



universität  
wien

# Diplomarbeit

Titel der Diplomarbeit

**„Nachkommen Abrahams“ in der Predigt**

**Johannes des Täufers.**

**Ein Beitrag zur Theologie der Logienquelle**

Verfasser

**Udo Baierl**

angestrebter akademischer Grad

**Magister der Theologie (Mag. theol.)**

Wien, am 27. April 2011

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 011

Studienrichtung lt. Studienblatt: Katholische Fachtheologie

Betreuer: O. Univ.-Prof. Dr. Ludger Schwienhorst-Schönberger

## Inhaltsverzeichnis

Einleitung	S. 4
These	S. 8
I. Die <i>Logienquelle Q</i> , das IQP und die Rekonstruktion des Textes	S. 9
I.1. Zum Begriff <i>Logienquelle Q</i>	S. 9
I.2. Zur Forschungsgeschichte	S. 10
I.2.a) Literarkritik: WELLHAUSEN und HARNACK	S. 10
I.2.b) Formkritik: DIBELIUS und BULTMANN	S. 11
I.2.c) Das ‚Halbevangelium‘ Q: ADOLF JÜLICHER und ERICH FASCHER	S. 11
I.3. Das <i>International Q-Project</i> und die Rekonstruktion der Logienquelle	S. 13
I.3.a) Das <i>International Q-Project</i>	S. 13
I.3.b) Frucht oder Früchte?	S. 15
I.4. Die Struktur der Logienquelle Q	S. 21
II. Q 3,7-9 im Kontext der <i>Logienquelle Q</i> ausgelegt	S. 23
II.1. Q 3,7-9 in der Auslegung von SIEGFRIED SCHULZ	S. 24
II.2. Q 3,7-9 in der Auslegung von PAUL HOFFMANN	S. 26
II.3. Q 3,7-9 in der Auslegung von DIETER ZELLER	S. 29
II.4. Q 3,7-9 in der Auslegung von ELISABETH SEVENICH-BAX	S. 31
II.5. Q 3,7-9 in der Auslegung von HARRY T. FLEDDERMANN	S. 33
III. Q 3,7-9 in Evangelien-Kommentaren	S. 38
III.1. Abrahamskindschaft in der Auslegung von Lk 3,7-9	S. 39
III.1.a) HEINZ SCHÜRMAN, <i>Lukaskommentar</i> , HThK	S. 39
III.1.b) FRANCOIS BOVON, <i>Das Evangelium nach Lukas</i> , EKK	S. 40
III.1.c) HANS KLEIN, <i>Das Lukasevangelium</i> , Meyers Kommentar	S. 43

III.2. Abrahamskindschaft in der Auslegung von Mt 3,7-10	S. 44
III.2.a) JOACHIM GNILKA, <i>Das Matthäusevangelium</i> , HThKNT	S. 44
III.2.b) ULRICH LUZ, <i>Das Matthäusevangelium</i> , EKK	S. 46
III.2.c) HUBERT FRANKEMÖLLE, <i>Matthäus-Kommentar</i>	S. 48
<i>Exkurs: Leserorientierte Exegese</i>	S. 52
a. Erklären und Verstehen	S. 52
b. Auslegungs- und Wirkungsgeschichte	S. 53
c. Der implizite Leser	S. 53
IV. Abraham im Alten Testament	S. 56
IV.1. Abraham und seine Nachkommen im Buch <i>Genesis</i>	S. 56
IV.1.a) Der Beginn der Erzelternerzählungen	S. 56
IV.1.b) Die Verheißung eines Sohnes	S. 58
IV.1.c) Abraham und seine direkten Nachkommen	S. 60
IV.2. Abraham und seine Nachkommen in der restlichen <i>Tora</i>	S. 63
IV.3. Abraham und seine Nachkommen in den <i>Geschichtsbüchern</i>	S. 65
IV.4. Abraham in den Büchern der <i>Propheten</i>	S. 66
IV.5. Nachkommen Abrahams im <i>Psalter</i> und den <i>deuterokanonischen Schriften</i>	S. 67
V. Q 3,8 vor dem Hintergrund des rabbinischen Schrifttums	S. 70
V.1. Abrahamskindschaft in Q 3,8 nach STRACK-BILLERBECK	S. 70
V.2. Q 3,8 vor dem Hintergrund von <i>Meg 13a</i> .	S. 74
VI. <i>Testamentum Abrahami</i> und die Frage nach den Nachkommen Abrahams	S. 77
VII. Nachkommen Abrahams bei FLAVIUS JOSEPHUS	S. 80
VII.1. <i>Antiquitates</i>	S. 80
VII.2. <i>De Bello Iudaico</i>	S. 83
VII.3. Q 3,7-9 von FLAVIUS JOSEPHUS her gelesen	S. 85

VIII. Nachkommen Abrahams bei PHILO VON ALEXANDRIEN	S. 87
VIII.1. <i>De Abrahamo</i>	S. 87
VIII.2. <i>De Migratione Abrahami</i>	S. 90
VIII.3. <i>De Virtutibus</i>	S. 92
IX. Leserorientierte Auslegung	S. 96
IX.1. Auslegung von Q 3,8 vor dem Hintergrund der unter- suchten Quellen	S. 96
IX.2. Auslegung von Q 3,7-9	S. 101
Nachwort	S. 104
Bibliographie	S. 106

## Einleitung

*„Die Opernregie steckt schon lange in einer Krise. Das Dilemma lässt sich an typischen Extremen verdeutlichen. Verfechter eines bloßen Ausstattungstheaters wollen die Rolle des Regisseurs darauf beschränken, eine Oper opulent und möglichst originalgetreu nachzuerzählen – sie sitzen einem Missverständnis auf. Denn sie glauben, dass der Sinn des Werkes sich im Plot erschöpfe. Tatsächlich steckt jedoch in jeder großen Oper ein Reichtum vielschichtiger Bedeutungen, der einer bloß dekorativen Inszenierung verloren geht. Die Pluralität der Sinndimensionen haben sich auf der anderen Seite die Verfechter des Regietheaters auf die Fahnen geschrieben. Ihre oft aktualisierenden, zugespitzten Inszenierungen können jedoch wie szenische Thesenpapiere wirken, die nun ihrerseits das Werk willkürlich verengen.“<sup>1</sup>*

Partiturgetreue Nacherzählung auf der einen Seite, willkürliche Verengung durch scheinbare Aktualisierung auf der anderen Seite: Was eine renommierte deutsche Tageszeitung aus aktuellem Anlass als Krise in der Opernregie umreißt, lässt sich mutatis mutandis auf die Situation der Exegese übertragen. Da stehen auf der einen Seite die „Frage nach dem, was ‚wirklich‘ war“<sup>2</sup>, beziehungsweise die Frage nach der Intention des Text-Autors, beides Kernfragen der historisch-kritischen Bibelauslegung der letzten 150 bis 200 Jahre<sup>3</sup>. Mit einem immer differenzierter werdenden Methodenkanon lieferte die historisch-kritische Exegese mehr und mehr Erkenntnisse zur Entstehungsgeschichte der einzelnen biblischen Texte und zu den literarischen Gattungen oder sprachlichen Formen, zur biblischen Zeitgeschichte und zur Umwelt der Bibel, über Jesus von Nazareth und die ersten Gemeinden, über Paulus, die Apostel oder die Frauen im Jüngerkreis, um nur ein paar Beispiele zu nennen<sup>4</sup>. Hinter diese wertvollen Ergebnisse kann kein ernstzunehmender Exeget zurück.<sup>5</sup>

Gleichzeitig gibt es Stimmen, die jüngere Entwicklungen in der Exegese als „Para-

---

<sup>1</sup> SPINOLA, JULIA, Kühn und visionär, Leitartikel der Frankfurter Allgemeinen Zeitung, 23.8.2010/Nr. 194/34D2, S. 1

<sup>2</sup> KÜGLER, JOACHIM, Entweihung der Schrift? Die bleibende Provokation der historisch-kritischen Bibelwissenschaft, in: Theologische Quartalszeitschrift, 2/2009, (KÜGLER), S. 146

<sup>3</sup> Vgl. REVENTLOW, HENNING GRAF, Epochen der Bibelauslegung. Band IV. Von der Aufklärung bis zum 20. Jahrhundert, S. 227-398.

<sup>4</sup> Vgl. CONZELMANN, HANS, Arbeitsbuch zum Neuen Testament, Tübingen <sup>13</sup>2000, (CONZELMANN), S. VII. –XVI. Analoges könnte man über die alttestamentliche Exegese sagen.

<sup>5</sup> RATZINGER, JOSEPH (Hg.), Schriftauslegung im Widerstreit, Freiburg 1989, (Schriftauslegung), S. 10: „Eine Abwendung von den großen Möglichkeiten kritischer Exegese stand und steht damit für mich nicht zur Debatte.“

digmenwechsel in der Bibelwissenschaft“<sup>6</sup> bezeichnen. Der synchrone Blick auf die Endform der einzelnen Texte, den die historisch-kritische Exegese selbst schon längst wieder für sich entdeckt hat<sup>7</sup>, wird ausgeweitet zum synchronen Blick auf den gesamten Kanon. Nach den Ergebnissen der Soziologie ist eine Gruppe von Menschen mehr als die Summe seiner Mitglieder. Zeichnet sich eine Gruppe unter anderem doch dadurch aus, dass sie miteinander in Interaktion treten. Könnte dann nicht auch der Kanon, als eine Gruppe von Texten, mehr zum Ausdruck bringen, als die Summe seiner Einzeltexte? Könnten nicht die einzelnen Texte miteinander in einen fruchtbaren Dialog treten? An dieser Frage scheiden sich die Geister, wie die Artikel von LUDGER SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER<sup>8</sup> und MICHAEL THEOBALD<sup>9</sup> in der Zeitschrift *Bibel und Kirche* zeigen.

Wären dies die beiden einzigen Pole, zwischen denen die zeitgenössische Exegese ausgespannt ist, so fände man wahrscheinlich mit der Zeit trotz aller unterschiedlichen Sichtweisen eine gemeinsame Sprache. Dass Exegese mehr ist als der rein historisch-kritische Blick auf die Texte räumt z. B. KÜGLER genauso ein<sup>10</sup>, wie LUDGER SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER die grundsätzliche Bedeutung der historischen Fakten unterstreicht<sup>11</sup>.

Doch begegnen in der aktuellen Diskussion um die Wege, die die Exegese beschreiben sollte, noch viel tiefer führende Gräben: Wie kirchlich darf<sup>12</sup> beziehungsweise muss<sup>13</sup> die Bibelexegese sein, um zu relevanten Ergebnissen kommen zu können?

---

<sup>6</sup> SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, LUDGER, Einheit statt Eindeutigkeit. Paradigmenwechsel in der Bibelwissenschaft?, in: Herder Korrespondenz 57, 8/2003, (Einheit), S. 412.

<sup>7</sup> KÜGLER, S. 152.

<sup>8</sup> SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, LUDGER, Die Einheit der Schrift ist ihr geistiger Sinn. Ein Beitrag in der Reihe „Bibel unter neuen Blickwinkeln“, in: Bibel und Kirche 3/2008, (Geistiger Sinn), S. 179-183.

<sup>9</sup> THEOBALD, MICHAEL, Offen – dialogisch – (selbst-)kritisch. Die grundlegende Bedeutung historisch kritischen Arbeitens für die theologische Auslegung des Neuen Testaments, in: Bibel und Kirche 4/2008, S. 240-245.

<sup>10</sup> KÜGLER, S. 148.

<sup>11</sup> SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Geistiger Sinn, S. 182.

<sup>12</sup> Hierzu schreibt CHRISTOPH HEIL: „Der ideale Exeget nimmt die Stellung eines objektiven Schiedsrichters zwischen den Interessen des Textes und der Kirche ein, was beiden zugute kommt.“ HEIL, CHRISTOPH, Exegese als „objektive kritische Geschichtsforschung“ und die päpstliche Zensur. Die kirchliche Verurteilung von Friedrich Wilhelm Maier 1912, in: BUCHER, RAINER/HEIL, CHRISTOPH und andere (Hg.), „Blick zurück im Zorn?“. Kreative Potentiale des Modernismus. Innsbruck 2009, S. 154-169.

<sup>13</sup> Vgl. RATZINGER, JOSEPH, Schriftauslegung, S. 43.

Inwieweit ist die Auslegungspraxis der Kirchenväter eine ernstzunehmende Art und Weise des Umgangs mit biblischen Texten?<sup>14</sup> Stellt die Beschäftigung mit der Väterexegese einen Rückschritt ins vorwissenschaftliche Zeitalter dar<sup>15</sup> oder kommt die postmoderne Exegese gar nicht um sie herum<sup>16</sup>? Gibt es überhaupt hinreichend objektive Antworten auf diese kontrovers diskutierten Fragen? Sollten wir uns etwa mit JOSEPH RATZINGER eingestehen, dass die Logik eine wächserne Nase hat, die sich beliebig nach allen Seiten biegen lässt?<sup>17</sup> Oder sollten wir uns besser an ANDREA TASCHL-ERBER halten? Aus einer vollkommen anderen Richtung kommend formuliert sie erstaunlich ähnliche Ergebnisse:

*„Jede Exegetin und jeder Exeget bewegen sich in einem bestimmten soziokulturellen Horizont, bringen immer schon ein bestimmtes Vorverständnis sowie bestimmte Interessen mit, welche sie – zumindest unbewusst – an die auszulegenden Texte heran- und zum Teil auch hineinbringen.“<sup>18</sup>*

Dies war der Stand der exegetischen Diskussion, in den der Beginn der Beschäftigung mit dem ersten Teil der Täuferpredigt in Q 3,7-9 fiel.

Die skizzierten Standpunkte stellten die Koordinaten dar, innerhalb derer die Beschäftigung mit dem Motiv der Nachkommen Abrahams in der Logienquelle vonstattegehen sollte.

Eine Arbeit zur Logienquelle Q kann schwerlich einen kanonischen Ansatz wählen, zeichnet sich die Q-Forschung doch gerade dadurch aus, dass sie versucht, einen Text zu rekonstruieren, der bereits vor dem Kanon existiert hat. Q 3,7-9 (respektive Lk 3,7-9 par) und seine Rezeption durch die Kirchenväter wäre eine reizvolle Fragestellung gewesen. Doch einerseits gehört auch dieses Anliegen erst in zweiter Linie zur Erforschung der Logienquelle Q. Und andererseits schien es richtig, sich zunächst dem Text selbst zu widmen, bevor auf seine weitere Rezeption eingegangen würde. Hinzu kam der Gedanke, dass es wohl sinnvoll wäre, Q 3,7-9 nicht nur im Zusam-

---

<sup>14</sup> Vgl. LUZ, 5. Auflage.

<sup>15</sup> KÜGLER, S. 147, Anmerkung 4.

<sup>16</sup> SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Einheit, S. 415.

<sup>17</sup> RATZINGER, Schriftauslegung, S. 10.

<sup>18</sup> TASCHL-ERBER, ANDREA, Maria von Magdala – Erste Apostolin? Joh 20,1-18: Tradition und Relecture, Freiburg 2007, S. 12.

menhang mit den Texten der Logienquelle zu betrachten, sondern auch im Kontext zeitgenössischer, frühjüdischer Schriftsteller. So ergab sich nach und nach folgender Aufbau:

Das erste Kapitel der Arbeit widmet sich zunächst grundlegenden Fragen zur Logienquelle Q. Es streift dann die Forschungsgeschichte, erläutert, was es mit dem International Q-Project auf sich hat und versucht im letzten Unterkapitel einen kleinen Beitrag zur Rekonstruktion von Q 3,7-9 zu leisten.

Im zweiten Kapitel kommen fünf Stimmen aus den letzten 40 Jahren zu Wort, die Q 3,7-9 als Bestandteil der Logienquelle Q auslegen. Das folgende Kapitel III. wirft einen Blick auf die Auslegung der entsprechenden Stellen in wissenschaftlichen Kommentaren den Evangelien nach Lukas und Matthäus. Eine Schlüsselfigur in den bearbeiteten Versen ist die Person des Abraham und der Sachverhalt der Abrahamskindschaft. Um Q 3,7-9 besser verstehen zu können, wirft die Arbeit deshalb in den weiteren Kapiteln einen Blick auf „Abraham und seine Nachkommen“ im Tanach (IV.) sowie in zeitgenössischen, frühjüdischen Schriften (V.-VIII.). Somit werden im ersten Teil (Kapitel I.-III.) die Ergebnisse der wissenschaftlichen Exegese zu Q 3,7-9 berücksichtigt. Im zweiten Teil (Kapitel IV.-VIII.) wird der Boden bereitet, um vor dem Hintergrund des damaligen landläufigen Verständnisses von Abrahamskindschaft Q 3,7-9 auszulegen. Dieser Aufgabe widmet sich das letzte Kapitel (IX.)

Partiturge treue oder aktualisierende Inszenierung – rein historische Fragen oder aktualisierende Deutung: Die vorliegende Arbeit versucht auf ihre Art und Weise, diesen Spannungsbogen aufrechtzuerhalten, wenn sie an die Frage nach der Abrahamskindschaft in der Logienquelle Q herangeht.

Die Frage nach der Abrahamskindschaft in der Logienquelle Q ist eingebettet in die umfassendere Frage nach dem Verhältnis zwischen Judentum und Christentum. Dass dieses Verhältnis ambivalent ist, steht außer Frage. Schon allein die Kreuzesinschrift, die Jesus als *Rex Iudaeorum* bezeichnet, macht nachdenklich. Bei aller Verwandtschaft scheinen sich Judentum und Christentum heute als zwei unterschiedliche Religionen gegenüber zu stehen. Wie verhalten sie sich zueinander? Ein Blick in die wechselvolle Geschichte der letzten 2000 Jahre bis hin zur Shoah im letzten Jahrhun-



dert genügt, um schnelle Antworten als unangemessen erscheinen zu lassen. Haben die Texte des Neuen Testaments, entstanden kurz nach der Zeitenwende, Antworten parat, um heute Antworten auf diese Fragen zu geben? Ist die Trennung zwischen Juden und Heiden gar mit dem Neue Testament zu begründen? Die scharfen Worte über Umkehr und Gericht in Q 3,7-9 legen diese Vermutung nahe.

### **These**

Die These, die dieser Arbeit zugrunde liegt, lautet: Die Spaltung des Gottesvolkes in Juden und Christen ist mit der Predigt Johannes des Täufers in der Logienquelle nicht zu begründen. Denn einerseits schöpft sie ihre Gedanken ganz aus dem Alten Testament. Und andererseits ist sie eingebettet in den Kontext mehrerer zeitgenössischer jüdischer Schriften. Insbesondere bei FLAVIUS JOSEPHUS und PHILO VON ALEXANDRIEN, beides Schriftsteller jüdischer Herkunft, finden sich wesentliche Elemente der Täuferpredigt.

Welcher Art sind diese Übereinstimmungen? Inwieweit berühren sie Kernfragen der Täuferpredigt, z. B. die Frage nach dem Zusammenhang zwischen der leiblichen Herkunft aus dem Volk Gottes und dem Tun des Willens Gottes? Was ist unabdingbare Bedingung für die Teilhabe an der Abrahamskindschaft? Inwieweit dürfen Textquellen wie das *Testamentum Abrahami*, *Talmud* und *Midrasch*, Werke von PHILO und JOSEPHUS bei der Auslegung von Q 3,7-9 überhaupt herangezogen werden?

All diese Fragen stecken das Terrain ab, auf dem sich die vorliegende Arbeit bewegt.

## I. Die *Logienquelle Q*, das IQP und die Rekonstruktion des Textes

### I.1. Zum Begriff *Logienquelle Q*

Die *Logienquelle Q* verdankt ihren Namen einem Missverständnis.<sup>19</sup> Bischof Papias von Hierapolis schreibt im zweiten Jahrhundert über einen Text, der im Zusammenhang mit dem Matthäusevangelium steht: „Matthäus hat die Logien also in ‚hebräischer‘ Sprache zusammengestellt; es übersetzte sie ein jeder aber so gut er es vermochte.“<sup>20</sup> Obwohl PAPIAS hier wohl auf eine aramäische Urform des kanonischen *Matthäusevangelium* anspielt und nicht auf die zweite Quelle des *Matthäusevangeliums*, stand das Zitat des frühkirchlichen Bischofs Pate für die *Spruchquelle*, die J. WEIB 1890 als erster mit der Abkürzung *Q* bezeichnete. Daneben verwendete er Bezeichnungen wie *Logia* oder *Redenquelle*. Seit 1899 setzt sich das Sigel *Q* für die zweite Quelle durch: „Die - hypothetische – Quelle sei mit *Q* bezeichnet.“<sup>21</sup>

Welcher Sachverhalt sich hinter dieser Wortschöpfung verbirgt, lässt sich schön anhand des Themas dieser Arbeit, der Predigt Johannes des Tüfers in Lk 3,7-9 par, zeigen.<sup>22</sup> Sowohl Lukas (Lk 3,1-18) als auch Matthäus (Mt 3,1-12) ordnen die Täuferpredigt in den Anfang des dritten Kapitels ihres Evangeliums ein. Während die ersten sechs Verse sich auf je ihre Weise an Mk 1,2-6 orientieren, bieten die folgenden Verse Erzählstoffe, die über MARKUS hinausgehen. Des Weiteren fällt dort auf, dass Matthäus und Lukas in dem dargebotenen Material fast wörtlich übereinstimmen.<sup>23</sup> Diese Beobachtungen lassen sich am einfachsten damit erklären, dass den beiden Evangelisten neben dem Markusevangelium, das beide gekannt haben müssen, eine weitere Quelle vorgelegen haben muss. Diese weitere Quelle wird als *Logienquelle Q* bezeichnet. Die großen wörtlichen Übereinstimmungen, z. B. zwischen Lk 3,7-9 und Mt 3,7-10, machen eine schriftliche, griechische Vorlage recht wahrscheinlich.<sup>24</sup> Zu dieser zweiten Quelle bemerkt CONZELMANN zusammenfassend: „Diese neben Mk

---

<sup>19</sup> Vergleiche im Folgenden Studienausgabe S. 11f.

<sup>20</sup> PAPIAS VON HIERAPOLIS, zit. nach Studienausgabe, S. 11.

<sup>21</sup> WERNLE, Frage, S. 44, zit. nach Studienausgabe, S. 10.

<sup>22</sup> Vergleiche im Folgenden CONZELMANN, S. 76f.

<sup>23</sup> Vergleiche Kapitel I.3.b) Frucht oder Früchte.

<sup>24</sup> Vgl. FLEDDERMANN, HARRY T., *Q. A reconstruction and commentary*, Leuven: Peeters, 2005 (FLEDDERMANN), S. 155.

zweite Quelle, die als *Logienquelle* (mit dem Sigel *Q*) bezeichnet wird, lässt sich nur hypothetisch erschließen, eine entsprechende handschriftliche Überlieferung existiert nicht.<sup>25</sup>

## **I.2. Zur Forschungsgeschichte**

### **I.2.a) Literarkritik: WELLHAUSEN und HARNACK**

Die These, dass den Evangelisten Lukas und Matthäus beim Verfassen ihrer Evangelien zwei Textquellen vorgelegen haben, die in ihrer Arbeit Verwendung fanden, wird als *Zweiquellentheorie* bezeichnet.<sup>26</sup> In welchem Verhältnis diese beiden Quellen, das Markusevangelium und die *Logienquelle Q*, zueinander stehen, gegenseitige Abhängigkeiten, historische Priorität der einen oder anderen sowie eine Menge weiterer Detailfragen versuchten WELLHAUSEN, HARNACK und andere mit Mitteln der Literarkritik zu beantworten.<sup>27</sup> Die Auffassung setzte sich durch, dass das Markusevangelium und *Q* zwei voneinander unabhängige Quellen seien. Ebenfalls stellte sich heraus, dass die *Logienquelle* über ein theologisches Konzept verfügte und nicht einfach eine willkürliche Aneinanderreihung von Sprüchen war. Als ihr geographischer Ursprung wurde Palästina ausgemacht. Die Frage aber, ob sie in Galiläa oder Jerusalem entstanden war, musste damals noch offen bleiben. Offen blieben auch weitere Fragen. Die Frage nach der Sprache, in der *Q* ursprünglich abgefasst worden war, semitisch oder griechisch, wurde genauso wenig geklärt, wie die Frage, welcher der beiden Quellen historische Priorität zukomme. Und wieweil die Bestimmung des genauen Umfangs von *Q* eine der Hauptaufgaben der literarkritischen Forschung war, fehlte bis Ende der 60er Jahre des 20. Jahrhunderts ein eindeutiges, allgemein anerkanntes Resultat. In dieser Spur scheinen sich Exegeten wie PAUL HOFFMANN und SIEGFRIED SCHULZ seit Ende der 70er Jahre zu bewegen, wieweil SCHULZ betont: „Es ist klar, dass niemand in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts ohne Weiteres

---

<sup>25</sup> CONZELMANN, S. 77.

<sup>26</sup> A.a.O., S. 74.

<sup>27</sup> Vergleiche im Folgenden SCHULZ, S. 16-18.

bei Holtzmann, Wernle, Wellhausen, Harnack ... einsetzen beziehungsweise anknüpfen kann.<sup>28</sup>

### **I.2.b) Formkritik: DIBELIUS und BULTMANN**

Dies liegt auch daran, dass sich mit DIBELIUS und BULTMANN durch die Entdeckung der Formgeschichte völlig neue Ansätze in der Erforschung der *Logienquelle* ergaben.<sup>29</sup> Wurde bisher nach den Quellen und Quellenschriften gefragt, so standen nun die Formen, die kleinsten Traditionseinheiten und der sogenannte „Sitz im Leben“ im Mittelpunkt des erkenntnisleitenden Interesses. DIBELIUS und BULTMANN versuchten, den Kern des Kerygmas, der Verkündigung, zu isolieren. Das Passions- und Auferweckungskerygma als Zentrum der Evangelien fehlt aber gerade bei *Q*. So stellte sich für beide die Frage, wie mit dieser Beobachtung umzugehen sei. Ohne auf die Unterschiede der beiden Ansätze en détail einzugehen kann hier festgehalten werden, dass es beiden auf ihre je eigene Art und Weise gelingt, „die theologische Priorität des Passionskerygmas der Gemeinde vor den Stoffen der *Logienquelle* sicherzustellen.“<sup>30</sup> DIBELIUS spricht hierbei der *Logienquelle* eine eigene theologische Dimension ab, während BULTMANN die Spannung anders löst:

*„Die Verkündigung Jesu gehört nicht in die Theologie des Neuen Testaments, sondern – weil sie inhaltlich ein radikalierter jüdischer Prophetismus ist – zu ihren geschichtlichen Voraussetzungen und damit in das Spätjudentum“<sup>31</sup> „<sup>32</sup>*

### **I.2.c) „Das ‚Halbevangelium‘ Q“<sup>33</sup>: ADOLF JÜLICHER und ERICH FASCHER**

JÜLICHERS Einleitung ins Neue Testament und deren Bearbeitung durch ERICH FASCHER wurde zum Standardwerk der historisch-kritischen Forschung um die Jahr-

---

<sup>28</sup> SCHULZ, S. 18.

<sup>29</sup> Vergleiche im Folgenden SCHULZ, S. 18-23.

<sup>30</sup> TÖDT, Menschensohn, S. 217f, zit. nach SCHULZ, S. 19.

<sup>31</sup> Was Bultmann hier als Spätjudentum bezeichnet, wird heute Frühjudentum genannt.

<sup>32</sup> BULTMANN, Tradition, S. 99, zit. nach SCHULZ, S. 22. So pointiert Bultmanns These auch sein mag, und so wenig Zustimmung sie heute noch finden mag: Als Teil der Forschungsgeschichte sollte sie in ihrer Zuspitzung vielleicht doch festgehalten werden.

<sup>33</sup> Diese Kapitelüberschrift bei SCHULZ ist dermaßen prägnant, dass sie von dort direkt übernommen wird.

hundertwende vom 19. zum 20. Jahrhundert.<sup>34</sup> Von ihnen stammt die Bezeichnung „Halbevangelium“ für die *Logienquelle Q*. So tragen die beiden Exegeten auf ihre Weise der Tatsache Rechnung, dass wesentliche Elemente, die in den synoptischen Evangelien begegnen, in *Q* schlichtweg fehlen: Die Kindheits-, Leidens- und Auferstehungsgeschichten z. B. sucht man in der *Logienquelle* vergebens. Die differenzierte Entstehungsgeschichte mit wechselseitigen Abhängigkeiten und Verbindungen zwischen Markus und der Redequelle versuchen sie ins Wort zu heben, indem sie bemerken, dass *Q* sowohl jünger als auch älter sei als das Markusevangelium. Hiermit „dürften JÜLICHER-FASCHER gerade in konsequent traditionsgeschichtlicher Hinsicht das Richtige getroffen haben.“<sup>35</sup>

Folgt man der Systematik, die KIRK 1998 an die *Q*-Forschung gelegt hat, so gehören alle bisher genannten Exegeten zum ersten, richtungsweisenden Abschnitt in der Erforschung der *Logienquelle Q*.<sup>36</sup> Der nächste Exeget, den KIRK bei seinem Überblick zur Forschungsgeschichte der *Logienquelle* nennt, ist SIEGFRIED SCHULZ, dessen Werk *Q. Die Spruchquelle der Evangelien* der hier aufgeführte Forschungsüberblick im Wesentlichen entnommen ist. SIEGFRIED SCHULZ selbst und weitere Exegeten wie PAUL HOFFMANN, DIETER ZELLER, ELISABETH SEVENICH-BAX sowie HARRY T. FLEDDERMANN kommen im Kapitel II. der vorliegenden Arbeit ausführlich zu Wort. So wird an dieser Stelle die ältere Forschungsgeschichte der Redequelle verlassen und der Blick wird auf jüngste Entwicklungen gerichtet, auf das *International Q-Project*.

---

<sup>34</sup> Vergleiche im Folgenden SCHULZ, S. 23-25.

<sup>35</sup> SCHULZ, S. 25.

<sup>36</sup> Vgl. KIRK, S. 2-10.

### I.3. Das *International Q-Project* und die Rekonstruktion der Logienquelle

#### I.3.a) Das *International Q-Project*

Dem *International Q-Project* gehören 47 Mitglieder an.<sup>37</sup> Sein Anliegen ist eine möglichst umfassende und genaue Rekonstruktion der *Logienquelle Q*. Diese Rekonstruktion wird in der *Critical Edition* Abschnitt für Abschnitt herausgegeben und fallweise auftretende Textvarianten werden en détail betrachtet und diskutiert. Die Herausgeber der *Critical Edition* sind J.M. ROBINSON, PAUL HOFFMANN und J.S. KLOPPENBORG. Das Augenmerk der Herausgeber richtet sich hierbei auf die Fragen nach dem ursprünglichen Wortlaut der vorliegenden Textvarianten einerseits und andererseits auf die Rekonstruktion des ursprünglichen Aufbaus der Logienquelle. Abweichende Textvarianten bei Matthäus und Lukas geben Anlass zu unterschiedlichen Vermutungen. Z. B. könnten den beiden Evangelisten unterschiedliche Fassungen der Logienquelle Q vorgelegen haben.<sup>38</sup> Allerdings geht das IQP beim Gros der divergierenden Stellen davon aus, dass die Veränderungen auf die redaktionelle Arbeit der Evangelisten zurückzuführen sei. Die je eigenen Anliegen der Evangelisten mögen hierbei auch von den jeweiligen mündlichen Traditionsstoffen in den Gemeinden beeinflusst worden sein.<sup>39</sup> In Bezug auf die unterschiedliche Position der Sprüche bei Mt bzw. bei Lk besteht ein recht hoher Konsens: Während Lk die Q-Stoffe in Blöcken in das Markusevangelium einfügt, fasst Mt das Material eher in größeren Redekompositionen zusammen. Das IQP folgt in Reihenfolge und Zählung der Logien der Anordnung bei Lukas. Dies garantiert jedoch nicht, dass Lukas bei jedem einzelnen Vers die ursprüngliche Reihenfolge eingehalten hat.<sup>40</sup>

Die Fragen, die so Vers für Vers und Abschnitt für Abschnitt auf das IQP zukommen, sind sehr differenziert. Dennoch bemerkt PAUL HOFFMANN in der *Studienausgabe* zusammenfassend:

---

<sup>37</sup> Vergleiche im Folgenden: HOFFMANN, PAUL, Anmerkungen zur Textrekonstruktion der Critical Edition of Q, in: HOFFMANN, PAUL und HEIL, CHRISTOPH, Die Spruchquelle Q, Studienausgabe Griechisch und Deutsch, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, <sup>3</sup>2009. (Studienausgabe), S. 115f.

<sup>38</sup> Paul Hoffmann nennt diese potentiellen Vorlagen Q<sup>Mt</sup> und Q<sup>Lk</sup>.

<sup>39</sup> Vgl. Studienausgabe, S. 115.

<sup>40</sup> A.a.O., S. 115f. Weitere Einzelheiten zum Aufbau der Logienquelle bietet Kapitel 1.4. Die Struktur der Logienquelle.

*„Sowohl in der Frage der Einzelkomposition als auch hinsichtlich der Anordnung der Sprüche in Q wurde im IQP wie auch unter den drei Herausgebern ... weithin Konsens erzielt.“<sup>41</sup>*

Weshalb nun nennt Hoffmann hier das IQP und die drei Herausgeber unabhängig voneinander („sowohl ... im IQP wie auch unter den drei Herausgebern“)? Dies liegt an dem höchst ausgeklügelten Verfahren, nach dem die Rekonstruktion des Textes erfolgte. Von 1989 bis 1996 trafen sich die 47 Mitglieder des IQP zweimal jährlich in USA oder Deutschland, um nach einem bestimmten Modus Textvarianten und deren Begründungen in der Fachliteratur zu vergleichen. Am Ende wurde jeweils von den anwesenden Mitgliedern darüber abgestimmt, welcher der in der Forschung vorliegenden Variante der Vorzug zu geben sei. So gelangte das IQP zu Rekonstruktionsvorschlägen. Diese Vorschläge wurden nun je nach dem Grad des Konsenses der Mitglieder mit unterschiedlichen Wahrscheinlichkeitsgraden bedacht. Soweit die Aufgabe der Mitglieder des IQP.<sup>42</sup> Um nun einerseits Unschärfen, die in dem Verfahren liegen, zu vermeiden, und andererseits, um die Verantwortlichen für die eine oder andere Textvariante präzise benennen zu können, wurde die Textrekonstruktion des IQP von den drei Herausgebern HOFFMANN, ROBINSON und KLOPPENBORG, ein weiteres Mal überarbeitet und die drei Exegeten stimmten bei an die 1600 strittigen Fällen einzeln über die unterschiedlichen Varianten ab. Wie oben erwähnt, konnte hierbei ein großer Konsens erzielt werden.<sup>43</sup>

In Bezug auf Q 3,7-9 kam das IQP zu folgendem Ergebnis:

***Die Gerichtsankündigung des Johannes<sup>44</sup>***

*7 Er sagte zu der [[Volksmenge]], die [[kam, um sich]] taufe[[n zu lassen]]: Schlangenbrut! Wer hat euch in Aussicht gestellt, dass ihr dem bevorstehenden Zorngericht entkommt? 8 Bringt darum Frucht, die der Umkehr entspricht, und bildet euch nicht ein, bei euch sagen <<zu können>>: Wir haben Abraham zum Vater. Denn ich sage euch: Gott kann aus diesen Steinen dem Abraham Kinder erwecken. 9 Aber schon ist die Axt an die Wurzel der Bäume gelegt; jeder Baum, der nicht gute Frucht bringt, wird daher herausgehauen und ins Feuer geworfen.*

---

<sup>41</sup> Studienausgabe, S. 116.

<sup>42</sup> Ebd..

<sup>43</sup> A.a.O., S. 116f.

<sup>44</sup> Studienausgabe, S. 33.

### I.3.b) Frucht oder Früchte?

Mag der vom IQP erzielte Konsens auch recht groß sein: Je nach Gewichtung verschiedener Argumente kann es in der einen oder anderen Detailfrage durchaus zu Einschätzungen kommen, die dem IQP widersprechen. PAUL HOFFMANN selbst hat der Studienausgabe Anmerkungen hinzugefügt. Zunächst erklärt er dort die Arbeitsweise des IQP.<sup>45</sup> Dann diskutiert er bei knapp 100 Textvarianten die Entscheidungen des IQP.<sup>46</sup>

An dieser Stelle soll der Blick auf ein Detail gerichtet werden, das vom IQP nicht als strittig eingestuft wird. Mt 3,8 beginnt mit den Worten: „ποιήσατε οὖν καρπὸν ἄξιον τῆς μετανοίας“. Lukas hingegen formuliert in Lk 3,8: „ποιήσατε οὖν καρποὺς ἀξιούς τῆς μετανοίας“. Matthäus verwendet den Singular καρπὸν, Lukas den Plural καρποὺς. Die Studienausgabe folgt in Q 3,8 Matthäus<sup>47</sup>: „ποιήσατε οὖν καρπὸν ἄξιον τῆς μετανοίας“. Das IQP rekonstruiert also hier den Singular. In der exegetischen Literatur scheint in dieser Frage ein großer Konsens vorzuherrschen<sup>48</sup>: Demnach stammt die Änderung von καρπὸν zu καρποὺς von Lukas. Er wolle damit eine Äquivalenz herstellen zwischen den Früchten (Plural), die für die Taten der Umkehr (ebenfalls Plural) stehen. Gestützt wird diese These dadurch, dass sowohl Lk 3,9 als auch Mt 3,10 den Singular καρπὸν verwenden<sup>49</sup>, während Lk an einer weiteren Stelle in der Apg den Plural verwendet<sup>50</sup>. Diese Argumentation ist zwar plausibel, jedoch stellen drei Verse (Lk 3,8f par; Apg 26,20) eine recht geringe Anzahl von Bibelstellen dar, sodass abweichende Meinungen durchaus ihre Berechtigung haben.

