

## 5. Das Gleichnis vom Weinberg (12,1–12)

<sup>1</sup> Und er begann zu ihnen in Gleichnissen zu reden. „Einen Weinberg pflanzte ein Mann und machte einen Zaun darum und grub einen Auffangtrog unter die Kelter und baute einen Turm. Und er verpachtete ihn an Weinbauern und ging außer Landes. <sup>2</sup> Und als es Zeit war, sandte er zu den Pächtern einen Knecht, daß sie ihm von der Frucht des Weinbergs sein Teil gäben. <sup>3</sup> Und sie nahmen ihn und verprügelten ihn und ließen ihn mit leeren Händen ziehen. <sup>4</sup> Und wiederum sandte er zu ihnen einen anderen Knecht, auch den schlugen sie auf den Kopf und beschimpften ihn. <sup>5</sup> Und einen anderen sandte er, den töteten sie. Und viele andere, die einen schlugen, die anderen töteten sie. <sup>6</sup> Da hatte er noch einen einzigen, einen vielgeliebten Sohn, den sandte er zuletzt zu ihnen, meinend: »Vor meinem Sohn werden sie sich scheuen.« <sup>7</sup> Die Pächter aber sprachen unter sich: »Dies ist der Erbe, auf, laßt uns ihn töten, so wird das Erbe unser sein.« <sup>8</sup> Und sie nahmen ihn und töteten ihn und warfen ihn außen vor den Weinberg hin. <sup>9</sup> Was wird nun der Herr des Weinbergs tun? Er wird kommen und die Pächter umbringen und den Weinberg anderen geben.

<sup>10</sup> Habt ihr nicht auch dieses Wort in der Schrift gelesen: »Der Stein, den die Bauleute verworfen haben, der ist zum Eckstein geworden, <sup>11</sup> von dem Herrn ist dieser gekommen und wunderbar erscheint er uns.« <sup>12</sup> Und sie suchten sich seiner zu bemächtigen, fürchteten aber das Volk; denn sie erkannten, daß er das Gleichnis auf sie gemünzt hatte. Und sie ließen ihn und gingen ab.

„Das Gleichnis ist eine kaum verhüllte Allegorie und die Hohenpriester verstehen sofort. Der Zorn darüber, daß ihnen auf den Kopf gesagt wird, was sie tun werden, beschleunigt die Ausführung ihres Vorhabens. Das wäre an sich nicht unmöglich. Ob aber Jesus wirklich in dieser Weise den Teufel an die Wand gemalt hat, darf man bezweifeln. Gegen sein ausweichendes, vorsichtiges Verfahren ... [– wie wir es bisher kennengelernt haben –] sticht es seltsam ab, daß er hier die Gegner herausfordert, sich ihnen offen als Sohn Gottes zu verstehen gibt und seine Tötung als ausgemachte Sache betrachtet.“<sup>1</sup>

Wir haben uns bei Kapitel 4 mit der Unterscheidung vom Gleichnis im engeren Sinne und Parabel befaßt. In Mk 12 haben wir ohne Zweifel eine Parabel vor uns, d.h. es wird ein einmaliges Geschehen geschildert. Dabei handelt es sich in v. 10–11 um einen sekundären Anhang, d.h. die

<sup>1</sup> Julius Wellhausen, S. 93 = 413.

eigentliche Parabel umfaßt lediglich die Verse 1–9. Aber auch wenn wir diese Reduktion vornehmen, haben wir es mit einer seltsamen Parabel zu tun: Schon Jülicher hat vor 100 Jahren darauf hingewiesen, „daß unsere Parabel keinen eigentlichen Gleichnischarakter habe, sondern eine, wie er selbst sagt, »zweideutige Allegorie« sei, bei der die Bildhälfte keine sinnvolle, in sich geschlossene Erzählung ergäbe, sondern Zug um Zug von der Sachhälfte gestaltet sei.“<sup>2</sup> So ist Jülicher der Auffassung, daß wir es hier nicht mit einer gewöhnlichen Geschichte aus dem Alltag zu tun haben, sondern mit einer allegorischen Darstellung der Geschichte Israels: „Gott habe den Führern des Volkes Gesetz und Bund anvertraut und von ihnen durch seine Knechte, die Profeten, die ihm gebührenden Früchte eingefordert, doch diese wurden von den Volksführern geschmäht und getötet. Schließlich sende er gar seinen Sohn, und erst als dieser dasselbe Schicksal erleidet, vollziehe er an Frevlern das gerechte Gericht. Da eine derartige Allegorie sonst bei Jesus nicht nachzuweisen sei und ihr Inhalt auch eher auf die Situation der frühen Gemeinde zutrefte, kommt Jülicher zu einer vorsichtig formulierten Ablehnung ihrer Authentizität; d.h. er läßt noch offen, ob nicht hinter der Allegorie Rudimente einer echten Parabel Jesu stehen, die freilich nicht mehr rekonstruierbar ist: »Das Urchristentum, nicht Jesus selber scheint in Mc 12,1–12 das Wort zu führen.«“<sup>3</sup>

Trotzdem kann man versuchen, auf literarkritischem Weg einer solchen möglichen Urform näherzukommen, etwa indem man den störenden v. 5 streicht.<sup>4</sup> Martin Hengel hat stattdessen und darüberhinaus einen andern Weg vorgeschlagen: „Es muß die Bemühung um ein besseres Verständnis der *Bildhälfte* hinzutreten.“<sup>5</sup> Ich berichte Ihnen im folgenden von seinen einschlägigen Bemühungen.

Hengel geht von der grundlegenden Feststellung aus, daß der Historiker „die Bildhälfte der Parabel ganz ernst zu nehmen hat und versuchen muß – ohne voreilig zur theologischen Sachhälfte überzuspringen – mit den Hörern von damals wirklich gleichzeitig zu werden, um die Parabel mit ihren Ohren zu hören und von ihrer Umwelt aus zu beurteilen.“<sup>6</sup> Konkret stellt sich Hengel das Ziel, „die Bildseite des Gleichnisses an Hand einiger Nachrichten aus den *Zenonpapyri* und einzelner *Topoi der rabbinischen*

<sup>2</sup> So das Hengelsche Referat (*Martin Hengel: Das Gleichnis von den Weingärtnern Mc 12,1–12 im Lichte der Zenonpapyri und der rabbinischen Gleichnisse*, ZNW 59 (1968), S. 1–39; Zitat S. 2).

<sup>3</sup> *Martin Hengel*, a.a.O., S. 2, *Jülicher*, S. 406, zitierend und referierend.

<sup>4</sup> Ich übergehe die Diskussion der interessanten Fassung des Thomasevangeliums (65f.), in der alle allegorischen Züge fehlen, vgl. dazu auch *Martin Hengel*, a.a.O., S. 4–9). Dies kann ich hier aus Zeitgründen nicht behandeln, müßte aber später einmal genauer analysiert werden.

<sup>5</sup> *Martin Hengel*, a.a.O., S. 9 (das Kursive bei Hengel im Original gesperrt gedruckt).

<sup>6</sup> Ebd.

*Gleichnisüberlieferung* zu beleuchten . . . und . . . den Nachweis [zu] führen, daß es in Palästina unter ptolemäischer Herrschaft – also rund 280 Jahre vor der Wirksamkeit Jesu auf dem Höhepunkt der ersten Hellenisierungswelle – und später in talmudischer Zeit analoge Situationen gab, die sich mit einzelnen Zügen unseres Gleichnisses berühren und die auch die rabbinische Gleichnisüberlieferung beeinflussten.“<sup>7</sup>

Zur Zeit des ptolemäischen Königs Ptolemaios II. Philadelphos (285–246 v. Chr.) bestanden ausgedehnte Landgüter in Palästina, die ausländische – in unserm Fall also ägyptische – Besitzer hatten, ähnlich, wie dies Mk 12 vorausgesetzt ist. Ein gewisser Apollonios, die rechte Hand des Königs Ptolemaios II. Philadelphos, besaß ein solches Landgut in Beth-Anath in Galiläa. „Wir wissen darüber aus der sogenannten Zenon-Korrespondenz, einem Papyrus-Archiv mit etwa 2000 Belegen, das Zenon, ein wichtiger Agent des Apollonios gesammelt hatte. Etwa 40 Papyri betreffen die ptolemäischen Besitzungen in Palästina und Phönizien.“<sup>8</sup>

Für unseren Text aus Mk 12 ist eine Inspektionsreise eines andern Beauftragten des Apollonios mit Namen Glaukias aus dem Sommer 257 v. Chr. von Interesse. Glaukias berichtet seinem fernen Herrn Apollonios nach Ägypten: „Sobald ich aber nach Beth-Anath gekommen war und Melas (den zuständigen Agenten des Dioiketen) zugezogen hatte, besuchte (besprach?) ich die Anpflanzungen und alles übrige. Er scheint mir nun genügend geleistet zu haben und sagte, es seien 80000 Weinstöcke. Er hat aber auch eine Zisterne und genügend Wohnraum gebaut. Er ließ (mich) aber auch von dem Wein kosten, bei welchem ich nicht unterscheiden konnte, ob er von Chios (im Ägäischen Meer) stamme oder einheimisches Gewächs sei.“<sup>9</sup>

„Es handelte sich vermutlich um eine Art von Mustergut, das . . . angelegt worden war, um die Provinz von der Einfuhr des in Palästina besonders

<sup>7</sup> *Martin Hengel*, a.a.O., S. 11f.

