Bleibt abschließend noch die Frage zu klären, worin die Unterstützung bestand, die die in v. 2–3 namentlich aufgezählten Frauen Jesus und seinem Kreis zukommen ließen. Ich beziehe mich hier auf die schon genannte Studie von Anni Hentschel:

„Mit aller gebotenen Vorsicht lässt sich zusammenfassend festhalten, dass Lukas mit Hilfe der Formulierung διακόνουν αὐτοῖς ἐκ τῶν ὑπαρχόντων αὐταῖς *[diakọnoun autọis ek tọ̄n hyparchọntōn autaịs]* die Frauen in der Nachfolge Jesu weniger als beauftragte Jesusbotinnen beschreibt, sondern vielmehr als wohltätige Patroninnen, die auf selbst empfangene Wohltaten in Form von Heilungen und Befreiungen durch Jesus mit Dankbarkeit und eigener Wohltätigkeit reagieren."[72]

§ 6 Die Reise nach Jerusalem (Luk 9,51–19,27)

1. Inhalt und Quellen

Auch hier gehe ich so vor, wie wir das von dem Paragraphen 5 her gewohnt sind; ich beginne also mit einer Tabelle, die versucht, nicht nur einen Überblick über den Stoff dieses Teils des Lukasevangeliums (Luk 9,51–19,27) zu bieten, sondern auch eine erste Zuordnung der einzelnen Stücke zu den von Lukas verwendeten Quellen.

9,51	Aufbruch aus Galiläa	vgl. Mk 10,1
9,52–18,14	**Die große Einschaltung**	
9,52–56	Verweigerung der Aufnahme in einem Samariterdorf	Lukas-Sondergut
9,57–62	Von der Nachfolge Jesu	Q
10,1–12	Aussendung der Siebzig	Q
10,13–15	Weherufe über die Städte Galiläas	Q
10,16	Wer euch hört, der hört mich	Q

[72] *Anni Hentschel,* a. [Anm. 60] a. O., S. 234.

10,17–20	Rückkehr der Siebzig[1]	Lukas-Sondergut
10,21–24	Lobpreis des Vaters und Seligpreisung der Jünger	Q
10,25–28	Die Frage nach dem obersten Gebot	
10,29–37	Gleichnis vom barmherzigen Samariter	Lukas-Sondergut
10,38–42	Maria und Martha	Lukas-Sondergut
11,1–4	Das Vaterunser	Q
11,5–8	Gleichnis vom dringlichen Bitten	Lukas-Sondergut
11,9–13	Von der Erhörung des Gebets	Q
11,14–23	Im Bunde mit dem Teufel?	
11,24–26	Vom Rückfall	Q
11,27–28	Seligpreisung seiner Mutter	Lukas-Sondergut
11,29–32	Das Zeichen des Jona	
11,33	Gleichnis vom Licht	
11,34–36	Vom Auge als dem Licht des Leibes	Q
11,37–54	Rede gegen die Pharisäer und Schriftgelehrten	Q
12,1	Hütet euch vor dem Sauerteig der Pharisäer	vgl. Mk 8,14–15
12,2–9	Mahnung zu furchtlosem Bekennen	Q

[1] Besonders interessant ist der Abschluß der Perikope in v. 20b: χαίρετε δὲ ὅτι τὰ ὀνόματα ὑμῶν ἐγγέγραπται ἐν τοῖς οὐρανοῖς. Die Idee hat eine gewisse Parallele in der paulinischen Aussage in Phil 3,20: ἡμῶν γὰρ τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει, ἐξ οὗ καὶ σωτῆρα ἀπεκδεχόμεθα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν (vgl. dazu meine Bemerkungen in: Philippi I. Die erste christliche Gemeinde Europas, WUNT 87, Tübingen 1995, S. 127–130). In beiden Fällen liegt die Vorstellung zugrunde, daß im Himmel Buch geführt wird; näherhin handelt es sich um Listen von Himmelsbürgern, in denen die Christinnen und Christen nach Paulus und Lukas verzeichnet sind.

12,10	Die Sünde wider den Heiligen Geist	
12,11–12	Der Beistand des Heiligen Geistes	
12,13–15	Von der Habsucht	Lukas-Sondergut
12,16–21	Gleichnis vom reichen Toren	Lukas-Sondergut
12,22–32	Vom Sorgen[2]	Q
12,33–34	Vom Schätzesammeln	Q
12,35–48	Von Wachsamkeit und Treue	
12,49–53	Von der Sendung Jesu	
12,54–56	Die Zeichen der Zeit	Q
12,57–59	Versöhnung, solange es Zeit ist	Q
13,1–9	Rechtzeitige Umkehr[3]	Lukas-Sondergut
13,10–17	Heilung einer verkrüppelten Frau am Sabbat	Lukas-Sondergut
13,18–21	Senfkorn/Sauerteig	
13,22–30	Von Annahme und Verwerfung, den Ersten und den Letzten im Reiche Gottes	
13,31–33	Warnung vor Herodes[4]	Lukas-Sondergut

[2] Wie andere Stoffe (vgl. oben Luk 11,1–4 das Vaterunser) hat Matthäus auch das „Sorget nicht!“ in die Bergpredigt integriert: Man kann daran die unterschiedliche Arbeitsweise der beiden großen Evangelisten sehen.

