

„Eher aber vergehen Himmel und Erde ...“ Einleitung zum Tagungsband

Markus Tiwald

Εὐκοπώτερον δέ ἐστιν τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν παρελθεῖν ἢ ἰῶτα ἓν ἢ μίαν κεραΐαν τοῦ νόμου πεσεῖν – „Eher aber vergehen Himmel und Erde, als dass ein Jota oder ein Häkchen des Gesetzes fallen“ – sagt die Logienquelle (nach ihrer wahrscheinlichsten Rekonstruktion¹) in 16,17. Obwohl dieser Satz in seiner Eindeutigkeit ein starkes Zeugnis bietet, dass die frühen palästinischen Jesusanhänger, die diese Worte tradierten und glaubten, noch ungebrochen an *allen* Forderungen des jüdischen Gesetzes – also auch an Speise- und Reinheitsvorschriften und nicht nur am Liebesgebot – festhielten, ist es in der Forschung dennoch keineswegs unumstritten, wie sich diese hinter den Worten der Logienquelle stehende, frühe palästinische Jesusbewegung zu anderen Gruppierungen im damaligen Judentum verhielt.² Auch wenn ein Großteil der Forscher davon ausgeht, „dass die Matrix von Q völlig innerhalb des jüdischen Hauses bleibt“³, ist damit noch nicht geklärt, ob und wie schnell die Q-Gemeinde diesen jüdischen Mutterboden später verlassen hat. „The Parting of the Ways“ – die Frage, wann und unter welchen Umständen sich Judentum und Christentum voneinander trennten, ist derzeit eine der meistdiskutierten Fragen neutestamentlicher Wissenschaft.⁴ Nicht nur in Bezug auf die Logienquelle, sondern auch mit Blick auf Paulus und weiters auf die gesamte Kirchenentwicklung des ersten und zweiten Jahrhunderts wird neuerdings immer lauter überlegt, ob allzu simplizistische Modelle nicht doch zu voreilig schon im Laufe des ersten Jahrhunderts eine definitive Trennung der beiden Religionen festmachen wollen. Anachronistische Konzeptionen – wie etwa die

¹ Als Grundlage für die Rekonstruktion wurde hier und im Folgenden die Ausgabe von Hoffmann/Heil: Spruchquelle, verwendet.

² Zu den Fragen, wann und wo die Logienquelle verfasst wurde und welche Trägergemeinde sich dahinter genau verbirgt, vgl. den Beitrag von Tiwald in diesem Band: Hat Gott sein Haus verlassen?

³ Ebner: Q, 100.

⁴ Um nur einige aus der reichen Literatur zu nennen: Dunn: Partings, 230–259; Boyarin: Christen, 112–129; Broadhead: Ways, 354–391 (mit dem launigen Stichwort: „Parting with ‚The Parting of the Ways‘“; ebd. 389); Harlow: Judaism, 257–278 (275: „There can be no denying that the borderlines between Judaism and Christianity were not clear-cut everywhere in the early centuries of the Common Era, or that the separation between them was uneven and complex“); oder Frankemölle: Frühjudentum, 437: „Setzt man eine einigermaßen entwickelte kirchliche Organisation und ein ebenso entwickeltes theologisches Lehrsystem voraus, wäre das 3./4. Jh. auch die Zeit in den langen Prozessen zwischen Christentum und Judentum, in denen die Trennung politisch, aber auch theologiegeschichtlich zu fixieren ist.“

Annahme einer „Synode von Javne“,⁵ die „um 100 zur offiziellen Verfluchung der Christen durch die Synagoge“⁶ geführt habe, oder die irriige Annahme eines „pharisäisch-rabbinischen Judentums“⁷ z. Z. Jesu – ergaben falsche Prämissen für die historische Rekonstruktion und führten damit zu falschen Resultaten. In der heutigen Judaistik wird die Pluriformität des Frühjudentums betont, das rabbinische Judentum trat erst Mitte bis Ende des zweiten Jahrhunderts unserer Zeitrechnung seinen Siegeszug an,⁸ davor gab es kein „normatives Judentum“⁹ und wohl nicht einmal einen „mainstream Judaism“.¹⁰ Bis zur Durchsetzung des rabbinischen Judentums waren das pluriforme Frühjudentum und das sich erst langsam zur eigenständigen Religion strukturierende Frühchristentum einander wesentlich näher als früher zumeist angenommen.¹¹ Wahrscheinlich lief das „Parting of the Ways“ auch nicht in allen Gemeinden zu derselben Zeit und in derselben Weise ab.¹² Es gab damals eben weder ein monolithisches Judentum

⁵ Vgl. Stemberger: Judentum, 19: „Diese ‚Synode‘ ist eine Konstruktion von *H. Graetz* im 19. Jahrhundert und lässt sich nicht belegen.“ Ausführlich in: Stemberger: *Jabne*, 163–174.