An dieser Stelle soll die Frage nach „Frucht oder Früchte“ aus einer anderen Perspektive betrachtet werden. Ausgangspunkt ist Sprachgebrauch der Septuaginta, genauer

---

<sup>45</sup> Vgl. Kapitel I.3.a) *Das International Q-Project*.

<sup>46</sup> Vgl. Studienausgabe, S. 117-143.

<sup>47</sup> zit. nach Studienausgabe, S. 32.

<sup>48</sup> Vgl. FLEDDERMANN, S. 216; ZELLER, S. 18; SCHULZ, S. 373/Anm. 332; HOFFMANN, S. 17f.

<sup>49</sup> „πάν οὖν δένδρον μὴ ποιῶν καρπὸν καλὸν ἐκκόπτεται καὶ εἰς πῦρ βάλλεται.“, zit. nach Studienausgabe, S. 32.

<sup>50</sup> Apg 26, 20: „ἄξια τῆς μετανοίας ἔργα πράσσοντας“. Allerdings geht es hier vom Wortbestand her um ἔργα, während es in Q 3,8f um καρποὺς geht: In der Sache vergleichbar, von den Wörtern her verschieden.



der Weisheitsliteratur in der Septuaginta.<sup>51</sup> Das erkenntnisleitende Interesse richtet sich auf die Frage: Wann verwenden die Bücher, die zur Weisheitsliteratur gerechnet werden, in der Septuaginta für Frucht den Singular, wann geben sie dem Plural den Vorzug?

Dieser Frage liegen zwei grundsätzliche Überlegungen zugrunde:

Die gängige Verkehrs- und Standardsprache im östlichen Mittelmeerraum war zur Zeit der griechischen Bibelübersetzung die *Koine*.<sup>52</sup> Die Septuaginta, das Neue Testament und ein Großteil der zeitgenössischen jüdischen Literatur sind in dieser Sprache verfasst<sup>53</sup>. Auch die Logienquelle Q dürfte mit sehr großer Wahrscheinlichkeit als ursprünglich auf Griechisch verfasster Text vorgelegen haben.<sup>54</sup> Deshalb scheint es plausibel zu sein, vom Sprachgebrauch in der Septuaginta auf den Sprachgebrauch in der Logienquelle zu schließen, zumal alle Schriftzitate in Q der Septuaginta entnommen sind<sup>55</sup>. Diese erste Überlegung ist in ihren Grundzügen plausibel. Umfassendere philologische Untersuchungen, die hier nicht geleistet werden können, würden auch die wesentlich differenziertere Frage nach unterschiedlichen Handschriften und Typen<sup>56</sup> beachten müssen.

Des Weiteren scheint es zielführend zu sein, nicht einfach alle Schriften der Septuaginta zu berücksichtigen, sondern lediglich diejenigen, die von ihrer Abfassungszeit oder von ihrer literarischen Gattung her eine gewisse sprachliche Nähe zur Logienquelle Q vermuten lassen. Die ältesten Textzeugen aus dem zweiten Jahrhundert vor Christus enthalten Teile aus dem Dtn und dem Dodekapropheten.<sup>57</sup> Als einer der ältesten christlichen Septuagintapapyri gilt ein Fragment aus Gen 14,5.<sup>58</sup> Diese beiden genannten Funde enthalten also Teile aus der Tora und aus den Propheten. Die ältesten Textzeugen aus der weisheitlichen Literatur dagegen scheinen erst ab 200 n. Chr.

---

<sup>51</sup> Berücksichtigt wurden bei der Recherche Ijob, Ps, Spr, Koh, Hld, Wsh, Sir. Vgl. ZENGER, ERICH, Stuttgarter Altes Testament. Einheitsübersetzung mit Kommentar und Lexikon, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, <sup>3</sup>2005, (ZENGER <sup>3</sup>2005), S. 7.

<sup>52</sup> Vgl. TILLY, MICHAEL, Einführung in die Septuaginta, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2005, S. 43.

<sup>53</sup> A.a.O., S. 44.

<sup>54</sup> Vgl. FLEDDERMANN, S. 156f.

<sup>55</sup> Ebd.

<sup>56</sup> Vgl. TILLY, S. 13f.

<sup>57</sup> A.a.O., S. 13.

<sup>58</sup> A.a.O., S. 14.

zu datieren zu sein.<sup>59</sup> Deshalb wurden bei dieser Fragestellung nur die weisheitlichen Schriften untersucht, da deren Übersetzungen nach der Quellenlage näher an der Abfassungszeit der Logienquelle zu liegen scheinen als die Übersetzungen von Tora und Propheten. Außerdem begegnen in der weisheitlichen Literatur spezifische literarische Formen wie der Spruch oder die Lehrrede<sup>60</sup>. Dass die Spruch- oder Redequelle bei ähnlichen literarischen Formen sowie bei einer zeitlichen Nähe von Abfassung beziehungsweise Übersetzung einen ähnlichen Sprachgebrauch aufweisen könnte wie die weisheitliche Literatur der Septuaginta, scheint eine vertretbare Arbeitshypothese zu sein.

Vielleicht sollte betont werden, dass es nicht darum geht, eine direkte literarische Abhängigkeit der Logienquelle von der Weisheitsliteratur nachzuweisen. Es soll lediglich ein Blick auf den allgemeinen Sprachgebrauch geworfen werden, wie er sich in den jüngsten Schriften der Septuaginta darbietet. Von diesem Sprachgebrauch her wird dann auf den Sprachgebrauch in der Logienquelle geschlossen. Es ist nicht auszuschließen, dass dieses Vorgehen wertvolle Hinweise liefern kann für die Beantwortung der Frage „Frucht oder Früchte“.

Die Ergebnisse der computergestützten Recherche<sup>61</sup> bieten zunächst ein uneinheitliches Bild: 30-mal begegnet in den untersuchten Büchern καρπός<sup>62</sup> im Singular, 17-mal im Plural. Dieser Befund allein sagt noch wenig aus. In Verbindung mit ποιέω begegnet καρπός genau einmal: „ἔργα δικαίων ζωὴν ποιεῖ καρποὶ δὲ ἀσεβῶν ἀμαρτίας“ begegnet in Spr 10,16. An diesem Satz fällt zweierlei auf: Wie in Lk 3,8 steht hier im Zusammenhang mit ποιέω καρπός im Plural. Auch ἔργα begegnet in diesem Vers im Plural (vgl. Apg 26,20). An eben diesen beiden Stellen, Lk 3,8 und Apg 26,20, zeigt sich gemäß dem allgemeinen Konsens der Forschung<sup>63</sup>, dass Lukas die Textvorlage der Logienquelle verändert habe. Wenn dem nun aber nicht so wäre? Wenn die Logienquelle Q, genau wie Lukas, dem Sprachgebrauch von Spr 10,16 ge-

---

<sup>59</sup> Vgl. TILLY, S. 14.

<sup>60</sup> Vgl. ZENGER, S. 332.

<sup>61</sup> Bible Works 8; Gesucht wurde nach dem Vorkommen von καρπός und seinen Beugungen in Singular beziehungsweise Plural in den Weisheitsbüchern (vgl. Anmerkung 49).

<sup>62</sup> Im Nominativ oder einem anderen Kasus.

<sup>63</sup> Siehe Anfang dieses Kapitels.

mäß „ποιήσατε οὖν καρπούς“ verwendet hätte?<sup>64</sup> Wenn dem so wäre, müssten sich weitere Indizien in der Weisheitsliteratur finden, die diese These stützen. Καρπός und seine Beugungen im Plural begegnen an vier Stellen, an denen sie für Sachverhalte wie Ernte, Besitz, Ertrag zu stehen scheinen<sup>65</sup>. An neun weiteren Stellen<sup>66</sup> scheint das Wort im Zusammenhang mit einer übertragenen Bedeutung zu stehen. Worte<sup>67</sup>, Wissen<sup>68</sup>, Gerechtigkeit<sup>69</sup>, Gottesfurcht<sup>70</sup>, Taten<sup>71</sup>: Dies sind die Wortfelder, in denen καρπός im Plural begegnet.<sup>72</sup> Wie im Gros der Stellen in der Weisheitsliteratur hat auch καρπούς in Q 3,8 eine übertragene Bedeutung, und zwar in einem der Wortfelder (Taten), das auch in der Weisheitsliteratur begegnet. Diese Beobachtung stützt die These, in Q 3,8 habe ursprünglich der Plural καρπούς gestanden. So liegen nun zwei Argumente vor, die plausibel machen, warum Lk 3,8 den originalen Wortlaut bewahrt hat.

Hieraus resultieren zwei Fragen: Wenn Lk den Plural bewahrt hat, dann muss begründet werden, weshalb Matthäus den Singular verwendet hat. Außerdem bleibt zu erklären, weshalb in Q 3,7 der Singular, in Q 3,9 aber der Plural steht. Die letztere Frage soll zuerst beantwortet werden.

Das Bild eines Baumes, der Frucht trägt, findet sich in den untersuchten Büchern an prominenter Stelle. Im „Tor zum Psalter“, einem der jüngsten Texte des Psalmenbuches, der eindeutig weisheitliche Prägung zeigt<sup>73</sup>, begegnet der fruchtttragende Baum in Vers 3: „καὶ ἔσται ὡς τὸ ξύλον τὸ πεφυτευμένον παρὰ τὰς διεξόδους τῶν ὑδάτων ὁ τὸν καρπὸν αὐτοῦ δώσει ἐν καιρῷ αὐτοῦ“. Ein Baum (ξύλον), der Frucht (τὸν καρπὸν) trägt in Ps 1,3 und ein Baum (δένδρον), der keine Frucht trägt (μὴ ποιοῦν

<sup>64</sup> Spr 10,16 als einzige Belegstelle ist nicht sehr viel, allerdings taucht die Frage „Frucht oder Früchte“ auch in Q nur in Q 3,8-10 auf.

<sup>65</sup> Vgl. Spr 3,9; 15,6; 31,16; Sir 6,19.

<sup>66</sup> Vgl. Spr 1,31; 10,16; 12,14; 13,2; 18,20; 18,21; Sir 1,16; 37,22; Weish 16,26.

<sup>67</sup> Vgl. Spr 12,14; 18,20; Weish 16,26.

<sup>68</sup> Vgl. Sir 37,22f.

<sup>69</sup> Vgl. Spr 13,2.

<sup>70</sup> Vgl. Sir 1,16.

<sup>71</sup> Vgl. Spr 1,31.

<sup>72</sup> Vgl. Artikel καρπός in: KITTEL, GERHARD, Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Stuttgart 1990, S. 617. Alle aufgeführten Bedeutungen werden bei Kittel erwähnt. Allerdings wird die Frage potentieller Bedeutungen im Singular und Plural nicht gestellt.

<sup>73</sup> Vgl. LOHFINK, NORBERT, Im Schatten deiner Flügel. Große Bibeltexte neu erschlossen, Freiburg: Herder, <sup>2</sup>1999, (LOHFINK, Flügel), S. 163.

καρπὸν καλὸν) in Q 3,9. Eine genauere Untersuchung der recherchierten Stellen ergibt ein überraschendes Ergebnis: καρπὸν begegnet in der Weisheitsliteratur in den verschiedensten Bedeutungen (z. B. Hand<sup>74</sup>, Ernte<sup>75</sup>, Frucht<sup>76</sup>, Kinder<sup>77</sup>). Bald wird der Singular verwendet, bald der Plural. Auf den ersten Blick ist es kaum möglich, dahinter eine Regelmäßigkeit zu entdecken. Aber überall dort, wo καρπός im Zusammenhang mit einem Baum (ξύλον, δένδρον) genannt wird, steht καρπός im Singular.<sup>78</sup> Die regelbestätigende Ausnahme findet sich in Sir 6,3: τοὺς καρπούς σου ἀπολέσεις καὶ ἀφήσεις σεαυτὸν ὡς ξύλον ξηρὸν. Dies ist die einzige Stelle, bei der Früchte eines Baumes (ξύλον, δένδρον) im Plural begegnen, alle anderen Stellen weisen den Singular auf. Demnach ist es plausibel, dass auch in Q 3,9 der Singular steht. Denn weshalb sollte ausgerechnet die Logienquelle vom allgemeinen Sprachgebrauch der weisheitlichen Literatur abweichen?

Die Überlegungen, die bisher entfaltet wurden, gingen davon aus, dass sich die Logienquelle genau wie Lukas am allgemeinen Sprachgebrauch und am Sprachgebrauch der weisheitlichen Literatur orientiert haben. Für beide Stellen (Q 3,7 und Q 3,9) kann mit dieser These schlüssig erklärt werden, weshalb Lk beide Male die Originalfassung bewahrt hat. Was hätte nun Matthäus dazu bewogen, gegen den allgemeinen Sprachgebrauch und gegen den Sprachgebrauch in der weisheitlichen Literatur in Mt 3,7 den Singular zu wählen?

Ein erster Blick in weitere Bücher außerhalb der Weisheitsliteratur bestätigt zwar die oben entfalteten Ergebnisse<sup>79</sup>. Es fehlt jedoch ein schlüssiges Argument, das mit großer Plausibilität erklären würde, weshalb Matthäus vom mutmaßlichen Original der Logienquelle abweicht. Ein Hinweis könnte die große Bedeutung sein, die dem Propheten Jesaja bei Matthäus zukommt. So sind z. B. sämtliche Erfüllungszitate dem

---

<sup>74</sup> Vgl. Spr 31,20.

<sup>75</sup> Vgl. Spr 3,9.

<sup>76</sup> Vgl. Hld 8,11.

<sup>77</sup> Vgl. Sir 23,25.

<sup>78</sup> Vgl. Hld 2,3; 4,13; Weish 4,5; Spr 11,30; Koh 2,5; Sir 23,25; Ps 1,3.

<sup>79</sup> Hos 14,3 oder Am 6,12 verwenden den Plural „Früchte“. Wie an den entsprechenden Stellen in der weisheitlichen Literatur geht es dort um einen übertragenen Sinn, um die Frucht der Lippen oder die Frucht der Gerechtigkeit. Mi 7,13 und Jer 17,10 erwähnen sogar „die Früchte ihrer Taten“. Auch die Beobachtung, dass die Frucht eines Baumes eher im Singular steht, findet sich z. B. in Gen 1,11f.

Propheten Jesaja entnommen<sup>80</sup>. Auch das Zitat, mit dem der Evangelist die Täuferpredigt vier Verse vor der fraglichen Stelle beginnen lässt<sup>81</sup>, steht ursprünglich bei Jesaja<sup>82</sup>. Bei Jesaja begegnet καρπός genau zwei Mal<sup>83</sup> und jedes Mal im Singular. Beide Male geht es um Frucht im Sinne von Ernte, sodass eine gewisse Nähe zu den Metaphern in Q 3,7-9 gegeben wäre. Ist dieses Indiz stark genug, um die Argumentation zu stützen? Hätte sich Matthäus schlicht am Sprachgebrauch des Propheten Jesaja orientiert und den Sprachgebrauch der anderen Propheten einfach ignoriert? Oder hätte er lediglich eine Äquivalenz herstellen wollen zwischen Q 3,8 und Q 3,9?

### **Zusammenfassung:**

Der Sprachgebrauch von καρπός in der weisheitlichen Literatur kann es wahrscheinlich erscheinen lassen, dass Lk den originalen Wortlaut der Logienquelle bewahrt hat. Dass Q 3,7 den Plural, Q 3,9 aber den Singular verwendet, kann daran liegen, dass es sich bei Q 3,9 um die Frucht eines Baumes handelt, während es in Q 3,7 um Früchte im übertragenen Sinn geht. Weitere Stellen in der Septuaginta können diese Beobachtungen bestätigen. Vom Sprachgebrauch in der Septuaginta her ist allerdings nicht zwingend zu erklären, weshalb Mt 3,7 den Singular verwendet. Ein Indiz könnte die Verwendung von καρπός beim Propheten Jesaja sein. Dort begegnet καρπός ausschließlich im Singular, wenngleich nur zweimal.

Alle hier vorgetragenen Beobachtungen stützen sich lediglich auf Statistiken, die Vorkommen von Wörtern und Wortverbindungen untersuchen. Es wären sicherlich genauere philologische Untersuchungen notwendig, die die vorliegende Arbeit aber so nicht zu leisten vermag. Doch meiner Meinung nach sind die Hinweise immerhin stark genug, um die Frage nach „Frucht oder Früchte“ noch nicht als endgültig geklärt erscheinen zu lassen.

---

<sup>80</sup> Vgl. CONZELMANN, S. 329f.

<sup>81</sup> Mt 3,3.

<sup>82</sup> Jes 40,3.

<sup>83</sup> Jes 27,6; 37,30.

#### **I.4. Die Struktur der Logienquelle Q**

Die Struktur der Logienquelle wird von unterschiedlichen Exegeten unterschiedlich dargestellt. Vergleicht man FLEDDERMANN<sup>84</sup> und HOFFMANN-HEIL<sup>85</sup>, so fällt auf, dass beide zu Beginn der Logienquelle große Übereinstimmungen aufweisen, während sie gegen Ende en détail eher divergieren. Dies dürfte u.a. an den Methoden liegen, mit denen beide an die Rekonstruktion der Logienquelle herangehen. Während HOFFMANN-HEIL sich ausschließlich literarkritischer Methoden bedienen, um so unbeeinflusst von inhaltlichen Kriterien den Text zu rekonstruieren versuchen, versucht FLEDDERMANN immer wieder, den Stoff auch nach inhaltlichen Kriterien zu ordnen. Im Großen und Ganzen folgen beide der Reihenfolge bei Lukas. Bei FLEDDERMANN sind ein paar Einzelverse an andere Stellen geraten und gegen Ende verzichtet er auf eine weitere Aufteilung seines Kapitel V. Zur besseren Orientierung werden beide Vorschläge auf der folgenden Seite dargestellt. Was die Grobaufteilung betrifft, so stimmen HOFFMANN-HEIL in den ersten vier Abschnitten mit FLEDDERMANN überein, lediglich FLEDDERMANNs letztes Kapitel unterteilen sie in drei kleinere Kapitel, wobei das letzte davon wiederum in drei Unterkapitel unterteilt wird.

---

<sup>84</sup> Vgl. FLEDDERMANN, S. X-XIII.

<sup>85</sup> Vgl. HOFFMANN/HEIL, Studienausgabe, S. 14f.

## **Struktur nach FLEDDERMANN (S. IX-XIII):**

### **I. John and Jesus**

#### **(Q 3,7-7,35)**

- § 1 John's Preaching Q 3,7-9.16.17
- § 2 Jesus' Temptations Q 4,2b-4.9-12.5-8.13
- § 3 The Sermon Q 6,20-23.29-31.27-28.35c.  
32-33.36.37a.38c.41-49
- § 4 The Centurios Servant Q 7,1-3.6-9
- § 5 John's Question Q 7,18-19.22-28.31-35

### **II The disciples**

#### **(Q 9,57-11,13)**

- § 6 The demands of discipleship Q 9,57-60
- § 7 The mission discourse Q 10,2-16
- § 8 Praise of the father and blessing of the disciples  
Q 10,21-24
- § 9 The disciples prayer and an Exhortation to Pray.  
Q 11,2b-4.9-13

### **III The adversaries (Q 11,14-52)**

- § 10 The beelzebul controversy and the Demand for a  
sign Q 11,14-15.17-26.16.29-32
- § 11 Light and Darkness Q 11,33-35
- § 12 The Woes against the Pharisees  
Q 11,42.39-41.43-44.46-52

### **IV The present kingdom (Q 12,2-13,21)**

- § 13 Exhortation to Fearless Preaching Q 12,2-12
- § 14 Anxiety about Earthly Things  
Q 12,22b-31
- § 15 Treasure in Heaven Q 12,33-34
- § 16 The householder and the Servant Left in Charge Q  
12,39-40.42b-46
- § 17 Family Division Q 12,51.52.52
- § 18 Reconciling with an Adversary Q 12,58-59
- § 19 The Mustard Seed and the Leaven Q 13,18-21

### **V The future kingdom (Q 13,24-22,30)**

- § 20 Entering the Kingdom Q 13,24-27.29.28.30
- § 21 Lament on Jerusalem Q 13,34-35
- § 22 Falling into a Pit Q 14,5
- § 23 The Blind leading the Blind Q 6,39
- § 24 Exalting Oneself Q 14,11; 18,14
- § 25 Invitation to the Feast Q 14,16-21.23
- § 26 Disciple and Teacher Q 6,40
- § 27 Conditions of Discipleship Q 14,26-27
- § 28 Salt Q 14,34-35
- § 29 Losing One's Wife Q 17,33
- § 30 The Lost Sheep Q 15,4-5.7
- § 31 Serving Two Masters Q 16,13
- § 32 The Law Q 16,16-18
- § 33 Scandals Q 17,1b-2
- § 34 Forgiveness Q 17,3-4
- § 35 Faith Q 17,6
- § 36 The Apocalyptic Discourse  
Q 17,23-24.37.26-27.30.34-35
- § 37 The Pounds Q 19,12-13.15-20a.21.20b.22-24.26
- § 38 The Thrones Q 22,28.30

## **Struktur nach HOFFMANN-HEIL (S. 14f):**

### **A. Johannes der Täufer und Jesus von Nazara (Q 3,2-7,35)**

- Die Botschaft des Johannes Q 3,2b-17
- Taufe und Bewährung Jesu Q 3,21f, 4,1-13
- Jesu programmatische Rede Q 4,16;6,20-49
- Der Glaube eines Heiden an Jesu Wort Q 7,1-10
- Johannes, Jesus und die Kinder der Weisheit  
Q 7,18-35

### **B. Die Boten des Menschensohnes (Q 9,57-11,13)**

- Radikale Nachfolge Q 9,57-60
- Missionsinstruktion Q 10,2-16
- Das Geheimnis des Sohnes  
Q 10,21-24
- Das Gebet der Jünger  
Q 11,2b-4.9-13

### **C. Jesus im Konflikt mit dieser Generation (Q 11,14-52)**

- Zurückweisung des Beelzebul-Vorwurfs  
Q 11,14-26
- Ablehnung der Zeichenforderung Q 11,16.29-35
- Androhung des Gerichts Q 11,39-52

### **D. Die Jünger in Erwartung des Menschensohnes (Q 12,2-13,21)**

- Bekenntnis zu Jesus ohne Furcht Q 12,2-12
- Sucht die Königsherrschaft Gottes Q 12,33f.22b-31
- Das unerwartete Kommen des Menschensohnes  
Q 12,39-46.49-59
- Zwei Gleichnisse von der Königsherrschaft Gottes  
Q 13,18-21

### **E. Die Krisis Israels (Q13,24-14,23)**

### **F. Die Jünger in der Nachfolge (Q14,26-17-21)**

### **G. Das bevorstehende Ende (Q 17,23-22,30)**

- Der Tag des Menschensohnes Q 17,23-37
- Das Gleichnis vom anvertrauten Geld Q 19,12-26
- Ihr werdet die zwölf Stämme Israels richten  
Q 22,28-30

## II. Q 3,7-9 im Kontext der *Logienquelle Q* ausgelegt

Die Anzahl der Kommentare, die Q 3,8<sup>86</sup> auslegen, ist immens. Die meisten davon<sup>87</sup> legen den Vers als Teil des Matthäus- oder des Lukasevangeliums aus. Wesentlich weniger Werke betrachten diesen Vers im Zusammenhang von Untersuchungen, die sich ausschließlich mit der Logienquelle Q befassen.<sup>88</sup> Die Anzahl der Bücher, die sich ausdrücklich als Kommentar zur Logienquelle verstehen, ist dem gegenüber verschwindend gering: es gibt genau zwei.<sup>89</sup> Sich auf diese beiden ausdrücklichen Kommentare zur Logienquelle zu beschränken, könnte dem Thema nicht gerecht werden. Kommentare, die Q 3,8 als Teil der Evangelien auslegen, gehören aus sachlogischen Gründen in das folgende Kapitel III. dieser Arbeit. Alle 24 Werke, die KIRK aufführt, in angemessenem Umfang zu berücksichtigen sprengte den Rahmen dieser Arbeit. So wird hier eine Auswahl getroffen: ZELLER und FLEDDERMANN finden als ausdrückliche Kommentare zur Logienquelle Eingang in dieses Kapitel. Ebenso berücksichtigt werden SCHULZ und HOFFMANN. Erstens, weil ihre Arbeiten der Liste von KIRK zufolge Anfang der 1970er Jahre einen Neuanfang in der Erforschung der *Logienquelle Q* darstellen.<sup>90</sup> Zweitens, weil beide Autoren eine ausführliche Auslegung von Q 3,8 bieten, wenngleich es sich gemäß ihrem jeweiligen Titel nicht ausdrücklich um Kommentare handelt. Um auch jüngere Exegeten zu Wort kommen zu lassen wird als fünftes ELISABETH SEVENICH-BAX berücksichtigt. Sie ist die jüngste Exegetin, die KIRK in *The Composition of the Saying Source* aufführt<sup>91</sup>. Weitere Autoren werden vereinzelt an anderer Stelle zu Wort kommen. So ergibt sich

---

<sup>86</sup> Dadurch, dass der Vers einerseits als Lk 3,8 und, leicht differierend, als Mt 3,8 begegnet, andererseits in jüngeren Rekonstruktionen als Q 3,8 bezeichnet wird, entstehen beim Nebeneinanderlegen und Zitieren verschiedener Auslegungen bisweilen begriffliche Inkohärenzen. Der Leser möge sich an ihnen nicht stören, sondern sie vielmehr als Ausdruck lebendiger Forschungsgeschichte und methodischer Vielfalt betrachten. In der Regel wird die Nomenklatur verwendet, die der jeweilige Autor benutzt. Im Übrigen scheint sich immer mehr die Tendenz durchzusetzen, die Lk-Zählung zu übernehmen (vgl. Kapitel I.4. dieser Arbeit) und vor die Ziffern das Sigel Q zu setzen.

<sup>87</sup> Vgl. Kapitel III. dieser Arbeit.

<sup>88</sup> Vgl. KIRK, ALAN, *The composition of the sayings source. Genre, synchrony, and wisdom redaction in Q*, Leiden 1998, (KIRK), S. 2-64.

<sup>89</sup> Vgl. ZELLER, DIETER, *Kommentar zur Logienquelle*, Stuttgart 1984, (ZELLER) und FLEDDERMANN, HARRY T., *Q. A reconstruction and commentary*, Leuven 2005.

<sup>90</sup> Die ersten Namen, die Kirk nennt, sind Harnack, Jülicher, Wellhausen, Bultmann, Streeter und Dibelius. Sie umfassen einen Zeitraum von knapp 30 Jahren, von 1908 (Harnack) bis 1935 (Dibelius). Nach Dibelius ist Schulz der erste, den Kirk in seiner Liste erwähnt.

<sup>91</sup> Vgl. KIRK, S. 62-64.



eine Auswahl, die Auslegungen enthält, die vom Jahr 1972 (HOFFMANN und SCHULZ) über 1984 (ZELLER) und 1993 (SEVENICH-BAX) bis ins Jahr 2005 (FLEDDERMANN) reichen.

Damit klar ist, von welchen Versen im Folgenden die Rede sein wird, zunächst der Text von Q 3,7-9<sup>92</sup>:

### ***Die Gerichtsankündigung des Johannes***

*7 Er sagte zu der [[Volksmenge]], die [[kam, um sich]] taufe[[n zu lassen]]: Schlangenbrut! Wer hat euch in Aussicht gestellt, dass ihr dem bevorstehenden Zorngericht entkommt? 8 Bringt darum Früchte, die der Umkehr entsprechen, und bildet euch nicht ein, bei euch sagen <<zu können>>: Wir haben Abraham zum Vater. Denn ich sage euch: Gott kann aus diesen Steinen dem Abraham Kinder erwecken. 9 Aber schon ist die Axt an die Wurzel der Bäume gelegt; jeder Baum, der nicht gute Frucht bringt, wird daher herausgehauen und ins Feuer geworfen.*

## **II.1. Q 3,7-9 in der Auslegung von SIEGFRIED SCHULZ**

1972 erschien *Q. Die Spruchquelle der Evangelien* von SIEGFRIED SCHULZ.<sup>93</sup> Ziel dieser Arbeit war nach seinen eigenen Worten nicht etwa ein Rekonstruktionsversuch der gesamten *Logienquelle*. „Das ist auch nicht die erklärte Zielvorstellung dieser Arbeit: hier geht es vielmehr – traditionsgeschichtlich gesehen – um die möglichst weitgehende Eruierung von Q-Stoffen.“<sup>94</sup> Die Präsentation dieser Stoffe wird bei SCHULZ vorbereitet in zwei vergleichsweise kurzen Kapiteln: *Der Stand der Erforschung der Logienquelle* und *Die traditionsgeschichtliche Analyse von Q*. Im dritten Kapitel, *Das Kerygma der judenchristlichen Gemeinden*, das sich über mehr als 400 Seiten erstreckt, präsentiert SCHULZ die eruierten Stoffe, ordnet sie nach inhaltlichen Kriterien und legt sie aus. *Die Gerichtspredigt des Täufers* behandelt Schulz im Zusammenhang mit Stoffen, die er unter der Überschrift *III. Das Gericht über Israel* sammelt.

Der Ton, den SCHULZ bei der Auslegung anschlägt, wirkt sehr scharf. Über die Anrede *Schlangenbrut* schreibt er beispielsweise: „Nach der ursprünglich apophthegmati-

---

<sup>92</sup> HOFFMANN/HEIL, Studienausgabe, S. 33. Zur Veränderung von Frucht zu Früchte: vgl. Kapitel I.3.b).

<sup>93</sup> SCHULZ, SIEGFRIED, *Q. Die Spruchquelle der Evangelisten*, Zürich 1972, (SCHULZ).

<sup>94</sup> SCHULZ, S. 40.

schen Einleitung wird damit allgemein Israel angedet, sein teuflisches, verführerisches, böses Wesen gebrandmarkt.<sup>95</sup> Seine Auslegung von V7 fasst er folgendermaßen zusammen: „Für das gegenwärtige Israel gibt es keine apokalyptische Flucht (vgl. Mk 13,14) vor dem Zorngericht Gottes“<sup>96</sup>, es soll „hier die gesamte Schlangenbrut das apokalyptische Zornfeuer Gottes treffen!“<sup>97</sup> Das Ausrufungszeichen am Ende verstärkt noch den drängenden Charakter der Auslegung: Gibt es denn gar keinen Ausweg mehr?

Nun führt die *Logienquelle* nach SCHULZ einen Begriff ein, der die gesamte Täuferpredigt beherrscht: die Umkehr. Johannes ruft die Menschen, die zu ihm an den Jordan kommen, zu einer radikalen Umkehr auf, die der apokalyptischen Weltensünde angemessen ist.<sup>98</sup>

„In schneidender Schärfe“<sup>99</sup> warnt Johannes der Täufer seine Zuhörer davor, sich auf ihre Abstammung von Abraham zu verlassen, denn „der Abrahamsdünkel“<sup>100</sup>, einen Begriff, den SCHULZ von SCHLATTER<sup>101</sup> entlehnt, „schützt keineswegs vor dem nahen Gotteszorn und der zum Schlag bereiten Axt“<sup>102</sup>.

Folglich scheint nun nicht mehr die leibliche Abstammung von Abraham heilsentscheidend zu sein. Vielmehr ist es notwendig, sich durch radikale Umkehr dem verschärften Mosegesetz zuzuwenden, diesem radikal gehorsam zu sein, als eine Frucht, die der Buße angemessen ist.<sup>103</sup> Denn „Gott ist in seiner Freiheit und Souveränität von niemandem abhängig, auch nicht von den vermeintlichen Abrahamskindern.“<sup>104</sup>

Nun thematisiert SCHULZ die Frage nach der Erwählung Israels. Beinahe im Gegensatz zu den scharfen Tönen, die durch seine bisherige Auslegung klangen, betont er: „Gottes Macht hebt zwar wie auch sonst in *Q* nicht seine Erwählung und seine Ver-

---

<sup>95</sup> SCHULZ, S. 372.

<sup>96</sup> Ebd.

<sup>97</sup> Ebd.

<sup>98</sup> Vgl. SCHULZ, S. 373.

<sup>99</sup> A.a.O., S. 374.

<sup>100</sup> Ebd.

<sup>101</sup> SCHLATTER, ADOLF, Johannes der Täufer, 1880, gedruckt: Basel 1959; zit. nach Schulz, S. 374, Anm. 337.

<sup>102</sup> SCHULZ, S. 374.

<sup>103</sup> Vgl. SCHULZ, S. 374.

<sup>104</sup> SCHULZ, S. 374f.

heißung gegenüber Israel auf<sup>105</sup>, allerdings ist „die selbstverständliche Gleichsetzung des Gottesvolkes mit dem irdisch-sichtbaren Israel ... hier zunichte gemacht“<sup>106</sup>.

SCHULZ beendet die Auslegung von Q 3,7-9 mit einem Hinweis auf die Axt, die bereits an die Wurzel gelegt ist und auf das Feuer, in dem der fruchtlose Baum verbrannt wird. Beides legt er auf das bevorstehende Gericht hin aus: „Der künftige Gotteszorn ist das Feuer des apokalyptischen Gerichtes über das unbußfertige Israel.“<sup>107</sup>

### **Zusammenfassung:**

Die Polemik des Täufers scheint durch den Ton der Auslegung von SCHULZ eher noch verstärkt zu werden. Das Gros seiner Auslegungen kann gelesen werden, als sei das Schicksal Israels bereits besiegelt, als wäre es unwiderruflich dem Zorngericht Gottes verfallen. An zwei Stellen weicht SCHULZ allerdings diese harte Deutung auf: Einerseits durch die Möglichkeit der Umkehr, die den Hörern des Täufers angeboten wird, und andererseits durch die Feststellung, dass durch die Täuferpredigt keineswegs die Erwählung Israels durch Gott aufgehoben sei. Eine Ausweitung des Heilsangebots Gottes an die Heiden erwähnt Schulz bei seiner Auslegung nicht. In zwei Fußnoten<sup>108</sup> erwähnt SCHULZ, dass die kritische Haltung gegenüber der Erwählungsgewissheit Israels bereits im Alten Testament bzw. bei den Rabbinen begegne. Dieser Spur wird in den Kapiteln IV.-VIII. nachgegangen.

## **II.2. Q 3,7-9 in der Auslegung von PAUL HOFFMANN**

PAUL HOFFMANN veröffentlichte seine *Studien zur Theologie der Logienquelle* 1972, im selben Jahr wie SCHULZ das oben beschriebene Werk. Sein Anliegen ist es, „den festen Kern der Tradition zu erfassen, der uns ein Urteil über die theologische Konzeption des Traditionsbereichs gestattet“<sup>109</sup>. Wie SCHULZ verzichtet auch PAUL HOFFMANN zu diesem Zeitpunkt auf eine Rekonstruktion der Logienquelle als gan-

---

<sup>105</sup> SCHULZ, S. 375.

<sup>106</sup> BORNKAMM, GÜNTHER, Jesus von Nazareth, Stuttgart <sup>2</sup>1957, S. 41, zit. nach SCHULZ, S. 375.

<sup>107</sup> SCHULZ, S. 375.

<sup>108</sup> Vgl. SCHULZ, S. 372, Anm. 326 und S. 374, Anm. 336.

<sup>109</sup> HOFFMANN, PAUL, Studien zur Theologie der Logienquelle, Münster 1972, S.1, (HOFFMANN).

zer.<sup>110</sup> Allerdings unternimmt er die Rekonstruktion einzelner Abschnitte. Viele Kapitel erhalten so eine Zweiteilung: Zuerst erfolgt die Rekonstruktion eines bestimmten Abschnittes, dann interpretiert PAUL HOFFMANN den rekonstruierten Text. So auch zu Beginn des ersten Kapitels, *Die Gerichtspredigt des Johannes in der Logienquelle*<sup>111</sup>.

Die Auslegung der Täuferpredigt teilt PAUL HOFFMANN in zwei Teile: 1. *Die Gerichtspredigt in Q* (Lk 3,7-9/Mt 3,7-10) und 2. *Die Ankündigung des Feuerrichters in Q* (Lk 3,16f/Mt 3,11f).

