

Udo Rütterswörden (Hg.)

# Ist die Tora Gesetz?

Zum Gesetzesverständnis im Alten Testament,  
Frühjudentum und Neuen Testament

Mit Beiträgen von  
Jan Dochhorn, Karin Finsterbusch,  
Judith Gärtner, Catherine Hezser  
und Stefan Krauter





Udo Rüterswörden (Hg.)

# Ist die Tora Gesetz?

Zum Gesetzesverständnis im  
Alten Testament, Frühjudentum  
und Neuen Testament

Mit Beiträgen von  
Jan Doehorn, Karin Finsterbusch,  
Judith Gärtner, Catherine Hezser  
und Stefan Krauter

2017

Vandenhoeck & Ruprecht

Biblisch-Theologische Studien 167

Herausgegeben von  
Jörg Frey, Friedhelm Hartenstein, Bernd Janowski  
und Matthias Konradt

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7887-3128-1

© 2017

Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG,  
Theaterstraße 13, D – 37073 Göttingen /  
Vandenhoeck & Ruprecht LLC, Bristol, CT, U.S.A.  
[www.v-r.de](http://www.v-r.de)

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Umschlaggestaltung: Grafikbüro Sonnhüter  
[www.sonnhueter.com](http://www.sonnhueter.com)

Satz: Konstantin Groß / Simon Manderla

## Vorwort

Die Evangelisch-Theologische Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn veranstaltete am 9.2.–10.2.2015 ein Symposium unter dem Thema „Ist die Tora Gesetz?“

Wegen der gehaltvollen Vorträge und den engagierten Diskussionen, die sich daran anschlossen, entstand der Wunsch nach einer Publikation der Beiträge.

Den Autorinnen und Autoren sei für ihre Teilnahme gedankt und für ihre Bereitschaft, die Manuskripte für den Druck zur Verfügung zu stellen.

Die Druckvorlage wurde von meinen beiden Mitarbeitern, Herrn S. Manderla und Herrn K. Groß, erstellt, wofür auch ihnen mein Dank gilt.

Bonn, im Frühjahr 2017

Udo Rütterswörden



# Inhalt

Vorwort .....	V
Jan Doehhorn Von Jesus zu Paulus: Zur Entwicklungsgeschichte der Theologie des Gesetzes im Urchristentum .....	1
Karin Finsterbusch Zur Rezeption von Torageboten als „Gesetzen“ in (der hebr. Vorlage) der LXX-Jer und im MT-Jer .....	55
Judith Gärtner Tora als Geschichte. Zur hermeneutischen Funktion der Pentateuchtexte im Psalter und in Neh 9 .....	83
Catherine Hezser Torah als „Gesetz“? Überlegungen zum Torahverständnis im antiken Judentum .....	119
Stefan Krauter „Gesetz“ in der Esratradition .....	141
Stellenregister .....	163



Jan Doehhorn

# Von Jesus zu Paulus: Zur Entwicklungsgeschichte der Theologie des Gesetzes im Urchristentum

## I. Das Vorhaben

Es ist erstaunlich, was das Urchristentum, hier verstanden als eine durch ihren Bezug auf Jesus, den Christus, klar identifizierbare Größe im Kontext des Judentums<sup>1</sup>, und nachfolgend die christliche Religion aus dem gemacht hat, was man gemeinhin – und so schon aus Gründen der Allgemeinverständlichkeit auch hier – das jüdische Gesetz nennt, die Mosethora, den Nomos.<sup>2</sup> Aus etwas, das für Christen erkennbar eine zentrale Stellung in der Religion Israels innehatte und eine zum Teil komplizierte und viel-

<sup>1</sup> Die Abgrenzbarkeit des Christentums im Verhältnis zum Judentum in der Antike und danach ist umstritten, vgl. etwa die Diskussionsbeiträge in Adam H. BECKER / Annette Yoshiko REED (Hrsgg.): *The Ways that Never Parted. Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages* (Texte und Studien zum Antiken Judentum 95), Tübingen 2003.

<sup>2</sup> Ob das Wort »Gesetz« das hebräische תורה genau trifft, möchte ich hier nicht entscheiden. Für eine Sicht aus älterer jüdischer Gelehrsamkeit, freilich auf antik- und spätantik-jüdische Texte, vgl. Jacob LEVY: *Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim 4* (Berlin / Wien 1924), 634, der תורה mit »Gotteslehre, Gesetzeslehre, Thora« wiedergibt. Die Wortbedeutung »Gesetz« hat ihm keine Sorgen bereitet, aber die Assoziation des Schulisch-Lehrhaften wollte er offenbar nicht missen, wie auch seine Belege zeigen. Ich tendiere dazu, zentrale Begriffe der Sprache Kanaans beibehalten zu wollen, weil so am ehesten die Anschlussfähigkeit von Bibelübersetzung und Bibelwissenschaft an Tradition und Systematische Theologie zu sichern ist. Problematische Konnotation lassen sich gegebenenfalls durch angemessene Verwendung und definitorische Profilierung der betreffenden Wörter ausschließen; im Bibeltext wird der Kontext für eine angemessene Monosemierung sorgen. Man muss Begriffe nicht immer ersetzen, man kann sie auch klären.

fach debattierte Halakha mit sich führte, wurde schon bei Paulus eine nachrangige Größe, der man sogar destruktive Auswirkungen zuschreiben konnte, die aber gleichwohl auch immer noch in einen positiven Bezug zum Christenglauben gesetzt wurde, auch mit der Folge einer immer wieder wahrnehmbaren Offenheit für gesetzlich bedingte Regelungen, die an jüdische Halakha erinnern oder von dieser beeinflusst sind.<sup>3</sup> Erstaunlich ist auch eine weitere Transformation: Aus einer Lebensweisung, die jüdische Eigenheit sicherte (so sehr diese Eigenheit auch von Juden als das dem Menschen qua Mensch eigentlich Angemessene verstanden worden sein mag, vgl. 4 Esra 3,33–37; 2 Bar 48,38.47), entwickelte sich, zumindest in bestimmenden Strömungen des Christentums, eine universalethisch verstandene Lebensweisung, eine *lex naturalis* (so sehr auch, etwa im Falle der römisch-katholischen Kirche heute, vielfach nur Christen, und längst nicht alle von ihnen, diese *lex naturalis* für natürlich halten). Diese Transformationen müssen Ursachen haben, die nicht unbedingt sofort klar auf der Hand liegen.