⁶ Franzen: Kirchengeschichte, 24.

⁷ Das spätere Rabbinat hatte sich keineswegs nahtlos aus dem früheren pharisäischen Judentum herausentwickelt. Es ist also nicht legitim vom „pharisäisch-rabbinischen Judentum“ zu sprechen und damit rabbinische Vorstellungen in die Zeit des Zweiten Tempels zurückzuprojizieren und dieses Judentum dann als „normatives Judentum“ postulieren zu wollen. Vgl. dazu: Stemberger: *Mainstream*, 190 und 207.

⁸ „The political institutions and social expressions of rabbinism make no appearance in the earliest years of the Yavnean period. They emerge, for the first time, in the development of the government under the patriarchate and its associated rabbinical functionaries, beginning with Gamaliel II – circa A.D. 90 – and fully articulated, in the aftermath of the Bar Kokhba debacle, by Simeon b. Gamaliel II, circa A.D. 150.“ (Neusner: *Formation*, 42).

⁹ „Das rabb. Judentum hat wohl nie die einzige Ausprägung jüdischen Lebens dargestellt; und es ist auch erst durch eine Entwicklung von Jahrhunderten zum ‚normativen‘ Judentum geworden, als das man es gern für die ganze Periode angesehen hat ... Die Quellen für die Darstellung der rabb. Zeit sind so einseitig, daß das aus ihnen gewonnene Geschichtsbild weithin ungesichert bleibt – die Vorstellung vom ‚normativen‘ Judentum geht z. B. auf diese Quellenlage zurück.“ (Stemberger: *Einleitung*, 15)

¹⁰ Vgl. dazu: Stemberger: *Mainstream*, 189–208. Vgl. auch Maier: *Interpretation*, 109, der seine Kritik richtet gegen „a more or less implicit tendency to stress the continuity between a so-called ‘mainstream Judaism’ before 70 CE and rabbinic Judaism, antedating characteristics of the Talmudic literature and defining all other groups as ‘sectarian’ ...“ Zu all diesen Fragen siehe auch Tiwald: *Hebräer*, 35–46.

¹¹ Vgl. Boyarin: *Christen*, 121: „Ich behaupte nicht, dass es keinerlei Unterschiede zwischen ‚Judentum‘ und ‚Christentum‘ im 2. Jahrhundert gegeben hat. Sondern: dass die Grenze zwischen beiden so verschwommen war, dass niemand genau sagen könnte, wo das eine aufhörte und das andere begann.“ – Diese Aussage Boyarins gilt wohl besonders für das Judenchristentum in Palästina, wobei die Situation in rein heidenchristlichen Gemeinden außerhalb Israels durchaus anders ausgesehen haben kann.

¹² Vgl. Broadhead: *Ways*, 389: „... any reference to a parting of the ways between Judaism and Christianity must further specify who parted, when they parted, and where this separation occurred.“

noch ein uniform-ausdefiniertes Christentum.¹³ Damit aber wird klar, dass die neuen Prämissen zur Erforschung der Jesusbewegung in ihrer Beziehung zum Frühjudentum durch die jüngsten Erkenntnisse der Judaistik abgesichert sein müssen.

Dieses Ziel hat sich auch vorliegender Tagungsband, der die Vorträge einer 2012 in Essen gehaltenen Tagung mit einigen weiterführenden Beiträgen vereint, mit Blick auf die Logienquelle gesetzt. Daher ist der Band auch in drei große Hauptteile gegliedert:

1. Das pluriforme Frühjudentum
2. Die Logienquelle in ihrem Verhältnis zum Frühjudentum
3. „Vorgeschichte“ und „Nachspiel“

Teil 1: Das pluriforme Frühjudentum thematisiert die frühjüdischen Prämissen, die als Grundlagen sämtlicher weiterer Überlegungen zu gelten haben.

Günter Stemberger: Pluriformität des Frühjudentums analysiert dabei das breite theologische Spektrum des damaligen Judentums, das sogar noch wesentlich weiter war, als es die drei bzw. vier „Religionsparteien“, die Josephus für die Zeit ab den Makkabäern beschreibt, ohnehin schon erwarten ließen. Zu beachten sind hier neben der selektiven Wahrnehmung biblischer Traditionen in unterschiedlichen Gruppierungen auch außerbiblische Traditionen mit oftmals gleich hoher Autorität gegenüber den von uns heute als „biblische“ Schriften betrachteten Texten – etwa das Buch der Jubiläen, apokalyptisches Schrifttum oder auch eine Reihe von Texten, die in der Sammlung von Qumran schriftgleiche Autorität hatten. Der stark voneinander abweichende Umgang mit biblischen wie außerbiblischen Traditionen lässt sich eindeutig an unterschiedlichen Lehrmeinungen (Vorherbestimmung, Auferstehung der Toten, Gesetzesauslegung), aber auch in der Halacha zum Umgang mit Proselyten, in Ehe- und Scheidungsfragen, Sabbatheiligung, Zehntem und Reinheitsvorschriften belegen. Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass im breiten Spektrum des palästinischen Judentums im ersten Jahrhundert Jesus bzw. das in der Logienquelle über ihn Erzählte durchaus seinen Platz findet. Natürlich ist der besondere eschatologische Autoritätsanspruch Jesu außergewöhnlich, ähnlich etwa dem Anspruch, der für den Lehrer der Gerechtigkeit oder vom anonymen Verfasser des halachischen Briefs 4QMMT erhoben wird. Außergewöhnlich sind sicher auch die Wundererzählungen um Jesus gerade in ihrer Häufung. Doch die von ihm oder seinem Umfeld vertretenen Lehren, v. a. seine Positionen zur Tora und ihrer Anwendung in der täglichen Praxis, gewinnen zwar durch ihre Kombination ein sehr eigenständiges

