

PZB

Protokolle zur Bibel

Im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft der Assistent:innen
an bibelwissenschaftlichen Instituten in Österreich

hg. v. Veronika Burz-Tropper, Antonia Krainer, Agnethe Siquans und Werner Urbanz

Peer reviewed

Vol. 32,1

2023

S. DÖBLER: Auf dem Weg in eine „normbegabte“ Zukunft? Jesaja 35 und das medizinische Modell von Behinderung	1
K. KREMSER: Körper und Kleidung in Psalm 45	21
M. HÄBERLEIN: Schönheit, die nicht vergeht. Zum Zusammenhang von (idealen) Körpern und Gottesbeziehung in <i>Joseph und Aseneth</i>	35
K. M. SCHMIDT: Leib ohne Leuchte. Die vorlukanische Pragmatik der Unterweisung in Lk 11,34–36	57
M. BRADER: Mahlhalten und Machthaben. Die Mähler im Esterbuch und ihre Machtdynamiken	80
D. OKAWA: Die Semantik von $\delta\omega\pi\epsilon\acute{\alpha}\nu$ in der LXX. Eine ergänzende Analyse der Überlegungen von Peter Spitaler	98

www.protokollezurbibel.at

ISSN 2412-2467



Dieses Werk ist lizenziert unter einer [Creative Commons Namensnennung - Nicht-kommerziell - Keine Bearbeitung 4.0 International](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/) Lizenz.

LEIB OHNE LEUCHE

Die vorlukanische Pragmatik der Unterweisung in Lk 11,34–36

A Body without a Lamp. The Pre-Lucan Pragmatics of the Instruction in Luke 11:34–36

Karl Matthias Schmidt

Institut für Katholische Theologie, Fachbereich 04

Justus-Liebig-Universität Gießen, Karl-Glöckner-Str. 21, D-35394 Gießen

matthias.schmidt@katheologie.uni-giessen.de

ORCID-ID 0000-0001-8774-0682

Abstract: Das Logion in Lk 11,34–36 bleibt im literarischen Zusammenhang des Evangeliums sperrig, weil der situative Kontext nicht tradiert wurde. Während Lk 11,34 den Einfluss der moralischen Disposition auf die anatomische Sehfähigkeit beschreibt, thematisiert Lk 11,35–36 die Kompensation der fehlenden Sehfähigkeit durch die richtige innere Haltung, zur Sprache gebracht als τὸ φῶς τὸ ἐν σοί. Unter Einbindung von Lk 11,21–22 und Lk 12,15 sowie Lk 11,29–30 lässt sich als möglicher situativer Kontext die Ansprache eines blinden Gegenübers annehmen, dessen vermeintliche Bedürftigkeit mit der Besitzstandswahrung einer ökonomisch etablierten Gruppe kontrastiert wurde. Bedeutsam für die Rezeption könnte das Logion werden, wo es als Hinweis auf die Anerkennung einer körperlichen oder geistigen Andersartigkeit und die allen gemeinsame Verantwortung gewertet wird.

Abstract: In the gospel's context, the logion in Luke 11:34–36 remains unwieldy because the situational context got lost. While Luke 11:34 describes the influence of the moral disposition on the anatomical eyesight, Luke 11:35–36 addresses the compensation of missing eyesight by a true attitude, expressed as τὸ φῶς τὸ ἐν σοί. By including Luke 11:21–22 plus Luke 12:15 and Luke 11:29–30, it is conceivable that the situational context of Luke 11:34–36 was influenced by a visually impaired person, whose supposed indigence was contrasted with the preservation of the vested rights of an economically established group. For today's perception, the logion could be relevant if it is evaluated as an indication of acknowledgement of physical or mental otherness and the social responsibility of all people.

Keywords: Gospel of Luke; Jesus Tradition; Low Vision; Miracle Healing; Synoptic Problem

Die Unterweisung in Lk 11,34–36, die sich unter anderem mit dem Licht im Menschen befasst, gehört zu den dunkleren Texten des Neuen Testaments.

Schon Adolf Jülicher zählte sie zu „den schwierigsten Stücken in der evangelischen Ueberlieferung“.¹ Der Schleier, der über den Einlassungen zum finsternen Leib liegt, verdankt sich nicht zuletzt dem Umstand, dass das Jesuswort nicht in seinem ursprünglichen Kontext auf uns gekommen ist, wobei mit „Jesuswort“ hier vorerst nicht mehr bezeichnet sein soll als ein Ausspruch, der Jesus von Nazaret zugeschrieben wurde.² Dieser Beitrag interpretiert zunächst Mt 6,22–23 als Überarbeitung von Lk 11,34–36 (1), um im Anschluss daran, allein auf die lukanische Kontextualisierung der Verse gestützt, zu begründen, warum die Instruktion, der es zugleich um eine Relativierung materieller Güter zu tun war, ihre pragmatische Wirksamkeit insbesondere dann entfalten konnte, wenn die Perspektive eines sehbehinderten Menschen in die Gesprächskonstellation eingebunden war (2). Abschließend soll das Wort über die Lichtquellen des Körpers in den Zusammenhang der Zurückweisung einer Zeichenforderung in Lk 11,29–30 gestellt werden, um ausblickartig danach zu fragen, inwiefern die Ergebnisse für neutestamentliche *Disability Studies* Bedeutung gewinnen könnten (3).

1. Die matthäische Redaktion

Für die Auseinandersetzung mit den vorlukanischen Vorgaben ist es sinnvoll, sich zunächst kurz mit der matthäischen Version des Logions zu befassen, die hier unter Voraussetzung der Hypothese von Christian Gottlob Wilke als redigierte Fassung des lukanischen Textes verstanden wird. Im Rahmen dieses Beitrags ist es nicht möglich, die Priorisierung der dezidierten Minderheitenmeinung im Anschluss an Wilke zu begründen.³ Die folgende Auseinandersetzung mit Lk 11,34–36 versteht sich auch nicht als Beleg für diese Hypothese. Wenig zielführend wäre allerdings, der eigenen Analyse eine andere Quellenhypothese zugrunde zu legen, um einem europäischen oder angelsächsischen Konsens zu entsprechen, obwohl man die jeweilige Hypothese selbst nicht vertritt.

¹ Adolf Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu*. Zweiter Teil. Auslegung der Gleichnisreden der drei ersten Evangelien, Freiburg 1899, 98.

² Damit ist noch nicht gesagt, dass die Mahnung „vornehmlich in die nachösterliche Jüngergermeinde hinein gesprochen“ ist, wie Heinz Schürmann, *QLk 11,14–36 kompositionsgeschichtlich befragt*, in: Frans Van Segbroeck u. a. (ed.), *The Four Gospels 1992*. FS Frans Neiryneck, Bd. 1 (BETL 100), Leuven 1992, 563–586: 578, meinte.

³ Vgl. Christian G. Wilke, *Der Urevangelist oder exegetisch kritische Untersuchung über das Verwandtschaftsverhältniß der drei ersten Evangelien*, Dresden 1838, 685–692. Zu Forschungsgeschichte und Diskussion vgl. etwa Robert K. MacEwen, *Matthean Posteriority. An Exploration of Matthew's Use of Mark and Luke as a Solution to the Synoptic Problem* (LNTS 501), London 2015, außerdem etwa Ronald V. Huggins, *Matthean Posteriority. A Preliminary Proposal*, NT 34 (1992) 1–22, Alan Garrow, *Streeter's "Other" Synoptic Solution. The Matthew Conflator Hypothesis*, NTS 62 (2016) 207–226.

Auch die Annahme, der mit der Tradition Matthäus genannte Evangelist habe das Lukasevangelium gekannt, setzt eine den Evangelien vorausliegende Logienüberlieferung voraus. Methodologisch ist zudem nicht grundsätzlich auszuschließen, dass Matthäus Teile des von Lukas neben dem Markusevangelium verwendeten Logienmaterials aus eigener Anschauung kannte,⁴ zumal er auf Quellmaterial zurückgriff, das er nicht den synoptischen Evangelien entnahm, und der Umfang dieses Materials nicht genau abgrenzbar ist. Zu prüfen ist gleichwohl, ob die matthäische Fassung des vom Markusevangelium nicht gebotenen Stoffes auf das Lukasevangelium zurückgehen kann.

Für die Frage nach den Überlieferungen, die den Evangelien vorausliegen, gewinnt die jeweilige Quellenhypothese insofern Relevanz, als sich bei Benutzungshypothesen, die keine Probleme haben, die *minor agreements* zu erklären, der Umfang der Logienüberlieferung im Gegensatz zur Zwei-Quellen-Hypothese nicht als Differenz bestimmen lässt, die man dadurch gewinnt, dass man von den Parallelen zwischen dem Matthäus- und Lukasevangelium den mit dem Markusevangelium gemeinsamen Bestand subtrahiert. Eine übereinstimmende Anordnung des Stoffes in den Evangelien lässt sich zudem nicht unmittelbar für die ursprüngliche Abfolge der Logien auswerten. Vor diesem Hintergrund soll im Folgenden begründet werden, warum die matthäische Fassung des Wortes als Überarbeitung der lukanischen Vorlage verstanden werden kann, und zwar hinsichtlich der Textgestalt einerseits und der Einbindung in das Evangelium andererseits.

1.1 Die Überarbeitung von Lk 11,34–36

Während Lk 11,34 in Mt 6,22–23a eine enge Parallele hat, wurden die sich in Lk 11,35 anschließende Mahnung und die Weiterführung in Lk 11,36 in Mt 6,23b zusammengezogen.

Lk 11,34–36

³⁴ Ὁ λόχνος τοῦ σώματος
ἐστὶν ὁ ὀφθαλμὸς σου.
ὅταν ὁ ὀφθαλμὸς σου ἀπλοῦς ᾖ,
καὶ ὅλον τὸ σῶμά σου φωτεινὸν ἐστίν·
ἐπὰν δὲ πονηρὸς ᾖ,
καὶ τὸ σῶμά σου σκοτεινόν.
³⁵ σκόπει οὖν μὴ
τὸ φῶς τὸ ἐν σοὶ σκότος ἐστίν.
³⁶ εἰ οὖν τὸ σῶμά σου ὅλον φωτεινόν,

Mt 6,22–23

²² Ὁ λόχνος τοῦ σώματος
ἐστὶν ὁ ὀφθαλμὸς.
ἐὰν οὖν ᾖ ὁ ὀφθαλμὸς σου ἀπλοῦς,
ὅλον τὸ σῶμά σου φωτεινὸν ἔσται·
²³ ἐὰν δὲ ὁ ὀφθαλμὸς σου πονηρὸς ᾖ,
ὅλον τὸ σῶμά σου σκοτεινὸν ἔσται.

εἰ οὖν τὸ φῶς τὸ ἐν σοὶ σκότος ἐστίν,

⁴ Vgl. zum Problem Alan Garrow, An Extant Instance of “Q”, NTS 62 (2016) 398–417, dessen Ansatz allerdings keine grundsätzliche Lösung bietet.