[3] Die Überschrift über diese Perikope ist ein Notbehelf; es handelt sich hier umd das Gleichnis vom unfruchtbaren Feigenbaum und dessen Vorgeschichte. Wir werden uns dem Stück 13,1–9 in dieser Vorlesung noch genauer widmen.

[4] Gemeint ist hier Herodes Antipas, an dem Lukas ein besonderes Interesse hat, wie wir schon bei der Besprechung von Luk 8,1–3 gesehen haben und sodann beispielsweise auch die Perikope 23,6–12 innerhalb der Passionsgeschichte zeigt.

13,34–35	Wehklage über Jerusalem	Q
14,1–6	Heilung des Wassersüchtigen	Lukas-Sondergut
14,7–14	Von der Rangordnung beim Mahl und den rechten Gästen	Lukas-Sondergut
14,15–24	Gleichnis vom großen Abendmahl	Q
14,25–33	Voraussetzungen der Nachfolge	
14,34–35	Gleichnis vom Salz	
15,1–7	Gleichnis vom verlorenen Schaf	Q
15,8–10	Gleichnis vom verlorenen Groschen	Lukas-Sondergut
15,11–32	Gleichnis vom verlorenen Sohn	Lukas-Sondergut
16,1–9	Gleichnis vom ungerechten Haushalter	Lukas-Sondergut
16,10–12	Von der Treue im Kleinen	Lukas-Sondergut
16,13	Vom Dienst zweier Herren	Q
16,14–15	Gegen die Pharisäer	Lukas-Sondergut
16,16–17	Vom Gesetz	Q
16,18	Von der Ehescheidung	
16,19–31	Gleichnis vom reichen Mann und armen Lazarus	Lukas-Sondergut
17,1–3a	Warnung vor Ärgernis	
17,3b–4	Vom Vergeben	Q
17,5–6	Vom Glauben	
17,7–10	Wir sind unnütze Knechte	Lukas-Sondergut
17,11–19	Heilung der zehn Aussätzigen	Lukas-Sondergut
17,20–21	Vom Kommen des Gottesreiches	Lukas-Sondergut
17,22–37	Der Tag des Menschensohnes	

18,1–8	Gleichnis vom Richter und der Witwe	Lukas-Sondergut
18,9–14	Pharisäer und Zöllner	Lukas-Sondergut
	Ende der großen Einschaltung	
18,15–17	Lasset die Kindlein zu mir kommen	Mk 10,13–16
18,18–23	Der reiche Jüngling	Mk 10,17–22
18,24–30	Von der Gefahr des Reichtums und vom Lohn der Nachfolge	Mk 10,23–31
18,31–34	Dritte Leidensankündigung	Mk 10,32–34[5]
18,35–43	Blindenheilung (Bartimäus)	Mk 10,46–52
19,1–10	Zachäus	Lukas-Sondergut
19,11–27	Gleichnis von den anvertrauten Pfunden	Lukas-Sondergut

2. *Weherufe über die Städte Galiläas*

Ein ganz seltsames Stück habe ich zunächst herausgesucht, um es etwas genauer anzusehen, die »Weherufe über die Städte Galiläas«[6], Luk 10,13–15, ein Stück, das aus Q stammt. Wir wollen es zunächst übersetzen:

[5] Die bei Markus folgende Perikope 10,35–45: Die Zebedaiden, von der Rangordnung unter den Jüngern hat Lukas nur zum Teil aufgenommen (den zweiten Teil von der Rangordnung nämlich) in 22,24–27.

[6] Das ist die sozusagen offizielle Bezeichnung der Perikope, wie sie sich in der Alandschen Synopse (S. 260) findet. Die englische Fassung der Überschrift lautet „Woes Pronounced on Galilaean Cities", für die Lateiner unter Ihnen sei auch die lateinische genannt: „Vae civitatibus Galilaeae". Der Unterschied zwischen der alten und den beiden modernen Sprachen fällt auf: Ist im Deutschen und im Englischen von »Städten« bzw. »Cities« die Rede, so heißt es im Lateinischen zurückhaltender *civitatibus* – keineswegs aber *urbibus*.

Sieht man sich die Texte genauer an, so stellt man fest, das Lukas das Wort πόλις in diesem Stück überhaupt nicht verwendet; bei Matthäus (dessen Parallele steht Mt 11,20–24) findet sich das Stichwort lediglich im einführenden Vers, der auf seine Redaktion zurückgeht, also nicht in Q stand: τότε ἤρξατο ὀνειδίζειν τὰς πόλεις ἐν αἷς ἐγένοντο αἱ πλεῖσται δυνάμεις αὐτοῦ, ὅτι οὐ μετενόησαν – für seine Fassung trifft die deutsche und die englische Überschrift also zu, für die uns interessierende lukanische Fassung hingegen nicht.