¹³ Vgl. Frankemölle: Frühjudentum, 28: „Der innerjüdischen Vielfalt steht eine innerchristliche Vielfalt (sofern man zur Zeit des NT dezidiert von ‚christlich‘ sprechen kann) gegenüber ... Wie es beim Begriff ‚Christentum‘ keine monolithische Einheit gibt, so auch nicht beim ‚Judentum‘. Für die Zeit des NT dürften beide Bezeichnungen im Singular anachronistisch sein.“

Profil, in ihren Einzelementen aber ragen sie kaum aus dem Rahmen des damals Möglichen oder Üblichen hinaus.

Johann Maier: Torah und Normensysteme in den Qumranschriften untersucht nun die Art und Weise wie Toravorschriften in der Zeit des Zweiten Tempels erlassen werden konnten. Sein Beitrag widerspricht einem – bei christlichen Bibelwissenschaftlern häufig anzutreffenden – statischen Verständnis von Tora:¹⁴ „Tora“ war im Frühjudentum weder ausschließlich auf den Pentateuch bezogen noch in einem einheitlichen und endgültigen Kompendium verbindlicher Vorschriften erschöpft. Es gab gruppenspezifische „Torot“, die nicht von allen Gruppierungen des damaligen Judentums geteilt wurden (wie etwa etliche Torot der Qumrangemeinde, vgl. dazu 4QMMT); es gab aber auch über die Funktion eines „Propheten wie Mose“ die Kompetenz, Tora im Einzelfall neu zu erteilen bzw. vorhandene Tora fortzuschreiben. Tora war also von dieser Voraussetzung her gesehen entweder unmittelbar geltendes Kult- bzw. Ritualrecht oder neu offenbartes Recht im Sinne einer absolut verbindlichen Entscheidung der Höchstinstanz. „Tora“ war somit noch längere Zeit eine unabgeschlossene Größe und wurde von Zeit zu Zeit wohl in aktualisierten Niederschriften festgehalten. Dies wird ausdrücklich dadurch bestätigt, dass schon die Qumranschriften darüber reflektierten, dass der Bestand an Tora sich änderte „von Zeit zu Zeit“. Die Bedeutung dieser Erkenntnisse für die Jesus- und Q-Forschung kann wohl nicht hoch genug veranschlagt werden. Wenn etwa U. Schnelle ausführt: „Deutlich ist auf jeden Fall, dass innerhalb der Logienquelle nicht die Tora, sondern die Botschaft und Gestalt Jesu, des Menschensohn-Kyrios, zentrale Orientierungsgröße und soteriologisches Prinzip sind“¹⁵ und daraus schließt, dass hier schon ein Abgehen von jüdischen Normen greifbar werde,¹⁶ so ist dem entgegenzuhalten, dass für die Logienquelle Jesus gerade nach Art eines eschatologischen Weisheitslehrers (Q 10,21f.) – fast nach Art eines „Propheten wie Moses“ (wie es später dann in Apg 3,22 und 7,37 heißen wird) – in die Fülle des eschatologischen Gotteswillens (also in die „Tora“) einführt. Jesus kam damit für die Q-Gemeinde wohl eine ähnliche Funktion zu wie dem Lehrer der Gerechtigkeit für die Qumraniten.

Teil 2: Die Logienquelle in ihrem Verhältnis zum Frühjudentum widmet sich nun der Auslegung von Q. Dabei eröffnet der Beitrag von Tiwald mit grundsätzlichen Überlegungen zur Frage „Logienquelle und Tora“ den Reigen der Aufsätze, gefolgt von Einzeluntersuchungen zu konkreten Passagen von Q.