<sup>8</sup> *Martin Hengel*, a.a.O., S. 12. Hier auch in Anm. 44 die grundlegende Literatur zu den Zenon-Papyri.

<sup>9</sup> Übersetzung von *Martin Hengel*, a.a.O., S. 13. Der Text des damals noch gar nicht veröffentlichten Papyrus P. Lond 1948 = inv. 2661 steht bei Hengel S. 12 und lautet:

παραγερόμενος δὲ καὶ εἰς Βαιτανῶτα  
καὶ παραλαβὼν Μέλανα  
ἐπῆλθον τὰ φυτὰ καὶ τᾶλλα πάντα.  
ἰκανῶς οὐ(μ) μοι δοκεῖ κατεργάσθαι.  
ἔφη δὲ εἶναι τὴν ἀμπελῶνα μυριάδας ὀκτώ.  
κατασκευάζει (!) δὲ καὶ φρῆρ καὶ οἴκησιν ἰκανήν.  
ἔγευσεν δὲ καὶ τοῦ οἴνου,  
ὄν οὐ διέγνω  
πότερον Χιός ἐστιν ἢ ἐπιχώριος.

beliebten Weines aus der Ägäis unabhängiger zu machen. Nach modernen Angaben erfordern 80000 Weinstöcke bei Pfahlkultur etwa 17 ha und – bei reiner Handarbeit – etwa 25 Arbeiter, d.h. die Bevölkerung eines kleinen Dorfes: Dies macht den Hinweis auf den Wohnraum verständlich. Die ganze Organisation und Überwachung der Anlage geschah durch die griechischen Agenten ... [des Apollonios], vermutlich hat dieser selbst sein Eigentum in Galiläa nie besucht.“<sup>10</sup>

Wie der Mann aus unserm Text in Mk 12 hat auch Apollonios sein Weingut in Beth-Anath von einheimischen Weinbauern bearbeiten lassen. „In einem leider nur fragmentarisch erhaltenen, wenig älteren Papyrus vom 23. Januar 258 v. Chr. wird über *Verhandlungen seiner Agenten mit den aufsässigen Bauern* berichtet, die wegen der Ablieferung verschiedener Früchte, insbesondere Wein, aber auch Feigen und vielleicht Getreide, dem Melas Schwierigkeiten machten.“<sup>11</sup>

„Die Analogien zu unserem Gleichnis sind offenkundig. Wir begegnen einer nach kapitalistischen Methoden bewirtschafteten großen Domäne in Galiläa, die überwiegend Wein erzeugte, deren vornehmer Besitzer im Ausland wohnte und ihre Ausbeutung durch Agenten überwachen ließ. Vermutlich wurde sie nach der ersten großen Investition ... , nach der Anlage einer großen Zisterne und ausreichenden Wohnraums – möglicherweise für eine ganze Dorfgemeinschaft – an eine Vielzahl von Pächtern vergeben. Die neuartige – typisch hellenistische – ertragsintensive Art der Bewirtschaftung, bei der die mit der Eintreibung des Ablieferungssolls beauftragten Agenten des ... [Apollonios] sicher nicht zimperlich voringen, erweckte den Unwillen der galiläischen Bauern, die anscheinend die Pachtzahlung verweigerten. Sie waren offensichtlich nicht so fügsam wie die ägyptischen Fellachen und stellten durch ihre große Zahl und die Solidarität ihres Auftretens doch einen ernstzunehmenden Faktor dar, auf den auch die Agenten Rücksicht nehmen mußten, sollten die Anlagen und der Ertrag des Gutes insgesamt nicht gefährdet werden.“<sup>12</sup>

Hengel weist nach, daß diese Praxis nicht nur in ptolemäischer, sondern auch in der uns interessierenden römischen Zeit weit verbreitet war. Das berühmteste Beispiel aus dem 1. Jh. n. Chr. ist kein anderer als Josephus. Von ihm, „der dem jerusalemer Priesteradel entstammte, wissen wir, daß er,

<sup>10</sup> *Martin Hengel*, a.a.O., S. 13. Die modernen Quellen finden sich in Anm. 48: „Lt. einem Schreiben von Herrn Direktor Klenk von der Staatl. Weinbauschule Weinsberg vom 17.5.1967. Selbstverständlich sind diese Angaben nur sehr bedingt auf die Verhältnisse in Palästina übertragbar.“

<sup>11</sup> *Martin Hengel*, a.a.O., S. 14. Einzelheiten über die Streitigkeiten bringt Hengel, S. 14f.

<sup>12</sup> *Martin Hengel*, a.a.O., S. 15f. Im folgenden (S. 16–19) untersucht Hengel „Die alttestamentlichen Zitate im Gleichnis“, was ich hier übergehe.

obwohl er ständig in Rom ansässig war, als Ersatz für seinen bei Jerusalem liegenden Besitz von Titus größerem Grundbesitz in der Megiddoebene zugewiesen erhielt, der später von Vespasian erweitert und durch Domitian von allen Steuern befreit wurde. Auch er ließ ihn vermutlich durch Pächter bewirtschaften und verzehrte seinen Ertrag in Rom.<sup>13</sup> Diese und andere Parallelen zeigen, daß „das καὶ ἀπεδήμησεν [*kai apedēmēsen*] des Weingutsbesitzers in Mc 12,1 sehr wohl einem verbreiteten Sprachgebrauch entsprechend mit »er reiste ins Ausland« zu übersetzen [ist], zumal das Reisemotiv in ähnlicher Weise auch in anderen Parabeln Jesu und noch häufiger in den talmudischen Gleichnissen erscheint.“<sup>14</sup>

Damit ergibt sich für unsere Parabel: Der weit entfernte Wohnort des Eigentümers stellt in der Tat eine Schwierigkeit dar, die sich nicht so ohne weiteres lösen läßt. Denn die Eintreibung der Pachtsumme mußte unter solchen Umständen sich in aller Regel sehr schwierig gestalten und war überhaupt nur durch Boten möglich.

So kommt Hengel zu einem ersten Ergebnis. Im Unterschied zu den modernen Leserinnen und Lesern empfand das erste Publikum unsere Parabel keineswegs „als künstlich-wirklichkeitsfremdes, allegorisches Gebilde“, „sondern als ein Geschehen, das in dieser Form in ihrer Zeit und Umwelt vielleicht *ungewöhnlich*, aber doch sehr wohl *möglich* war. *Die Bildhälfte der Parabel stellt in ihrer Urform ein im neutestamentlichen Palästina durchaus vorstellbares Geschehen dar.*“<sup>15</sup>

Ein Punkt freilich bedarf noch der weiteren Erörterung: die Frage des Sohnes. Daß jemand einen Weinberg anlegt und verpachtet, um danach im Ausland zu wohnen, ist in Galiläa wenn nicht die Regel, so doch ein allen bekanntes Phänomen. Daß es in einem solchen Fall zu Problemen kommt, wenn der im Ausland wohnende Eigentümer versucht, seine Pacht Jahr für Jahr einzutreiben, läßt sich ohne weiteres denken. Doch wie „kommt es, daß der Weingutbesitzer, nachdem die Pächter seinen Sklaven verprügelt und fortgejagt hatten, es noch einmal versucht und nach einem zweiten

<sup>13</sup> *Martin Hengel*, a. a. O., S. 21. Die Belege bei Josephus sind Vita 422.425.429.

<sup>14</sup> *Martin Hengel*, a. a. O., S. 21f. Hengel fährt fort: „Allein in einer größeren Stadt konnte ein Gutsbesitzer in standesgemäßer Weise am gesellschaftlichen und kulturellen Leben teilnehmen. Galiläa als fast rein ländliche Provinz besaß jedoch nur 2 relativ unbedeutende Städte, das erst nach 26 n. Chr. gegründete und durch die Umstände seiner Gründung anrühige Tiberias und Sepphoris, das von Varus 3 v. Chr. völlig zerstört worden war und seine alte Bedeutung im 1. Jh. n. Chr. nicht mehr zurückerlangte. Die nächsten größeren Städte wie Jerusalem, Samaria, Caesarea oder die phönizischen Metropolen waren zur Zeit der Selbständigkeit Galiläas unter Herodes Antipas alle schon »Ausland«“ (S. 22).

<sup>15</sup> *Martin Hengel*, a. a. O., S. 25.