Diese Rede ist aus verschiedenen Teilen zusammengesetzt, die eine Einheit bilden. „Die einleitende (rhetorische) Frage soll den Angeredeten bewusst machen, dass alle ohne Ausnahme vom Zorngericht bedroht sind.“<sup>112</sup> Schon dieser erste Satz vom Beginn der Auslegung von PAUL HOFFMANN zeigt, dass er nüchterner beziehungsweise vorsichtiger formuliert als SCHULZ. Im Vergleich zu diesem schreibt HOFFMANN z. B. über den Ausdruck *Otternbrut*, mit dem Johannes seine Zuhörer anredet, moderater als SCHULZ: „Die Anrede gibt ihrer Bösartigkeit drastischen Ausdruck.“<sup>113</sup>

Das Merkmal der gemäßigeren Formulierungen zieht sich durch die gesamte Interpretation von Q 3,7-9 durch PAUL HOFFMANN. Für HOFFMANN sind Adressaten der Täufer-Rede „die Kinder Abrahams, Israel. Eine Predigt an Nicht-Israeliten scheint nicht im Gesichtskreis des Johannes und der Sammler gelegen zu haben“<sup>114</sup>. Den einleitenden Drohruf deutet er als Motivation für die zentrale Forderung der Täuferpredigt, Frucht der Umkehr zu bringen.<sup>115</sup> Betrachtet man Q 3,7-9 für sich, ist noch nicht ersichtlich, worin diese Umkehr besteht. Erst im Berücksichtigen weiterer Stellen in Q, die thematisieren, wer im Gericht bestehen kann, wird diese Leerformel aus Q 3,7 mit Inhalt gefüllt. HOFFMANN zieht z. B. zur Erläuterung dieser Stelle Lk 6,43-45 par heran, wo Feindesliebe und Barmherzigkeit gefordert werden, um im kommenden Gericht zu bestehen.<sup>116</sup> Das Zorngericht wird in Lk 3,7-9 par ergänzt durch das Bildwort (Lk 3,9b) von Baum, Axt und Feuer. Dieser Halbvers stellt einerseits eine Wie-

---

<sup>110</sup> Vgl. HOFFMANN, S. 1.

<sup>111</sup> A.a.O., S. 15-33.

<sup>112</sup> HOFFMANN, S. 26.

<sup>113</sup> Ebd.

<sup>114</sup> Ebd.

<sup>115</sup> Vgl. HOFFMANN, S. 27.

<sup>116</sup> Ebd.

derholung der Drohung aus Lk 3,7 dar, andererseits leitet er zu den folgenden Versen über. Außerdem bilden so Lk 3,7 und Lk 3,9 mit ihrem Bezug zur Gerichtsthematik die Rahmung für Lk 3,8, dem die besondere Aufmerksamkeit dieser Arbeit gilt.<sup>117</sup>

Hier, in Lk 3,8 par „ist ein Wort eingeschoben, das sich gegen die im jüdischen Volk verbreitete Annahme wendet, die leibliche Abstammung von Abraham garantiere – kraft der Verdienste des Stammvaters – die Rettung im Gericht“<sup>118</sup>. Wie SCHULZ deutet auch HOFFMANN die Steine als Zeichen der Souveränität Gottes, der nicht auf die physische Abstammungslinie angewiesen ist.<sup>119</sup>

Abschließend hebt HOFFMANN die Frage nach der Naherwartung ins Wort. Für ihn steht fest, dass die Logienquelle ohne Korrektur die johanneische Gerichtsankündigung aufgreift. Hieran könne man sehen, dass für die Logienquelle wie für Johannes die Naherwartung noch Gültigkeit besitzt.<sup>120</sup>

### **Zusammenfassung:**

Nach PAUL HOFFMANN ist das Ziel der Täuferpredigt, Israel, die Kinder Abrahams, zur Umkehr zu bewegen. Im Dienste dieser Aufgabe steht die scharfe Polemik der Predigt des Täufers. Auch die Ankündigung des Zornes Gottes und des Feuergerichts dient diesem Ziel. PAUL HOFFMANN äußert sich nicht darüber, welche Bedeutung dem Volk Israel von nun an zukommt, wie es sich mit seiner Erwählung durch Gott verhält, ob es tatsächlich dem Gericht verfallen sei, was für ein Geschick die Kinder Abrahams nun haben. Allerdings ist für PAUL HOFFMANN klar, dass die physische Abstammung von Abraham allein nicht ausreichend ist, sondern dass es darüber hinaus der Umkehr aller bedarf.

---

<sup>117</sup> Ebd.

<sup>118</sup> HOFFMANN, S. 27.

<sup>119</sup> Vgl. HOFFMANN, S. 27f.

<sup>120</sup> A.a.O., S. 28.

### II.3. Q 3,7-9 in der Auslegung von DIETER ZELLER

Der *Kommentar zur Logienquelle* von DIETER ZELLER erschien 1984 in der Reihe *Stuttgarter Kleiner Kommentar*. Dementsprechend knapp sind seine Ausführungen zu Q 3,7-9.16f gehalten.

Die Frage, wo und wie die *Logienquelle* genau beginnt, thematisiert ZELLER nicht. Auch rekonstruiert er nicht, wie die Logienquelle in ihrem ersten Vers gelautet haben könnte. Er stellt lediglich Mt 3,7 und Lk 3,7 nebeneinander, um danach die Gemeinsamkeiten zwischen den beiden Versen zu thematisieren: „die große Zahl von Leuten“, zu denen Johannes sprach, „die ganze Jordangegend“ als Wirkungsbereich des Täufers, sowie die Auslassung des Mk-Zitats aus Mk 1,2b benennt er als Gemeinsamkeit zwischen Mt und Lk, ohne weitere Schlüsse daraus zu ziehen, denn „hier tappen wir ziemlich im Dunkeln“<sup>121</sup>.

Die folgenden Verse, Mt 3,8-12 und Lk 3,8f.16f, stellt ZELLER ebenfalls nebeneinander. Auch hier verzichtet er auf eine Rekonstruktion des ursprünglichen Textes, benennt aber drei Unterschiede in der deutschsprachigen Fassung: *Frucht/Früchte*, *glaubt nicht/fangt nicht an zu glauben* (beides in Mt 3,8/Lk 3,8), sowie ein ausgelassenes bzw. eingefügtes *aber* in Mt 3,12/Lk 3,16. Den Unterschied *aber* thematisiert er im Folgenden nicht, über das Verbum *glauben* bzw. *anfangen zu glauben* bemerkt er, dass es schwer zu entscheiden sei, was ursprünglicher ist, während er sich bei der Frage *Frucht/Früchte* für die Mt-Variante als die ursprünglichere entscheidet: „Der Plural Früchte geht wohl auf Lk zurück; denn auch Apg 26,20 legt Wert darauf, dass sich die Umkehr in einer Fülle ihr gemäßer Werke bekundet.“<sup>122</sup>

Nun lässt ZELLER zwei Seiten folgen, auf welchen er die oben aufgeführten Verse auslegt. Mt 3,7-10 ordnet er von der Gattung her als Umkehrpredigt ein, deren dreigliedrige Struktur er kurz skizziert. Seine inhaltliche Auslegung führt er folgendermaßen ein: „Wenn die Logienquelle ausnahmsweise auch einige Täuferworte überliefert, muss ihr an ihnen besonders gelegen sein.“<sup>123</sup> Danach hebt er den Ruf des Täufers zur Umkehr ins Wort. Das Bild von den Kindern Abrahams, die sich Gott aus

---

<sup>121</sup> ZELLER, S. 18.

<sup>122</sup> Ebd.

<sup>123</sup> ZELLER, S. 19.

den Steinen erwecken kann, deutet er von den Adressaten der Logienquelle her: „Wenn die Juden weiterhin alle Warnungen in den Wind schlagen, weil Gott sein eigenes Volk doch nicht aussterben lassen könne, dann muss ihnen spätestens an der ringsum beginnenden Heidenmission aufgehen, dass er auch Nicht-Israeliten zu Kindern der Verheißung machen kann.“<sup>124</sup> Nach einer kurzen Erwähnung der schöpferischen Möglichkeiten Gottes formuliert ZELLER auf Israel hin: „Die Möglichkeit zeichnet sich ab, dass das erwählte Volk Abrahams dem Zorn verfällt, während die Völker am Endheil Teil bekommen.“<sup>125</sup>

Mit dieser Aussage, so ZELLER, endet aber die Täuferpredigt nicht, sondern Israel muss sich nun dem Anspruch Jesu öffnen. Deshalb fügt die Logienquelle an die Umkehrpredigt des Täufers noch eine prophetische Aussage über „den Stärkeren“ an.<sup>126</sup> Das Feuer, das dieser Stärkere bringt, deutet Zeller zweifach, und zwar im Hinblick auf das Gericht und im Hinblick auf den Heiligen Geist. Er meint aber über die beiden Bilder: „eigentlich vertragen sie sich nicht.“<sup>127</sup> Abschließend verweist Zeller noch auf die Gemeinderegel der Qumrangruppe. Dort werden die Werke der Menschen geläutert durch die Wahrheit Gottes, und genauso „entgeht nach Q dem vernichtenden Brand, wer sich vom – doch wohl erhöhten Jesus – mit dem Geist taufen lässt.“<sup>128</sup> Israel wird nach Zeller also vor die Wahl gestellt: Entweder es kehrt um, oder es wird getroffen durch das Gericht des Menschensohnes Jesus.<sup>129</sup>

### **Zusammenfassung:**

ZELLER spricht von „den Juden“, von „Israel“ und vom „erwählten Volk Abrahams“. Er benützt die Begriffe synonym und nimmt die Personen, für die sie stehen, als Adressaten an, wobei er nicht zwischen den Hörern des Täufers und den Lesern der Logienquelle zu differenzieren scheint. Er differenziert jedoch sehr wohl in der Frage, ob nun Israel dem Zorn verfallen sei oder nicht. Von einer tatsächlichen Verwerfung

---

<sup>124</sup> Ebd.

<sup>125</sup> Ebd.

<sup>126</sup> Vgl. ZELLER, S. 20.

<sup>127</sup> ZELLER, S. 20.

<sup>128</sup> Ebd.

<sup>129</sup> Vgl. ZELLER, S. 21.

Israels schreibt Zeller in seiner Auslegung nichts. Er erwähnt lediglich die Möglichkeit, dass Israel dem Zorn verfallen könnte. Den Kindern Abrahams bleibt immerhin noch die Möglichkeit zur Umkehr. Die aus Steinen erweckten Abrahamskinder deutet Zeller auf die Völker hin, die am Endheil Teil bekommen werden.<sup>130</sup>

#### II.4. Q 3,7-9 in der Auslegung von ELISABETH SEVENICH-BAX

„*Israels Konfrontation mit den letzten Boten der Weisheit*“ wurde von ELISABETH SEVENICH-BAX 1992 bei der Universität Münster als Dissertationsschrift eingereicht.<sup>131</sup> Sie beschränkt sich darin auf die Analyse von Lk 3 bis Lk 7 par, der Eröffnungspassage der Logienquelle. Hierbei berücksichtigt sie nacheinander literar- und formkritische Fragestellungen.<sup>132</sup> Die literarkritischen Überlegungen zu Lk 3 bis Lk 7 par, sind sehr knapp gehalten. SEVENICH-BAX betrachtet Φαρισαίων καὶ Σαδδουκαίων bei Matthäus gegenüber ὄχλοις bei Lukas als sekundär, während sie in der Frage *Frucht oder Früchte?*<sup>133</sup> Matthäus den Vorzug gibt.<sup>134</sup> Differenzierte formkritische Überlegungen führen sie zu einer Dreiteilung der Eröffnung der Logienquelle: Q 3,7ff und Q 7,10ff weist sie als je eigenständige Teile aus,<sup>135</sup> sodass dazwischen die Rede am Berg als dritter eigenständiger Teil erscheint.<sup>136</sup> Für die vorliegende Arbeit ist von Interesse, dass in jedem Fall Q 3,7-9 auch bei SEVENICH-BAX als eigenständig auszulegender Teilblock begegnet,<sup>137</sup> den sie unter anderem einer intensiven semantischen Analyse unterzieht.<sup>138</sup> Dabei gelingt es ihr, die scharfen Worte des Täufers nicht als Verurteilung Israels sondern als performativen Sprechakt darzustellen. Johannes möchte seine Zuhörer durch die scharfe Sprache zur Umkehr bewegen. Wie in Spr 1,20 verwende Johannes „die Sprache des zornigen Lehrers, der seine wider-

---

<sup>130</sup> Vgl. ZELLER, S. 19f.

<sup>131</sup> Vgl. SEVENICH-BAX, ELISABETH, *Israels Konfrontation mit den letzten Boten der Weisheit. Form, Funktion und Interdependenz der Weisheitselemente in der Logienquelle*. Altenberge 1993, (SEVENICH-BAX), S. 1.

<sup>132</sup> A.a.O., S. 26.

<sup>133</sup> Vgl. Kapitel I.3.b) dieser Arbeit.

<sup>134</sup> Vgl. SEVENICH-BAX, S. 28f.

<sup>135</sup> A.a.O., S. 241-273.

<sup>136</sup> A.a.O., S. 371ff. Diese Zusammenfassung mag die Sachverhalte etwas vereinfacht darstellen, was jedoch der zu Gebote stehenden Knappheit dieses Teilkapitels geschuldet ist.

<sup>137</sup> A.a.O., S. 274.

<sup>138</sup> A.a.O., S. 294-313.



willigen Schüler durch Drohungen gelehrig machen will.“<sup>139</sup> Den Versuch etlicher Exegeten, die Anrede Schlangenbrut mit ihrer rhetorischen Attitüde entweder auf Gegner des Johannes zu beziehen oder durch die Annahme unterschiedlicher Adressatenkreise zu entschärfen,<sup>140</sup> bezeichnet sie als „historisierendes Missverständnis“<sup>141</sup>. Was die Berufung auf die Abrahamskindschaft betrifft, enthält sie sich weitestgehend eigener Formulierungen und zitiert JOHANNES ERNST: „Die Warnung vor dem illusionären Vertrauen auf die Abrahamskindschaft nimmt auf jüdische Adressaten über die Verdienste der Erzväter bzw. der Gerechten, die wie ein Schatz allen Gliedern des Volkes zur Verfügung stehen, Bezug. Ein zweiter Sicherheitstitel war die Auffassung, Gott werde am Tag des Zornes nur die Heidenvölker richten, den Söhnen Abrahams aber gehöre die Welt.“<sup>142</sup> In der Folge fügt sie eine Deutung der aus Steinen erweckten Abrahamskindern an: „Die Kraft Gottes erweist sich im eschatologischen Gericht möglicherweise gerade darin, dass er aus totem Material neues Leben schafft und damit die Menschheit neu begründet.“<sup>143</sup>

### **Zusammenfassung:**

Einerseits entschärft ELISABETH SEVENICH-BAX durch ihre Auslegung die Polemik der Täuferpredigt. Sie betont die Notwendigkeit, „nach der (intendierten) Wirkung der Metaphern auf den Rezipienten zu fragen“.<sup>144</sup> Sie bringt die Täuferpredigt in einen Zusammenhang mit weisheitlicher Lehrrede. Die drastische Sprache des Täufers dient dazu, dem Publikum die Notwendigkeit der Umkehr vor Augen zu führen. SEVENICH-BAX enthält sich der Frage, wer sich denn konkret von der Täuferpredigt in Q 3 angeredet wissen soll.

Andererseits kommt auch sie nicht umhin, spätestens in der Deutung der Stein-Metapher von einem radikalen Bruch in der Heilsgeschichte beziehungsweise in der Geschichte der Menschheit auszugehen. Allerdings macht sie diesen Bruch nicht fest

---

<sup>139</sup> LANG, Frau Weisheit, S. 41, zit. nach SEVENICH-BAX, S. 299.

<sup>140</sup> Vgl. SEVENICH-BAX, S. 298.

<sup>141</sup> SEVENICH-BAX, S. 298.

<sup>142</sup> ERNST, JOHANNES, zit. nach SEVENICH-BAX, S. 302.

<sup>143</sup> SEVENICH-BAX, S. 303.

<sup>144</sup> SEVENICH-BAX, S. 297.

an dem Verhältnis Israel – Kirche beziehungsweise Judentum – Christentum, sondern das eschatologische Gericht ist es nach SEVENICH-BAX, das diesen Bruch mit sich bringt.

## II.5. Q 3,7-9 in der Auslegung von HARRY T. FLEDDERMANN

2005 veröffentlichte HARRY T. FLEDDERMANN einen umfangreichen Kommentar zur Logienquelle mit dem Titel *Q. A reconstruction and commentary*. Das erste Viertel des Buches bietet Informationen über die Logienquelle Q, beispielsweise über die Forschungsgeschichte der Logienquelle, über ihre Theologie, ihre Adressaten oder über die Rekonstruktion des Textes. Der Hauptteil des Buches ist ein Versuch, auf über 600 Seiten Abschnitt für Abschnitt der Logienquelle zu rekonstruieren und dann auszulegen. Bei seiner Rekonstruktion kann FLEDDERMANN bereits auf die Critical Edition zurückgreifen. Allerdings diskutiert er die Rekonstruktion eines jeden Verses Stelle für Stelle neu und kommt teilweise zu anderen Ergebnissen als die Crit. Ed., so z. B. bei der Frage nach dem „Incipit“ von Q.<sup>145</sup> Auch der von FLEDDERMANN rekonstruierte Aufbau der Logienquelle als ganzer und die von ihm postulierte Reihenfolge der einzelnen Perikopen zeigen, dass FLEDDERMANN in vielen Details anders entscheidet, als die Crit. Ed. Dies belegt schon ein genauer Blick in die Inhaltsverzeichnisse der Studienausgabe von HOFFMANN/HEIL und von FLEDDERMANN'S Kommentar<sup>146</sup>. FLEDDERMANN rekonstruiert den Text nicht nur anders als SCHULZ, HOFFMANN oder die Crit. Ed. Auch die Methode seiner Auslegung weist deutliche Unterschiede zu ihnen auf, wie sich im Folgenden zeigen wird.

Legten SCHULZ, HOFFMANN, ZELLER und SEVENICH-BAX die auszulegenden Perikopen in nuce Vers für Vers aus, so knüpft FLEDDERMANN vom ersten Abschnitt seines Kommentares an Verbindungslinien von der auszulegenden Perikope zu weiter hinten in der Logienquelle begegnenden Perikopen. Mittels Stichworten (*catchwords*) zeigt er auf, wie der Beginn der Logienquelle in mehrere Themen einführt, die für den wei-

---

<sup>145</sup> Vgl. FLEDDERMANN, S. 210f.

<sup>146</sup> Vgl. Kapitel I.4. dieser Arbeit.

teren Verlauf bestimmend sein werden.<sup>147</sup> Schlägt FLEDDERMANN durch die *catchwords* Bögen gleichsam in den zukünftigen Verlauf der Logienquelle, so schlägt er durch einen anderen exegetischen Kniff Bögen zurück ins Alte Testament.<sup>148</sup> Er sucht allerdings nicht nach alttestamentlichen Zitaten, sondern er legt dar, inwieweit beispielsweise sprachliche Strukturen<sup>149</sup> oder Stoffe<sup>150</sup>, die in Q begegnen, bereits im AT vorzufinden sind. All dies zeigt FLEDDERMANN'S Auslegung von Q 3,7-9.

Sieht man von dem einleitenden Teilsatz<sup>151</sup> ab, der die Rede einleitet, so besteht das vorliegende Täuferwort aus 3 Teilen<sup>152</sup>: V7b, V8 und V9. Es sind wohl inhaltliche Kriterien, die hier für die jeweilige Abgrenzung als Maßstab angelegt werden.<sup>153</sup>

V7b eröffnet die Rede mit einer rhetorischen Frage. Dies ist nach FLEDDERMANN nicht überraschend, sind doch 39 Verse in der Logienquelle Q bei insgesamt von ihm vermuteten 220 Versen in das Gewand einer rhetorischen Frage gekleidet. Auch im Alten Testament tauchen viele rhetorische Fragen auf.<sup>154</sup> Die Eröffnung der Rede, (*„Schlangenbrut!“*), so polemisch sie ist, antizipiert ein zentrales Thema, das in dieser Rede angesprochen wird: „Wer ist wessen Nachkomme?“<sup>155</sup> Das Thema wird im ersten Teil der Logienquelle noch öfter begegnen. In der vorliegenden Drohrede geht es um die Nachkommen Abrahams, beziehungsweise um den Anspruch der Hörer, die für sich beanspruchen, Nachkommen Abrahams zu sein. Stattdessen werden sie als Schlangenbrut bezeichnet.<sup>156</sup> Der Inhalt von V7b spiegelt prophetische Redeweise wider, mit der Aufforderung, vor einem kommenden Ereignis wie einem militärischen Konflikt oder einer Naturkatastrophe zu fliehen. Er parodiert aber selbige,

---

<sup>147</sup> A.a.O., S. 233.

<sup>148</sup> Von den 22 Fußnoten, die das behandelte Kapitel aufweist, beziehen sich 9 auf das Alte Testament.

<sup>149</sup> Vgl. FLEDDERMANN, S. 225f, Anm. 54, 56, 57, 58.

<sup>150</sup> A.a.O., S. 227ff, Anm. 60, 66.

<sup>151</sup> Fleddermann geht von der kürzest möglichen Einleitung aus: „John said“ (vgl. FLEDDERMANN, S. 223.) Das IQP rekonstruiert einen wesentlich längeren einleitenden Teil: „Er sagte zu [[der Volksmenge]], die [[kam, um sich]] taufe[[n zu lassen]]“, allerdings verfügen weite Teile davon nur über die Wahrscheinlichkeit der Kategorie C. Da der Aufbau des Folgenden von dieser Frage nicht berührt wird, soll der Unterschied fürs Erste lediglich ins Wort gehoben werden ohne weiter behandelt zu werden.

<sup>152</sup> Vgl. FLEDDERMANN, S. 225.

<sup>153</sup> Vgl. dazu auch KIRK, S. 368, Anm. 345.

<sup>154</sup> Ebd.

<sup>155</sup> FLEDDERMANN, S. 225.

<sup>156</sup> Vgl. FLEDDERMANN, S. 225. Die Stelle dürfte wohl auch an die Schlange in Gen 3 anspielen, obwohl das Lexem ein anderes ist.

denn: Wer könnte vor dem kommenden Gericht entfliehen? Allerdings lässt V7b den Leser noch im Unklaren darüber, wer hier wirklich dermaßen scharf angeredet wird.<sup>157</sup>

V8 hat drei Teile.<sup>158</sup> Der erste Teil besteht aus einer Mahnung oder Aufforderung („*command*“) in V8a: *Bringt darum Frucht hervor, die der Umkehr entspricht*. V8b stellt eine Warnung bzw. ein Verbot („*prohibition*“) dar: *Und bildet euch nicht ein, bei euch sagen zu können: Wir haben Abraham zum Vater*. V8c begründet das Vorgehende mit einer präsentischen Feststellung: *Denn Gott kann aus diesen Steinen dem Abraham Kinder erwecken*. Nach FLEDDERMANN begegnet diese syntaktische Struktur von Aufforderung und Verbot („*command and prohibition*“) öfter im Alten Testament, z. B. in der Weisheitsliteratur oder bei Amos und Jeremia.<sup>159</sup> FLEDDERMANN klassifiziert deshalb Q 3,8 als *prophetische Mahnung* („*prophetic admonition or exhortation*“). Aber dieser Vers spiegelt auch eine Form *prophetischer Rede* wider, die FLEDDERMANN „*prophetic disputation speech*“ nennt: Der Prophet nimmt einen Spruch des Volkes auf, um ihn dann zurückzuweisen. Im Alten Testament gibt es 16 Beispiele dieser Art.<sup>160</sup>

FLEDDERMANN zieht mittels 19 Signalwörter („*catchwords*“) Verbindungen zu anderen Stellen in Q.<sup>161</sup>

Der Blick auf die Semantik dieser Signalwörter ermöglicht es FLEDDERMANN, an dieser Stelle elegant von der Beschreibung des Textes auf eine theologische Ebene zu wechseln.

Die Aufforderung, Frucht zu bringen, schneidet eines der großen Themen der Logienquelle an: Handelt so, wie es den Anforderungen der Königsherrschaft entspricht! Das oben erwähnte Muster „*command and prohibition*“ fügt ein Begriffspaar nebeneinander, das im gesamten ersten Teil der Logienquelle Q relevant sein wird: *tun* und

---

<sup>157</sup> Vgl. FLEDDERMANN, S. 225f.

<sup>158</sup> A.a.O., S. 225.

<sup>159</sup> A.a.O., S. 226.

<sup>160</sup> Ebd.

<sup>161</sup> Vgl. FLEDDERMANN, S. 224.

sagen, ποιέω und λέγω. Dieses Begriffspaar wird besonders deutlich hervorgehoben in der Predigt Q 6,43-45 und in der Perikope vom Knecht des Zenturios, Q 7,8.<sup>162</sup>

Nach FLEDDERMANN kämpft hier Johannes, wie die Logienquelle ihn beschreibt, an zwei Fronten: gegen den Partikularismus des Jüdischen Volkes, und für eine Universalisierung der Heilszusage Gottes, als Heilszusage an die Völker.<sup>163</sup> Er unterstreicht diese Deutung, indem er mittels des Stichwortes τέκνα (Kinder Abrahams in Q 3,8 und Kinder der Weisheit in Q 7,35) den Weg beschreibt, den der Glaube in der Logienquelle Q nimmt. In der Stelle vom Knecht des Zenturios hat das Heil, das bislang den Kindern Abrahams vorbehalten war, auch die Völker erreicht.<sup>164</sup> Es fällt auf, dass FLEDDERMANN mit keiner Silbe die Möglichkeit erwähnt, Israel als ganzes sei mit der Täuferpredigt dem Gericht verfallen. Genauso wenig deutet er, Gottes Heilszusage sei von den Juden in Israel auf die Christen übergegangen. Er formuliert das Verhältnis zwischen Juden und Christen anders: „By sweeping away Jewish exclusivism, the saying opens a universal perspective that characterizes Q as a whole.“<sup>165</sup> Dass Johannes dennoch so streng formuliert, erklärt FLEDDERMANN mit einem Hinweis auf den Propheten Amos, der sich bereits Jahrhunderte zuvor mit deutlichen Worten gegen Ansprüche der Menschen auf religiöse Privilegien gewehrt hat.<sup>166</sup> Nachdem seit jeher niemand einen besonderen Anspruch auf Gott erheben darf, ist damit gleichzeitig klar, dass potenziell jeder Mensch Zugang hat zu Gottes Güte. Allerdings erfolgt dieser Zugang gemäß FLEDDERMANN'S Auslegung der Logienquelle Q durch das Gericht hindurch, und aus der Mitte des Gerichts entspringt Segen.<sup>167</sup>

Was Q 3,8 eine so große Dringlichkeit verleiht ist seine Stellung zwischen Q 3,7 und Q 3,9. Q 3,9 verschärft noch die Notwendigkeit der Umkehr, indem es das zukünftige Gericht aus Q 3,7-8 als aktuell bevorstehendes charakterisiert: Aber schon ist die Axt an die Wurzel der Bäume gelegt.<sup>168</sup> Nach FLEDDERMANN setzt sich hier die Logien-

---

<sup>162</sup> A.a.O., S. 226f.

<sup>163</sup> A.a.O., S. 227.

<sup>164</sup> Ebd.

<sup>165</sup> FLEDDERMANN, S. 227f.

<sup>166</sup> Vgl. FLEDDERMANN, S. 227 und Am 3,1f.

<sup>167</sup> A.a.O., S. 228.

<sup>168</sup> Ebd.

quelle Q mit der Parusieverzögerung auseinander.<sup>169</sup> So stellt Q 3,9 einerseits den Höhepunkt der Gerichtspredigt des Täufers dar und bereitet andererseits Q 3,16-17 vor: Die Erwähnung des Gerichts bereitet auf das Kommen des endzeitlichen Richters vor.<sup>170</sup>

### **Zusammenfassung**

Durch vielfältige Bezüge zum Alten Testament arbeitet FLEDDERMANN heraus, dass die Gerichtspredigt des Täufers in Q 3,7-9 von Gattung und Inhalt her zunächst ganz der prophetischen Tradition Israels entspringt. So wie Johannes seine Hörer, so möchte die Logienquelle ihre Leser/Hörer zur Umkehr bewegen. Weder der Gerichtsgedanke<sup>171</sup> noch die Ausweitung des Heils auf alle Völker<sup>172</sup> ist etwas grundsätzlich Neues. Das Neue ist unter anderem die radikale Zuspitzung, die Zeit drängt, das Gericht steht unmittelbar bevor. Die Kritik am Exklusivismus Israels führt die Logienquelle weiter zum universellen Anspruch Jesu, den sie als den kommenden Richter vorstellt.<sup>173</sup>

---

<sup>169</sup> Ebd., Anm. 64, gegen HOFFMANN, *Studien*, S. 28, 34-50; vgl. Q 12,45: Für HOFFMANN stellt V9 einen Hinweis auf die bevorstehende Parusie dar.

<sup>170</sup> Vgl. FLEDDERMANN, S. 228.

<sup>171</sup> A.a.O., S. 225f.

<sup>172</sup> A.a.O., S. 227.

<sup>173</sup> A.a.O., S. 228ff.

### III. Q 3,7-9 in Evangelien-Kommentaren

Im vorangehenden Kapitel wurde untersucht, wie einzelne Exegeten Q 3,7-9 ausgelegt haben. Aus methodischen Gründen kamen ausschließlich solche Stimmen zu Wort, die die Gerichtspredigt des Täufers als Bestandteil der Logienquelle ausgelegt haben. Eine ausführliche Würdigung der Auslegung von Q 3,7-9 als Bestandteil des Mt- bzw. Lk- Evangeliums gäbe der Arbeit eine deutlich andere Richtung.<sup>174</sup> Geht es hier doch primär um die Aussageabsicht der Logienquelle und nicht um jene von Matthäus oder Lukas. Dennoch könnte ein kurzer Blick in entsprechende Evangelienkommentare hilfreich sein für ein besseres Verständnis der Logienquelle Q. Zum einen, weil uns als Leser/Hörer des Wortes<sup>175</sup> die Logienquelle in den allermeisten Fällen als Bestandteil der Evangelien begegnet, sodass wohl stets die Implikationen der beiden Evangelien bei der Rezeption der Logienquelle mitschwingen. Zum anderen, weil es nicht auszuschließen ist, dass Mt und Lk durch ihre Verarbeitung des Stoffes neue Klänge in den Grundton der Logienquelle gemischt haben. In beiden Fällen ist es hilfreich, sich der Veränderungen durch Mt und Lk bewusst zu sein, um so möglicherweise ein besseres Verständnis für die Gerichtspredigt des Täufers in der Logienquelle zu erhalten.

Deshalb folgt nun ein kurzer Überblick über die Auslegung von Lk 3,7-9 par in Evangelienkommentaren. Ziel ist nicht, eine systematische Auslegungsgeschichte ins Wort zu heben. Sondern es sollen lediglich ein paar Tendenzen aufgezeigt werden, welche die Richtungsänderungen in der Verarbeitung des Q-Stoffes durch Matthäus bzw. Lukas deutlich machen können. Im Kern beschränkt sich die Fragestellung gemäß dem erkenntnisleitenden Interesse der Arbeit auf die Bedeutung der Figur des Abraham respektive seiner Nachkommen und damit auf das Verhältnis Juden – Christen, bzw. Israel – Kirche in den untersuchten Kommentaren.

---

<sup>174</sup> Vgl. Kapitel III. dieser Arbeit.

<sup>175</sup> Vgl. *Exkurs*: Leserorientierte Exegese.

### III.1. Abrahamskindschaft in der Auslegung von Lk 3,7-9

#### III.1.a) HEINZ SCHÜRMAN, *Lukaskommentar*, HThK

Die Ausführungen von HEINZ SCHÜRMAN<sup>176</sup> zu den einzelnen Versen sind kurz und dicht. Der äußerst umfassende wissenschaftliche Apparat belegt nicht nur das in der Auslegung Gesagte<sup>177</sup> oder bietet weiterführende Literatur<sup>178</sup>. HEINZ SCHÜRMAN spezifiziert vielmehr auffallend oft in den Fußnoten seine Ausführungen im Text,<sup>179</sup> sodass der Text in den Fußnoten an manchen Stellen noch pointierter und aussagekräftiger wirkt, als die Auslegung selbst.

Durch die Anrede *Otternbrut* werden die heilsgewissen Kinder Abrahams als bösarig, „vom Satan beeinflusst“<sup>180</sup> und somit vernichtungsreif gekennzeichnet. Das Zorngericht wurde von den alttestamentlichen Propheten angekündigt, Johannes der Täufer erklärt es nun als kurz bevorstehend. Es betrifft nicht nur die Völker sondern Israel selbst.<sup>181</sup> Bei aller Schärfe der Rede gibt es allerdings eine Rettung: die Taufe im Zusammenhang mit daraus resultierendem veränderten Lebenswandel. Für letzteren steht bei Lk das *Fruchtbringen*.<sup>182</sup> Dass diese Rede bei jüdischen Zuhörern Gehör findet, setzt voraus, dass „ein ... theologisches Vorurteil als Fehlurteil entlarvt wird“<sup>183</sup>: Um gerettet zu werden genügt es den Unbußfertigen nicht, von Abraham abzustammen. Vielmehr kommen „sittliche Bedingungen“<sup>184</sup> hinzu. Und letztlich steht es Gott frei, sich am Generationenprozess vorbei Nachkommen zu schaffen. Hierfür stehen die Steine.<sup>185</sup> Allerdings hält HEINZ SCHÜRMAN bei aller Polemik am Wert der Abrahamskindschaft fest: „Die Abrahamskindschaft tut Lk nicht ab, er weiß sie durchaus – mit dem luk S (13,16; 16,22-30) zu schätzen.“<sup>186</sup> Ihr eigentlicher Wert

---

<sup>176</sup> SCHÜRMAN, HEINZ, *Das Lukasevangelium*, Freiburg 1969 (<sup>2</sup>1982), (SCHÜRMAN).

<sup>177</sup> Vgl. z. B. SCHÜRMAN, S. 164, Anm. 14 oder S. 165, Anm. 22.

<sup>178</sup> A.a.O., S. 164, Anm. 17 oder S. 165, Anm. 29.

<sup>179</sup> A.a.O., S. 164, Anm. 15, 18, 19 oder S. 165, Anm. 26, 28, 29, 31.

<sup>180</sup> SCHÜRMAN, S. 164.

<sup>181</sup> Vgl. SCHÜRMAN, S. 164.

<sup>182</sup> A.a.O., S. 165.

<sup>183</sup> SCHÜRMAN, S.165.

<sup>184</sup> Ebd.

<sup>185</sup> A.a.O., S. 165.

<sup>186</sup> SCHÜRMAN, S. 165, Anm. 28.



besteht aber darin, dass ihr „die christologische Verheißung gegeben ist (Apg 3,25; 7,16f, 13,26), wie sie sich Lk 1,45f; 1,68-75 dann als realisiert erweist.“<sup>187</sup>

Der letzte Satz wäre ein ideales Sprungbrett, um in die Väter-Exegese einzusteigen. So aufschlussreich dies auch sein könnte,<sup>188</sup> an dieser Stelle muss darauf verzichtet werden.

### **Zusammenfassung:**

SCHÜRMANNS scheint Lk 3,7-9 ganz auf „die Juden“<sup>189</sup>, auf „alle ‚Kinder Abrahams‘“<sup>190</sup> zur Zeit des Johannes hin auszulegen. Diese sind nach seiner Auslegung bössartig und unterliegen zwei Vorurteilen: Die Johannestaufe allein, ohne Gesinnungswandel, rette vor dem bevorstehenden Gericht. Ebenso genüge die Abrahamskindschaft ohne entsprechenden Lebenswandel zur Rettung. Beides entlarvt Johannes als falsch und droht mit dem bevorstehenden Gericht. Denn Gott steht es frei, sich an der Generationenfolge vorbei Nachkommen zu schaffen. Für die Angesprochenen gibt es allerdings eine Rettung, indem sie sich nicht nur taufen lassen sondern auch einen entsprechenden Lebenswandel führen. Die Abrahamskindschaft bleibt insofern relevant, als ihr eine christologische Verheißung innewohnt, die mit dem Kommen Jesu erfüllt ist.

### **III.1.b) FRANCOIS BOVON, *Das Evangelium nach Lukas*, EKK**

20 Jahre nach SCHÜRMANNS veröffentlicht FRANCOIS BOVON im Rahmen des *Evangelisch-Katholischen Kommentars zum Neuen Testament* den Kommentar *Das Evangelium nach Lukas*.<sup>191</sup> Einer kurzen Analyse des Textes folgt in jedem Kapitel die Erklärung. BOVON betrachtet in seiner Auslegung von Lk 3,7-9 zwar Vers für Vers, aber je in redaktionell zusammengehörenden Sinnabschnitten. Immer wieder zieht er

---

<sup>187</sup> Ebd.

<sup>188</sup> Vgl. LUBAC, HENRI DE, *Exégèse Médiévale*, Paris 1961 oder: Ders., *Typologie, Allegorie, Geistiger Sinn*, Freiburg, <sup>2</sup>2007.

<sup>189</sup> Vgl. SCHÜRMANNS, S. 163.

<sup>190</sup> A.a.O., S. 164.