¹⁴ Vgl. dazu: Müller: Verhältnis, 258: „Deshalb kann ein Judaist keinesfalls sicher sein, daß er an dasselbe denkt wie ein Alttestamentler, wenn er ... das Wort ‚Tora‘ liest. ... er stößt ... auf ganz vordergründige und offen zutage liegende Vorentscheidungen, wenn er sich mit der ihm gewiß nicht eingängigen Reduktion abfindet, welche die Alttestamentler ... dem Begriff ‚Tora‘ zumuten, indem sie ihn im Großen und Ganzen auf das festlegen, was schließlich im Pentateuch steht.“

¹⁵ Schnelle: Theologie, 362, mit einem Zitat von Kosch.

¹⁶ Vgl. Schnelle: Einleitung, 238: „Es fällt auf, dass Markus und Q als älteste Überlieferungsstränge im Rahmen der Zweiquellentheorie ein Jesusbild entwerfen, in dem die Tora keine wesentliche Rolle spielt.“

Markus Tiwald: Hat Gott sein Haus verlassen (vgl. Q 13,35)? Das Verhältnis der Logienquelle zum Frühjudentum untermauert, dass die Logienquelle tatsächlich ein Dokument der nordpalästinischen Jesusbewegung knapp vor Zerstörung des Tempels war, geschrieben von Juden, die zwar an Jesus glaubten (der Ausdruck „Messias“/„Christos“ wird Jesus jedoch noch nicht beigegeben), aber dennoch – so die These von Tiwald – noch nicht mit anderen jüdischen Gruppierungen gebrochen hatten. Dazu untersucht der Beitrag die notorischen *loci classici* der Logienquelle, die gerne für einen Bruch mit dem Judentum heranzitiert werden: Besondere Sorgfalt wird hier auf das Wort gegen Jerusalem (Q 13,34f.) gelegt: Indiziert die Aussage „Siehe euer Haus wird verlassen“ bereits einen Bruch mit dem Jerusalemer Tempel? Und legt das Logion „Ihr werdet mich nicht mehr sehen, bis ihr sagt: Gesegnet, der im Namen des Herrn Kommende“ eine Art „Zwangsbekehrung“ der Juden im Eschaton nahe? Der Beitrag kommt zum Schluss, dass die Topik dieser Ausdrücke frühjüdischen Darstellungsmustern geschuldet ist: Das Theologumenon vom gewaltsamen Prophetengeschick wie auch die im Frühjudentum weit verbreitete Tempelkritik werden hier miteinander verschmolzen. Dabei verlässt die Logienquelle den Rahmen geprägter Redemuster des Frühjudentums nicht: Solche im damaligen Judentum oft anzutreffenden Deutemuster zur sündigen Versagung Israels gegenüber seinem Gott enden jedoch stets mit der abschließenden Bekehrung Israels und der Wiederzuwendung Gottes zu seinem Volk (vgl. Neh 9,26–33). Somit legt es sich nahe, auch Q 13,16 als positive Heilsansage für die Errettung ganz Israels zu lesen (ähnlich also wie Röm 11,26). Weiters beschäftigt sich der Beitrag mit den Gegnern der Logienquelle: Hier wird für Tiwald deutlich, dass die Polemik von Q gegen „Pharisäer und Gesetzeslehrer“ nicht über das hinausgeht, was uns auch ansonsten im Frühjudentum an innerjüdischen Gruppenzwistigkeiten bekannt ist (hier schließt Tiwald an den Beitrag von G. Stemberger an). Im letzten Teil seiner Ausführungen schlägt Tiwald eine Brücke zu den Ausführungen von J. Maier und zeichnet den Jesus der Logienquelle als eschatologischen Weisheitslehrer, der – ähnlich wie der Lehrer der Gerechtigkeit für Qumran – nun die eschatologische „Tora“ verdeutlicht, von der „kein Jota und Häkchen vergehen“ wird.

Dieter Roth: The Words of Jesus and the Torah. A Consideration of the Role of Q 6,47–49 schließt mit seinem Beitrag ebenfalls gut an die Resultate von Stemberger und Maier an. Die zentrale Position Jesu in diesem Gleichnis („Jeder der meine Worte hört und sie tut ...“ Q 6,47) legt die Frage nahe, ob das Wort Jesu nun an die Stelle des Gesetzes getreten sei. Allerdings lässt sich diese Frage für Roth nur „within the context of Second Temple Judaism“ beantworten. Dafür untersucht er die Einstellung der Qumrangemeinde zur Tora und die Rolle des Lehrers der Gerechtigkeit. Ähnlich wie Maier befindet auch Roth, dass in Qumran (etwa in der Tempelrolle) neue *torot* erlassen wurden, die den Befund des Pentateuchs überstiegen. Dabei ist vor allem – wie auch schon Maier gezeigt hat – die Rolle des Lehrers der Gerechtigkeit als „interpretative authority“ der Tora bemerkenswert: Wer die Tora-Interpretation des Lehrers der Gerechtigkeit zurückweist, der weist den wahren Sinn der Tora zurück, da dieser eben nur durch den Lehrer der Gerechtigkeit erschlossen werden kann. Letztendlich gilt,