Der vorliegende Beitrag versucht, einigen Dynamiken im frühen Christentum nachzugehen, die dem paulinischen

<sup>3</sup> Ein Beispiel ist das Aposteldekret von Acta 15,29; 21,25, das neben Götzendienst und Unzucht, zwei auch in Rm 1,18–32 erörterten heidnischen Lastern, Blutgenuss und den Verzehr von Ersticktem verbietet. In der äthiopischen Kirche hat Kaiser Zar'a Jâ'eqob im 15. Jahrhundert für eine Einhaltung des jüdischen Sabbats neben dem christlichen gesorgt (so die christlich-äthiopische Terminologie für Samstag und Sonntag), und dies unter ausdrücklichem Hinweis darauf, dass für Christen das Gesetz gelte, vgl. August DILLMANN: Über die Regierung, insbesondere die Kirchenordnung des Königs Zar'a-Jacob (Abhandlungen der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin 1884), Berlin 1884, 47–48. Auch eine Liste verbotener und erlaubter Tätigkeiten für die beiden Sabbate hat er in seinem Maṣḥafa Berhân zusammengestellt, vgl. den Text bei C. CONTI ROSSINI: Il libro della luce del Negus Zar'a Yâ'qob (Maṣḥafa Berhân) (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 250; Scriptorum Aethiopicum 47), Leuven 1964, 28–33. Auch Ährenraufen ist verboten (S. 28)! Für dieses judaisierende Element haben insbesondere (pseudo-) apostolische Kirchenordnungen gesorgt, vgl. Ernst HAMMERSCHMIDT: Stellung und Bedeutung des Sabbats in Äthiopien (Studia Delitzschiana 7), Stuttgart 1963, 35–48.

Befund zugrunde gelegen haben mögen. Der Schwerpunkt wird liegen bei zwei religionsgeschichtlichen Phänomenen, auf die ich in besonderem Maße aufmerksam geworden bin durch meine Arbeit an frühjüdischen parabiblichen Texten (sogenannten Pseudepigraphen): zum einen die Krise der Gerechtigkeit im frühen Judentum, die sich auch in Jesusüberlieferung widerspiegelt, und zum anderen die frühjüdische und frühchristliche Überzeugung von der kosmischen Suprematie des Menschen und insbesondere des Frommen, die eine Souveränität gegenüber dem Gesetz begründen konnte. Anzusetzen ist bei der Jesusüberlieferung (§ II). Es folgt ein Abschnitt, der Prozesse zwischen Jesus und Paulus aufzuspüren sucht (§ III), worauf dann Paulus selbst zur Sprache kommen wird (§ IV). Mehr als eine vielfach unvollständige Skizze kann hier nicht geboten werden.

## II. Der historische Jesus und das Gesetz

### 1. Überlieferungen über Konflikte Jesu mit den Frommen seiner Zeit

Geht es um das urchristliche Gesetzesverständnis, so mag man zunächst an Paulus und dann Matthäus denken, aber es stellt sich doch die Frage, ob es nicht eine Vorgeschichte gegeben hat. Zu dieser Vorgeschichte könnte das Wirken Jesu in Palästina gehören, so schwer es sein mag, über den historischen Jesus verlässliche Aussagen zu machen. Und hierfür spricht in der Tat ein sehr wichtiger Befund: In mehreren Quellenkomplexen, die für die Rekonstruktion von Jesu Wirken in Palästina vorrangig in Frage kommen, lassen sich nämlich Überlieferungen ausmachen, denen zufolge Jesus Konflikte hatte mit den religiösen Meinungsmachern seiner Zeit, und zwar nicht zuletzt im Hinblick auf Fragen der Lebensführung, die bekanntlich einen wesentlichen Inhalt des Gesetzes ausmachten.

Markus berichtet in Kapitel 2, hier wohl eine ältere Sammlung von Traditionen aufnehmend<sup>4</sup>, dass Jesus mit Zöllnern und Sündern Tischgemeinschaft pflegte, zum Missfallen der »Schriftgelehrten der Pharisäer« (Mk 2,15–16), dass Jesu Jünger nicht fasteten im Gegensatz zu den Jüngern der Pharisäer und des laut Josephus, *Antiquitates* XVIII, 116–119 ziemlich einflussreichen Täufers Johannes (Mk 2,18), und dass sie am Sabbat Ähren rauften und so ihren Hunger stillten (Mk 2,23–24), eine Tätigkeit, die man offenbar als Erntearbeit verstehen konnte – und damit überhaupt als Arbeit, die ja am Sabbat verboten ist.<sup>5</sup> In einem vielleicht etwas späteren Stück heißt es – ebenfalls bei Markus –, dass Jesus, misstrauisch beobachtet von nicht weiter bezeichneten Gegnern, am Sabbat eine verdorrte Hand heilte (Mk 3,1–5)<sup>6</sup>, was der Redaktor Markus dann, vielleicht aufgrund historischen Wissens, als Anlass für einen Tötungs-

<sup>4</sup> Schon seit längerem wird vermutet, dass Mk 2,1–3,6 oder Teilen von Mk 2,1–3,6 eine ältere Sammlung zugrunde liegt, vgl. Heinz-Wolfgang KUHN: *Ältere Sammlungen im Markusevangelium* (Studien zur Umwelt des Neuen Testaments 8), Göttingen 1971, 53–98. Ich nehme an, dass Mk 2,1–28 auf dieser älteren Sammlung beruht, unter anderem, weil die hier versammelten Abschnitte eine christologische Agenda in den Abschlussworten der Einzelperikopen gemeinsam haben und weil die Menschensohnworte in Mk 2,10 und Mk 2,28 eine Inklusio bilden, vgl. Jan DOCHHORN: *Man and the Son of Man in Mk 2:27–28. An Exegesis of Mk 2:23–28 focussing on the Christological Discourse in Mk 2:27–28 with an Epilogue concerning Pauline Parallels*, in: Eve-Marie Becker / Troels Engberg-Pedersen / Mogens Müller (Hrsgg.): *Mark and Paul. Comparative Essays, Part II: For and against Pauline Influence on Mark* (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 199), Berlin 2014, 147–168, speziell 148–151.

<sup>5</sup> Es fällt allerdings schwer, ein Verbot des Ährenraufens am Sabbat im kontemporären Judentum zu finden, vgl. DOCHHORN: *Man and the Son of Man* (wie Anm. 4), 152–153 (dort Anm. 7).

