von der Erwartung einer längeren Zeit bis zur Parusie des Menschensohnes, die einen besonderen Rang als Zeit der Kirche hätte (so Lukas).

Allerdings: Diese Praxis der Mission ist für die Logienquelle Q, also für das Buch, das aus den Erfahrungen u.a. dieser Mission erwachsen ist, bereits etwas Vergangenes. Die Logienquelle blickt bereits auf ihre missionsgeschichtlichen Ursprünge zurück und setzt für die Gegenwart bereits andere Akzente. (Auf den letztgenannten Aspekt kommen wir bei der Exegese des letzten Abschnitts des lkn Reiseberichts zurück.) Die rückblickende Verarbeitung der Missionserfahrungen wird vor allem im Kontext der fünf Regeln, d.h. der Toten-Rede deutlich, in der Q diese fünf Regeln für Missionare theologisch reflektiert.

b) Die Aussendungsrede im Zusammenhang

α) Lk 10,12 par Mt 10,15

Der Vers steht in direktem Zusammenhang mit der 5. Botenregel ("erträglicher ... als jener Stadt" ist allgemein auf ablehnende Städte zu beziehen, über die der Gestus der Trennung vollzogen wurde).

Andererseits ist er sprachlich abgesetzt durch ein metasprachliches Textgliederungssignal (λέγω... , verbum dicendi als Neuansatz der laufenden Rede) und wird damit zum Überleitungsvers für die folgenden Weherufe (Lk 10,13-15 par Mt 11,21-23).

Formal (der Gattung nach) ist das Eröffnungswort λέγω ὑμῶν als Spätform bzw. Variante der Botenformel "So spricht Jahwe" zu verstehen. Es spricht als Prophet Jesus. Es geht jetzt also nicht mehr um praktische Anweisungen, sondern um deren prophetische Interpretation.

Inhaltlich handelt es sich um einen Vergleich (Komparativ ἀνεκτότερον). Die Grundlage dafür ist nicht, wie die mt Fassung nahelegt ("Land von Sodom und Gomorra"), die Gegen-

überstellung realer Städte, sondern das Gegenüber eines biblischen Beispiels mit einem jetzigen. Es handelt sich um den Fall einer Typologie: Das biblische Beispiel (Typos) wird dem realen (Antitypos) gegenübergestellt. Die Idee der Typologie ist die Ent-sprechung von Ursprung und Ende, Heilsgeschichte und Eschaton. Durch die typologische Form wird also (nochmals) unterstrichen, daß das Handeln der Boten nach den fünf Regeln selbst eschatologische Qualität hat, definitiv Gottes Handeln symbolisch antizipiert.

Wichtig für Anspielungen auf die Schrift ist, daß Q dabei stets den Gesamtzusammenhang voraussetzt, auf den jeweils angespielt wird, hier: den Stoff Gen 18,16 - 19,26:

Sodom und Gomorra gelten hier als sündenbeladene Städte (18,20f). Zwei "Boten" Jahwes gehen dorthin, bevor Jahwe Feuer und Schwefel auf die Stadt niederregnen läßt.

19,1-3 liefert entscheidende Hinweise, warum im Zusammenhang mit der Missionsagenda ausgerechnet Sodom einen Vergleich erlaubt: Die Boten Jahwes finden sogar in dieser Stadt ein Haus, das ihnen Nahrung, einen Schlafplatz und Schutz vor den Übergriffen der Bürger bietet.

Die Geschichte erzählt dann, daß selbst diese Stadt dem Untergang anheimfällt, die doch nach den Regeln der Agenda als ein Brückenkopf für die Mission in Frage gekommen wäre. Aber im biblischen Beispiel (Typos) muß der "Sohn des Friedens" (Lot) fliehen, um gerettet zu werden.

Hier aber (im gedachten Fall der Abweisung der eschatologischen Boten Jahwes) war die Feindschaft der Stadt total. Also wird es ihr im apokalyptischen Feuerregen schlimmer ergehen als Sodom im urchenichtlichen Gericht.

Insgesamt ist also der interpretierende Kontext der Missionsagenda in Q bezüglich des Missionserfolgs nicht euphorisch.

Dies wird durch den umgebenden Kontext nochmals verdeutlicht:

β) Lk 10,3.13-15

Q interpretiert die Agenda durch Einbettung in den Kontext, der als Rede des irdischen Jesus strukturiert ist.

Diese Einbettungs-Technik verlangt ein Nachzeichnen der Ringkomposition von innen nach außen:

Am engsten ist der Zusammenhang zwischen den fünf Anweisungen und dem Drohwort Lk 10,12 par Mt 10,15. Es reflektiert die mögliche Abweisung der Boten in einer Stadt.

Dieser pessimistischen Sicht entspricht das Bildwort Lk 10,3 par Mt 10,16, welches die Sendung der Boten als Gang der Schafe zu den Wölfen charakterisiert, die mögliche Ablehnung also von vornherein als die Regel betrachtet.

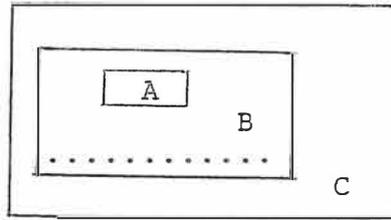
Der damit gesteckte Erwartungshorizont wird sodann in den Weherufen über bestimmte galiläische Städte konkretisiert. Diese Weherufe haben bereits nicht mehr die mögliche oder wahrscheinliche Ablehnung der Boten im Auge, sondern sind Rückblicke auf bereits gemachte Erfahrungen des Mißerfolgs. Der Zusammenhang mit dem Kerntext der Rede läuft über den Stichwort-Zusammenhang (ἀνεκτότερον ἔσται) zwischen V 12 und V 14.

Lk 10,3	vorausblickendes Bildwort	B
Lk 10,4-11	<u>Missions-Agende</u>	A
Lk 10,12	vorausblickendes Drohwort	
Lk 10,13-15	rückblickende Weherufe	B

Bereits der mit B bezeichnete unmittelbare Kontext der Missions-Agende ist als Rede des irdischen Jesus (= Subjekt von ἀποσπελλω <V 3> und λέγω <V 12>) an die ausgesandten Jünger (ὑμῶν) strukturiert.

Diese Rede beginnt aber bereits mit V 2 (Eröffnung mit ἔλεγεν <bzw. Mt 9,37: λέγει>) und geht durch bis V 16. Anfangs- und Schlußvers stehen wiederum in inhaltlicher Entsprechung zueinander: Reflektiert wird über den letzten Urheber der Sendung: den "Herrn der Ernte" (V 2), von dem auch die Sendung dessen ausgeht, der jetzt die Boten aussendet (V 16).

10,2
 10,3
 10,4-11
 10,12
 10,13-15
 10,16



A = Regeln
 B = Erfahrungen
 mit den Regeln
 C = Begründungs-
 zusammenhang
 für A + B

Die Aussendungsrede als ganze war bereits in Q in einen erzählerischen Zusammenhang gestellt: Sie war flankiert von szenisch abgesetzten Einheiten, nämlich den drei Apophthegmen Lk 9,57-62 par vor der Rede und den auf die Rede folgenden Einheiten, dem Jubelruf (Lk 10,21f) und dem Makarismus über die Augenzeugen (Lk 10,23f <jeweils par Mt, dort aber in abweichender Akoluthie>). Es wird später zu zeigen sein, daß auch zwischen diesen flankierenden Texten der Aussendungsrede eine thematische Beziehung besteht.

Dieser Kompositionsring erhält die Bezeichnung D.

Schon jetzt sei klargestellt: Diese Kompositionsfigur ist das Ergebnis der theologischen und literarischen Arbeit des Autors der Logienquelle Q, ist also nicht zu verwechseln mit einem literarkritischen Schichtenmodell, das diachronisch die redaktionsgeschichtliche Entstehung eines Textes erklärt. Die diachronische Frage wird hier nicht weiter verfolgt, weil sie für das Verständnis lk Reiseberichts unerheblich ist. Die Tischvorlage des Autors Lukas war die Redenquelle Q in der komplexen Endgestalt, deren Struktur wir hier zu erfassen versuchen.

10,3 bestimmt die Rolle der Boten ganz ähnlich wie der Stoff der Sodom-Geschichte: als Gang der Schafe unter die Wölfe. Schaf und Wolf stehen sich hier wie in einer Fabel gegenüber. Nur haben hier die Beutetiere gegenüber den Raubtieren nicht die Rolle von Opfern zu spielen, sondern die prophetische Rolle der Ansage der Gottesherrschaft als Frieden oder Gericht.

Q arbeitet hier bewußt den Gegensatz zwischen Bote und Botschaft bzw. zwischen dem menschlichen Schicksal der Boten und der Bedeutung ihrer Sendung heraus.

Deutlich wird auch hier wieder, wie wenig Q an Gemeindegründung orientiert ist. (Vgl. dagegen z.B. Mk 6,34: ... denn sie waren wie Schafe, die keinen Hirten haben. Und er lehrte sie lange.")

Die Weherufe Lk 10,13-15 entsprechen dieser Sehweise: Drei Städte, die für die Jesusbewegung (schon für Jesus selbst) von besonderer Bedeutung waren, werden als abweisende Städte verflucht.

Der Wehe-Ruf gehört zwar nicht ursprünglich, aber seit Menschengedenken zu den Formen prophetischer Rede (vgl. Jes 5; 28,1 - 33,1; Hab 2; Am 5,18; 6,1 u.ö.). Er ist wahrscheinlich aus dem Fluch abzuleiten.

In der Aussendungsrede stehen die symbolische Handlung des Staubabschüttelns und die Weherufe in näherem Zusammenhang. Das Wehe ist die Verhängung des Verwerfungsurteils Gottes im Gericht in prophetischer Form, also in symbolischer Antizipation.

Der erste Weheruf betrifft Chorazin und Betsaida. (Betsaida nach Joh 1,45 Heimat des Andreas, Petrus und Philippus.) Gegenübergestellt werden sie mit Tyrus und Sidon. Darin liegt möglicherweise eine historische Aussage (→ Raum der Q-Gruppe nördlich von Galiläa?), wahrscheinlich aber wieder eine biblische Anspielung (vgl. Esr 3,7; 1Chr 22,4; Jdt 2,28; 1Makk 5,15; OrSib 4,90). Diese Städte gelten in der prophetischen Literatur (Jes 23; Jer 47,4; Ez 26-28; Sach 9,2ff; Jo 4,4 <jeweils LXX>) als hochmütige Feinde Israels und deshalb als vom Gericht Jahwes notorisch bedrohte Städte.

Der Weheruf über Chorazin und Betsaida kehrt die Regeln der atl. Völker-Orakel-Traditionen um: Die endzeitlichen Propheten bedrohen Israel statt der Völker; das Gericht droht Israel und nicht den Völkern, weil Israel mit den Machterweisen (*δυναμεις*) der kommenden Gottesherrschaft konfrontiert wird, nicht die Völker. (Nach Q werden die Heiden also nicht missioniert!)

Der zweite Weheruf, gegen Kapernaum (= Stadt der Schwiegerfamilie des Petrus) spielt mit einem Halbzitat explizit auf die Schrift an, ist also ausdrücklich typologisch strukturiert:

Jes 14,3-21 ist ein Spottlied auf einen von Jahwe niedergeworfenen Tyrannen (nachexilische Deutung: Babel):

- V 12 "Wie bist du vom Himmel gefallen,
Glanzgestirn, Sohn der Morgenröte!
Wie bist du zu Boden geschmettert,
du, der alle Völker versklavte!
- V 13 Du plantest in deinem Herzen:
<<Zum Himmel will ich steigen,
meinen Thron über Gottes Sterne setzen,
auf dem Versammlungsberg im höchsten Norden will ich
wohnen.
- V 14 Ich will zu Wolkenhöhen mich erheben,
gleich sein dem Allerhöchsten.>>
- V 15 Doch hinabgestürzt bist du in die Scheol, in die
allertiefste Tiefe."

Hier wird die Typologie zwar nicht als Überbietungsform gebraucht. Sinngemäß geht es aber auch hier um die apokalyptisch qualifizierte endgültige Gerichtsansage.

Der unmittelbare Kontext der Missionsregeln, der Kompositionsring B, zeichnet also insgesamt ein düsteres Bild von der endzeitlichen Sendung der Boten Jesu, von ihrer Gefährlichkeit und ihrer Vergeblichkeit.

Diese Aussagen reflektieren, wie gesagt, zumindest in den (rückblickenden) Weherufen, konkrete Erfahrungen der Q-Mission. Dennoch sind sie nicht als Ausdruck der Resignation zu beurteilen. Dies wird klar, wenn man den traditionsgeschichtlichen Hintergrund dieser Texte beachtet:

Die mörderischen Konflikte der Boten mit "dieser Generation", d.h. dem in der Endzeit vorgefundenen Israel, sind dem deuteronomistischen Geschichtsbild verpflichtet.

→ O.H. Steck, Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten (WMNT 23), Neukirchen 1967; zur Rezeption in Q: S. 280-289

Darunter versteht man die Leitvorstellungen der Interpretation der Geschichte Israels im deuteronomistischen Geschichtswerk (Deuteronomium 1 bis 2Kön 25). Dieses im babylonischen Exil entstandene Werk interpretiert im Sinne einer Bilanz nach der Katastrophe die Königszeit als eine Geschichte des Ungehorsams

Israels gegenüber dem Willen Jahwes, mit dem Israel immer wieder durch die Propheten konfrontiert worden ist. Die Katastrophen von 722 und 587, auf die die Geschichte Israels in dieser Perspektive zugelaufen ist, sind demnach nicht der Machtlosigkeit Jahwes, sondern der Schuld Israels in der Vergangenheit zuzuschreiben.

Im Zusammenhang dieser Geschichtsinterpretation entsteht der Topos des gewaltsamen Geschicks der Propheten in Israel. Wie 2Kön 17,13f zeigt, gilt die prophetische Sendung an Israel als vergebliches Bemühen um die Umkehr Israels. Der Vergeblichkeit entspricht das gewaltsame Geschick der Propheten:

"Von Eifer bin ich entbrannt für Jahwe, den Gott Zebaot; denn die Israeliten haben dich verlassen, deine Altäre haben sie niedergerissen, deine Propheten haben sie mit dem Schwert umgebracht. Ich allein bin übriggeblieben, und nun stellen sie auch meinem Leben nach" (19,10 par 19,14).

Diesem "prototypischen" Schicksal des Elija entspricht das Schicksal aller Propheten:

Lk 11,49f "Deshalb auch hat die Weisheit Gottes gesagt:
Ich sende zu ihnen Propheten und Apostel,
und sie werden einige von ihnen töten und verfolgen,
daß von ihnen gefordert werden wird
das Blut aller Propheten,
das vergossen wurde seit Grundlegung der Welt,
vom Blut Abels bis zum Blut des Zacharias, der
umgebracht wurde zwischen Altar und Tempel.
Ich sage euch: Es wird zurückgefordert werden von
dieser Generation."