„the rejection of the Teacher of Righteousness’s teaching is viewed as a rejection of the covenant and the rejection of the Torah. In this way, the response to the words of the Teacher directly impacts one’s standing or falling when judgment comes.“ Die Parallelen zur Interpretation Jesu in Q 6,47–49 liegen auf der Hand: Auch hier ist die endzeitliche Erlösung an das Befolgen der Worte Jesu gebunden. Dies allerdings führt zu keiner Abrogation der Tora, sondern ist geradezu Bedingung für deren Erfüllung: „As seen through a considering of the Dead Sea Scrolls in particular, it is entirely possible within the Second Temple context for texts to present (an) authoritative teacher(s) and still retain the Torah as valid and authoritative. Therefore, that Jesus is presented as an authoritative teacher and that the response to his words is viewed as vital in the context of trial and judgment, whether present or future, does not mean that the place and authority of the Torah are ipso facto denigrated. Thus, the parable in Q 6,47–49 is rightly invoked to highlight the significance of Jesus’ teaching for Q, but should not be referred to as necessarily containing an implicit attack upon the Torah.”

Christoph Heil: Nachfolge und Tora in Q 9,57–60 beginnt seine Untersuchung mit einem wertvollen Forschungsüberblick. Dieser macht eine gewisse Ambivalenz in der Q-Forschung deutlich: Einerseits bejaht das Gros der Forscher ausdrücklich, dass die Logienquelle die Tora nicht grundsätzlich in Frage gestellt habe. Andererseits wird aber auch stets unterstrichen, dass die mit großer Autorität vorgetragene Lehre Jesu im Spruchevangelium Q nicht gewöhnliche zeitgenössische Auslegungen der Tora wiederholt habe, sondern sehr originell und sogar anstößig für andere jüdische Tora-Interpreten wie etwa die Pharisäer gewesen sei. Auch wenn Q im weiten Rahmen des vielgestaltigen antiken Judentums zu verorten ist, muss daher unbedingt weiter gefragt werden, *welche Art von Judentum* sich in Q zeigt. Als einen „Testfall“ für solch eine Verortung der Logienquelle wählt Heil die Nachfolgeworte in Q 9,57–60, und hier besonders Q 9,59f., wo es um die Frage geht, ob die Nachfolge Jesu nun das Gebot der Totenbestattung außer Kraft setzt. Dafür lenkt Heil den Blick zunächst auf die Vielgestaltigkeit des Frühjudentums: Wahrscheinlich gab es „das“ Frühjudentum gar nicht, sondern unterschiedliche Ausprägungen und Leseweisen des jüdischen Glaubens. Dennoch warnt Heil zu Recht davor, das Frühjudentum nur als konturlose, rein ethnische Größe zu zeichnen, die man nicht durch Kategorien wie „Religion“ und „allgemeine Normen“ (Tora) beschreiben könne. Es muss wohl auch gemeinsame identitätsstiftende Glaubenselemente gegeben haben, die die allermeisten Juden in der Antike verbanden. Ob es dabei allerdings so etwas wie einen *common Judaism* im Frühjudentum gegeben hat, bleibt weiterhin heftig umstritten. Heil bejaht dies vorsichtig und lehnt sich im Folgenden an den von E. P. Sanders, J. D. G. Dunn und G. Theißen/A. Merz genannten Kriterien an. Auch wenn Jesus nach Q die Tora nicht *per se* ablehnt, so wird gerade an der Außerkraftsetzung der Pflicht zur Totenbestattung klar, dass Jesus das jüdische Gesetz in einer sehr freien und souveränen Weise interpretierte. Leider reflektiert Q nicht ausdrücklich den Ursprung dieser Vollmacht Jesu. Parallelen zum Lehrer der Gerechtigkeit in Qumran können gezogen werden, auch dieser erläßt Rechtsanweisungen

aufgrund einer nur mit Mose vergleichbaren Autorität, indem er bisher verborgene Tora in Form von unmittelbarer göttlicher Anweisung oder Entscheidung offenbar macht (vgl. die Beiträge von Maier und Roth in diesem Band). Noch treffender ist für Heil allerdings eine Parallele aus der Zehnwochen-Apokalypse (1 Hen 93,1–10; 91,11–17): Die Hoffnung auf Errettung richtet sich hier auf einen erneuten, endgültigen Akt göttlicher Erwählung (93,10a), der eine „siebenfältige Anweisung für Gottes ganze Schöpfung“ (93,10b) mit sich bringt. Diese siebenfältige Instruktion bedeutet eine neue Offenbarung des Willens Gottes, welche die Geltung der Mose-Tora zwar nicht in Frage stellt, die aber erst den wahren Plan Gottes für seine Schöpfung und deren eschatologische Bestimmung enthüllt (vgl. hier auch den Beitrag Tiwald in diesem Band). Damit ist zumindest eine Parallele zum souverän-endezeitlichen Handeln Jesu gegenüber der Tora aus frühjüdischer Zeit bekannt, auch wenn sich nicht genau bestimmen lässt, wie zentral oder peripher solches Denken im damaligen Judentum war (Heil optiert hier eher für „den Rand des antiken Judentums, dem es allerdings nicht an Randgruppen mangelte“).