<sup>6</sup> Mk 3,1–5 (6) ist anders strukturiert als die vorhergehenden Perikopen; es schließt nicht mit wesenschristologisch geprägten Jesuslogien ab. Als Heilung in einer Synagoge bildet es das Gegenstück zu Mk 1,21–28 und damit den zweiten Teil des Rahmens einer markinischen Komposition, die durch das Thema »Bekanntwerden, zunehmende Beliebtheit, wachsende Gegnerschaft« strukturiert ist, vgl. DOCHHORN: *Man and the Son of Man* (wie Anm. 4), 149–150.

beschluss der Pharisäer und Herodianer nimmt (Mk 3,6).<sup>7</sup> An anderer Stelle erzählt Markus, dass Jesu Jünger sich zum Essen nicht vorschriftsmäßig die Hände reinigten, was ebenfalls Missfallen erregt (Mk 7,1–5).

Durchgehend erkennt man eine Tendenz von Gegnern Jesu, anlässlich von Vorschriften, die etwas mit dem Gesetz zu tun haben, Sozialkontrolle zu beanspruchen, und durchgängig verweigert Jesus sich dem, zuweilen mit einer Verhaltensform, die bei guten Menschen nicht selten ganz besonders unbeliebt ist, nämlich Humor. Dies geschieht etwa da, wo er das Ährenraufen seiner Jünger mit einem reichlich entlegenen Schriftzitat verteidigt, in dem es um den Verzehr der Schaubrote durch den König David geht (Mk 2,25–26 // 1 Sam 21,1–7); ich kann mich des Eindrucks nicht erwehren, dass sich hier auch eine gewisse Disputationsfreude, eine Lust am unwahrscheinlichen Argument Ausdruck verschafft. Und zu allem Übel zitiert Jesus diese Schriftstelle dann auch noch falsch, insofern er die Begebenheit unpräzise in die Zeit des Hohepriesters Abjathar datiert (Mk 2,26). Hier zeigt sich eine Nachlässigkeit, die vielleicht nicht Unbildung, sondern Nonchalance ist, mit der die Botschaft vermittelt wird: Eure Exegetik kann ich auch, aber wir wollen diese Tätigkeit hier nicht überschätzen!<sup>8</sup>

<sup>7</sup> Mk 3,6 dient als expliziter Hinweis auf das Passionsgeschehen der Fernkontextverknüpfung. Passend dazu begegnen die Pharisäer und Herodianer wieder in einer der Passionsgeschichte nahestehenden Perikope, nämlich Mk 12,13–17, wo speziell die Herodianer durch den – weit stärker politisch bestimmten – Perikopenkontext besser motiviert sind. All dieses spricht für den redaktionellen Charakter von Mk 3,6. Damit ist Historizität oder sind Historizitätsreste nicht ausgeschlossen, denn auch der Schlussredaktor muss ja nicht ohne ein wissenschaftliches Urteil redigiert haben.

<sup>8</sup> In 1 Sam 21,1–6 heißt der betreffende Priester Achimelech (אֲחִימֶלֶךְ); die Septuaginta (nach RAHLFS) liest Ἀβιμέλεχ, doch vgl. ἀχιμελεχ in 1 Sam 21,2 ff bei James DRESCHER: *The Coptic (Sahidic) Version of Kingdoms I,II (Samuel I,II) (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 313; Scriptorum Coptici 35)*, Louvain 1970, 65 ff. Abjathar heißt sein Sohn, der in der David- und Salomogeschichte dann eine größere Rolle spielt (ab 1 Sam 22,20). Die Lesartenverwirrung um Achimelech /

Auch ohne äußeren Anlass kritisiert Jesus in markinischer Überlieferung die religiös Einflussreichen: In Mk 12,38–40 wirft er den Schriftgelehrten vor, dass sie sich gerne in ihren Gewändern blicken lassen, dass sie auf den Straßen gerne einen Gruß entgegennehmen und in Synagogen wie Gastmählern vorzugsweise den besten Platz einnehmen; sie äßen die Häuser der Witwen und beteten für den äußeren Anschein. Bis in den Wortlaut herein kennen wir eine solche Kritik auch aus nichtchristlich-jüdischer Tradition

Abimelech mag zeigen, dass dieser etwas unprominente Akteur Gedächtnisprobleme auszulösen imstande war.

Die Abjathar-Notiz in Mk 2,26 klappt etwas nach (sie wird von einigen Textzeugen ohne Störung der Syntax ausgelassen), und das kann seine Gründe haben: Sie wird wie eine Nebensache angeführt; man kann sich fast schon die Geste des Sprechers denken (eine nachlässige Handbewegung). Markus ist ein Meister solch gestischer oder gestisch realisierbarer Erzählkunst, vgl. die wohl kalkulierten Syntaxbrüche in Mk 2,10–11; 11,32.

Dass der markinische Jesus (und vielleicht auch der historische) sich hier mit Absicht etwas unwissend gibt und damit freundliches Desinteresse an exegetischer Präzision bekundet, kann ich mir denken, weil es einen parodistischen Umgang mit Exegese auch anderweitig im frühen Judentum gibt, etwa im Testament Abrahams, das wie die Jesusbewegung Kritik am Leitbild des Gerechten formuliert und dieser milieuverwandt gewesen sein dürfte (s.u.). In Test Abr A 6,1–5 erzählt Sarah, wie beim Besuch der drei Männer in Mamre von diesen ein Kalb verzehrt wurde, das hernach wieder zum Leben erstand und von seiner Mutterkuh gesäugt wurde. ALLISON weist nach, dass diese Episode auf exegetischer Arbeit am hebräischen Bibeltext beruht und hellenistische Bildungshintergründe erkennen lässt, vgl. Dale C. ALLISON: Resurrecting a Calf. The Origin of Testament of Abraham 6:5, *Journal of Theological Studies*, New Series 55 (2004), 103–116. Die Perikope harmoniert mit Test Abr A 4,9–10, wo ein πνεῦμα πάμφαγον für Michael das für ihn als Engel unlösbare Problem der Nahrungsaufnahme bewältigt; wie es sich klären mag, wenn dieses πνεῦμα πάμφαγον einmal nicht abkömmlich ist, sehen wir in Test Abr 6,1–5: Das Kalb ist, da es Engeln aufgetischt wurde, faktisch ungegessen; es bedarf nur der Wiederzusammensetzung, was ja schon fast kein Wunder mehr ist. Wie ernst soll man so etwas nehmen? Meines Erachtens werden hier – der Gesamttenenz des Test Abr entsprechend – typische Merkmale der Gestalt des Gerechten parodiert, Schriftgelehrsamkeit einerseits und angelogisches Interesse andererseits (die religiös einflussreichen Pharisäer glaubten an Engel, vgl. Acta 23,8).