Mißerfolg schließlich sogar seinen Sohn sendet? Gemeinhin wird dies als typisch allegorischer Zug für die Güte und Nachsicht Gottes gewertet.<sup>16</sup>

Hengel warnt davor, unsere rechtsstaatlichen Verhältnisse unreflektiert auf das Galiläa des 1. Jh. n. Chr. zu übertragen: „Für einen an einem weit entfernten Ort wohnenden Domänenbesitzer, der zudem nicht nur *einem* Rechtsbrecher, sondern einer aufrührerischen *Gruppe* gegenüberstand, war es unter Umständen sehr viel schwieriger, Rechtshilfe in Anspruch zu nehmen. Wenn auch in der antiken Rechtsprechung häufig die sozial Stärkeren, die entsprechende »Geschenke« machen konnten, begünstigt wurden, so konnte sich die Situation dennoch rasch verändern, wenn sich etwa nur ein einzelner einer gewalttätig auftretenden Gruppe gegenüber durchsetzen wollte. Zu leicht ging nämlich hier die antike Rechtspflege, vor allem in unruhigen Provinzen, den Weg des geringsten Widerstandes. Dies mochte vor allem dort gelten, wo es sich nicht um Kapitalverbrechen, sondern um bloße schuldrechtliche Streitigkeiten handelte.“<sup>17</sup> „Unter Umständen war den örtlichen Behörden die Erhaltung der Ruhe bei den Bauern im Lande wichtiger als die wirksame Rechtshilfe für ortsfremde Gläubiger, da von der Arbeit der Bauern das Steueraufkommen abhing und ein unbedachtes, gewaltsames Eingreifen der Staatsmacht gegenüber einer größeren Gruppe möglicherweise nur zu Unruhen oder zur »Anachöresis« führen konnte, d.h. daß die Habenichtse von Fellachen das bebaute Land im Stiche ließen, in die Wüste flohen und sich irgendwelchen Räuberbanden anschlossen, eine in Ägypten und Palästina während der hellenistisch-römischen Zeit nur allzu häufige Erscheinung.“<sup>18</sup>

Weitere Zeugnisse aus den Zenonpapyri, die Hengel anführt, zeigen: „Dies alles legt die Vermutung sehr nahe, daß sowohl die gewaltsame Abweisung von 3 oder wohl ursprünglich 2 Sklaven durch die rebellischen

<sup>16</sup> Martin Hengel, a.a.O., S. 25.

<sup>17</sup> Martin Hengel, a.a.O., S. 26.

<sup>18</sup> Martin Hengel, a.a.O., S. 27. Auch dafür kam Hengel auf einen Text aus den Zenonpapyri verweisen (PCZ 59018 = CPJ I 129f., Nr. 6), wo es heißt: „Als sie zurückkamen [der Beauftragte des Eigentümers samt dem Abgesandten des rechtlich zuständigen Beamten], sagten sie mir, er habe sich in keiner Weise um meinen Brief gekümmert, vielmehr sei er gegen sie handgreiflich geworden und habe sie aus dem Dorfe gejagt“ (Hengel, S. 26). Im Original:

παραγενόμενοι [οὐδὲν εἶπ]ον μοι  
μηθένα λόγον πεποιῆσθαι τῶι ἐπιστολ[ίωι μου],  
αὐτοῖς δὲ [χεῖρας] προσενεγκεῖν  
καὶ ἐγβολ[εῖ]ν ἐκ τῆς κώμης.

Hengel stellt fest: „Bezeichnenderweise wird in dem Papyrus das gewalttätige Vorgehen des Dorfältesten mit demselben Wort geschildert, das Lukas für die Handlungsweise der Pächter verwendet: Dem ἐγβαλεῖν (!) ἐκ τῆς κώμης – vermutlich unter Mithilfe des ganzen Dorfes – entspricht bei Lukas das καὶ τοῦτον τραυματίσαντες ἐξέβαλον für den 3. Sklaven und das ἐκβαλόντες αὐτὸν ἔξω τοῦ ἀμπελώου für den Sohn.“ (S. 26f.)

Pächter im Gleichnis, wie auch der Verzicht des ortsfremden Grundbesitzers auf sofortige Rechtshilfe bzw. eigenes Eingreifen für die ersten Hörer des Gleichnisses durchaus nicht so unsinnig erschien wie den modernen Exegeten.<sup>19</sup>

Wir hatten schon zu Beginn den v. 5 als sekundäre Zufügung ausgeschieden. Die zweifache Sendung von Beauftragten, die dann in v. 2 und v. 3 übrigbleibt, hat auf der Bildhälfte für damalige Hörerinnen und Hörer gewiß nichts Auffälliges oder Unwahrscheinliches. Sie entsprach vielmehr durchaus dem Vorstellbaren und Gewöhnlichen. Damit kommen wir zur Sendung des Sohnes in v. 6–8. Das auffällige ἀγαπητός (*agapētos*) bei der Beschreibung des Sohnes in v. 6 wird eine markinische Zufügung sein (vgl. die schon besprochenen Stellen Mk 1,11 [Taufe Jesu] und 9,7 [Verklärung Jesu]).<sup>20</sup> Die Sendung des Sohnes ist eine für uns überraschende Wendung, die dem ursprünglichen Publikum jedoch nicht als eine solche erscheinen mußte; „sie war für die Hörer vielleicht ungewöhnlich, aber keineswegs so widersinnig, wie manche Exegeten glauben . . . , im Gegenteil, sie mußte sich aus der inneren Konsequenz der Erzählung ergeben, die ihrem Höhepunkt zustrebt. Denn nur der Sohn war . . . gerade nach jüdischem Recht im Gegensatz zum Sklaven im vollen Sinne rechtsfähig. Er war ganz anders als die Sklaven in der Lage, die Besitzansprüche des Vaters geltend zu machen, und bei ihm hatte auch eine etwaige Klage vor den örtlichen Gerichten gegen die räuberischen, gewalttätigen Pächter sehr viel eher Erfolg. Nach den bisherigen Mißerfolgen mußte der Besitzer zudem tatkräftig handeln, denn die rabbinischen Quellen zeigen, daß die Pächter je und je versuchten das von ihnen bearbeitete Land sich widerrechtlich anzueignen. Mc 12,7 καὶ ἡμῶν ἔσται ἡ κληρονομία [*kai hēmōn estai hē klēronomía*] war wohl der insgeheime Wunsch der meisten . . . [Pächter]. Kurz, die Autorität des Sohnes als »Bevollmächtigter« des Vaters war ungleich größer als die der Sklaven, die sich einfach fortjagen ließen. Die Wendung ἐντραπήσονται τὸν υἱὸν μου [*entrapēsontai ton hyion mou*] [v. 6b] »sie werden meinen Sohn respektieren« ist auf diesem Hintergrund zu verstehen.“<sup>21</sup>

v. 6–8

<sup>19</sup> Martin Hengel, a.a.O., S. 27.

<sup>20</sup> Auch Hengel plädiert a.a.O., S. 30, für Zutat des Markus. Etwas unbestimmter Schweizer, der das ἀγαπητός zwar für „freilich sekundär“ betrachtet, es aber nicht ausdrücklich der Redaktion des Markus zuschreibt (S. 131). So auch Gnllka, der allerdings diese (wie andere) Zufügungen zunächst ausdrücklich nicht dem Markus, sondern „der vorausliegenden erzählerischen Überlieferung zu[schreiben]“ will (II 142). Dann aber heißt es doch: „Da hier eine textübergreifende Intention erkennbar wird, werden wir mit einem markinischen Eingriff – dem einzigen im Gleichnis – zu rechnen haben“ (II 143).

<sup>21</sup> Martin Hengel, a.a.O., S. 30f.

Ein jesuanisches  
Gerichtsgleichnis

Die Hengelsche Untersuchung ergibt also: Unsere Parabel ist auf dem konkreten zeitgenössischen Hintergrund der Lage in Galiläa gut verständlich. Vieles, was heute merkwürdig oder gar unmöglich erscheint, war für das ursprüngliche Publikum keineswegs außergewöhnlich. Sieht man von späteren allegorisch erweiternden Zusätzen ab, so bleibt eine Parabel übrig, die „von ihrer Bildseite her betrachtet . . . ein echtes Gleichnis darstellt, das keineswegs Punkt für Punkt von der Sachhälfte her gestaltet ist.“<sup>22</sup> Im Gegensatz zu den meisten Kommentaren halte ich es mit Hengel für möglich, daß die rekonstruierte Vorform der Parabel auf Jesus zurückgeht. Wir haben es dann mit einem Gerichtsgleichnis zu tun, für welche Gattung es in der synoptischen Tradition eine Reihe von Beispielen gibt.<sup>23</sup> Vergleicht man unseren Text mit diesen anderen Gerichtsgleichnissen, so kann man sagen, daß unsere Parabel „deren schärfste Ausprägung darstellt“.<sup>24</sup>

Im Gefolge von C.H. Dodd hält Hengel unsere Parabel für jesuanisch und ordnet sie in den „Zusammenhang der letzten Auseinandersetzung Jesu mit den Volksführern in Jerusalem [ein]. Daß Jesus ahnungslos in den Tod ging, ist äußerst unwahrscheinlich. Er war kein weltferner Enthusiast . . . . Das »Mißverständnis« des Todes Jesu, von dem Rudolf Bultmann spricht, betraf vielleicht die römische Besatzungsmacht, aber gewiß nicht die jüdischen Hierarchen. Für sie mußte der Profet aus Galiläa als eine tödliche Bedrohung erscheinen, weil er unter Berufung auf die nahe anbrechende Gottesherrschaft an den Grundlagen der Hierarchie, an Tora und Kultordnung rüttelte.“<sup>25</sup>

Wir haben hier also in der Tat eine Antwort Jesu auf die Frage nach seiner Vollmacht vorliegen. Und noch dazu eine Antwort, die man mit guten Gründen auf den historischen Jesus zurückführen kann. Seine ἐξουσία (*exousia*) ist direkt von Gott abgeleitet, er ist dessen eigentlicher Bevollmächtigter. Das ist die Antwort, die man in Jerusalem freilich nicht hören will. Den Pächtern jedoch, den Gegnern also, den jüdischen Autoritäten, wird Gottes Gericht angesagt.