Gertraud Harb geht anhand der von ihr gewählten Thematik *Die ersten beiden Weherufe gegen die Pharisäer in der Logienquelle (Q 11,42.39b.41)* der für die Q-Gemeinde virulenten Frage der Verzehntungspraxis und der Thematik kultischer Reinheit von Gefäßen im Frühjudentum nach. Gerade in diesen beiden Weherufen wird schließlich Kritik an einer einseitigen rituellen Praxis geübt und eine gewisse Distanz zum pharisäischen Judentum deutlich. An der hier erfolgenden Positionierung der Logienquelle kann man folglich gut bemessen, ob und wie stark die Q-Gemeinde noch immer in die rituellen Vollzüge der Kulttora eingebunden war. Ähnlich wie schon G. Stemberger in seinem Beitrag betont auch Harb, dass es im Frühjudentum sehr unterschiedliche Verzehntungspraktiken gab und auch in der Frage der Reinheit von Gefäßen unterschiedliche Sichtweisen möglich waren. Die Pharisäer vertraten hier nur eine der möglichen Interpretationen. Die Kritik der Logienquelle richtet sich dabei auch nicht gegen die Verzehntungspraxis *per se*, sondern lediglich gegen die Einseitigkeit, aufgrund des Zehnten „das Recht und die Barmherzigkeit und die Treue“ zu vernachlässigen. Auch im zweiten Weheruf ist die Logienquelle mit den frühjüdischen Diskussionen um Reinheit und Unreinheit von Gefäßen vertraut. Die Kritik fokussiert auch hier wohl eher auf ein moralisches Ungenügen der Pharisäer als auf eine prinzipielle Infragestellung der Ritualtora. Somit bricht in den Weherufen eine Spannung auf, die das Judentum dieser Zeit durchzieht: In einigen Kreisen wurde die kultische Reinheit immer wichtiger (Qumran, Pharisäer), in anderen Kreisen hingegen dominierte die moralische „Reinheit des Herzens“. In diesem Sinne drückt sich in den beiden Weherufen eine deutliche Gewichtung zugunsten der moralischen Reinheit aus – freilich noch ohne die kultische Reinheit außer Kraft zu setzen: Von einer Ablehnung des Ritualgesetzes ist in den Weherufen nicht die Rede, dieses wird in V. 42 sogar ausdrücklich bestätigt und die Kategorien „rein“ und „unrein“ für das Verständnis von V. 44 vorausgesetzt. Eine weitere Frage ist, ob die Q-Leute tatsächlich noch gezehntet bzw. die Reinheitsgebote gehalten haben. Auch wenn diese Frage schwer zu beantworten bleibt, spricht

der Text der Weherede in seiner Gesamtheit aber eher dafür als dagegen. Zusammenfassend geht es in der Weherede also um einen innerjüdischen Streit der Q-Leute gegen die Pharisäer und die Schriftgelehrten, nicht aber um eine prinzipielle Infragestellung des Ritualgesetzes.

Teil 3: „Vorgeschichte“ und „Nachspiel“ erfüllt die Funktion, die Untersuchungen zu Frühjudentum und Logienquelle in einen weiteren historischen Rahmen einzubinden: Die Theologie des Alten Testaments – hier exemplarisch vertreten durch das Buch Maleachi – wird im Frühjudentum und in der Logienquelle weitergeführt. Die Vorgaben der Logienquelle hingegen liefern die Grundlagen für das spätere Matthäusevangelium, das als „theologischer Nachlaßverwalter der Quelle Q“¹⁷ angesehen werden kann: Hier erst erfolgt der Übergang zur Heidenmission und ein gewisser Bruch mit jüdischen Gruppierungen.¹⁸ Noch weiter lässt sich die Wurfparabel dann ziehen, wenn man die Geschichte des Judenchristentums in die folgenden Jahrhunderte hinein verfolgt, wie dies im abschließenden patristischen Beitrag geschieht.