(vgl. Assumptio Mosis 7); wir werden darauf zurückkommen.

Auch Q-Überlieferungen deuten auf Konflikte Jesu mit den bei Markus erkennbaren Gegnern hin.<sup>9</sup> Vor allem finden sich Parallelen zu den in Mk 12,38–40 erhobenen Vorhaltungen, die zum einen Pharisäer und zum anderen Schriftgelehrte betreffen; sie lassen sich aus Lk 11,39–52 // Mt 23,1–28 herausdestillieren. Neben Überlappungen mit Markus sind Anwürfe mit Eigenprofil auszumachen, etwa wenn Jesus den Schriftgelehrten attestiert, dass sie den Menschen unerträgliche Lasten aufbürdeten, selber aber keinen Finger rührten, diese zu tragen (Lk 11,46 // Mt 23,4); Disharmonie zwischen Lehre und Tun konstatiert auch Paulus bei einem – allerdings fingierten – jüdischen Interlokutor, den er primär als Lehrer darstellt (Rm 2,17–24). Den Pharisäern hält Jesus vor, dass sie Minze, Kümmel und Dill verzehneten, wesentlich wichtigere Angelegenheiten des religiösen Lebens aber vernachlässigten, bei Matthäus sind es Gericht, Erbarmen, Glaube, bei Lukas das Gericht und die Liebe Gottes (Lk 11,42 // Mt 23,23). Nur bei Matthäus ist dieses, was wichtiger ist, »das Schwere des Gesetzes«, bei Lukas fehlt ein Gesetzesbezug. Bei beiden aber findet sich ein Nachsatz, der andeutet, dass es Jesus gar nicht so sehr darum geht, Minze, Kümmel und Dill nicht zu verzehnten: »Diese wäre zu tun, jenes nicht zu lassen«. Es deutet sich eine Ambivalenz an; auch Halakha,

<sup>9</sup> Der Begriff Q-Überlieferung bezeichnet hier synoptisch parallele Texte bei Mt und Lk, ohne dass damit die Herkunft des Materials aus einer oder gar einer einzigen schriftlichen Quelle impliziert sein soll. Relativ alt dürfte das Material immerhin sein, selbst wenn es in Teilen auf eine Überarbeitung des Markusevangeliums (Deuteromarkus) zurückzuführen wäre. In neuerer Zeit werden Benutzungshypothesen revitalisiert, die eine Rückführung von Q-Material auf Mt und Lk vorausliegende Quellen unnötig machen, vgl. etwa WERNER KAHL: Erhebliche matthäisch-lukanische Übereinstimmungen gegen das Markusevangelium in der Triple-Tradition. Ein Beitrag zur Klärung der synoptischen Abhängigkeitsverhältnisse, Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 103 (2012), 20–46. Ich verbleibe vorerst im Rahmen der Zweiquellentheorie und ihrer Modifikationen.

und betreffe sie Küchenkräuter, ist in der Jesusüberlieferung nicht einfach nur etwas, das zu abrogieren wäre. Im lukanischen Sondergut begegnet eine Tendenz, Gerechtigkeit selber zu problematisieren. Im Gleichnis vom verlorenen Sohn (Lk 15,11–32) setzt den älteren Sohn etwas wie Gerechtigkeit (er hat kein Gebot übertreten: 15,29) außer Stande, die erzieherisch nicht unbedingt konsequente Güte des Vaters zu verstehen, der seinen missratenen Sohn wieder in die Arme schließt und damit das Vergebungshandeln Gottes demonstriert. In einer anderen Episode erklärt Jesus dem Pharisäer Simon, der sich über die etwas erotiklastige Zuwendung einer stadtbekanntes Sünderin zu Jesus mokiert, dass diese Sünderin ihn eben etwas mehr liebe als er, Simon, es tue: Sie habe seine Füße mit ihren Tränen überströmt und sie mit den Haaren abgetrocknet, während er ihm noch nicht einmal Wasser über die Füße geschüttet habe, und der Grund sei, dass ihr mehr Sünden vergeben worden seien (Lk 7,36–50).<sup>10</sup> Wer mehr gesündigt hat, kann also mehr lieben; wir kennen eine ähnliche Gedankenfigur bei Paulus, der dem Gesetz unter anderem die Funktion zuschreibt, die Sünde zu vermehren, damit dann die Gnade umso heller hervortrete (Rm 5,20). Die christli-

<sup>10</sup> Die Perikope von der Sünderin in Lk 7,36–50 weist Motivparallelen zur Salbung in Bethanien auf (vgl. Mk 14,3–9 // Mt 26,6–13 // Joh 12,1–8). Das Streitgespräch zwischen Jesus und dem Pharisäer ist ein lukanisches Spezifikum, was noch nicht heißt, dass Lukas es erfunden hätte. Die Historizität dieses Streitgesprächs scheint zweifelhaft, aber es könnte dem Kriterium der Kohärenz mit anderen Jesusüberlieferungen entsprechen und daher vielleicht für den historischen Jesus stehen. Eine Affinität ergibt sich etwa zu Mk 2,17, wo Jesus seinen Umgang mit den Zöllnern damit begründet, dass nicht die Gesunden den Arzt bräuchten, sondern die Kranken (Mk 2,17a), und dass er gekommen sei, nicht die Gerechten, sondern die Sünder zu rufen (Mk 2,17b): Die Kritiker Jesu (in Mk 2,15: die Schriftgelehrten der Pharisäer) sind offenbar gesund bzw. gerecht; die Richtigkeit ihres Lebensstils steht überhaupt nicht zur Disposition. Aber eben deshalb pflegt Jesus auch nicht mit ihnen Umgang, sondern mit anderen, die nicht gesund bzw. gerecht sind. Gerechtigkeit vermindert also die Chance eines Kontakts mit Jesus. Zum Kohärenzkriterium vgl. John P. MEIER: *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus, Volume One: The Roots of the Problem and the Person*, New York etc. 1991, 176–177.

chen Gegner des Paulus haben solche Gedanken in Rage gebracht (vgl. Rm 3,8), und bei dem, was Jesus Lukas zufolge zu Simon sagt, kann ein frommer Mensch, vorausgesetzt, er weiß nicht, dass hier ein kanonischer Text vorliegt, sich wohl auch heute noch ärgern, zumal auch hier – wenigstens bei Jesus – wieder auf provokante Weise der Humor durchblitzt.