<sup>191</sup> BOVON, FRANCOIS, *Das Evangelium nach Lukas*, Zürich 1989, (BOVON).

zur Erläuterung andere Stellen aus dem Lk-Evangelium oder der Apostelgeschichte heran und schlägt so größere Bögen als SCHÜRMAN. Im Gegensatz zu SCHULZ, der in den Anmerkungen erwähnt wird, kommt SCHÜRMAN in BOVONS Ausführungen nicht vor, obwohl er ihn gekannt haben muss.<sup>192</sup> Nach BOVON interessiert Lukas an Johannes eher seine Predigt- denn seine Taufstätigkeit.<sup>193</sup> Adressaten sind bei Lk die Menge, später das Volk, sodass sich bei Lk (anders als bei Mt) Johannes gleichermaßen wie Jesus an das Volk Israel wendet, das zu ihm herauskommt.<sup>194</sup> Obwohl Lk die Worte aus 3,7-9 als historischen Ausdruck des Täufers betrachtet, will er diese nicht rein historisch verstanden wissen, sondern aktualisiert sie, wie auch schon die Logienquelle Q, für die Gemeinde, für die er schreibt.<sup>195</sup>

Lk blickt auf die Zeit seit dem Auftreten des Täufers zurück. „Er weiß, dass die Mehrheit der ‚Menge‘ Israels trotz der Predigt des Johannes und der Botschaft Jesu die Früchte der Umkehr nicht erbrachte.“<sup>196</sup> Die Worte des Johannes stellen sich in der Zeit des Lukas als bereits gefällttes Urteil dar: Der Zorn steht kurz bevor, (oder ist durch den Fall Jerusalems bereits eingetreten), die Heiden sind bereits zu Kindern Abrahams geworden. Dieser „Triumph des Heidenchristentums“<sup>197</sup> ist jedoch für Lukas kein Grund zur Schadenfreude, er möchte vielmehr seine eigenen Hörer vor einer falschen Sicherheit warnen, damit sie nicht ein ähnliches Schicksal erleiden.<sup>198</sup> Abrahamskinder werden die Menschen nicht mehr kraft leiblicher Nachkommenschaft, „hier auch nicht durch die freie Wahl Gottes, sondern durch die verantwortliche Entscheidung des Menschen.“<sup>199</sup> Ob damit *Nachkommenschaft* im strengen Sinn des Wortes allegorisch verstanden wird, braucht hier nicht diskutiert zu werden. Festzuhalten ist aber an dieser Stelle, dass der Grundgedanke, *Abstammung in Abhängigkeit vom Tun des Menschen*, auch bei Philo<sup>200</sup> und im Talmud<sup>201</sup> begegnet.

---

<sup>192</sup> Wie Schürmann bezeichnet Bovon die Söhne Abrahams als „unbußfertig“, ein Begriff, der bisher in der bearbeiteten Literatur nur bei Schürmann und Bovon begegnet.

<sup>193</sup> Vgl. BOVON, S. 171.

<sup>194</sup> Ebd.

<sup>195</sup> Ebd.

<sup>196</sup> BOVON, S. 171.

<sup>197</sup> Ebd.

<sup>198</sup> Vgl. BOVON, S. 171.

<sup>199</sup> BOVON, S. 172.

<sup>200</sup> Vgl. Kapitel VI. dieser Arbeit.

<sup>201</sup> Vgl. Kapitel VIII. dieser Arbeit.

Das Bild von den Steinen diskutiert BOVON ausführlich, trifft aber keine eindeutige Entscheidung, was das Bild letztlich bedeutet, ob es als Wortspiel zu verstehen ist (Steine: אֲבָנִים – Söhne: בְּנֵי ), oder ob es auf Jes 51,1-2 zurückgeht (Abraham als Fels). Ob das Bild *Steine für Menschen* positiv oder negativ betrachtet wird, entscheidet BOVON ebenfalls nicht endgültig. Am ehesten sind die Steine nach BOVON im negativen Sinn ein Bild für die Heiden. Eine Anspielung auf Jes 51 hält er eher für unwahrscheinlich.

Für die Frage nach dem Verhältnis zwischen Juden und Christen ist Folgendes festzuhalten: BOVON führt im Zusammenhang mit der Umkehrforderung (an die Juden zur Zeit des Johannes und an die Christen zur Zeit des Lukas, siehe oben) Apg 11,18 an: *Gott hat also auch den Heiden die Umkehr zum Leben geschenkt. Dieses auch den Heiden* legt BOVON hier nicht weiter aus. Wenn aber *auch* den Heiden, dann doch *auch* den Juden? Blicke dann nicht die Abrahamskindschaft Israel erhalten, die Heiden träten hinzu, und der Umkehr bedürften – nach BOVON ganz im Sinne des Lukas – je beide?

### **Zusammenfassung:**

Nach BOVON ist Lk weniger an der Tauf- als vielmehr an der Predigtstätigkeit des Johannes interessiert. Die Täuferpredigt soll das ganze Volk ansprechen, und zwar nicht nur die Hörer des Johannes, sondern auch die Gemeinde, für die Lukas schreibt. Lukas möchte seine Hörer vor genau der falschen Heilsgewissheit warnen, die Johannes seinerzeit dem jüdischen Volk vorgeworfen hat. „Abrahamskindschaft“ kommt den Menschen nicht nur durch die freie Wahl Gottes zu, sondern auch durch eine verantwortliche Entscheidung des Menschen. Hierin scheint es Parallelen zum Werk PHILOS und zu einzelnen Stellen des Talmuds zu geben. Der Sache nach ist dies bei den Propheten breit bezeugt, wengleich die Propheten kaum mit dem Begriff Abrahamskindschaft operieren.<sup>202</sup>

---

<sup>202</sup> Vgl. Kapitel IV.4. dieser Arbeit.

### III.1.c) HANS KLEIN, *Das Lukasevangelium*, Meyers Kommentar

Ob man mit HANS KLEIN über die letzte Frage des letzten Abschnittes ins Gespräch kommen könnte? 2006 erschien von ihm in der Reihe Meyers Kommentar *Das Lukasevangelium*<sup>203</sup>. Im Sprachduktus und in der inhaltlichen Ausrichtung scheint er sich eher an SCHÜRMANN zu orientieren denn an BOVON.<sup>204</sup> BOVON schlägt im EKK eher einen versöhnlichen Ton an, bei aller inhaltlichen Deutlichkeit. HANS KLEIN schreibt inhaltlich so klar wie BOVON, wenngleich viel weniger ausführlich. Der Ton aber, den er anschlägt, scheint eher ein Rückgriff auf den scharfen Stil SCHÜRMANNS zu sein: Die zum Täufer Gekommenen werden „gescholten und als verlogene, falsche Menschen bezeichnet, die Böses, ja Tödliches verbreiten. Sie stehen stellvertretend für ganz Israel, das in seiner Gesamtheit versagt hat und nach Meinung des Täufers nicht gerettet werden kann.“<sup>205</sup> Für KLEIN scheint festzustehen, dass mit der Täuferpredigt die Abrahamskindschaft Israels an ein Ende gekommen ist: „Abrahamskindschaft, eigentlich ein Zeichen der Gnade, zählt beim Täufer nicht mehr.“<sup>206</sup> Das Bild von den Steinen ist nach KLEIN eine Verschärfung von Gen 2,7, wo der Mensch als vergängliches Lehmgebilde gesehen wird.<sup>207</sup> „Sogar der harte Stein ist für Gott ein besseres Material, sich Kinder zu schaffen, als die starren Menschen, die sich seinem Willen entziehen.“<sup>208</sup> Dies sind die wesentlichen Aussagen, die KLEIN über die Abrahamskindschaft trifft.

Hat HANS KLEIN Recht? Kann aus Lk 3,7-9 gefolgert werden, dass Israel *in seiner Gesamtheit* versagt hat? Wohl kaum, und immerhin lässt KLEIN dem Volk Israel in der Auslegung von V9 einen Ausweg: „Den erwählten Israeliten schärft der Täufer damit ein, dass sie nur dann in der Erwählung bleiben, wenn sie durch praktisches Tun Gottes Willen entsprechen.“<sup>209</sup> Wer genau hinschaut, der kann sich fragen: Widerspricht sich KLEIN etwa in der Auslegung von V7 und V9? *Israel kann nicht geret-*

---

<sup>203</sup> KLEIN, HANS, *Das Lukasevangelium*, Göttingen 2006, (KLEIN).

<sup>204</sup> Diese Beobachtung wird unterstrichen durch die Tatsache, dass Klein in den Anmerkungen auf den untersuchten Seiten zwar Schürmann aufführt, nicht aber Bovon.

<sup>205</sup> KLEIN, S. 164.

<sup>206</sup> Ebd.

<sup>207</sup> Vgl. KLEIN, S. 165.

<sup>208</sup> KLEIN, S. 165.

<sup>209</sup> Ebd.

tet werden (Auslegung von V7<sup>210</sup>) versus *Israel kann im Tun des Willen Gottes in der Erwählung bleiben* (Auslegung von V9<sup>211</sup>). Die Frage, die bei KLEIN in der Auslegung von Lk 3,7-9 als insgeheimer Widerspruch begegnet, die Frage nach der (bleibenden?) Erwählung Israels, wird so pointiert von keiner der bisher behandelten Auslegungen offen gestellt.

### **Zusammenfassung:**

HANS KLEIN geht mit Israel ebenso scharf ins Gericht wie Johannes der Täufer. Nach KLEIN zählt Abrahamskindschaft überhaupt nicht mehr, Israel hat endgültig seine Berufung verspielt. Andererseits bleibt ihm noch ein einziger Ausweg: Ausschließlich im Tun des göttlichen Willens kann Israel sein Erwähltsein bewahren. Zwischen diesen beiden Polen bewegt sich KLEINS Auslegung: Einerseits hat Israel die Erwählung bereits verspielt, andererseits kann es durch eine entsprechende Lebensführung in der Erwählung bleiben. Dieser scheinbare Widerspruch bleibt zurück als offene Frage nach dem bleibenden Erwähltsein Israels.

## **III.2. Abrahamskindschaft in der Auslegung von Mt 3,7-10**

### **III.2.a) JOACHIM GNILKA, *Das Matthäusevangelium*, HThKNT**

JOACHIM GNILKA, *Das Matthäusevangelium*, erschien 1986 in der Reihe *Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament*.<sup>212</sup> GNILKAS Ausführungen zu den einzelnen Abschnitten haben jeweils drei Teile: Textanalyse (I) und Interpretation (II), sowie einen dritten Teil, in dem er die matthäische Schau des Textes (IIIa), seine historische Bedeutung (IIIb) und Anregungen zur persönlichen Aneignung und Vermittlung des Textes (IIIc) vorstellt.<sup>213</sup> Der Autor schreibt dicht und informativ, seine Argumentation ist gut nachvollziehbar. Als Widmung formuliert er: „Meinen jüdi-

---

<sup>210</sup> Vgl. KLEIN, S. 164.

<sup>211</sup> A.a.O., S. 165.

<sup>212</sup> GNILKA, JOACHIM, *Das Matthäusevangelium*, Freiburg 1986, (GNILKA).

<sup>213</sup> Vgl. GNILKA, S. V.

schen Freunden<sup>214</sup>. GNILKA schrieb den Kommentar „in Respekt vor dem Jüdischen im Mt-Evangelium“<sup>215</sup>. Denn wenngleich dem Mt-Evangelium oft Antijudaismus vorgeworfen wurde, „kündet es wie kein anderes gerade auch vom Juden Jesus“<sup>216</sup>. Dies hindert ihn nicht daran, in der Frage nach dem Verhältnis zwischen Judentum und Kirche eine klare Aussage zu treffen. So schreibt er beispielsweise zu Beginn seiner Ausführungen über die Vorgeschichte des Mt-Evangeliums: „Neben das christologische tritt das ekklesiologische Anliegen. Es ist wie im Evangelium so bereits in der Vorgeschichte einbezogen in die Auseinandersetzung der Kirche mit der Synagoge, die Ablösung des alten Gottesvolkes durch ein neues.“<sup>217</sup> In dieser Spannung – Respekt auf der einen Seite, auf der anderen Seite das Bewusstsein, die Kirche habe Israel als Gottesvolk abgelöst – steht GNILKAS Kommentar.

Diese grundsätzlichen Überlegungen, die GNILKA auf den ersten Seiten seines Kommentars formuliert, lassen erahnen, wie er später Mt 3,7-10 auslegt: Der Täufer wird ganz als Vorläufer Jesu gesehen,<sup>218</sup> Adressaten der Gerichtspredigt des Täufers sind Pharisäer und Sadduzäer. Über sie, nicht über das ganze Volk schreibt GNILKA: „Sie empfangen die Johannestaufe mit unehrlicher Gesinnung, nicht willens umzukehren.“<sup>219</sup> Und doch soll die Frucht der Umkehr im Leben sichtbar werden. Hierfür stehen die Früchte, ein Bild, das GNILKA schon im Alten Testament verwurzelt sieht: „Das Bild vom Baum, von dem man Frucht erwartet, kann schon von den Propheten auf den einzelnen, aber auch auf das gesamte Volk bezogen werden (Os 9,16; Is 27,6; Jer 12,2; 17,8; Ez 17,8f). Und so ist es auch hier zu verstehen.“<sup>220</sup>

Die Angesprochenen vertrauen jedoch in ihrer Umkehrunwilligkeit darauf, von Abraham abstammen: „„Abraham unser Vater“ war ein stolzes Wort (vgl. Is 51,2; kritisch Is 63,16).“<sup>221</sup> Sie wissen sich dem auserwählten Volk zugehörig, das Heil von Gott erhoffend, im Vertrauen auf die Verdienste ihrer Väter.<sup>222</sup> GNILKA findet bei

---

<sup>214</sup> GNILKA, S. IV.

<sup>215</sup> GNILKA, S. V.

<sup>216</sup> Ebd.

<sup>217</sup> GNILKA, S. 1f.

<sup>218</sup> Vgl. GNILKA, S. 69.

<sup>219</sup> GNILKA, S. 69.

<sup>220</sup> Ebd.

<sup>221</sup> Ebd.

<sup>222</sup> Vgl. GNILKA, S. 69.

Justin und bei den Rabbinen Zeugnisse, die eine entsprechende Einstellung Israels kritisieren.<sup>223</sup>

Auf die Steine geht GNILKA kurz ein, indem er das mögliche Wortspiel erwähnt (בְּנֵי אֲבָרָה). Deutend schreibt er hierzu: „Der Scheidungsprozess für die Sammlung eines neuen Gottesvolkes beginnt schon jetzt.“<sup>224</sup>

In der Auslegung von V11 geht GNILKA noch einmal auf den Gerichtscharakter der Täuferpredigt ein. Auch die Bilder dieses Drohwortes sieht er im Alten Testament verankert (z. B. Jes 10,33).<sup>225</sup> Er legt diesen Vers allerdings nicht im Sinne der Naherwartung seiner eigenen Gemeinde aus. „Der Täufer wird zum Warner, der dem Volk die Augen für das Bevorstehende öffnen soll.“<sup>226</sup>

### **Zusammenfassung:**

GNILKA entschärft die harten Worte des Täufers, indem er einen Blick auf die Adressaten der Täuferpredigt wirft: Nicht das ganze Volk, sondern lediglich Pharisäer und Sadduzäer sind die Adressaten der Gerichtspredigt. So braucht er die unehrliche Gesinnung nicht ganz Israel, sondern nur diesen beiden Gruppen zu unterstellen. Dass die geforderte Frucht der Umkehr allerdings vom ganzen Volk verlangt wird, daran lässt GNILKA keinen Zweifel. Jene verlassen sich aber auf die Verdienste ihrer Väter anstatt selbst umzukehren. In dieser Frage findet GNILKA Anklänge in der rabbinischen Literatur. Die Steine stehen in der vorliegenden Auslegung für den Beginn der Sammlung eines neuen Gottesvolkes.

### **III.2.b) ULRICH LUZ, *Das Matthäusevangelium*, EKK**

*Das Evangelium nach Matthäus*, ein dreibändiger Kommentar, erschien seit 1985 sukzessive in der Reihe *Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testa-*

---

<sup>223</sup> Vgl. GNILKA, S. 69f. Zu den dort zitierten frühjüdischen Quellen vgl. Kapitel V., VII. und VIII. dieser Arbeit.

<sup>224</sup> GNILKA, S. 70.

<sup>225</sup> Vgl. GNILKA, S. 70.

<sup>226</sup> GNILKA, S. 70.

ment<sup>227</sup>. Im Vergleich zu dem Raum, den LUZ der Wirkungsgeschichte einräumt, fallen in LUZ' Kommentar Analyse und Erklärung bei Mt 3,7-9 gleichermaßen knapp aus.<sup>228</sup> Eine wesentliche Aussage der Analyse ist die Feststellung, dass Mt trotz der geringen Eingriffe in seine Vorlage der Täuferpredigt ein ganz anderes Gesicht gibt.<sup>229</sup> Mt nimmt in V7 den Text der Logienquelle auf. Ihm folgt er fast ausschließlich bis V12 und stellt so die Gerichtspredigt des Täufers in den Vordergrund. Diese geht wohl auf Johannes zurück.<sup>230</sup> Ihr Skopus ist „die radikale Infragestellung des sichtbaren Gottesvolkes Israel“<sup>231</sup>. Nachdem für Mt wie für die Logienquelle die Gerichtsverkündigung ein zentrales Anliegen ist, kann er problemlos das Täuferwort aus der Logienquelle als erstes Verkündigungsstück überliefern. Wie für Lk<sup>232</sup>, so ist auch für Mt die Täuferpredigt nicht einfach eine vergangene Sache. Die Predigt des Täufers wird vielmehr zur Predigt an die Gemeinde des Matthäus.<sup>233</sup> „Der Unterschied zwischen Matthäus und Q liegt lediglich bei den Adressaten.“<sup>234</sup> Dies macht LUZ fest an der Einleitung V7a, wo Mt den Gerichtsruf auf Pharisäer und Sadduzäer beschränkt und sie vom unbußfertigen Volk V5f unterscheidet.<sup>235</sup>

Diese Unterscheidung zwischen Pharisäern und Sadduzäern auf der einen und dem bußfertigen Volk auf der anderen Seite beschäftigt LUZ. „Es gibt zu denken, wie oft dies in der Auslegungsgeschichte übersehen wurde.“<sup>236</sup> Er weist zunächst auf Aussagen von SCHLATTER und LOHMEYER hin, die bei ihrer Auslegung der Stelle gegen ganz Israel polemisieren.<sup>237</sup> Dann erläutert LUZ ausführlich den Sinn der Differenzierung zwischen der Gruppe der Führer Israels einerseits und dem Volk andererseits: „Offensichtlich ist es wichtig, dass das Volk den Täufer und Jesus nicht einfach ablehnt. Aus dem Volk entsteht vielmehr Gemeinde. Dagegen wird das heilige Volk,

---

<sup>227</sup> LUZ, ULRICH, Das Evangelium nach Matthäus, Zürich 1985, (LUZ).

<sup>228</sup> Vgl. LUZ, S. 142ff.

<sup>229</sup> A.a.O., S. 143.

<sup>230</sup> Ebd.

<sup>231</sup> LUZ, S. 143.

<sup>232</sup> Vgl. z. B. Kapitel III.1.b) dieser Arbeit.

<sup>233</sup> Vgl. LUZ, S. 143.

<sup>234</sup> LUZ, S. 147.

<sup>235</sup> Vgl. LUZ, S. 147.

<sup>236</sup> LUZ, S. 147.

<sup>237</sup> Vgl. LUZ, S. 147.



das sich mit seinen Führern in der Passion identifiziert, seine Israelschaft verlieren, es wird zu den ‚Juden‘.<sup>238</sup>

LUZ formuliert nicht *expressis verbis*, wie er Mt 3,8, den Vers mit der Abrahamskindschaft, als einzelnen versteht, doch aus den Ausführungen des letzten Abschnittes lässt sich erschließen, wie LUZ in dieser Frage denkt.

Vergleicht man SCHÜRMAN/GNILKA in Herders Kommentar mit BOVON/LUZ im EKK, so fällt auf, dass die beiden älteren Autoren in Ton und Inhalt viel stärker mit Israel ins Gericht gehen als die beiden jüngeren Autoren. Nach der folgenden Auslegung durch HUBERT FRANKEMÖLLE wird man sehen, ob sich dieser Trend fortsetzt.

### **Zusammenfassung:**

Matthäus überliefert die Täuferpredigt als Predigt an seine eigene Gemeinde. Deshalb unterscheidet er zwischen dem unbußfertigen Pharisäern und Sadduzäern und dem umkehrwilligen Volk. Aus letzterem entsteht Gemeinde. Das heilige Volk, für das Pharisäer und Sadduzäer stehen, wird aber seine Israelschaft verlieren, „es wird zu ‚den Juden‘“<sup>239</sup>.

### **III.2.c) HUBERT FRANKEMÖLLE, *Matthäus-Kommentar***

Der jüngste Kommentar zum Matthäusevangelium, der beim Verfassen der Arbeit verfügbar war, ist von HUBERT FRANKEMÖLLE: *Das Matthäusevangelium. Neu übersetzt und kommentiert*<sup>240</sup>. Er ist ausdrücklich von der Leserorientierung geleitet<sup>241</sup> und umfasst insgesamt 268 Seiten. Eine Einleitung bietet auf 14 Seiten äußerst komprimiert Informationen, z. B. über den Evangelisten und seine Gemeinde, über zeitgenössische jüdische Gruppen oder über die Vorlagen des Matthäus und die Kompositi-

---

<sup>238</sup> LUZ, S. 147.

<sup>239</sup> Vgl. Luz, S. 147.

<sup>240</sup> FRANKEMÖLLE, HUBERT, *Das Matthäusevangelium. Neu übersetzt und kommentiert*, Stuttgart 2010, (FRANKEMÖLLE 2010).

<sup>241</sup> Vgl. FRANKEMÖLLE 2010, S. 6.

on des Evangeliums.<sup>242</sup> So kompakt wie die Einleitung ist auch der Kommentar. Bezüglich Mt 3,7-10 unterstreicht er einen einzigen Gedanken: „Nur im Tun entscheidet sich wahre Abrahamskindschaft – der Juden nach der Wassertaufe zur Umkehr, der Nichtjuden, die sich auf die Taufe mit Heiligem Geist (28,19) berufen.“<sup>243</sup>, wobei beiden die Feuertaufe im Gericht noch bevorsteht.<sup>244</sup> Der geringe Umfang des Buches im Verhältnis zur Komplexität des Themas einerseits und andererseits das vollständige Fehlen eines wissenschaftlichen Apparates können Zweifel aufkommen lassen, inwieweit dieses Buch in einer wissenschaftlichen Arbeit berücksichtigt werden darf.<sup>245</sup> Deshalb bezieht sich die folgende Passage auf den *Matthäuskommentar* von HUBERT FRANKEMÖLLE, der 1994 erschienen ist.<sup>246</sup>

FRANKEMÖLLES Ausführungen sind anderer Art als die der bisher aufgeführten Autoren. Statt Vers für Vers auf seine jeweilige Bedeutung hin zu befragen, umkreist er zu Beginn den Text, setzt die auftretenden Akteure, Orte, Landschaften und Zeiten zueinander in Bezug und schafft so gleichsam den Boden, auf dem sich dann der Plot des auszulegenden Abschnittes abspielen kann. Stichworte wie *Wüste* oder *Jordan* genügen ihm, um an die vielfachen Ereignisse in den Büchern Exodus, Numeri oder Josua zu erinnern.<sup>247</sup> Nach FRANKEMÖLLE „ist der Täufer nicht zu Israel gesandt (so LUZ I 144), vielmehr reagieren auf ihn nur Jerusalem, Judäa und die Jordangegend“<sup>248</sup>. Erst in Mt 4,23-25 werden nach Jesu Auftreten weitere Orte genannt, z. B. Syrien, das Gebiet jenseits des Jordans oder die Dekapolis. Der Autor unterstreicht, dass diese Angaben durchaus geographisch stimmig sind, aber nicht aus geographischem Interesse, sondern weil Orte bei Matthäus Zeichen für die in ihnen handelnden Personen

---

<sup>242</sup> A.a.O., S. 5-18. Ausführlich: FRANKEMÖLLE, HUBERT, *Matthäus. Kommentar 1*, Düsseldorf 1994, (FRANKEMÖLLE 1994), S. 77-124.

<sup>243</sup> FRANKEMÖLLE 2010, S. 30.

<sup>244</sup> A.a.O., S. 30.

<sup>245</sup> Immerhin: Wie der neue methodische Ansatz der Leserorientierung zu verstehen ist, entfaltet Frankemölle souverän und stringent argumentierend im ersten Kapitel seines Matthäuskommentars (FRANKEMÖLLE 1994), S. 34-73. Vgl. Exkurs nach Kapitel III. dieser Arbeit.

<sup>246</sup> Mag dessen leserorientierter Ansatz in Fachkreisen kontrovers diskutiert werden: Abgesehen von sachlichen Argumenten, die Frankemölle in seinem Kommentar entfaltet, machen ausführliche Literaturlisten und gelegentliche Anmerkungen deutlich, dass es sich durchaus um einen im exegetischen Diskurs ernstzunehmenden Ansatz handelt. Frankemölle scheint sich zudem der Problematik bewusst zu sein. Benennt er doch das Neuartige eines leserorientierten Ansatzes schon im Vorwort, das er mit dem Satz beginnen lässt: „Dieses Buch ist ein Wagnis.“ (FRANKEMÖLLE 1994, S. 10).

<sup>247</sup> Vgl. FRANKEMÖLLE 1994, S. 177f.

<sup>248</sup> FRANKEMÖLLE 1994, S. 179.

sind. All dies mündet bei FRANKEMÖLLE in die Erkenntnis: „Jesus überragt Johannes bei weitem, auch wenn Matthäus sehr groß von Johannes redet.“<sup>249</sup>

Nachdem nun das erste Auftreten des Täufers bei Matthäus solchermaßen eingeführt wurde, begibt sich FRANKEMÖLLE an die eigentliche Auslegung von Mt 3,1-12. Aber anstatt nun doch Vers für Vers zu betrachten, vielleicht auch unter Berücksichtigung anderer Stellen im Mt-Evangelium, beginnt er wieder einen neuen Gedankenfluss und entfaltet, inwieweit die Bibel (d.h. unser sogenanntes Alte Testament) der Schlüssel ist, um das Wirken des Täufers richtig zu verstehen. Fast drei Seiten lang betrachtet FRANKEMÖLLE Johannes den Täufer und geht, unter Berücksichtigung mehrerer alttestamentlicher Bezüge, der Frage nach, welche Bedeutung nach Mt 3,1-12 Johannes dem Täufer zukommt.<sup>250</sup> Er kommt zu dem Schluss: „In 3,1-12 geht es nicht primär um Johannes den Täufer, sondern um Jesus.“<sup>251</sup>

Nach FRANKEMÖLLE stimmen aber der Täufer und Jesus in mehreren Punkten überein. Beide verkünden das Heil und die Gegenwart Gottes, beide betonen verstärkt die eschatologische Bedeutsamkeit der Ankündigung. Beiden geht es ferner darum, dass die Menschen, die die Ankündigungen hören, zu einer Entscheidung herausgefordert sind: „Angesichts des Gnadenangebotes hat der Mensch sich zu entscheiden – und er hat sich vor Gott dafür zu verantworten.“<sup>252</sup> Allerdings räumt er ein, dass die Gerichtspredigt des Täufers zunächst nur Israel gilt, dass aber die christlichen Leser spätestens in 7,21-23; 13,24-30.36-43; 22,11-14 u.a. merken, dass sie selbst genauso angesprochen sind. Mt 3,8, der Vers, der hier von besonderem Interesse ist, macht deutlich, dass sich der Blick des Lesers nach vorne richtet: Was ist denn die Frucht, die der Umkehr würdig ist, und die letztlich von den Lesern verlangt wird? Bei alledem braucht der Leser einen langen Atem, er steht ja erst im Prolog, in der Vorgeschichte.<sup>253</sup>

Einen langen Atem benötigen nicht nur die Leser des Matthäus-Evangeliums, sondern auch die Leser des Matthäus-Kommentars von FRANKEMÖLLE. Wer sich mittels

---

<sup>249</sup> Ebd.

<sup>250</sup> Vgl. FRANKEMÖLLE 1994, S. 182.

<sup>251</sup> FRANKEMÖLLE 1994, S. 182.

<sup>252</sup> Ebd.

<sup>253</sup> Vgl. FRANKEMÖLLE 1994, S. 183.

eines Kommentares schnell, kurz und bündig informieren will, wie der eine oder andere Vers von Matthäus gemeint sein könnte, sollte sich anderen Kommentaren zuwenden. Wer jedoch bereit ist, sich Zeit zu nehmen, in die literarische Welt, in der Matthäus lebt und schreibt, einzutauchen, um so im Lesen einen neuen Zugang zum Evangelium und zum Glauben zu bekommen, der wird auf seine Kosten kommen. In diesem Zusammenhang sind verschiedene Fragen zu diskutieren. Wer wie ULRICH LUZ<sup>254</sup> davon ausgeht, dass ein Text, speziell ein biblischer, nur als ganzer zu verstehen ist, wird bezweifeln, dass es möglich ist, einzelne Verse für sich genommen auszulegen. Folglich wird er FRANKEMÖLLES Ansatz mit den großen Bögen, die er schlägt, eher wohlwollend aufnehmen. Wem Allusionen (z. B. *Wüste/Jordan*, siehe oben) zu wenig Gewicht haben und wer auf wörtliche Zitate besteht, der wird FRANKEMÖLLES Kommentar als problematisch einstufen. Auch der leserorientierte Ansatz als solcher ist zu hinterfragen. Es müsste geklärt werden, inwieweit er eine sinnvolle Ergänzung zur historisch-kritischen Auslegung ist, wo sich beide Ansätze berühren oder ob sie einander nicht doch ausschließen.

### **Zusammenfassung:**

Für FRANKEMÖLLE stellen Angaben wie Orte oder Adressaten weniger historische denn vielmehr theologische Aussagen dar. FRANKEMÖLLES Vorbemerkungen zur Auslegung münden in der Aussage, Jesus überrage Johannes bei weitem. Auch seine folgende Auslegung von Mt 3,1-12 gipfelt in der Feststellung, in Mt 3,1-12 gehe es nicht um Johannes sondern um Jesus. FRANKEMÖLLE unterstreicht die Parallelen von Johannes und Jesus, beide verkündeten das Heil und die Gegenwart Gottes, beide wollten die Menschen zu einer verantwortlichen Entscheidung herausfordern. Die Täuferpredigt gelte zunächst nur Israel, erst im Laufe der Lektüre des Mt-Evangeliums erkannten die christlichen Leser, dass ja sie genauso damit gemeint seien.

---

<sup>254</sup> Vgl. LUZ, ULRICH, Wirkungsgeschichtliche Exegese. Ein programmatischer Arbeitsbereich mit Beispielen aus der Bergpredigtexegese. Ein Gastvortrag in München, Leipzig und Lückendorf, in: BThZ, 1984/2, (LUZ, Wirkungsgeschichtliche Exegese), S. 19.

## **Exkurs: Leserorientierte Exegese**

Die beiden zuletzt genannten Autoren sind ULRICH LUZ und HUBERT FRANKEMÖLLE. An den unterschiedlichen Ausgaben ihrer *Matthäus-Kommentare* aus den Jahren 1992<sup>255</sup> sowie 2002<sup>256</sup> beziehungsweise von 1994<sup>257</sup> und 2010<sup>258</sup> kann exemplarisch eine Entwicklung in der Exegese aufgezeigt werden.

### **a. Erklären und Verstehen**

*Das Evangelium nach Matthäus* von ULRICH LUZ erschien in mehreren Auflagen. Die ersten vier Auflagen sind, abgesehen von notwendigen Fehlerbeseitigungen, nahezu identisch<sup>259</sup>. Erst die fünfte, völlig überarbeitete Auflage<sup>260</sup> weist Veränderungen auf. Worin bestehen diese? Vergleicht man die ersten vier Auflagen mit der fünften, so scheint es zunächst so, als gäbe die fünfte Auflage stellenweise wörtlich den Text der ersten wieder. Schaut man genauer hin, so finden sich allerdings immer wieder Einfügungen. ULRICH LUZ fügt immer wieder einzelne oder mehrere Sätze in den ansonsten weitestgehend unveränderten Text seines Kommentares ein.<sup>261</sup> In der fünften, völlig neubearbeiteten Auflage lässt LUZ deutlicher als in den Ausgaben zuvor eine neue Größe in der Exegese zu Wort kommen: den Leser<sup>262</sup>. Was hört ein Leser alles mit, wenn er dieser oder jener Stelle begegnet? Auslegungsgeschichte, Wirkungsgeschichte, Zeitgeschichte: Alle diese Faktoren spielen eine Rolle beim Textverständnis des Lesers. LUZ unterscheidet dabei zwischen dem *Erklären* und dem *Verstehen* eines Textes. „Erklären ist wissenschaftliches Analysieren mit philosophischen, soziologischen, linguistischen oder psychologischen Kategorien“<sup>263</sup>. Während nun das *Erklären* den Gegenstand der Untersuchung distanziert, ihn objektiviert und einordnet, führt das *Verstehen* die Lebendigkeit der verstandenen Sache weiter.

---

<sup>255</sup> LUZ, ULRICH, *Das Evangelium nach Matthäus*, Zürich <sup>3</sup>1992, (Luz <sup>3</sup>1992).

<sup>256</sup> LUZ, ULRICH, *Das Evangelium nach Matthäus*, Zürich <sup>5</sup>2002, (Luz <sup>5</sup>2002).

<sup>257</sup> FRANKEMÖLLE 1994.

<sup>258</sup> FRANKEMÖLLE 2010.

<sup>259</sup> Vgl. z. B. LUZ, <sup>3</sup>1992, S. VIII.

<sup>260</sup> LUZ, <sup>5</sup>2002.

<sup>261</sup> Vgl. z. B. die Erklärungen zu Mt 3,1-12 bei LUZ <sup>3</sup>1992, S. 144 und <sup>5</sup>2002, S. 202.

<sup>262</sup> Vgl. LUZ, <sup>5</sup>2002, S. IX.: „Der Ertrag des literary criticism und von soziologischen und leserbezogenen Exegesen ist stärker berücksichtigt worden.“

<sup>263</sup> LUZ, *Wirkungsgeschichtliche Exegese*, S. 20.

## **b. Auslegungs- und Wirkungsgeschichte**

Hieraus resultieren jedoch mehrere Schwierigkeiten. Z. B. weist ULRICH LUZ hinsichtlich der Wirkungsgeschichte auf Folgendes hin: „Wirkungsgeschichte fragt nach den Früchten biblischer Texte. Sie hilft uns nicht nur, ‚faule Früchte‘ zu erkennen und zu vermeiden, sondern sie stellt uns auch vor die Frage nach der Wahrheit der Texte selbst.“<sup>264</sup> Was heißt das für die vorliegende Thematik? Diese Arbeit beschäftigt sich mit der Predigt Johannes des Täufers, die in einem Ausspruch über niemals verlöschendes Feuer mündet. Der Ort, an dem diese Arbeit verfasst wird, ist Wien. In Wien brannten 1420 die Scheiterhaufen, 200 Juden wurden dort verbrannt, der Rest der jüdischen Gemeinde in Booten auf der Donau ausgesetzt, die Steine der geschleiften Synagoge wurden zum Bau der damals im Bau befindlichen Neuen Universität verwendet.<sup>265</sup> Hier die Täuferpredigt über das Feuer, dort die Scheiterhaufen: Darf man, kann man diese Fakten im Rahmen der Wirkungsgeschichte nebeneinander betrachten? Wie könnte man nicht?

Zur Auslegungsgeschichte bemerkt ULRICH LUZ, dass diese wie die Wirkungsgeschichte einen großen Schatz geschichtlicher Erfahrungen vermitteln kann, die zu eigenen Versuchen der Konkretion anregen könnten.<sup>266</sup> Die Erforschung der Auslegungsgeschichte von Q 3,7-9 könnte ähnlich brisant sein wie die der oben erwähnten Wirkungsgeschichte. Die Fülle der Adversus-Iudaeos-Literatur ist immens.<sup>267</sup> Es ist nicht auszuschließen, dass die Polemik der Täuferpredigt eine gewisse Rolle gespielt hat beim Blick der Alten Kirche auf die Synagoge. Das wäre zu überprüfen, die Vätertexte wären daraufhin zu untersuchen und auszulegen. Welche Fülle an Material!

## **c. Der implizite Leser**

Was im Vorangegangenen angerissen wurde, zeigt, wie komplex die Fragestellung werden könnte, sollte all das oben Erwähnte berücksichtigt werden. Angesichts der Komplexität der zu untersuchenden Themenfelder auf der einen und dem begrenzten

---

<sup>264</sup> LUZ, Wirkungsgeschichtliche Exegese, S. 30 und die darauf folgenden Ausführungen.

<sup>265</sup> Vgl. MARTENS, BOB und PETER, HERBERT, Die zerstörten Synagogen Wiens. Virtuelle Stadtpaziergänge, Wien 2009, S. 7.

<sup>266</sup> Vgl. LUZ, Wirkungsgeschichtliche Exegese, S. 29.

<sup>267</sup> Vgl. KAMPLING, RAINER, Neutestamentliche Texte als Bausteine der späteren Adversus-Judaeos-Literatur, in: FROHNHOFEN, HERBERT (Hg), Christlicher Antijudaismus und jüdischer Antipaganismus. Ihre Motive und Hintergründe in den ersten drei Jahrhunderten, Hamburg 1990. Dort: S. 121ff.