<sup>22</sup> Martin Hengel, a.a.O., S. 31.

<sup>23</sup> So den unfruchtbaren Feigenbaum (Luk 13,6–9), dem unbrauchbar gewordenen Salz (Luk 14, 34f.), dem unzuverlässigen Knecht (Luk 12,42–46) u.a. (Diese Liste steht bei Martin Hengel, a.a.O., S. 33.)

<sup>24</sup> Ebd.

<sup>25</sup> Martin Hengel, a.a.O., S. 37.

Für die nächste Auflage dieser Vorlesung ist hier unbedingt Ernst Bammel: Das Gleichnis von den bösen Winzern (Mk 12,1–9) und das jüdische Erbrecht, RIDA III 6 (1959), S. 11–17; jetzt in: ders.: Judaica et Paulina. Kleine Schriften II, WUNT 91, Tübingen 1997, S. 178–184, zu berücksichtigen.

Außerdem muß man dann heranziehen: Willy Schottroff: Das Gleichnis von den bösen Weingärtnern (Mk 12,1–9 parr.). Ein Beitrag zur Geschichte der Bodenpacht in Palästina, ZDPV 112 (1996), S. 18–48.

## 6. Die Steuerfrage (12,13–17)

**13 Und sie sandten einige von den Pharisäern und von den Herodianern, die ihm mit Worten eine Falle stellen sollten. 14 Und sie kamen und sagten zu ihm: „Meister, wir wissen, daß du siehst keine Person an, sondern lehrst nach Wahrheit den Weg Gottes – ist es erlaubt, dem Kaiser Kopfsteuer zu geben, oder nicht? Sollen wir sie geben oder nicht?“ 15 Er erkannte aber ihre Falschheit und sagte zu ihnen: „Was versucht ihr mich? Bringt mir einen Denar, daß ich ihn sehe.“ 16 Sie brachten ihm einen, und er fragte sie: „Wessen ist dieses Bild und die Aufschrift?“ Sie antworteten: „Des Kaisers.“ 17 Da sprach Jesus zu ihnen: „Was des Kaisers ist, entrichtet dem Kaiser, und was Gottes ist, Gott.“ Und sie wunderten sich über ihn gewaltig.**

Was die Auslegung dieser Perikope angeht, greife ich auf ein Buch von Ethelbert Stauffer zurück, dem gegenüber alle Neueren matt und kraftlos wirken.<sup>26</sup> Stauffer beginnt seine Auslegung mit folgenden Sätzen: „Die Kritik Jesu von Nazareth an den politischen Machthabern seiner Zeit ist vernichtend (s. M 10,42p.; J 10,8ff u. a. m.). Über die politischen Pflichten des Untertans steht in den Evangelien nur ein einziges Herrenwort, das Logion von Gott und Kaiser. Man hat dieses Wort seit jeher gern mit den anderen Bibelworten über Christentum und Obrigkeit zu einem Katechismus der christlichen Staatsbürgerethik zusammengestellt – hat darüber jedoch allermeist den Blick für die gewaltigen Unterschiede zwischen Jesus und der Urgemeinde verloren. Wenn man die höchst individuelle Stellung Jesu zur Staatsgewalt herausarbeiten will, tut man gut, drei Fehlanzeigen vorzuschicken. Erstens: In keinem Evangelium vertritt Jesus die übliche Theorie, daß die Obrigkeit von Gott eingesetzt sei . . . . Zweitens: Nirgends fordert oder befürwortet Jesus das übliche Gebet für die Obrigkeit . . . . Drittens: In keinem Jesuswort begegnet der Grundbegriff der üblichen Untertanenethik, der Begriff des Gehorsams.“<sup>27</sup>

Unser Streitgespräch beginnt in **v. 13f.** so: „Und sie senden zu ihm einige der Pharisäer und der Herodianer. Die sollen ihn fangen mit einem Wort. Und sie kommen und sagen zu ihm: »Lehrer, wir wissen, du bist wahrhaftig und fragst nach niemand. Denn du siehst nicht die Person an, sondern lehrst den Weg Gottes in Wahrheit.«“ Stauffer kommentiert: „Zwei Parteien verbinden sich hier gegen Jesus, die Pharisäer und die Herodianer, die Männer der Thorapartei in Judäa und die Männer der Regierungspartei

v. 13–14

<sup>26</sup> Ethelbert Stauffer: Die Botschaft Jesu. Damals und heute, DTb 333, Bern 1959, S. 95–118.

<sup>27</sup> Ethelbert Stauffer, a. a. O., S. 95.

in Galiläa. Man beginnt mit einer *captatio benevolentiae*. Er fragt nach niemand, das heißt, er ist ein radikaler Rabbi, der keine andere Autorität gelten läßt als Gott selbst. Er sieht nicht die Person an, das heißt, er beugt sich vor niemand als vor Gott allein. Aber, wer sich vor niemand beugt, ist der nicht ein Anarchist, und wer sich dabei auf Gott beruft, ist der nicht ein nihilistischer Schwarmgeist? Das soll sich jetzt zeigen.<sup>28</sup>

v. 14b Nach dieser *captatio benevolentiae* kommen die Gegner zur Sache. Sie stellen ihre Fangfrage (v. 14b): „Ist es erlaubt, dem Kaiser Steuern zu zahlen oder nicht? Sollen wir zahlen oder nicht?“ Das griechische Wort, das wir hier im Munde der Gegner finden, lautet κῆνσος (*kēnsos*). Man muß weder Gräzist noch Latinist sein, um zu erkennen, daß dies gar kein griechisches Wort ist; κῆνσος (*kēnsos*) ist *nicht* griechisch, und Platon oder gar Homer hätten sich im Grabe rumgedreht, wäre es an ihr Ohr gedrunken. κῆνσος (*kēnsos*) ist nicht mehr und nicht weniger als die Transkription des lateinischen *census*.<sup>29</sup>

Gemeint ist damit die sogenannte »Kopfsteuer«. „Das Steuerzahlen ist die Pflicht der unterworfenen Fremdvölker, ist der Tribut, mit dem sie den Verlust ihrer Souveränität, die Tatsache ihrer Reichsuntertänigkeit dokumentieren. So zog einst der persische, so zieht später der hellenistische Großkönig den Tribut der besiegten Völker ein. Die ideologische Grundlage des römischen Steuerrechts ist die famose Theorie, daß der Grund und Boden der Provinzialbewohner durch den Eroberungszug der römischen Legionen in den Besitz des Römischen Volkes übergegangen sei. Das Römische Volk überläßt den unterworfenen Eigentümern ihren bisherigen Grundbesitz großzügig zur weiteren Bewirtschaftung, aber sie sind jetzt nicht mehr Besitzer, sondern nur noch so etwas wie Pächter und schon darum zur Zahlung von Grundsteuer, Ertragssteuer und anderen Abgaben verpflichtet. Dazu kamen die gefürchteten Liturgien, d.h. Spanndienste, Notstandsarbeiten, Zwangsleistungen und öffentliche Verpflichtungen aller Art, regelmäßige und außerordentliche. Der Erfolg dieser makabren Ausbeutungspolitik war eine epidemische Landflucht. Die Bauern verließen Haus und Hof, um der ständigen Überforderung und Überlastung durch die römische Bürokratie zu entrinnen.“<sup>30</sup> Wir kamen auf diesen Sachverhalt schon bei der Auslegung von Mk 12,1–12 zu sprechen.

<sup>28</sup> Ebd.

<sup>29</sup> Vgl. Bauer/Aland, Sp. 876, s. v. κῆνσος: „lat., auch im Rabb. vorkommendes Lehnwort *census*, im Griechischen belegbar seit I v. [Inscr.: Annual of the British School at Athens 12, '05/06, p. 178]. Vgl. BGU 917,6. P. Amh. 83,2) d. **Steuereinschätzung, d. Steuer** κῆνσον διδόναι St. Zahlen Mt 22 17 Mk 12 14.“

<sup>30</sup> Eitelbert Stauffer, a. a. O., S. 96.