Nur am Rande sei hier eine weitere Perikope aus dem lukanischen Sondergut erwähnt: die Beispielgeschichte vom Pharisäer und dem Zöllner im Tempel (Lk 18,9–14), wo der Pharisäer sich seiner guten Werke vor Gott rühmt und der Zöllner nur um Erbarmen angesichts seiner Sündigkeit fleht. Der Zöllner geht gerechtfertigt aus dem Tempel, der Pharisäer nicht (Lk 18,14a).<sup>11</sup> Auch hier ist der Lebensstil des Gerechten mit einem Problem verbunden, aber der Sachverhalt liegt etwas anders als in den vorhergehend erörterten Perikopen, da zum einen über den Pharisäer gesagt wird, dass er sich gerecht dünke (so dass er es also in den Augen des Erzählers wohl nicht ist; Lk 18,9), und zum anderen auch ein Grund dafür angegeben wird, warum das Rechtfertigungsgeschehen so verläuft wie es verläuft: Der Pharisäer hat sich selbst erhöht, der Zöllner sich erniedrigt (Lk 18,14b). Mit moralisch gutem Tun ist hier also etwas verbunden, das wohl moralisch negativ bewertet wird; dieses Moment hat in den beiden anderen Überlieferungen gefehlt.

Der Befund ist dicht genug, um die Annahme zu wagen, dass wir es hier mit einem Phänomen zu tun haben, welches für den historischen Jesus einigermaßen typisch war. Die Gerechtigkeit der Gerechten scheint ihm ein Problem gewesen zu sein; sie war ihm erstens aufgrund des damit verbundenen Kontrollbedürfnisses lästig, zweitens nicht

<sup>11</sup> Laut Lk 18,14a ist der Zöllner *δεδικαιωμένος ... παρ' ἐκεῖνον*. Zu übersetzen ist entweder »mehr gerechtfertigt als jener« oder »gerechtfertigt im Unterschied zu jenem«. Da hier nur zwei Personen gegeneinander gehalten werden, ist letzteres Verständnis wohl sinnvoller, vgl. Michael WOLTER: *Das Lukasevangelium (Handbuch zum Neuen Testament 5)*, Tübingen 2008, 594. Das Schlüsselwort *δικαιοῦσθαι* fällt ins Auge, denn dies ist einer der zentralen Termini der paulinischen Rechtfertigungslehre (vgl. Rm 2,13; 3,20; Gal 2,16 etc.). Es könnte lukanisch sein, vgl. Lk 7,29 (Zöllner erklären Gott für gerecht und lassen sich taufen); 10,29; 16,15 (Selbstrechtfertigungsversuche von Frommen); Acta 13,38.39 (Rechtfertigung durch das Mosegesetz ist nicht möglich); vielleicht hat Lukas es aus paulinischer Tradition übernommen.

immer glaubwürdig und drittens auch schon an sich ein Grund zum Hinterfragen, weil sie, wie es scheint, eine Distanz begründen kann, zu ihm wie zu Gott: Wer nicht sündigt, ist nicht angewiesen, auf Jesus nicht und nicht auf Gott.

## 2. Der jüdische Kontext der Konflikte Jesu mit den Frommen

Dafür, dass wir es hier mit Bestand aus dem Wirken Jesu in Palästina zu tun haben, mag auch das Kriterium der Kontextplausibilität sprechen, welches in der neueren Jesusforschung an Gewicht gewonnen hat<sup>12</sup>: Der Umgang Jesu mit den Gerechten passt in die Szenerie des mit Jesus zeitgenössischen palästinischen Judentums. Es gab im palästinischen Judentum der Zeit etwas, das ich anderenorts als Krise der Gerechtigkeit bezeichnet habe.<sup>13</sup> Gerechtigkeit war ein Ideal damals und derjenige, der es verwirklichte, der Gerechte, hatte Renommée. Leute mit Renommée aber haben, wie wir alle wissen, sehr oft eine negative Eigenschaft: Sie sind nicht sympathisch. Wer das mit Jesus wahrscheinlich einigermassen kontemporäre Testament Hiobs (Test Job) liest<sup>14</sup>, in dem das Rollenmodell des Gerechten

<sup>12</sup> Vgl. Gerd THEISSEN / Annette MERZ: Der historische Jesus. Ein Lehrbuch, Göttingen <sup>3</sup>2001, 119.

<sup>13</sup> Vgl. Jan DOCHHORN: Zur Krise der Gerechtigkeit im frühen Judentum. Reflexionen über das Entstehungsmilieu des frühen Christentums, *Biblische Notizen* 155 (2012), 77–111.

<sup>14</sup> Es gibt Tendenzen, Parabiblica wie das Test Job, die nur im christlichen Kontext überliefert sind und in den Qumranfunden fehlen, dem Christentum zuzuordnen, ungeachtet des Mangels an spezifisch christlichen Bezügen in der Gesamtkonzeption des Werkes. Das Resultat dieser skeptisch gebenden Forschungsstrategie kann sehr leicht ein Korpus von Quellentexten für das mit dem Urchristentum kontemporäre Judentum sein, das qumranlastig ist und gerade derjenigen Texte entbehrt, die den frühen Christen besonders nahe standen und deshalb auch eher von ihnen gelesen wurden als von den mit Qumran assoziierten Juden oder auch denen, die Mischna, Tosephta und die klassischen Midraschim hervorgebracht haben. Für das Test Job vgl. James E. DAVILA: The Provenance of the Pseudepigrapha. Jewish, Christian, or Other? (*Supplements to the Journal for the Study of Judaism* 105), Leiden etc.