13 οὐαί σοι, Χοραζίν· οὐαί σοι, Βηθσαϊδά· ὅτι εἰ ἐν Τύρῳ καὶ Σιδῶνι ἐγενήθησαν αἱ δυνάμεις αἱ γενόμεναι ἐν ὑμῖν, πάλαι ἂν ἐν σάκκῳ καὶ σποδῷ καθήμενοι μετενόησαν.	**13** Wehe dir Chorazin! Wehe dir Bethsaida! Denn wenn in Tyros und Sidon die Wunder geschehen wären, die bei euch geschehen sind, so hätten sie längst in Sack und Asche Buße getan.
14 πλὴν Τύρῳ καὶ Σιδῶνι ἀνεκτότερον ἔσται ἐν τῇ κρίσει ἢ ὑμῖν.	**14** Doch es wird Tyros und Sidon erträglicher ergehn im Gericht als euch.
15 καὶ σύ, Καφαρναούμ, μὴ ἕως οὐρανοῦ ὑψωθήσῃ; ἕως τοῦ ᾅδου καταβήσῃ (*v. l.* καταβιβασθήσῃ).	**15** Und du, Kapernaum, bist du nicht zum Himmel erhoben worden? Zur Hölle wirst du hinabgestürzt werden!

Das Stück aus Q, das Lukas hier einreiht, paßt gut in den Kontext einer Reise nach Jerusalem, denn hier blickt Jesus auf seine abgeschlossene Wirksamkeit in Galiläa zurück.[7]

Chorazin

Auf der Reise nach Jerusalem läßt er noch einmal galiläische Stationen Revue passieren. Zuerst wird Chorazin genannt. Das verwundert, denn Χοραζίν *(Chorazin)* begegnet im Lukasevangelium nur an dieser Stelle (Luk 10,13//Mt 11,21). Das bedeutet: Das lukanische Publikum weiß gar nichts von einer Wirksamkeit Jesu in Chorazin, wenn es bei der Lektüre bis Luk 10,13 vorgedrungen ist. Lukas scheint das nicht weiter gestört zu haben, sonst hätte er diesen Namen entweder ganz fortgelassen oder durch einen andern ersetzt.

Chorazin – doch das nur für die lokalgeschichtlich interessierten Menschen ganz am Rande – ist ein nur durch christliche Quellen bekannter Ort (bei Josephos begegnet er nicht!). Neben Lukas und Matthäus erwähnt ihn Euseb in seinem Onomastikon der biblischen Ortsnamen, wo es heißt: Χωραζείν [*sic:* mit ω und ει!]· κώμη τῆς Γαλιλαίας, ἣν ὁ Χριστὸς ταλανίζει κατὰ τὸ Εὐαγγέλιον. καὶ νῦν ἐστιν ἔρημος, διεστῶσα τῆς Καφαρναοὺμ σημείοις β΄.[8] Demnach war der Ort schon zur Zeit

[7] Vgl. dazu die Aussage von Wellhausen im Matthäus-Kommentar z. St., wenn er sagt: „Jesus schaut zurück auf eine bereits abgeschlossen vorliegende Wirksamkeit" (*Julius Wellhausen,* Matthäus-Kommentar, S. 54 = S. 230). Irreführend *Eduard Schweizer*, S. 115: „Mit V. 13 wendet sich Jesus an die Städtchen, die die drei Eckpunkte seiner Hauptwirksamkeit darstellen. Setzt Lukas voraus, daß er aus Samarien dorthin zurückgekehrt ist?"

[8] Eusebius: Das Onomastikon der biblischen Ortsnamen, hg. v. Erich Klostermann, GCS 11,1, Leipzig 1904 (Nachdr. Hildesheim 1966), S. 174, Z. 23–25.

des Euseb verlassen (also im 4. Jh.). Die modernen Ausgrabungen haben eine Synagoge und ein Bad zutagegefördert.[9]

Bethsaida

Besser bekannt ist Bethsaida, das auch Lukas seinen Leserinnen und Lesern bereits in 9,10 als πόλις *(pọlis)* vorgestellt hatte (die matthäische Parallele zu unserer Stelle ist 11,21; vgl. auch Mk 6,45; 8,22 sowie Joh 1,44; 5,2; 12,21).[10]

Tyros und Sidon

Auch Tyros und Sidon sind den Leserinnen und Lesern des Lukas vertraut, und zwar aus Luk 6,17, wo es geheißen hatte, daß Jesus von einer großen Menge umgeben ist, als er seine Feldrede beginnt: πλῆθος πολὺ τοῦ λαοῦ ἀπὸ πάσης τῆς Ἰουδαίας καὶ Ἰερουσαλὴμ καὶ τῆς παραλίου Τύρου καὶ Σιδῶνος.