Lk 19,34f "Jerusalem, Jerusalem,
du tötest die Propheten und steinigst die zu dir
Gesandten.
Wie oft wollte ich deine Kinder sammeln,
wie eine Henne ihre Küken unter ihre Flügel,
aber ihr habt nicht gewollt..."

Mit diesen Jesus-Logien steht Q in der Tradition des dtr Geschichtsbildes und der dtr Propheten-
←sage.

Die Traditionsgeschichte vom dtr Geschichtswerk bis zur Logienquelle kann hier nicht verfolgt werden. Auf einen wesentlichen Punkt ist hinzuweisen:

Die dtr Prophetenaussagen haben in Q wie im dtr Geschichtswerk eine rückblickende Perspektive. Reflektiert wird schon erfahrene Geschichte prophetischer Sendung.

Gleichwohl ist die Zeitperspektive in Q anders als im dtr Geschichtswerk: Die "große Katastrophe" selbst liegt nicht in der Vergangenheit, sondern ist die bevorstehende Krisis Israels im Gericht des Menschensohnes. Die Q-Aussagen ziehen nicht Bilanz nach, sondern Zwischenbilanz vor der Katastrophe. Die Israel-Mission gewinnt durch die apokalyptische Ausrichtung der Gerichtsvorstellung gerade ihre Dringlichkeit. Die Mission ringt um die jetzt immer noch mögliche Umkehr Israels. Also: kein Ausdruck der Resignation, sondern äußersten Engagements.

γ) Lk 10,2.16 (Vergleiche Lk 10,17-18)

Die apokalyptische Umprägung der dtr Prophetenaussage - traditionsgeschichtlich längst vor der Entstehung der Logienquelle anzusiedeln - leistet der Einleitungsvers Lk 10,2 par Mt 9,37. Als Eröffnungsvers legt er die Perspektive der gesamten folgenden Rede fest: Die Israel-Mission der Q-Missionare wird mit dem Bild von der "großen Ernte" als endzeitliches Geschehen interpretiert, das Gott selbst ins Werk setzt. Sendender und Gesandte werden gegenübergestellt, nicht wie im folgenden Gesandte und Adressaten. Der Schlußvers entspricht dieser Sicht: Wer die Mission der Q-Propheten mißachtet, verschließt sich dem Handeln Gottes, von dem diese Sendung ausgeht.

Lk 10,2 ist formal als Enthymem (vgl. H. Lausberg, Elemente der literarischen Rhetorik, München 8 1984, 119-121) zu bezeichnen, d.h. als eine dem Syllogismus verwandte (logisch reduzierte) Form des Arguments. Der Vordersatz (protasis) enthält hier zwei Feststellungen, aus denen der Nachsatz (apodosis) die Konsequenz zieht. Der Vordersatz erhält seine überzeugende und bewegendende Kraft durch das Mittel der Antithetik: Der Gegensatz zwischen "groß" (Ernte) und "wenige" (Arbeiter) verlangt nach einem Ausgleich. Diesen Ausgleich kann zwar die apodosis nicht selber schaffen, aber sie folgert (ὅτι), daß dieser Ausgleich möglich ist dadurch, daß das Ungleichgewicht auf der Seite der Zahl der Arbeiter (nicht der Größe der Arbeit) ausgeglichen wird. Die Arbeit selbst ist eine undiskutable Größe.

Diese Logik entspricht der hier besprochenen Sache: Die "große Ernte" (vgl. Joh 4,1ff; Jes 27,12; 9,2f: "Ernte" als Bild für das Gericht Jahwes an den Völkern;

vgl. 4Esr 4,28ff; 9,17.31;

Apk Bar (syr) 70,2: Hier ist bereits angedeutet, daß das Gericht auch Israel droht;

rabbinische Belege bei Bill I 672;

wichtigster Beleg im NT: Mt 13,24-30.36-43) ist die unaufhaltsam kommende endzeitliche Krise, die wie ein Verhängnis hereinbricht für den, der die Zeit nicht durchschaut (vgl. Lk 17,26-30 // Mt 24,37-39). Aber in der apokalyptischen Katastrophe

sieht derjenige, der das Geheimnis der Endzeit kennt, Gottes Handeln. Vermittelt wird dieses Wissen durch "Arbeiter", d.h. die Q-Propheten. Ihre Aufgabe ist es, als Propheten der endzeitlichen Krise im Endgeschehen mitzuwirken. Wie die Strategie der fünf Missionsregeln zeigt, ist dabei eine entscheidende Mitarbeit gemeint, eine Form der prophetischen Konfrontation Israels mit der anbrechenden Gottesherrschaft, die weit mehr ist als eine bloße Information. Die "Arbeiter" in der "großen Ernte" treiben Israel in die eschatologische Ent-scheidung. Die von ihnen provozierte Scheidung in Israel ist bereits Bestandteil der Scheidung durch das Gericht des Menschensohnes. Insofern ist das von ihnen getragene und verkündete Wissen um die Geheimnisse der Endzeit für Israel eschatologisch entscheidend. Sie sind letztlich diejenigen, auf die Israel angewiesen ist, wenn das endzeitliche Gericht Gottes es nicht treffen soll wie die große Flut und der Feuerregen, der auf Sodom niederging. Problematisch ist nur das Mißverhältnis zwischen der Dringlichkeit und Gewichtigkeit der Vermittlungsaufgabe und den Einwirkungsmöglichkeiten der Q-Gruppe auf die jüdische Bevölkerung. Ansgehalten wird diese Spannung im Gebet (δέησις).

Zu fragen ist schließlich nach dem "Sitz im Leben" des Eröffnungssatzes der Rede. Auf der Ebene der erzählten Welt ist Lk 10,2 par eine Aufforderung des irdischen Jesus an seine Jünger. Es ist schwer vorzustellen, was diese Gebetsparänese in einem Moment soll, in dem die Angeredeten mit einem ganz anderen Auftrag auseinandergeschickt werden "wie Schafe unter die Wölfe". In Wirklichkeit (d.h. in der realen Welt des Erzählers) ist die Situation aber ganz anders, und zwar findet sich dort durchaus ein "Angelpunkt" der Perspektive von Lk 10,2: Der Autor schreibt für ein Publikum, das bereits eine gemeindeartige Gemeinschaftsform praktiziert und schon unterscheidet zwischen einer Gebetssituation und einer missionarischen Aktion "draußen" (δέησις... ὅπως ἐργάτας ἐκβάλη ; wichtig: die Betenden und die Arbeiter sind nicht identisch).

Das Gebetsanliegen dieser Gemeinde ist nach der oben ausgeführten Interpretation, daß sie ihrem Sendungsanspruch gegenüber ganz Israel gerecht werden möge. Sie bittet, von Israel nicht kognitiv-kommunikativ abgeschnitten zu werden.

Damit ist auch klar, daß Gottes Handeln nicht in transitiven non-verbalen Einzelaktionen in der Geschichte besteht (vgl. die Verb-Kette oben); gemeint ist vielmehr ein Handeln, das im Kern ein Wortgeschehen ist: "Ankündigung" (Stamm ἀγγελ - wie in εὐαγγελίζω oder -αγγελίζω (V 32) und καταγγέλλω (V 38), den beiden wichtigsten performativen Verben, die die Verkündigung des Paulus im Vollzug jetzt bezeichnen).

Gottes Handeln ist also in allen Phasen der Heilsgeschichte mittelbar, und zwar vermittelt als Rede. Lukas "erzählt" diese Seite der Heilsgeschichte nur nicht, wo es um die ἐπαγγελία geht. Er setzt dabei die "Schrift" voraus, die er in diesem Sinne auch historisch gelesen haben dürfte. Im Verständnis des Lukas gehören Männer wie Mose gewiß zu den großen Gestalten, die durch Reden Geschichte Gottes gemacht haben.

Ebene 2: Vermittlung

Gottes Handeln erscheint also auf der Ebene der Geschichte grundsätzlich vermittelt als Wortereignis. Dies wird bei Lukas nur auf der Seite der "Erfüllung" dargestellt.

Die Erfüllung der ἐπαγγελία durch das Wort jetzt ist das Thema der Rede des Paulus (vgl. propositio). Darüber hinaus ist aber auch der Gesamtzusammenhang der hier erzählten Episode der Mission von diesem Thema bestimmt: Es wird erzählt, wie das Heilswort in den Boten (Paulus und Barnabas) nach Pisidien kommt, wie es dort sein Publikum findet (V 14b: am Sabbat in der Synagoge) dort, wo Israels Hoffnung lebendig ist und wo die Schrift als Buch der ἐπαγγελία gelesen wird (V 15: Gesetz und Propheten).

Die Botschaft der Rede besteht also darin, daß verkündigt wird, was hier stattfindet. Heilsgeschichte erscheint auf dieser Ebene als die Einheit von Weg-Geschehen und Wort-Geschehen, d.h. als Sendungsgeschichte: Die propositio formuliert dies generalisierend und programmatisch so, daß Redner und Adressaten in dieses Geschehen eingeschlossen sind (ἡμῶν 1. Pers. Pl., nicht 2. Pers. Pl.; vgl. dasselbe Lk 1,1): "Zu uns ist das Wort dieses Heils gesandt."

Innerhalb der Rede wird deutlich, daß dieses sendungsgeschichtliche Heilsereignis in Antiochien in Pisidien eine Episode in einem zusammenhängenden Prozeß darstellt, der mit der Verkündigung des Täufers Johannes beginnt (*προκηρύξαντος Ἰωάννου* V 24). Die Etappen dieses Prozesses werden jeweils angedeutet durch die Namen von Schlüsselfiguren der Sendungsgeschichte, wobei ihre Aufgabe einerseits in der Weg-Terminologie, andererseits in der Verkündigungs-terminologie bezeichnet wird:

Johannes	<i>προκηρύσσειν</i>	(24)	<i>δρόμος</i>	(25)
Jesus	(sinngemäß: <i>κηρύσσειν</i>)		<i>εἰσόδος</i>	(24)
	vgl. Lk 4,18f = Jes 61,1f LXX)		<i>ἔρχεται μετ' ἐμῆ'</i>	(25)
Zeugen (31)	(durch <i>καί</i> mit dem folgenden verknüpft)			
"wir"	<i>εὐαγγελίζόμεθα</i>	(32)	(sinngemäß: alle Verben der	
"durch ihn"	<i>καταγγέλλεται</i>	(38)	Bewegung im Kontext der	
			Rede)	

Dieser aus intransitiven Verben (Bewegung) und performativen verba dicendi (Reden, Verkündigung) und den dazugehörigen nomina (*λόγος, εὐαγγελία - δρόμος, εἰσόδος* u.ä.) gebaute Zusammenhang der Sendungsgeschichte ist das Korrelat des Handelns Gottes zur Erfüllung der *εὐαγγελία*, die an die Väter ergangen ist, an den Kindern der Verheißung jetzt. Damit ist klar auch, daß Lukas den sendungsgeschichtlichen Prozeß seit Johannes dem Täufer als eschatologisches Erfüllungsgeschehen ansieht.

(Falls dieser theologische Entwurf an die in der Logienquelle Q entworfenen Vorstellungen über Offenbarung und Geschichte erinnert: Der Einfluß von Q auf Lukas ist größer, als in der Forschung ursprünglich angenommen worden ist.

Conzelmann, Reise Jesu als Ausdruck des Leidensbewußtseins)

Ebene 3: Annahme / Verweigerung

Jede Rede hat ihren Adressaten:

- die *εὐαγγελία* die "Väter" (= Alt-Israel bis David; vgl. V 32)

- die Verkündigung
des Täufers,
Jesu und
der Zeugen
das ganze Volk Israel (24)
das Volk Israel (23)
das Volk (31)

- die aktuell jetzt sich
ereignende Verkündigung
Diaspora-Juden und Gottesfürchtige ("Israeliten und Gottesfürchtige" V 16b)

Auffällig ist daran, mit welcher Hartnäckigkeit Lukas hier am Prinzip festhält, daß die an die Väter Israels ergangene Verheißung auch nur an Israel als den Kindern der Verheißung (vgl. V 32f) erfüllt werden kann (Kontinuitätsprinzip der Heilsgeschichte, gründend in dem identischen Heilswillen (*βουλή*) Gottes in allen Epochen).

Dennoch wird eine dramatische Verschiebung angedeutet, zunächst im Sinne einer Erweiterung des Horizonts der Sendungsgeschichte (auf die Diaspora räumlich, ethnisch-kulturell auf die heidnischen Sympathisanten oder Gastmitglieder der Synagoge). Dahinter steckt ein Problem, das die narratio II entfaltet: die Ablehnung Jesu in Jerusalem, durch die es zu dieser Verschiebung der Adressierung gekommen ist (Verknüpfung V 26 zu V 27 mit *καὶ*).

Interessant ist dabei, daß Lukas hier die Tötung durch Menschen und die Auferweckung durch Gott in einem Kontrast-Schema gegenüberstellt. Hier wird die anthropomorphe biblische Redeweise vom unmittelbaren Handeln Gottes in der Geschichte genutzt, um den Tod Jesu als Streit zwischen Gott und seinem Volk um den von Gott gesandten Retter erscheinen zu lassen. Lukas verbindet auf diese Weise sämtliche Ebenen des Geschichtsbildes zu einer dramatischen Handlungsebene.

Dieser literarischen Struktur entspricht in der Realität der Streit um die Berechtigung der christologischen Schriftauslegung seitens der Urchristenheit (vgl. Lk 24,25-27.45-48 als Grundlage für die in der Rede praktizierte Hermeneutik).

Auf der Ebene 3 reflektiert Lukas die Diskontinuität der Heilsgeschichte, die als die Geschichte der Erfüllung der Hoffnung

Israels durch Gott eigentlich kontinuierlich verlaufen müßte, d.h. gemäß der Schrift als ganz Israel zur Vollendung der Gottesherrschaft bringende Heilstat Gottes.

Zur Verkündigung gehört auch die Aussage darüber, warum dies nicht so kommt, wie es zu erwarten ist.

Die lukanische Erklärung ergibt sich daraus, daß das Hören der Botschaft auf der Seite der Hörer eine freie Entscheidung verlangt, die πείθειν, die bereits die Botschaft des Täufers fordert (V 24), die auch in dieser Paulus-Rede gefordert wird (V 40f).

Die Diskontinuität der Heilsgeschichte hat ihren Grund darin, daß diese Umkehr verweigert werden kann und auch verweigert wird.