μη ἔχον μέρος τι σκοτεινόν, τὸ σκότος πόσον.
 ἔσται φωτεινὸν ὅλον ὡς ὅταν
 ὁ λύχνος τῆ ἀστραπῆ φωτίζη σε.

Matthäus zeigte sich wie so oft insbesondere an einer stärkeren Parallelisierung interessiert.⁵ Er ergänzte neben ὅλον und ἔσται in der Gegenüberstellung des bösen Auges ὁ ὀφθαλμός σου und tilgte daher im einleitenden Satz das Possessivpronomen. Die Konjunktion ἐπὶν wurde durch ἐάν ersetzt. Matthäus verwendete ἐπὶν δέ zwar im Einzelfall (Mt 2,8), fasste die Eintrübung des Auges aber offenbar nicht temporal auf. Wegen der Entsprechung ersetzte er auch das ὅταν. Lediglich mit der Voranstellung des Verbs durchbrach der Evangelist die Parallelstruktur, vermutlich, um mit der chiastischen Vertauschung von Subjekt und Prädikat die Antithese formal zu stützen.

Das ἔσται rückte in Verbindung mit dem ἐάν die Gegenüberstellung enger an die syntaktische Struktur in Mt 6,23b heran, das Futur brachte zugleich die konsekutive Relation zum Ausdruck. Das in der lukanischen Fassung die Parallelisierung stützende καί entfiel daher.⁶ Den Gesamtzusammenhang unterstrich Matthäus, indem er das οὖν in Mt 6,22 erstmalig aufnahm. Mt 6,23b akzentuiert mit dem zweiten οὖν die Konsequenz aus der zuvor angeführten, negativen Al-

⁵ Zum Folgenden vgl. auch Dale C. Allison, *The Eye is the Lamp of the Body* (Matthew 6.22–23=Luke 11.34–36), *NTS* 33 (1987) 61–83: 71–73, der unter Voraussetzung der Zwei-Quellentheorie Lk 11,36 für eine frühe Ergänzung hält. Candida R. Moss, *Blurred Vision and Ethical Confusion. The Rhetorical Function of Matthew 6:22–23*, *CBQ* 73 (2011) 757–776: 759–760, hat zwar darauf hingewiesen, dass Ergänzungen bei Matthäus dazu dienen, die Parallelelen zu stärken, weshalb die lukanische Variante älter sei. Lk 11,36 versteht sie allerdings ihrerseits als redaktionellen Zusatz. Nach Erik Sjöberg, *Das Licht in dir. Zur Deutung von Matth. 6,22f Par.*, *StTh* 5 (1951) 89–105: 89, „kann darüber kein Zweifel bestehen, dass die Matth.-Form die ursprünglichere ist“. Vgl. auch etwa Enno E. Popkes, *Das Auge als Lampe des Körpers (Vom Auge als des Leibes Licht). Q 11,34f. (Mt 6,22f. / Lk 11,34–36 / EvThom 24)*, in: Ruben Zimmermann (Hg.), *Kompendium der Gleichnisse Jesu, Gütersloh* ²2015, 139–143: 142. Zu EvThom 24 (p. 38,3–10) vgl. Thomas Zöckler, *Light within the Human Person. A Comparison of Matthew 6:22–23 and Gospel of Thomas 24*, *JBL* 120 (2001) 487–499, der seinerseits Mt 6,22–23 für älter als die lukanische Version hält, sowie Mark F. Whitters, *“The Eye is the Lamp of the Body”. Its Meaning in the Sermon on the Mount*, *Irish Theological Quarterly* 71 (2006) 77–88: 85–87. Die von Sinai (Tamas) Turan, *A Neglected Rabbinic Parallel to the Sermon on the Mount (Matthew 6:22–23; Luke 11:34–36)*, *JBL* 127 (2008) 81–93, herangezogene Parallele in bTaan 24a datiert zu spät, zumal nicht gesichert ist, inwieweit neutestamentliche Texte auf die rabbinische Überlieferung Einfluss genommen haben, vgl. nur die Episode zum Feigenbaumwunder im Kontext und Mk 11,13–14.

⁶ Mt 6,14 zeigt ausnahmsweise καί nach ἐάν in Verbindung mit dem Futur, verdankt sich aber der Vaterunser-Bitte in Mt 6,12 (καὶ ἄφεσις ἡμῶν [...] ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφήκαμεν).

ternative, weshalb das Präsens steht. Dabei wendete der Evangelist die Begrifflichkeit aus der lukanischen Mahnung auf die sich dort anschließende Konditionalsatzkonstruktion an.

Bisweilen wird zwar die Ansicht vertreten, Lukas habe Lk 11,35–36 selbst gebildet.⁷ In Mt 6,23b dürfte jedoch bereits eine semantische Anpassung vorliegen. Die mit σκόπει eingeleitete Mahnung schien dem Evangelisten offenbar wenig plausibel, weil er τὸ φῶς τὸ ἐν σοί irrtümlich als das Licht verstand, das ὁ ὀφθαλμός σου ἀπλοῦς in den Körper fallen ließ.⁸ Seines Erachtens musste es darum gehen, ein böses Auge zu vermeiden, um den Leib nicht der Dunkelheit anheimfallen zu lassen. Indem er betonte, wie groß die Finsternis im Körper aufgrund des bösen Auges sei, vermied er den scheinbar tautologischen Satz εἰ οὖν τὸ σῶμά σου ὅλον φωτεινόν, [...] ἔσται φωτεινὸν ὅλον (Lk 11,36).⁹ Im lukanischen Zusammenhang geht es allerdings um den Vergleich des inneren Lichtes mit dem Auge, weshalb keine Tautologie vorliegt. Die Unterscheidung zweier Lichtquellen vollzog Matthäus nicht nach, weil für ihn allein der als λύχνος bezeichnete ὀφθαλμός den Leib erleuchtete und die maßgebliche Mahnung mit Mt 6,22–23a dargestellt war. Ein Vergleich schien somit widersinnig, ὡς ὅταν ὁ λύχνος τῆ ἀστραπῆ φωτίζει σε konnte entfallen. In den Fokus rückte zum Abschluss stattdessen die negative Alternative.¹⁰

⁷ Vgl. etwa Hans Klein, Das Lukasevangelium (KEK 1,3), Göttingen 2006, 422. Dieser Annahme hatte schon Ferdinand Hahn, Die Worte vom Licht in Lk 11,33–36, in: Paul Hoffmann (Hg.), Orientierung an Jesus. Zur Theologie der Synoptiker. FS Josef Schmid, Freiburg 1973, 107–136: 114–117, 129–134, bei divergierenden Voraussetzungen widersprochen. François Bovon, Das Evangelium nach Lukas, Bd. 2. Lk 9,51–14,35 (EKK 3,2), Neukirchen-Vluyn 2008, 209, erblickt in Lk 11,36 „einen frei zirkulierenden, in Q fehlenden traditionellen Spruch“ und betrachtet den abschließenden Vergleich, der „nicht typisch lukanisch“ sei, „als eine Zufügung des Evangelisten“. Vgl. auch Llewellyn Howes, „Placed in a Hidden Place“. Illuminating the Displacement of Q 11:33, 34–35, Neotest. 47 (2013) 303–332: 308.

⁸ Nach Dan O. Via, Matthew's Dark Light and the Human Condition, in: Elizabeth Struthers Malbon/Edgar V. McKnight (ed.), The New Literary Criticism and the New Testament (JSNTS 109), Sheffield 1994, 348–366: 349, entspricht ἡ καρδία in Mt 6,21 dem inneren Licht des Menschen, so auch bereits Conny Edlund, Das Auge der Einfalt. Eine Untersuchung zum MATTH. 6, 22–23 und LUK. 11, 34–35 (ASNU 19), Kopenhagen/Lund 1952, 13, 108–110, und die dort angegebenen Vorläufer. Da „23^b mit ^a durch οὖν verknüpft ist, kann dieses ‚Licht‘ nichts anderes sein als vorher das Auge“, schrieb Jülicher, Gleichnisreden (Anm. 1) 98, um dann zu fragen: „wie soll Licht in einen Menschen kommen, dessen einziges Lichtorgan zu einem Organ der Finsternis geworden ist“ (99)? Zum Problem vgl. auch Via, Light (Anm. 8) 350–351, 358–361.

⁹ „Also: wenn Du hell bist, so bist Du hell!“, Jülicher, Gleichnisreden (Anm. 1) 105.

¹⁰ Sjöberg, Licht (Anm. 5) 89, schloss sich Matthäus an, indem er zu Lk 11,36 festhielt: „Das sieht wie ein Versuch aus, eine neue Anwendung des Bildwortes zu finden. Was es bedeuten soll, ist unklar. Von diesem Vers sehe ich im Folgenden ab.“

1.2 Die Einbindung der Worte über die Leuchten in die Bergpredigt

Zu klären bleibt, warum der Evangelist die Reihe der Worte über eine Leuchte (Lk 11,33.34.36) aufspaltete und nicht geschlossen übernahm. Das Rückgrat der redaktionell geschaffenen Bergpredigt bildete unter Voraussetzung der Wilke-Hypothese das Material der Feldrede in Lk 6,20–49, deren Kernbestand adaptiert und überwiegend in der dort gebotenen Reihenfolge aufgegriffen wurde.¹¹ Dieses Gerüst ergänzte Matthäus um zusätzlichen Stoff, der sich zum Teil einer Quelle neben den beiden verwendeten Evangelien verdankt, deren Autoren dieses Material nicht bekannt war oder nicht hinreichend bedeutsam schien. Der Umfang des Quellmaterials ist nicht sicher zu bestimmen, könnte aber überschaubar gewesen sein.¹² Weitere Ergänzungen verdanken sich Übernahmen aus anderen synoptischen Kontexten und redaktionellen Bildungen auf Basis alttestamentlicher Texte oder jüdischer Traditionen. Letzteres gilt insbesondere für die Seligpreisungen und die Antithesen.¹³

Das Wort von der Leuchte, die auf den Leuchter gehört, schuf Matthäus auf Basis der Vorgaben mittels einer vergleichsweise eigenständigen Syntaxbildung, die von Mt 5,14 zu Mt 5,16 überleitet (λάμπω). Bei Kenntnis des Lukasevangeliums ist davon auszugehen, dass nicht nur das Anzünden der Leuchte, sondern auch die Konstruktion mit ἀλλά sowie die Beschreibung des Effektes auf die Vorlage zurückgehen, wenngleich nicht ersichtlich wird, welche der lukanischen Fassungen (Lk 8,16; 11,33) ausschlaggebend war. Der Zusammenhang mit dem Verborgenen (Mt 5,14) wird sich Mk 4,22 oder Lk 8,17 verdanken und muss nicht auf Lk 11,33 zurückgehen. Deswegen ist kaum mit einiger Sicherheit zu sagen, ob der Kontext in Lk 11,33–36 im Blick war.