Schließlich Kapernaum! Für Markus ist Kapernaum in den ersten Kapiteln das Zentrum schlechthin (ab 1,21 mindestens bis Kapitel 3!). Aber auch für die Leserinnen und Leser des Lukas ist diese πόλις τῆς Γαλιλαίας *(pọlis tẹ̄s Galilaịas)* der bekannteste Ort, der hier in unserer Geschichte genannt wird (vgl. die Belege bei Lukas: 4,23; 4,31 [πόλις τῆς Γαλιλαίας] und 7,1).

Ein Blick in die Synopse lehrt: Lukas hat das traditionelle Material aus Q ohne einen einzigen Eingriff übernommen. Matthäus hat wenigstens versucht, durch seinen einleitenden Vers 20 die Schärfe der Worte Jesu verständlich zu machen – nichts dergleichen unternimmt Lukas; er läßt das Dictum ohne jeden Erklärungsversuch passieren.[11] Gerade die Stel-

---

Zu dem σημείοις β΄ am Schluß des Lemma des Euseb reicht das gängige Wörterbuch LSJ (*Henry George Liddell/Robert Scott/Henry Stuart Jones [Hg.]:* A Greek-English Lexicon [mit einem Supplement ed. by E.A. Barber], Oxford 1968 [Nachdr. 1977]) nicht recht hin: Im Artikel σημεῖον wird auf Seite 1593 unter Ziffer 5. lediglich die Bedeutung „landmark, boundary" und zwar „of milestones", so beispielsweise bei Plutarch, angegeben.

Weiter führt hier das Lampesche Wörterbuch (*G.W.H. Lampe:* A Patristic Greek Lexicon, Oxford 1961 [Nachdruck 1978]), das auf Seite 1231, unter dem Stichwort σημεῖον, 2.a. als Bedeutung „mile" verzeichnet, genau das, was wir für unsere Euseb-Stelle brauchen.

Insgesamt ergibt sich die folgende Übersetzung: „Chorazịn: Dorf in Galiläa, welches der Herr dem Evangelium zufolge schmäht; heute aber liegt es wüst; die Entfernung nach Kapernaum beträgt zwei Meilen."

[9] Einzelheiten sowie Literatur bei *Yoram Tsafrir/Leah di Segni/Judith Green:* Tabula Imperii Romani. Iudaea, Palaestina. Eretz Israel in the Hellenistic, Roman and Byzantine Periods. Maps and Gazeteer, Jerusalem 1994, S. 103.

[10] Im Unterschied zu Chorazịn ist Bethsaida auch außerchristlich belegt, so beispielsweise bei Josephos (Bell II 168 u.ö.) und Plinius (Nat. hist. V 71), vgl. im einzelnen den Gazeteer, a.a.O., S. 85. Erhalten ist eine Synagoge.

[11] Vgl. *Joachim Jeremias,* a.a.O., S. 186, der keinerlei lukanische Spracheigentümlichkeiten verzeichnet.

lung dieser Weherufe im Rahmen der Belehrung der 70 Auszusendenden veranlaßt den doch so besonnenen Kommentator Fitzmyer zu der Klage: Die Verse 13–15 „create something of a problem."[12] Man könnte fast den Eindruck gewinnen, es handle sich hier um „a sort of filler-episode, words uttered while the seventy (-two) were off on their mission, from which they are said to return in v. 17."[13] Nach Auffassung von Fitzmyer liegt hier ein Stichwortanschluß vor. In v. 12 hatte Jesus gesagt: λέγω ὑμῖν ὅτι Σοδόμοις ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ἀνεκτότερον ἔσται ἢ τῇ πόλει ἐκείνῃ. Das schöne Wort ἀνεκτότερον *(anektoteron)* (Komparativ zu ἀνεκτός όν: erträglich[14]), habe Lukas veranlaßt, unsere Perikope hier anzuschließen, weil es hier in v. 14 heißt: πλὴν Τύρῳ καὶ Σιδῶνι ἀνεκτότερον ἔσται ἐν τῇ κρίσει ἢ ὑμῖν.[15]

Das hat einen plausiblen Anschein – aber wieso hat Lukas das Stück nicht einfach weggelassen, wenn er keine rechte Verwendung dafür hatte? Seine Verfahrensweise mit dem Markusstoff zeigt, daß Lukas überhaupt keine Hemmungen hat, Stücke, die ihm nicht sonderlich zusagen, einfach beiseitezulassen! Das hätte er auch bei den Weherufen über die galiläischen Orte so halten können.[16]

Auf der Ebene des historischen Jesus ist die Interpretation der Weherufe gar nicht schwierig: Die Hörerinnen und Hörer Jesu kannten ihr von uns so genanntes Altes Testament. Jes 23, Ez 26–28, Joel 3,1–8, Sach 9,2–4 und manch andere Stelle könnte man ins Feld führen, um den Ruf der Städte Tyros und Sidon zu exemplifizieren. Allüberall wird den Bewohnern dieser Städte Unheil angedroht. Zur Zeit Jesu weiß das jedes Kind. Und auch die andere Stelle aus Jes 14,13–15 war den Menschen damals

---

[12] *Joseph A. Fitzmyer,* S. 850 (wir sind damit in seinem zweiten Teilband angelangt).