Die Frage nach dem *census* war in jüdischen Landen schon des längeren ein Schibboleth. Die radikalen Parteien waren für strikte Ablehnung, die staatstragenden Sadduzäer waren dafür: „Judas Galilaeus aber will . . . der wahhaftige Lehrer des wahren Gottesweges sein und fordert im Namen Gottes und der Heiligen Schrift die Steuerverweigerung, den passiven Widerstand, den antirömischen Freiheitskrieg. »Er rief seine Landsleute zum Abfall auf und machte ihnen Vorhaltungen, wenn sie den Römern geduldig Tribut zahlten und nächst Gott sich noch sterbliche Menschen als Herren gefallen ließen.« [Josephus: Bell II 118; vgl. Bell II 433] Man sieht, hinter dieser Steuerverweigerung steht nicht nur der wirtschaftliche Protest einer ausgeplünderten Bevölkerung gegen ihre Ausbeuter, auch nicht nur der politische Protest eines unterworfenen Volkes gegen das Herrenvolk, sondern zuhöchst der religiöse Protest des Gottesvolkes gegen das heidnische Reichsvolk und Reichsoberhaupt, gegen jedes »Bekenntnis zum Kaiser als Herrn«. Hinter allem Protest aber steht ein apokalyptisches Aktionsprogramm: Judas Galilaeus will der messianische König sein und sein Volk zum Reichsvolk der Erde erheben. Die Massen strömten ihm zu, an ihrer Spitze der Pharisäer Sadok. Aber die Römer schlugen die Aufstandsbewegung blutig zu Boden. »Judas Galilaeus ging zugrunde, und alle, die ihm gefolgt waren, verliefen sich« (Ag 5,37).<sup>31</sup>

So nimmt also die berühmte Volkszählung ihren Gang, ungeachtet des massiven jüdischen Protestes. „Aber die Steuerfrage sollte nicht mehr zur Ruhe kommen.“<sup>32</sup>

In den Augen der Gegner ist in der Person Jesu „ein neuer Judas Galilaeus hervorgetreten, ein neuer Thoralehrer mit messianischen Ansprüchen. Er soll zu der alten Frage Stellung nehmen, die nun seit einem Menschenalter das Volk in Gärung hält und in zwei Lager spaltet. Die Frage fällt . . . in Jerusalem, wo der Boden am heißesten ist, in der Passahzeit, wo die Atmosphäre immer am gespanntesten und diesmal so gewittergeladen ist wie noch nie.“<sup>33</sup>

„Dürfen wir geben oder nicht? So fragen die Pharisäer. Es ist die theologische Frage des Judas Galilaeus. Sollen wir geben oder nicht? So fragen die Herodianer. Es ist die politische Frage der Römerpartei. Sagt Jesus Ja, so ist er für das Volk erledigt, das ringsum sich in den Massen staut. Denn ein Messias, der mit dem Kaiser paktiert, ist in ihren Augen kein Messias. Sagt Jesus Nein, so ist er für die Römer erledigt, deren Abteilungen allenthalben

---

<sup>31</sup> Ethelbert Stauffer, a.a.O., S. 97.

<sup>32</sup> Ethelbert Stauffer, a.a.O., S. 98.

<sup>33</sup> Ebd.

drohend durch die Stadt marschieren. Denn ein Mann, der das Gesetz des Kaisers angreift, ist in ihren Augen ein Aufrührer. Was wird Jesus tun?“<sup>34</sup>

- v. 15 Die Antwort Jesu in v. 15 überrascht: „Bringt mir einen Denar, damit ich ihn sehe.“ „Man hat den Galiläer als Thoralehrer angeredet und ein Bibelwort von ihm erwartet oder eine halachische Thoraexegeese, man wollte ein schrifttheologisches Gespräch inszenieren, um ihn in die Enge zu treiben. . . . Jesus zitiert kein Schriftwort. Das heißt doch wohl, daß er sich hier nicht an das Alte Testament binden will. Jesus läßt sich aber auch auf keine schulexegetischen Deduktionen und Diskussionen ein. Denn »Gespräche« hat man seit den Tagen des Judas Galilaeus genug geführt, die »Probleme« sind oft genug durchgeredet. Jesus geht wieder einmal ganz untheoretisch vor und stellt sein Volk mitsamt seinen staatstheologischen Problemen ganz realistisch auf den Boden der Tatsachen.“<sup>35</sup> Er verlangt einen Denar.

Auch an dieser Stelle wollen wir uns die Mühe machen, einen Blick in den griechischen Text zu werfen: φέρετέ μοι δηνάριον ἵνα ἴδω (*phērete moi dēnāriōn hina idō*) heißt es am Ende von v. 15. Einen Denar also verlangt Jesus. Auch in diesem Fall bedarf es weder eines Gräzisten noch eines Latinisten: δηνάριον (*dēnāriōn*) ist ebenfalls kein griechisches Wort, sondern einfach nur die Transkription des lateinischen *denarius*.<sup>36</sup>

„Jesus . . . verlangt . . . die silberne Reichssteuermünze und nennt sie dabei mit dem lateinischen Fremdwort, dem römischen Fachausdruck, der mit der Münze zusammen in Palästina eingedrungen ist. Bringt mir einen »Denar«. Er zieht ihn nicht aus der eigenen Tasche. Warum? Es kommt jetzt nicht darauf an, ob Jesus eine Steuermünze in der Tasche hat, sondern darauf, ob seine Gegner eine in der Tasche haben. Er setzt mit sokratischer Ironie hinzu: damit ich sehe.“<sup>37</sup>

- v. 16 In v. 16 wird konstatiert οἱ δὲ ἤνεγκαν (*hoi de ēnenkan*). „Man bringt einen Denar . . . »Und er spricht zu ihnen: Wessen ist das Bildnis hier und die Umschrift? Sie aber sprachen zu ihm: Des Caesars.« Fragt Jesus, weil er Auskunft braucht? Nein, er weiß es längst, was auf solch einem Denar zu sehen ist. . . . Aber er legt Wert darauf, daß sie es aussprechen. Denn er will sie durch ihre eigene Antwort festnageln: Des Caesars!“<sup>38</sup>

<sup>34</sup> Ethelbert Stauffer, a. a. O., S. 99.

<sup>35</sup> Ebd.

<sup>36</sup> Vgl. Bauer/Aland Sp. 358, s. v. δηνάριον: „d. lat. denarius als δηνάριον zuerst in zwei Inschr. v. Akraiphiai aus d. Zeit Sullas [IG IX 2,415 b 89]. . . . **d. Denar**, urspgl. röm. Hauptsilbermünze von 4,55g . . . , Kreditmünze im Wert einer Drachme [δραχμή].“

<sup>37</sup> Ethelbert Stauffer, a. a. O., S. 99f.

<sup>38</sup> Ethelbert Stauffer, a. a. O., S. 100.



Abbildung 9: Denar des Tiberius, geprägt 14–37 n. Chr. in Lugdunum

Die Münze des Tiberius, die hier gemeint ist, sieht folgendermaßen aus: „Die Vorderseite zeigt das Brustbild des Kaisers Tiberius in olympischer Nacktheit, geschmückt mit dem Lorbeerkrantz, der seine göttliche Würde bezeichnet. Die Umschrift dazu lautet

TI CAESAR DIVI AVGVSTVS,

das heißt nach Auflösung der Abkürzungen<sup>39</sup> Tiberius Caesar Divi Augusti Filius Augustus. Wie das im Osten verstanden sein wollte und verstanden wurde, erfahren wir durch gleichzeitige syrische Provinzialmünzen, die denselben Text in griechischer Sprache bieten: Tiberios Kaisar Theou Sebastou Hyios Sebastos. Das heißt auf deutsch ungefähr so: Kaiser Tiberius, der anbetungswürdige Sohn des anbetungswürdigen Gottes. Die Rückseite bringt den Abschluß dieser hochamtlichen Titulatur:

PONTIF MAXIM

= Pontifex Maximus = Archiereus = Hochpriester. Im übrigen zeigt die Rückseite die Kaiserinmutter Julia Augusta (= Livia), auf einem Götterthron sitzend, in der Rechten das Olympische Langszepter, in der Linken den Ölweig, der sie als irdische Inkarnation der himmlischen Pax charakterisiert.“<sup>40</sup>

<sup>39</sup> Lateinisch ergibt sich nach der Auflösung der Abkürzungen: *Ti(berius) Caesar, divi Aug(usti) filius), Augustus.*

<sup>40</sup> *Ethelbert Stauffer*, a. a. O., S. 101. Nach Stenger „hält man [die Frau auf der Rückseite] ... heute für eine Darstellung der Göttin Concordia. Ihr hatte Tiberius am 16. Januar 10 n. Chr, ein Jahr nach dem Tod seines Bruders Drusus, in seinem und des Verstorbenen Namen einen Tempel geweiht. Concordia sollte die Einheit zwischen dem Haus des Tiberius und dem Haus seines Bruders dokumentieren“ (*Werner Stenger*: »Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist ...!« Eine sozialgeschichtliche Untersuchung zur Besteuerung Palästinas in neutestamentlicher Zeit, BBB 68, Frankfurt am Main 1988, S. 268).