Mt 5,15 knüpft an das vorausgehende Wort vom Licht der Welt an, das nicht verborgen bleiben soll. In Mt 6,22–23 steht hingegen nicht die metaphorische

¹¹ Lk 6,39 ist gegen Pharisäer gewandt in Mt 15,14 eingegangen, Lk 6,40 hat in der Aussendungsrede Aufnahme gefunden (Mt 10,24). Auf die Redaktionsarbeit geht auch die Dublette von Mt 7,16–20 und Mt 12,33 zurück, wobei der Evangelist das Material aus Lk 6,43–44 auf die beiden Worte verteilte und diese auf je unterschiedliche Weise an die Täuferpredigt (Mt 3,7–10) anlehnte. Lk 6,27–28 verschob er, weil das Gebot der Feindesliebe die Summa der Antithesen bilden, die *exempla* aus Lk 6,29–30 aber als Kontrastierung zur Talionsformel dienen sollten (Mt 5,39–40). Lk 6,31 rückte ans Ende des Mittelteils, wo die Goldene Regel in Mt 7,12 der Rahmung mit Mt 5,17 diene.

¹² Vgl. insbesondere Mt 5,34.36–37; 6,2–6.16–18; 7,6.

¹³ Für die Ergänzung zusätzlicher Makarismen waren alttestamentliche Versatzstücke maßgeblich (vgl. Jes 61,1–8; Ps 37[36],11–12.19.29; 107[106],4–9 | Ps 24[23],3–5; Hos 2,1 [1,10]). Offensichtlich ist die Adaption von Schriftziten bei den Antithesen, die auf den Dekalog (Ex 20,13[15]; Dtn 5,17[18] | Ex 20,14[13].17; Dtn 5,18[17].21) und weitere Gebote (Ex 21,24; Lev 24,20; Dtn 19,21 | Lev 19,18) zugreifen, auch als Ableitung (Dtn 24,1–3 | Num 30,3 u. a.) oder Zuschreibung (Dtn 25,17–19), vgl. außerdem Jes 66,1; Ps 48(47),3.

Bezeichnung des Auges als Leuchte, sondern das Auge selbst im Zentrum. Ein lediglich über die Stichwortverknüpfung begründeter Zusammenhang drängte sich folglich nicht auf. Thematisch hätte sich Mt 6,22–23 zwar vielleicht mit Mt 5,28 verknüpfen lassen.¹⁴ Als Kontext für die Einbindung von Mt 6,22–23 boten sich aber zuvorderst die Ausführungen zu den materiellen Gütern an (Mt 6,19–21.24–34), weil der Evangelist das so bezeichnete böse Auge mit dem Neid in Verbindung brachte. – Das lässt die analoge Formulierung im Zusammenhang der Debatte über den Stundenlohn der Arbeiter im Weinberg erkennen (ἢ ὁ ὀφθαλμός σου πονηρός ἐστὶν ὅτι ἐγὼ ἀγαθός εἰμι, Mt 20,15). – Dabei fügte sich die antithetische Struktur in Mt 6,22–23 gut zur redaktionellen Gegenüberstellung in Mt 6,19–20.

2. Die vorlukanische Pragmatik des Logions in Lk 11,34–36

Im Folgenden wird zunächst aus der Beobachtung, dass in Lk 11,34–36 zwei Lichtquellen unterschieden werden, deren eine die andere substituiert, geschlossen, dass die Situation eines sehbehinderten Gegenübers neben der eines sehenden Menschen vorausgesetzt wird. Im Anschluss daran ist unter Hinzuziehung von Lk 11,21–22 und Lk 12,15 zu zeigen, warum es sinnvoll ist, diese Unterscheidung auch unter Voraussetzung einer ethischen Konnotation im Zusammenhang mit der Bewertung materieller Ressourcen zugrunde zu legen.

Da im Folgenden nicht die Zwei-Quellen-Theorie vorausgesetzt wird, soll zunächst in aller Kürze begründet werden, warum Lk 11,34–36 keine redaktionelle Bildung des Evangelisten darstellt, sondern im Kern auf eine vorlukanische Quelle zurückgeht. Die Konjunktion ἐπὶ begegnet innerhalb des Doppelwerkes, das vorwiegend ὅταν zeigt – unter anderem in redaktionellen Kontexten (Lk 23,42; Apg 23,35; 24,22) –, nur in Lk 11,22.34. Diese Abweichung lässt sich zwar auf die Kontrastierung des vorausgehenden ὅταν (Lk 11,21.34) zurückführen. Wo Lukas dessen Wiederholung hinnimmt, besteht keine Opposition (Lk 6,22; 12,54.55; 14,10.12.13). Aber auch der über die Konjunktion hinausgehende Lexem-Befund legt eine Quelle nahe. Denn das Adjektiv ἀπλοῦς taucht nur in Lk 11,34 auf, φωτεινός und σκοτεινός nur in Lk 11,34.36. Wo der Evangelist andernorts Helligkeit und Dunkelheit beschrieb, griff er auf die entsprechenden Substantive (Apg 12,7; 13,11; 22,6; 26,13) oder das Adjektiv λαμπρός (Lk 23,11; Apg 10,30) zurück. Das Verb φωτίζω begegnet seinerseits nur in Lk 11,36. Lukas bevorzugte λάμπω oder seine Derivate (Lk 2,9; Apg 12,7;

¹⁴ Immerhin erinnert ἐὰν δὲ ὁ ὀφθαλμός σου πονηρὸς ᾖ (Mt 6,23) trotz des Konjunktivs an Mt 5,29: Εἰ δὲ ὁ ὀφθαλμός σου ὁ δεξιὸς σκανδαλίζει σε, ἔξελε αὐτὸν καὶ βάλε ἀπὸ σοῦ. Ein enger thematischer Zusammenhang ist aber wohl nicht angezielt.

26,13). Mag es auch gelingen, diese Divergenzen auf feinere semantische Unterschiede zurückführen, so fügt sich immerhin die Mahnung σκόπει (Lk 11,35) schlecht zum Duktus des Evangelisten, der das markinische βλέπετε stellenweise durch προσέχετε (Lk 12,1; 20,46, vgl. Mk 8,5; 12,38) ersetzte, das er auch in eigenständigen Bildungen wählte (Apg 5,35; 20,28). Man könnte einwenden, dass Lukas das abweichende Verb in Lk 11,35 wegen des semantischen Umfeldes nutzte. Im Rekurs auf eine andere Sinneswahrnehmung übernahm er allerdings das markinische βλέπετε (Lk 8,18, vgl. Mk 4,24,), das er auch in Apg 13,4 einband.

2.1 Die zwei Lichtquellen in Lk 11,34–36

Lk 11,34–36 bildet im jetzigen Kontext eine Einheit, die aus zwei Hälften besteht, nämlich der thetischen Beschreibung einerseits und der Aufforderung samt Begründung andererseits. Lk 11,34a definiert ὁ ὀφθαλμός als Leuchte des σώματος. Wegen Lk 11,36 ist das Auge wohl im Sinne des Genitivus objectivus als Leuchte für den Körper zu bestimmen. Im Hintergrund können von der Forschung herangezogene Vorstellungen der antiken Optik stehen.¹⁵ Unter den konkurrierenden Theorien setzte eine Gruppe voraus, dass das Auge wie eine Lampe scheine oder ein Feuer berge, das leuchte. Dabei war der Strahl jedoch in der Regel nach außen gerichtet.¹⁶ Im Detail muss man die antike Gelehrtendebatte nicht bemühen, weil der Text selbst seine physiologischen Voraussetzungen benennt, um die es ihm zuletzt nur bedingt geht:¹⁷ Durch das Auge wird der Körper erhellt. Das legt zumindest die sich anschließende Gegenüberstellung nahe, die

¹⁵ Vgl. nur Platon, Timaios 45b–46c; Philo, Abr. 150–166, dazu Hans D. Betz, Matt. 6:22–23 and Ancient Greek Theories of Vision, in: ders., Synoptische Studien. Gesammelte Aufsätze II, Tübingen 1992, 140–154: 143–154, der sich auf die matthäische Fassung beschränkt, „because Luke 11: 34–36 and the Coptic *Gospel of Thomas*, logion 24, represent quite different doctrines“ (141), und die Differenzen der neutestamentlichen Darstellung gegenüber der optischen Theorie vermerkt. Vgl. außerdem Allison, Eye (Anm. 5) 62–71; Via, Light (Anm. 8) 355–357; Moss, Vision (Anm. 5) 762–766. Kari Syreeni, A Single Eye. Aspects of the Symbolic World of Matt 6:22–23, StTh 1999 (53) 97–118, spannt den symbolischen Hintergrund mit Blick auf die Bergpredigt breiter auf. Zur frühen Deutung der optischen Einsichten bei Origenes vgl. Robert J. Hauck, Like a Gleaming Flash. Matthew 6:22–23, Luke 11:34–36 and the Divine Sense in Origen, AThR 88 (2006) 557–573.

¹⁶ Gottfried Nebe, Das ἔσται in Lk 11,36 – ein neuer Deutungsvorschlag, ZNW 83 (1992) 108–114: 112, meint demgemäß, dass das Auge „das Licht nicht nach innen in den Leib vermittelt, sondern nach außen abgibt oder widerspiegelt“. Schlecht dazu fügt sich das σε in Verbindung mit τῆ ἀστραπῆ.

¹⁷ Allison, Eye (Anm. 5) 73, nimmt einen sprichwörtlichen Gebrauch an. Jedenfalls ist die in Mt 6,22 „vorausgesetzte volkstümliche antike Erklärung des menschlichen Sehens [...] nicht der Schlüssel zum Verständnis des ganzen Textes“, Ulrich Luz, Das Evangelium nach Matthäus, Bd. 1. Mt 1–7 (EKK 1,1), Neukirchen-Vluyn 2002, 465.

zunächst ein funktionstüchtiges Auge beschreibt, das den Körper erleuchtet, und sodann ein allenfalls eingeschränkt funktionierendes Auge, das den Körper in Dunkelheit belässt.

Die Kontrastierung der beiden griechischen Begriffe zur Qualifizierung des jeweiligen Auges (ἀπλοῦς/πονηρός) impliziert eine ethische Perspektive, auf die unten zurückzukommen sein wird. In anatomischer Hinsicht sind die beiden Begriffe allerdings immerhin insoweit aus dem Zusammenhang verständlich, als sie indirekt auf die optische Funktion des Auges rekurrieren.¹⁸ Sie lassen sich daher auch auf die physische Beschaffenheit des Organs beziehen, das einerseits als weitgehend unbrauchbar und andererseits als funktionstüchtig beschrieben wird.