[13] *Joseph A. Fitzmyer,* S. 851.

[14] Vgl. *Bauer/Aland,* Sp. 127; das Wort begegnet in unserer Literatur nur im Komparativ und ausschließlich in den Evangelien ...

[15] „Luke has added the woes to the mission-charge because of a catchword bond: *anektoteron estai*, »it shall be more tolerable,« occurs in v. 12 and in v. 14." (*Joseph A. Fitzmyer,* S. 851). Unsern Vers hatte er so übersetzt: „Rather, it shall be more tolerable at the judgment for Tyre and Sidon than for you" (S. 850).

[16] Bultmann und nach ihm Käsemann halten das Wehe für Gemeindebildung (GST 118: „Auf jeden Fall handelt es sich um eine Gemeindebildung; denn die Worte blicken auf die abgeschlossene Wirksamkeit Jesu zurück und setzen den Mißerfolg der christlichen Predigt in Kapernaum voraus. Auch hat Jesus schwerlich selbst empfunden, daß Kapernaum durch seine Wirksamkeit in den Himmel erhoben war (Wellhausen)." Und Käsemann, EVB II 98: „Offensichtlich sind auch Chorazin und Bethsaida ... Ziele frühchristlicher Mission in Galiläa gewesen, die man nicht erobern konnte."). Dagegen *Jürgen Becker:* Jesus von Nazaret, Berlin/New York 1996, S. 78ff.

vertraut, das „Spottlied über den König von Babel ...: »... Du hattest bei dir gesprochen: ›Ich will zum Himmel aufsteigen ... will thronen auf dem Götterberg ...‹. Doch ins Totenreich wirst du hinabgestürzt ...« (Jes 14,13–15). Dieser Text kommt in jedem Fall der Aussage Jesu sehr nahe. Kapernaums zukünftiges Schicksal wird mit den Farben geschildert, mit denen der heidnische König von Jesaja beschrieben wurde. So liegt die Vermutung nahe: Der Anklang an Jes 14 ist beabsichtigt und soll von den Adressaten erkannt werden. Darin liegt die Schärfe der Aussage: Kapernaum, so wird unterstellt, wollte zunächst durch Aufnahme Jesu »erhöht« werden, hat sich aber dann doch der Jesusbotschaft verweigert, darum gilt ihm nun das Wehe!“[17] Alles in allem verstehen die Hörerinnen und Hörer Jesu: Die im Alten Testament so viel gescholtenen Frevler aus Tyros und Sidon werden im Gericht ein erträglicheres Schicksal haben als Chorazin, Kapernaum und Bethsaida.

Die Leserinnen und Leser des Lukas aber verstehen dies nicht, können es nicht verstehen, da ihnen in der Regel der alttestamentliche Hintergrund fehlt, auf dem die Aussagen Jesu ihr Profil gewinnen. Trotzdem hat Lukas die Perikope stehen gelassen; sie steht nicht in eklatantem Widerspruch zu seinen eigenen theologischen Ideen. Also ließ er sie passieren. Wir zollen ihm dafür den nötigen Respekt und werfen einen letzten Blick in den Fitzmyerschen Kommentar zu Stelle: „Luke retained these minatory sayings, uttered against towns that the historical Jesus once evangelized, because he felt that they had a pertinence for Christian readers of his own day and for generations to follow. The Jesus who appears in this aside as an accuser and judge now so accosts the Christian reader. His words stress the responsibility incumbent on persons confronted with his word. Not to accept his challenge is to reject the message that comes through him as God's spokesman. What could lead to exaltation thus might lead only to disgrace and humiliation.“[18]

---

[17] *Jürgen Becker,* a.a.O., S. 80.
[18] *Joseph A. Fitzmyer,* S. 853.

3. Das Vaterunser (Luk 11,1–4)

a) Die Fassung des Lukas[19]

1	Und er war im Gebet an einem Ort,
2	und als er aufhörte,
3	sagte einer seiner Jünger zu ihm:
4	Herr, lehre uns beten,
5	wie auch Johannes seine Jünger gelehrt hat.
6	Er sagte zu ihnen:
7	Wenn ihr betet, so sprecht:
8	Vater,
9	dein Name werde geheiligt,
10	dein Reich komme,
11	
12	das … Brot gib uns täglich,
13	und erlaß uns unsere Sünden
14	(denn auch wir erlassen jedem, der uns schuldet),
15	und bring uns nicht in Versuchung.
16	
8	Πάτερ,
9	ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου·
10	ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου·
11	
12	τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δίδου ἡμῖν τὸ καθ᾽ ἡμέραν·
13	καὶ ἄφες ἡμῖν τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν,
14	καὶ γὰρ αὐτοὶ ἀφίομεν παντὶ ὀφείλοντι ἡμῖν·
15	καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν.
16	

[19] Die Übersetzung der lukanischen Fassung nach *Julius Wellhausen,* S. 54f. = S. 512f.