Umfang der Arbeit auf der anderen Seite wurde deshalb eine Auswahl getroffen. Die Auslegungs- und Wirkungsgeschichte des Textes musste zurücktreten, dafür wurde im Folgenden der Leser als feste Größe mit ins Boot geholt. Der Leser als ernstzunehmendes Moment in der Auslegung: Diesen Impuls, der sich bei ULRICH LUZ zeigte, hat HUBERT FRANKEMÖLLE aufgegriffen, das Auslegungskonzept weiterentwickelt und in seinem *Matthäuskommentar* ausführlich dargelegt.<sup>268</sup> Er greift in seinen Ausführungen den Begriff des „impliziten Lesers“ auf, den er bei WOLFGANG ISER<sup>269</sup> aus der Literaturtheorie entlehnt<sup>270</sup>. Unter diesem Begriff versteht ISER ein Konstrukt, da dieser Begriff keinen real existierenden Leser darstellt.<sup>271</sup> Vielmehr verkörpert er „die Gesamtheit der Vororientierungen, die ein fiktionaler Text an seinen möglichen Lesern als Rezeptionsbedingungen anbietet“<sup>272</sup>. Mit anderen Worten: Der implizierte Leser hört bei einem Text viel mehr mit, als im Text steht. Das, was er hört, hängt entscheidend von den Vororientierungen des Lesers ab. Das Konstrukt des idealen Lesers birgt freilich die Gefahr der Willkür in sich. Um einerseits dem Text und andererseits der Aktivität des Lesers gerecht zu werden, unterstreicht FRANKEMÖLLE die Notwendigkeit „einer genauen Beachtung all jener sprachlichen Elemente, durch die der Leser gelenkt wird“<sup>273</sup>. Die wichtigsten Signale zum rechten Verständnis des Matthäusevangeliums sind nach FRANKEMÖLLE die ständigen Verweise auf die Heilige Schrift.<sup>274</sup> Um die Aussageabsicht des Autors möglichst genau wahrnehmen zu können, ist es aber darüber hinaus „unbedingte Voraussetzung, den Verstehens- und Erwartungshorizont der damaligen Leser aus dem Text selbst und aus außertextlichen Quellen zu erschließen“<sup>275</sup>.

Die folgenden Kapitel versuchen, diesen Vorgaben gerecht zu werden. Der implizite Leser von dem von nun an ausgegangen wird, ist der Erstleser der Logienquelle. Verschiedenste Signale im Text der Logienquelle führen ihn einerseits in das Alte Tes-

---

<sup>268</sup> Vgl. FRANKEMÖLLE 1994, S. 34-73.

<sup>269</sup> Vgl. ISER, WOLFGANG, *Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung*, München <sup>4</sup>1994, (ISER, *Akt des Lesens*).

<sup>270</sup> Vgl. FRANKEMÖLLE 1994, S. 50.

<sup>271</sup> Ebd.

<sup>272</sup> ISER, *Akt des Lesens*, S. 60, zit. nach FRANKEMÖLLE 1994, S. 50.

<sup>273</sup> FRANKEMÖLLE 1994, S. 51.

<sup>274</sup> Vgl. FRANKEMÖLLE 1994, S. 51.

<sup>275</sup> FRANKEMÖLLE 1994, S. 51.

tament,<sup>276</sup> andererseits ist der ideale Leser mit den außerbiblichen Textquellen des Frühjudentums vertraut. Auch deren Aussagen schwingen bei ihm mit,<sup>277</sup> wenn er sich mit den Inhalten der Logienquelle beschäftigt. Dies ist freilich eine Setzung, die jedoch im Rahmen der Konstruktion des idealen Lesers methodisch vertretbar ist. Selbst wer dieser Setzung nicht zustimmt, wird sich bei gründlicher Prüfung der Ergebnisse fragen können, ob diese nicht doch plausibel und nachvollziehbar sind. Für FRANKEMÖLLE scheint die Sachgemäßheit dieses Vorgehens außer Frage zu stehen.<sup>278</sup> Er unterstreicht diese Aussage im Weiteren, indem er seine Ausführungen zum impliziten Leser mit einem Zitat aus der Literaturtheorie abschließt: „Der neue Text evolviert für den Leser (Hörer) den aus früheren Texten vertrauten Horizont von Erwartungen und Spielregeln, die alsdann variiert, korrigiert, abgeändert oder auch nur reproduziert werden.“<sup>279</sup>

Neben der Logienquelle Q setzt sich diese Arbeit mit folgenden Texten auseinander:

Das Alte Testament: *Septuaginta*

FLAVIUS JOSEPHUS: *Antiquitates*

*De Bello Iudaico*

PHILO VON ALEXANDRIEN: *De migratione Abrahami*

*De Abrahamo*

*De virtutibus*

N.N.: *Testamentum Abraham*

Rabbinisches Judentum: *Midrasch und Talmud*<sup>280</sup>

<sup>276</sup> Dass dies sachgemäß ist, wird niemand bestreiten, lenkt doch der Evangelist Matthäus selbst z. B. durch die sogenannten Erfüllungszitate immer wieder den Blick des Lesers auf das Alte Testament.

<sup>277</sup> Vgl. FRANKEMÖLLE, S. 52.

<sup>278</sup> Vgl. den vorausgehenden Absatz.

<sup>279</sup> JAUB, HANS ROBERT, in: WARNING, RAINER, Rezeptionsästhetik. Theorie und Praxis, München 41994, S.131, zit. nach FRANKEMÖLLE 1994, S. 52.

<sup>280</sup> Mag die schriftliche Fixierung von Midrasch und Talmud später, nach der Zerstörung Jerusalems durch die Römer, erfolgt sein als die Abfassung der Logienquelle, so kommen doch dort Rabbinen zu Wort, deren Lebensdaten teilweise in den Abfassungszeitraum der Logienquelle fallen (vgl. STEMBERGER, GÜNTER, Einleitung in Talmud und Midrasch, München, Beck 81992, S. 72ff.). Insofern stehen möglicherweise die im Talmud gesammelten Gedanken und Diskussionen den Fragen, die in der Logienquelle zur Sprache kommen, sogar näher als so manch älterer Text. Im Übrigen wird in jedem Literaturverzeichnis der behandelten Evangelien-Kommentare Strack-Billerbecks Kommentar zum Neuen Testament aus Midrasch und Talmud erwähnt. Demnach scheint in der Exegese ein großer Konsens darüber zu



## IV. Abraham im Alten Testament

### IV.1. Abraham und seine Nachkommen im Buch *Genesis*

Die Figur des Abraham begegnet im Alten Testament insgesamt über 230-mal. Über 170-mal trägt sie den Namen *Abraham*. 61-mal wird stattdessen *Abram* erwähnt.<sup>281</sup> Diesen Namen trug Abraham vor seiner Beschneidung, die in Gen 17,1ff erzählt wird.

#### IV.1.a) Der Beginn der Erzeltern Erzählungen

Zum ersten Mal wird Abram in Gen 11,26 als einer von drei Söhnen Terachs erwähnt. Mit dem folgenden Vers, der Geschlechterfolge nach Terach in Gen 11,27, beginnt eine von zwei Einleitungen der Erzeltern Erzählungen. Seinem Inhalt nach ist dieser Abschnitt eine Genealogie in Verbindung mit einigen Itinerar-Sätzen<sup>282</sup>. Er erstreckt sich von Gen 11,27 bis Gen 12,9 und wird durch die zweite Einleitung Gen 12,1-3 (bis 4a) unterbrochen:<sup>283</sup>

*<sup>1</sup> Der Herr sprach zu Abram: Zieh weg aus deinem Land, von deiner Verwandtschaft und aus deinem Vaterhaus in das Land, das ich dir zeigen werde. <sup>2</sup> Ich werde dich zu einem großen Volk machen, dich segnen und deinen Namen groß machen. Ein Segen sollst du sein. <sup>3</sup> Ich will segnen, die dich segnen; wer dich verwünscht, den will ich verfluchen. Durch dich sollen alle Geschlechter der Erde Segen erlangen. <sup>4</sup> Da zog Abram weg, wie der Herr ihm gesagt hatte. (Genesis 12,1-4)*

Das Schwergewicht in diesem Abschnitt liegt auf der Verheißung in den Versen 2 und 3,<sup>284</sup> wobei diese Verheißung „den Introitus für die Vätergeschichte formt“<sup>285</sup>.

Die Folgen der Verheißung, die hier an Abram gerichtet ist, betreffen nach ERICH ZENGER allerdings nicht Israel allein, sondern Abrams „Gehorsam gegenüber dem

---

herrschen, dass die rabbinischen Texte einen Beitrag zum besseren Verstehen der neutestamentlichen Texte zu leisten vermögen.

<sup>281</sup> Vgl. HJÄRPE, JAN, Artikel Abraham, in: Theologische Realenzyklopädie, BALZ, HORST ROBERT u.a. (Hg.), Berlin 1977, (HJÄRPE), S. 369.

<sup>282</sup> Vgl. WESTERMANN, CLAUS, Genesis. 2. Teilband, Neukirchen 1981, (WESTERMANN), S. 166.

<sup>283</sup> Ebd.

<sup>284</sup> Ebd.

<sup>285</sup> WESTERMANN, S. 166.

göttlichen Befehl ist mit großem Segen, der sogar auf die Völker ausstrahlen wird, verbunden“<sup>286</sup>.

Die mir vorliegenden Kommentarbände erwähnen diese Stelle nicht ausdrücklich als alttestamentliche Belegstelle zu Q 3,8. ROY BOWEN WARD beschreibt allgemein die Rezeption Abrahams in der frühen Christenheit wie folgt: „*It is apparent that early Christianity employed Abraham in an eclectic manner, according to their needs. Of special prominence was the promise to Abraham and the identification of Abrahams sperma.*“<sup>287</sup>

Die Verheißung an Abraham in Gen 12 hat demnach in der frühchristlichen Literatur eine große Rolle gespielt, weil sich die Christen mit den Nachkommen Abrahams identifizierten. WESTERMANN titulierte jene erste Verheißung als *Introitus für die Vätergeschichte*. Deshalb ist es angemessen, Q 3,8 auch schon in der Tradition Gen 12,1 der ersten Verheißung und dem Beginn der Vätergeschichten zu lesen.<sup>288</sup> Wer sich im Rahmen der Methode der Intertextualität an die Lektüre der Heiligen Schrift begibt, wird ohnedies bei der Erwähnung Abrahams in Q 3,7-9 an der Beschäftigung mit der Berufung Abrahams in Gen 12,1 nicht vorbeikommen.

Gen 12,1-4a verbindet die Urgeschichte (V3b: „alle Geschlechter der Erde“) mit den Erzeltern Erzählungen<sup>289</sup> und weist über die Vätergeschichte hinaus in die Geschichte des Volkes Israel (V2b: „zu einem großen Volk“) <sup>290</sup>. In der Geschichte dieses Volkes kommt es nun zu der Predigt Johannes des Täufers, deren Fassung in der Logienquelle ein ganz eigenes Bild von der Erwählung Israels und dessen damaligen Situation zeichnet. Diese Situation beschreibt ZELLER wie folgt: „Die Möglichkeit zeichnet

---

<sup>286</sup> ZENGER, ERICH, Stuttgarter Altes Testament. Einheitsübersetzung mit Kommentar und Lexikon, Stuttgart <sup>3</sup>2005, (ZENGER <sup>3</sup>2005), S. 35.

<sup>287</sup> WARD, ROY BOWEN, Abraham traditions in early Christianity, in: NICKELSBURG, GEORG W. E. JR. (Hg.), Studies on the Testament of Abraham, Montana 1972, dort: S. 173.

<sup>288</sup> Die Frage, wie frühjüdische Quellen, z. B. Philos Schrift De Abrahamo die hier bearbeiteten Abrahamserzählungen auslegen, wird summarisch in den Kapiteln VI.-IX. erläutert. Dort liegt der Schwerpunkt auf der Frage nach der Bedeutung der Abrahamskindschaft in den entsprechenden Quellentexten.

<sup>289</sup> Jüngere Veröffentlichungen sprechen von den Erzählungen der Erzeltern oder der Erzväter und –mütter. Dies begründen sie mit der Bedeutung der vier Erzmütter für Israel und für das rabbinische Judentum. (vgl. MÜHLING, ANKE, Artikel Erzeltern in: <http://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/> 13.09.2010).

<sup>290</sup> Vgl. WESTERMANN, S. 168.

sich ab, dass das erwählte Volk Abrahams dem Zorn verfällt, während die Völker am Ende Teil bekommen.<sup>291</sup>

Von Gen 12,1-4a her kommend ist diese Deutung der Täuferpredigt für die Adressaten doppelt bedrängend: Zum einen für die Zuhörer selbst, laufen sie doch persönlich Gefahr, dem Gericht zu verfallen. Zum anderen für Israel, Volk Abrahams, als ganzes: „Du sollst ein Segen sein für die Welt.“ Hätte es diese Aufgabe also endgültig verfehlt? Hätte sich die Tora in Gen 12,1-4a also getäuscht? Erst später wird Matthäus sinngemäß formulieren: Nichts wird vergehen vom Gesetz (Mt 5,18), und folglich: Nicht umsonst gegeben ist die Verheißung, mit allen theologischen Implikationen, auf die später eingegangen werden wird. Doch diese Erkenntnis ist jünger als die Logienquelle, zumindest ihre schriftliche Fixierung, und es hängt über den Hörern/Lesern der Logienquelle das große Damoklesschwert des kommenden Gerichts, dem aufgrund der Herkunft allein keiner zu entkommen vermag.

#### **IV.1.b) Die Verheißung eines Sohnes**

Abraham wird im Zusammenhang mit leiblichen Nachkommen zum ersten Mal in Gen 15<sup>292</sup> erwähnt. „Inhaltlich geht es hier um die beiden zentralen Verheißungen von Volk (V.1-6) und Land (V.7-21).“<sup>293</sup>

*Nach diesen Ereignissen erging das Wort des Herrn in einer Vision an Abram: Fürchte dich nicht, Abram, ich bin dein Schild; dein Lohn wird sehr groß sein.<sup>2</sup> Abram antwortete: Herr, mein Herr, was willst du mir schon geben? Ich gehe doch kinderlos dahin, und Erbe meines Hauses ist Eliëser aus Damaskus.<sup>3</sup> Und Abram sagte: Du hast mir ja keine Nachkommen gegeben; also wird mich mein Haussklave beerben.<sup>4</sup> Da erging das Wort des Herrn an ihn: Nicht er wird dich beerben, sondern dein leiblicher Sohn wird dein Erbe sein. (Genesis 15,1-4)*

An dieser Stelle wird Abraham zum ersten Mal ein Sohn verheißen. Diese Verheißung ist der Kern des Verheißungsmotivs in den Erzelternerzählungen. Das Motiv

---

<sup>291</sup> ZELLER, S. 19.

<sup>292</sup> Die Arbeit bezieht sich hier vorwiegend auf den biblischen Text in der Gestalt, wie er wohl dem Leser/Hörer der Logienquelle vertraut gewesen sein mag. Weiterführende exegetische Überlegungen finden sich z. B. bei WEIMAR, PETER, Genesis 15. Ein redaktionskritischer Versuch, in: GÖRG, MANFRED, Die Väter Israels. Beiträge zur Theologie der Patriarchenüberlieferungen im Alten Testament, Stuttgart, 1989, S. 361- 412.

<sup>293</sup> ZENGER<sup>3</sup>2005, S. 38.

weitet sich aus und erhält eine weitere Funktion. Es soll die Vätergeschichte mit der Volksgeschichte verbinden.<sup>294</sup>

Eine weitere Verheißung tritt an dieser Stelle noch hinzu:

*<sup>5</sup> Er führte ihn hinaus und sprach: Sieh doch zum Himmel hinauf, und zähl die Sterne, wenn du sie zählen kannst. Und er sprach zu ihm: So zahlreich werden deine Nachkommen sein. <sup>6</sup> Abram glaubte dem Herrn, und der Herr rechnete es ihm als Gerechtigkeit an. <sup>7</sup> Er sprach zu ihm: Ich bin der Herr, der dich aus Ur in Chaldäa herausgeführt hat, um dir dieses Land zu eigen zu geben. (Genesis 15,5-7)*

An dieser zentralen Stelle der Texte über Abraham von Gen 12 bis Gen 25 werden zwei zentrale Verheißungen erzählt: Die Verheißung der Nachkommen und die des Landes.<sup>295</sup>

Insofern wird auch beim Zuhörer der Logienquelle beim Hören der Worte über die Nachkommen Abrahams die Frage nach der Verheißung des Landes mitgeschwungen haben. Und in den Schrecken über das angedrohte Gericht für die Nachkommen Abrahams wird sich noch eine weitere Betroffenheit mischen: Nicht nur, dass mit der Predigt des Täufers die Verheißung der Nachkommenschaft auf dem Spiel steht, und damit die Zuverlässigkeit der Tora. Das verheißene Land selbst ist ja bereits unter römischer Herrschaft.

So bildet die Verheißung von Gen 15, ähnlich wiederholt in Gen 17, die kompositorische Mitte der Abrahamserzählung Gen 12 -25.<sup>296</sup> ERICH ZENGER bemerkt zu Gen 15 abschließend: „Insgesamt setzt der theologiegeschichtlich höchst bedeutsame Text schon weite Teile der alttestamentlichen Überlieferung voraus. Er stammt wohl aus einer Zeit, in der Abraham zum Garanten der Land- und Volksverheißung geworden ist.“<sup>297</sup>

---

<sup>294</sup> Vgl. WESTERMANN, S. 143.

<sup>295</sup> Vgl. BIBERGER, BERND, Unsere Väter und wir. Unterteilung von Geschichtsdarstellungen in Generationen und das Verhältnis der Generationen im Alten Testament. Wien 2003. Biberger weist auf S. 342 daraufhin, dass die Landverheißungen von Gen 12 bis Gen 15 jeweils andere Adressaten haben. Er sieht darin eine „Uminterpretation“.

<sup>296</sup> A.a.O., S. 143.

<sup>297</sup> ZENGER <sup>3</sup>2005, S. 39.

#### IV.1.c) Abraham und seine direkten Nachkommen

Das Gros der Erzählungen über die leiblichen Söhne Abrahams handelt von Ismael und Isaak, den Söhnen von Hagar und Sarah.<sup>298</sup> Ketura, die Abraham den biblischen Texten zufolge nach dem Tod Saras zur Frau genommen hatte, und ihre Söhne werden nur in wenigen Versen am Ende der Abrahamserzählung erwähnt.<sup>299</sup>

Die deutlich mehrschichtige Erzählung<sup>300</sup> von Verheißung und Erfüllung der Geburt Ismaels steht in Gen 16. Zu dieser Geschichte finden sich in der exegetischen Literatur unterschiedliche Erklärungen.<sup>301</sup> Vom Literalsinn der biblischen Geschichte her ergreifen Abraham und Sarah<sup>302</sup> die Initiative, als es sich abzeichnet, dass Abrahams Frau anscheinend kinderlos bleibt:

*<sup>1</sup> Sarai, Abrams Frau, hatte ihm keine Kinder geboren. Sie hatte aber eine ägyptische Magd namens Hagar. <sup>2</sup> Sarai sagte zu Abram: Der Herr hat mir Kinder versagt. Geh zu meiner Magd! Vielleicht komme ich durch sie zu einem Sohn. Abram hörte auf sie. (Gen 16,1-2)*

So kommt es zu der Geburt Ismaels. Die biblischen Erzählungen äußern sich zunächst nicht eindeutig über die Bedeutung, die Ismael zukommt. Denn auf der einen Seite ist er ein leiblicher Sohn Abrahams, der Erstgeborene, den er beschneiden lässt und dem Gott zahlreiche Nachkommen verheißt.<sup>303</sup> In der Auslegung der Erzählungen von Ismael formuliert REINHARD LAUTH: „Ismael ist ein Sohn Abrahams, sein erster Sohn, wahrer Hebräer. Er ist der Erstbeschnittene; er steht unauflösbar durch diese Beschneidung im abrahamitischen Bündnis mit Gott, denn Gottes Verhältnis zum Berufenen als Berufenen bleibt unauflösbar.“<sup>304</sup> Diese Deutung kommt einer muslimischen Auslegung sehr nahe, beruft sich der Islam doch auf die direkte Abstammung von Ismael.<sup>305</sup>

---

<sup>298</sup> Vgl. Gen 16 bis 26.

<sup>299</sup> Vgl. Gen 25,1-6.

<sup>300</sup> Vgl. ZENGER<sup>3</sup>2005, S. 39.

<sup>301</sup> Vgl. WESTERMANN, S. 279f. Dort findet sich z. B. eine stammesgeschichtliche und eine theologische Erklärung.

<sup>302</sup> Noch vor dem Namenswechsel in Gen 17 als Abram und Sarai.

<sup>303</sup> Vgl. Gen 20,17

<sup>304</sup> LAUTH, REINHARD, Abraham und die Kinder seines Bundes mit Gott, München 2003, S. 159.

<sup>305</sup> Vgl. SCHÄFER, PETER, Die Geburt des Judentums aus dem Geist des Christentums, Tübingen 2010, S. 9.

„Andererseits machen die biblischen Geschichten auch deutlich, dass die eigentliche Linie der Verheißung über den Sohn der ‚wahren‘ Ehefrau Sara (die nach Gen 20,12 im Übrigen auch von Terach abstammt und somit die endogene Ehefrau Abrahams ist), läuft, über Isaak (Gen 21,1-8).“<sup>306</sup> Der Fokus der weiteren biblischen Erzählungen richtet sich im weiteren Verlauf an der Isaak-Linie aus. Auch Isaak wird wieder eine endogame Ehe schließen, mit Rebecca, der Urenkelin Terachs. So kann er zum Bindeglied werden zwischen Abraham und Jakob. Jakob wird mit vier Frauen zwölf Söhne zeugen, die zu den zwölf Stämmen Israels werden.<sup>307</sup>

Demgegenüber spielen die Söhne von Abrahams Nebenfrauen, folgt man den Angaben von Gen 25,1-6 keine Rolle für den weiteren Verlauf der Heilsgeschichte:

*6 Den Söhnen der Nebenfrauen, die er hatte, gab Abraham Geschenke und schickte sie noch zu seinen Lebzeiten weg nach Osten, ins Morgenland, weit weg von seinem Sohn Isaak. (Gen 25,6)*

Damit ist klar: „Die Verheißungen gehen ungeteilt (!) auf Isaak über, und insbesondere das Siedlungsgebiet, das ‚gelobte Land‘ steht weiterhin zur Verfügung, da Ismael und die anderen Abrahamssöhne außerhalb dieses Territoriums angesiedelt werden.“<sup>308</sup>

Israel, dem aufgrund der edleren (hier: endogamen) Abstammung der göttliche Segen zuteilwurde – Israel, das sich nach Q 3,8 auf eben diese Abstammung verlässt. An den Erzählungen der Patriarchen, die auf der Ebene des Literalsinnes direkt voneinander abstammen und so die drei Erzväter des Volkes Israels werden, wird anschaulich, wie sehr die Verheißungen an Abraham für spätere Generationen an die leibliche Abstammung von Abraham geknüpft war. Zumindest musste es sich für den Leser von Q 3,8 so darstellen.<sup>309</sup>

---

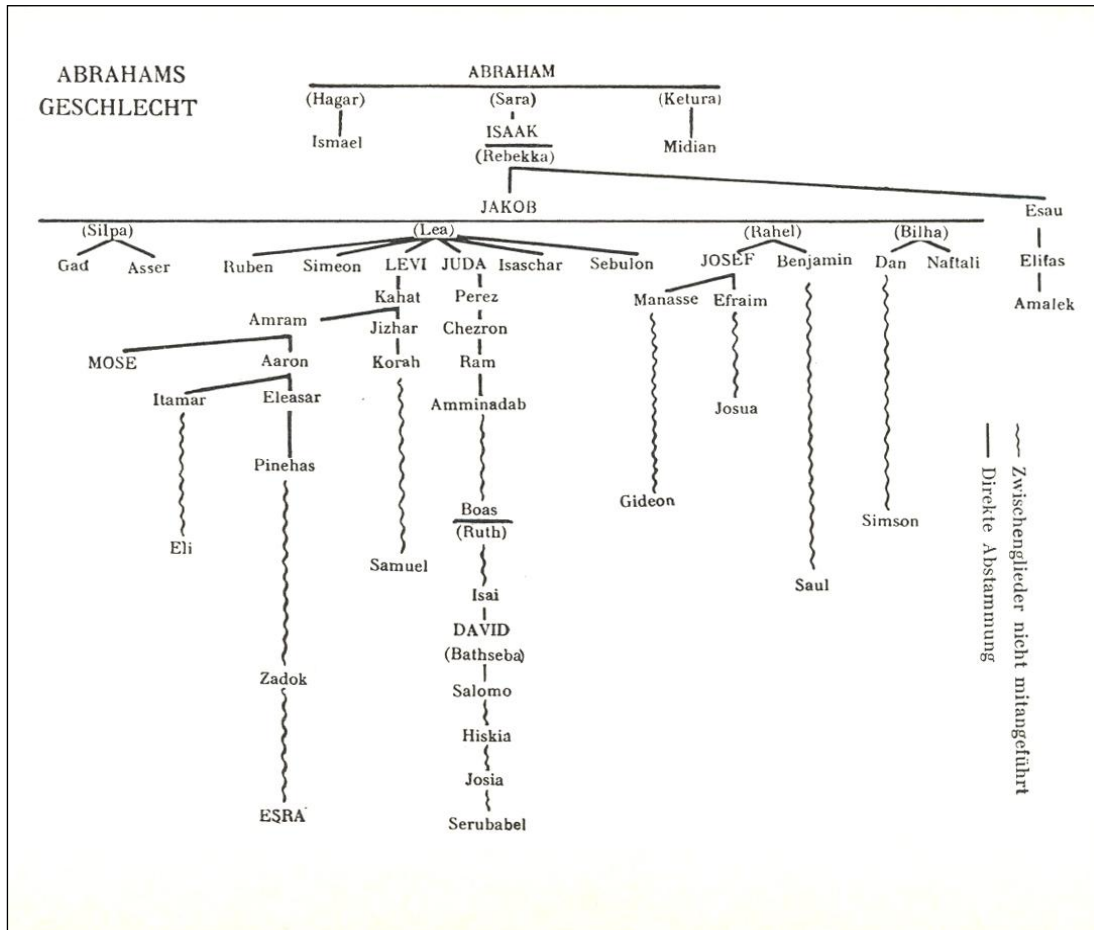
<sup>306</sup> HIEKE, THOMAS, Artikel Abraham, in: <http://www.bibelwissenschaft.de/wiblex/13.09.2010>, (HIEKE 2005) dort: Nummer 2.1.3.

<sup>307</sup> Ebd.

<sup>308</sup> A.a.O., Nummer 2.1.5.

<sup>309</sup> Nicht nur für die Logienquelle Q, sondern auch für die Rabbinen, für FLAVIUS, und auch für PHILO – zumindest auf der Literalsinnebene – spielen die Patriarchen als leibliche Vorfahren Israels eine große Rolle, vergleiche Kapitel V.-VIII. dieser Arbeit.

Die Abbildung versucht, gemäß der alttestamentlichen Genealogien, Abrahams direkte Nachkommen in einer Übersicht darzustellen.<sup>310</sup>



Ob dies grundsätzlich ratsam ist, darüber könnte man diskutieren. Jedenfalls macht die Skizze anschaulich, was im vorliegenden Kapitel über die „Erbfolge der Verheißung“ gesagt wurde: „Ismael und die weiteren Abrahamssöhne werden ... aus der eigentlichen Erbfolge ... ausgeschieden ... Ihre Nachkommen werden nicht weiter verfolgt, während die Isaaklinie weitergeführt wird.“<sup>311</sup>

<sup>310</sup> N.N., Philo-Lexikon. Handbuch des jüdischen Wissens, Königstein 1982, Spalte 5f.

<sup>311</sup> HIEKE 2005, Nummer 2.1.3.

## IV.2. Abraham und seine Nachkommen in der restlichen Tora

Die Abrahamserzählungen<sup>312</sup> in der Genesis nehmen einen größeren Raum als die Schöpfungsberichte, die Paradieserzählungen, der Turmbau zu Babel und die Sintflutgeschichte zusammen<sup>313</sup>. Abraham, die Verheißung der Nachkommen und die Geschichte seiner direkten Nachkommen strahlen aus bis ins Neue Testament, z. B. bis in die Predigt des Täufers, wo die Frage der Nachkommen Abrahams thematisiert wird. Jede der beiden genannten Beobachtungen für sich könnte vermuten lassen, dass dem Abraham auch im weiteren Verlauf des Alten Testaments eine recht hohe Bedeutung zukommt. Der Blick auf die Fakten ist ernüchternd: Fast 200-mal begegnet der Patriarch als Abram (59-mal) bzw. Abraham (129-mal) in der Genesis, während sich im gesamten restlichen Alten Testament insgesamt nur 44 Erwähnungen von Abram (zweimal) und Abraham (42-mal) finden.<sup>314</sup>

Außerhalb der Buches Genesis finden sich die meisten Erwähnungen Abrahams in der Tora im Buch Deuteronomium. Die Landverheißung spielt hier eine gewisse Rolle, das Land als Geltungsbereich des Gesetzes des Mose, das im Dtn promulgiert wird.<sup>315</sup> Allerdings begegnet Abraham hier nicht als Einzelperson, sondern stets in der Trias der Väter Abraham, Isaak und Jakob.<sup>316</sup>

Im Buch Exodus offenbart sich Gott dem Mose mit den Worten:

*Ich bin der Gott deines Vaters, der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs. Da verhüllte Mose sein Gesicht; denn er fürchtete sich, Gott anzuschauen. (Ex 3,6)*

Damit knüpft die Mosegeschichte an die Abrahamstradition an.

Nach den Aussagen der biblischen Bücher gedenkt Gott immer wieder des Bundes mit Abraham, Isaak und Jakob, z. B. in Ex 2,24f:

*<sup>24</sup> Gott hörte ihr Stöhnen, und Gott gedachte seines Bundes mit Abraham, Isaak und Jakob. <sup>25</sup> Gott blickte auf die Söhne Israels und gab sich ihnen zu erkennen.*

---

<sup>312</sup> Vgl. Gen 12-25.

<sup>313</sup> Vgl. Gen 1-11.

<sup>314</sup> Vgl. HJÄRPE, Seite 369.

<sup>315</sup> Vgl. den Beitrag von LOHFINK, NORBERT, Dtn 12,1 und Gen 15,18: Das dem Samen Abrahams geschenkte Land als der Geltungsbereich der deuteronomischen Gesetze. In: GÖRG, S. 183-210.

<sup>316</sup> Vgl. HIEKE 2005, Kapitel 2.2. Übrige Tora.



Desgleichen in Lev 26,42:

*<sup>42</sup> Dann werde ich meines Bundes mit Jakob gedenken, meines Bundes mit Isaak und meines Bundes mit Abraham, und ich werde meines Landes gedenken.*

Ob es nun um die Unterdrückung Israels in Ägypten in Ex 2,24f oder um die Zusage des Beistands Gottes am Ende von Lev 26 geht<sup>317</sup>: In beiden Texten, die freilich viel umfangreicher sind als die ausgewählten Zitate, ist Israel die Zuwendung Gottes zugesagt. Insofern stehen die Adressaten Johannes des Täufers als Angehörige des Volkes Israel zunächst auf theologisch gutem Grund, indem sie sich auf die Abstammung von Abraham berufen. Anschaulich gemacht werden kann dies in der Fortsetzung des oben angeführten Zitates aus Levitikus, das folgendermaßen weitergeführt wird:

*<sup>43</sup> Das Land aber muss von ihnen verlassen werden und seine Sabbate ersetzt bekommen, indem es ohne seine Bewohner verödet daliegt. Sie sollen ihre Schuld sühnen, weil sie immer wieder meine Vorschriften missachtet und meine Satzungen verabscheut haben. <sup>44</sup> Aber selbst wenn sie im Land ihrer Feinde sind, werde ich sie nicht missachten und sie nicht verabscheuen, um ihnen etwa ein Ende zu machen und meinen Bund mit ihnen zu widerrufen; denn ich bin der Herr, ihr Gott. <sup>45</sup> Ich werde zu ihren Gunsten des Bundes mit den früheren Generationen gedenken, die ich vor den Augen der Völker aus Ägypten herausgeführt habe, um ihr Gott zu sein, ich, der Herr. (Lev 26,43-45)*

Für den Hörer der Täuferpredigt waren es also vertraute Gedanken, die er von der Tora her kannte: Wenngleich Gott sein Volk bisweilen zu bestrafen schient, „wegen ihrer Sünden, auch wegen der Sünden ihrer Väter“ (Lev 26,39), so steht dennoch am Ende die Vergebung, um der früheren Generationen willen: „Ich werde zu ihren Gunsten des Bundes mit den früheren Generationen gedenken.“ (Lev 26,45)

Ist es diese Gewissheit, in die hinein der Täufer fragt: „Wer hat euch gesagt, dass ihr dem künftigen Gericht entrinnen könnt?“ (Q 3,7)

---

<sup>317</sup> Vgl. ZENGER, ERICH, Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart <sup>7</sup>2008, (ZENGER Einleitung), S. 172f.

### IV.3. Abraham und seine Nachkommen in den *Geschichtsbüchern*

Erfährt Abraham mit kaum zwei Dutzend Erwähnungen außerhalb der Genesis in der Tora vergleichsweise wenig Beachtung,<sup>318</sup> so verschärft sich diese Tendenz noch in den Geschichtsbüchern: Im Rahmen von Geschichtsrückblicken begegnet Abraham dreimal.<sup>319</sup> Die Anrede „Gott Abrahams, Isaaks und Israels“ wird zweimal verwendet.<sup>320</sup> Ein einziges Mal wird knapp angedeutet, dass Gott sich dem Volk gegenüber als gnädig erweist, im Gedenken seines Bundes mit Abraham, Issak und Jakob.<sup>321</sup> Eine weitere Erwähnung Abrahams in den Chronikbüchern fällt auf.<sup>322</sup> Die meisten der bisher aufgeführten Stellen erwähnen die Abstammung von Abraham eher als Zuspruch<sup>323</sup> an das Volk, als Verheißung<sup>324</sup>, als Bestätigung des Bundes<sup>325</sup>, als Trost und Hoffnung auf einen glücklichen Ausgang der Geschichte<sup>326</sup>. Auf das Gros dieser Stellen könnten sich die Hörer des Täufers berufen, wenn sie sich auf ihre Abstammung von Abraham berufen möchten. 2 Chr 30,6 dreht die Perspektive um:

*<sup>6</sup> Die Eilboten durchzogen nun mit den Briefen aus der Hand des Königs und seiner Hofleute ganz Israel und Juda und verkündeten im Auftrag des Königs: Israeliten, kehrt um zum Herrn, dem Gott Abrahams, Isaaks und Israels, damit er sich dem Rest zuwendet, der von der Hand der Könige von Assur verschont geblieben ist. (2 Chr 30,6)*

Nicht mehr Gott gedenkt hier seines Bundes, sondern Israel wird ermahnt umzukehren, damit sich Gott wieder dem Rest zuwendet. *Abrahamskindschaft* nicht einfach als Zuspruch, als Garant für die immerwährende Nähe Gottes, sondern als Maß und Ansporn zur Umkehr. Finden sich hier bereits Anklänge an die Logienquelle, die Johannes den Täufer sagen lässt: *Bringt Frucht, die der Umkehr entspricht, Abrahamskindschaft bringt auch eine Verpflichtung mit sich! ?*

---

<sup>318</sup> Vgl. HIEKE 2005, Nummer 2.2.

<sup>319</sup> Vgl. HIEKE 2005, Nummer 2.3.: Jos 24,2-3; 2 Chr 20,7 und Neh 9,7.

<sup>320</sup> A.a.O., 1 Kön 18,36 und 1 Chr 29,18.

<sup>321</sup> A.a.O., 2 Kön 13,23.

<sup>322</sup> A.a.O., 1 Chr 16,15-16; 2 Chr 30,6.

<sup>323</sup> Vgl. Ex 2,24.

<sup>324</sup> Vgl. Gen 15.

<sup>325</sup> Vgl. Dtn 29,12.

<sup>326</sup> Vgl. Lev 26,45.

#### IV.4. Abraham in den Büchern der Propheten

In den Büchern der Propheten begegnet Abraham ausschließlich in nachexilischen Texten,<sup>327</sup> meist in eschatologischen Ausblicken auf das kommende Heil. Wie Jahwe Abraham erlöst (losgekauft) hat, so wird er auch das Haus Jakobs retten (Jes 29,22).<sup>328</sup> Das Volk Israel kann aufgrund seiner Abstammung von Abraham getrost auf das Erbarmen Gottes hoffen:<sup>329</sup>

*<sup>2</sup> Blickt auf Abraham, euren Vater, und auf Sara, die euch gebar. Er war allein, als ich ihn rief; doch ich habe ihn gesegnet und ihm viele Nachkommen geschenkt. <sup>3</sup> Denn der Herr hat Erbarmen mit Zion, er hat Erbarmen mit all seinen Ruinen. Seine Wüste macht er wie Eden, seine Öde wie den Garten des Herrn. Freude und Fröhlichkeit findet man dort, Lobpreis und den Klang von Liedern. (Jes 51,2f)*

Doch genau wie in den Geschichtsbüchern ist diese trostspendende Perspektive nicht der einzige Blick auf Abraham und seine Nachkommen:

*Du bist doch unser Vater; denn Abraham weiß nichts von uns, Israel will uns nicht kennen. Du, Herr, bist unser Vater, «Unser Erlöser von jeher» wirst du genannt. (Jes 63,16).*

Diese Stelle kann deutlich machen, was später sowohl PHILO<sup>330</sup> als auch die Täuferpredigt betonen, nämlich, „dass die alleinige Berufung auf Abraham nichts nützt (Jes 63,16)“<sup>331</sup>.

Bereits bei Jesaja ist also schon angelegt, was sich beim Täufer dann in zugespitzter Form findet. Ob man Jes 63,16 und die Logienquelle („Sagt nicht, wir haben ja Abraham zum Vater“) so einfach nebeneinander lesen darf? In den bearbeiteten Auslegungen von Q 3,7-9 findet sich kein Hinweis auf Jes 63. Ob der angenommene ideale Leser jene Anklänge vernommen haben mag?