Stauffer charakterisiert den Denar als ein römisches Machtsymbol: „Denn er ist Instrument der römischen Reichspolitik, der römischen Währungspolitik, der römischen Steuerpolitik. Darum ist die Inschrift lateinisch abgefaßt; die römische Reichsmünze spricht die Amtssprache der römischen Reichsregierung. . . . Das Volk Jesu Christi hat für diese machtsymbolische Bedeutung der Münze und ihrer Ausstattung allezeit ein sehr lebhaftes Empfinden gehabt. Das erkennt man aus den literarischen Zeugnissen, vor allem aber aus der Tatsache, daß die Freiheitskämpfer der hellenistischen, der neronischen und der hadrianischen Zeit ihre Machtergreifung jedesmal durch Ausprägung eigener Münzen mit jüdischen Hoheitszeichen und hebräischer Inschrift proklamiert haben.“<sup>41</sup>

Dazu ist eine solche Münze natürlich auch ein Kultsymbol ersten Ranges. Gerade in den östlichen Provinzen des *imperium Romanum* spielte der Kaiserkult eine wichtige Rolle. „Machtsymbol und Kultsymbol, beides ist der Tiberiusdenar. Aber er ist nicht einerseits Machtsymbol, andererseits Kultsymbol, sondern er ist beides in einem, und das ist das Entscheidende. Denn dadurch wird dieser Denar zu einem Symbol für jene metaphysische Verklärung der Politik, die die gesamte antike Reichsgeschichte durchzieht und seit Caesars Tagen auch die römische Herrscherideologie bestimmt. In diesem Sinne ist der Tiberiusdenar vielleicht das unscheinbarste, jedenfalls aber das amtlichste und universalste Wahrzeichen für die Apotheose der Macht im Zeitalter Jesu Christi.“<sup>42</sup>

v. 16 Damit kommen wir zur Antwort der Gegner in v. 16b: „Sie aber sprachen zu ihm: »Des Kaisers [Καίσαρος (*Kaisaros*)].«“ „Die Antwort der Gegner kommt so kurz wie möglich heraus, unwillig und widerwillig: *Caesaris*. Sie vermeiden alle die mythologischen und polytheistischen Würdenamen, die Tiberius auf dieser Münze führt, und greifen den harmlosesten Titel heraus: *Caesar*. Aber auch dieses Wort ist Geständnis genug, Eingeständnis der Tatsache, daß sie in der Frage der Kaisersteuer mit angeschlagenem Rückgrat dastehen. Denn sie haben das Kaisergeld in der Tasche.“<sup>43</sup>

v. 17 Umso überraschender ist die Antwort, die Jesus ihnen gibt (v. 17): „Jesus aber sprach zu ihnen: »Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist.«“ Man kann das griechische Verbum ἀπόδοτε (*apodote*) noch etwas genauer wiedergeben und muß dann übersetzen: „Was des Kaisers ist, gebt zurück dem Kaiser, und was Gottes ist, Gott.“ „Man muß hier

<sup>41</sup> Eitelbert Stauffer, a. a. O., S. 101. Was die literarischen Belege angeht, so weist Stauffer in Anm. 55 auf 1Makk 15, 6; Gen 1 zu 10,25 und 12,2; Esther 1 zu 8,15 hin.

Was die jüdischen Münzen angeht, vgl. die bei Stauffer in Anm. 56 (S. 194) angeführte Literatur.

<sup>42</sup> Eitelbert Stauffer, a. a. O., S. 102.

<sup>43</sup> Eitelbert Stauffer, a. a. O., S. 104.

schon in der Übersetzung die Wortfolge und Wortwahl des Markustextes so präzise wie möglich zur Geltung bringen. Denn wieder einmal gibt nur Markus ein unretuschiertes Bild davon, wie Jesus unmittelbar das letzte Wort seiner Interpellanten aufnimmt, um aus ihm streng analytisch die unentrinnbaren Konsequenzen herauszuholen. Der Denar mit Bild und Umschrift ist »des Caesars«, sagt Jesus, korrekt wie ein antiker Geldtheoretiker. Denn Porträt und Amtstitulatur bilden nach antiker Anschauung zusammen das urkundliche Signum des Kaisers. Der Denar, der dieses Signum trägt, ist nach römischen Begriffen Münze des Kaisers im hoheitsrechtlichen, garantierechtlichen und eigentumsrechtlichen Sinne: Er ist die kaiserliche Reichssilbermünze im Unterschied zum Reichskupfergeld des Senats und zum Lokalsilbergeld der östlichen Städte oder Provinzen. Er trägt das kaiserliche Siegel, das den Vollgehalt und das Vollgewicht des Geldstücks im Namen des Kaisers garantiert. Er ist das Zahlungsmittel, das der Kaiser an seine Soldaten, Beamten und Lieferanten auszahlt, dadurch in Umlauf bringt, aber jederzeit wieder außer Kurs setzen, einziehen und einschmelzen lassen kann. Da die Dinge so liegen, trägt die Steuerforderung des Kaisers den Charakter einer partiellen Rückforderung. Der Kaiserdenar kehrt als Steuerdenar zu seinem Ausgangspunkt zurück.<sup>44</sup>

Damit kommen wir zum zweiten Teil der Antwort Jesu: „Gebt Gott zurück, was Gottes ist.“ „Auch hier handelt es sich um eine Rückerstattungspflicht. Was aber ist die Pflicht, die der Mensch Gott schuldig ist? Die Heiligung seines Namens. So antwortet Jesus, so antwortet schon das Alte Testament, so antwortet die jüdische Liturgie.“<sup>45</sup>

### 7. Die Sadduzäerfrage (12,18–27)

**18 Und die Sadduzäer kamen zu ihm – die sagen, es gäbe keine Auferstehung – und fragten ihn: 19 „Meister, Moses hat uns vorgeschrieben, wenn einem sein Bruder stirbt und hinterläßt eine Frau und kein Kind, so soll sein Bruder die Frau nehmen und seinem Bruder Nachkommen erzeugen.“ 20 Nun waren sieben Brüder, der erste nahm eine Frau, starb und hinterließ keine Nachkommen. 21 Und der andere nahm sie und starb ohne Nachkommen, ebenso auch der dritte, 22 und alle sieben hinterließen keine Nachkommen. Zuletzt nach al-**

<sup>44</sup> Ethelbert Stauffer, a. a. O., S. 104.

<sup>45</sup> Ethelbert Stauffer, a. a. O., S. 107.

Bei der nächsten Auflage ist hier noch eingehender zu berücksichtigen: Werner Stenger: »Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist ...!« Eine sozialgeschichtliche Untersuchung zur Besteuerung Palästinas in neutestamentlicher Zeit, BBB 68, Frankfurt am Main 1988.

len starb auch die Frau. <sup>23</sup> Bei der Auferstehung nun, wenn sie auferstehn, wessen Frau wird sie dann sein? Sie haben sie ja alle sieben zur Frau gehabt.“

<sup>24</sup> Jesus sprach zu ihnen: „Zeigt ihr damit nicht, daß ihr irrt und weder die Schrift kennt noch die Macht Gottes? <sup>25</sup> Denn wenn sie von Toten auferstehn, freien sie nicht, noch werden sie gefreit, sondern sie sind wie die Engel im Himmel. <sup>26</sup> Was aber die Toten betrifft, daß sie auferstehn – habt ihr nicht im Buch des Mose gelesen, in der Geschichte vom Dornbusch, wie Gott zu ihm sprach: »Ich bin der Gott Abrahams und der Gott Isaaks und der Gott Jakobs?« <sup>27</sup> Er ist aber nicht Gott von Toten, sondern von Lebendigen. Ihr irrt nicht wenig.“

Dies ist die einzige Stelle im Evangelium des Markus, an der die Sadduzäer (Σαδδουκαῖοι [*Saddoukaioi*]) begegnen.<sup>46</sup> In seiner bahnbrechenden Studie hat Wellhausen sie folgendermaßen beschrieben: „Die Sadducäer waren die herrschende, d. h. die regierende Classe. Als Regierende waren sie freilich nicht schon ohne weiteres Partei, sondern das wurden sie erst durch eine eigenthümliche Lebensanschauung, die von ihrer hohen weltlichen Stellung bedingt ist, durch eine gewisse praktische Philosophie, welche sie von dem im Volke herrschenden Geiste der Pharisäer unterschied.“<sup>47</sup>

Speziell für die in unserer Perikope verhandelte Frage nach der Auferstehung ist folgende Bemerkung Wellhausens von Interesse: Die Tatsache, daß die Sadduzäer die Auferstehung leugnen, „ist nichts Zufälliges, sondern von ihrer allgemeinen Weltanschauung aus nothwendig. Denn die Auferstehung ist nur ein Bruchstück aus dem Ganzen der messianischen Hoffnung, die den Hintergrund für das Streben des Volks und der Pharisäer bildet, während die Sadducäer nicht in der zukünftigen, sondern in dieser Welt lebten und nicht im Himmel, sondern auf der Erde handelten.“<sup>48</sup>

Wenn Sie es mit einem modernen Schlagwort formulieren wollen, so muß man die Sadduzäer die konservative Partei nennen, die Partei also, die am Hergebrachten festhielt und Neuerungen gegenüber skeptisch war. So akzeptierten die Sadduzäer lediglich den Pentateuch, nicht aber die

<sup>46</sup> Nur 12,18 im Markusevangelium, dagegen gibt es bei Matthäus sieben Belege (3,7; 16,1.6.11.12; 22,23.34). Lukas hat ebenfalls nur einen Beleg (die Parallele zu unserm Vers in Luk 20, 27), aber in der Apostelgeschichte weitere fünf (4,1; 5,17; 23,6.7.8).

Grundlegend ist die Studie von *Julius Wellhausen*: Die Pharisäer und die Sadducäer. Eine Untersuchung zur inneren jüdischen Geschichte, Göttingen <sup>3</sup>1967 (die erste Auflage erschien 1874 im Verlag Bamberg in Greifswald).