Rückblickend wird dies von Jerusalem gesagt (VV 27-29). Aber dasselbe Drama wiederholt sich hier in Pisidien (vgl. nachfolgenden Kontext). Die Heilsgeschichte wird zur zwiespältigen Geschichte der "Verstockung" Israels (vgl. hier V 46; dazu dann das Ende der Apg) und der Rettung der Heiden, die bestimmt waren zum ewigen Leben" (V 48).

Die positive Annahme des Wortes auf der Seite der Heiden löst bei ihnen eine typisch lukanische Reaktion aus: Sie preisen das Wort des Herrn (V 48).

Darin äußert sich ihre Freude (εὐφροσύνη V 48) darüber, daß sie zum rettenden Glauben gefunden haben. (Vgl. die Reaktion der Jünger in Lk 10,20, dort noch als Freude über den Erfolg der eigenen Mission.)

Elweute kulturell-ästhetischer Darstellung im Lukawischen Doppelwerk
 Modelle - Prolegomena: Die Mission des Paulus in Antiochien in Pisidien (Apg 13, 13-52)

Inhalt	Ort im Text	konkretive Textsignale	Sachstrukturen
<p>Ebene 1: Gottes Handeln am Israel einst und jetzt</p>	<p>1. Erklärung innerhalb der Rede [„Schlusspunkt“]: a) narratio I: 17-25</p>	<p>trawidivres Verbum mit Jeshu- und Antiochien-Organe Gott erwählt die Väter zum Volk in der Fremde erfüllt sein Volk in der Fremde erfüllt werden sie trägt sie durch die Urtiere Verwickel sieben Völkern ihnen zum Erbe gibt deren Land gibt Richter gibt / respekt Saul erhebt David schließt Jesus erweckt Jesus</p>	<p>Kontinuität von Verheißung und Erfüllung als Folgebewusstsein / die Norm-Vorstellung 15: Schrift („Gedächtnis und Propheten“)</p>
<p>Ebene 2: Funktion durch Paulus und Akten</p>	<p>1. im Kontext der Rede: Reiterweise und Stichwortangaben 2. die Rede als solche [„Schlusspunkt“]</p>	<p>1. im Kontext der Rede: a) imperiative Verbum (abhängig, kommen, werden usw.) b) imperiative Verbum (für kommen, sich rufen) c) performative Verbum (erwählen) 2. innerhalb der Rede: a) performative Verbum dicendi: ἀγορεύω (24) εὐαγγελίζεσθαι (32) κηρύττειν (38) } ὑπόθεσιν Hauptprädikate nomina: zu 1.: Weg-Terminologie: ἔθνος (24), ὄμιλος (25) zu 2.: Verhältnissprache-Terminologie: λόγος ἀποκλήσεως (15), λόγος τῆς οὐρανοῦ (26).</p>	<p>Voraussetzung werden die Inkarnationen der religiösen Kultur des Hochkulturellen Israels: Sabbat, Synagoge, Gesetz und Propheten (14 f. vgl. 17) sowie die Geschichte Israels unter dem Aspekt der Aufbruchkommission der Verkündigung (narratio I). 2. Verkündigung als aktuelles Ereignis im Prolog der Sendungsgeschichte [Dabei dominiert bei der lukawischen Gehaltung das argumentative Element gegenüber dem kerygmatischen. Die Verkündigungs- und als Konsequenz aus der Argumentation im Haupt- teil der Rede. Sie gründet auf der Einsicht in die Substanzialität der Argumentation: Πρωτόν ἐστιν (38) πλὴν οὐκ ἐστιν (40). Die argumentative nicht auf die Einsicht, dass in Jesus die Schrift erfüllt ist.]</p>

<p>3. innerhalb der Rede: Aussagen über den Handeln von Gekerkten a) der Täter pro- van (24f) b) der "Bezeugen" pro- van (31)</p>	<p>[50f]</p>	<p>3. Verteidigung als Antwortung an den verurteilenden Herrscherprozess (narratio II), im Kontrast zu der Verurteilung des Schuld (82: kai ihsus ihsus)</p>
<p>Übune 3: Anrede oder Verurteilung</p> <p>1. innerhalb der Rede: a) Rückblick auf die Verurteilung pro- van in Jerusalem (narratio I) b) <u>Appelle</u> an den Hörer [= Schüler- punkt]</p> <p>2. im Kontext der Rede: Gerichtet über die Mission in Pisidien (42-52) [= Schülerpunkt 2]</p>	<p>1. Vergleichen der <u>Wahrnehmung</u>, das <u>Verstehens</u>, des <u>Urteils</u> a) rückblickendes Konstatieren von Reaktionen: ἀγνοεῖν (27) κριθεῖν (27) b) Imperative: ἀκούσατε (16) γνωστὸν ἔστω (38) ἀλέθετε (40; vgl. iherre 41) 2. vergen sendend et dicend: a) <u>negative Reaktionen</u> im Zusammenhang mit "sehen": εἰρησάδεις ἰστέον, ἰσδισπρέκων, ἐκίστων (45) b) <u>positive Reaktionen</u> im Zusammenhang mit "hören": sich freuen, preisen, günstig sprechen (48)</p>	<p><u>Kontrast</u> gegensätzlicher Reaktionen auf die Appelle der Rede: widersprechen - hören Eipreuel - Freude ↓ <u>Kontrast</u> von Anknüpfungsgeneration (44f) und Ergebnis der Mission (48-52) Aufforderung zur Predigt in der Synagoge (45) Verkündung der Apostel aus der Stadt (50) ↓ <u>Diskontinuität</u> der Geschehnisse der Erfüllung der Ur- kündigung Differenzierung der ethnographisch-ethnischen Konstellation Israel und - Juden - Christianen - Heiden die Völker</p>

Zusammenfassend ist zu sagen:

- Das Thema Sendung ist überhaupt das zentrale Thema der lk Theologie und Historiographie.
- Theologisch: Lukas versteht die Geschichte der Verkündigung vom Täufer bis zu Paulus als eschatologisches Heilsgeschehen zur Erfüllung der Verheißung Israels.
D.h. Sendung ist die zentrale theologische Kategorie seines Verständnisses von Offenbarung und Geschichte. Entgegen dem ersten Anschein (vgl. narratio I) denkt Lukas nicht naiv-anthropomorph über Gottes Heilshandeln. Gott handelt im Wort, vermittelt in einer Geschichte, deren Zusammenhang aus der Perspektive menschlicher Hoffnung gesehen wird.
Die eigentliche Ausnahme von dieser Regel, die aber doch die Regel bestätigt, ist die Aussage, daß Gott Jesus von den Toten erweckt (V 32, transitiv!). Es ist Gottes Antwort auf die verständnislose Verwerfung Jesu in Jerusalem (Verben des Nichtverstehens und Urteilens in V 27).
Interessant sind ferner die Aussagen über die Weise des Handelns Gottes in der Applikation des Heilswortes auf den einzelnen Menschen: "Rechtfertigung" ($\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\upsilon\sigma\theta\alpha\iota$, pass. divinum) und "Vergabung der Sünden" (VV 38.39) entsprechen der Terminologie der paulinistischen Gemeindefradition. Lukas rezipiert hier die paulinische Rechtfertigungslehre.
- Historiographisch: Lukas stellt in seinem Doppelwerk nichts anderes dar als den sendungsgeschichtlichen Prozeß, aus dessen Verlauf die religionsgeschichtlichen und kirchengeschichtlichen Verhältnisse seiner Zeit resultieren. Das lk Doppelwerk ist eine sendungsgeschichtliche Ätiologie der Kirche, die Lukas in seiner Gegenwart erfährt.
Sein Anliegen ist, durch eine kontinuierliche Darstellung einer sonst nicht mehr zu durchschauenden Ursprungsgeschichte (Zeit: nach der Zerstörung Jerusalems!) theologisch verstehbar zu machen, wie das Wort zu "uns" gekommen ist (vgl. Lk 1,1-4).

c) Die Elemente der heilsgeschichtlichen Darstellung in Lk 10,1-24

Die Lk Redaction der Aussendungsrede und der daran anschließenden Szenenfolge wird auf dem Hintergrund der Modellperikope Apg 13,13-52 und ihrer Elemente nochmals deutlicher. Die Elemente heilsgeschichtlicher Darstellung des Lukas sind in Lk 10,1-24 zwar nicht in der Lukas eigenen Terminologie, sondern in der Sprache der Q-Tradition verwirklicht; aber in der von Lukas gebotenen Endfassung läßt sich jetzt doch mutatis mutandis dasselbe heilsgeschichtliche Verständnis wiederfinden, das die Pisidien-Episode modellhaft entwickelt:

Zu Ebene 1:

Vom Heilshandeln Gottes ist explizit innerhalb der Aussendungsrede ("nahegekommen ist zu euch die Gottesherrschaft" 10,9) und in der anschließenden Szene (Satansturz 10,18) die Rede, aber nicht in erzählender Form. Die Gottesherrschaft ist Thema der Verkündigung der Boten, der Satansturz Inhalt eines Visionsberichts Jesu. In beiden Fällen geht es um das gegenwärtige eschatologische Handeln Gottes, von dem Lukas in aller Regel nicht erzählend spricht (Ausnahme: die Auferweckung Jesu).

Für das, was in Apg 13 erzählt wird als Gottes Handeln in der Ursprungsgeschichte Israels, gibt es in Lk 10 keine Entsprechung. Wohl aber wird dies der Sache nach, auf die es auch in Apg 13 ankommt, in Lk 10,23f vorausgesetzt: Die Formulierung "denn viele Propheten und Könige wollten sehen, was ihr seht" stellt die Hoffnung Israels der Erfüllung dieser Hoffnung jetzt gegenüber. Propheten und Könige sind auch hier (wie Apg 13,20-22: Samuel und David!) als Empfänger der ἐπαγγελία vorgestellt.

Alle sonstigen Aussagen über Gottes Handeln sind mit dem Thema Sendung direkt verbunden:

- 10,2: Bitte um Sendung von Arbeitern an den "Herrn der Ernte";
entsprechend
- 10,16: Gott als Sender, der in den Boten begegnet;
- 10,17.20: Unterwerfung der Dämonen in den Wundern der Boten als
Gottes Tat (passivum divinum);

vgl. noch 10,21 (verhüllen und offenbaren) und 10,22 (Übergabe des Vermittlungsauftrags an den Sohn; der Vers enthält anspielungsweise das ἄγνοια - Motiv: vgl. 10,22b gegenüber Apg 13,27 und entsprechenden Aussagen wie Apg 3,17 einerseits, Apg 17,23.30 andererseits).

Zu Ebene 2:

Vermittlung durch Reisen und Reden ist das zentrale Thema des Lk Reiseberichts im ganzen und allgemeinen und seines Eröffnungskapitels (9,51 - 10,42) im besonderen. Die Botenrede selbst wird von Lukas entsprechend konsequent redigiert: Alle Aufträge, die erteilt werden, dienen der Verkündigung der βασιλεία (Tendenz zur Transformation in wörtliche Rede 10,5.11), auch im Falle der Abweisung. Durch dramatisierende Elemente (V 3: ὑπάγετε - V 17: ὑπέστρεψαν) wird das Reise-Motiv konkretisiert.

Zur Botschaft selbst: Typisch ist der Paradigmen-Wechsel von der Gottesherrschaft (Evangelium) zum Christus-Kerygma (Apostelgeschichte). Das Drama der Sendungsgeschichte wird immer mehr zum Thema der Botschaft (in Apg 13: Abweisung Jesu - Gegenhandeln Gottes in der Auferweckung). Umso wichtiger eine Perikope wie Lk 10,1-16, in der in einer ursprünglichen Phase der Sendungsgeschichte, in der von den Irritationen und Widersprüchen der späteren Entwicklungen noch nichts eingetreten ist, das eigentliche Erfüllungsziel der Hoffnung Israels genannt ist: Gottes Herrschaft (vgl. Apg 13,34: die in Davids Königtum zugesagte Herrschaft, jetzt endgültig durch die Aufweckung Jesu verwirklicht).

Zu Ebene 3:

Auffällig dabei ist besonders, daß Lukas die Abweisung der Boten (für Q ein zentraler Aspekt: vgl. 10,10f.12.13-15.16!!) hier noch nicht ins Gewicht fallen läßt (vgl. 10,17: μετὰ χαρᾶς). Erst in Jerusalem fällt die Entscheidung, und zwar nach Ostern: Apg 2,1-9,31. Die zurückbleibenden galiläischen Städte (Lk 10,13-15) spielen für die weitere Geschichte keine Rolle mehr.

Das Thema Annahme oder Verweigerung wird also, wie gesagt, hier noch nicht definitiv durchgeführt.

Die positive Reaktion auf die Sendung ist dennoch ein Hauptthema unseres Kapitels: 10,17-24 handelt von der Freude der Jünger aufgrund ihrer Teilnahme an der Sendung Jesu und ihrer Korrektur durch Jesus. Der Hauptunterschied gegenüber der Modell-Perikope Apg 13,13-52 liegt darin, daß hier die gesandten Jünger die Adressaten der Verkündigung vertreten. So kann ihre Reaktion auch nicht als gläubiges Annehmen der Botschaft durch Hören (vgl. Apg 13,48!) dargestellt werden, sondern als Sehen (Lk 10,23f; vgl. 10,18). Dennoch ist der Grundaspekt in beiden Perikopen derselbe: Es geht um den Glauben, also um die Grundlage der "christlichen" Existenz.

Darauf arbeitet Lukas durch die korrigierenden Jesus-Worte hin, bes. durch VV 18-20: Die Kritik an der Freude der Jünger signalisiert hier keinen Konflikt im Sinne des Kontrastschemas von Apg 13,42-52, sondern die Korrektur ist als didaktische Verdeutlichung für das heidenchristliche Publikum des Lukas zu verstehen. Ihnen wird am Beispiel dieser damaligen Reaktion verdeutlicht, was für ihre Existenz tragend ist: "daß eure Namen aufgeschrieben sind in den Himmeln" (V 20b). Daß sie damals nicht dabei waren (vgl. V 23: κατ' ἰδίαν als Hinweis auf die Vorzugsstellung der Augenzeugen), besagt nichts, da sie wissen, wie dieses Zeugnis weiterübermittelt worden ist (vgl. Apg 13,31.32) in dem Prozeß der Sendungsgeschichte, durch den das "Wort des Heils" (Apg 13,26) zu den Völkern gelangt ist, bis nach Ephesus (= Ziel der letzten Reise des Paulus als Gemeindegründer).

Die Grundlage der Existenz der Christen in der lk Gegenwart wird in der Sendung Jesu und seiner Jünger damals zuerst sichtbar gemacht: als Machtwechsel von der Satansherrschaft (vgl. bes. den Zusammenhang mit Lk 4,5f!) zur Gottesherrschaft in der Bevollmächtigung des Sohnes (πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρὸς μου, Lk 10,-22).