Lk 11,35 führt neben der Leuchte eine andere Lichtquelle ein, die als φῶς beschrieben wird.¹⁹ Die lokalisierende Beschreibung des Lichtes als τὸ ἐν σοί ließe sich zwar insofern auf das Auge beziehen, als dieses im Kopf und somit im Körper sitzt. Das Sehorgan hat jedoch eine liminale Stellung, weil es am Rande des Körpers zwischen Außen- und Innenwelt vermittelt. Lk 11,36 hält dagegen fest, dass τὸ σῶμά σου ὅλον φωτεινόν ist, und zwar offenbar dank des τὸ φῶς τὸ ἐν σοί (Lk 11,35), durch das Körper so licht ist, wie wenn ὁ λύχνος den angesprochenen Menschen erleuchten würde (Lk 11,36). Die Konjunktion ὅταν, die in Lk 11,36 wegen des Vergleichs mit dem funktionstüchtigen Auge in Lk 11,34 aufgenommen wird, umschreibt für sich genommen zwar keinen Irrealis. Die für die Septuaginta ungewöhnliche Verbindung des ὅταν mit ὡς (vgl. Ijob 33,15) deutet aber an, dass die Möglichkeit, den Körper mit dem Auge zu bescheinen, gerade nicht gegeben ist. Denn mit ὁ λύχνος ist das Auge gemeint, und zwar unter der Voraussetzung, dass es ἀπλοῦς ist. Die Gleichwertigkeit des inneren Lichtes kommt in der Aufnahme des φωτεινόν aus Lk 11,34 in Gegenüberstellung zum φωτίζη zum Ausdruck. Die begrifflichen Berührungen verdanken sich der Analogiebildung. Während jedoch das Auge als λύχνος den Körper gleichsam mit τῇ ἀστραπῇ bestrahlt, lässt τὸ φῶς im Menschen den Körper von innen leuchten. Was als inneres Licht bezeichnet wird, gibt der Text nicht zu erkennen. Es wird aber ersichtlich, dass der Mensch selbst Einfluss auf dieses Licht nehmen

¹⁸ Vgl. auch Betz, Vision (Anm. 15) 153. Da auch der Kontext die Bedeutung bestimmt, formulierte Jülicher, Gleichnisreden (Anm. 1) 100, zu pointiert: „Vor allem aber haben die Leser des Mt ἀπλοῦς und πονηρός nicht als gesund und krank verstehen können.“

¹⁹ Dagegen etwa Hahn, Licht (Anm. 7) 115, Anm. 27: „Vor allem in der älteren Exegese ist der Versuch unternommen worden, zwischen ὁ ὀφθαλμός und τὸ φῶς τὸ ἐν σοί im Sinne des leiblichen Auges und des ‚inneren Lichtes‘ zu unterscheiden. Dagegen mit Recht Jülicher“, vgl. Jülicher, Gleichnisreden (Anm. 1) 98. Klein, Lukasevangelium (Anm. 7) 421, verortet τὸ φῶς offenbar im Auge. Denn das „rechte Sehen ist, antiker Sehtheorie entsprechend, gebunden an das innere Licht, das sich im Auge befindet und den ganzen Körper erleuchtet.“

kann, wobei die Aufforderung *σκόπει* eine Pointe birgt, weil nicht an das Erspähen mit den Augen gedacht ist.

Das innere Licht substituiert demnach das vom Auge gespendete Licht. Ziel führend ist dieses Erstrahlen insbesondere dort, wo das Auge nicht funktionsfähig ist. In anatomischer Hinsicht gewinnt das Wort in Lk 11,35–36 daher an Plausibilität, wo es an einen physisch sehbehinderten Menschen adressiert wird, dessen fehlende Sehkraft durch den Verweis auf die alternative Lichtquelle relativiert wird: Er kann seinen Körper zum Strahlen bringen, obschon das Auge nicht als Leuchte fungiert. Die Aufforderung in Lk 11,35 setzt voraus, dass die Situation eines solchen Gegenübers nicht nur als Bildspenderin dient, sondern dieses selbst angesprochen ist. Ein Mensch, dessen Augen grundsätzlich funktionsstüchtig sind, wäre aufgefordert, auf die Beschaffenheit des Licht spendenden Auges achtzugeben.

Jülicher hatte gesehen, dass bereits Lk 11,34 das Problem der Blindheit berührte, wendete die Beobachtung aber nicht auf die innere Logik des skizzierten Vergleichs an: „Dass freilich Jesus nicht über den Wert der Augen und das Elend der Blindheit einen Vortrag gehalten hat, ist so sicher, wie dass die Evangelisten uns solche Dinge nicht aufbewahrt hätten. Aber wo geht er von den leiblichen Augen auf das Höhere, das in seinem Bereich ähnlichen Wert hat, über?“²⁰ Die Festsetzung eines Übergangs auf das von Jülicher angesprochene Höhere ist insoweit zu präzisieren, als eine solche Überordnung in einer Hinsicht keinen Anhaltspunkt im Text hat. Das innere Licht ist dem Licht der Leuchte nicht überlegen. Es strahlt nur so hell, wie wenn der Körper vom Auge beschienen würde. Wie die Leuchte des Auges *ἀπλοῦς* oder *πονηρός* sein kann, so gibt es auch zum inneren Licht, das den ganzen Leib erleuchtet, eine schwächere Alternative, die mindestens Teile des Körpers im Dunkeln belässt. Richtig ist, dass das Auge als Leuchte insoweit abgewertet wird, als es nicht unabdingbar ist. Diese Relativierung des Auges wird verständlicher, wenn es dem Text nicht zuvorderst um das anatomische Sehvermögen, sondern um die innere Haltung des Menschen ging. Diesen Zusammenhang legt die motivgeschichtliche Konnotation nahe, die mit den Begriffen *ἀπλοῦς*²¹ und *πονηρός* verknüpft ist. Denn beim Vergleich von Leuchte und Licht ging es zuletzt um die jeweiligen ethischen Implikationen im Sinne des von Jülicher angesprochenen Höheren.

²⁰ Jülicher, Gleichnisreden (Anm. 1) 98.

²¹ Ausführlich zum Begriff *ἀπλοῦς* unter Einbindung hebräischer Äquivalente Edlund, Auge (Anm. 8) 19–102.

2.2 Das ethische Verständnis von Lk 11,34–36

In Mk 7,22 wird ein ὀφθαλμὸς πονηρὸς im Lasterkatalog gelistet, ohne dass kenntlich gemacht würde, worin die Verfehlung besteht. Deutlich wird aber, dass an ein ethisches Verständnis des Auges zu denken ist. Ohne die offene Begrifflichkeit zu eng zu führen, ist ein darüber hinaus gehender semantischer Akzent für den Zusammenhang von Lk 11,34 nicht ausgeschlossen. Zu Recht ist nämlich darauf hingewiesen worden, dass der ὀφθαλμὸς πονηρὸς nicht nur von Matthäus mit dem Neid in Verbindung gebracht wurde.²² Dtn 15,9 weist dem Geizigen im Hinblick auf das Erlassjahr ein böse handelndes Auge zu (πονηρεύσεται ὁ ὀφθαλμὸς σου). Sir 31(34),13 vermerkt in Zusammenhang mit der Gier, dass ein ὀφθαλμὸς πονηρὸς hässlich sei. Dagegen fordert Sir 35(32),12 dazu auf, ἐν ἀγαθῷ ὀφθαλμῷ zu geben. Nach Sir 14,10 ist ein ὀφθαλμὸς πονηρὸς φθονερός ἐπ' ἄρτω. Zwei Verse zuvor wird bereits der πονηρὸς ὁ βασκαίνων ὀφθαλμῷ (Sir 14,8) angesprochen. Neben anderen brachte Plutarch die neidisch gierenden Augen mit dem bösen Blick in Verbindung.²³ Im Testament Issachars bestimmt sich die Lauterkeit eines Menschen unter anderem nach dem Maß seiner Bescheidenheit und Genügsamkeit. Derjenige, der ἐν ἀπλότητι καρδίας (TestXII.Is 4,1) wandelt, ὁ ἀπλοῦς, übervorteilt nicht τὸν πλησίον und begehrt weder Gold noch besondere Speise oder Kleidung (TestXII.Is 4,2); πάντα ὀρᾷ ἐν ἀπλότητι, μὴ ἐπιδεχόμενος ὀφθαλμοῖς πονηρίας heißt es sodann in TestXII.Is 4,6.

Angesichts dieses motivgeschichtlichen Hintergrundes ließe sich anführen, dass doch Matthäus den älteren Zusammenhang bewahrte, der dann von Lukas durch die Anfügung an Lk 11,33 verdeckt worden wäre. Doch das τὸ φῶς τὸ ἐν σοί (Mt 6,23; Lk 11,35) fügt sich weder in der matthäischen noch in der lukianischen Anordnung unmittelbar zum Umfeld. Gleichwohl ist anzunehmen, dass

²² Vgl. etwa Michael Wolter, *Das Lukasevangelium* (HNT 5), Tübingen 2008, 427–428, und die von Edlund, *Auge* (Anm. 8) 105–107, angeführte ältere Literatur. Edlund selbst votiert dagegen und verweist darauf, dass schon Jülicher, *Gleichnisreden* (Anm. 1) 102, im „Neid“ eine einseitige Interpretation des ‚bösen Auges‘ sah. Nebe, *Deutungsvorschlag* (Anm. 16) 113, bleibt für den lukianischen Zusammenhang skeptisch: „Freilich dürfte eine spezielle Bedeutung wie ‚mitteilbar‘ oder ‚geizig‘ an unserer Stelle i. U. etwa zu Mt 20,15 nicht so angebracht sein, da es im Zusammenhang von Lk 11 nicht speziell um eine Gebefreudigkeit oder ihr Gegenteil geht.“ Vgl. auch Susan R. Garrett, „Lest the Light in You Be Darkness“. *Luke 11:33–36 and the Question of Commitment*, JBL 110 (1991) 93–105: 96–101.

²³ Jülicher, *Gleichnisreden* (Anm. 1) 101, verweist zur Semantik des ἀπλοῦς auch auf 2 Kor 8,2; 9,11.13 und Jak 1,5. Zur Verbindung des Neides mit Vorstellungen vom bösen Blick bei Plutarch, *Quaestiones convivales* 5,7,3–4 (681E–682B), und darüber hinaus vgl. Renate Schlesier, *Zauber und Neid. Zum Problem des bösen Blicks in der antiken griechischen Tradition*, in: Christoph Elsas u. a. (Hg.), *Tradition und Translation. Zum Problem der interkulturellen Übersetzbarkeit religiöser Phänomene*, Berlin 1994, 96–112.

die Gegenüberstellung der Begriffe ἀπλοῦς und πονηρός bereits im vorlukanischen Konnex eine ethische Implikation in sich trug. Im Folgenden soll zunächst dargelegt werden, warum das Wort vom neidischen Auge vorlukanisch möglicherweise von einer Kritik am Beharren auf dem eigenen Besitz flankiert wurde, bevor dieser Zusammenhang in einem zweiten Schritt mit dem skizzierten Vergleich der beiden Lichtquellen in Beziehung gesetzt wird.