Das Vaterunser (Mt 6,7–13)

b) Die Fassung des Matthäus[20]

1	Und wenn ihr betet, so plappert nicht wie Heiden,
2	denn sie glauben erhört zu werden, wenn sie viel Worte machen.
3	Ahmt sie also nicht nach,
4	denn euer Vater weiß, wessen ihr bedürft,
5	ehe ihr ihn bittet.
6	
7	Ihr nun betet so:
8	Unser Vater im Himmel,
9	geheiligt werde dein Name,
10	es komme dein Reich,
11	es geschehe dein Wille, wie im Himmel, auch auf Erden,
12	unser … Brot gib uns heute,
13	und erlaß uns unsere Schuld,
14	wie wir unsern Schuldnern erlassen,
15	und bring uns nicht in Versuchung,
16	sondern erlöse uns von dem Übel.
8	Πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς,
9	ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου·
10	ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου·
11	γενηθήτω τὸ θέλημά σου, ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς·
12	τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δὸς ἡμῖν σήμερον·
13	καὶ ἄφες ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν,
14	ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφήκαμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν·
15	καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν,
16	ἀλλὰ ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ.

[20] Die Übersetzung nach *Julius Wellhausens* Matthäus-Kommentar, S. 23f. = S. 199f.

Ich habe noch ein zweites Stück aus dem Q-Stoff ausgewählt, das Vaterunser (Luk 11,1–4//Mt 6,7–13). Ich denke, daß ich die Auswahl nicht langatmig begründen muß. Ausnahmsweise habe ich Ihnen hier auch eine *deutsche Synopse* anzubieten. Der deutsche Text des Lukas findet sich in voller Länge auf Seite 96, die matthäische Fassung auf der gegenüberliegenden Seite 97. Darunter jeweils das Gebet selbst (ohne die Einleitung des jeweiligen Evangelisten) auch im ursprünglichen griechischen Wortlaut.

Das Gebet schlechthin im Neuen Testament ist natürlich das Vaterunser, das uns Lukas und Matthäus aus Q in zwei abweichenden Rezensionen überliefern.[21] Die matthäische Version steht im Rahmen einschlägiger Gebetsanweisungen in der Bergpredigt (Mt 6,9–13), die lukanische Version aber nicht an der korrespondierenden Stelle der Feldrede, sondern erst in unserm Abschnitt der Reise nach Jerusalem in 11,2–4. Das ist ein erster bemerkenswerter Sachverhalt; denn damit ist ja zugleich gesagt, daß die beiden Redesituationen vollkommen verschiedene sind: Bei Matthäus redet Jesus vor einem großen Auditorium, das ganz und gar nicht auf die Anhängerinnen und Anhänger beschränkt ist; genau das ist aber bei Lukas der Fall!

Wer diese beiden Versionen mit der bei uns gebräuchlichen Fassung des Textes vergleicht, dem fällt zuerst und vor allem auf, daß die uns vertraute Schlußdoxologie „Denn dein ist das Reich und die Kraft und die Herrlichkeit in Ewigkeit“ samt dem „Amen“ in *beiden* Versionen fehlt.[22]

Lukas unterscheidet sich von Matthäus durch die Kürze. Welches die ursprünglichere Fassung ist, wäre von Fall zu Fall zu prüfen – doch das ist

---

[21] Die folgenden Ausführungen stammen aus der Vorlesung *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen* aus dem Wintersemester 1997/98, S. 272ff. (Diese Vorlesung habe ich in meinem ersten Erlanger Semester, dem Sommersemester 2002, in erweiterter und verbesserter zweiter Auflage wiederholt, ohne hier große Resonanz zu finden; sie ist im Netz unter `http://www.neutestamentliches-repetitorium.de/inhalt/vorlesungen.html` nicht dokumentiert.)

Die deutsche Synopse nach Wellhausens Übersetzungen wurde am 27. November 2000 für die Beyrichsche Einführungsveranstaltung (Thema: Vaterunser, neutestamentliche Sitzung) erstellt.

Erratisch Cullmann: „Trotz der geringen Verwendung des Redestoffs im Markusevangelium ist es erstaunlich, daß das Vaterunser in diesem Evangelium fehlt.“ (*Oscar Cullmann:* Das Gebet im Neuen Testament. Zugleich Versuch einer vom Neuen Testament aus zu erteilenden Antwort auf heutige Fragen, Tübingen 1994, S. 49, Anm. 51).