Lk 4,5 macht eine überraschend unverhüllte Aussage über politische Macht und ihre Grundlage: "denn sie ist mir übergeben, und ich gebe sie, wem ich will", sagt der διάβολος in deutlicher terminologischer Übereinstimmung zu Lk 10,22

παρὰδέδοται (4,6)

-

παρεδόθη (10,22)

= ingressiver Aorist

= Machtwechsel

Was Jesus "damals" abgewiesen hat, erhält er jetzt durch Gott. Damit ist zugleich eine Neubewertung politischer Gegebenheiten eröffnet.

Auch hier ist der Bezug zum Leser zu beachten: Es geht Lukas gerade nicht darum, die Jesus-Zeit als satansfreie Idylle und reine Vorabdarstellung der Gottesherrschaft zu stilisieren (vgl. Conzelmann, Mitte S. 9), sondern um die Begründung christlicher Einstellungen in der Gegenwart, u.a. auch zum römischen Staat, dessen Macht (4,6!) durch Lk 10,22 zumindest relativiert erscheint.

2.3 Das lukanische Sondergut und sein Stellenwert im Kompositionsgefüge von Lk 9,51 - 10,42

Der folgende Text schließt ohne Szenenwechsel mit καὶ ἰδοὺ an. Der Gesetzeslehrer scheint in die letzte Phase des Gesprächs Jesu mit seinen Jüngern κατ' ἰδίαν (10,23) einfach hineinzuplatzen. Wenn man allerdings dem theologischen Gedankengang des Lukas bis hierher gefolgt ist, kommt dieser Fragesteller keineswegs zur falschen Zeit, sondern gerade recht, um die Frage zu stellen, die sich nach Lk Denken an dieser Stelle ergibt: die nach der Konsequenz des Glaubens, der Praxis, die zum ewigen Leben führt.

2.3.1 Der Dialog über die Praxis des Glaubens Lk 10,25-37

Grundlage dieser Einheit sind ein Streitgespräch, das möglicherweise aus der Q-Tradition stammt (vgl. Abschnitt 2.1) und eine Beispielerzählung aus dem Sondergut. Lukas hat die Beispielerzäh-

lung als Argument in das Streitgespräch einbezogen. Es handelt sich also um eine redaktionell zusammengesetzte Einheit, die im folgenden in ihrer lk Fassung interpretiert wird. (Auf die vorlk Tradition wird lediglich punktuell eingegangen.)

a) Struktur der Dialogführung

Die Szene erzählt einen Dialog, in dem sowohl "besprochen" wie auch "erzählt" wird. Die Ebene des "Besprechens" ist der des "Erzählens" innerhalb der Gesamterzählung übergeordnet.

Teil I

Dialogführung

25 ἀνέστη... λέγων

Frage

26 εἶπεν

Gegenfrage

27 εἶπεν

Antwort

28 εἶπεν

Antwort

Teil II

29 εἶπεν

Frage

30 εἶπεν

Erzählung, die
abschließt mit
einer

36

Gegenfrage

37a εἶπεν

Antwort

37b εἶπεν

Antwort

Auffällig ist die Symmetrie der Beteiligung der Partner in beiden Gesprächsabschnitten. Teil II unterscheidet sich von Teil I lediglich dadurch, daß Jesus eine Geschichte beisteuert, auf die sich das Gespräch im folgenden bezieht, das im übrigen aber genauso verläuft wie im Teil I.

Auffällig ist ferner, daß Jesus keine inhaltlichen Antworten³ gibt, sondern lediglich bestätigt, was der Gesetzeslehrer auf seine Gegenfragen antwortet:

τοῦτο ποίει (28)	meint den Inhalt von V 27; "und du wirst leben" ist keine Verheißung, sondern bestätigt die Ausgangsfrage nach dem "ewigen Leben" V 25.
ποίει ὁμοίως (37)	setzt zwar die von Jesus erzählte Geschichte voraus (ὁμοίως), bestätigt aber auch hier die Antwort in V 37a: Vorbild ist ὁ ποιήσας τὸ ἔλεος.

Der Beitrag Jesu zur Verständigung besteht also im wesentlichen in seinen Fragen, auf die der Partner die richtigen Antworten gibt.

Diese Technik ist eine spezielle Form der Dialektik (= Unterredungskunst), nämlich die sokratische Technik der Mäeutik

> von ματεύομαι = "entbinden" (von der Tätigkeit der Hebamme)
Die mäeutische Dialogführung zielt auf die Entbindung des Wissens durch den in Frage und Antwort verlaufenden Dialog.

Vorausgesetzt ist dabei, daß das Wissen um die Lebensfragen, um das sich die Philosophie bemüht, nicht durch einsames Nachdenken gefunden werden kann, ferner daß das Wissen, auf das es ankommt, im Bewußtsein eines jeden Menschen verborgen vorhanden ist und nur im Gespräch entbunden werden muß.

Die Wertschätzung des Dialogs vor allem schriftlich Fixierten hat bei Sokrates, auf den diese Praxis des Philosophierens zurückgeht, zur Konsequenz, daß er keine Zeile verfaßt hat.

Letzteres gilt auch für Jesus. Lukas scheint diese Analogie bemerkt zu haben. Jedenfalls erscheint Jesus hier als Mäeuti-

³ Anders z.B. Linnemann, Gleichnisse Jesu, Göttingen 41966, S. 61: "Wir nehmen (scil. zu Unrecht, Zusatz Löning) an, daß in V. 36 die Frage von V. 29 wieder aufgenommen werden soll, um dann eine abschließende Antwort zu bekommen. Aber die Erzählung selber, und nichts anderes, ist die Antwort auf jene Frage."

ker im Sinne einer griechisch-hellenistischen Tradition, die von Sokrates herkommt.

Aus der Struktur der Dialogführung kann man ablesen, daß Lukas dieses Gespräch im Gegensatz zu Mt 22,35ff und trotz der entsprechenden Formulierung in Lk 10,25 (Q?) nicht im üblichen Sinn als Streitgespräch aufgefaßt hat. Das wird für die Interpretation von Bedeutung sein. Nichts von dem, was der Gesetzeslehrer fragt oder antwortet, wird zurückgewiesen. Gerade seine Eingangsfrage ist im Sinne des Lukas völlig sachgerecht (vgl. Apg 13,48: "Und es kamen zum Glauben so viele, wie bestimmt waren zum ewigen Leben" = ἐπίστευσαν... εἰς ζωὴν αἰώνιον; genau um diesen Zusammenhang geht es in der Anknüpfung dieses Dialogs an Lk 10,23f).

Exkurs: Die Struktur der vorlukanischen Beispielerzählung
Lk 10,30b-35

Eine Sonderstellung nimmt im Dialog über die Praxis des Glaubens Lk 10,25-37 die Beispielerzählung ein, durch die die Beantwortung der Ausgangsfrage (V 25) am Ende des Gesprächs (V 37a) ermöglicht wird. Es handelt sich um eine vorlukanische Tradition, die erst nachträglich als Redebeitrag in den lukanischen Zusammenhang eingearbeitet worden ist.

1. Die ursprünglich selbständige Tradition ist zunächst vom lk Kontext abzugrenzen: Die Erzählung setzt ein mit ἄνθρωπος τις κατέβαινεν, d.h. mit der Einführung einer unbekanntes (τις) Figur (ἄνθρωπος) der erzählten Welt (Aorist). V 30a dient der Einfügung in den laufenden Dialog, ist also redaktionell. Die Erzählung geht durch bis V 35; ab V 36 wird sie besprochen. Die Frage nach dem "Nächsten" in der Geschichte (V 36) gehört nicht ursprünglich zur Geschichte, sondern stellt diese in den Zusammenhang, der mit dem Stichwort "Nächster" (VV 27.29) arbeitet. Die Frage, ob V 35 als ursprünglicher Schluß gelten kann oder ob eine V 36 entsprechende Frage zum ursprünglichen Bestand gehört hat, läßt sich erst im folgenden Schritt beantworten, der Strukturanalyse.

2. Die erzählte Handlung läßt sich im Kern auf die folgende Reihe von finiten Aorist-Formen reduzieren (= "Funktionen" im Sinne der erzählmorphologischen Theorie V. Propps):

(1)	ging hinab	κατέβαινε
(2)	fiel in die Hände	περιέπεσε
(3)	machten sich davon	ἀπήλθον
(4)	ging hinab	κατέβαινε
(5)	ging vorüber	ἀντιπαρήλθε
(6)	ging vorüber	ἀντιπαρήλθε
(7)	kam	ἦλθε
(8)	wurde von Mitleid ergriffen	ἐσπλαγχνίσθη
(9)	verband	κατέδησε
(10)	brachte	ἤγαγε
(11)	pfliegte	ἐπεμελήθη
(12)	gab	ἔδωκε
(13)	sprach (= Anweisung mit Versicherung; Wiederaufnahme der Verben aus Nr. 11,12)	ἔειπε

Die Funktionen (1) bis (7) haben ausschließlich mit intransitiver Fortbewegung zu tun. In diesem Bereich werden transitive Aktionen (Mißhandlung des Überfallenen, Sehen des Überfallenen) stets durch Partizipialkonstruktionen bezeichnet. Ab Funktion (8) geht es in keinem Fall mehr um intransitive Fortbewegung.

3. Die Funktionen sind folgenden Akteuren zugeordnet (in Klammern hinzugefügt werden Handlungselemente, die durch Partizipien bezeichnet werden):

- ein Mann: der hinabgeht, Räubern in die Hände fällt (1,2)
- die Räuber: die (jemand ausplündern, schlagen, halbtot liegenlassen,) entkommen (3)
- ein Priester: der hinabgeht, (sieht,) vorübergeht (4,5)
- ein Levit: mit denselben Funktionen wie der Priester (6)
- ein Samariter: der kommt (7), (sieht,) von Mitleid ergriffen wird (8), Wunden verbindet (9), einen Verletzten fortbringt (10) und pflegt (11), Geld ausgibt (12) und befiehlt, was mit dem Verletzten geschehen soll (13)

Auffällig ist, daß alle Akteure nacheinander und jeweils nur einmal in Erscheinung treten.

4. Die Akteure spielen aufgrund ihrer Handlungsanteile folgende Rollen:

- Der überfallene Mann liegt so da, daß jeder Vorübergehende auf das Unrecht, das ihm geschehen ist, reagieren muß, daß also die Situation der Probe gegeben ist.

Diese Rolle nennt V. Propp "Schenker" ("Lieferant", weil dieser in einem Märchen vor allem die Funktion hat, den Helden, der die Probe besteht, mit dem Zaubermittel auszustatten, das er braucht, um seine Aufgabe als Held zu lösen. In diesem Text kommt es nur darauf an, daß der "Schenker" / "Lieferant" die Figur ist, mit der der Held in einer Probe, die es zu bestehen gilt, konfrontiert wird, ohne daß er wissen kann, daß es sich um seine Bewährung als Held handelt.

- Die Räuber sind die "Gegenspieler" mit der klassischen Aufgabe der Stiftung eines Schadens.
- Priester und Levit haben dieselbe Rolle. Sie gehen an dem "Schenker" ohne Reaktion vorüber, obwohl sie ihn sehen. Sie sind damit als Helden durchgefallen. Sie sind die "falschen Helden".
- Der Samariter ist der "Held", der sich gegenüber den "falschen Helden" dadurch auszeichnet, daß er in der Situation der Probe richtig reagiert (8) und entsprechend dem angerichteten Schaden (Verletzung, Raub) agiert (Wundpflege, Geld).
- Der Wirt ist der "Helfer des Helden".

5. Die Kette der Satzprädikate (finite Verbformen) läßt sich zu Sequenzen verbinden, die die Struktur der Handlung sichtbar machen:

1. Sequenz

κατέβαινε
περιέπεσε
ἐκδύσαντες
κλήγας ἐπιθέσαντες
ἀπ' ἤλθον
ἀφέντες

Exposition:

Schaden wird gestiftet

Schadenstifter entkommen

2. Sequenz

κατέβαινε
ἰδών
ἀντιπαρῆλθεν
[γεγόμενος] ἔλθων
ἰδών
ἀντιπαρῆλθεν

Steigende Handlung:Annäherung +
Wahrnehmung

keine Reaktion

dasselbe

3. Sequenz

ὄδεύων
ἤλθεν
ἰδών
ἐσπλαγχνίσθη
προσελθὼν
κατέδησεν
ἐπιχέων
ἐπιβιβάσας
ἤγαγεν
ἐπεμελήθη
ἐκβαλὼν
ἔδωκεν
εἶπεν · ἐπιμελήσῃτι
ἀποδώσω

Annäherung +
WahrnehmungReaktion
= HöhepunktFallende Handlung:Aufhebung des
Schadens

Die Ausgangsspannung wird durch das Fehlverhalten der falschen Helden gesteigert. Die Geschichte lebt also vom Kontrast des Tuns falscher und wahrer Helden. Der Scheitelpunkt der Spannungskurve liegt näherhin dort, wo der Held richtig reagiert, nämlich mit Mitleid (vgl. Funktion 8). Die Spannung nimmt ab, sobald das Wort, das das Verhalten des Helden bezeichnet, ausgesprochen ist.

Daß ein Schluß fehlt, kann man nicht sagen, weil die fallende Handlung die in der Exposition angelegten Fehlelemente sinnvoll aufhebt. (Die Bestrafung der Täter steht nicht zur Debatte. Die Rettung des Überfallenen gilt als gesichert.)

6. Auf der Grundlage der strukturalen Analyse läßt sich der Text semantisch (a) und pragmatisch (b) interpretieren:

a) unter dem Darstellungsaspekt (semantisch)

Die Geschichte stellt in einer Kontrastkonstellation von Handlungen falscher und wahrer Helden eine ideale Handlungsnorm : Mitleid. Diese Norm erscheint im Zusammenhang der Geschichte einerseits als die bessere Option gegenüber der Bestrafung von Schuld (vgl. die Exposition, die auch eine andere Lösung der Geschichte erzählerisch plausibel anbahnen könnte: Verfolgung und Bestrafung der Räuber durch den Helden), andererseits als die Überbietung einer unzureichenden Tempelfrömmigkeit (vgl. den Kontrast Priester / Levit-Samariter).

b) unter dem kommunikativen Handlungsaspekt (pragmatisch)

Jede Erzählung weckt Interesse durch die Evokation bestimmter Erwartungen beim Publikum. Dies geschieht über die sequentielle Struktur der Handlung. Das Interesse an einem erzählerisch sinnvollen Ende der Geschichte macht den Zuhörer parteilich. Er empfindet Sympathien und Antipathien für die Akteure der Handlung je nach ihrer Rolle im Geschehen. Die Entscheidungen darüber trifft der Erzähler. Er kann die Emotionen seines Publikums lenken. Das Publikum reagiert in bestimmter Weise auf die Erzählung, noch bevor sie beendet und für das Publikum durchschaubar ist. Ihm wird in der Erzählung insofern etwas vorgemacht. Seine Identifika-

tionsweise mit den handelnden Akteuren entspricht nur den Erzählgesetzen, nach denen sie handeln, nicht den Einstellungen zu solchen Figuren in der realen Welt. Zwischen erzählter Welt und realer Welt kann sogar ein eklatanter Gegensatz in dieser Hinsicht bestehen. Der Erzähler kann also durch seine Erzählung das Publikum zu Einstellungen verleiten, zu denen es sonst - bei normaler (moralischer) Beurteilung - gar nicht bereit wäre. Der Zuhörer kann sich einer solchen Provokation natürlich verschließen, aber erst, wenn er die Geschichte kennt und als Provokation durchschaut hat.