Ez 33,23-29 führt diesen Gedanken noch weiter und „kritisiert ein überzogenes Anspruchsdenken des Volkes: Die Verheißung an Abraham und die Gabe des Landes

---

<sup>327</sup> Vgl. HJÄRPE, S. 369.

<sup>328</sup> HIEKE 2005, Nummer 2.4.1.

<sup>329</sup> Vgl. HIEKE 2005, Nummer 2.4.1.

<sup>330</sup> Vgl. Kapitel V.3.

<sup>331</sup> HIEKE 2005, Nummer 2.4.1.

sind vom religiösen und ethischen Gehorsam des Volkes gegenüber Gottes Gebot abhängig.<sup>332</sup>

So lässt sich über die Bedeutung der Nachkommenschaft Abrahams bei den Propheten zusammenfassend sagen, dass im Gros der Texte die Abstammung von Abraham als trostvoller Zuspruch erwähnt wird. Doch resultiert nach manchen Texten aus der hohen Herkunft auch der hohe Anspruch, sich ethisch richtig zu verhalten.

#### **IV.5. Nachkommen Abrahams im *Psalter* und den *deuterokanonischen Schriften***

Im Psalter wird Abraham kaum erwähnt<sup>333</sup> und in der Weisheitsliteratur begegnet Abraham lediglich in der deuterokanonischen Schrift Jesus Sirach<sup>334</sup>. In den weiteren deuterokanonischen Schriften hingegen erscheint Abraham ein gutes Dutzend mal. Dort „werden die bisher genannten Verwendungsweisen fortgesetzt und interessante neue Akzente gesetzt“<sup>335</sup>: Abraham erscheint z. B. im Buch Ester „als exemplarischer von Gott Geprüfter“<sup>336</sup>. Als Vorbild begegnet Abraham auch in den Makkabäerbüchern, z. B. in den Worten des Priesters Mattathias an seine Söhne in 1 Makk 2,52. So wie Abraham in der Erprobung treu befunden wurde, so sollen sich nun die Söhne als treu erweisen.<sup>337</sup>

Wird nun diese Beobachtung (Abraham erscheint in den deuterokanonischen Schriften als Vorbild) mit den Untersuchungen von ANNETTE YOSHIKO REED<sup>338</sup> im weiteren gewürdigten Aufsatz<sup>339</sup> in Verbindung gebracht, so scheinen sich deutliche Parallelen zu zeigen, die eigens untersucht werden müssten. Weitere inhaltliche Ähnlichkeiten zwischen den deuterokanonischen und anderen frühjüdischen Schriften fallen ins Auge. So wird z. B. die Seelenstärke Abrahams und die Standhaftigkeit der

---

<sup>332</sup> Ebd.

<sup>333</sup> Vgl. HJÄRPE, S. 369.

<sup>334</sup> Vgl. HIEKE 2005, Nummer 2.4.3.

<sup>335</sup> HIEKE 2005, Nummer 2.4.3.

<sup>336</sup> Ebd.

<sup>337</sup> Ebd.

<sup>338</sup> Vgl. REED, ANNETTE YOSHIKO, The Construction and Subversion of Patriarchal Perfection: Abraham and Exemplarity in Philo, Josephus, and the Testament of Abraham, (REED), S. 195f, in: Journal for the Study of Judaism 40 (2009), S. 185-212.

<sup>339</sup> Vgl. Kapitel V.-IX.

Mutter der sieben Märtyrer in den Makkabäerbüchern gleichgestellt.<sup>340</sup> Es wären auch an dieser Stelle spezifischere Untersuchungen notwendig, doch scheint es von hier aus nur mehr ein kleiner Schritt zu sein zur allegorischen Auslegung PHILOS.<sup>341</sup>

Hinsichtlich der Auslegung von Q 3,8 und der dort erwähnten Möglichkeit weiterer Abrahamskinder außerhalb der Verheißungslinie Abraham – Isaak – Jakob spielen noch zwei deuterokanonische Bücher eine Rolle: Jesus Sirach und Tobit.

Ob sich die beiden Bücher widersprechen, ergänzen oder einander wechselseitig auslegen, kann hier nicht diskutiert werden. Es fällt allerdings auf, dass in Jesus Sirach die Tatsache stark gemacht wird, dass Abraham der Vater vieler Völker sei:

*Abraham wurde der Vater vieler Völker, seine Ehre blieb makellos.  
(Sir 44,19)*

Dort liegt also „keine ausschließliche Reklamierung Abrahams für Israel“<sup>342</sup> vor. Demgegenüber betont Tobit den Gedanken der Abgrenzung von den anderen Völkern und die Wahrung der eigenen Identität. Dies macht Tobit an den endogamen Eheschließungen von Noah sowie den Patriarchen fest.

*<sup>12</sup> Mein Sohn, hüte dich vor jeder Art von Unzucht! Vor allem: nimm eine Frau aus dem Stamm deiner Väter! Nimm keine fremde Frau, die nicht zum Volk deines Vaters gehört; denn wir stammen von Propheten ab. Mein Sohn, denk an Noah, Abraham, Isaak und Jakob, unsere ersten Vorfahren! Sie alle haben Frauen aus ihrem Stamm geheiratet und sind mit Kindern gesegnet worden; ihre Nachkommen werden das Land besitzen. (Tob 4,12)*

Ob nun Abraham als Vater vieler Völker betrachtet wird (Sir), oder ob an der Linie Abraham – Isaak – Jakob festgehalten wird (Tob): Beide Bücher scheinen an der Bedeutung der leiblichen Vaterschaft Abrahams festzuhalten. So scheint es von diesen beiden deuterokanonischen Schriften her plausibel, dass Q 3,8 die Erwählungsgewissheit der Hörer und ihre Berufung auf die leibliche Abstammung von Abraham in einen direkten Zusammenhang bringt. Vom „Gedanken der Öffnung hin zu den Völkern“<sup>343</sup> her betrachtet geht freilich Sir einen anderen Weg als Q 3,8. Q erwägt die Möglichkeit weiterer Abrahamskinder außerhalb der Abstammungslinie Abraham –

---

<sup>340</sup> Ebd.

<sup>341</sup> Vgl. Kapitel V.

<sup>342</sup> HIEKE 2005, Nummer 2.4.3.

<sup>343</sup> Ebd.

Isaak – Jakob, und zwar durch die freie Initiative Gottes („*denn Gott kann sich aus diesen Steinen Söhne Abrahams erwecken*“). Sir hingegen hält an der Bedeutung der leiblichen Abrahamskindschaft<sup>344</sup> fest. Er erreicht die Öffnung auf die Völker hin allerdings dadurch, dass er die Halbbrüder Isaaks als gleichwertige Kinder der Verheißung in den Blick nimmt. Dadurch kann nach Sir Abraham der Vater vieler Völker<sup>345</sup> werden.<sup>346</sup>

---

<sup>344</sup> Vgl. BIBERGER, S. 53. Biberger schließt in seiner Untersuchung über das Verhältnis der Generationen im Alten Testament allerdings ausdrücklich alle die Stellen aus, bei denen unter „Vorfahren“ die drei Patriarchen verstanden werden. Bibergers Untersuchung ist mit dieser Beobachtung nicht ausgeschöpft, doch lässt sich daran unter anderem erkennen, dass die Frage nach Vorfahren beziehungsweise Nachkommen noch unter anderen Blickwinkeln betrachtet werden kann als in der Zusammenschau, welche dieses Kapitel bietet.

<sup>345</sup> Vgl. Sir 44,19-22.

<sup>346</sup> Hier wäre ein Blick auf die Frage zu werfen, weshalb sich Sir auf Abraham als den Vater der vielen Völker beruft, gegen die in den meisten anderen Büchern übliche Betonung der Singularität Israels. Ständen ihm doch mit Adam oder Noah, die im weiteren Sinne ebenfalls als Stammväter betrachtet werden (vgl. MÜHLING, ANKE, Artikel Erzeltern in: <http://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/> 13.09.2010.), durchaus bekannte Argumentationslinien zur Verfügung, die sowohl von traditionelleren, jüdischen Hörerkreisen wie von hellenistischen Proselyten in gleicherweise akzeptiert hätten werden können.

## V. Q 3,8 vor dem Hintergrund des rabbinischen Schrifttums

Das rabbinische Schrifttum ist sehr vielfältig. Grob gesprochen umfasst es das talmudische Schrifttum und den Midrasch.<sup>347</sup> Es findet hier nur in der Auswahl Verwendung, wie es einerseits bei STRACK-BILLERBECK und andererseits bei DAGMAR BÖRNER KLEIN begegnet. Das Folgende bietet somit keine systematische Bearbeitung der Frage nach den Nachkommen Abrahams im rabbinischen Schrifttum. Es ist lediglich eine erste Begegnung mit dem Thema und versucht, einige Tendenzen aufzuzeigen.

### V.1. Abrahamskindschaft in Q 3,8 nach STRACK-BILLERBECK

Etliche Werke der neutestamentlichen Exegese zitieren an entsprechenden Stellen rabbinische Literatur.<sup>348</sup> Sehr oft scheint diese in dem umfassenden Werk von STRACK-BILLERBECK belegt zu sein.<sup>349</sup> Für dieses Standardwerk durchsuchten die beiden Exegeten über 16 Jahre hinweg Talmud und Midrasch nach Aussagen, die sie mit Aussagen in den neutestamentlichen Schriften verbinden konnten. Diese sammelten sie und ordneten sie einzelnen Bibelversen zu. So entstand der vierbändige *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*. BILLERBECK wollte in diesem Werk „den Glauben die Anschauungen und das Leben der Juden zur Zeit Jeus und der ältesten Christenheit ... objektiv darlegen.“<sup>350</sup> Ob die schiere Aneinanderreihung von Einzelsätzen den Ansprüchen der jüngeren Exegese einerseits und den jüdischen Texten andererseits<sup>351</sup> gerecht wird, wäre zu diskutieren. Jedenfalls findet das Werk von STRACK-BILLERBECK in renommierten Kommentaren Beachtung,<sup>352</sup> sodass das Werk auch in der vorliegenden Arbeit berücksichtigt werden soll.

---

<sup>347</sup> Nähere Informationen vgl. STEMBERGER, S. 6f. und die entsprechenden Kapitel in diesem Standardwerk.

<sup>348</sup> Vgl. z. B. GNILKA, S. XI oder LUZ, <sup>5</sup>2002, S. 8.

<sup>349</sup> Vgl. BILLERBECK, PAUL und STRACK, HERMANN, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, München 1926, S. V. Allerdings betonen die Herausgeber, dass das Werk kein eigentlicher Kommentar im eigentlichen Sinne sei, sondern lediglich Material aus Talmud und Midrasch darbieten wolle, vgl. BILLERBECK, S. VI.

<sup>350</sup> BILLERBECK, S. VI.

<sup>351</sup> Vgl. MAYER, REINHOLD, *Zum sachgemäßen Verstehen talmudischer Texte*, (MAYER), in: *Abraham unser Vater*, FS für Otto Michel zum 80. Geburtstag, Leiden 1963, S. 351.

<sup>352</sup> Siehe oben.

Zu Mt 3,9a „Wir haben Abraham zum Vater“ bietet BILLERBECK auf fast fünf Seiten Belegstellen, Zitate oder Erzählungen aus Tora und Midrasch. Die entsprechenden Texte sortiert er thematisch, stellt sie kommentarlos nebeneinander und ordnet sie unter vier Stichpunkten ein:

„1. Abraham führt einen Ehrentitel.“

„2. Israels Stolz ist es, zu Abraham als zu ihrem leiblichen Stammvater aufblicken zu dürfen.“

„3. Abrahams Verdienst steht Israel bei.“

„4. Die Teilnahme an Abrahams Verdienst ist bedingt durch die leibliche Abstammung von ihm; darum müssen die Proselyten auf jene verzichten, weil sie der letzteren ermangeln.“<sup>353</sup>

Im Folgenden wird zusammengefasst, welche Texte unter diesen Überschriften subsummiert werden.

„1. Abraham führt einen Ehrentitel.“<sup>354</sup>

Hier zählt BILLERBECK kurz und prägnant innerhalb einem guten Dutzend Zeilen auf, welche Rabbinen in welchen Talmudtraktaten Abraham den Ehrentitel *avinu* (*unser Vater*) gegeben haben. Der älteste dieser Belege findet sich RABBI JOCHANAN BEN ZAKAI († 80). Dies ist insofern von Bedeutung, als er zur Zeit der Abfassung der Logienquelle lebte und einer der maßgeblichen Begründer des rabbinischen Judentums war. Auch in Meg13a<sup>355</sup> spricht JOCHANAN das abschließende Urteil.<sup>356</sup>

„2. Israels Stolz ist es, zu Abraham als zu ihrem leiblichen Stammvater aufblicken zu dürfen.“<sup>357</sup>

Unter dieser Überschrift zitiert BILLERBECK drei längere Abschnitte aus dem Talmud. Ob diese drei Stellen aus dem Talmud wirklich im Zusammenhang stehen mit Q 3,8 ist fraglich. Denn obwohl z. B. GNILKA die entsprechenden Seiten bei BILLERBECK

---

<sup>353</sup> BILLERBECK, S. 116-119.

<sup>354</sup> BILLERBECK, S. 116.

<sup>355</sup> Vgl. Kapitel VIII.2. dieser Arbeit.

<sup>356</sup> Daran ist abzulesen, dass seiner Meinung besonderes Gewicht beigemessen wird.

<sup>357</sup> BILLERBECK, S. 116.



sehr wohl bei seinem Kommentar von Mt 3,7-10 berücksichtigt<sup>358</sup>, werden gerade jene drei Talmudabschnitte bei GNILKA nicht erwähnt<sup>359</sup>.

„3. *Abrahams Verdienst steht Israel bei.*“<sup>360</sup>

Sehr wohl jedoch finden Stellen bei GNILKA Erwähnung, die BILLERBECK unter diesem dritten Punkt zusammenfasst. Allerdings kürzt GNILKA das eine oder andere Zitat, worüber man ins Gespräch kommen müsste. Denn es ist nicht auszuschließen, dass mit den Kürzungen eine gewisse Sinnverschiebung einhergeht. Ein Zitat, das GNILKA im Zusammenhang mit Mt 3,9 nennt, lautet bei BILLERBECK so:

„*Wie der Weinstock auf trockne Hölzer sich stützt, während er selbst frisch (saftig) ist, so stützen sich die Isareliten auf das Verdienst ihrer Väter, obgleich diese schlafen.*“<sup>361</sup>

Gnilka kürzt es um zwei Nebensätze und zitiert folgendermaßen:

„*Wie der Weinstock auf trockne Hölzer sich stützt, ... so stützen sich die Isareliten auf die Verdienste ihrer Väter.*“<sup>362</sup>

Spätestens an dieser Stelle müsste eine intensive Auseinandersetzung mit dem zitierten Material aus *Talmud* und *Midrasch* beginnen, das so scheinbar problemlos den neutestamentlichen Stellen gegenüberstellt beziehungsweise beigesellt wird. Zumindest R. MAYER würde dies einfordern: „Der sammelhafte Charakter dieser Literatur kann leicht dazu verleiten, aus dem zunächst gleichwertig, weil unterschieds- und konturlos nebeneinanderstehend erscheinenden Material beliebige Sätze als Belege zu verwenden, bei welchem Verfahren sich selbst gegensätzliche Systeme stützen ließen.“<sup>363</sup> Nach weiterführenden Überlegungen und Beispielen aus der rabbinischen Literatur schließt Mayer jenen Gedankengang ab mit der Feststellung, „dass die Wertung des Einzelmaterials wichtiger sein kann, als die vollständige Sammlung desselben“<sup>364</sup>. Bevor sich das folgende Kapitel in diesem Sinne dem Kommentar einer einzigen Rolle aus dem *Talmud* zuwenden wird, soll der Vollständigkeit halber noch der

---

<sup>358</sup> Vgl. z. B. GNILKA, S. 68/Anm. 24, S. 70/Anm. 29 und 31.

<sup>359</sup> Vgl. GNILKA, S. 68-70.

<sup>360</sup> BILLERBECK, S. 117.

<sup>361</sup> Ebd.

<sup>362</sup> vgl. GNILKA, S. 70.

<sup>363</sup> MAYER, S. 349f.

<sup>364</sup> Vgl. MAYER, S. 351.

vierte Punkt ausgefaltet werden, unter dem BILLERBECK weitere Einzelstellen subsummiert:

*„4. Die Teilnahme an Abrahams Verdienst ist bedingt durch die leibliche Abstammung von ihm; darum müssen die Proselyten auf jene verzichten, weil sie der letzteren ermangeln.“<sup>365</sup>*

Die hier erwähnten Stellen sind insofern interessant, als hier die Frage behandelt wird, inwieweit Menschen nicht-jüdischer Abstammung ebenfalls die Abrahamskindschaft erlangen können. Auch hier wäre eine intensive Untersuchung vonnöten. Denn nach der Teilüberschrift, die BILLERBECK wählt, haben Proselyten grundsätzlich nicht Anteil an der Abrahamskindschaft, während in den Zitaten selbst durchaus auch gegenläufige Tendenzen ausgemacht werden können<sup>366</sup>. Der Proselyt hat zwar keinen Anteil an der Abrahamskindschaft, wird aber dennoch selig gepriesen, indem er Gott fürchtet und so durch seine eigenen Verdienste „sich nähren werde in dieser Welt und in der kommenden Welt“<sup>367</sup>.

Den vierten Punkt schließt BILLERBECK zusammenfassend ab mit einem Zitat von JUSTIN DEM MÄRTYRER:

*„Eure Lehrer meinen, dass denjenigen, die aus dem Samen Abrahams nach dem Fleische sind, auch wenn sie Sünder sind und ungläubig und gegen Gott ungehorsam, das ewige Reich gegeben werde.“<sup>368</sup>*

Die vier aufgeführten Teilüberschriften, unter denen BILLERBECK das umfangreiche Material aus Tora und Midrasch einordnet, sowie das abschließende Zitat erwecken den Eindruck, als gäbe es im rabbinischen Judentum einen großen Konsens in der die Frage nach der Bedeutung der Abrahamskindschaft der Juden.

BILLERBECK fügt noch einen fünften Punkt an, den er wie folgt einleitet: „Der eben zitierte Ausspruch des JUSTINUS MARTYR (um 150) gibt wie obige Stellen zeigen, die populäre Vorstellungen vom Verdienste Abrahams kurz und treffend wieder.“<sup>369</sup> Somit scheint sich BILLERBECK sicher zu sein, die Meinung von Tora und Midrasch

---

<sup>365</sup> BILLERBECK, S. 119.

<sup>366</sup> Vgl. BILLERBECK, S. 119f.

<sup>367</sup> BILLERBECK, S. 119f.

<sup>368</sup> JUSTIN DER MÄRTYRER, Dialog c. Tryph, 140, zit. nach BILLERBECK, S. 120.

<sup>369</sup> BILLERBECK, S. 120.

objektiv wiedergegeben zu haben.<sup>370</sup> Zu *Abraham avinu* wird stolz als dem leiblichen Stammvater aufgeblickt, weil Israel heute noch Anteil hat an seinem Verdienst, während die Proselyten in Ermangelung der leiblichen Abstammung von Abraham nicht als Abrahamskinder gelten können. Er fügt allerdings noch hinzu: „Das schließt nicht aus, dass in einzelnen Fällen auch andersartige Anschauungen sich geltend gemacht haben.“<sup>371</sup>

Hierzu führt er zwei Beispiele aus *Schab 89b* auf, in denen die Rolle der Patriarchen relativiert und auf die Bedeutung von Jahwe selbst hingewiesen wird. Diese beiden Beispiele finden ihren Abschluss in dem Zitat

„*Du Jahwe bist unser Vater; ‚unser Erlöser‘ ist von jeher dein Name.*“<sup>372</sup>

Nach wie vor bleibt die Fragen offen, inwieweit REINHOLD MAYER Zusammenstellungen wie die von BILLERBECK im Auge hatte, als er von „unterschieds- und konturlos nebeneinanderstehendem Material“<sup>373</sup> sprach.

## V.2. Q 3,8 vor dem Hintergrund von *Meg 13a*:

DAGMAR BÖRNER-KLEINS Dissertation<sup>374</sup> konzentriert sich auf die Auslegung einer einzigen Rolle, *Megillah*. Unter Berücksichtigung der rabbinischen Hermeneutik<sup>375</sup> untersucht sie den ganzen Text und einzelne Verse sehr intensiv. In *Meg13a* findet sich folgendes Zitat:

„*Jeder, der den Götzendienst zurückweist, wird Jude genannt.*“<sup>376</sup>

Dieser Satz aus dem *Babylonischen Talmud* wird RABBI JOCHANAN in den Mund gelegt.<sup>377</sup> Er schließt in *Meg13a* eine Diskussion ab, die sich um die Frage rankt: Wer

---

<sup>370</sup> Vgl. BILLERBECK, S. VI.

<sup>371</sup> BILLERBECK, S. VI.

<sup>372</sup> BILLERBECK, S. 121.

<sup>373</sup> Vgl. MAYER, S. 349, vgl. Kapitel VIII.1. dieser Arbeit.

<sup>374</sup> BÖRNER-KLEIN, DAGMAR, Eine babylonische Auslegung der Ester-Geschichte, Frankfurt am Main: Lang 1991, (BÖRNER-KLEIN).

<sup>375</sup> Vgl. STEMBERGER, S. 25-40.

<sup>376</sup> Der Babylonische Talmud, *Megillah 13a*, zit. Nach WEIMER, LUDWIG, BUCKENMAIER, ACHIM, PESCH RUDOLF, *Der Jude Jesus von Nazareth*, Paderborn 2008, S. 38.

<sup>377</sup> Vgl. GOLDSCHMIDT, LAZARUS, (Übersetzer), *Der Babylonische Talmud*, Darmstadt 1996, dort: S. 50f (*Megillah 13a*).

ist Jude? Das Zitat aus *Meg13a* ist für das Thema insofern von Bedeutung, als er die Zugehörigkeit zum Judentum nicht an der Abstammung von Abraham sondern am religiösen Verhalten festzumachen scheint. Wer von PHILO her kommend diesen Satz liest, wird sich an ihm nicht stoßen.<sup>378</sup> Im Original lautet er so:<sup>379</sup>

“רבי יוחנן אמר  
לעולם מבנימן קאתי ואמאי קרי ליה יהודי על שום שכפר בעבודה זרה שכל  
הכופר בע"ז נקרא יהודי כדכתיב”

*„Rabbi Jochanan erwiderte: Tatsächlich stammte er von Benjamin und nur deshalb heißt er Judäer, weil er den Götzendienst verleugnete, denn wer den Götzendienst verleugnet, heißt Judäer.“*<sup>380</sup>

Je nachdem, welche Übersetzung zu Rate gezogen wird, wird das יהודי mit Judäer/judäisch<sup>381</sup> oder Jude/jüdisch<sup>382</sup> übersetzt. Nach GESENIUS ist beides möglich<sup>383</sup>. *Meg13a* kommentiert eine Stelle aus dem Buch Ester<sup>384</sup>. Die Einheitsübersetzung übersetzt hier יהודי mit „Jude“. BÖRNER-KLEIN hingegen wählt zunächst (entgegen ihrer eigenen Übersetzung von *Meg 13a*) bei der Paraphrasierung des Bibeltextes die Übersetzung „Judäer“. Sie bemerkt zu „der Diskussion des zentralen Themas: Wer ist Jude. Diese Diskussion entzündete sich zwangsläufig an Est 2,5, da Mordechai dort als Judäer und Benjamin bezeichnet wird. Mit der Entscheidung RABBI JOCHANANS, Mordechai gehöre zum Stamm Benjamin, war für den Redaktor der Weg frei, die Bezeichnung ‚Judäer‘ als ‚Jude‘ zu verstehen.“<sup>385</sup> So scheint nach der Zusammenfassung der rabbinischen Auslegung durch BÖRNER-KLEIN *Meg 13a* zu bestätigen, was in Q 3,8 gesagt wird, wenngleich in anderem Kontext. In der rabbinischen Literatur begegnen also ebenfalls wie in den prophetischen Büchern Auffassungen, die sich in der Nähe von Q 3,8 bewegen: Das Verhalten der Menschen ist maßgeblich für die Frage,

<sup>378</sup> Vgl. Kapitel VI. dieser Arbeit.

<sup>379</sup> Der Babylonische Talmud, Meg 13a, zit. nach: <http://www.mechon-mamre.org/b/l/12901.htm>.

<sup>380</sup> Der Babylonische Talmud, Meg 13a, zit. nach GOLDSCHMIDT, S.51.

<sup>381</sup> Vgl. GOLDSCHMIDT, S. 51: „Wer den Götzendienst verleugnet, heißt Judäer.“

<sup>382</sup> Vgl. WEIMER, S. 38: „Jeder, der den Götzendienst zurückweist, wird Jude genannt“;

BÖRNER-KLEIN, S. 36: „Jeder, der dem Götzendienst ableugnet, wird jüdisch genannt.“

<sup>383</sup> Vgl. GESENIUS, WILHELM, Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, Berlin<sup>18</sup>1995, S. 446, Lemma יהודי.

<sup>384</sup> Ester 1,1ff.

<sup>385</sup> BÖRNER-KLEIN, S. 267.

wer nun zum Gottesvolk gehört, nicht allein die Abstammung.<sup>386</sup>

Wie ist dieses Ergebnis zu bewerten? BÖRNER-KLEIN kommt zu einer anderen abschließenden Erkenntnis als BILLERBECK. Einerseits untersucht BÖRNER-KLEIN die Kommentare zur *Ester Rolle* viel gründlicher, als es hier dargestellt werden kann, so dass ihre Aussagen exegetisch gut begründet zu sein scheinen. Außerdem sagt STRACK-BILLERBECK selbst, dass es durchaus vereinzelt gegenläufige Tendenzen gibt in der Frage nach der Bedeutung der Abrahamskindschaft. Andererseits müssten die vielen Stellen aus *Talmud* und *Midrasch*, die BILLERBECK in seinem Kommentar auführt, vielleicht doch erst einer intensiveren, hermeneutisch orientierten Untersuchung unterzogen werden, bevor aus den dort zusammengestellten Aussagen verantwortete Urteile gefällt werden können. Gleichzeitig bleibt die Frage: Kann BÖRNER-KLEINS Auslegung eines ausgewählten rabbinischen Textes zu einer einzelnen Rolle der Schrift als repräsentativ für „das rabbinische Judentum“ gelten?

### **Zusammenfassung:**

DAGMAR BÖRNER-KLEIN kommt in ihrer Untersuchung zur Bewertung der *Estergeschichte* durch *Meg 10b-17a* zu dem Schluss, dass für den Redaktor dieses Talmudtraktates das Verhalten der Menschen maßgeblich sei für die Frage, wer nun zum Gottesvolk gehöre, nicht allein die Abstammung. BILLERBECK hingegen unterstreicht und bestätigt durch seine Zusammenstellung das, was in Mt 3,9 den Adressaten vorgehalten wird: sie beriefen sich allein auf die Verdienste Abrahams. Zwei unterschiedliche Autoren, zwei unterschiedliche Ansätze, zwei unterschiedliche Ergebnisse. Diese Differenz wird ohne Wertung so stehen gelassen.

---

<sup>386</sup> Börner-Klein untersucht in ihrer Dissertation die Diskussion in *Meg 13a* viel umfassender und ausführlicher, als hier dargestellt werden kann. Sie berücksichtigt sowohl den Kontext der ganzen Stelle im entsprechenden Band des Talmuds als auch verschiedene Überlieferungen und Parallelstellen. Hier wurde aus Platzgründen nur die Quintessenz der sehr differenzierten Darstellung Börner-Kleins dargestellt.

## VI. *Testamentum Abrahami* und die Frage nach den Nachkommen Abrahams

Zu den zeitgenössischen Schriften, in denen Abraham als Vater begegnet, gehört auch das *Testament Abrahams*. Auf den ersten Blick scheint es vielversprechend für das Thema zu sein, birgt es doch etliche außerbiblische Stoffe, die sich um Abraham und seinen Sohn Isaak ranken.<sup>387</sup> Durch die Bezeichnung „Testament“ könnte es darüber hinaus spezifische Aussagen treffen, die möglicherweise die Stelle von Q 3,7-9 über die Kinder Abrahams beleuchten könnte.

Das *Testament Abrahams* ist kein Testament im eigentlichen Sinne, es überliefert keinen letzten Willen an die Nachkommen. Es erzählt viel mehr auf phantasiereiche Art und Weise die letzten Ereignisse vor Abrahams Tod, teilweise in Form einer Erzählung, teilweise in Form von Berichten.<sup>388</sup> Viele Motive, die im *Testament Abrahams* vorkommen, sind dem jüdischen Bereich entlehnt. Allerdings fehlen zentrale Themen. Israel z. B. spielt im *Testament Abrahams* keine Rolle, genauso wenig die Auseinandersetzung der Juden mit der heidnischen Umwelt.<sup>389</sup> Wenn spezifisch jüdische Themen begegnen, so werden diese auf eine vollkommen unspezifische Art und Weise dargestellt. So wird z. B. die für die Fragestellung relevante Verheißung aus Gen 22,17 vollkommen umgedeutet: Sterne am Himmel und der Sand stehen hier nicht für Abrahams zahlreiche Nachkommen, sondern für Abrahams eigenen Besitz und Wohlstand, der sich gemäß der Verheißung vergrößern soll.<sup>390</sup> Obwohl das *Testament Abrahams* als erstes bei ORIGENES erwähnt wird und später vor allen Dingen bei christlichen Autoren im Osten Widerhall findet, so überwiegen doch die Stellen, „that have no Christian parallels and indeed clash with what we otherwise know of Christian beliefs“<sup>391</sup>. Insofern scheint es plausibel zu sein, dass das *Testament Abrahams* ursprünglich aus dem römisch-ägyptischen Bereich stammt,<sup>392</sup> und dass ein

---

<sup>387</sup> Vgl. die ersten Kapitel einer englischen Online-Fassung des *Testamentum Abrahami*: <http://www.newadvent.org/fathers/1007.htm>

<sup>388</sup> Vgl. REED, ANNETTE YOSHIKO, The Construction and Subversion of Patriarchal Perfection: Abraham and Exemplarity in Philo, Josephus, and the Testament of Abraham, (REED), S. 195f, in: *Journal for the Study of Judaism* 40 (2009), S. 205.

<sup>389</sup> Vgl. ALLISON, DALE C., JR., *Testament of Abraham*, Berlin 2003, (ALLISON), S. 29f.

<sup>390</sup> Ebd.

<sup>391</sup> Ebd.

<sup>392</sup> Vgl. REED, S. 205.

nicht-christlicher „Urtext“ ein oder zwei (davon mindestens eine christliche) Überarbeitungen erfahren hat.<sup>393</sup>

Trotz der schillernden Provenienz und Ausgestaltung könnten sich dennoch Anklänge an die *Logienquelle* finden: Themen, Motive, Zitate. Wie verhält es sich damit? Das Register mit Bezügen des *Testaments Abrahams* zur Literatur umfasst bei ALLISON 99 Seiten. Es berücksichtigt nicht nur das Alte und das Neue Testament, sondern auch *die Pseudepigraphica des Alten Testament, die Dead Sea Scrolls und verwandte Texte, die Apostolischen Väter, Neutestamentliche Apokryphen und Pseudepigraphen, Rabbinische Literatur, Klassische und Christliche Schriftsteller der Alten Kirche, Papyri und Inschriften sowie Samaritanische, Persische, Sanskrit und Arabische Quellen*. Auf acht Seiten Belegstellen für das Neue Testament findet sich lediglich ein einziger Anklang an das Thema, in Lk 3,9 par, wo es um das Feuer im Zusammenhang mit dem Gericht geht, allerdings in einer Reihe genannt mit einem guten Dutzend anderer biblischer Stellen, wo Feuer im Zusammenhang mit Gericht begegnet.<sup>394</sup> Folgt man dem Register und vergleicht es mit dem Aufbau der Logienquelle, so ergibt ein erster Überblick, dass anscheinend ausschließlich jene Stellen einen Anklang in Q finden, die in gewisser Hinsicht eschatologisch sind (Lk 3,9 par: das Feuer, Lk 10,20: Das Buch im Himmel). Die meisten Bezüge zum Lk-Evangelium scheinen immer genau die Stellen zu betreffen, die eben nicht der Logienquelle Q entstammen. Und unter dem Stichwort „*descendants of Abraham*“ finden sich drei Stellen: Zweimal der oben erwähnte Hinweis auf die Umdeutung der Verheißung „zahlreich wie die Sterne“ auf persönliche Eigenschaften Abrahams, sowie einmal, wo Abraham als Vater mit mehreren Adjektiv-Attributen<sup>395</sup> belegt wird, die im Zusammenhang mit ihm weder in der LXX, noch im NT, noch bei Philo, noch bei Flavius Josephus begegnen.<sup>396</sup>

---

<sup>393</sup> Vgl. ALLISON, S. 29.

<sup>394</sup> A.a.O., S. 413-511.

<sup>395</sup> Vgl. ALLISON, S. 92: “τιμιώτατε πάτερ (LXX: 0; Philo: 0; NT: 0; Josephus: 0)”.

<sup>396</sup> A.a.O., S. 92.

**Zusammenfassung:**

Im Testament Abrahams gibt es sehr wenige Anklänge an die Logienquelle. Die Frage der Nachkommen Abrahams spielt eine untergeordnete bis gar keine Rolle. Abraham wird mit Attributen bezeichnet, die in wesentlichen biblischen und frühjüdischen Schriften im Zusammenhang mit Abraham an keiner einzigen Stelle vorkommen. All diese Beobachtungen deuten darauf hin, dass das Testament Abrahams für die Fragestellung dieser Arbeit keine Rolle zu spielen scheint.



## VII. Nachkommen Abrahams bei Flavius Josephus

Abraham begegnet bei FLAVIUS JOSEPHUS in zwei Werken: In *Antiquitates* und in *De Bello Iudaico*.<sup>397</sup>

### VII.1. *Antiquitates*

Das Bild, das FLAVIUS in *Antiquitates* von Abraham zeichnet, trägt einerseits Züge, die dem Leser aus der Genesis bekannt sein dürften. So wird er dort z. B. als rechtschaffen, großzügig und gerecht beschrieben. Andererseits wird Abraham als die vollkommene Verkörperung hellenistischer Werte vorgestellt, als eine Art griechischer Philosoph.<sup>398</sup> FLAVIUS schreibt beispielsweise über Abraham:

*„Er besaß einen scharfen Blick, große Überredungsgabe und selten irrende Urteilskraft, ... (war) tugendhaft ... und weise.“*<sup>399</sup>

Durch die Beobachtung der Natur und durch rationale Überlegung gelangt Abraham bei FLAVIUS zu der Erkenntnis, dass es nur einen Gott gibt.<sup>400</sup> Die Geschichte von Saras Aufenthalt im Haus des Pharaos nützt FLAVIUS, um Abraham in Dialog mit ägyptischen Weisen treten lassen zu können. Diese lehrt er astrologische und mathematische Weisheit und kommt mit ihnen in ein theologisches Gespräch.<sup>401</sup>

Die Geschichte Abrahams, wie sie aus Gen 12-36 bekannt ist, erzählt FLAVIUS in Ant 1.148-256 nach. Er geht dabei selektiv und wertend vor. FLAVIUS ist unablässig dabei, Abraham aufzuwerten. Alle Ereignisse, die geeignet sein könnten, ein schlechtes Licht auf ihn zu werfen, spielt er möglichst herunter.<sup>402</sup> Gleichzeitig fügt FLAVIUS den Stoffen, die aus der Schrift bekannt sind, neue Erzählungen hinzu, die er wohl der jüdischen Tradition entnimmt.<sup>403</sup> Gleich bei der ersten Stelle, bei der er Abraham außerhalb der Abrahamsgeschichte erwähnt, liegt solch ein torafremder Traditionsstoff

---

<sup>397</sup> Vgl. SHALIT, ABRAHAM, Namenwörterbuch zu Flavius Josephus, Leiden 1968, S.3, Lemma Ἀβραμ.

<sup>398</sup> Vgl. REED, S. 195f.

<sup>399</sup> FLAVIUS JOSEPHUS, zit. nach: FLAVIUS JOSEPHUS, Jüdische Altertümer. Übersetzt und mit Einleitung versehen von DR. HEINRICH CLEMENTZ, Halle an der Saale 1899. Neu gesetzte und überarbeitete Ausgabe, Wiesbaden 2004, (CLEMENTZ), S. 30/Ant 1.154.

<sup>400</sup> Vgl. REED, S. 196f.

<sup>401</sup> A.a.O., S. 197.

<sup>402</sup> A.a.O., S. 196.