Vgl. den umfassenden Artikel von *Rudolf Meyer*: Σαδδουκαῖος, ThWNT VII (1966), S. 35–54.

<sup>47</sup> *Julius Wellhausen*, a. a. O., S. 42.

<sup>48</sup> *Julius Wellhausen*, a. a. O., S. 55.

späteren Bücher des Alten Testaments. Die von den Pharisäern so hoch geschätzte mündliche Überlieferung (παράδοσις [*paradosis*]) lehnen die Sadduzäer rundheraus ab: „Sowohl nach Jos[ephus] wie nach rabb[inischer] Tradition besteht ein prinzipieller Wesenszug der Sadduzäer darin, daß sie die pharisäische Tradition, das sogenannte mündliche Gesetz, ablehnen. So haben nach Jos[ephus] Ant 13,297 »die Pharisäer dem Volke aus der Überlieferung der Väter mancherlei Satzungen gegeben, die im Gesetz des Mose nicht aufgezeichnet sind. Eben deshalb aber verwirft die Richtung der Sadduzäer dieselben, indem sie sagt, daß nur das als Satzung anzusehen sei, was [im Gesetz Moses] geschrieben ist, während man das nicht zu halten brauche, was der Überlieferung der Väter entstammt [τὰ δ' ἐκ παραδόσεως τῶν πατέρων μὴ τηρεῖν].“<sup>49</sup>

Nach dieser Vorbemerkung kommen wir zum Text unserer Perikope. Ihr Aufbau läßt sich wie folgt beschreiben:

v. 18	Exposition	
v. 19–23	Die Frage der Sadduzäer	
	v. 19	Die gesetzliche Grundlage
	v. 20–22	Der Fall
	v. 23	Die Frage
v. 24–27	Die Antwort Jesu	
	v. 24–25	Die erste Antwort
	v. 26–27	Die zweite Antwort

Zu dieser Perikope ist durchweg die Monographie des bayerischen Kollegen Schwankl zu vergleichen.<sup>50</sup> Sie hier zu berücksichtigen, fehlt mir allerdings Zeit und Raum; umso dringender sei sie Ihrer Aufmerksamkeit empfohlen!

Der **v. 18** stellt die Exposition dar: Die neuen Gegner werden eingeführt und als Leugner der Auferstehung vorgestellt (οἵτινες λέγουσιν ἀνάστασιν μὴ εἶναι [*hoitines legousin anastasin mē einai*]). v. 18

Einen ungewöhnlich breiten Raum nimmt die Frage der Sadduzäer ein, die von **v. 19** bis **v. 23** reicht. Diese Frage der Sadduzäer wird mit einem doppelten Schriftzitat in **v. 19** eingeleitet. Beide Zitate stammen – wie man v. 19–23

<sup>49</sup> Rudolf Meyer, a. (Anm. 46) a. O., S. 49, Z. 49–56.

<sup>50</sup> Otto Schwankl: Die Sadduzäerfrage (Mk 12, 18–27 parr). Eine exegetisch-theologische Studie zur Auferstehungserwartung, BBB 66, Frankfurt am Main 1987.

es von Sadduzäern nicht anders erwartet – aus dem Pentateuch. Die erste Stelle ist Deut 25,5–6, die zweite Gen 38,8. Es handelt sich dabei um die sogenannte Leviratehe, die, wie die Sadduzäer ausdrücklich betonen, Mose geboten hat (Μωϋσῆς ἔγραψεν ἡμῖν [*Mōysēs egrapsen hēmīn*]).

Auf dieser Basis wird dann der in v. 20–22 folgende Fall konstruiert. Er handelt von sieben Brüdern (v. 20), der erste heiratet und stirbt kinderlos. Daraufhin heiratet der zitierten Bestimmung entsprechend der zweite Bruder die Witwe, aber auch er stirbt, ohne Nachkommen zu hinterlassen. Ebenso auch der dritte Bruder (v. 21). So geht es weiter mit dem vierten, fünften, sechsten und siebten Bruder, zuletzt aber stirbt auch die Frau – noch immer kinderlos (v. 22).

Aus dem geschilderten Fall resultiert dann die Frage der Sadduzäer in v. 23: „In der Auferstehung, wenn sie auferstehen, wessen von ihnen wird sie Frau sein? Denn die sieben hatten sie zur Frau gehabt.“

v. 24–25 Die Antwort Jesu zerfällt in zwei Teile, deren erster (v. 24–25) das Wie der Auferstehung behandelt, während der zweite auf das Daß der Auferstehung eingeht (v. 26–27). Sie sind durch das *πλανᾶσθε* (*planasthe*) in v. 24 und in v. 27 (dort verstärkt zu *πολὸν πλανᾶσθε* [*poly planasthe*]) gerahmt. „Irrt ihr nicht deshalb, weil ihr die Schriften nicht kennt und auch nicht die Macht (*δύναμις* [*dynamis*]) Gottes?“ (v. 24). Dieser allgemeine Vorwurf ließe erwarten, daß die *γραφαί* [*graphai*] nun auch im folgenden zitiert werden. Dies ist jedoch nicht der Fall. Vielmehr sagt Jesus: „Wenn sie nämlich von den Toten auferstehen, werden sie weder heiraten noch sich heiraten lassen, sondern sein wie die Engel im Himmel“ (v. 25).

v. 26–27 Der zweite Teil der Antwort Jesu befaßt sich mit dem Daß der Auferstehung: „Antwortete Jesus zunächst auf die Frage nach dem Wie des Lebens der Auferstandenen, so bestätigt er jetzt mit einem Schriftbeleg die Übereinstimmung der Thora mit dem Auferstehungsglauben. Mose wird durch Mose, auf den sich die Sadduzäer beriefen, widerlegt.“<sup>51</sup> „Bezüglich der Toten aber“, so geht es in v. 26 weiter, „daß sie auferstehen: Habt ihr nicht gelesen in dem Buch des Mose beim Dornbusch, wie Gott zu ihnen sagt: »Ich bin der Gott Abrahams und der Gott Isaaks und der Gott Jakobs?«“ Es handelt sich hier um ein Zitat aus Ex 3,6; zitiert wird verkürzt nach LXX. „Im alttestamentlichen Kontext ist aus dieser Stelle die Totenaufstehung nicht herauszuhören. Wenn sich Jahwe vor Mose nach den (verstorbenen und in Hebron) beigesetzten Patriarchen benennt, erinnert er an seinen mit diesen geschlossenen Bund. Die Benutzung des Gotteswortes als Beleg für die Totenaufstehung wird davon ausgehen, daß Gott sich nicht den

<sup>51</sup> Joachim Gnllka II 159.

Namen von Toten beilegt. Wenn er sich ihnen zugesagt hat, so bedeutet das in dieser Sicht des Glaubens, daß die göttliche Zusage durch nichts, auch nicht durch den Tod, aufgelöst werden kann.<sup>52</sup>

8. Die Frage nach dem höchsten Gebot (12,28–34)

**28 Da trat ein Schriftgelehrter hinzu, der hatte sie streiten hören und gemerkt, daß er ihnen gut geantwortet hatte, und fragte ihn: „Welches Gebot ist das oberste?“ 29 Jesus antwortete: „Das allerbeste ist: »Höre Israel, der Herr unser Gott ist der Herr allein, 30 und du sollst den Herrn deinen Gott lieben von ganzem Herzen und von ganzer Seele und von ganzem Gemüt und mit ganzer Kraft.« 31 Das zweite ist dies: »Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst.« Ein anderes Gebot, größer als diese, gibt es nicht.“ 32 Und der Schriftgelehrte sagte: „Recht so, Meister, du hast nach der Wahrheit geredet: er ist der einzige und keiner neben ihm, 33 und ihn lieben von ganzem Herzen und von ganzem Gemüte und mit ganzer Kraft, und den Nächsten lieben wie sich selbst, ist besser als alle Brandopfer und anderen Opfer.“ 34 Und Jesus sah, daß er verständig antwortete, und sagte zu ihm: „Du bist nicht ferne vom Reiche Gottes.“ Und niemand wagte ihn mehr zu fragen.**

„Erzpriester, Pharisäer und Sadducäer sind Schlag auf Schlag abgefertigt, alle an dem selben Tage. Die Reihe beschließt ein unbefangener Rabbi. Er legt Jesu auch eine Frage vor, aber aufrichtig und nicht in feindlicher Absicht, und erhält eine Antwort, die ihn vollauf befriedigt.“<sup>53</sup> Die Geschichte ist insofern einmalig. Gutwillige Frager aus der Klasse der γραμματεῖς (*grammateis*) finden wir sonst nicht. Ein Blick in die beiden Großevangelien macht dies sehr deutlich: Sowohl Matthäus als auch Lukas fühlen sich von diesem γραμματεὺς (*grammateus*) überfordert. Er paßt einfach nicht ins Bild. So fügen sie kurz entschlossen hinzu, daß er Jesus versuchen wollte und lassen, um das Maß voll zu machen, den positiven Schluß der Geschichte einfach fort. Was sollen wir dazu sagen?

<sup>52</sup> Joachim Gnllka II 160.