[22] Im Apparat zu Mt 6,13 ist sie nachgetragen: ὅτι σού ἐστιν ἡ βασιλεία καὶ ἡ δύναμις καὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰώνας· ἀμήν. Vor allem die Didache hat eine Schlußdoxologie aufzuweisen. Auf die Einzelheiten kann man hier natürlich nicht eingehen.

heute nicht unsere Aufgabe. „Als ursprüngliche Sprache des Vaterunsers wird fast allgemein die aramäische angenommen.“[23]

אַבָּא *(abbạ)*
πάτερ *(pạter)*

Bemerkenswert ist zunächst die Anrede mit πάτερ *(pạter)*, dem das aramäische אַבָּא *(abbạ)* zugrundeliegt. „Gerade als Gebetsanrede liefert uns dieses Wort, wie *Joachim Jeremias* gezeigt hat, den Schlüssel zu einem besondern Vaterverständnis Jesu. Schon ohne Berücksichtigung des aramäischen »abba« ersehen wir aus der synoptischen Überlieferung, etwa dem Gleichnis vom verlorenen Sohn (Luk. 15,11ff., besonders v. 20), welche tiefe Bedeutung Jesus mit dem Wort »Vater« verbindet. Auch im Judentum wird Gott außerhalb des Gebetes als »Vater« bezeichnet. Aber angeredet wird er als Vater selten, und in dieser Verwendung komme nach *Jeremias* das aramäische Wort »abba« nicht vor, sei also bei Jesus singulär. Neuere Arbeiten haben aber aus der intertestamentären Literatur, besonders auch aus den Qumranfunden weitere Texte zu »abba« und zur Vateranrede Gottes herangezogen. Obwohl aus diesen hervorzugehen scheint, daß nicht überall dem neutestamentlichen Vateranruf das aramäische »abba«, sondern auch andere semitische Substrata zu Grunde liegen können, so ist doch der Hauptthese von *J. Jeremias* insofern zuzustimmen, als das Wort »abba« als Gottesanrede für Jesus, wenn nicht singulär, so doch besonders typisch ist. *J. Jeremias* hat nachgewiesen, daß erwachsene Söhne und Töchter zu ihrem Vater »abba« sagten, und daß das Wort auch als Anrede an ältere Respektspersonen gebraucht wurde. Daß Jesus es in dieser Familarität auf Gott in seinen Gebeten anwandte, muß aufgrund seiner persönlichen Gebetserfahrung einer Absicht entsprochen haben, und so muß es auch von seinen Jüngern empfunden worden sein. Daraus erklärt es sich, daß es auch später noch in seiner aramäischen Form sogar im hellenistischen Bereich als Gottesanrede im Gottesdienst benützt wurde, wie Paulus dies in Röm 8,15 und Gal 4,6 voraussetzt, mag es sich dabei um den Anfang des Vater unsers oder um das Gebet überhaupt handeln. Es wurde wohl mit besonderer Ehrfurcht ausgesprochen, weil die Erinnerung lebendig geblieben war, daß Jesus Gott so angeredet und seine Jünger so beten gelehrt hatte.“[24]

אַבָּא Röm 8,15 und Gal 4,6

[23] *Oscar Cullmann,* a.a.O., S. 53. „In neuerer Zeit hat allerdings *J. Carmignac* … sich besonders bemüht, unter Bezug auf die zahlreichen hebräischen Qumrantexte zu beweisen, daß der Urtext auf hebräisch verfaßt sei.“ (ebd.) Cullmann selbst lehnt diese These jedoch ab. Vgl. *Gerhard Kittel:* Art. ἀββά, ThWNT I (1933), S. 4–6 (Jeremias ist hier vorgezeichnet; zu ihm vgl. die folgende Anmerkung). Hebräisch אָב Vater, dazu die aramäische Form אַבָּא.

[24] *Oscar Cullmann,* a.a.O., S. 55f. Vgl. dazu *Joachim Jeremias:* Neutestamentliche Theologie. Erster Teil: Die Verkündigung Jesu, Gütersloh ²1973, S. 191f.

Wenn wir nun nach der Bedeutung des Vaterunsers im Rahmen des lukanischen Doppelwerkes fragen, so ist zunächst der einleitende Abschnitt 11,1 zu beachten: Er situiert das Vaterunser völlig anders, als wir es durch Matthäus gewöhnt sind. Einer der Jünger (τίς τῶν μαθητῶν *[tịs tọ̄n mathētọ̄n])* tritt an Jesus heran mit dem Wunsch: κύριε, δίδαξον ἡμᾶς προσεύχεσθαι, καθὼς καὶ Ἰωάννης ἐδίδαξεν τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ. Joachim Jeremias hat gezeigt, daß v. 1 stark lukanisch gefärbt ist[25]. „Die Einleitung … stammt von Lukas, dem Jesu eigenes Beten als Quelle alles Betens seiner Jünger wichtig ist … . Daß »irgend einer« inner- oder außerhalb des Jüngerkreises … direkt oder durch sein Verhalten eine Frage stellt und dadurch Jesu Belehrung auslöst, ist typisch lukanisch[26] … . Dahinter steht die Einsicht, daß, wie Paulus seine Briefe als Antwort auf praktische Probleme schreibt, auch Jesus nicht allgemeine Wahrheiten doziert, sondern konkreten Menschen in bestimmten Verhältnissen helfen will, ihr Leben zu bestehen."[27]