In unserem Beispiel trifft dies alles ebenfalls zu. Eine Provokation muß besonders das damalige (vorlk: jüdische!) Publikum darin gesehen haben, daß ein Samariter der Held einer Geschichte ist, in der zwei Vertreter des Kultpersonals des Jerusalemer Tempels als falsche Helden entlarvt werden. Die Geschichte desavouiert damit den Jerusalemer Tempelkult als eine religiöse Institution, die zu falschem Verhalten die Dispositionen liefert. Der Samariter erscheint dabei nicht nur als die moralischere Figur, sondern dabei muß der damalige Hörer sich auch noch bieten lassen, daß er an den von den jüdischen Zeitgenossen Jesu als illegitim angesehenen Tempelkult der Samariter auf dem Berg Garizim erinnert wird.

Es ist klar, daß ein heutiger Leser des Textes diesen Zusammenhang nicht ohne Vorkenntnisse durchschaut und die provokatorische Spitze des Gleichnisses primär intellektuell wahrnimmt, ohne in seinen emotionalen Reaktionen auf den Text sonderlich irritiert zu werden. Man muß also - theoretisch didaktisch - unterscheiden zwischen dem intendierten Publikum, für das der Text ursprünglich erzählt worden ist, und dem realen Publikum heute, das der ursprüngliche Erzähler gar nicht kennt. (Die Differenz zwischen intendiertem und realem Publikum ist besonders gravierend bei Texten, die ursprünglich für den mündlichen Vortrag gedacht waren und erst sekundär in die schriftliche Literatur hineingekommen sind. Sie besteht aber auch beim mündlichen Vortrag, weil ein Erzähler sein Publikum nicht ganz adäquat einge-

schätzt haben könnte, was er dann an der spontanen Reaktion aber ablesen kann.)

7. zur Gattung

Lk 10,30b-35 gehört zur Gattung der Gleichnisse. Gleichnisse werden gewöhnlich in drei Untergattungen gegliedert:

- Gleichnisse im engeren Sinn
- Parabeln im engeren Sinn
- Beispielerzählungen

Dies ist keine glückliche Sprachregelung. Weil die Termini Gleichnis und Parabel sowohl im weiteren wie im engeren Sinn gebraucht werden, ist eine besondere Sorgfalt bei der Bezeichnung erforderlich.

Das Gleichnis im engeren Sinn entwickelt seine Aussage auf der Grundlage eines allgemein bekannten Sachverhalts der alltäglichen Erfahrung (säen und ernten, Sauerteig ansetzen u.ä.; Beispiel: Mk 4,3-8. In reiner Form gehören die Gleichnisse i.e.S. zu den Texten der "besprochenen Welt", sind also keine Erzählungen, dies im Unterschied zu den beiden anderen Untergattungen.

Die Parabel im engeren Sinn entwickelt ihre Aussage in Form einer erzählten Geschichte, die auf einer Bildebene spielt, die gegenüber der Ausgangsebene semantisch autonom ist. Beispiel: Mt 18,23-35;; Könige und Knechte verhalten sich nach literarischen Gesetzen und nicht ohne weiteres wie Gott oder die Mitglieder der mattäischen Gemeinde.)

Beispielerzählungen sind wie Parabeln im engeren Sinn erzählte Geschichten, die aber gegenüber der Ausgangsebene semantisch nicht autonom sind, sondern Beispiele erzählen zu Normfragen, die auf der Ausgangsebene besprochen werden. Sie erzählen z.B. von klugen oder törichten Verhaltensweisen in einem Zusammenhang, in dem es um Klugheit und Torheit geht (Beispiel: Lk 12,16-21). Eine semantische Übertragung kann daher nicht stattfinden. Die Übertragung besteht hier lediglich in einer bewertenden Zuordnung des erzählten Beispiels zu der besprochenen Norm.

Diese Kriterien treffen für Lk 10,30b-35 zu. Auf dem Scheitelpunkt der Spannungskurve fällt das entscheidende Stichwort ἐσπλαγγνίσθη. Es formuliert die Norm beispielhaften Verhaltens. Eine Übertragung dieser Norm auf eine Ausgangsebene (sog. Sachhälfte) findet hier ebenfalls statt, jedoch sekundär, nämlich auf der Gesprächsebene des lk Dialogs Lk 10,25-37, in dessen Zusammenhang die Beispielerzählung jetzt steht.

Die lk Einordnung der Tradition entspricht grundsätzlich deren ursprünglichem "Sitz im Leben" (Unterweisung). Zu beachten ist aber, daß die Beispielerzählung bei Lukas in einem neuen thematischen Zusammenhang steht (Frage nach dem Gesetz, nicht nach dem Kult und seiner Bedeutung).

Im folgenden geht es um diesen von Lukas geschaffenen Dialog und seinen thematischen Zusammenhang.

b) Der Gedankengang des Dialogs

Ausgangspunkt des Dialogs ist also eine Frage, die sich aus dem voraufgehenden Kontext, d.h. für den Leser des Lk aus dem ihm bekannten Zusammenhang ergibt (vgl. oben S. 110). Der Gesetzeslehrer formuliert seine Frage anstelle des Lesers bzw. für ihn. Auf psychologisierende Spekulationen über die Wahrscheinlichkeit dieses Einsatzes in der erzählten Welt muß man verzichten, wenn man den authentischen Sinn des Textes, d.h. den von Lukas für sein Publikum intendierten, nicht verfehlen will.

Die Frage bezieht sich sinngemäß auf die praktische Verwirklichung der Freude über den nahen Anbruch der Gottesherrschaft, hier bereits christlich weitergedacht als die in der Auferweckung Jesu erfüllte Zusage des "ewigen Lebens" (V 25).

Daß damit nicht nur ein notdürftiger Übergang geschaffen, sondern eine Leitfrage aufgeworfen wird, die im folgenden Gedankengang entwickelt und beantwortet wird, ergibt sich aus den Stichwortverbindungen im anschließenden Dialog:

Dialogführung	Stichwortverbindungen		
Frage	τί ποιήσας	ζωήν	25
Gegenfrage			
Antwort	ἀγαπήσεις		27
		πλησίον	
Antwort	τοῦτο ποίει	ζήσῃ	28
Frage		πλησίον	29
Erzählung, die abschließt mit einer Gegenfrage		ἡμιθανῆ	30
Antwort	ὁ ποιήσας	ἔλεος	37a
Antwort	σὺ ποίει		37b

Die Antwort auf die ganz im Sinne des lk Lesers formulierte Frage wird aber in der erzählten Welt der damaligen Situation der Zeit Jesu, also historisierend gegeben. Sie wird im jüdischen Szenarium diskutiert.

Die Gegenfrage Jesu lenkt auf eine entsprechende Antwort hin. Sie ist im Gesetz zu finden. Die Gegenfrage Jesu enthält also eine wichtige Voraussetzung: Das mosaische Gesetz ist eine Anleitung zu einer Praxis zum ewigen Leben.

Die Antwort des Gesetzeslehrers präzisiert dies näher, und zwar ganz im Sinne der christlichen Argumentation des Lukas: Es geht um die Mitte des Gesetzes, die den Einzelgeboten ihren Stellenwert gibt: die Gottes- und Nächstenliebe. Eine Debatte darüber erübrigt sich, die Partner sind sich einig, wie die Antwort Jesu zeigt. (Ganz anders die Varianten der Seitenreferenten: Dort gibt Jesus die Antwort, die hier der Gesetzeslehrer gibt.)

Das Stichwort "Nächster" wird jetzt zum Aufhänger für den zweiten Gesprächsgang. Die Frage des Gesetzeslehrers wird entschuldigend vorgetragen. Der gewählte Ausdruck "sich selber rechtfertigen wollen" hat zwar einen belastenden Unterton für ein paulinistisches Publikum, das mit dem sola-fide-Prinzip vertraut ist (vgl. Apg 13,

38f: "von allem, worin euch das Gesetz des Mose nicht hat rechtfertigen können, wird jeder, der glaubt, gerechtfertigt"). Aber zwischen den Gesprächspartnern tritt keine Distanzierung ein. Das Gespräch läuft mäentisch weiter und führt auch zur Verständigung. Die Frage "wer ist mein Nächster?" sollte also nicht als Ausdruck jüdischer Borniertheit verstanden werden, wie manche Interpreten unterstellen (vgl. E. Linnemann, Gleichnisse 57f u.a.). Es geht nicht darum, einen verengten Begriff von "Nächster" und "Nächstenliebe" zu sprengen, sondern um eine präzisere Bestimmung dessen, worauf es im Gesetz ankommt, durch ein praktisches Beispiel.

Die präzisere Bestimmung dessen, wer "Nächster" ist, allerdings wird so gegeben, daß sie nicht allein als Auslegung des Gesetzes erscheint, sondern auf einer allgemeineren zugänglichen Anschauungsebene entwickelt wird, nämlich einer Beispiel Erzählung. Diese Erzählung hat zwar palästinisches Kolorit. Aber bekanntlich ist Erzählen kein Proprium der jüdischen Kultur, sondern vollzieht sich nach interkulturellen Regeln. M.a.W.: Der Wechsel in eine Erzählgattung bedeutet vor allem eine direkte Einbeziehung des lukanischen Lesers mit seiner elementaren Leser-Kompetenz.

In der Geschichte selbst setzt sich die Tendenz zur interkulturellen Horizonterweiterung auch explizit fort: Der Held der Geschichte ist Samariter. Lukas konfrontiert ihn mit Priester und Levit, also jüdischem Kultpersonal. Damit erscheint er zumindest als Fremder, wenn auch als Angehöriger einer Religionsgemeinschaft mit besonderer Nähe zum Judentum. Offensichtlich keine Rolle spielt dabei, daß auch die Samariter den Pentateuch haben. Lukas setzt dies weder hier noch sonst (bes. nicht Apg 8!) voraus. So entsteht der Eindruck: Was der Samariter tut, ist die Praxis, die dem Sinn des Gesetzes entspricht, ohne Gesetzeserfüllung sein zu wollen. Es gibt eine Praxis der Erfüllung des Gotteswillens ohne Gesetz.

Auf dieses gegenüber dem Gesetz erweiterte, elementarisierte Verständnis von Nächstenliebe macht der Begriff ἔλεος aufmerksam. Das Wort ist bestens zur interkulturellen Verständigung geeignet. Der Gesetzeslehrer selbst bringt es als Jude in die Debatte. Er interpretiert damit einerseits die Handlung des Helden in der Ge-

getragenen Verhältnisses ein (Verhältnis zwischen Bundesgenossen, Verhältnis Jahwes zu seinem Volk u.a.). $\tau\omicron\tau$ ist weniger eine Sache der Gesinnung ("Treue" o.ä.) als ein Grundkonsens einer Gesellschaft in der Bejahung des Gemeinnsinns, der das gesellschaftliche Leben in seinen großen und kleinen Zusammenhängen überhaupt erst ermöglicht. Die Gesellschaft ist ein Geflecht aus Beziehungen, die nur durch $\tau\omicron\tau$ halten.⁴

Die Geschichte vom barmherzigen Samariter wird vom Gesetzeskundigen als eine Beispielerzählung über diesen Grundwert $\xi\lambda\epsilon\omicron\varsigma$ interpretiert. Das ist völlig sachgerecht, wenn man den Überfall der Räuber auf den Reisenden als eine Verletzung der $\tau\omicron\tau$ interpretiert, die eigentlich alle Angehörigen des jüdischen Volkes zu einem gemeinschaftsförmigen Solidaritätsverhalten verbindet. Auf diesem Hintergrund bekommt aber dann auch das positive Verhalten des Samariters erst seine pointierte Bedeutung: Das barmherzige Eingreifen zur Rettung des Überfallenen geht gerade nicht von den Repräsentanten des Tempels aus; der Tempel erweist sich also im Fall der Verletzung des Grundwerts $\xi\lambda\epsilon\omicron\varsigma$ nicht als die tragende Institution. Grund: Die Reinheitsgebote beschneiden die vorbehaltlose $\tau\omicron\tau$ (Verunreinigung durch Kontakt) gegenüber dem Angehörigen der eigenen Gemeinschaft. Deshalb ist es gerade der verhaßte Fremde, der über die durch traditionell-religiöse Gemeinschaftsgrenzen geregelten Solidaritätsbeziehungen hinweg Leben rettet, indem er sich für den überfallenen Fremden einsetzt wie für einen Angehörigen des eigenen Volkes. Der Gesetzeslehrer anerkennt hier mit $\xi\lambda\epsilon\omicron\varsigma$ also nicht nur das gemeinschaftsgerechte Verhalten, sondern das über Gemeinschaftsgrenzen hinaus verwirklichte $\xi\lambda\epsilon\omicron\varsigma$, das den Nächsten nicht nur im eigenen Volk sucht, sondern in jedem Menschen.

Dieser anthropophile Grundzug der Beispielerzählung Lk 10,30b-35 ist für das lukanische Verständnis von großer Bedeutung. Er ist die Grundlage für die unmittelbare Identifikation des hellenistischen Lesers mit dem Samariter.

⁴ Vgl. Art. $\xi\lambda\epsilon\omicron\varsigma$ in: ThWB II 475f (Bultmann).