2.2.1 Der trügerische Besitz in Lk 11,21–22 und Lk 12,15

Offenbar war der zweite Teil des Logions in der Überlieferung von Beginn an mit jenem in Lk 11,34b verbunden. Denn in Lk 11,36 wird das Syntagma ὅλον τὸ σῶμά σου φωτεινόν ἐστίν (Lk 11,34) variiert aufgenommen (τὸ σῶμά σου ὅλον φωτεινόν). Darüber hinaus begegnet jeweils die Gegenüberstellung der Begriffe φωτεινός und σκοτεινός. Damit geht ein inhaltlicher Zusammenhang einher, der die erst von Lukas geschaffene Stichwortverknüpfung mit Lk 11,33 übersteigt.²⁴ Die vorlukanische Einordnung von Lk 11,34b–36 kann allerdings insofern eine andere gewesen sein, als zwei weitere Logien zusammengenommen eine ganz ähnliche syntaktische Anordnung zeigen und daher vielleicht ebenfalls in diesen Kontext gehörten.

²¹ ὅταν ὁ ἰσχυρὸς καθωπλισμένος φυλάσσει τὴν ἑαυτοῦ αὐλήν,
ἐν εἰρήνῃ ἐστὶν τὰ ὑπάρχοντα αὐτοῦ·

²² ἐπὶ δὲ ἰσχυρότερος αὐτοῦ ἐπελθὼν νικήσει αὐτόν,
τὴν πανοπλίαν αὐτοῦ αἶρει ἐφ' ἧς ἐπεποίθει καὶ τὰ σκεῦλα αὐτοῦ διαδίδωσιν. [...]

¹⁵ ὁρᾶτε καὶ φυλάσσετε ἀπὸ πάσης πλεονεξίας,
ὅτι οὐκ ἐν τῷ περισσεύειν τινὶ ἢ ζῶῃ αὐτοῦ ἐστὶν ἐκ τῶν ὑπαρχόντων αὐτῷ.
(Lk 11,21–22; 12,15)

³⁴ Ὁ λύχνος τοῦ σώματός σου ἐστὶν ὁ ὀφθαλμός σου.
ὅταν ὁ ὀφθαλμός σου ἀπλοῦς ᾖ, καὶ ὅλον τὸ σῶμά σου φωτεινόν ἐστίν·
ἐπὶ δὲ πονηρὸς ᾖ, καὶ τὸ σῶμά σου σκοτεινόν.

³⁵ σκόπει οὖν μὴ τὸ φῶς τὸ ἐν σοὶ σκότος ἐστίν.

³⁶ εἰ οὖν τὸ σῶμά σου ὅλον φωτεινόν, μὴ ἔχον μέρος τι σκοτεινόν,

²⁴ Marc Philonenko, La parabole sur la lampe (Luc 11 33–36) et les horoscopes qoumrâniens, ZNW 79 (1988) 145–151: 145, setzt dagegen eine vorlukanische, wenn auch nicht ursprüngliche, Einheit voraus. Zur Grundlage der Auslegung macht Martin Ebner, Jesus – ein Weisheitslehrer? Synoptische Weisheitslogien im Traditionsprozess (HBS 15), Freiburg 1998, 63–66, die Einheit der beiden Worte über die Leuchten. Von einer „pescherartigen Deutung“ (63) ist allerdings nicht auszugehen, weil in Lk 11,34 nicht ὁ ὀφθαλμός σου mit der Leuchte aus Lk 11,33 gleichgesetzt wird. Ὁ λύχνος τοῦ σώματος führt mit dem Genitivattribut vielmehr eine neue Größe ein. David E. Garland, Luke (Zondervan Exegetical Commentary on the New Testament 3), Grand Rapids 2011, 486, verknüpft wegen der vermeintlichen Analogie von Raum und Körper Lk 11,33–34 miteinander und lässt Lk 11,35–36 als eigene Einheit folgen.

ἔσται φωτεινὸν ὄλον ὡς ὅταν ὁ λύχνος τῆ ἀστραπῆ φωτίζῃ σε.

(Lk 11,34–36)

In Lk 11,21–22 und Lk 11,34b beginnt der Konditionalsatz eines ersten Satzgefüges jeweils mit ὅταν, bevor im daran anschließenden Satzgefüge der Konditionalsatz mit ἐπὰν δέ eingeleitet wird. Da sich die Konjunktion ἐπὰν innerhalb des Doppelwerkes nur in Lk 11,22.34 findet, scheint unwahrscheinlich, dass Lukas die syntaktische Parallele selbst bildete, zumal die beiden Satzstrukturen im Evangelium nicht in engem Zusammenhang stehen. Das spricht dafür, dass die syntaktische Analogie in Lk 11,21–22.34 auf die vorlukianische Quelle zurückgeht. Die Schilderung in Lk 11,21–22 ist zwar umfangreicher. Dennoch ist die formale Parallele so deutlich, dass die beiden Einheiten trotz der semantischen Divergenz zwei der für die Jesustradition nicht unüblichen Parallellogien gebildet haben können. Das Matthäusevangelium zeigt ἐπὰν δέ zwar einmalig in einem redaktionellen Abschnitt (Mt 2,8), aber nicht in Mt 6,23. Die Parallele zu Lk 11,21–22 in Mt 12,29 folgt – trotz des Anschlusses von Mt 12,30 (Lk 11,23) – der markinischen Vorgabe in Mk 3,27.

Da Lk 11,34b–36 offenbar von Beginn an einen Zusammenhang bildete, der eine Aufforderung enthielt, ist angesichts der formalen Entsprechung von Lk 11,21–22 und Lk 11,34b denkbar, dass die Mahnung in Lk 12,15 ursprünglich in den Kontext von Lk 11,21–22 gehörte.²⁵ Obschon die Verbindungslinien nicht so dicht sind wie in Lk 11,34b–36, zeigen sich auch hier Lexemaufnahmen. Denn während in Lk 11,21 geschildert wird, wie ein Starker seinen Hof hütet (φυλάσσει), damit ἐν εἰρήνῃ ἐστὶν τὰ ὑπάρχοντα αὐτοῦ, hält Lk 12,15 in einer etwas modifizierten Satzstruktur fest, dass οὐκ ἐν τῷ περισσεύειν τινὶ ἢ ζωῇ αὐτοῦ ἐστὶν ἐκ τῶν ὑπαρχόντων αὐτῷ, weshalb es gelte, sich vor der Habgier zu hüten (φυλάσσεσθε). Sofern Lk 12,15 dem Bild in Lk 11,21–22 zuzurechnen ist, zeigt sich, dass auf die beiden mit ὅταν bzw. ἐπὰν eingeleiteten konditionalen Satzgefüge jeweils eine Aufforderung folgte, die in Lk 12,15 wie in Lk 11,35 (σκοπεῖ) mit einem Verb der visuellen Wahrnehmung begann, wobei allerdings wegen der Lexemparallele φυλάσσεσθε als weiterer Imperativ mit καί an das ὁρᾶτε angeschlossen wurde. Während die Warnung vor der Habgier eine negative Haltung problematisiert, gilt die Ermunterung dem Bestreben, den Körper von innen mit einer entsprechend positiven Konsequenz zu erleuchten. Anstelle

²⁵ Zustimmung gibt es seit längerem für die Annahme, dass Lk 12,15 an dieser Stelle eingefügt wurde: „Dans leur grande majorité, les exégètes pensent que ce verset a été placé à cet endroit par Luc, soit qu’il l’ait composé lui-même pour assurer une transition entre l’épisode de l’héritier mécontent et l’histoire du riche insensé [...], soit qu’il ait utilisé à cet effet un logion préexistant“, Jacques Dupont, L’après-mort dans l’œuvre de Luc, RTL 3 (1972) 3–21: 5 Anm. 8. Nach Wolter, Lukasevangelium (Anm. 22) 447, wird vom „lk Jesus“ ein Topos aufgenommen.

des Kausalsatzes aus Lk 12,15 findet sich in Lk 11,36 allerdings ein weiteres Konditionalsatzgefüge.

Für die vorlukianische Bildung von Lk 12,15 lässt sich der oben angeführte Hinweis auf die Präferenz von προσέχετε respektive βλέπετε wiederholen. Die vom Matthäusevangelium mehrfach gezeigte Imperativform ὁρᾶτε (Mt 9,30; 16,6; 18,10; 24,6) findet sich einmal bei Paulus (1 Thess 5,15), darüber hinaus im Neuen Testament aber nur noch in Mk 8,15 und Lk 12,15 (vgl. außerdem Ex 14,13; 31,13; 33,5). Der Imperativ φυλάσσεσθε begegnet ebenfalls nur hier im Doppelwerk (vgl. 2 Petr 3,17). Lukas wusste angesichts seines Interesses an Fragen der Güterverteilung offenbar um das Problem, verzichtete aber auf die Kennzeichnung der Reichen als πλεονέκτης. Das gilt nicht nur für die sich anschließende Entfaltung in Lk 12,16–20, sondern auch für den Reichen in Lk 16,19 oder Zachäus, der als πλούσιος und wie ein Sykophant dargestellt (Lk 19,2.8), aber nicht ausdrücklich als habgierig charakterisiert wird. Die πλεονεξία erwähnte der Evangelist ausschließlich in Lk 12,15.

Das Syntagma ἡ ζωὴ αὐτοῦ verdankt sich in Apg 8,33 dem Zitat (vgl. auch Apg 2,28). Der Evangelist verwies zwar auf die ζωὴν αἰώνιον (Lk 10,25; 18,18.30; Apg 13,46.48) und umschrieb mit dem Substantiv das Leben als abstrakte Größe (Apg 3,15; 5,20; 11,18), rekurierte für den Verweis auf die individuelle Existenz aber vorwiegend auf die ψυχή.²⁶ Apg 17,25 (ζωὴν καὶ πνοήν) ist von Gen 7,22 beeinflusst. Lediglich in Lk 16,25 scheint ζωὴ wegen des Possessivpronomens ähnlich gebraucht zu sein. Dort wird allerdings das irdische Leben temporal und lokal von der Existenz nach dem Tod abgegrenzt, weshalb es mit τῆ ζωῆ σου von Lazarus' künftigem Leben im Schoß Abrahams unterschieden wird. Lk 12,15 erinnert dagegen daran, dass der Erhalt des Lebens nicht durch materielle Güter garantiert wird.

Syntaktisch fällt zunächst der Dativ τίνι auf, der in Verbindung mit εἰμί nur hier begegnet (zum Fragepronomen Lk 6,47; 12,20, vgl. außerdem Apg 5,15). In anderen syntaktischen Kontexten wählte der Evangelist zudem οὐδεὶς bzw. οὐδέν für die Negation mit οὐ.²⁷ Den substantivierten Infinitiv mit ἐν verwendete er vorwiegend in der Funktion des AcI, gern in Verbindung mit ἐγένετο, aber auch darüber hinaus in temporaler,²⁸ selten in anderer Funktion (Apg 3,26). Die Verwendung im Sinne von Lk 12,15 begegnet nur dort.