<sup>403</sup> Vgl. REED, S. 197f.

vor. Es geht hier um Amram, den Vater des Mose, der aufgrund der Unterdrückung in Ägypten entmutigt ist. In diese Situation hinein erscheint ihm Gott im Traum:

*„Gott erbarmte sich seiner, erhörte sein Gebet, erschien ihm im Schläfe und ermahnte ihn, an der Zukunft nicht zu verzweifeln. Er (Gott) erinnere sich der Frömmigkeit der Israeliten und werde sie dafür geziemend belohnen, da er doch auch ihren Vorfahren gnädig gewesen sei und sie aus einer geringen Anzahl zu einem großen Volke habe anwachsen lassen. Denn Abraham sei allein aus Mesopotamien nach Kanaan gezogen und glücklich gewesen; auch habe seine Gattin, die vorher unfruchtbar gewesen, später seinem Wunsch gemäß noch Kinder geboren, und dem Ismael und dessen Nachkommen habe er Arabien, den Söhnen der Ketura Troglodytis, dem Isaak aber Kanaan hinterlassen. ‚Und wenn ihr nicht‘, fuhr Gott fort, ‚undankbaren Gemüts seid, so müsst ihr euch erinnern, was für Kriegstaten er unter meinem Schutz verrichtet hat.‘“<sup>404</sup>*

Im Zusammenhang mit Q 3,8 fällt hier zweierlei auf:

Erstens tröstet Gott Amram mit dem Hinweis auf sein bisheriges Gnadenhandeln an Israel:

*„Da er doch auch ihren Vorfahren gnädig gewesen sei und sie aus einer geringen Anzahl zu einem großen Volke habe anwachsen lassen.“<sup>405</sup>*

Israel kann also beruhigt sein, es wird in der aktuellen Bedrängnis in Ägypten von Gott genau so unterstützt werden, wie er es bisher unterstützt hat, indem er es z. B. zahlenmäßig anwachsen ließ.

Zweitens ist nach FLAVIUS Gottes gnadenhaftes Handeln nicht ausschließlich auf die Nachkommen der Linie Abraham – Isaak – Jakob beschränkt.<sup>406</sup> Denn er erwähnt neben Isaak ausdrücklich die Söhne Keturas, Isaaks Halbbrüder. Eines steht demnach fest: Die Zugehörigkeit zu dem großen Volk entscheidet sich nach dieser Stelle an keinem anderen Aspekt als an der leiblichen Abstammung von Abraham.

Dennoch ist das Verhalten Israels nicht unerheblich. Denn nach FLAVIUS gilt:

*„Er (Gott) erinnere sich der Frömmigkeit der Israeliten und werde sie dafür geziemend belohnen.“<sup>407</sup>*

---

<sup>404</sup> Zit. nach: CLEMENTZ, S. 85/Ant. 2.212-2.216.

<sup>405</sup> Ebd.

<sup>406</sup> Vgl. REED, S. 186.

<sup>407</sup> Zit. nach CLEMENTZ, S. 85/Ant. 2.212-2.216.

Es gibt demnach einen Zusammenhang zwischen dem Tun des Menschen und dem Handeln Gottes. Die bisher erbrachte Frucht der Frömmigkeit gibt nach JOSEPHUS Anlass zu der Hoffnung, dass Gott deshalb auch weiterhin zu seinem Volk stehen werde. Kann dies als eine Umkehrung des Gedankens in der Täuferpredigt angesehen werden: Ausbleibende Früchte der Frömmigkeit zeitigen negative Folgen, d.h. das Gericht?

Heilsgewissheit, aufgrund der bisher erfahrenen Treue Gottes, Ausweitung des gnadenhaften Handeln Gottes auf andere Abrahamskinder (wenngleich hier leibliche) und das Verhalten Israels, das nicht unwichtig ist: Eine direkte Verbindung zu Q zu unterstellen, wäre sicher übertrieben. Aber begegnen hier nicht bei JOSEPHUS Elemente und Motive in der Verarbeitung des Abrahamstoffes, wie sie aus Q bekannt sind?

Ob diese Zusammenhänge auf eine direkte literarische oder traditionsgeschichtliche Abhängigkeit der Quellen voneinander zurückzuführen sind, oder ob sie als Parallelentwicklungen zu verstehen sind, kann an dieser Stelle nicht entschieden werden.

In einer Passage, die JOSEPHUS im vierten Buch der *Antiquitates* festgehalten hat, widersetzt sich Israel Mose und beginnt eine kriegerische Aktion mit den Kanaanäern:

*„Und sie schickten sich zum Kriege mit den Kanaanäern an, indem sie sich einredeten, Gott gewähre nicht sosehr um Moses´ Willen seine Hilfe, als vielmehr, mit Rücksicht auf ihre Vorfahren, die er seiner besonderen Fürsorge gewürdigt habe, und er werde, wie er ihnen um deren Tugend willen früher zur Freiheit verholfen habe, so auch jetzt ihnen beistehen, wenn sie sich wacker hielten.“<sup>408</sup>*

Im oben besprochenen Abschnitt konnte man die Erinnerung an die bisherigen Taten Gottes als Motivation für heutiges Gottvertrauen betrachten. Der Zusammenhang mit Q war eher auf einer assoziativen Ebene zu erkennen. An der nun zu besprechenden Stelle kippt das Bild in eine Richtung, die einem Teil der Aussage in Q 3,8 schon recht nahe kommt: Israel redet sich hier ein, aufgrund der Fürsorge, die seinen Vorfahren zuteil worden war, würde sich Gott ihm auch heute hilfreich erweisen. Kann es eine präzisere Umschreibung dessen geben, was Johannes der Täufer mit der Warnung meint: „Meint nicht, sagen zu können, wir haben ja Abraham zu Vater?“ Während Johannes in Q 3 dann auf das zukünftige Gericht verweist, kommt FLAVIUS im

---

<sup>408</sup> Zit. nach CLEMENTZ, S. 150/Ant. 4.2.

Folgenden zurück auf ein Ereignis, das in der Vergangenheit liegt: Israel lehnt sich gegen Mose auf, kämpft gegen Kanaan, beruft sich auf das bisherige Handeln Gottes – und unterliegt. Daraufhin kehrt das Volk um, hört wieder auf Mose und

„vertraute sich wieder willig seiner Führung an, denn es sah ein, dass es ohne ihn kein Glück habe.“<sup>409</sup>

Mag FLAVIUS hier auch präzise beschreiben, was z. B. SCHULZ als „Abrahamsdünkel“ benennt<sup>410</sup>, und mögen die Folgen hier bei JOSEPHUS wie dort bei Q ähnlich fatal sein, hier die militärische Niederlage – dort das Gericht: JOSEPHUS hat ein völlig anderes Anliegen als Q. JOSEPHUS ist an dieser Stelle daran gelegen, Israel von seinem Wesen her als friedlich und seinen Autoritäten gegenüber gehorsam darzustellen. So friedlich, dass es für des Römische Reich oder eines der unterworfenen Völker keine Gefahr darstellt. Hätte Israel sich an Mose und sein friedentiftendes Gesetz gehalten, hätte es den Krieg gegen die Kanaanäer unterlassen, wäre ihm nichts passiert. Der Angriff auf die Kanaanäer erfolgte aber gegen den Willen des Mose und gegen den Willen Gottes, allein aus Berufung auf die früheren Taten Gottes an Israel, woraus dann die Niederlage resultierte. Die Juden, für die JOSEPHUS schreibt, tun also gut daran, sich diese Niederlage als warnendes Beispiel vor Augen zu führen: Auch in der Zeit, zu der JOSEPHUS schreibt, mögen sie ihren Autoritäten gehorsam sein und nicht gegen Rom rebellieren, so wie Israel damals dem Mose gegenüber hätte gehorsam sein sollen. Dann wird es im Römischen Reich als Volk überleben können.<sup>411</sup>

## VII.2. *De Bello Iudaico*

Diese Auslegung berührt schon beinahe eine Stelle aus *De bello Iudaico*. FLAVIUS erzählt dort nicht ein Ereignis nach, das in der Tora beschrieben wird, sondern er wendet sich der jüngsten Vergangenheit Israels zu, der Zerstörung des Tempels im Jahr 70 durch die Römer. FLAVIUS erfüllt hier eine doppelte Funktion: Als Historiker

---

<sup>409</sup> A.a.O., S. 151/Ant 4.10.

<sup>410</sup> Vgl. SCHULZ, S. 374.

<sup>411</sup> Diese Deutung lehnt sich an eine Interpretation REEDS an, die Ähnliches über *De Bello Iudaico* 6.118-6.266 schreibt, vgl. REED, S. 201.

beschreibt er die Ereignisse, lässt aber sich selbst im Text eine Rede halten.<sup>412</sup> Ein Teil dieser Rede lautet so:<sup>413</sup>

*„Ihr Ärmsten, nicht mehr denkt ihr an eure wirklichen Bundesgenossen, und mit Waffen und bloßen Händen wollt ihr euch mit den Römern in den Kampf einlassen? ... Wann aber war Gott, der uns geschaffen, nicht immer auch unser Rächer, wenn wir Juden Unrecht hinnehmen mussten? ... Denkt ihr nicht daran, was Gott alles durch die Hände unserer Väter fügte ...? Einst brach der Ägypterkönig ... mit einer gewaltigen Streitmacht bei uns ein und raubte Sarah, die Mutter unseres Geschlechts aus fürstlichem Geblüt. Wie aber verhielt sich nun ihr Gatte Abraham, unser Vorvater? Kühlte er mit Waffen seine Rache an dem Verbrecher? ... Mitnichten, ... er streckte seine reinen Hände hin zu dem Platz, den ihr besudelt habt, um sich Gott zum unüberwindbaren Helfer zu machen! Noch ehe der nächste Abend herankam wurde die Prinzessin, ohne dass ihr Gewalt geschehen war, ihrem Gatten zurückgeschickt. Der Ägypter aber ... ergriff die Flucht zurück in sein Land und hinterließ den Hebräern, da Gott sie liebte, Geschenke von Gold und Silber.“*

War im vorher besprochenen Text aus den *Antiquitates* Israel aufgrund seiner Abstammung von Abraham als allzu selbstsicher beschrieben worden, so muss JOSEPHUS hier das Volk an „Sarah, die Mutter unseres Geschlechts aus fürstlichem Geblüt“<sup>414</sup> und an „Abraham, unser Vorvater“<sup>415</sup> erinnern. Er benützt noch andere Bilder, um die Juden an Gottes besonderes Verhältnis zu seinem Volk zu erinnern: „Gott, der uns geschaffen“<sup>416</sup> ruft er seinen Volksgenossen genauso ins Gedächtnis wie er sie ermuntert daran zu denken, „was Gott alles durch die Hände unserer Väter fügte“<sup>417</sup>. Als Höhepunkt der schön komponierten Rede erinnert FLAVIUS die Juden daran, dass Gott sie liebe.

So wie einst Abraham friedlich war und sich anstatt zu kämpfen voll Gottvertrauen gen Jerusalem wandte, nachdem seine Frau Sara entführt worden war, so sollen auch die Juden zur Zeit des JOSEPHUS friedlich und voll Gottvertrauen sein, anstatt sich gegen die Römer zu erheben. Abraham musste sich seinerzeit entscheiden: Krieg oder Frieden. Er entschied sich dafür, Gott zu vertrauen, gegen den Krieg, und wurde dafür

---

<sup>412</sup> Vgl. REED, S. 199f.

<sup>413</sup> FLAVIUS JOSEPHUS, *Der jüdische Krieg*. Übersetzt von Herrmann Endrös, München 1980, S. 439f

<sup>414</sup> Ebd.

<sup>415</sup> Ebd.

<sup>416</sup> Ebd.

<sup>417</sup> Ebd.

von Gott belohnt. Die Juden zur Zeit des JOSEPHUS entschieden sich, das Beispiel Abrahams geringzuschätzen, und das Ergebnis war katastrophal.<sup>418</sup>

Was bedeuten nun diese drei Episoden aus dem Werk des JOSEPHUS für die Auslegung von Q 3,8?

### VII.3. Q 3,7-9 von FLAVIUS JOSEPHUS her gelesen

In Ant. 2.212 bis 2.216 ermutigt Gott Amram, indem er ihn an seine Herkunft, an die Vorfahren Israels, an Abraham und seine Nachkommen erinnert. FLAVIUS lässt also Gott Israels Abstammung von Abraham ins Wort heben. In Ant. 4.2 hingegen beruft sich Israel auf seine Abstammung von Abraham. Es widersetzt sich Mose, das Ergebnis ist fatal. In der Folge von dem beschriebenen Abschnitt aus *Der Jüdische Krieg* ist das Ergebnis ebenfalls fatal: Wie in Ant. 4.2 hören die Juden nicht auf ihre Autoritäten und wagen den Aufstand. Allerdings berufen sie sich hier gerade nicht auf ihre Abstammung von Abraham, sondern scheinen die bisherige Geschichte vergessen zu haben.

An diesen drei unterschiedlichen Stellen stellt FLAVIUS also die Bedeutung der Abstammung von Abraham jeweils unterschiedlich dar. Amram schöpfte daraus Trost, Israel geriet später deshalb auf Abwege und die Juden zur Zeit des JOSEPHUS wären demgegenüber nicht vernichtend geschlagen worden, hätten sie sich bloß ihrer Abstammung von Abraham erinnert und sich dementsprechend verhalten.

FLAVIUS bewertet folglich die Berufung auf die Abstammung von Abraham nicht eindeutig. Er ordnet anscheinend den Gedanken der Abstammung der Juden von Abraham in seinem Werk seiner jeweiligen Aussageabsicht unter. Zumal es ihm weniger um die Abstammung, als vielmehr um Abraham selber geht. FLAVIUS stellt Abraham als „*exemplary exemplar of Jewish culture*“<sup>419</sup> dar. Die Autorität des Stammvaters stellt er an keiner einzigen Stelle<sup>420</sup> in Zweifel. Er setzt den Patriarchen sogar als dermaßen bedeutsam und bekannt für seine Zuhörer voraus, dass er ihn in *Antiquita-*

---

<sup>418</sup> Vgl. REED, S. 201.

<sup>419</sup> REED, S. 188.

<sup>420</sup> Vgl. SHALIT, S. 3, Lemma Ἀβραμος.

tes an mehreren Stellen als Maß für die Zeitrechnung nimmt.<sup>421</sup> Und dennoch ist die Abstammung von Abraham für JOSEPHUS nicht das einzige Kriterium, wenn es darum geht, Handlungsoptionen gegeneinander abzuwägen. Es gibt daneben die Autorität des Mose (vgl. Ant. 4.2) und es gibt auch die aktuellen Ereignisse und die aktuellen Autoritäten des Volkes, auf die es adäquat zu reagieren gilt (vgl. oben erwähnte Rede in *Der Jüdische Krieg*).

Ordnet auch die Logienquelle Q die Abstammung von Abraham ihrer Aussageabsicht unter? Hierzu schreibt NICKELSBURG ganz allgemein: „*It is apparent that early Christianity employed Abraham in an eclectic manner, according to their needs. Of special prominence was the promise to Abraham and the identification of Abrahams sperma.*“<sup>422</sup> Der Vergleich mit JOSEPHUS ließe sich jedenfalls fortsetzen: Abraham bleibt für die *Logienquelle* bedeutsam, trotz der Warnung des Täufers, sich auf die Abstammung von ihm zu berufen. Denn Abraham ist es, dem Gott aus den Steinen Söhne erwecken kann.<sup>423</sup> Für Q gilt weiter: Dennoch ist die Abstammung von Abraham nicht das einzige Kriterium, wenn es darum geht, Handlungsoptionen gegeneinander abzuwägen. Es gibt neben der Autorität des Mose auch die Autorität Jesu, des Kommenden, auf den der Täufer hinweist. Und es gibt die aktuellen Ereignisse, wie die Predigt des Täufers, auf die es zu reagieren gilt.

Ob es legitim ist, FLAVIUS und die *Logienquelle* so eng geführt parallel zu lesen? Die aufgeführten Texte und ihre Bewertung machen diese Engführung plausibel.

---

<sup>421</sup> Josephus im zweiten Buch der Antiquitates zit. nach Clementz, S. 100/Ant 2.15. 318:  
„*Sie verließen aber Ägypten im Monat Yanthikos ... , im vierhundertdreißigsten Jahre nach der Ankunft unseres Vaters Abram in Chananaea*“;

Josephus im achten Buch der Antiquitates, zit. nach Clementz, S. 366/Ant 8.3.61f:  
„*Solomon begann den Tempelbau im vierten Jahr seiner Regierung, ... tausendzwanzig Jahre nach der Übersiedelung Abrams aus Mesopotamien nach Chananaea.*“

<sup>422</sup> NICKELSBURG, GEORGE W. E., JR., *Studies on the Testament of Abraham*, Montana 1972, (NICKELSBURG), S. 184.

<sup>423</sup> Aus Q 3,8: „Denn ich sage euch: Gott kann aus diesen Steinen dem Abraham Kinder erwecken“

## VIII. Nachkommen Abrahams bei PHILO VON ALEXANDRIEN

Im Corpus Philonicum begegnet Abraham über 150-mal,<sup>424</sup> woran sich vielleicht bereits ein wenig die Bedeutung des Patriarchen für das Werk PHILOS ablesen lässt. Allerdings werden in einigen Traktaten die Abrahamserzählungen nur am Rande als historischer und philosophischer Referenzrahmen erwähnt oder kommen überhaupt nicht vor. In den philosophischen und zeitgeschichtlich-apologetischen Schriften spielt Abraham eine untergeordnete Rolle. Die Erzelternerzählungen finden jedoch große Beachtung in den Schriften zum Pentateuch. Diese Traktate können neben den essenischen *Pescharim* von Qumran als die ersten fortlaufenden jüdischen Bibelauslegungen der Antike betrachtet werden.<sup>425</sup> Beachtlich ist, dass die Abrahamstraditionen nicht nur in den sogenannten Primärtexten<sup>426</sup> begegnen, d.h. in Traktaten, die sich in diesem Fall direkt auf die Vätererzählungen beziehen. Sondern gerade in den sogenannten Sekundärtexten findet kaum ein anderer Traditionskomplex so häufig Beachtung wie Gen 11,27-31/LXX.<sup>427</sup>

### VIII.1. *De Abrahamo*

Diese Primärerzählung orientiert sich einerseits formal an dem sogenannten *rhetorischen Panegyrikus*, der in der antiken Literatur verbreiteten Lebensbeschreibung berühmter Männer,<sup>428</sup> andererseits betrachtet sich PHILO an die Reihenfolge der Fünf Bücher Mose gebunden.<sup>429</sup> Demgemäß erzählt PHILO im Hauptteil des Traktates das Leben des Abraham paraphrasierend nach.<sup>430</sup> Hierbei interessiert ihn einerseits der Literalsinn der Erzählungen. Denn dadurch kann er aufzeigen, dass es mit Abraham, Issak und Jakob Menschen gab, welche die ungeschriebenen Gesetze Gottes voll-

---

<sup>424</sup> Vgl. MAYER, GÜNTER, *Index Philoneus*, Berlin 1974, S. 1.

<sup>425</sup> Vgl. BÖHM, MARTINA, *Rezeption und Funktion der Vätererzählungen bei Philo von Alexandria. Zum Zusammenhang von Kontext, Hermeneutik und Exegese im frühen Judentum*, Berlin 2005, (BÖHM), S. 23.

<sup>426</sup> BÖHM, S. 27: „Innerhalb der drei Schriftenreihen muss man grundsätzlich unterscheiden zwischen Traktaten, die sich direkt auf Texte der Vätererzählungen beziehen („Primärtexte“) und solchen Schriften, in denen Philo die entsprechenden Genesisstexte über die Väter und Mütter benutzt, um mit ihrer Hilfe andere Stellen des Pentateuch zu erklären („Sekundärtexte“).“

<sup>427</sup> Vgl. BÖHM, S. 29.

<sup>428</sup> A.a.O., S. 124.

<sup>429</sup> A.a.O., S. 125.

<sup>430</sup> A.a.O., S. 132f.



kommen erfüllten.<sup>431</sup> Neben dieser historisch-konkreten Ebene arbeitet PHILO auch auf einer zweiten Ebene: Über die wörtliche Bedeutung der Erzählungen hinaus hat die Schrift eine universale, allgemeingültige Bedeutung. Diese arbeitet der Autor dadurch heraus, dass er die Schrift allegorisch auslegt. So wird jeder der drei Patriarchen in *De Abrahamo* zur Verkörperung einer Tugend, zum Typus für eine besondere Fähigkeit. Hierbei steht Abraham in erster Linie für das Lernen, Isaak für die Anlagen und Begabungen und Jakob für die praktische Übung.<sup>432</sup> Die Kombination und Verschränkung der beiden Ebenen, der Ebene des Literalsinns und der allegorischen Ebene, lassen sich schön an einem Beispiel zeigen, das im Zusammenhang mit der Frage nach den direkten Nachkommen Abrahams, Isaaks und Jakobs steht:

*„Alle drei gehören einem Hause und einem Geschlecht an – der letzte ist der Sohn des zweiten und der Enkel des ersten – und alle sind Gottes Freunde und Gottes Lieblinge: sie liebten den wahren Gott und wurden von ihm geliebt, und er würdigte sie, wie die Gottesworte melden, wegen ihres außerordentlich tugendhaften Lebens des Vorzugs, an seiner Benennung teilzunehmen ... : der Gott Abrahams, der Gott Isaaks, der Gott Jakobs ... . Dies scheint nun zwar so gesagt zu sein, als ob es sich nur um fromme Männer handelte; es liegt darin aber eine Bedeutung von tieferer und viel besserer Natur als die Dinge in der Sinnenwelt haben. Die heilige Schrift scheint nämlich Charaktere der Seele vorzuführen, und zwar lauter gute ... . Der erste, mit Namen Abraham, ist das Sinnbild der durch Belehrung erworbenen Tugend, der zweite, Isaak, das Sinnbild der natürlichen (angeborenen), der dritte Jakob, das Sinnbild der durch Übung erworbenen (Tugend).“<sup>433</sup>*

Hier also stehen die drei Patriarchen, die direkt voneinander abstammen, für drei Tugenden. Wenige Abschnitte später bezeichnet PHILO aber Abraham, Issak und Jakob als

*„verehrungswürdige und bedeutsame Dreiheit, ... als Ahnen eines Geschlechts, das ‚Königreich und Priestertum und ein heiliges Volk‘ (2 Mos 19,6) in der heiligen Schrift genannt wird“<sup>434</sup>.*

---

<sup>431</sup> A.a.O., S. 126.

<sup>432</sup> A.a.O., S. 127ff.

<sup>433</sup> Zit. nach LEOPOLD COHN, ISAAK HEINEMANN und andere, Philo von Alexandrien. Die Werke in deutscher Übersetzung, Berlin <sup>2</sup>1962, Bd. 1, (COHN, Bd.1), dort: De Abrahamo, S. 107 /§50f.

<sup>434</sup> A.a.O., S. 108 /§56f .

In *De Abrahamo* wird also einerseits am konkreten Sinn von Abrahams Vaterschaft festgehalten. Die drei Patriarchen sind „*Ahnen eines Geschlechts*“<sup>435</sup>. Und gleichzeitig hat dies alles „*eine Bedeutung von tiefer und besserer Natur*“<sup>436</sup>.

Diese argumentative Struktur, ganz festhalten am wörtlichen Sinn und gleichzeitig ganz hinweisen auf die tiefere Bedeutung, begegnet fast überall, wo PHILO über Abraham schreibt.<sup>437</sup> Dadurch gelingt es ihm, „die Zeit der Erzelterngeneration schon auf der Literalsinnebene mit einer Art zeitloser Gültigkeit zu versehen. ... ‚Heil‘ hat sich nach PHILO quasi in Modellen vorbildlich gelebten Gottesgehorsams ereignet, an denen man sich im Verlangen eigenen Heils aktuell in der Form des Pentateuch orientieren kann“<sup>438</sup>. Auf der allegorischen Ebene „wird die Schrift für PHILO nun zu einem System ewiger Wahrheiten, der Beziehung zwischen Gott und Mensch“<sup>439</sup>.

Beachtlich hierbei ist, wer nun nach PHILO an dieser Beziehung teilhaben kann: „Jeder, der die nun aufgeschriebenen Gesetze befolgt ..., kann im Prinzip Weisheit und ein tadelloses und vollkommenes Leben wie die Väter erlangen.“<sup>440</sup> Diese universalistische Tendenz der Aussagen von PHILO wird auch durch die Auswahl des Stoffes in *De Abrahamo* deutlich: Über die Verwandtschaft von Abraham, Isaak und Jakob hinaus spielt das Thema der leiblichen Nachkommenschaft bei PHILO eine untergeordnete Rolle.<sup>441</sup> Genauso wenig finden spezifisch jüdische Themen wie Segen, Land, Bund oder Beschneidung größere Beachtung.<sup>442</sup> Dies hat PHILO mit der Tradition der jüdischen Weisheitsliteratur gemein.<sup>443</sup>

### **Zusammenfassung:**

Vielleicht kann man das im letzten Abschnitt Gesagte folgendermaßen zusammenfassen: In der Tiefe ist nach PHILO in *De Abrahamo* für den Menschen nicht die Ab-

---

<sup>435</sup> Ebd.

<sup>436</sup> A.a.O., S. 107.

<sup>437</sup> Vgl. BÖHM, S. 72.

<sup>438</sup> BÖHM, S. 72.

<sup>439</sup> BÖHM, S. 73.

<sup>440</sup> BÖHM, S. 126.

<sup>441</sup> Vgl. BÖHM, S. 137.

<sup>442</sup> Ebd.

<sup>443</sup> A.a.O., S. 138.

stammung von Abraham entscheidend. Es kommt ihm vielmehr auf die tugendhafte Lebensführung an. Ob es legitim ist, neben diese Zusammenfassung ein Zitat aus Kapitel II.1. zu stellen? „Nicht mehr die leibliche Abrahams-Kindschaft ist heilsentscheidend, sondern die radikale Umkehr zum charismatisch verschärften Mose-Gesetz.“<sup>444</sup> Nicht die Abstammung, sondern das Tun: Eine überraschende Parallele zwischen PHILO, *De Abrahamo* und Q 3,8. Ob die beiden Stellen einem Vergleich standhalten?

### VIII.2. *De Migratione Abrahami*

Waren die Adressaten von *De Abrahamo* vorwiegend keine Juden und mit dem Pentateuch recht wenig vertraut,<sup>445</sup> so verhält sich dies bei *De Migratione Abrahami* vollkommen anders. Den Lesern dieses Traktates aus der 2. Schriftenreihe des Pentateuch war die Schrift und die darin enthaltenen Erzählungen dermaßen vertraut, dass es PHILO genügt, Namen und Ereignisse bei seiner Auslegung lediglich zu erwähnen. Er konnte voraussetzen, dass seine Leser um den Literalsinn der Geschichten Bescheid wussten.<sup>446</sup>

Wie verhält es sich nun mit der Frage nach den Nachkommen Abrahams in *De Migratione Abrahami*? Fand in *De Abrahamo* z. B. Gen 12,2 und die Verheißung der Nachkommenschaft, des Großen Volkes, keine Erwähnung,<sup>447</sup> so konnte es sich PHILO angesichts der fundierten Schriftkenntnisse seiner Zuhörer in *De Migratione Abrahami* nicht leisten, diese zentrale Stelle zu übergehen.<sup>448</sup> PHILO setzt hier allerdings den Literalsinn als bekannt voraus und legt Gen 12,2a: *Ich werde dich zu einem großen Volke machen* wie die meisten Stellen in diesem Kommentar<sup>449</sup> allegorisch aus. In seiner Auslegung geht PHILO der Frage nach, ob es sich nun bei dem „großen Volk“ um ein zahlreiches oder ein bedeutendes Volk handle. PHILO entscheidet sich

---

<sup>444</sup> SCHULZ, S. 374.

<sup>445</sup> Vgl. BÖHM, S. 225.

<sup>446</sup> A.a.O., S. 318ff.

<sup>447</sup> A.a.O., S. 138.

<sup>448</sup> A.a.O., S. 320.

<sup>449</sup> A.a.O., S. 322f.

für das Zweite und zieht zur Erklärung von Gen 12,2a zunächst Dtn 4,6-7 heran: Die Größe Israels rührt daher, dass Gott sich Israel nähert, jedes Mal, da es ihn anruft.<sup>450</sup>

„*Wer nun ist seiner Nähe würdig*“,<sup>451</sup>

fragt PHILO weiter unten. Und er selbst antwortet:

„*Ohne Zweifel sind es die, die Weisheit und Wissenschaft lieben, diese sind es, die das weise, große Volk bilden. Jeder in ihm ist groß, sobald er nur den Wunsch hat, nicht von Gott getrennt zu sein. Und sobald sich dieser nähert, seine Ankunft zu unterstützen, ohne jede Furcht .... Dies ist die Definition des großen Volkes: Es nähert sich Gott. Oder: Gott nähert sich ihm.*“<sup>452</sup>

Wenn man sich von dieser Deutung her Q 3,8 und der Frage, wer die Nachkommen Abrahams sind, nähert, kommt man dann nicht zu dem Schluss: Nachkommen Abrahams sind die, die sich Gott nähern? Oder besser: Gott nähert sich ihnen? In der Terminologie der Logienquelle ausgedrückt: Nachkommen Abrahams sind diejenigen, die umkehren und sich taufen lassen. Später wird es sinngemäß heißen: Nachkommen Abrahams sind die, denen sich Jesus nähert und die ihm dann nachfolgen<sup>453</sup>. An dieser Stelle sagt PHILO noch nichts über eine Volkszugehörigkeit außerhalb der natürlichen Linien des jüdischen Volkes, im Gegenteil: Die Auslegung: „*Jeder in ihm ist groß*“ setzt gerade das Volk, und somit die leibliche Abstammung, voraus. Aber immerhin gibt er der Verheißung „*ein großes Volk*“ eine Bedeutung, die die rein wörtliche, materielle Ebene verlässt. Ob die Aussagelogik es zulässt, den obigen Satz umzudrehen?

„*Die in der Weisheit und in der Wissenschaft leben, diese sind das große Volk.*“<sup>454</sup>

würde dann zu: *Die nicht in der Weisheit und in der Wissenschaft leben, diese gehören nicht zum Volk* (trotz der leiblichen Abstammung). Diese Auslegung führt auf dünnes Eis, denn die logische Umkehrung des Satzes steht so in *De migratione Abra-*

---

<sup>450</sup> Vgl. PHILO, zit. nach COHN, Bd. V, dort: *De migratione Abrahami*, S. 129 /§56f.

<sup>451</sup> A.a.O., S. 129/§58f.

<sup>452</sup> Ebd.

<sup>453</sup> Vgl. Mt 19,28: *Jesus erwiderte ihnen: Amen, ich sage euch: Wenn die Welt neu geschaffen wird, und der Menschensohn sich auf den Thron der Herrlichkeit setzt, werdet ihr, die ihr mir nachgefolgt seid, auf zwölf Thronen sitzen und die zwölf Stämme Israels richten.*

<sup>454</sup> PHILO, zit. nach COHN, Bd. V, dort: *De migratione Abrahami*, S. 129/§58f.

*hami* nicht da. Ob PHILO sich irgendwo in seinem Werk explizit zu der Frage der Volkszugehörigkeit äußert?

### VIII.3. *De virtutibus*

Im vorigen Abschnitt stellte PHILO selbst die Fragen und beantwortete sie:

„*Wer nun ist seiner Nähe würdig?*“ – „*Jeder, der den Wunsch hat, nicht von Gott getrennt zu sein.*“<sup>455</sup>

Wer den Verdacht hat, hier würde selektiv ein Zitat PHILOS aus dem Zusammenhang gerissen und nach dem größeren Kontext fragt, der mag ein berechtigtes Anliegen haben.<sup>456</sup> Das Folgende soll zeigen, wie sich PHILO in *De virtutibus* über die Frage der Zugehörigkeit zum Volk äußert.

Eine Analyse der behandelten Texte in *De virtutibus* und weitere Überlegungen zeigen, dass die Adressaten dieses Traktates potentielle Proselyten waren, verbindlich am Judentum interessierte Personen, die bereits eine gute Einführung in die Texte der Schrift und deren Auslegung bekommen hatten. Diese Einführung geschah für den gegebenen Adressatenkreis sehr wahrscheinlich durch die verloren gegangenen Texte über Isaak und Jakob.<sup>457</sup>

Die Erzählungen über die Patriarchen verarbeitet PHILO hier blockhaft, als Sekundärmaterial, um an ihnen etwas anschaulich zu machen.<sup>458</sup> Z. B. paraphrasiert PHILO in Virt. 211–229 die wichtigsten Züge der Abrahamserzählung und weist hier Abraham als den ersten Proselyten aus.<sup>459</sup> So ist Abraham die vollkommene Identifikationsfigur für die Adressaten des PHILO. Im Zusammenhang mit der Frage, welchen Wert eine adelige Geburt hat, schreibt PHILO:

„*Verwandtschaft wird nicht nach dem Blut allein gemessen, wo Wahrheit herrscht, sondern nach der Gleichheit im Handeln und nach dem Streben nach denselben Zielen.*“<sup>460</sup>

---

<sup>455</sup> Ebd.

<sup>456</sup> Vgl. BÖHM, S. 30ff.

<sup>457</sup> A.a.O., S. 202.

<sup>458</sup> A.a.O., S. 191.

<sup>459</sup> A.a.O., S. 192.

<sup>460</sup> PHILO, zit. nach COHN, Bd. V, dort: *De virtutibus*, S. 369 /§195.

Dieser Satz findet sich in dem Kapitel über den Adel, *peri eugenias*, das MARTINA BÖHM folgendermaßen zusammenfasst: „Getragen wird das Kapitel *peri eugenias* von dem Grundgedanken, dass die Eugenia nicht aus der Abkunft herrührt, sondern durch den Besitz von Tugend konstituiert wird.“<sup>461</sup> Danach bietet sie eine knappe aber systematische Auflistung und Kurzauslegung aller Stellen, an denen in *De virtutibus* Abraham und seine direkten Nachfahren begegnen<sup>462</sup>, um dann das Ergebnis in einem Satz zusammenzufassen: „Die Patriarchenfamilie ist nach *De Virtutibus* also voller Beispiele für PHILOS These, dass der Zusammenhang von geborenem und geliebtem Judentum (= die wahre *Eugenia*) auch von gottesfürchtigen Heiden praktiziert werden kann.“<sup>463</sup> Ein Hinzukommen zum Gottesvolk scheint also nach PHILO kein grundsätzliches Problem darzustellen.

Und wie sieht es mit denen aus, die bereits zum Volk gehören? PHILO schreibt in diesem Zusammenhang über Esau:

*„Er war aber eigenwillig und entzog sich der Herrschaft und so wurde er für sich und seine Abkömmlinge die Ursache großer Schande, weshalb auch sein verfehltes Leben verewigt ist zum klarsten Beweis dafür, dass denen, die des Adels unwürdig sind, der Adel gar nichts nützt.“*<sup>464</sup>

Neben der inhaltlichen Aussage, die für sich alleine spricht, ist dieser Ausschnitt ein anschauliches Beispiel, wie PHILO mit den biblischen Figuren arbeitet: „Die einzelnen Personen verkörpern ... unterschiedliche Lebens- und Verhaltensmuster, die verallgemeinerbar sind.“<sup>465</sup>

### **Zusammenfassung:**

Nach *De virtutibus* ist ein Hinzukommen zum Gottesvolk also durchaus denkbar. Genauso realistisch ist es aber, damit zu rechnen, dass die reine Abstammung von Abraham für ein verdienstvolles Leben nicht genügt, wie PHILO am Beispiel Esaus ver-

---

<sup>461</sup> BÖHM, S. 191.

<sup>462</sup> Vgl. BÖHM, S. 191-193.

<sup>463</sup> BÖHM, S. 193.

<sup>464</sup> COHN, Bd. II, dort: *De virtutibus*, S. 372f (§210).

<sup>465</sup> BÖHM, S. 193.

deutlich. Abstammung, die alleine nicht genügt und gleichzeitig die Möglichkeit, unabhängig von der Abstammung ganz zum Volk Gottes zu gehören? Wie weit ist die vorliegende Auslegung noch von Q 3,8 entfernt? Oder ist auch diese Ähnlichkeit mit Q 3,8 zu sehr konstruiert?

*Nicht die Abstammung, sondern das Tun*, wurden die ausgewählten Stellen in *De Abrahamo* zusammengefasst.<sup>466</sup>

*„Die in der Weisheit und in der Wissenschaft leben, diese sind das große Volk“*<sup>467</sup>

betonte im zweiten Abschnitt PHILO selbst.<sup>468</sup> *De virtutibus* unterstreicht einerseits,

*„dass denen, die des Adels unwürdig sind, der Adel gar nichts nützt.“*<sup>469</sup>

Und andererseits misst sich

*„Verwandtschaft ... nicht nach dem Blut allein ..., sondern nach der Gleichheit im Handeln.“*<sup>470</sup>

Wer in der Zeit der Zerstörung des zweiten Tempels PHILOS Philosophie kennt, und dann durch die Logienquelle dem Täuferwort begegnet, dem begegnet vertrautes Gedankengut. Denn auch Esau, dessen Bild nach PHILO recht negativ gezeichnet wird, hatte Abraham zum Vater. An ihn könnte der Ersthörer denken, wenn er den Satz hört: „Sagt nicht, wir haben Abraham zum Vater“. Und wenn Johannes der Täufer dann fortfährt: „Denn Gott kann sich aus diesen Steinen Söhne Abrahams erwecken“, dann weiß der Ersthörer: Ja, nach PHILO ist es vollkommen klar, dass es auch nichtjüdischen Menschen möglich ist, zum jüdischen Volk dazuzustoßen. Dass dies durch ein tugendhaftes Leben gelingt, ist dem Ersthörer auch klar, und genauso wird er dann den Satz hören: „Bringt also Früchte, die Eure Umkehr zeigt“, um daraus den

---

<sup>466</sup> Vgl. Kapitel VIII.1. dieser Arbeit.

<sup>467</sup> PHILO, zit. nach COHN, Bd. V, dort: *De migratione Abrahami*, S. 129/§58f.

<sup>468</sup> Vgl. Kapitel VIII.2. dieser Arbeit.