Aaron Scharf: *Tora und Tag YHWHs* – Zu Mal 3,22–24 zeigt sehr schön, wie vielschichtig und intensiv Relektüre-Prozesse bereits bei der Abfassung des Zwölfprophetenbuches älteres Material neu verorteten. Gerade in der Zusammenstellung dieser Texte war man bemüht, selbst-reflektierende Passagen einzubauen, die Aufschluss geben, wie sich das Corpus der Prophetenbücher zum Corpus der Tora verhält. Besonders der sekundäre Nachtrag zum Maleachibuch, Mal 3,22–24, kann als solcher Text betrachtet werden. In der Gliederung der Hebräischen Bibel wird Maleachi als der letzte der Schriftpropheten angesehen, mit dem das Corpus der *n^ebiim* schließt. Der redaktionelle Nachtrag Mal 3,22–24 schärft dann auch bewusst die Erinnerung an die „Satzungen und die Rechtssätze“ der „Tora des Mose“ ein und verbindet diese mit der endzeitlichen Erwartung der Wiederkunft des „Propheten Elija“, der „vor dem großen und furchtbaren Tag YHWHs“ von Gott gesandt wird, um „das Herz von Vätern wieder den Söhnen zuwenden und das Herz von Söhnen ihren Vätern“. In der späteren rabbinischen Literatur (mEd 8,7) wurde diese Stelle dahingehend gedeutet, dass der endzeitlich wiederkehrende Elija Streitigkeiten

¹⁷ Tiwald: Wanderradikalismus, 59. Vgl. auch Luz: Matthäus I, 65: „Vieles spricht m. E. dafür, daß die Vorgeschichte der matthäischen Gemeinde in besonderer Weise mit der *Logienquelle* verbunden ist.“ Und ebd. 66: „Wir vertreten die These, daß das Matthäusevangelium aus einer Gemeinde stammt, die von den wandernden Boten und Propheten des Menschensohns der Logienquelle gegründet worden ist und weiter in engem Kontakt mit ihnen steht.“

¹⁸ Vgl. Luz: Matthäus I, 66f.: „Unsere These lautet nun, daß das Matthäusevangelium aus einer Situation stammt, wo diese judenchristliche Gemeinde an einem Wendepunkt stand. Schon die Logien-Quelle mit ihrer verschärften Gerichtsverkündigung an Israel dokumentierte, daß die Jesus-Verkündigung in Isarel in eine Krise gekommen war. ... In dieser Situation entschloß sie [sc. die matthäische Gemeinde] sich, ihre Jesusverkündigung zu den Heiden zu tragen.“

über die rechte Auslegung der Tora beilegen soll.¹⁹ Aber auch für die Redaktoren des Zwölfprophetenbuches stellte sich nach A. Scharf die Frage, ob die Tora die Selbstoffenbarung Gottes schon in ihrer Vollgestalt enthält, oder ob das Zeugnis der Tora noch durch die Deutung des Geschichtsverlaufs aus der Vollmacht aktueller Inspirationen – etwa der der Propheten – ergänzt werden muss. Das Problem der rechten Interpretation der Tora wurde besonders in hellenistischer Zeit virulent, in der die Makkabäerbücher und das Danielbuch deutlich werden lassen, in welcher vielfältiger Weise der politisch, ökonomisch, kulturell und religiös dominante Hellenismus den traditionellen, an den kultischen Vorschriften festhaltenden Glauben gefährdete. Wahrscheinlich ist dieser zeitgeschichtliche Hintergrund auch bei der redaktionellen Einfügung von Mal 3,22–24 federführend, wo der Konflikt zwischen Vätern und Söhnen „die griechisch-hellenistische Umbruchszeit mit ihren massiven Konflikten“²⁰ thematisieren dürfte. Die Formulierung in Mal 3,23 schließt sich eng an diejenige von Mal 3,1 an, die wiederum Ex 23,20 aufgreift. Nach Mal 3,1 wird YHWH, so wie er einst Israel durch den Einsatz eines Boten durch die Wüste geleitet hat (Ex 23,20), erneut einen Boten senden, der für Israel einen Weg bahnen wird. Diesmal aber keinen wirklichen Weg durch die Wüste, sondern einen Weg auf den kommenden Tag YHWHs zu. Dass die Tora durch das Kommen des Tages YHWHs oder seines Vorläufers Elija relativiert oder neu gefasst würde, ist nirgends im Blick. Andererseits aber muss die schriftliche Tora ständig auf neue Lebensbedingungen hin angepasst werden, so auch gerade in der Endzeit. Besonders dieses Spannungsverhältnis trifft die Situation der Q-Gemeinde gut. Hier wird die Tora nicht abrogiert, doch sind für die Logienquelle Johannes und Jesus die beiden Kinder der göttlichen Weisheit (Q 7,35; nach dem alttestamentlichen Weisheitsbuch ist diese „göttliche Weisheit“ ja ident mit der Tora!), die im Kontrast zu „dieser Generation“ von Gott eschatologisch legitimiert wurden. In Q 7,27 wird zwar nicht Jesus, aber der Täufer mit den Worten von Ex 23,20 // Mal 3,1 bedacht:²¹ „Siehe, ich sende meinen Boten vor deinem Angesicht her, der vor dir her deinen Weg bereiten wird.“ Johannes und Jesus werden damit in der Sichtweise von Q befähigt, die endzeitliche Deutung der Tora gemäß dem eschatologischen Heilswillen Gottes zu vollziehen. Auch dies belegt, dass die Sonderstellung Jesu (und des Täufers) für Q nicht zu einer Abrogation der Tora, sondern zu deren endzeitlicher Erfüllung führt.