völlig affirmativ präsentiert wird, dürfte dies schnell be-

2005, 199, der dieses Werk ägyptischen Christen des frühen 5. Jahrhunderts zuschreiben will. Schon der sahidische Textzeuge des Test Job wird von den papyrologisch versierten Herausgebern in das 4. Jahrhundert datiert, und seine Sprache wird von ihnen als noch nicht standardisiertes Sahidisch klassifiziert, was doch auf einen eher frühen Übersetzungsvorgang deutet; vgl. Gesa SCHENKE / Gesine Schenke ROBINSON: Der koptische Kölner Papyruskodex 3221, Teil 1: Das Testament des Iob (Papyrologica Colonensia 33), Paderborn 2009, 7–10; 43–47. Ich sehe im Testament Hiobs keine christlichen Spezifika und glaube umgekehrt kaum, dass ein christlicher Verfasser so ohne weiteres Hiob hätte sagen lassen, sein Thron befinde sich zur Rechten des Vaters (Test Job 33,3). Vgl. Berndt SCHALLER: Das Testament Hiobs (Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit 3/3), Gütersloh 1979, 309–312, der das Werk für jüdisch hält, den Entstehungsort offenlässt und die Entstehungszeit gegen Ende des ersten Jahrhunderts datiert; dieses im Vergleich zur palästinischen Jesusbewegung eher späte Datum schlägt er vor, weil es späthellenistische Lexik im Test Job gebe (vgl. die Dokumentation auf S. 308, dort Anm. 39). Gerade aber bei der Lexik sind wir mit dem Problem eines Mangels an Belegdichte, speziell bei hellenistischen Texten literarischen Charakters, in der Zeit des Neuen Testaments konfrontiert. Man beachte allein, wie viele Parabiblica des Alten Testaments, die ursprünglich einmal auf Griechisch umhergegangen sein mussten, jetzt auf Griechisch ganz oder fast ganz verschwunden sind und nur noch in orientalischen oder lateinischen Quellen existieren (Liber Jubilaeorum; Ps-Philo, Liber Antiquitatum Biblicarum; die Bilderreden des 1 Henoch etc.).

Ich kann mir einen früheren Abfassungszeitraum für das Test Job vorstellen – nicht zuletzt wegen der zahlreichen Berührungspunkte mit dem Neuen Testament, vgl. Dankwart RAHNENFÜHRER: Das Testament des Hiob und das Neue Testament, Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 62 (1971), 68–93. Eine palästinische Perspektive und damit Herkunft des Erzählers ergibt sich vielleicht aus Test Hiob 28, wo Hiob wohl deshalb König von Ägypten ist, weil er laut Hiob 1,3 LXX, das dort alludiert wird, höheren Ranges ist als die Leute des Ostens und somit die Könige, die ihn besuchen (die unausformulierte Schlussfolgerung lautet: Also ist Hiob im Westen und mächtiger als einfach nur ein König). Hier wird einer (der Autor) unbewusst von Palästina her die Welt betrachtet haben, weil mindestens sein Gemüt dort weilt und vielleicht auch sein Körper. Zu den exegetischen Hintergründen von Test Job 28 vgl. Jan DOCHHORN: Das Testament Hiob als exegetischer Text. Ein Beitrag zur Rezeptionsgeschichte der Hiob-Septuaginta, in: W. Kraus / M. Karrer (Hrsgg.): Die Septuaginta – Texte, Theologien, Einflüsse (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 252), Tübingen 2010, 671–688, speziell 684.

merken: Hiob ist unendlich gastfreundlich und von seinem noch viel unendlicheren Reichtum genügt schon ein kleiner Teil für eine geradezu unfassbare Wohltätigkeit (Test Job 9–15), in deren Verlauf er wiederum seine Knechte derart auf Trab bringt, dass diese Hiob verfluchen und die Frage stellen, wer bei all der Fürsorge für Witwen und Arme eigentlich ihnen den Bauch fülle (Test Job 13,4–6). Im Testament Hiobs sind die Knechte nur ein Kontrastmittel, das zeigen soll, wie wohlütig Hiob war (Test Job 13,6: »Denn ich war sehr gütig«); hätten sie die Chance, aus der Geschichte hervorzutreten und nach ihrer Meinung befragt zu werden, würden sie wohl einer anderen Perspektive Ausdruck verleihen.

Eine solche Perspektive gab es auch, etwa in der Assumptio Mosis, die zur Zeit des Archelaos entstand, also zur Zeit der Kindheit Jesu.<sup>15</sup> Deren Verfasser erwartet das baldige Ende der herodianischen Tetrarchen (vgl. Ass Mos 6,7)<sup>16</sup> und für die Zeit danach bzw. die Zeit kurz vor dem Manifestwerden der Königsherrschaft Gottes (Ass 10,1–10) eine

<sup>15</sup> Zu dieser Datierung der Assumptio Mosis vgl. DOCHHORN: Krise der Gerechtigkeit (wie Anm. 13), 91–97.

<sup>16</sup> Die Assumptio Mosis ist weitgehend nur *uno codice* in einem lateinischen Palimpsest erhalten, vgl. als Textausgabe Carl CLEMEN: *The Assumptio Mosis (Materials for the Use of Theological Lecturers 10)*, Cambridge 1904. In Ass Mos 6,7 liest die Handschrift (Unterstreichungen deuten unsichere Lesung an; die Punkte stehen für unleserliche Stellen und bezeichnen jeweils den Umfang eines Schriftzeichens): *et .. roducit natos ... ecedentes sibi breuiora tempora donarent*. CLEMEN konjiziert: *et producet (= producet) natos qui succedentes sibi breuiora tempora dominarent* (»Er wird Nachkommen hervorbringen, die ihm nachfolgend kürzere Zeiten regieren werden«), vgl. IBIDEM 9. Zuvor war in dunklen Andeutungen von Herodes dem Großen die Rede (Ass Mos 6,2–6). Von dessen Nachkommen erwartet der Pseudo-Moses, der hier prophezeit, dass sie kürzere Zeit regieren würden als Herodes, was auf Antipas und Philippus nicht zutrifft, wohl aber auf Archelaos. Wir sind hier im Bereich der echten, also gewöhnlich missglückenden Prophetie. Meines Erachtens sah unser Verfasser zur Zeit des Archelaos eine krisenhafte Zuspitzung der Dinge, weswegen er mit Recht ein Ende des Archelaos, zu Unrecht aber ein Ende aller Herodianer erwartete, vgl. DOCHHORN: Krise der Gerechtigkeit (wie Anm. 13), 95–97 und Anm. 17 im vorliegenden Artikel.

Geschichtsperiode, in der Leute, die sich als Gerechte bezeichnen und auf Reinheitsvorschriften Wert legen, dabei aber in Saus und Braus leben und sich auf Kosten der unteren Schichten bereichern, über Israel die Herrschaft ausüben werden (Ass Mos 7). Wahrscheinlich hat der Verfasser ein religiös legitimes Establishment im Auge, dem er zutraut, nach einem Sturz der Herodianer die Macht zu übernehmen.<sup>17</sup> Bis in den Wortlaut hinein ähnelt die Kritik der Assumptio Mosis an diesem Establishment Stellungnahmen von Jesuslogien gegen Pharisäer und Schriftgelehrte.<sup>18</sup>

Mit der Kritik Jesu am religiösen Establishment weist auch das im Kernbestand wohl jüdische Testament Abrahams Gemeinsamkeiten auf, das dem Rollenmodell des Gerechten mit Humor zu Leibe rückt und ähnlich wie die speziell lukanische Jesusüberlieferung dabei Gerechtigkeit an sich

<sup>17</sup> Laut Josephus, Antiquitates XVII,300–314 gab es zu Beginn der Herrschaft des Archelaos eine jüdische Gesandtschaft nach Rom, die vergeblich dessen Absetzung betrieb; gegen Ende von dessen Regierungszeit hatte laut Antiquitates XVII,342–344 eine weitere Gesandtschaft, die aus Vornehmen der Judäer und Samaritaner bestand, Erfolg. Es gab also eine aristokratische Opposition gegen Archelaos, und diese mag Ass Mos 7 im Blick haben; vgl. DOCHHORN: Krise der Gerechtigkeit (wie Anm. 13), 96–97.