Ein zweiter Ansatzpunkt für die Vermittlung der Geschichte an eine hellenistische Leserschaft hängt mit einer anderen Bedeutungsnuance von ἔλεος zusammen: Es steht in der Septuaginta auch als Äquivalent für das atl. **וְיָרַח**. Es bezeichnet die emotionale Seite des Verhältnisses zwischen Menschen, ursprünglich bzw. im eigentlichen Sinn das Verhältnis der Mutter zu ihrem Kind als ursprüngliches Sich-Eins-Wissen.⁵

Auf diesen Zusammenhang macht insbesondere das ἐσπλαγγνίσθη auf dem Höhepunkt der Erzählung (V 33) aufmerksam: Das Verb und das Substantiv τὰ σπλάγχνα sind im griechischsprechenden Frühjudentum geläufige Bezeichnungen für das Gefühl und für das "Innere" (wörtlich: Eingeweide) des Menschen als Sitz der Gefühle (neben καρδία und ἥπαρ).⁶ Die Septuaginta verwendet diese Bezeichnungen ganz selten, und zwar nur in den jüngsten Partien. In der frühjüdischen Literatur (bes. in den Testamenten der Zwölf Patriarchen) tritt es an die Stelle der Septuaginta-Wörter οἰκτιρμοί und οἰκτίρω, die ihrerseits die Äquivalente für **וְיָרַח** und **וּפָי** (pi) darstellen.⁷

In der Geschichte vom barmherzigen Samariter steht das Verb σπλαγγνίσεσθαι in eben diesem Sinn und wird sachgemäß mit dem Substantiv ἔλεος in Verbindung gebracht. Das σπλαγγνίσεσθαι von Lk 10,33 unterscheidet den "Helden" der Geschichte von den "falschen Helden" mit ihrem reaktionslosen Sehen des Überfallenen. Es ist vor allem die Reaktion des Samariters als solche, die ihn zum "Helden" disponiert.⁸

Für das hellenistische Publikum des Lukas ist das Verb σπλαγγνίσεσθαι eher unvertraut und dürfte als jüdisch-fremd empfunden worden sein. Umso wichtiger ist dann aber, daß für hellenistische Leser gerade das Substantiv ἔλεος, mit dem das Verhalten des Samariters abschließend umschrieben wird (τὸ ἔλεος ποιεῖν!), eine ausgesprochen emotionale Konnotation hat.

⁵ Vgl. Art. ἔλεος in: ThWB II 477 (Bultmann).

⁶ Vgl. Art. σπλάγγνον κτλ in: ThWB VII 549-552 (Köster).

⁷ Vgl. aaO. 552.

⁸ Zum Stellenwert des Verbs im Sondergut des Lukas vgl. noch Lk 15,20 (Reaktion des Vaters auf die Heimkehr des verlorenen Sohns!).

"Ἐλεος" bezeichnet im Griechischen - anders als in der Septuaginta! - gerade einen Affekt (πάθος), nämlich den der Rührung, die jemanden angesichts eines Übels, das einem anderen (unverschuldet) betroffen hat, ergreift; es mischt sich der φόβος hinein, daß man auch selbst so betroffen werden könnte."⁹ Nach der Definition des Aristoteles (Rhetorik II 8 p 1385, 13ff) wird die mitleidige Rührung (ἔλεος) verursacht durch den Anblick! des Leidens anderer Menschen: "ἔλεος sei also nach landläufiger Definition ein gewisses Schmerzgefühl (λύπη) über ein in die Augen fallendes, vernichtendes und schmerzbringendes Übel, das jemanden trifft, der nicht verdient, es zu erleiden, das man auch für sich selbst oder einen der unsrigen zu erleiden erwarten muß, und zwar wenn es in der Nähe zu sein scheint; denn es ist offenkundig, daß der, der Mitleid empfinden soll, sich in einer solchen Lage befinden muß, daß er glaubt, entweder er selbst oder einer der Seinigen könne irgendein Übel erleiden, und zwar ein Übel der Art, wie es in der landläufigen Definition charakterisiert worden ist oder ein gleiches bzw. ähnliches."⁹

Dieser ausgezeichnete Kommentar zu Lk 10,30-35 aus griechischer Sicht zeigt noch einmal, inwiefern die Geschichte vom barmherzigen Samariter geeignet ist, einem griechisch-hellenistischen Publikum zu vermitteln, wie das biblische Zentralgebot der Nächstenliebe über die jüdische Kulturgrenze hinweg zu verstehen und zu übernehmen ist. Was die Geschichte selbst erzählt (die Heldentat eines Fremden im Umfeld des Jerusalemer Tempels), wird vom jüdischen Gesetzeskundigen so auf den Begriff gebracht (ἔλεος), daß ein hellenistisches Publikum in der eigenen Sprache vernimmt, was biblisch mit Nächstenliebe und ἡ ἀγάπη gemeint ist, und zwar hier exemplarisch verwirklicht in einer Tat, deren Motiv (ἐσπλαγχνίσθη) die traditionellen Grenzen des Geltungsbereichs des biblischen ἔλεος sprengt.

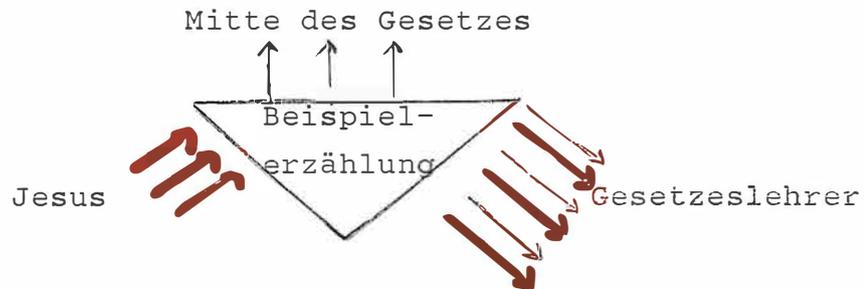
Es ergibt sich damit, daß die Erzählung vom beispielhaften Handeln des Samariters im Gedankengang des Dialogs eine mäentisch entbindende Funktion in doppelter Hinsicht hat: Auf der Ebene des er-

⁹ Art. ἔλεος in: ThWB 474 (Bultmann).

¹⁰ Übers. nach F.G. Sieveke (UTB 159, S 109f).

zählten Dialogs zwischen Jesus und dem Gesetzeskundigen setzt die Erzählung die Einsicht frei, was unter Nächstenliebe zu verstehen ist, die das Gesetz als Mitte aller Weisungen in ethischer Hinsicht fordert.

SCHEMA A: Ebene der erzählten Welt
Dialog zwischen Jesus und dem Gesetzeslehrer

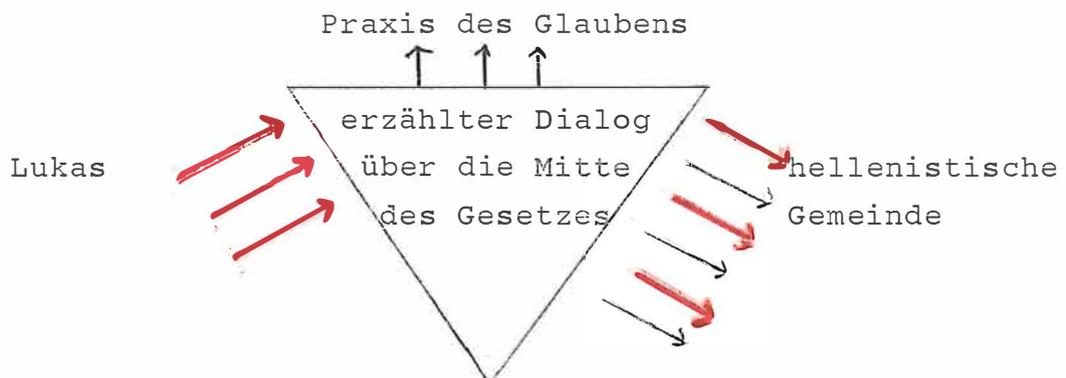


→ kommunikativer Handlungsaspekt:
Verständigung über eine erzählte Geschichte

→ Darstellungsaspekt:
Erkenntnis, daß das Tun des Samariters (ἔσπλαγχνίσθη) ein Beispiel für Nächstenliebe ist

Auf der Ebene der Kommunikation zwischen dem Autor Lukas und seinem hellenistischen Lesepublikum führt die Erzählung zu der Erkenntnis, daß ein von ἔλεος geprägtes christliches Handeln sinn- gemäß dem entspricht, was in der fremden religiösen Kultur des Judentums Mitte des mosaischen Gesetzes ist, eben jenes Gesetzes, das die Juden von anderen Kulturen unterscheidet.

SCHEMA B: Ebene der real intendierten Kommunikation
zwischen Autor und Publikum



→ kommunikativer Handlungsaspekt:
Verständigung über eine erzählte Verständigung;
wichtig: ohne die hier erzielte Einigung Jesu mit dem
Gesetzeskundigen wäre die Geschichte vom barmherzigen
Samariter keine unbestrittene Aussage über Nächsten-
liebe und damit über das Gesetz.

→ Darstellungsaspekt:
Erkenntnis, daß ἔλεος im Sinne der Beispielerzählung
(gesetzesfrei) praktisch dem entspricht, was das
mosaische Gesetz als Nächstenliebe fordert.

Für den Leser des Lukas zeigt das Beispiel des Samariters also vor
allem, wie man dem im Gesetz enthaltenen Gotteswillen entsprechen
kann, ohne Jude zu sein.

2.3.2 Martha und Maria (Lk 10,38-42)

a) Abgrenzung vom Kontext

Daß die Einordnung dieser Tradition auf die lk Redaktion zurück-
geht, ergibt sich aus der Überleitung V 38, die das lk Reise-Motiv
fortschreibt und im einzelnen der Eröffnung der ersten Episode des
Reiseberichts angeglichen ist:

<p>10,38.39 Ἐν δὲ τῷ πορεύεσθαι αὐτοῦς αὐτὸς εἰσῆλθεν εἰς κώμην τινά γύνη δὲ τις ὀνόματι Μάρθα ὑπεδέξατο αὐτόν</p>	<p>9,52b.53 καὶ πορευθέντες εἰσῆλθον εἰς κώμην Σαμαριτῶν καὶ οὐκ ἔδέξαντο αὐτόν</p>
--	--

Deutlich ist zu erkennen, daß 10,38 bis auf den Eigennamen der Frau auf 1k Redaktion zurückgeht. Die Einheit dürfte andererseits nicht mit der situationslosen Einführung zweier Figuren begonnen haben. Eine Rekonstruktion der ursprünglichen Exposition ist nicht mehr möglich. Es ist aber davon auszugehen, daß die Tradition eine reine Haus-Szene bot, die allenfalls mit dem Betreten des Hauses durch Jesus begonnen haben könnte.

In der folgenden Strukturanalyse wird die 1k Exposition mitberücksichtigt - mit den notwendigen Vorbehalten bezüglich ihres Aussagewerts.

b) Rollen und Sequenzen

Das Tempus-Gefälle zwischen den Aoristen und Imperfekten zeigt, daß die erzählte Handlung sich nicht auf den Wettstreit der zwei ungleichen Schwestern bezieht. (VV 39.40a stellen sie einander gegenüber, indem ihre unterschiedlichen Verhaltensweisen (Impf.!) bezeichnet werden: sitzend hören gegenüber "herumgezogen werden" wegen der Bedienung.) Die erzählte Handlung besteht in der 1k Fassung vielmehr aus zwei Vorgängen: Martha nimmt Jesus (in das Haus) auf = V 38 / Sequenz 1. Diese Sequenz ist möglicherweise als Handlung sekundär. Martha beschwert sich über ihre Schwester und wird von Jesus zurechtgewiesen (bzw. ihr Protest wird zurückgewiesen) = VV 40b-42 / Sequenz 3.

Zwischen Sequenz 1 und Sequenz 3 besteht ein "tragisches" Gefälle: Trotz bereitwilliger Aufnahme (ὀρέδεσθαι) endet die Erzählung mit der Abweisung des von Martha erhobenen Protests. Dieses Gefälle ist wahrscheinlich erst durch die redaktionelle Exposition eingetragen worden. Für das Zustandekommen der Pointe ist die 2. Sequenz entscheidend. Sie stellt plakativ (duratives Imperfekt!) zwei Möglichkeiten der Reaktion auf die Anwesenheit Jesu gegenüber. Die in die aktuelle Handlung gar nicht verwickelte jüngere Schwester läuft der als Hausfrau verantwortlichen älteren den Rang ab - ohne sich zu bewegen, genauer: indem sie sich hörend ruhig

verhält. Im Sinne der von V. Propp entwickelten Morphologie der "Funktionskreise" müßten die Rollen in dieser Erzählung identifiziert werden als:

- "falscher Held" (Martha, die als handelnde Figur die Hauptrolle spielt)
 "Held" (Maria, die ihre Rolle lediglich zugesprochen bekommt)
 "Sendender" (Jesus, ausdrücklich als κύριος betitelt, hier in der Funktion der Identifizierung des Helden)

Das inhaltliche Repertoire der Erzählung entspricht erzähl-morphologisch den "Funktionen" XXIV - XXVIII; wobei die Reihenfolge vor allem insofern von der üblichen abweicht; als die Bewährung des Helden nicht als Handlung erzählt, sondern im Durativ vorangestellt wird:

- XXV: Dem Helden / dem falschen Helden wird eine schwere Aufgabe gestellt
 XXVI: Die Aufgabe wird gelöst / nicht gelöst
 = Sequenz 2: Lk 10,39.40a (Durativ);
 wegen der tableauartigen Gegenüberstellung der ungleichen Schwestern muß das Motiv der Entlarvung des falschen Helden mit dem der Bewährung des Helden entsprechend gekoppelt werden.
 XXIV: Der falsche Held macht seine unrechtmäßigen Ansprüche geltend.
 XXVIII: Der falsche Held wird entlarvt.
 XXVII: Der Held wird erkannt.
 = Sequenz 3: Lk 10,40b-42 (Handlung)

c) Gattung

Der Text gehört zu den sog. biographischen Apophthegmen. Die Funktion dieser Textsorte ist hier besonders gut zu erkennen: Eine erzählte Situation mit dem irdischen Jesus als beteiligter Figur

wird zum Anlaß bzw. (hier:) Gegenstand eines Dialogs, in dem Jesus als der maßgeblich Urteilende durch ein Logion eine programmatische Entscheidung fällt. "Sitz im Leben" solcher Apophthegmen ist die Paränese, konkret: die Reflexion über Normen des christlichen Lebens.

Das Logion Jesu bezieht sich auf die erzählte Situation, und zwar konstitutiv. Es läßt sich nicht isolieren ("organisches" Apophthegma; kein authentisches Logion in nachträglichem Kontext); vgl. die wertend-interpretierende Rückbeziehung zwischen dem Jesus-Logion und der 2. Sequenz:

(41b)		(40a)
μεγιστῆς και θορυβᾶζει	-	περισπᾶτο
περὶ πολλά	-	περὶ πολλῆν διακονίαν

d) Interpretation I (auf der Ebene SLk)

Die Gegenüberstellung wahrer und falscher "Helden" ist ein typisches Mittel der Sondergut-Tradition:

Vgl. zuvor schon die Beispielerzählung vom barmherzigen Samariter Lk 10,30b-35 (Priester und Levit gegenüber Samariter), ferner:
 Lk 7,36-50 (Pharisäer und Sünderin)
 Lk 15,11-31 (der "verlorene Sohn" und sein älterer Bruder)
 Lk 16,19-31 (der arme Lazarus und der reiche Prasser)
 Lk 18,9-14 (Pharisäer und Zöllner)

In allen Fällen dient das Kontrast-Schema dazu, richtiges und dezidiert falsches Verhalten zu diagnostizieren - so auch hier. Die Verhaltensweise der Martha wird nicht relativiert, sondern erzählökonomisch betrachtet falsifiziert.