Das Vaterunser ist dem Lukas zufolge also nicht für eine breite Öffentlichkeit bestimmt (wie bei Matthäus), sondern ausschließlich für Christinnen und Christen, die ihre Gebetspraxis an der Gebetspraxis Jesu ausrichten wollen. Das unterstreicht auf seine Weise auch der Zusatz καθὼς καὶ Ἰωάννης ἐδίδαξεν τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ *(kathọ̄s kaị Iōạnnēs edịdaxen toụs mathētạs autoụ)*, der eine Analogie zwischen dem Jüngerkreis des Täufers und dem Jüngerkreis Jesu herstellt. Das ist für die Leserinnen und Leser des lukanischen Doppelwerkes nicht ganz überraschend. Im 3. Kapitel des Lukasevangeliums, wo die Predigt des Täufers referiert wird, erfahren wir zwar nichts von Jüngern, die er um sich schart. Aber im 7. Kapitel werden die Jünger des Johannes gebraucht und daher flugs eingeführt: καὶ ἀπήγγειλαν Ἰωάννῃ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ περὶ πάντων τούτων *(kaị apẹ̄ngeilan Iōạnnē hoi mathētaị autoụ perị pạntōn toụtōn)* (Luk 7,18//Mt 11,2). Johannes – wir erinnern uns – ist durch Herodes Antipas gefangengesetzt worden und erfährt nun durch seine Jünger von den Taten Jesu. Daraufhin wählt Johannes zwei seiner Jünger aus und schickt sie zu Jesus, um ihn fragen zu lassen: σὺ εἶ ὁ ἐρχόμενος ἢ ἄλλον προσδο-

[25] *Joachim Jeremias,* a.a.O., S. 195, nennt u.a. den periphrastischen Gebrauch von καὶ ἐγένετο, das ἐν τῷ εἶναι und das ἐπαύσατο als spezifisch lukanisch.

[26] Schweizer bietet in Klammern die folgende eindrucksvolle Liste mit Belegen: 1,27.45; 12,13.41; 13,1.23.31; 14,15; 15,2; 16,14; 17,5.20; 18,9; 19,11.39; 22,24.49; 23,27 (*Eduard Schweizer,* S. 125).

[27] *Eduard Schweizer,* ebd.

κῶμεν; *(sy eị ho erchọmenos ē ạllon prosdokọ̄men?)*.[28] Und auch am Ende des lukanischen Doppelwerkes, in Apg 19, werden uns noch einmal Jünger des Johannes in Ephesos begegnen. Es handelt sich mithin um ein Phänomen, das den Lukas beschäftigt hat, weil es offenbar noch in seiner Zeit Johannesjünger gab. Dabei bemüht er sich durchweg, nicht den Anschein einer Konkurrenzsituation aufkommen zu lassen: Im Grund handelt es sich bei den Johannesjüngern um ein Phänomen einer vergangenen Epoche, mögen sie auch bis in die Zeit des Lukas existieren.

Schließlich sind noch die lukanischen Eingriffe im Text selbst zu beachten. Es ist weitgehend anerkannt, daß die lukanische Kurzfassung des Vaterunsers Q wiedergibt, wohingegen Matthäus den Text von sich aus erweitert hat, auf dessen Weg später Didache 8 fortschreitet. Trotzdem Lukas Q am nächsten steht, was den Umfang des Textes angeht, sind doch einige charakteristische Eingriffe zu konstatieren:[29]

– In Z. 12 ändert Lukas das δός *(dọs)* der Vorlage (bei Matthäus erhalten) in δίδου *(dịdou)*, d.h. er ersetzt die Aoristform zu δίδωμι *(dịdōmi)* durch die präsentische Form.
– Ebenfalls in Z. 12 ersetzt er σήμερον *(sēmeron)* aus Q durch τὸ καθ' ἡμέραν *(tọ kath' hēmẹran)*.
– Lukas zerstört den Parallelismus, den die Vorlage in Z. 13 und 14 bot: Aus ὀφειλήματα/ὀφειλέταις *(opheilēmata/opheilẹtais)* wird ἁμαρτίας/ὀφείλοντι *(hamarṭias/opheịlonti)*. „Luke thus eliminates the Semitic religious connotation of »debt,« which may not have been comprehensible to his Gentile readers."[30]
– In Z. 14 ändert Lukas außerdem die Verbform: Aus dem ἀφήκαμεν *(aphēkamen)* der Vorlage (das ist Perfekt) wird auch hier eine Präsensform ἀφίομεν *(aphịomen)*.

Durch die Präsensformen wird das ursprünglich stark eschatologisch ausgerichtete Gebet modifiziert: „In the Lucan form the wishes are undoubtedly still to be understood as eschatological. But the petitions, especially that for daily sustenance and for preservation from apostasy, are more properly to be understood of the Christian disciples' present condition. The same is probably true for the second petition (for forgiveness) too."[31]

---

[28] Im Markus-Stoff waren die Jünger des Johannes schon zuvor begegnet in der Fastenperikope, bei Lukas 5,33: οἱ μαθηταὶ Ἰωάννου νηστεύουσιν.

[29] Zur Ursprünglichkeit der kurzen Form bei Lukas vgl. prägnant *Joseph A. Fitzmyer,* S. 897.

[30] Ebd.

[31] *Joseph A. Fitzmyer,* S. 899–900.