<sup>18</sup> In Ass Mos 7,6 etwa steht: .... *rum bonorum comestores, dicentes se haec facere propter misericordiam* (Unterstreichungen deuten unsichere Lesungen an). Die fünf Punkte zu Beginn stehen für 5 Buchstaben; man könnte lesen: [*uidua*]rum bonorum comestores, dicentes se haec facere propter misericordiam (»welche die Güter der Witwen auffressen und behaupten, sie täten das um der Barmherzigkeit willen«). Vgl. Mk 12,40 über die Schriftgelehrten: »Welche die Häuser der Witwen auffressen und zum Schein viel beten«. *Propter misericordiam* könnte bedeuten: »um Almosen geben zu können« – irgendwo muss das Geld ja herkommen. Vgl. hierzu Test Job 17,3, wo der Satan die Bürger gegen Hiob aufhetzt mit dem Hinweis darauf, dass dieser mit seiner Wohltätigkeit an den Armen die Ressourcen des Landes ausgeplündert habe. Für den Erzähler hat der Teufel natürlich Unrecht, aber dieser formuliert eine Perspektive, der mancher zustimmen könnte, beispielsweise eine Witwe, die selber bedürftig ist, aber für die Agenda der Wohltätigen, die ja auch nicht zufällig über ihre Mittel verfügen, aktuell keine Bedeutung hat.

kritisch beleuchtet<sup>19</sup>: Abraham ist wie Hiob unendlich gastfreundlich und unendlich reich (Test Abr A 1,1–2; 1,5), und er ist so gerecht, dass zuerst Michael und dann der Tod selbst keine Chance haben, ihm die Seele abzufordern (Test Abr A 7,12; 15,10; 16,16); letzterer schafft es dann nur durch eine List (20,8–9). Aber zugleich fehlt eben diesem Abraham jeglicher Mutterwitz, der ihm überhaupt den Gedanken ermöglichte, dass nach 999 Jahren Lebenszeit – so lange lebt Abraham gegen den Schriftbefund diesem Buche zufolge (1,1) – dann vielleicht doch auch einmal Schluss sein sollte. Doch das ist gar nicht das Schlimmste: Wie Abraham dann zumindest ansatzweise verstanden hat, dass gestorben werden muss, will er sich zuvor noch einmal auf Gottes Thronwagen setzen, um alles von oben betrachten zu können (9,4–6). Es wird ihm erlaubt (9,7–8), und dabei kommt es zur Katastrophe (Test Abr A 10). Abraham sieht, dass Leute – sündigen. Sofort erlegt er sie mit biblischen Strafen, er sorgt dafür, dass Gott Feuer vom Himmel herabwerfe, dass er Tiere aus dem Wald sende und die Erde sich auftun lasse zum Zwecke der Verschlingung, bis schließlich Gott selber dem Treiben Abrahams Einhalt gebietet mit der Begründung, dass Abraham, weil er nie gesündigt habe, mit Sünde auch nicht umgehen könne und so noch die ganze Schöpfung zerstören werde (Test Abr A 10,13). Eine anschließende Besichtigung des postmortalen Gerichts (11–14) vermittelt Abraham dann die Einsicht, dass die Welt von Gott nicht entsprechend dem Leitsatz »Gerechtigkeit sofort« regiert wird, sondern nach dem Prinzip der postmortalen Retribution, die dem Sünder Zeit zur Bekehrung lässt (vgl. 10,14). Und nun bittet Abraham um die Wiederbelebung seiner Opfer

<sup>19</sup> Das Testament Abrahams ist in zwei Rezensionen überliefert, einer längeren (Test Abr A) und einer kürzeren (Test Abr B), von der nur die längere wirklich humorvoll ist; in ihr sieht man den Kernbestand des Test Abr neuerdings besser bewahrt. Vgl. Dale C. ALLISON: Testament of Abraham (Commentaries on Early Jewish Literature), Berlin etc. 2003, 12–27 (die beiden Rezensionen); 28–31 (jüdische Basiskomposition, aber starke christliche Superstrate im Test Abr); 34–40 (Datierung vor dem 2. Jh. n. Chr.).

(14,10–12) und erkennt, dass er vor Gott gesündigt habe (14,12: ἡμάρτων ἐνώπιον κυρίου τοῦ θεοῦ ἡμῶν). Die von Abraham Getöteten erhalten daraufhin im Jenseits das Leben, da sie ja schon auf Erden bestraft worden seien (14,14–15). Es wird also beim Gericht präzise gerechnet; ewige und zeitliche Strafe werden abgeglichen.

Diese Geschichte lässt hinreichend deutlich erkennen, dass man – wohl schon im Judentum – dem Gerechten ein beträchtliches asoziales Potential zumessen konnte. Dies Rollenmodell, das Renommée impliziert, ist offenbar nicht unumstritten geblieben. Interessanterweise wird dabei dem Gerechten sowohl Sündlosigkeit attestiert wie auch eine Sünde, die ihm gerade wegen seiner Sündlosigkeit unterlaufen ist (zum Nachteil nicht gerade weniger Mitmenschen). Als Gegenmodell zum offenbar problematischen Eifer des Gerechten wird die Lehre von der genau verrechnenden postmortalen Retribution präsentiert, die es anscheinend ermöglichen soll, Übertreibungen und Verhärtungen beim Ausleben von Gerechtigkeit zu vermeiden. Ähnlich wie bei Paulus, der dasselbe Retributionssystem vertritt (Rm 2,1–11; vgl. Kap. IV), ist die Lehre vom Endgericht hier etwas, das offenbar nicht so sehr vorausgesetzt als vielmehr programmatisch entfaltet wird.<sup>20</sup>