<sup>469</sup> PHILO, zit. nach COHN, Bd. II, dort: *De virtutibus*, S. 372f (§210).

<sup>470</sup> PHILO, zit. nach COHN, Bd. V, dort: *De virtutibus*, S. 369 /§195.

Schluss zu ziehen: Führt also ein tugendhaftes Leben, und zeigt euch eurer Abstammung durch Abraham würdig.

Ist also PHILO mit Q 3,8 gleichzusetzen? Natürlich nicht, denn bei aller Ähnlichkeit der Motive tritt ein entscheidender Unterschied zutage: Sowohl in Q als auch bei PHILO können Menschen zum Judentum dazustoßen. Bei PHILO geschieht dies durch *Unterricht* (Abraham), *Begabung* (Isaak) und *Einübung* (Jakob),<sup>471</sup> kurz, durch ein tugendhaftes Leben. Die Initiative liegt bei PHILO ganz bei den Menschen, Gott wird nicht explizit erwähnt. Bei Q ist es Gott selbst, der die Initiative ergreift: Er erweckt dem Abraham Nachkommen aus den Steinen, die dadurch gewürdigt sind, Anteil zu haben an der Erwählung Abrahams.<sup>472</sup> Ob bei dieser Formulierung die Beteiligung des Menschen an diesem Prozess genügend berücksichtigt wird, sei dahingestellt. Q 3,8 spricht jedenfalls vom Erwecken, handelndes Subjekt ist demnach Gott.<sup>473</sup>

---

<sup>471</sup> Vgl. BÖHM, S. 127ff.

<sup>472</sup> Vgl. LOHFINK, Flügel, S. 273.

<sup>473</sup> Die Frage allerdings, wie sich genau das gnadenhafte Handeln Gottes und die freie Antwort des Menschen zueinander verhalten, kann an dieser Stelle nicht ausführlich entfaltet werden.



## IX. Leserorientierte Auslegung

Im Kapitel II. wurde untersucht, wie Q 3,7-9 in Kommentaren zur Logienquelle ausgelegt wurde. Kapitel III. beschäftigte sich mit der Auslegung von Lk 3,7-9 par. Die folgenden Kapitel fragten nach der Bedeutung der „Nachkommen Abrahams“ im Alten Testament und in literarischen Quellen des Frühjudentums. Dies ist noch einmal der Text, um den sich die Fragen dieser Arbeit ranken:

### *Die Gerichtsankündigung des Johannes*<sup>474</sup>

*7 Er sagte zu der [[Volksmenge]], die [[kam, um sich]] taufe[[n zu lassen]]: Schlangenbrut! Wer hat euch in Aussicht gestellt, dass ihr dem bevorstehenden Zorngericht entkommt? 8 Bringt darum Früchte, die der Umkehr entsprechen, und bildet euch nicht ein, bei euch sagen <<zu können>>: Wir haben Abraham zum Vater. Denn ich sage euch: Gott kann aus diesen Steinen dem Abraham Kinder erwecken. 9 Aber schon ist die Axt an die Wurzel der Bäume gelegt; jeder Baum, der nicht gute Frucht bringt, wird daher herausgehauen und ins Feuer geworfen.*

Wie kann der Abschnitt auf der Grundlage all dessen, was bisher erarbeitet wurde, ausgelegt werden? Ist es möglich, ganz bei den historisch fassbaren Fakten zu bleiben und gleichzeitig bei der Auslegung den potentiellen Erstleser und seine Verstehensmöglichkeiten mit in Betracht zu ziehen?<sup>475</sup>

### IX.1. Auslegung von Q 3,8 vor dem Hintergrund der untersuchten Quellen

Das Hauptaugenmerk der Arbeit richtet sich auf Q 3,8 und auf die Frage nach den Nachkommen Abrahams. Von den Erzeltern Erzählungen her gelesen scheint es plausibel zu sein, dass sich die Juden zur Zeit Jesu auf die Abstammung von Abraham berufen. Denn wenngleich die Person des Abraham im Alten Testament außerhalb der Genesis überraschend selten begegnet, so wird doch in den Erzeltern Erzählungen besonderen Wert gelegt auf die Abstammungslinie Abraham – Isaak – Jakob. Von den drei Patriarchen und somit von Abraham, dem Stammvater, stammt Israel ab.

---

<sup>474</sup> HOFFMANN-HEIL, Studienausgabe, S. 33. Zur Veränderung von Frucht zu Früchte: vgl. Kapitel I.3.

<sup>475</sup> Vgl. hierzu den Exkurs nach Kapitel III.

Seinen Nachkommen und ihm gelten die zentralen Verheißungen in Gen 12ff.<sup>476</sup> Wie ein Großteil des Alten Testaments, so hält auch FLAVIUS JOSEPHUS an der Bedeutung der leiblichen Abstammung von Abraham fest. Allerdings verwendet er diesen Topos nicht ganz konsistent, sondern fügt ihn je nach Bedarf leicht variiert in seine Argumentationen ein.<sup>477</sup>

Das einzige Buch der Bibel, in dem Abraham als Vater mehrerer Völker beschrieben wird, scheint Jesus Sirach zu sein.<sup>478</sup> Hier zeigen sich Tendenzen, auch andere Völker als am Heil teilhaftig zu betrachten. Diese deuterokanonische Schrift scheint eine Brücke zu schlagen zur Philosophie PHILOS VON ALEXANDRIEN. Denn die Frage nach den anderen Völkern beziehungsweise nach anderen Menschen, die dem Glauben Israels begegnen und an ihm teilhaben wollen, stellt sich im Zusammenhang mit der Frage nach Abraham und seinen Nachkommen vor allen Dingen bei PHILO. Dieser hält in seinen Werken einerseits daran fest, dass Abraham, Isaak und Jakob realiter miteinander verwandt sind. Denn so kann er zeigen, dass es bereits früher Menschen gegeben hat, die fest im Glauben stehend die ungeschriebenen Gebote Gottes gehalten haben. Gleichzeitig interpretiert er die biblischen Geschichten um und legt sie allegorisch aus, um zu zeigen: Da den biblischen Geschichten neben der wörtlichen Bedeutung auch eine übertragene Bedeutung zukommt, kann sich jeder, der dies möchte, von ihnen angesprochen fühlen. Nicht nur die Juden, die leiblichen Nachkommen Abrahams, geht die Schrift an, sondern auch die Proselyten, die aus den Völkern kommen und mit Israels Glauben konfrontiert werden, können sich an den allegorisch zu verstehenden Aussagen der Schrift orientieren. PHILO geht sogar noch weiter und zeigt anhand der Figur des Abraham, den er als die Verkörperung des vollkommenen Philosophen beschreibt, dass jeder, der nach Wahrheit und Erkenntnis strebt, den jüdischen Glauben annehmen kann, da dieser die Vollendung jeglicher Philosophie ist.<sup>479</sup> Dass sich die Volkszugehörigkeit nicht an der Abstammung allein,

---

<sup>476</sup> Vgl. Kapitel IV.

<sup>477</sup> Vgl. Kapitel VII.

<sup>478</sup> Vgl. Kapitel IV.

<sup>479</sup> Vgl. Kapitel VIII.

sondern auch am ethischen Verhalten entscheidet, beschreibt PHILO in *De nobilitate*.<sup>480</sup>

Diese beiden Pole, die Zugehörigkeit zum Volk Israel durch die leibliche Abstammung und die Möglichkeit des Hinzukommens zum Volk durch entsprechendes ethisches Verhalten finden sich auch in der rabbinischen Literatur. Es gibt einzelne Stellen, die ganz im Sinne PHILOS von der Möglichkeit eines Hinzukommens zum jüdischen Glauben ausgehen.<sup>481</sup> Demgegenüber scheint aber das Gros der Texte in Talmud und Midrasch davon auszugehen, dass alleine die leibliche Abstammung über Volkszugehörigkeit entscheidet.<sup>482</sup>

Insofern scheint sich Q 3,8 im Hinblick auf die Frage nach der Bedeutung der Nachkommen Abrahams ganz in die Literatur des Frühjudentums einordnen zu lassen. Die Rezipienten, die damals der Täuferpredigt in der Vermittlung durch die Logienquelle begegneten, fanden in Bezug auf Abraham in Q 3,8 bekannte Argumentationslinien vor. Die Fruchtmetapher, die für Taten, Worte oder Ähnliches steht, kannten sie einerseits aus der Weisheitsliteratur.<sup>483</sup> Andererseits war ihnen durch PHILO der Gedanke vertraut, dass für ein Gott gefälliges Leben die Abstammung alleine nicht genügt, sondern dass auch ein entsprechender Lebenswandel dazu gehört.

An der Frage nach der Bedeutung der Steine in Q 3,8 scheinen etliche Exegeten das Verhältnis zwischen Judentum und Christentum festmachen zu wollen. Für die einen<sup>484</sup> gelten die Steine als Symbol für Hartherzigkeit Israels<sup>485</sup>, den anderen sind sie Sinnbild für die Heiden, auf die nun das Heil übergeht.<sup>486</sup>

---

<sup>480</sup> Vgl. Kapitel VIII.3.

<sup>481</sup> Vgl. Kapitel V.

<sup>482</sup> Vgl. Kapitel V.

<sup>483</sup> Vgl. Kapitel I.3.

<sup>484</sup> Vgl. z. B. Kapitel III.1.c.

<sup>485</sup> Ein Topos, der aus Ez 11,19 bekannt ist: „Ich schenke ihnen ein anderes Herz und schenke ihnen einen neuen Geist. Ich nehme das Herz von Stein aus ihrer Brust und gebe ihnen ein Herz von Fleisch, <sup>20</sup> damit sie nach meinen Gesetzen leben und auf meine Rechtsvorschriften achten und sie erfüllen. Sie werden mein Volk sein, und ich werde ihr Gott sein.“

<sup>486</sup> Vgl. z. B. Kapitel III.2.a.

NORBERT LOHFINK bietet einen dritten Weg an. Er betrachtet die Steine in Lk 3,8 par von Jesaja her, denn nach dessen Programm tritt Johannes auf.<sup>487</sup> Als Belegstelle führt LOHFINK Jes 51,1-3 an:

*<sup>1</sup> Hört auf mich, die ihr der Gerechtigkeit nachjagt und die ihr den Herrn sucht. Blickt auf den Felsen, aus dem ihr gehauen seid, auf den Schacht, aus dem ihr herausgebohrt wurdet. <sup>2</sup> Blickt auf Abraham, euren Vater, und auf Sara, die euch gebar. Er war allein, als ich ihn rief; doch ich habe ihn gesegnet und ihm viele Nachkommen geschenkt. <sup>3</sup> Denn der Herr hat Erbarmen mit Zion, er hat Erbarmen mit all seinen Ruinen. Seine Wüste macht er wie Eden, seine Öde wie den Garten des Herrn. Freude und Fröhlichkeit findet man dort, Lobpreis und den Klang von Liedern. (Jes 51,1-3)*

Hierzu bemerkt LOHFINK: „Steingeborene sind alle Nachkommen Abrahams. Wenn sie auf ihn und ihre Mutter Sara schauen, dann sehen sie einen kinderlosen Felsen, einen Schacht, aus dem sie gehauen sind.“<sup>488</sup> Mit dieser Auslegung vermeidet LOHFINK einerseits, Israel als hartherzig und falsch zu einzuschätzen. Die Herkunft aus Steinen steht vielmehr für das Handeln Gottes, dem allein Israel seine Existenz verdankt. Andererseits vermeidet er es, die Steine ausschließlich auf die Heiden hin auszulegen und es gelingt ihm so, an der bleibenden Erwählung Israels festzuhalten.

Legt man diese Auslegung neben die Ausführungen neben PHILO VON ALEXANDRIEN, so ergibt sich ein neuer Blick auf Q 3,8:

Nach PHILO ist ein Hinzukommen zum jüdischen Glauben möglich. Dies legt er ausführlich dar in *De migratione Abrahami*.<sup>489</sup> Hierbei handelt es sich allerdings eindeutig um ein Hinzutreten zum Glauben Israels. Abraham, sein gläubiger Lebenswandel und die Philosophie, für die er steht, bleiben relevant. Voraussetzung ist aber ein ethisch richtiges, „fruchtbringendes“ Verhalten. Dieses, und nicht die „edle“ Herkunft oder die eigene Geschichte allein, entschieden über die Zugehörigkeit zum Gottesvolk. Von Anfang an ist Israel eine Schöpfung Gottes, allesamt sind die Israeliten steingeborene Kinder Abrahams, denen nun bei der Täuferpredigt in der Logienquelle der Ruf zur Umkehr gilt.

---

<sup>487</sup> Vgl. LOHFINK, Flügel, S. 60. Dort findet sich auch der Hinweis, dass alle Evangelisten beim Auftreten des Täufers Jes 40,3 zitieren.

<sup>488</sup> Ebd.

<sup>489</sup> Vgl. Kapitel VIII.2.

Wer also Q 3,8 von PHILO und von Jesaja her hört, der ist noch weit davon entfernt, an die Aufspaltung des Gottesvolkes in Juden und Christen zu denken. Demnach kann die beginnende Spaltung zwischen Juden und Christen nicht an Q 3,8 festgemacht werden, wenn man den Vers von PHILO und Jesaja her auslegt.

## IX.2. Auslegung von Q 3,7-9

Ob es sinnvoll ist, einen einzelnen Vers für sich genommen auszulegen, kann hinterfragt werden, obgleich manche der bearbeiteten Kommentare genauso vorgehen<sup>490</sup>. Deshalb wurden schon in den Kapiteln II. und III. die flankierenden Verse Q 3,7.9 mit berücksichtigt. Hinzu kamen alttestamentliche Bezüge und außerbiblische Quellen. Letztere fanden im vorigen Kapitel bereits eine gewisse Beachtung, während Q 3,7.9 als Rahmung von Q 3,8 bei der Auslegung in IX.1. noch nicht berücksichtigt wurde.

Die oben ausgefaltete Auslegung versuchte, das Thema der Abrahamskindschaft in der Täuferpredigt auf Juden wie auf Proselyten hin auszulegen. Durch die Zusammenschau von PHILO und Jesaja ergab sich eine Deutung, bei der ganz von Israel und seiner positiven Rolle in der Heilsgeschichte her argumentiert wurde. Lässt sich diese positive Sicht aufrechterhalten, wenn man Q 3,7.9 bei der Auslegung von Q 3,8 berücksichtigt?

Folgt man Stimmen wie SCHULZ, SCHÜRMAN oder KLEIN<sup>491</sup>, dann wird man diese Frage wohl rundum verneinen. Allein schon von der pejorativen Anrede Schlangenbrut her schließen sie auf eine real vorhandene negative Qualität Israels.<sup>492</sup> Jüngere Autoren sind vorsichtiger. Den Angeredeten soll mit dem scharfen Ton der Worte der Täuferpredigt möglicherweise lediglich die Dringlichkeit der Situation klar gemacht werden.<sup>493</sup> Am deutlichsten entschärft SEVENICH-BAX diese Anrede, indem sie die gesamte Täuferpredigt als performative Rede einstuft, die etwas bewirken will.<sup>494</sup> Von daher kommend wäre keinesfalls von den Worten über die Abrahamskinder auf ihr Wesen zu schließen, sondern müsste gefragt werden: Was möchte der Täufer mit dieser scharfen Anrede bewirken?

Analoges gilt für das in der folgenden rhetorischen Frage angedrohte Zorngericht. Die einen schließen daraus, Israel sei bereits dem Gericht, das kurz bevorsteht, verfal-

---

<sup>490</sup> Vgl. z. B. Kapitel III.1.b.

<sup>491</sup> Vgl. Kapitel II.1., III.1.a., III.1.c.

<sup>492</sup> Ebd.

<sup>493</sup> Vgl. z. B. Kapitel II.2.

<sup>494</sup> Vgl. Kapitel II.4.

len.<sup>495</sup> Neue Abrahamskinder erschienen schon am Horizont.<sup>496</sup> Andere betrachten verschiedene Aspekte, die dem Gericht im Alten Testament eignen, und falten vom Alten Testament her kommend aus, was mit dem Zorngericht gemeint sein könnte.<sup>497</sup> Wer auch hier nicht von den Worten über Israel auf sein Wesen schließt, sondern die Sprechabsicht berücksichtigt, der wird zu ähnlichen Ergebnissen kommen wie der vorige Absatz: Q 3,7 möchte den Hörer der Logienquelle aufrütteln, ihm den Ernst der Lage vor Augen führen und so den Boden bereiten für eine Verhaltensänderung der Adressaten.

Dass das Zorngericht in Q 3,7 möglicherweise nur angedroht sei, betont NOBERT LOHFINK:

*„Mehr als einmal hängt das Zueinander von Gott und Volk am seidenen Faden. ... Gott sagt das Ende der Beziehung schon an. ... Doch nachher kommt es wieder anders. Es blieb bei der Drohung.“<sup>498</sup>*

Folgt man NOBERT LOHFINK, dann wäre Q 3,7 lediglich das Sprungbrett, der Katalysator, um der in Q 3,8 intendierten Verhaltensänderung (*Bringt Früchte!*) eine genügend starke Motivation voranzustellen. Und um alles noch zu untermauern betont er:

*„Wer sich bei solchen Texten in der Gattung vertut, wird sich natürlich nicht mehr so sicher darüber sein, dass Gott den Bund nie aufgekündigt hat.“<sup>499</sup>*

Als Paradebeispiel führt er Ex 32,10 auf, wo Gott zum ersten Mal die Vernichtung des Volkes androht. Allein das Ja des Mose zum Volk war es damals, was den Fortbestand Israels vor dem angedrohten Ende rettete. Woher resultiert die Rettung im weiteren Verlauf der Täuferpredigt? Oder gibt es vielleicht doch keine Rettung?

Denn Q 3,9 trägt mit den beiden Bildworten von der Axt an der Wurzel und dem fruchtlosen Baum, der für das Feuer bestimmt ist, keineswegs zu einer Entschärfung der Drohung aus Q 3,7f. bei. Was für Q 3,7 galt, gilt auch hier: Je nachdem, welche Grundlinie der jeweilige Exeget vertritt, werden auch diese Gerichtsbilder bewertet.

---

<sup>495</sup> Vgl. Kapitel II.1.

<sup>496</sup> Vgl. Kapitel II.3.

<sup>497</sup> Vgl. Kapitel II.5.

<sup>498</sup> LOHFINK, Flügel, S. 240.

<sup>499</sup> Ebd.

Auch für jene Bildworte bietet NORBERT LOHFINK eine Lösung an, die ganz von Jesaja und vom Alten Testament her kommend versucht, die Hoffnung für Israel, die die Täuferpredigt in sich birgt, ins Wort zu heben:

*„Wenn auch am Tag des Zorns der Herr der Heere die mächtigen Bäume fällt und das Dickicht des Waldes mit Eisen rodet, dann wird es einen „Rest“ geben. Aus dem Baumstumpf Isais wächst ein Reis hervor (Jes 10,21.25.33f). Kinder Abrahams aus Steinen? Es gibt keine anderen Kinder dieses Stammvaters als solche, die aus Steinen erweckt wurden – und selbst das Wüten der Axt muss nicht das Ende dessen sein, dass der uralte Baum noch Schößlinge treibt.“<sup>500</sup>*

---

<sup>500</sup> LOHFINK, Flügel, S. 261.



## Nachwort

Strenge Partiturtreue oder aktualisierende Deutung: Ob der Brückenschlag gelungen ist?

Die Frage nach den Nachkommen Abrahams in der Logienquelle wurde unter den verschiedensten Blickwinkeln betrachtet. In den Kapiteln II. und III. kamen Exegeten zu Wort, die die vorliegenden Verse historisch-kritisch ausgelegt haben. Dabei stellte sich heraus, dass es eine große Bandbreite an Möglichkeiten gibt, die vorliegende Bibelstelle auszulegen. Ältere Autoren schienen bei ihren Auslegungen stärker mit Israel ins Gericht zu gehen denn jüngere. Rein historisch-kritische Zugänge wurden im Laufe der letzten Jahrzehnte ergänzt. Einerseits kamen die Auslegungs- und die Wirkungsgeschichte mehr in den Blick. Andererseits profitiert die Bibelwissenschaft immer mehr von den Erkenntnissen der Literaturwissenschaft. Das Entstehen der leserorientierten Exegese wurde in einem kleinen Exkurs aus zwei der vorliegenden Kommentare herausgearbeitet. Es wurde dargelegt, dass der leserorientierte Zugang einen legitimen Weg für das Verstehen der biblischen Texte darstellt. Auf dieser hermeneutischen Grundlage fanden dann in den Kapiteln IV.-VIII. alttestamentliche Quellen und frühjüdische Autoren Gehör, die auf ihre Art und Weise ein Licht auf die Frage nach der Bedeutung der Abstammung von Abraham warfen. Dies war dann in Kapitel IX. die Basis für eine leserorientierte Auslegung von Q 3,7-9.

Viele Aspekte konnten nur angerissen werden und harren einer weiteren Bearbeitung: Die intensive Beschäftigung mit den Auslegungen zu Q 3,7-9 respektive Lk 3,7-9 par verstellt etwas den Blick auf die Logienquelle als ganze. Hier wäre im Weiteren mindestens ein ausführliches Kapitel anzufügen, das sich allein dieser Frage widmet. Neben dem Motiv der Abrahamskindschaft wäre die Beschäftigung mit Motiven wie „Gericht“, „Steine“ oder „Früchte“ notwendig. Gerade Kapitel I.3.b) machte deutlich, wieviel philologische Arbeit noch vonnöten wäre, um die erarbeitete Hypothese zu untermauern. Die Auswahl der behandelten Exegeten, so begründet sie auch war, war möglicherweise zu klein, gerade in Bezug auf jüngere Arbeiten zur Logienquelle. Die rabbinische Litera-

tur und die Frage nach dem sachgemäßen Umgang mit ihr wurde bestenfalls angerissen, auf die Väterexegese gar ganz verzichtet.

Unter dem Strich erbrachte die Zusammenschau der Quellen neue Erkenntnisse. Ein kleiner Beitrag zur Rekonstruktion der Logienquelle wurde ansatzweise versucht. Vor allen Dingen die Beschäftigung mit den frühjüdischen Texten förderte interessante Ähnlichkeiten mit der Logienquelle zutage. Die Verarbeitung dieser Autoren konnte in einer leserorientierten Auslegung in Verbindung mit alttestamentlichen Quellen einen kleinen Beitrag zur Theologie der Logienquelle leisten. Ob diese Auslegung etwas beizutragen vermag für den christlich-jüdischen Dialog?<sup>501</sup>

Wie auch immer man die unterschiedlichen Ergebnisse der verschiedensten Exegeten und ihre teilweise divergierenden Methoden bewertet, ob man sich auf biblische oder außerbiblischen Quellen stützt, ob man sich auf die Nachkommen Abrahams in der Logienquelle, in den Evangelien oder in der gesamten Bibel konzentriert und wie auch immer man die vorliegenden Quellen auslegt:

In Bezug auf die Nachkommen Abrahams fällt auf, dass in den beiden Tagzeitengebeten der Kirche, die den Tag rahmen, Gebete begegnen, die die Frage nach der bleibenden Bedeutung der Nachkommen Abrahams wachhalten: Sowohl im Benedictus der Laudes als auch im Magnificat der Vesper begegnen Abraham und seine Nachkommen an prominenter Stelle in den neutestamentlichen Cantica. So stellt die Kirche auf ihre Weise unseren Alltag in den Kontext jener großen Gottesgeschichte, an deren Anfang Abraham, unser Ahnvater steht.<sup>502</sup>

---

<sup>501</sup> Vgl. HOFFMANN/HEIL, Studienausgabe, S. 28.

<sup>502</sup> Vgl. LOHFINK, Flügel, S. 236.

## **Bibliographie**

### **Zeitschriftenartikel**

KÜGLER, JOACHIM, Entweihung der Schrift? Die bleibende Provokation der historisch-kritischen Bibelwissenschaft, in: Theologische Quartalszeitschrift, 2/2009, (Kügler).

LUZ, ULRICH, Wirkungsgeschichtliche Exegese. Ein programmatischer Arbeitsbereich mit Beispielen aus der Bergpredigtexegese. Ein Gastvortrag in München, Leipzig und Lückendorf, in: BThZ, 1984/2, (Luz, Wirkungsgeschichtliche Exegese).

REED, ANNETTE YOSHIKO, The Construction and Subversion of Patriarchal Perfection: Abraham and Exemplarity in Philo, Josephus, and the Testament of Abraham, S. 195f, in: Journal for the Study of Judaism 40 (2009), (Reed).

SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, LUDGER, Einheit statt Eindeutigkeit. Paradigmenwechsel in der Bibelwissenschaft?, in: Herder Korrespondenz 57, 8/2003, (SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Einheit).

SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, LUDGER, Die Einheit der Schrift ist ihr geistiger Sinn. Ein Beitrag in der Reihe „Bibel unter neuen Blickwinkeln“, in: Bibel und Kirche 3/2008, (SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Geistiger Sinn).

SPINOLA, JULIA, Kühn und visionär, Leitartikel der Frankfurter Allgemeinen Zeitung, 23.8.2010/Nr. 194/34D2, S. 1.

THEOBALD, MICHAEL, Offen – dialogisch – (selbst-)kritisch. Die grundlegende Bedeutung historisch kritischen Arbeitens für die theologische Auslegung des Neuen Testaments, in: Bibel und Kirche 4/2008.

### **Kommentare zur Logienquelle Q**

FLEDDERMANN, HARRY T., Q. A reconstruction and commentary, Leuven: Peeters 2005, (FLEDDERMANN).

HOFFMANN, PAUL, Studien zur Theologie der Logienquelle, Münster: Aschendorff 1972, (HOFFMANN).

KIRK, ALAN, The composition of the sayings source. Genre, synchrony, and wisdom redaction in Q, Leiden: Brill 1998, (KIRK).

SCHULZ, SIEGFRIED, Q. Die Spruchquelle der Evangelisten, Zürich: Theologischer Verlag 1972, (SCHULZ).

SEVENICH-BAX, ELISABETH, Israels Konfrontation mit den letzten Boten der Weisheit. Form, Funktion und Interdependenz der Weisheitselemente in der Logienquelle, Münsteraner Theologische Abhandlungen, Altenberge: Oros-Verlag 1993, (SEVENICH-BAX).

ZELLER, DIETER, Kommentar zur Logienquelle, Stuttgarter Kleiner Kommentar – Neues Testament 21 – Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 1984, (ZELLER).

### **Evangelienkommentare**

BOVON, FRANCOIS, Das Evangelium nach Lukas, Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament, Zürich: Benziger 1989, (BOVON).

KLEIN, HANS, Das Lukasevangelium, Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2006, (KLEIN).

SCHÜRMAN, HEINZ, Das Lukasevangelium, Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Freiburg: Herder 1969 (<sup>2</sup>1982), (SCHÜRMAN).

GNILKA, JOACHIM, Das Matthäusevangelium, Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Freiburg: Herder 1986, (GNILKA).

FRANKEMÖLLE, HUBERT, Das Matthäusevangelium. Neu übersetzt und kommentiert, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2010, (FRANKEMÖLLE 2010).

FRANKEMÖLLE, HUBERT, Matthäus. Kommentar 1, Düsseldorf: Patmos-Verlag 1994, (FRANKEMÖLLE 1994).

LUZ, ULRICH, Das Evangelium nach Matthäus, Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament, Zürich: Benziger 1985, (LUZ).

LUZ, ULRICH, Das Evangelium nach Matthäus, Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament, Zürich: Benziger <sup>3</sup>1992, (LUZ <sup>3</sup>1992).

LUZ, ULRICH, Das Evangelium nach Matthäus, Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament, Zürich: Benziger <sup>5</sup>2002, (LUZ <sup>5</sup>2002).

### **Literatur zum Alten Testament**

BIBERGER, BERND, Unsere Väter und wir. Unterteilung von Geschichtsdarstellungen in Generationen und das Verhältnis der Generationen im Alten Testament, Bonner Biblische Beiträge, Wien: Philo Verlagsgesellschaft 2003, (BIBERGER).

HJÄRPE, JAN, Artikel Abraham, in: HORST ROBERT BALZ u.a. (Hg.), Theologische Realenzyklopädie, Berlin: Walter de Gruyter 1977, (HJÄRPE).

KORNFELD, WALTER, Neue Echter Bibel. Levitikus, Würzburg: Echter 1993.

TILLY, MICHAEL, Einführung in die Septuaginta, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2005.

WESTERMANN, CLAUS, Genesis. 2. Teilband, Erträge der Forschung, Neukirchen: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1981, (WESTERMANN).

ZENGER, ERICH, Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart: Kohlhammer <sup>7</sup>2008 (ZENGER, Einleitung).

ZENGER, ERICH, Stuttgarter Altes Testament. Einheitsübersetzung mit Kommentar und Lexikon, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk <sup>3</sup>2005, (ZENGER <sup>3</sup>2005).

### **Die Logienquelle Q:**

HOFFMANN, PAUL und HEIL, CHRISTOPH, Die Spruchquelle Q, Studienausgabe Griechisch und Deutsch, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft <sup>3</sup>2009. (Studienausgabe).

### **Außerbiblische Quellen:**

FLAVIUS JOSEPHUS, Der jüdische Krieg. Übersetzt von Hermann Endrös, München: Goldmann 1980.

FLAVIUS JOSEPHUS, Jüdische Altertümer. Übersetzt und mit Einleitung und mit Anmerkungen versehen von DR. HEINRICH CLEMENTZ, Wiesbaden: Marix-Verlag 2004.

COHN LEOPOLD, HEINEMANN ISAAK (Hg.), Philo von Alexandrien. Die Werke in deutscher Übersetzung, Berlin: Walter de Gruyter <sup>2</sup>1962.

GOLDSCHMIDT, LAZARUS, (Übersetzer), Der Babylonische Talmud, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1996.

Der Babylonische Talmud (hebr.), <http://www.mechon-mamre.org/b/l/l2901.htm>.

### **Sekundärliteratur zu den außerbiblischen Quellen**

ALLISON, DALE C., JR., Testament of Abraham, Berlin: Walter de Gruyter 2003, (ALLISON).

BILLERBECK, PAUL und HERMANN STRACK, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung 1926, (BILLERBECK).

BÖHM, MARTINA, Rezeption und Funktion der Vätererzählungen bei Philo von Alexandria. Zum Zusammenhang von Kontext, Hermeneutik und Exegese im frühen Judentum, Berlin: Walter de Gruyter 2005, (BÖHM).

BÖRNER-KLEIN, DAGMAR, Eine babylonische Auslegung der Ester-Geschichte, Frankfurt am Main: Lang 1991, (BÖRNER-KLEIN).

MAYER, GÜNTER, Index Philoneus, Berlin: Walter de Gruyter 1974.

MAYER, REINHOLD, Zum sachgemäßen Verstehen talmudischer Texte, in: Abraham unser Vater, FS für Otto Michel zum 80. Geburtstag, Leiden: Brill 1963. (MAYER).

Bin-Gorion, Emanuel, (Hg.), Philo-Lexikon. Handbuch des jüdischen Wissens, Königstein: Jüdischer Verlag im Athenäum-Verlag 1982.

NICKELSBURG, GEORGE W. E., JR., Studies on the Testament of Abraham, Montana: Scholars Press 1972, (NICKELSBURG).

STEMBERGER, GÜNTER, Einleitung in Talmud und Midrasch, München, Beck <sup>8</sup>1992.

SHALIT, ABRAHAM, Namenwörterbuch zu Flavius Josephus, Leiden: Brill 1968.

WARD, ROY BOWEN, Abraham traditions in early christianity. In: NICKELSBURG, GEORGE W. E. JR. (Hg.), Studies on the Testament of Abraham, Montana: Scholars Press 1972.

### **Literaturtheorie:**

ISER, WOLFGANG, Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung, München: Fink <sup>4</sup>1994, (ISER, Akt des Lesens).

JAUB, HANS ROBERT, in: WARNING, RAINER, Rezeptionsästhetik. Theorie und Praxis, München: Fink <sup>4</sup>1994.

### **Weitere Literatur:**

BORNKAMM, GÜNTHER, Jesus von Nazareth, Stuttgart: Kohlhammer <sup>2</sup>1957.

CONZELMANN, HANS, Arbeitsbuch zum Neuen Testament, Tübingen: Mohr Siebeck <sup>13</sup>2000, (CONZELMANN).

GESENIUS, WILHELM, Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, Berlin: F. C. W. Vogel <sup>18</sup>1995.

KAMPLING, RAINER, Neutestamentliche Texte als Bausteine der späteren Adversus-Iudaeos-Literatur, in: FROHNHOFEN, HERBERT (Hg.), Christlicher Antijudaismus und jüdischer Antipaganismus. Ihre Motive und Hintergründe in den ersten drei Jahrhunderten, Hamburg: Steinmann und Steinmann 1990.

KITTEL, GERHARD, Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Stuttgart: Kohlhammer 1990.

LAUTH, REINHARD, Abraham und die Kinder seines Bundes mit Gott, München: Jerrentrup 2003.

LOHFINK, NORBERT, Im Schatten deiner Flügel. Große Bibeltexte neu erschlossen, Freiburg: Herder <sup>2</sup>1999, (LOHFINK, Flügel)

LUBAC, HENRI DE, Exégèse Médiévale, Paris : Aubier 1961.

LUBAC, HENRI DE, Typologie, Allegorie, Geistiger Sinn, Freiburg: Johannes-Verlag <sup>2</sup>2007.

MARTENS, BOB UND PETER, HERBERT, Die zerstörten Synagogen Wiens. Virtuelle Stadtspaziergänge, Wien: Mandelbaum-Verlag 2009.

- RATZINGER, JOSEPH (Hg), Schriftauslegung im Widerstreit, Freiburg: Herder 1989.
- RATZINGER, JOSEPH, Wesen und Auftrag der Theologie. Versuche zu ihrer Ortsbestimmung im Disput der Gegenwart, Einsiedeln: Johannes-Verlag 1993.
- REVENTLOW, HENNING GRAF, Epochen der Bibelauslegung. Band IV. Von der Aufklärung bis zum 20. Jahrhundert, München: C. H. Beck 1990.
- SCHÄFER, PETER, Die Geburt des Judentums aus dem Geist des Christentums, Tübingen: Mohr Siebeck 2010.
- SCHLATTER, ADOLF, Johannes der Täufer, 1880, gedruckt: Basel: Reinhardt 1959.
- TASCHL-ERBER, ANDREA, Maria von Magdala – Erste Apostolin? Joh 20,1-18: Tradition und Relecture, Freiburg: Herder 2007.
- WEIMER, LUDWIG/BUCKENMAIER, ACHIM/PESCH, RUDOLF , Der Jude Jesus von Nazareth, Paderborn: Bonifatius-Verlag 2008.

## **Zusammenfassung**

Die Arbeit beschäftigt sich mit Q 3,7-9. Das Hauptaugenmerk liegt auf der Frage nach der Bedeutung des Diktums über die „Nachkommen Abrahams“ in Q 3,8. Der erste Teil der Arbeit sichtet Auslegungen zu diesen Versen. Hierbei werden Kommentare zur Logienquelle Q sowie zu den Evangelien nach Matthäus und Lukas berücksichtigt. Der zweite Teil der Arbeit untersucht alttestamentliche und frühjüdische Schriften. Er fragt, inwieweit diese Schriften etwas zum Verständnis des Motivs der „Nachkommen Abrahams“ in Q 3,7-9 beitragen. Hierbei zeigt sich, dass sich die Täuferpredigt bruchlos in die frühjüdische Literatur einfügt. Insbesondere zum Werk Philo von Alexandrien ergeben sich vielfältige Bezüge. Sowohl nach Philo als auch nach der Logienquelle Q ist ein Dazukommen zum Gottesvolk möglich. Für beide Quellen ist nicht die Herkunft allein, sondern auch ein dementsprechender Lebenswandel entscheidend. Diesen Gedanken haben die beiden erwähnten Werke mit Teilen der prophetischen Literatur gemein. Q 3,7-9 lässt die Frage offen, wie sich die leiblichen Söhne Abrahams und die Neuhinzugekommenen zueinander verhalten. Der Bruch zwischen Juden und Christen, der sich im Laufe der Geschichte ereignet hat, muss konstatiert werden, kann aber mit Q 3,7-9 nicht begründet werden. Zur Frage nach dem Verhältnis dieser beiden Gruppen, die sich je als Nachkommen Abrahams verstehen, wären weitere Untersuchungen notwendig.



## Lebenslauf

Name: Udo Baierl  
Geburtsort: Waiblingen/Baden-Württemberg  
Geburtsdatum: 17. 01. 1969

Matura/Abitur: Mai 1988, Aalen/Ostalbkreis  
Zivildienst: September 1988 bis Mai 1990, Markgröningen/Lkr.  
Ludwigsburg

Lehramtsstudium: 1990 bis 1991, Pädagogische Hochschule Schwäbisch  
Gmünd  
1991 bis 1994, Ludwig-Maximilians-Universität Mün-  
chen

Erstes Staatsexamen: 1994, LMU München, Lehramt Hauptschule  
Zweites Staatsexamen: 1996, Hauptschule Wiesentfelser Straße/München-  
Neuaubing

Lehrtätigkeit: 1996 bis 2008 an Hauptschulen in Bayern

Zweitstudium: 2000 bis 2002 katholische Fachtheologie an der LMU  
München  
2003 katholische Fachtheologie an der PTH Bene-  
diktbeuern  
2008 bis 2011 katholische Fachtheologie an der Uni-  
versität Wien

Wien, am 27. 04. 2011