²⁶ Vgl. Lk 6,9; 9,24; 12,19.20.22.23; 14,26; 17,33; 21,19; Apg 15,26; 20,24; 27,10.22.

²⁷ Vgl. Lk 4,2; 8,43; 23,53; Apg 4,12; 26,26. Lk 8,51 sowie Apg 25,26 und Apg 28,19 sind anders konstruiert.

²⁸ Vgl. Lk 2,27.43; 8,5.40.42; 9,34.36; 10,35.38; Apg 2,1; 8,6; 11,15; 19,1 und Lk 1,8; 2,6; 3,21; 5,1.12; 9,18.29.33.51; 11,1.27; 14,1; 17,14; 18,35; 19,15; 24,4.15.30.51 sowie Lk 1,21; 11,37; 17,11; Apg 3,26; 9,3.

Die Abfolge der Worte zum Besitz des Starken und zur Erleuchtung des Körpers lässt sich nicht mit Sicherheit bestimmen. Es scheint aber plausibel, dass ὁ ὀφθαλμός σου ἀπλοῦς (Lk 11,34) im Anschluss an die Warnung vor der πλεονεξία thematisiert wurde, zumal die Aufforderung ὁρᾶτε (Lk 12,15) bereits auf das rechte Sehen vorausblicken konnte. Damit ergäbe sich auch ein Motiv für die beiden Imperative, die gleichsam als Scharnier fungiert hätten.

Fraglich ist vor allem, ob der thetische Satz in Lk 11,34a ursprünglich ist. Denn angesichts der syntaktischen Parallele in Lk 8,11 (ὁ σπόρος ἐστὶν ὁ λόγος τοῦ θεοῦ) ist denkbar, dass der Evangelist eine aus dem Quellmaterial in Lk 11,34b.36 abgeleitete redaktionelle Ergänzung vorausschickte, um das Wort unmittelbar an Lk 11,33 anzubinden und die Metaphorik in Lk 11,36 leichter verständlich zu machen. Dann ließe sich auch das dreimalige σου in Lk 11,34b als redaktionelle Angleichung an Lk 11,35–36 lesen. Denn der Mahnung in Lk 11,35 könnte wie jener in Lk 12,15 die allgemeine Beschreibung eines nur scheinbaren oder nicht nachhaltigen Nutzens vorausgegangen sein. Auf das Auge war wie auf den Besitz nicht grundsätzlich Verlass.

Es mag kühn erscheinen, Lk 11,21–22 aus dem Kontext zu lösen und samt Lk 12,15 zu Lk 11,34–36 hinzuziehen. Die Trennung der Worte kann aber als redaktionelle Aufspaltung plausibel gemacht werden. Die Verteilung der Beute durch den Feldherrn war üblich, τὰ σκῦλα αὐτοῦ (Lk 11,22) bezieht sich folglich auf das vom Stärkeren eroberte Gut. Auch in der markinischen Variante wird geplündert (διαρπάσει, Mk 3,27). Wenngleich die Bindung im Kontext von Mk 5,3–4 zum Treiben eines Dämons zu passen scheint, wirkt das ganze Bild in dieser Kontextualisierung, auf die hier nicht im Einzelnen eingegangen werden kann, nicht unmittelbar eingängig. Ursprünglich ging es daher vermutlich nicht um des Wahnsinns fette Beute, sondern darum, nicht auf Besitztümer zu vertrauen, sondern auf andere Werte zu setzen. Das gilt nicht nur dann, wenn sich die Mahnung aus Lk 12,15 anschloss.²⁹

Für die Einbindung der Lk 11,21–22 zugrundeliegenden Vorlage in den Kontext des Exorzismusstreites könnte angesichts des Rekurses auf den Heiligen Geist in Mk 3,29 ausschlaggebend gewesen sein, dass Jesus in Mk 1,7 – wenn auch in Relation zum Täufer – als ὁ ἰσχυρότερος vorgestellt wurde, der ἐν πνεύματι ἁγίῳ taufen sollte (Mk 1,8). Nach Mk 3,27 durfte daher als Stärkerer

²⁹ Wolter, Lukasevangelium (Anm. 22) 448, verweist für die Verknüpfung von περισσεύειν und ἐκ in rein sprachlicher Hinsicht auf Iosephus Vita 333, wo es um den Rest der Plünderung geht. Auf diesen semantischen Konnex, der sich trefflich zum anvisierten Zusammenhang fügen würde, wird man die Verbindung nicht beschränken dürfen. Im vorlukanischen Kontext ging es wohl vorrangig darum, dass Überfluss – der Blick richtet sich auf eine ἀλλήν (Lk 11,21) – das Leben nicht garantierte.

angesehen werden, wer τὸν ἰσχυρὸν, nämlich ein πνεῦμα ἀκάθαρτον (vgl. Mk 3,30), überwand.

Lukas fand jedenfalls eine Parallele zum Material aus Lk 11,21–22 in Mk 3,27 vor und verzichtete in diesem Fall auf die Bildung einer Dublette aufgrund der Vorgaben zweier Quellen, indem er das Wort aus Lk 11,21–22, dessen Zusammenhang mit Lk 11,34b–36 er wegen der scheinbaren inhaltlichen Divergenzen trotz der syntaktischen Parallele vernachlässigte, entsprechend der mar-kinischen Vorlage in den Kontext des Exorzismusstreites verpflanzte. Die verbleibende Mahnung band er in einen Zusammenhang ein, der Beispiele für die irregeleitete Gewichtung des Reichtums bot. Dabei lässt das Gleichnis in Lk 12,16–20 – ein vom Evangelisten geschaffener Kontrast zur in Lk 12,22–25 empfohlenen Haltung, mit dem Lukas das Wort aus Lk 12,15 entfaltet – als eine zu Lk 11,21–22 analoge Bildung verstehen. Anstelle des abgetrennten Logions wurde die Sentenz in Lk 11,23 an das διαδίδωσιν angeschlossen, obschon dieses im Sinne einer Verteilung des Reichtums zunächst positiv konnotiert war, während das dem Sammeln Jesu entgegengesetzte σκορπίζει abzulehnen war.

2.2.2 Blinde Habgier und das strahlende Innere der Blinden

Löst man Lk 11,21–22 aus dem Exorzismusstreit heraus, ergibt sich auch inhaltlich ein Zusammenhang mit dem Wort in Lk 11,34b. Die militärische Begrifflichkeit³⁰ lässt sich nämlich als Anfrage an die Rechtmäßigkeit des Reichtums auffassen. Der Starke ist nicht nur bewaffnet (καθωπλισμένος), er trägt seine volle Rüstung (τὴν πανοπλίαν αὐτοῦ), vom Helm bis zu den Beinschienen samt Waffen, um seinen Besitz im Frieden zu wahren. Sobald der Stärkere ihn besiegt, verteilt dieser die Beute (τὰ σκῦλα). Geschildert wird gleichsam eine kriegerische Auseinandersetzung. Der Zuspuch in Jes 49,24–26 kann im Hintergrund stehen, er bemüht aber einen Topos (vgl. etwa PsSal 5,3) und ist trotz einzelner Berührungen kaum der einzige Bildspender, zumal es an zeitgenössischer Symbolik, auch im Bereich der Numismatik,³¹ nicht mangelte.

Im lukanischen *exemplum* geht es nicht zuvorderst um Gefangene, sondern um Haus und Hof. Die Rollen werden zudem nicht eindeutig bewertet. Man kann

³⁰ Für Heinz Schürmann, Das Lukasevangelium. Sonderausgabe, Bd. 2. Kommentar zu Kapitel 9,51–11,54 (HThKNT 3,2), Freiburg 2000, 243–245, stellt diese Szene eine lukanische Ausmalung dar. Wegen des spezifischen Bildbereichs spricht die Singularität der Begriffe im Doppelwerk nicht dagegen. Es zeigt sich aber jenseits der ganz gebräuchlichen Wortwahl auch kein Hinweis auf eine lukanische Redaktion. Das διαδίδωμι begegnet zwar in Zusammenhang mit der Versorgung der Armen (Lk 18,22; Apg 4,35). Dieser Aspekt tritt durch die Einbettung der Verse in den Exorzismusstreit aber gerade in den Hintergrund. Entsprechend werden die Verse auch Q zugewiesen, vgl. etwa Bovon, Lukas (Anm. 7) 167 mit Anm. 9.

³¹ Vgl. exemplarisch RIC Augustus 4a.4b.5.6.7a.7b.265a.b, Carol H. V. Sutherland, The Roman Imperial Coinage, Bd. 1. From 31 BC to AD 69. Revised Edition, London ²1984.

daher den Eindruck gewinnen, dass schon das Bemühen, den eigenen *Besitz* im Frieden zu wahren, einen falschen Fokus setzt. Die Verteidigung des Eigentums in militärischer Rüstung wirft immerhin die Frage auf, ob das Hab und Gut bereits auf Raub und Plünderung zurückzuführen ist. In jedem Fall richteten Menschen, die wie der Starke aus Lk 11,21 agierten, ihr Augenmerk insbesondere auf die Bewahrung ihrer Besitztümer. Lk 12,15 schließt nicht grundsätzlich ein Leben ἐκ τῶν ὑπαρχόντων aus, sondern für jene, die wie der Hofbesitzer den Besitz nicht teilen, sondern ἐν τῷ περισσεύειν bewahren. Ihnen zuvorderst galt der Hinweis, dass ein ὀφθαλμὸς πονηρός im Sinne eines habgierigen Blicks den Körper verdunkelte.

Den Ausführungen lag folglich ein Adressatenwechsel zugrunde. Sofern die Possessivpronomen in Lk 11,34b ergänzt wurden, erfolgte er formal über die Imperative (ὁρᾶτε/φυλάσσεσθε – σκόπει). Andernfalls richtete sich Lk 11,34b an einen jeden der mit ὁρᾶτε (Lk 12,15) Angesprochenen, wobei der generische Singular durch τινί vorbereitet gewesen wäre. Die mit σκόπει (Lk 11,35) eingeleitete Mahnung galt dagegen einer konkreten sehbehinderten Person, die auf ihr inneres Licht achtgeben sollte. Das Futur (ἔσται) drückt in Lk 11,36 im Gegenüber zum ἐστίν die im σκόπει angezielte Dynamik aus.³² Es galt, darauf zu achten, in einem ersten Schritt keine Dunkelheit im Körper zuzulassen (Lk 11,35), um dann den ganzen Körper von innen heraus erstrahlen zu lassen.³³

Ein Verständnis des inneren Lichtes als Resultat des laueren Auges führt dagegen zu dem widersinnigen Vergleich, dem zufolge der vom Auge erleuchtete Körper so hell ist, als würde er vom Auge bestrahlt. Angesichts der Verdunkelung des Körpers durch ein böses Auge ließe sich fragen, ob die Aufforderung, das innere Licht leuchten zu lassen, nicht gerade jenen mit bösen Augen galt und man von der Voraussetzung einer physischen Sehbehinderung folglich absehen kann. Nach Lk 11,34b ist aber die Beschaffenheit des Auges Indikator für Licht und Dunkelheit, einer Kompensation bedarf es nicht, weil man die Stellung zum Besitz und damit das Auge verändern kann. Das legt zumindest der paränetische Duktus der oben angeführten motivgeschichtlichen Parallelen nahe. Lk 11,35 nimmt auch nicht die Distinktion aus Lk 11,34b auf, sondern lenkt die Aufmerksamkeit von dieser auf das innere Licht. Ist dieses ein metaphorisches Konzept für eine Haltung, die man verändern kann, erschließt sich nicht, warum es Bedeutung erlangt, wenn doch schon das Auge selbst maßgeblich für die Erleuchtung des Körpers ist. Bezieht man Lk 11,35 auf das gleiche Gegenüber wie

³² Die von Nebe, Deutungsvorschlag (Anm. 16) 110–114, erwogene voluntativ-imperativische Bedeutung des Futurs legt sich wegen des Bezugs der 3. Person Sg. auf das Auge nicht nahe.