Paul Foster: Matthew's Use of 'Jewish' Traditions from Q zeigt, wie das „jüdische Erbe“ der Logienquelle vom Matthäusevangelium weitergeführt wurde. Besonders wertvoll sind dabei seine einleitenden Bemerkungen zur

¹⁹ Vgl. Meier: *Jew*, 656. Weitere Belege für diese Vorstellung sind mEd 3,4; mB.Mes 1,8; 2,8; 3,4f.; mScheqal 2,5; mSota 9,15. Vgl. dazu Krupp: *Mischna*, 223f. und 576–578.

²⁰ Meinhold: *Dodekapropheton*, 427.

²¹ Daher sollte man für Q nicht so weit gehen wie Meier: *Jew*, 655–658, der von „Jesus' self-presentation to Israel as the *Elijah-like* prophet of the end-time“ (ebd. 656) spricht. Doch die grundsätzliche Ausrichtung dieser Wahrnehmung ist richtig: Jesus wird in Q als endzeitlich legitimierter Prophet verstanden, dem Johannes als Bote vorausgeht.

momentan heftig diskutierten Frage, wie man „Jewish Christianity“ überhaupt definieren könne und an welchen Indikatoren eine *noch feststellbare* bzw. *nicht mehr gegebene* Eingebundenheit des beginnenden Christentums ins Frühjudentum ablesbar wäre. Neben ethnischen Grenzziehungen bieten sich auch praxisbezogene Deutungen oder die Rückgebundenheit an Tempel und Tora als Maßstäbe an. An solchen Kriterien bemisst Foster schließlich die Logienquelle und das Matthäusevangelium. Für die Logienquelle bleibt Fosters Befund – nicht zuletzt wegen der Knappheit der Quelle Q – offen, wenn auch mit einer gewissen Neigung, die Eingebundenheit der Logienquelle in das Frühjudentum zu bejahen: „Again there is no ‚hard‘ evidence that the Q group maintained the typical boundary marking practices of Judaism, but given the likelihood of its geographical location and its temporal proximity to the earliest stages of the Jesus movement, it would not be surprising to find members continuing these religious traditions.“ Das Matthäusevangelium hat dann die Q-Traditionen zwar größtenteils getreu weitergeführt, diese allerdings in einem weiteren Horizont verankert. Dabei wird klar, dass die Gemeinde des Matthäus bereits mit der jüdischen Synagogengemeinde gebrochen haben muss – die Neukontextuierung der hier aus Q übernommenen Passagen wie auch die Erweiterung dieses Materials durch eigene Akzente legen diesen Befund recht überzeugend nahe. Damit ist aber noch nicht gesagt, dass nach solch einem Bruch auch die rituelle Gesetzesobservanz für die Matthäus-Gruppe obsolet geworden wäre. Auch hier bleibt der Befund für Foster letztlich offen: „Whether Matthew, or some of his community members maintained observance of Sabbath, food laws, and circumcision is, and will remain, unknowable.“ Letztlich wird klar, dass das Matthäusevangelium einen weiteren Fixpunkt auf der großen Wurfparabel darstellt, welche die frühjüdischen Anfänge der Jesusbewegung mit dem späteren Christentum verbindet.

Ilaria Ramelli: Jesus, James the Just, a Gate and an Epigraph. Reflections on Josephus, Mara, the NT, Hegesippus, and Origen schließt den Bogen dieser Überlegungen, indem sie die Wurfparabel vom Judentum über die Jesusbewegung hin zum späteren Christentum in patristische Zeit hinein weiterzeichnet. Im Mittelpunkt ihrer Untersuchung steht Jakobus, der Gerechte, der Herrenbruder. Seiner historischen Gestalt nähert sie sich anhand der Texte von Flavius Josephus, wobei Ramelli Überlegungen zu unterschiedlichen Versionen des Antiquitates-Textes anstellt. Diese Bemerkungen sind umso wichtiger, als unterschiedliche Überlieferungsstränge bereits frühchristliche Interpretationen zu Jesus und Jakobus erkennen lassen. Dabei berücksichtigt sie auch das von Eusebius überlieferte Zeugnis des Hegesippus, der Jakobus als Tempelpriester beschreibt. Auch wenn diese Traditionen – denen Ramelli doch mehr Glaubwürdigkeit zubilligt als üblicherweise angenommen²² – reichlich legendarisch erscheinen, wird dabei deutlich, dass der Tempel im Jakobusbild der Hegesipptradition eine sehr bedeutende Rolle spielt.²³ Offensichtlich war noch längere

²² Zum Jakobusbild des Hegesippus vgl. Pratscher: Jakobus, 103–121; zur Darstellung des Jakobus als Tempelpriester vgl. ebd. 110f.

²³ So auch Pratscher: Jakobus, 110.