Die Geschichte relativiert also nicht "Diakonie" durch "Hören", sondern fordert Hören statt Sorgen (μεριμνῶν). Ausschlaggebend für dieses Verständnis ist die maßgebende Interpretation des Verhaltens der Martha durch den urteilenden Jesus. Der Erzähler hatte in

V 40a lediglich die Weichen für diese Beurteilung gestellt durch seine Wortwahl: περισπᾶσθαι und πολλήν deuten auf ein fremdbestimmtes Verhalten hin.

Diese Fremdbestimmung ist der Ausdruck einer traditionellen Rollenfixierung der Martha als Hausfrau (οἰκουργός). Ihre Beschwerde und ihre Verhaltensweise entsprechen den Erfordernissen der Situation, daß ein Gast im Haus ist, der als solcher zu respektieren ist, indem man ihm gegenüber die traditionellen Rollen spielt.

Demgegenüber erscheint das sitzende Hören der jüngeren Schwester nicht primär als rezeptives Verhalten, sondern als Bruch mit der traditionellen Rolle als Frau. Vgl. das Dialog-Fragment Werinthos des Aristoteles: Nach der Lektüre der Politeia des Plato verläßt die Arkadierin Axiothea ihre Heimat, wird Schülerin des Plato und "vergaß fernerhin, daß sie eine Frau sei" (Hengel, Nachfolge und Charisma 31). Sie maßt sich eine nicht vom "Haus" her entworfene alternative Rolle zu: die der Schülerin - eine Rolle, die im Judentum männlich besetzt ist.

Diese alternative, eigentlich Männern vorbehaltene Schüler-Rolle bezeichnet der urteilende Jesus als den "guten Teil", den Maria als ihren Part zu spielen gedenkt und der ihr "nicht genommen werden wird" (= futurisches passivum divinum = Aussage im Blick auf die endgerichtliche Entscheidung Gottes bzw. des Menschensohnes, der hier schon als κύριος urteilt).

Die Verbindlichkeit der traditionellen Normen der οἶκος-Ethik wird hier also auf eschatologischem Horizont definitiv bestritten. Für diese programmatische Umwertung der ethischen Werte der οἶκος-Ordnung gibt es im SLk weitere eindrucksvolle Belege. Vgl. bes. Lk 12,16-20 ("Gleichnis" vom törichten Bauern, dessen Torheit besonders darin sichtbar wird, daß er neue Scheunen baut statt eine eschatologische Neubegründung seiner Existenz) und Lk 16,1-8 ("Gleichnis" vom ungerechten Verwalter, dessen Klugheit darin besteht, daß er seine alte Verwalterrolle als nicht mehr haltbar einschätzt und sie ein letztes Mal noch spielt, um seinen Ausstieg in eine neue Existenz zu ermöglichen). Damit wird das leitende

Interesse hinter Lk 10,38-42 deutlich: Hier wird eine neue Ethik entworfen in Abgrenzung von den traditionellen Werten einer am "Haus" als Grundeinheit von Gesellschaft und Ökonomie orientierten.

Vgl. zum vorausgesetzten Ethik-Modell:

D. Lührmann, Neutestamentliche Haustafel und antike Ökonomie,
in: NTSt 27 (1980) 83-97

Lk 10,38-42 ist besonders deshalb interessant, weil die Emanzipation aus der traditionellen οἶκος-Ethik hier als Entwurf eines alternativen Verständnisses der Rolle der Frau in der neuen familia dei konkretisiert wird.

e) Interpretation II (auf der Ebene RLk)

Grundsätzlich dürfte Lukas an der Verurteilung des Verhaltens der Martha weniger interessiert gewesen sein als die Sondergut-Tradition. Er weiß es sehr wohl zu schätzen, wenn vermögende Frauen Interesse für die Verkündigung zeigen, was Martha auf ihre Weise ja an den Tag legt, indem sie Jesus "aufnimmt" (zu ὑποδέχεται vgl. die Missionsagende!) Reiche Frauen unterstützen Jesus mit ihrem Vermögen (vgl. Lk 8,1-3) [δυνατόν αὐτοῖς ἐκ τῶν ὑπαρχόντων ἀράϊς!];

in Philippi wird Paulus von der vermögenden Purpurchändlerin Lydia aus Thyatira unterstützt, die "mit ihrem Haus getauft" wird (Apg 16,14f), das dann Gemeindezentrum wird (16,40!).

Was ihn interessiert, ist einmal das Motiv der Aufnahme in das Haus als Reise-Motiv (vgl. redaktionelle Anknüpfung), andererseits die Kennzeichnung der Situation im Haus als eine positive Chance, das Wort zu hören und so das Heil zu erfahren.

Zur Haus-Situation als besonderem Ort des Wirkens des reisenden Jesus (vgl. bes. Kap 14 im ganzen (14,1 mit typischen Akzenten: Sabbat, Haus eines führenden Pharisäers, Essen; das folgende sind Tisch-Szenen und Tisch-Reden; 14,16-24 das Gleichnis vom Mahl,

wodurch die Szene zur eschatologischen Entscheidungssituation wird; 14,25-27 Aufbruch mit Jünger-Unterweisung über das Zerbrechen der alten Familienordnung).

Ein schöner Einzeltext: Einkehr bei Zachäus (19,1-10) mit typisch lk Elementen: Rettung der Verlorenen (19,10), Ereignis des Heils "heute" in der Zukunft Jesu in diesem Haus (19,5b.9), Umkehr mit der Konsequenz einer gewandelten Einstellung zum Geld (19,8).

2.3.3 Die Abweisung in Samaria (Lk 9,51-56)

Dieser Text war als Eröffnung des lk Reiseberichts bereits Gegenstand der Untersuchung (Punkt 1.1). Im folgenden soll er behandelt werden einerseits unter dem Aspekt der Frage nach der hier verarbeiteten Tradition, andererseits unter dem Aspekt seiner Stellung im Kompositionsgefüge von Lk 9,51 - 10,42 und darüber hinaus im Blick auf den Gesamtzusammenhang des lk Reiseberichts.

a) Literarkritik

Für die VV 51-53.56 steht bereits fest, daß die lk Redaktion hier dominiert. Auffällig sind vor allem folgende Parallelen zu der redaktionellen Einleitung Lk 10,38f:

9,52b	10,38
καὶ πορευθέντες	(ἐν δὲ τῷ) πορεύεσθαι αὐτούς
εἰσῆλθον	(αὐτὸς) εἰσῆλθεν
εἰς κώμην (Σαμαριτῶν)	εἰς κώμην τινά
9,53	10,39
(γυνὴ δὲ τις ...)	(καὶ οὐκ)
ὑπεδέξατο αὐτόν	ὑπεδέξαντο αὐτόν

V 53 bietet die Schwierigkeit, daß hier nicht von der Abweisung der Boten, sondern Jesu selbst die Rede ist. Die Anwesenheit Jesu bei den vorausgesandten Boten wird von V 53 an durchgehend voraus-

gesetzt, was aber im Zusammenhang auch sachlich - wegen der Dialogform - erforderlich ist. Es ist also das αὐτόν in V 53 nicht als Indiz für Traditionseinfluß zu beurteilen, sondern als redaktioneller Ausgleich zwischen den lk Reise-Motiven und der Erzählstruktur des Dialogs Jesus - Jünger in den VV 54f. Diese erweisen sich als sperrig gegenüber der lk Regie und damit als traditionelles Element.

Das verarbeitete Material ist nicht als vollständige kleine Einheit, sondern als Fragment zu klassifizieren. Das ἰδόντες steht auch in der jetzigen Verknüpfung - beziehungslos im Text. (Was gibt es zu "sehen?") Jakobus und Johannes werden nicht eingeführt. V 52 nennt weder Namen noch die Zahl (vgl. dagegen 10,1) der Boten. Die Namen Jakobus und Johannes sind daher als vorlk zu betrachten.¹⁴ Für die Rekonstruktion ist entsprechende Vorsicht geboten. Zum Reise-Thema hat das Fragment als solches keine erkennbare Beziehung.

b) Formkritik des vorlk Fragments

Erzählmorphologisch besteht das Fragment aus einer einzigen Sequenz, die durch eine inhaltlich nicht mehr eindeutig zu fassende Exposition eröffnet wird (ἰδόντες als Reaktion auf...). Die "Jünger"-Bezeichnung harmoniert mit dem στραφεῖς der Reaktion Jesu: Das Sich-Umwenden zu Jüngern ist traditionelles Motiv in Jüngerunterweisungen.

Die Sequenz besteht aus einer in wörtlicher Rede gefaßten verbalen Handlung: sie besteht aus der κύριος-Anrede und der Frage nach dem hier erwünschten Handeln (θέλεις), für das ein Vorschlag gemacht wird (εἶπωμεν...). Die Antwort Jesu besteht in der Geste der Umwendung und einem Rede-Akt, der nicht als wörtliche Rede gestaltet ist, sondern durch ein performatives verbum dicendi (ἐπετίμησεν) bezeichnet wird. Damit erscheint die Gegenrede Jesu nicht als correctio, sondern als refuratio des Vorschlags der Jünger. Ein mögliches Verhalten wird als unerwünscht verwehrt.

¹⁴ Vgl. R. Bultmann, Synoptische Tradition 370.

Wegen des Motivs der Schelte (ἐπιτιμῶν) ist besondere Vorsicht geboten bei der Frage nach dem, was hier nicht zugelassen wird. Bei dem explizit vorgetragenen Vorschlag liegt eine wörtliche Bezugnahme auf 2Kö 1,10.12 vor. In dem Zusammenhang, der damit vorausgesetzt wird, geht es um die Verfolgung des Elija durch Soldaten des Königs Ahasja: zweimal werden die Nachstellungen dadurch vereitelt, daß Elija Feuer vom Himmel auf die Verfolger herabruft, so daß diese umkommen. Das Fragment nimmt mit der wörtlichen Rede des Jakobus und des Johannes explizit Bezug auf eine ähnliche Situation. Es geht um die Reaktion auf eine erkennbare Gefahr, die typologisch interpretiert wird als Bedrohung eines Propheten durch das gewaltsame Geschick entsprechend dem deuteronomistischen Bild der Geschichte Israels.

Formal handelt es sich also um ein typologisches Apophthegma, dessen Besonderheit darin liegt, daß die Pointe nicht in einem Jesus-Logion besteht.

Diesen Mangel haben einige Textzeugen ausgeglichen mit dem Zusatz, der nun das Jesus-Logion bietet: "καὶ εἶπεν · οὐκ οἴδατε οἴου [παῖου D] πνεύματος ἔστε· ὁ [γὰρ] υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἦλθεν ψυχὰς ἀνθρώπων ἀπολέσαι [ἀποκτεῖναι Γ 700 al] ἀλλὰ σῶσαι (K Γ Θ f¹.¹³ 700 pm it vg^{ww} sy^{CPH} bo^{Pt} D Mcion u.a.). Dabei handelt es sich erkennbar um eine Interpretation in Anlehnung an die Ich-bin-Worte über das Wirken des irdischen Menschensohnes, die nicht zu übernehmen ist.

c) Interpretation des vorlk Fragments

Grundlegend für die Interpretation auf vorlk Ebene ist die Feststellung, daß mit der Schelte Jesu eine bestimmte, an der Elija-Typologie orientierte Einstellung gegenüber der Verfolgung und Gefährdung urchristlicher Wandercharismatiker verworfen wird: Der Wunsch nach der Vernichtung der Verfolger wird verworfen.

Welche positive Auffassung von prophetischer Sendung dagegenzustellen wäre, wird nicht ausgeführt.

(Ob die verurteilte Einstellung etwas zu tun hat mit den historischen "Donnersöhnen", ist nicht mehr zu erkennen. Ausgeschlossen ist dies hier nicht mehr als z.B. in der Rangstreitfrage (Mk 10,35-45), aber doch wegen der Schriftverwendung eher unwahrscheinlich.)

d) Die lukanische Interpretation des Fragments

Das lk Verständnis des Fragments ist auf den ersten Blick leicht zu erkennen: ἰδόντες bezieht sich auf die Abweisung des quartiersuchenden Jesus auf der Jerusalem-Reise durch ein samaritanisches Dorf an der Grenze - gleichgültig ob daran gedacht ist, daß die beiden Quartiermacher (vgl. V 52) abgewiesen werden, oder daran, daß Jesus selbst der Abgewiesene ist. Lukas sieht die Abweisung jedenfalls so, daß Jakobus und Johannes nicht als Quartiermacher, sondern als Zeugen der Abweisung Jesu ihre Bereitschaft zum Einschreiten bekunden. (Letztlich hängt davon nicht viel ab, ob sie auch als die voraufgeschickten Boten betrachtet werden.)

Lukas hat damit folgende Verschiebungen der Aussage des Fragments vorgenommen:

1. Es geht nicht um die Verfolgung der Propheten, sondern um die Verweigerung der Gastfreundschaft gegenüber einem Reisenden.
2. Dieser Reisende ist Jesus, gemeint sind nicht die Boten.
3. Die Abweisenden sind nicht "Israel", sondern die fremden Nachbarn der Juden.

Kurz: Lukas interpretiert das Fragment grundsätzlich nicht deuteronomistisch, sondern seiner eigenen Reise-Konzeption entsprechend. Dies ist deshalb besonders auffallend, weil er die deuteronomistische Interpretation der Sendung der Jünger nicht nur kennt, sondern im folgenden ausdrücklich aus Q übernimmt (vgl. Lk 10,3. 12.13-15) samt der entsprechenden Ankündigung der Vernichtung der abweisenden Städte.

Warum also die von dieser Linie abweichende Interpretation der Abweisung Jesu selbst in einem Dorf der Samariter? Weil diese Jesus selbst betrifft? Aber warum sollte Lukas das Schicksal Jesu nicht deuteronomistisch interpretieren? Weil es sich bei den Abweisenden um ein Dorf der Samariter handelt? Aber das war in der Tradition gar nicht vorgegeben, sondern von Lukas selbst so gewollt.