³³ In Lk 11,36 knüpft das εἰ οὖν im Gegensatz zu Mt 6,23 an den Imperativ an und beschreibt die Helligkeit des Körpers als Folge der Pflege des inneren Lichts.

Lk 11,34b, führt das wegen der unterschiedenen Lichtquellen dazu, dass derjenige, der ein böses Auge zeigt, von einer Änderung seiner Haltung absehen und bei seinem gierigen Blick bleiben kann, sofern er nur das innere Licht erstrahlen lässt.

Der pragmatische Konnex gewinnt daher an Plausibilität, wenn man unterschiedliche Perspektiven voraussetzt, diejenige der physisch Sehenden, die blind vor Gier wie der Starke sein oder mit bescheidenem Blick die Not anderer sehen konnten, und diejenige der materiell oft schlechter gestellten Sehbehinderten, die ihrerseits den Körper je nach eigener Einstellung unterschiedlich hell ausleuchten konnten. Der Vergleich der Lichtquellen mahnte demnach die *jeweilige* moralische Disposition von physisch Sehenden und Sehbehinderten an. Trifft diese Annahme zu, verknüpfte die Einlassung die Möglichkeiten und Grenzen der anatomischen Sehfähigkeit mit einer impliziten metaphorischen Anwendung auf das moralische Verhalten.

Die Doppeldeutigkeit dürfte im vorausgesetzten Zusammenhang angezielt gewesen sein. Eine ähnliche Übertragung findet sich auch etwa in Lk 11,39–41. Denn während sich das Verb καθαρίζω in Lk 11,39 zunächst nur auf die äußerliche Reinheit der Schüsseln bezieht, verweist das Syntagma πάντα καθαρά ὑμῖν (Lk 11,41) auch auf die zuvor problematisierte fehlende innere Reinheit der Angesprochenen, deren Inneres (τὸ δὲ ἔσωθεν ὑμῶν) voll der ἀρπαγῆς καὶ πονηρίας ist (Lk 11,39), solange es an Freigiebigkeit fehlt. Die innere Reinheit erlangt folglich, wer τὰ ἐνόντα (Lk 11,41) der Schüsseln als Almosen verwendet.

3. Die bleibende Behinderung

Fragt man nach einer Konstellation, in der Sehende adressiert wurden und gleichzeitig die Wiederherstellung der Sehfähigkeit relativiert wurde, lässt sich eine Situation beschreiben, in der Sehende auf die Beseitigung einer Sehbehinderung drängten, diesem Gesuch aber nicht entsprochen wurde. Im Folgenden soll daher unter Einbindung von Mk 8,11–15 die Möglichkeit erwogen werden, dass der oben skizzierte Zusammenhang auch ursprünglich im Kontext der Zurückweisung einer Zeichenforderung stand. In der lukanischen Anordnung schließt das Wort vom inneren Licht immerhin fast unmittelbar an die Rüge wegen der Zeichenforderung an, getrennt nur durch das Wort in Lk 11,33. Letzteres könnte allerdings vom Evangelisten wegen der Stichwortverknüpfung (φῶς; λύχνος,

Lk 11,35–36) eingetragen worden sein,³⁴ um einen Übergang von der in Lk 11,30–32 vermerkten Sichtbarkeit des Verkünders zu gewinnen.³⁵

Angesichts von Parallelen wie Mk 4,31–32 und Lk 13,19 scheint naheliegend, dass Markus Zugriff auf Logienmaterial hatte, wenngleich ungewiss bleibt, was ihm vorlag und in welchem Umfang er darauf zurückgriff. Wegen des überschaubaren Vergleichsmaterials bleibt zudem unsicher, wie stark der Evangelist gestalterisch in das Quellmaterial eingriff. Überarbeitungen im Sinne des Erzählinteresses sind nicht ausgeschlossen.³⁶

Über die mit einigen Fragezeichen behaftete Jona-Überlieferung kann hier nicht im Einzelnen gehandelt werden.³⁷ Angenommen wird für das Folgende aber, dass sich an den Text in Lk 11,29–30 schon vorlukianisch das *exemplum* in Lk 11,31 anschloss und dieser Zusammenhang der Mahnung in Lk 11,34b–36

³⁴ Da die Version in Lk 11,33 der Adaption von Mk 4,21 in Lk 8,16 trotz kleinerer Variationen sehr ähnelt, ist unter Absehung von Mt 5,15 fraglich, ob Lk 11,33 überhaupt auf eine Quelle zurückgeht oder nicht vielmehr Lukas die eigene Modifikation von Mk 4,21 duplizierte. Vom fehlenden δέ, dem Artikel (τήν) und der abschließenden Wortstellung (τὸ φῶς βλέπωσιν) abgesehen, unterscheidet sich Lk 11,33 nur hinsichtlich des Lichtverdeckens. Der Evangelist variierte in Lk 8,16 zunächst die bei Markus parallelen Satzglieder, indem er τὸν μύδιον mit σκεύει wiedergab und dieses als indirektes Objekt mit dem Verb (καλύπτει) verknüpfte, τήν κλίνην aber mit analoger Präposition aufnahm, wobei er das Passiv umwandelte. Bei der Wiederholung in Lk 11,33 klingt Mk 4,22 (Lk 8,17) noch nach (εἰς κρύπτῃν). Dabei erzielte Lukas durch eine engere Anlehnung an die Vorgabe eine kleine Varianz innerhalb der Erzählung. Denn aufgrund der Bezeugung – Ɱ A B C D K W Δ Θ Ψ f¹³ 700^c. 892. (565. 579. 1424) ℳ latt sy^{(c.p).h}; (C1) gegen ℞^{45.75} L Γ Ξ 070 f¹ 700*. 1241. 2542 sy^s sa – dürfte οὐδὲ ὑπὸ τὸν μύδιον in Lk 11,33 ursprünglich sein. Die Tilgung erfolgte, um die Opposition syntaktisch zu unterstreichen, weil im Gegensatz zu Lk 8,16 (Mk 4,21) das τίθησιν nicht wiederholt wurde (vgl. Mt 5,15). Ebner, Weisheitslehrer (Anm. 24) 67, Anm. 58, stößt sich am Artikel (τὸν μύδιον), weil dieser bei εἰς κρύπτῃν fehlt; οὐδὲ ὑπὸ τὸν μύδιον korrespondiert aber mit ἀλλ' ἐπὶ τὴν λυχνίαν, im Gegensatz zu Lk 8,16, wo artikelloser ἀλλ' ἐπὶ λυχνίας τίθησιν in Entsprechung zu ὑποκάτω κλίνης τίθησιν steht. Außerhalb des markinischen Erzählzusammenhangs findet sich daher die Form, die der Vorlage sprachlich näherkommt. Bei der Verwendung zweier Quellen wäre zu erwarten, dass der Evangelist für den markinischen Kontext die entsprechende Form wählte.

³⁵ Vgl. zur Diskussion der Varianten etwa Gerhard Schneider, Das Bildwort von der Lampe. Zur Traditionsgeschichte eines Jesus-Wortes, ZNW 61 (1970) 183–209, der Mt 5,15 als Ansatzpunkt für die ursprüngliche Fassung ansieht. Möglicherweise hat erst Markus Mk 4,21–22 in dieser Form gebildet. Lk 12,2–3 zeigt einen ähnlichen semantischen Konnex, allerdings ohne Rekurs auf eine Leuchte als Lichtquelle. Eine formale Parallele bietet das ἐστὶν κρυπτόν. Wegen Lk 12,3 liegt der Akzent zwar nicht auf dem Licht, sondern auf dem Hören des Verkündeten. Die Anbindung von Mk 4,23 (vgl. Ez 3,27; Mk 4,9) hätte allerdings dort einen Anhaltspunkt.

³⁶ Vgl. etwa Ebner, Weisheitslehrer (Anm. 24) 55–62.

³⁷ Zur Problematik vgl. etwa Konrad Huber, „Zeichen des Jona“ und „Mehr als Jona“. Die Gestalt des Jona im Neuen Testament und ihr Beitrag zur bibeltheologischen Fragestellung, PZB 7 (1998) 77–94.

voranging.³⁸ Unter dieser Voraussetzung stünde das Wort über das innere Licht, das ein sehbehindertes Gegenüber aufforderte, nicht auf eine Wiederherstellung der den Körper allzu oft verdunkelnden Augen zu hoffen, in engem Zusammenhang mit einer Zeichenforderung, die der Behebung der Sehbehinderung gegolten haben könnte.

Der Einschub zur Habgier mag nach der Zurückweisung des Ansinnens als thematischer Bruch erscheinen. Mit dieser verbunden war jedoch der Verweis auf die Verkündigung Jesu, die im Anschluss exemplarisch unter Berücksichtigung des an materiellen Werten interessierten Umfeldes erfolgte. Thematisch lag ein Rekurs auf die in Lk 11,21–22 und Lk 12,15 beschriebene fehlgeleitete Orientierung an Gütern, zumal als Relativierung des in Lk 11,31 anklingenden Reichtums, insofern nahe, als sich damit die schlechten bzw. neidischen Augen jener einbinden ließen, die der Verkündigung ohne Beglaubigungszeichen keine Bedeutung beimaßen. Dabei wird man in Anrechnung bringen dürfen, dass die βασιλεία τοῦ θεοῦ insbesondere eine Relativierung materieller Unterschiede inkludierte.