<sup>53</sup> Julius Wellhausen, S. 96 = 416. Wellhausen fährt fort: „Matthäus und Lukas stoßen sich daran, daß Jesus sich mit dem Rabbi auf dem Boden des edelsten Judentums zusammenfindet“ (ebd.). Die Änderungen (und vor allem Auslassung von v. 32–34 sowohl bei Matthäus als auch bei Lukas!) sind in der Tat frappierend, vgl. in der Alandschen Synopse die Nr. 282! Vgl. auch die einschlägige Äußerung Bultmanns: „Die synoptische Vergleichung zeigt, daß Mt wie Lk sich den fragenden γραμματεὺς nicht mehr als gutwillig vorstellen konnten . . .“ (*Rudolf Bultmann*, GST 21).

„Jesus antwortet mit zwei Sprüchen des Gesetzes, die auch der Rabbi als dessen Blüte und Kern anerkennt. Nur hier redet er, mit den Worten des Alten Testaments, von der Liebe Gottes und der Nächsten; für gewöhnlich führt er sie nicht im Munde. Der Monotheismus ist keine Theorie, sondern praktische Überzeugung, Motiv der innersten Gesinnung und des Handelns gegen den Nächsten, d.h. der Moral: auch letztere gehört nach der Ergänzung des Schriftgelehrten zum Gottesdienst und ist der richtige Kultus, mehr wert als alle heiligen Leistungen, die Gott speziell dargebracht werden und keinem anderen nützen. Die Kombination der beiden Sprüche, die im Gesetz an ganz verschiedenen Stellen stehen [nämlich Deut 6,4–5 einerseits und Lev 19,18 andererseits] ist für den Sinn des Ganzen sehr wichtig.“<sup>54</sup>

9. *Der Sohn Davids?* (12,35–40)

**35 Und Jesus hub an und sagte beim Lehren im Tempel: „Wie können die Schriftgelehrten sagen, daß der Christus der Sohn Davids sei?**

**36 David hat doch durch den heiligen Geist gesprochen: »Der Herr hat gesagt zu meinem Herrn: Setz dich zu meiner Rechten, bis ich deine Feinde unter deine Füße lege!«** **37 David selber nennt ihn Herr, woher ist er denn sein Sohn?“** Und die große Menge hörte ihn gern.

**38 Und in seiner Lehre sagte er: „Hütet euch vor den Schriftgelehrten, die es lieben, in Talaren einherzugehen und begrüßt sein wollen auf den Straßen und gern obenan sitzen in den Synagogen und am Tisch beim Mahle, <sup>40</sup> und fressen der Witwen Hausgut und verrichten lange Gebete zum Schein: die werden die schlimmste Strafe empfangen.“**

Eigentlich haben wir es hier mit zwei verschiedenen Perikopen zu tun, einmal mit v. 35–37 (die Frage nach dem Sohn Davids), zum andern mit v. 38–40, die Warnung vor den Schriftgelehrten. Um die Zwischenüberschriften nicht allzu sehr zu vermehren, fasse ich beide hier zusammen.<sup>55</sup>

Was zunächst das erste Stück angeht, so handelt es sich hier um eine Gemeindebildung. „Das wird dadurch bestätigt, daß der Nachweis, daß der Messias nicht als Davidsohn gelten dürfte, schwerlich für Jesus Bedeutung haben konnte.“<sup>56</sup> Außerdem kommt hinzu, daß „der Beweis Mk 12,35–37 einen spitzfindig-schriftgelehrten Charakter hat“, und daß „das Dogma der Davidsohnschaft Jesu schwerlich so früh in der Gemeinde zur

<sup>54</sup> Julius Wellhausen, ebd.

<sup>55</sup> Wie ich nachträglich sehe, tut dies auch *Eduard Schweizer*, S. 139 (Überschrift: „Die entscheidende Frage Jesu 12, 35–40“).

<sup>56</sup> *Rudolf Bultmann*, GST 145.

Herrschaft gekommen wäre (schon Paulus setzt es voraus), wenn Jesus die Davidsohnschaft des Messias bestritten hätte . . . .<sup>57</sup>

Das zweite Stück, v. 38–40, bringt eine Polemik Jesu gegen die Schriftgelehrten, wie wir sie ausführlicher aus Mt 23 kennen. In der Markus-Fassung haben wir es mit zwei verschiedenen Logien zu tun: „Der Spruch in 40 war ursprünglich selbständig und nicht mit 38f verbunden. Dies erkennt man aus dem grammatikalisch ungeschickten Anschluß und dem ganz anderen Inhalt. . . . Die Heimat der Sprüche ist das palästinische Judenchristentum, das in eine schwere, unversöhnlich wirkende Auseinandersetzung mit dem Judentum geraten war.“<sup>58</sup>

10. Die Spende der armen Witwe (12,41–44)

**41 Und er setzte sich gegenüber dem Opferstock und sah zu, wie die Leute Münzen in den Opferstock einwarfen. 42 Und manche Reiche gaben viel, eine Witwe aber kam und warf zwei Scherflein ein, das macht einen Heller. 43 Da rief er seine Jünger heran und sprach: „Amen ich sage euch, diese arme Witwe hat mehr eingelegt als alle, die in den Opferstock eingelegt haben; 44 denn alle haben aus ihrem Überfluß eingelegt, diese aber hat aus ihrer Dürftigkeit eingelegt, alles was sie hatte, ihre ganze Habe.“**

Diese Geschichte vom »Scherflein der Witwe«, wie sie traditionell heißt, „ist eine M[ar]k[us]-Geschichte; L[u]k[as] bringt sie wohl auch [Luk 21,1–4], aber verkürzt und sprachlich geändert, M[at]t[häus] läßt sie ganz fort.“<sup>59</sup> Es handelt sich um einen Stichwortanschluß; die Hauptfigur, *μία χήρα* (*mīa chēra*), ist uns im Plural am Ende der letzten Perikope begegnet (v. 40). Dort ist von den Schriftgelehrten die Rede, „die »die Häuser der Witwen verschlingen«, hier [von der] . . . Witwe, die viele Reiche – und das scheint M[ar]k[us] auch auf Schriftgelehrte bezogen zu haben – übertrifft.“<sup>60</sup>

„Die Erzählung spielt im »Vorhof der Frauen«; dort waren 13 Opferstöcke angebracht, die dazu dienten, freiwillige Spenden oder gesetzliche Abga-

<sup>57</sup> Rudolf Bultmann, GST 145f. Nützlich finde ich die Rekonstruktion bei C.F.D. Moule, S. 99: „The Messiah . . . the divinely appointed king for whom the nation longed, was expected to come from the family of King David. Now, Psalm 110 was agreed to be by David. Whether it actually is, is not here relevant. Authorship by David was what Jesus and his contemporaries all, rightly or wrongly, assumed. And it was also assumed to contain an address to the Messiah. Now, says Jesus, in that Psalm David, alluding to this future royal figure, uses the words »The LORD said to my lord . . .«. In other words, David calls the Messiah »my lord«: how, then, can that Messiah be David's junior – his son?“

<sup>58</sup> Joachim Gnllka II 173.

<sup>59</sup> Ernst Lohmeyer, S. 265.

<sup>60</sup> Ebd.

ben, beide nur für gottesdienstliche Zwecke bestimmt, aufzunehmen; hier kommen nur die Opferstöcke in Betracht, in die man freiwillige Gaben legte. Der Erzähler ist ungenau; »gegenüber dem Schatzkasten« kann kaum den ganzen Platz, sondern nur einen einzelnen Opferstock bezeichnen, da ja Jesus sehen soll, was jeder hineinlegt. Seltsam ist auch die Bemerkung, daß »die Menge Geld in den Schatzkasten einwirft«, als sei sie eben dazu hergekommen und spende freiwillig und auf einmal, ein jeder seinen Beitrag. Sinnvoll ist diese Bemerkung nicht als Schilderung eines Ereignisses, sondern als tendenzvoller Kontrast zu der einen armen Witwe. Ferner bleibt die nüchterne Frage, wie Jesus sehen konnte, was ein Jeder einlegte. War Er nahe genug, um die kleinen Geldstücke unterscheiden zu können, so ist angesichts der vorüberziehenden Menge die Rolle des Zuschauers für Jesus merkwürdig genug, in der keiner Ihn stört; »saß Er« weiter entfernt, daß die Menge Ihn nicht beachtete, so konnte Er nicht mehr wahrnehmen, was jeder Einzelne einlegte. Endlich sind es griechische Münzen, die die Witwe einlegt; wenn auch in der Angabe »zwei Lepta« die rabbinische Regel durchblickt, daß Niemand ein Almosen von nur einer Peturah in den Kasten legen dürfe, so ist doch vergessen, daß auf dem Tempelplatz nur jüdische Münzen gebraucht werden durften. „Zu all diesen Unwahrscheinlichkeiten“ kommen Parallelen in anderen Literaturen, woraus sich ergibt, „daß es sich hier bei dieser Erzählung nicht um einen Vorgang aus der Geschichte Jesu handeln kann. Sie ist eine freie, zu bestimmtem Zweck gebildete Beispielerzählung, herausgewachsen aus bekannten Lehren jüdischer Überlieferung.“<sup>61</sup>

---

<sup>61</sup> *Ernst Lohmeyer*, S. 265f.