Also: Was veranlaßt Lukas, trotz dieser Ungereimtheiten in Bezug auf den folgenden Kontext überhaupt ein Fragment zu berücksichtigen, das von der Quellenlage her gar nicht unbedingt hierhergehört und das als solches gerade in Übereinstimmung mit der deuteronomistischen Auffassung der prophetischen Sendung hätte interpretiert werden können? (Es ist ja Lukas selbst, der die konzeptionellen Diskrepanzen einträgt, indem er das Fragment mit der Abweisung Jesu durch ein Dorf in Zusammenhang bringt!)

e) Der Stellenwert der Episode Lk 9,51-56 im Kontext des Reiseberichts

Eine Antwort auf die offenen Fragen oben ergibt sich erst, wenn man beachtet, daß die Episode Lk 9,51-56 eine übergeordnete Bedeutung im Kontext¹² des Reiseberichts hat: Sie ist kein Beitrag zum Thema Sendung - trotz V 52a (ἀπέστειλεν) -, das für Lukas erst mit der Aussendungsrede selbst einsetzt und ein Thema neben anderen innerhalb des Reiseberichts (und in anderen Teilen seines Doppelwerks) darstellt.

Das Thema der Episode Lk 9,51-56 dagegen ist die Abweisung Jesu als desjenigen, der nach Jerusalem geht: ὅτι τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ἦν πορευόμενον εἰς Ἱερουσαλήμ. Das Abweisungs- und das Jerusalem-

¹² Innerhalb des Kompositionsgefüges von Lk 9,51 -10,42 bilden die Eröffnungs- und die Schluß-Episode eine Art Rahmen, sofern sie sich antithetisch entsprechen. Dies wird durch die Parallelisierung in der Einzelredaktion der Reise-Motive verdeutlicht. Aber damit ist noch nicht erklärt, warum Lukas überhaupt mit einer Negativerfahrung seinen Reisebericht eröffnet.

Motiv gehören eng zusammen. Das aber besagt, daß diese Episode eine programmatische Bedeutung hat im Blick auf das Ziel der Reise, Jerusalem, als den Ort, wo sich "die Tage seiner Hinaufnahme vollenden" durch die Abweisung, die zum Tod Jesu führt, und durch die Auferweckung Jesu aus dem Tod durch Gott, die zur Herrlichkeit führt durch die ἀνάληψις in den Himmel.

Auf diesem Hintergrund wird die Episode¹³ in ihren Einzelzügen verständlich:

1. Das Abweisungs-Motiv ist ein proleptisch eingesetztes Signal an den Leser. Die besondere Bewandnis des Themas kann der Leser gerade daran erkennen, daß hier eine Bestrafung der Dorfbewohner durch Feuer "verhindert" wird. So nämlich entsteht überhaupt die Vorstellung, daß die Abweisung Jesu selbst letztlich die Vernichtung bedeutet, wenn auch "noch" nicht in diesem Fall.

¹³ Die von Lukas redaktionell geschaffene Einheit 9,51-56 weist drei Sequenzen auf, von denen die zweite und dritte die Abweisung Jesu in Samaria darstellen:

Exp.:	ἐστήρισεν		Eintritt des "Helden" in die (neue kritische Phase der)
α	ῥέστειλεν	1	Haupthandlung

Steigende Handlung	εἰσῆλθον οὐκ ἐδέξαντο	2	Die "Helfer des Helden" treffen auf ein Hindernis
Fallende Handlung	εἶπαν ἐπέτιμησεν	3	Der "Held" verhindert dessen Beseitigung

Schluß:	ἐπορεύθησαν		Der "Held" setzt seinen Weg fort.

Die Sequenzen 2 und 3 bilden die Einzelepisode, um deren programmatische Bedeutung es im folgenden geht. Auf ganz anderer Ebene war die Analyse der VV 9,51-53 im Punkt 1.1 der Vorlesung angesiedelt. Dort ging es um den Nachweis eines bestimmten biographischen Schemas, dessen sich der Autor Lukas redaktionell bedient, um den mittleren Teil seines Evangeliums mit anderen Teilen seines Werkes in Beziehung zu setzen. Hier dagegen geht es um die durch Redaktion eines Traditionsstücks geschaffene einzelne Erzählung, die als Episode das erste konkrete Ereignis der Reise nach Jerusalem darstellt.

Da andererseits Jerusalem explizit als Zielort und der Zielort als Grund der Abweisung genannt werden, verbindet der Leser die Motive "Abweisung Jesu" und "Feuergesetz" aufgrund ihrer vorläufigen Verwendung gerade mit dem weiteren Geschehen, vor allem aber mit der Annäherung an Jerusalem. Gerade die Wahl eines samaritanischen Dorfes als Schauplatz der proleptisch erzählten ersten Abweisung des reisenden Jesus signalisiert dem Leser, daß die hier nur indirekt angekündigte eigentliche Abweisung nicht durch Fremde erfolgt, sondern durch das eigene Volk.

Diese Erwartungshaltung des Lesers wird im folgenden Kontext des Reiseberichts durch die Verwendung derselben Leitmotive bestätigt; vgl. außer der redaktionellen Übernahme der für das Traditionsmaterial der Logienquelle typischen Motive der Gerichtsparänese vor allem die lukanische Verknüpfung von Reise nach Jerusalem, Abweisung und Gerichtsankündigung über Jerusalem:

Lk 13,31 = Warnung vor Herodes durch Pharisäer
(Sondergut?)

und 13,34f = Jerusalem-Wort (Q)

werden redaktionell so verbunden, daß zum Gerichtswort über das abweisende Jerusalem übergeleitet wird mit der Begründung der Wanderung Jesu nicht als Flucht vor Herodes, sondern als Reise zum Bestimmungsort Jerusalem: "denn es geht nicht an, daß ein Prophet anderswo stirbt als in Jerusalem" (13,33b).

Lk 19,28-40 = Einzug Jesu in Jerusalem (Mk-Stoff)

und 19,41-44 = Jesus weint über Jerusalem (Sondergut?)

werden redaktionell so gegenübergestellt, daß mit der Ankunft Jesu am Ziel der Reise zwei gegensätzliche Aspekte dessen, was hier angezielt war, sichtbar werden: die Erfüllung der Gottesherrschaft oder das Ende Jerusalems. Lukas ist derjenige, der die negative Pointe setzt: Die Reise hat ihr Ziel erreicht; Jerusalem erkennt nicht die Bedeutung "dieses seines Tages", sondern wird von seinen Feinden vernichtet werden.

2. Daß die Abweisung Jesu im samaritanischen Dorf am Beginn der Jerusalemreise auf diesen Zusammenhang verweist, wird vor allem auch bestätigt durch die lukanische Verwendung des Boten-Motivs in Lk 9,52. Es wurde oben betont, daß Lukas damit Spannungen in Kauf nimmt sowohl im engsten Kontext (Jesus selbst wird nach V 53 abgewiesen!) als auch im Verhältnis zur folgenden Aussendungsrede (Verwendung des Sendungs-Motivs in unterschiedlicher Bedeutung!). Was ihn am Boten-Motiv in V 52 positiv interessiert ist die Motiventsprechung zu der Tradition, mit der die Abschlußkomposition des Reiseberichts beginnt: die Einzugs-geschichte (Mk 11,1-10 par Lk 19,28-40). Lk 9,51f ist auf Lk 19,28f abgestimmt:

9,51f
 ...καὶ αὐτὸς τὸ πρόσ-
 ωπον ἐστήρισεν τοῦ
 πορεύεσθαι
 εἰς Ἱερουσαλήμ.
 καὶ
 ἀπέστειλεν ἀγγέλους
 πρὸ προσώπου αὐτοῦ.
 καὶ πορευθέντες
 εἰσῆλθον εἰς κώνην...

19,28f
 καὶ εἰπὼν ταῦτα
 ἐπορεύετο ἔμπροσθεν
 ἀναβαίνων
 εἰς Ἱεροσόλυμα.
 καὶ ἐγένετο ὡς ἤγγισεν
 ...
 ἀπέστειλεν δύο τῶν
 μαθητῶν λέγων·
 ἀπελθόντες δὲ ...
 [vgl. ὑπάγετε εἰς τὴν
 κώμην]

Während am Anfang ein Dorf den Zugang verweigert, öffnet sich am Ende der Reise der Jesus bestimmte Weg wunderbar wie von selbst. Auch unter diesem Aspekt bedeutet die Abweisung Jesu in Samaria einen indirekten Hinweis auf den für Jesus bestimmten Weg.

[Diese These ist nicht neu. Vielleicht ist sie doch mit Vorsicht zu genießen. Offene Frage: Woher nimmt Lukas die Vorläufer-Terminologie in 9,52 und welche Funktion hat sie dort?]

3. Auch das Motiv der Jünger-Schelte und das damit zusammenhängende Motiv des Jüngerunverständnisses sind nur auf dem Hintergrund des Gesamtzusammenhangs des Reiseberichts zu verstehen. Wie sich herausstellt, entwickelt Lukas hier eine Konzeption, die sich von der markinischen deutlich abhebt, gerade hinsichtlich des Jüngerunverständnisses.

Das Mißverständnis, das die Reise Jesu nach Jerusalem wiederholt (d.h. leitmotivisch) evoziert, bezieht sich nicht primär auf das Messias-Geheimnis als Leidensgeheimnis (= Markus), sondern auf Jerusalem als den Ort der Erfüllung: Dabei geht es in der Lk Konzeption primär um die Erwartung, daß sich in Jerusalem die Gottesherrschaft erfüllt. Vgl. Lk 19,11: "Weil Jesus schon nahe bei Jerusalem war und (die Leute) meinten, daß jetzt die Gottesherrschaft erscheinen werde...". Diese Erwartung wird durchkreuzt durch die Erfüllung des Schicksals Jesu in Jerusalem - vgl. Lk 9,31; 18,31; 24,18 im Zusammenhang, besonders in Verbindung mit 24,26f -, verstanden nicht als heilsnotwendiges Messias-Geschick, sondern als Abweisung des eschatologischen Boten Jahwes durch Israel (vgl. Q!).

Das Lk Motiv des Jüngerunverständnisses ist ein Element in diesem Themenfeld: Die mißverstehenden Jünger verstehen nicht, wie sich Israels Hoffnung erfüllt, nämlich anders, als sie erwarten (vgl. Lk 24,21a!).

Im Zusammenhang von Lk 9,51-56 taucht dieses Motiv - wie die anderen Leitmotive - in proleptisch-verfremdeter Form auf. Das Feuergericht, das Jakobus und Johannes für das samaritanische Dorf vorgesehen haben, ist ein Indiz ihres falschen (exklusiven) Verständnisses der Hoffnung Israels. Sie werden erst durch die Reise nach Jerusalem belehrt darüber, was Erfüllung in Wirklichkeit heißt: Verkündigung des Heils für alle Völker, Samaria inbegriffen; vgl. Lk 24,47; Apg 1,8.

In Lk 19,11 (vgl. auch Lk 17,20f) und Apg 1,6 bezieht sich die naive Erwartung der Leute bzw. Jünger - die Jünger zeigen insofern kein besonderes Wissen - hinsichtlich des Kommens der Gottesherrschaft in Jerusalem auch auf den Termin:

Lk 19,11 ἐγγύς εἶναι Ἱερουσαλήμ // παραχρῆμα
μέλλει ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἀναφαίνεσθαι
Apg 1,6 εἰ ἐν τῷ χρῆνῳ τούτῳ ἀποκαθιστάνεις τὴν
βασιλείαν τῷ Ἰσραήλ;

Dies darf man nicht (mit E. Gräßer u.a.) so verabsolutieren, als sei die Verzögerung der Parusie das Hauptproblem der lk Theologie und Historiographie. In diesem Sinne wird oft die Antwort Jesu Apg 1,7f interpretiert: "Euch steht es nicht zu, Zeiten und Fristen zu wissen..." wird als Absage an das Programm der Naherwartung gelesen, obwohl die Fortsetzung des Satzes ("die der Vater in seiner Macht festgesetzt hat!") an der apokalyptischen Befristung der Zeit der nachösterlichen Verkündigung explizit festhält.

Das Hauptproblem, auf das mit dem lk Jüngerunverständnis sowohl bezüglich der heilsgeschichtlichen Rolle Jerusalems als Ort der Erfüllung als auch hinsichtlich des Leidensgeschicks Jesu hingewiesen wird, ist vielmehr die Diskrepanz zwischen der menschlichen Erwartung und der tatsächlichen Geschichte, durch die Israels Hoffnung real in Erfüllung geht. Das Hauptproblem dabei ist, daß diese Erfüllung zugleich das Zerbrechen der geschichtlichen Einheit Israels bedeutet und die Heidenvölker an dieser Erfüllung nicht in der erwarteten Weise (Völkerwallfahrt zum Zion) partizipieren, sondern so, wie es die Gegenwart zeigt, die Lukas vor Augen hat: als heidenchristliche, gesetzesfreie Kirche ohne manifeste Beziehung zu ihrem jüdischen Ursprung. Das Hauptproblem des Lukas ist diese Diskontinuität. Auf diese Plausibilitätslücke verweist proleptisch das lk Jüngerunverständnis: Die Geschichte der Erfüllung der Hoffnung Israels verläuft so, wie kein Jude es für denkbar gehalten hätte: ὁ οὐ μὴ πιστεύσητε ἂν τις ἐκδιηγῆται ὑμῖν (Apg 13,41 = Hab 1,5). Weil dies so ist, schreibt Lukas seine διήγησις (Lk 1,1), um seinem Leser die ἀσφάλεια der christlichen Lehre einsichtig zu machen (Lk 1,4). Ein Element in seiner historiographischen Beweisführung ist Lk 9,51-56 mit seinen Leitmotiven: Reise nach Jerusalem, Abweisung Jesu, Jüngerunverständnis.

Worauf es Lukas in Lk 9,51-56 ankommt:

Erzählt wird der Anfang einer Reise.

Das Ziel ist vorgegeben.

Darauf richten sich bestimmte eschatologische Erwartungen.

Aber die Reise verläuft unerwartet. Das Ziel wird durch die Abweisung Jesu relativiert. Relativiert werden auch alle Zeitvorstellungen, die mit Jerusalem als dem Ort der Erfüllung zusammenhängen.

Dennoch: Diese Reise geht weiter in den Reisen der Zeugen Jesu.

Sie hat kein definitives Ende, das man erzählen könnte; auch Rom ist in diesem Sinn nicht das Ziel aller Wege Gottes.

Aber das Ziel, auf das es im 1. Doppelwerk pragmatisch ankommt, wird tatsächlich erreicht: das Ankommen Gottes beim Lesepublikum des Lukas in der Verkündigung des Paulus.

Dieses Ziel ist exemplarisch und offen für die spätere Perspektive anderer Leser, an die Lukas noch nicht hat denken können, z.B. auch für "uns" heutige Leser. Die Reise, die Lk 9,51 beginnt, führt auch zu "uns" und gehört zu jener Geschichte Gottes, die Lukas "von Anfang an" erzählt als διήγησις περὶ τῶν πεπληροφορημένων ἐν ἡμῖν πραγμάτων.