### 3. Theologische Beweggründe bei Jesus und im Urchristentum

Es sieht demnach so aus, als habe der historische Jesus mit seinem Verhalten den renommierten Gerechten seiner Zeit gegenüber einen bereits bestehenden Diskurs aufgenommen und verstärkt. Lassen sich darüber hinaus spezielle theologische Konzepte ausmachen, die seinem Verhalten

<sup>20</sup> Die Rede vom Gericht Gottes im frühen Christentum (und so auch Paulus) ist meines Erachtens kein »Traditionsrest« (der dem Wesen des Christentums gar nicht entspräche), sondern vielmehr ein vergleichsweise früher Beleg für eine sehr wichtige religiöse Innovation im Judentum; vgl. die mit dem Neuen Testament kontemporäre Weisheit Salomos, wo der Gedanke der gerechten Vergeltung nach diesem Leben wie etwas Neues und dem Uneinsichtigen Kontraintuitives präsentiert wird.

zugrunde gelegen haben und die vielleicht auch mit dem Gesetz zu tun hatten, da doch schließlich das Gesetz mindestens indirekt von der Kritik des Gerechten betroffen sein müsste? Diese Frage lässt sich wohl positiv beantworten:

Erwähnt wurde bereits ein paradoxer Nachteil des Gerechten, der in der Jesusüberlieferung gelegentlich thematisch geworden zu sein scheint: sein Mangel an Angewiesensein: Er braucht Jesus nicht, braucht nicht Vergebung (versteht sie auch nicht, wenn sie anderen zuteil wird), und damit entgeht ihm Jesus – und Gott. Parallelen, auch traditions-geschichtliche Querverbindungen zur paulinischen Rechtfertigungslehre sind denkbar; Paulus sagt in Rm 4,2–8 über einen hypothetisch durch Werke gerecht werdenden Abraham im Grunde kaum anderes: Er erreicht etwas, das Menschen sehen, doch bei Gott erreicht er nichts; die Makarismen aus Ps 31,1–2 LXX über den, dessen Sünden vergeben worden sind (Rm 4,7–8), gelten nicht ihm. Die Kehrseite desselben Gedankens war auch schon angesprochen worden: Sünde kann bei Paulus den Vorteil haben, dass sie umso mehr Gnade provoziert (Rm 5,20). Dieser Komplex, vielleicht ein entscheidendes Bindeglied zwischen Paulus und Jesus, kann hier weder entwicklungsgeschichtlich noch, was seine Kerngehalte betrifft, eingehender entfaltet werden (vgl. indes einige Bemerkungen in § IV).

Es kommen aber auch zwei andere, mit einander nah verwandte Konzepte in Betracht, denen ich hier gründlicher nachgehen will. Prominent sind sie in zwei wohl sehr alten markinischen Überlieferungen bezeugt, nämlich in Jesu Auskunft zum Thema Ehescheidung (Mk 10,2–12) und in seinen Auslassungen über das prinzipielle Verhältnis zwischen Sabbat und Mensch, Sabbat und Menschensohn im Apophthegma vom Ährenraufen am Sabbat (Mk 2,23–28, speziell 2,27–28). Beide Konzepte haben für das gegebene Thema den Vorteil, dass sie in Perikopen vorkommen, die näher mit dem Theologumenon »Gesetz« assoziiert sind.

Die Perikope zum Thema Ehescheidung in Mk 10,2–12 (// Mt 19,3–12) hat vorsynoptische Parallelen in Q und im ersten Korintherbrief des Paulus (vgl. Lk 16,18 // Mt

5,31–32; 1 Kor 7,10–11) und wird daher altes Traditionsmaterial repräsentieren. Hier wie in den Parallelen verbietet Jesus Ehescheidung kategorisch und schließt auch die Wiederverheiratung nach der Scheidung aus.<sup>21</sup> Spezifisch für die Mk 10,2–12 (// Mt 19,3–12) ist ihr erster Teil, der dieses Verbot in der Auseinandersetzung mit Schriftgelehrten argumentativ untermauert (Mk 10,2–9 // Mt 19,3–9), ohne dass dabei eine Spannung zum nachfolgenden Scheidungsverbot aufzuweisen wäre (das gegenüber den Jüngern formuliert wird<sup>22</sup>), womit wir wohl gute Gründe haben, auch diesen argumentativen Teil für altes Traditionsmaterial anzusehen.<sup>23</sup> Der Kerngedanke dieser Einheit besteht darin, dass Ehescheidung aufgrund des biblischen Berichts über die Erschaffung von Mann und Frau und über ihre Vereinigung durch Gott ausgeschlossen ist, wohingegen eine Regelung des Mose, die für eine Ehescheidung einen Scheidebrief vorsieht, nur als eine sekundäre Verordnung gelten kann, mit der Moses auf der Israeliten Hartherzigkeit reagiert (vgl. Gen 1,27; 2,24 einerseits und Dtn 24,1.3 andererseits). Es wird also eine Weisung des Mose abrogiert – unter Rekurs auf eine höhere Ordnung, die auf der Schöpfung und dem dabei erfolgenden unmittelbaren Gotteshandeln gründet. Unbestritten

<sup>21</sup> Nur bei Matthäus gibt es eine Einschränkung des absoluten Scheidungsverbots (die Unzuchtsklausel in Mt 5,32); sie ist ausweislich der Parallelen wohl nicht originär.

<sup>22</sup> Die esoterische Jüngerbelehrung im Anschluss an eine exoterische Diskussion mit Fragenden oder Gegnern begegnet im Markusevangelium auch sonst, vgl. Mk 7,17–23 im Anschluss an Mk 7,1–15 (wo allerdings schon vorher neben die pharisäischen Gegner die Volksmenge als Gesprächspartner Jesu getreten ist, vgl. 7,14–15. Vergleichbare Konstellationen finden sich in der rabbinischen Literatur; markant sind Worte, mit denen die Schüler im Anschluss an eine Diskussion ihres Lehrers mit einem Außenstehenden diesen um spezielle Belehrung mit den Worten bitten *לאלו דחית בקנה לנו מה אתה משיב* (»jene hast du mit dem Rohr fortgestoßen, was aber antwortest du uns?«), vgl. die Belege bei LEVY: Wörterbuch (wie Anm. 2), IV, 335a (sub verbo קנה).

<sup>23</sup> Tendenziell ist bei Markus die esoterische Einheit im Vergleich zu der exoterischen eher sekundär; vgl. Anm. 38 zu Mk 7,1–23, was ein hohes Alter von Mk 10,2–9 umso mehr nahelegt.