Für die Annahme, dass die Verbindung der Zeichenverweigerung mit dem Wort vom bösen Auge vor dem Lukasevangelium bestand, könnte sprechen, dass im Erzählzusammenhang des Markusevangeliums auf die zurückgewiesene Zeichenforderung die Überfahrt nach Betsaida folgt, während derer Jesus die Jünger in Anlehnung an Ez 12,2 rügt, weil sie Augen haben, aber nicht sehen (Mk 8,18).³⁹ Der parallele Zusatz über das Hören wäre im Hinblick auf das Wort über die Königin des Südens seinerseits nicht voraussetzungslos. Die literarisch gestaltete Zurechtweisung steht zwar im Gesamtaufriß des Evangeliums mit dem Übersetzen an das Ostufer des Sees und der sich anschließenden Blindenheilung in Verbindung. Das schließt den Impuls einer Vorlage aber nicht aus.

Da Lukas die redaktionelle Einfassung der Zeichenforderung aus Mk 8,11 (ζητοῦντες παρ' αὐτοῦ σημεῖον ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ, πειράζοντες αὐτόν) in Lk 11,16 aufnahm,⁴⁰ wird Lk 11,29 im Kern auf das gesonderte Logienmaterial zurückgehen, das Markus seinerseits in Mk 8,12 verwendete.⁴¹ Wenig plausibel

³⁸ Hahn, Licht (Anm. 7) 133, kam zu dem Ergebnis, dass „Lk 11,33–36 eine bereits vor der Abfassung des Lukasevangeliums gestaltete Spruchgruppe darstellt, die dem Evangelisten in ihrer Verbindung mit V. 29–32 bereits vorgelegen haben muß.“ Dabei ging er allerdings von einem früheren Stadium aus, in dem „V. 33–36 unabhängig von V. 29–32 eine Einheit darstellte“ (134).

³⁹ „Die Spitze des Wortes war wohl gegen Leute gerichtet, die wie 8₁₀ mit sehenden Augen nicht sehen“, urteilte Jülicher, Gleichnisreden (Anm. 1) 108, mit Blick auf seine Rekonstruktion der vorlukanischen Fassung von Lk 11,34–36.

⁴⁰ Vgl. auch etwa Garrett, Light (Anm. 22) 101.

⁴¹ Mindestens die markinische Verwendung des εἰ, die im Gegensatz zum lukanischen εἰ μή in der Funktion der nachdrücklichen Negation noch einen semitischen Nachhall erkennen lässt, dürfte sich der älteren Fassung verdanken, vgl. Klein, Lukasevangelium (Anm. 7) 418 mit Anm. 3. Nach

ist dagegen, dass sich Lk 11,29–36 an die markinische Abfolge anlehnt, zumal Lk 10,23–24 gegenläufig zu Mk 8,18 ist, selbst wenn es sich nicht um eine invertierende Adaption handeln sollte.

Mk 8,12

τί ἡ γενεὰ αὕτη
ζητεῖ σημεῖον;
ἀμὴν λέγω ὑμῖν, εἰ δοθήσεται
τῇ γενεᾷ ταύτῃ σημεῖον.

Lk 11,29

ἡ γενεὰ αὕτη γενεὰ πονηρά ἐστίν·
σημεῖον ζητεῖ,
καὶ σημεῖον οὐ δοθήσεται αὐτῇ εἰ μὴ
τὸ σημεῖον Ἰωῆ.

Ein Vermerk zur *πλεονεξία* fehlt im Kontext. – Sie wird nur im schon erwähnten Lasterkatalog in Mk 7,22 aufgenommen, wo der *ὀφθαλμὸς πονηρός* erst nach drei weiteren Gliedern folgt. – Der Satzbau in Mk 8,15 zeigt jedoch eine zu Lk 12,15 parallele Struktur.

ὁρᾶτε καὶ φυλάσσεσθε ἀπὸ πάσης πλεονεξίας (Lk 12,15).

ὁρᾶτε, βλέπετε ἀπὸ τῆς ζύμης τῶν Φαρισαίων καὶ τῆς ζύμης Ἡρώδου (Mk 8,15).

François Bovon notierte zu Lk 12,15 mit Blick auf Lk 12,1: „V 15 gleicht V 1 so sehr, daß ich dem *πρῶτον*, ‚erstens‘, jenes Verses hier am liebsten ein *δεύτερον*, ‚zweitens‘ folgen ließe.“⁴² Könnte die syntaktische Parallele darauf zurückgehen, dass Markus anstelle der in Lk 12,15 bewahrten älteren Mahnung eine Warnung vor dem Sauerteig kreierte, die Lukas dann in Lk 12,1 aufnahm? Markus verwendete den Imperativ *ὁρᾶτε* ausschließlich in Mk 8,15 und die Form *βλέπετε* sonst nicht nach einem weiteren Imperativ an zweiter Stelle. Die beiden Imperative in Mk 8,15 entsprechen aber jenen in Lk 12,15. Der Evangelist hätte die Quelle stark redigiert, indem er eine Warnung vor dem Sauerteig der Opponenten einzog.⁴³ Die Aufnahme von Mk 8,15 in Lk 12,1 spricht jedoch dagegen, dass Lk 12,15 eine lukanische Bildung auf Basis von Mk 8,15 darstellt.

Thomas Söding, *Das Evangelium nach Markus* (ThHK 2), Leipzig 2022, 224, ist die „Markustradition [...] von der Q-Überlieferung unabhängig“, unter Voraussetzung der Zwei-Quellen-Hypothese, für die der Befund wegen der Parallele zur lukanischen Fassung in Mt 12,38–42 anders zu bewerten ist.

⁴² Bovon, *Lukas* (Anm. 7) 279. Das *πρῶτον* bezieht sich schlicht auf die zur Öffentlichkeit überleitende Jüngeransprache in Lk 12,1–3.

⁴³ Da *οὐπω* *νοεῖτε* (Mk 8,17) Mk 7,18 aufnimmt (*οὐ νοεῖτε*), warnt Jesus vor einer am unsinnigen Sinnieren über die Brotvorräte ablesbaren Orientierung an den Speisevorschriften der Pharisäer, deren Zeichenforderung nicht von ungefähr nach der Speisung auf der mit den Paganen assoziierten Ostseite des Sees angeordnet ist. Wegen der im Brot symbolisierten Mahlgemeinschaft (Mk 6,41.52; 8,6.14.16.17.19) wurde die Mahnung in das Bild der im gemeindlichen Kontext seit Paulus auch negativ konnotierten Ausbreitung des Sauerteigs (1 Kor 5,6–8; Gal 5,9) gefasst, die hier mit der grenzenlosen Mahlgemeinschaft konkurriert. Herodes wurde als politische Größe trotz Mk 3,6 und Mk 12,13 vielleicht schlicht wegen der Landesgrenze, die man passieren sollte, erwähnt.

Denkbar ist natürlich, dass in Lk 12,15 und Mk 8,15 unabhängig voneinander erfolgte Parallelbildung vorliegt, zumal ungeklärt bleibt, warum der Evangelist semantisch fast alles geändert, die Satzstruktur samt doppeltem Imperativ aber übernommen haben soll.

Die Zurückweisung einer Zeichenforderung zählt innerhalb der Evangelienüberlieferung zu den tendenzwidrigen Notizen, schien sie dem Erweis der für Jesus beanspruchten Vollmacht doch zuwiderzulaufen. Es ist daher nicht abwegig, dass Erzählungen von der Verweigerung einer Heilung wirkungsgeschichtlich gerade eine Akzentuierung der Heiltätigkeit nach sich zogen, zumal unter dem Einfluss zeitgenössischer Berichte über die Taten konkurrierender Leitfiguren.⁴⁴ Die Möglichkeit einer wunderbaren Heilung durch Jesus von Nazaret soll hier nicht grundsätzlich infrage gestellt werden. Lk 11,29–30 zufolge wies sich der Prophet allerdings allein durch seine Verkündigung als von Gott berufener Sprecher aus. Die im Hinblick auf die ganze Generation formulierte Ankündigung lässt streng genommen keinerlei wundersame Beglaubigungszeichen wie jene in Ex 4,8.9.17.28.30 erwarten. Angesichts des Befalls durch eine Erkrankung und der anschließenden Beseitigung des Befundes in Ex 4,6–7 hätte das für Heilungen aller Art gegolten. Sofern Jesus von Nazaret mit einem weitreichenden prophetischen Anspruch auftrat, konnte bei Skeptikern gerade das Beispiel der Beglaubigungszeichen Moses als Anknüpfungspunkt für eine – vielleicht spöttisch vorgetragene – Zeichenforderung dienen, und zwar insbesondere für die Forderung einer Blindenheilung. Denn Moses Hinweis auf seine eingeschränkte Rednerqualitäten sucht Gott im Rekurs auf die Schöpferfähigkeit zu entkräften. Er ist es, der sehend oder blind macht (Ex 4,11). Gegenüber den in Ex 4,2–4.6–7 beschriebenen Zeichen ließe sich eine unmittelbare Anknüpfung bei der Schöpfermacht Gottes daher als Überbietung auffassen, die unter Verweis auf eine Überbietung in Sachen Weisheit beantwortet worden wäre (Lk 11,31).

In jedem Fall kann man angesichts der hier favorisierten Interpretation von Lk 11,34–36 im Sinne der *Disability Studies* fragen, ob nicht die Zuwendung Jesu zu den aufgrund von Krankheit oder Behinderung Marginalisierten gerade auch im Zuspruch bestand, die eigenen körperlichen Voraussetzungen mit ihren Grenzen anzunehmen, wie sie waren, und zwar deswegen, weil es auf diese, so prägend sie auch blieben, zuletzt nicht ankam. Die Gegenüberstellungen in Lk 11,34–36 relativierten den Vorzug der intakten Augen, indem sie den Blick auf die moralische Blindheit der scheinbar heilen Umgebung lenkten. Maßgeblich war, dass man den Körper zum Strahlen brachte, sei es durch ein Auge, das

⁴⁴ Vgl. nur Tacitus *Historiae* 4,81,1–3; Cassius Dio *Historiae Romanae* 65,8,1.

nicht von Neid und Bosheit getrübt war, sei es durch das innere Licht.⁴⁵ Die prophetische Zuspitzung in Mk 9,43–48, zu der Lk 12,4–5 vielleicht eine bereits abgeschwächte Variante bietet, thematisiert auf ganz andere Weise, dass einzelne Körperfunktionen nicht entscheidend sind.

Für das Auge wie für die innere Disposition waren ethische Maßstäbe maßgeblich, nicht zuletzt das Verhältnis zum Besitz. Zieht man Lk 11,21–22 mit Lk 12,15 zum Zusammenhang hinzu, zeichnet sich deutlicher als in Lk 11,34 ein Votum für die soziale Verantwortung der materiell Bessergestellten ab, deren Güter funktional definiert wurden, entlang eines Gradmessers, den die Selbstlosigkeit bestimmte. Die Behinderung wurde gerade dort sekundär, wo es im Sinne der jesuanischen Verkündigung um das fürsorgliche Miteinander ging. Das in Lk 11,21–22 angeführte *exemplum* war zwar auch insofern bedeutsam, als Sehbehinderte von eingeschränkten Erwerbsmöglichkeiten und in der Folge von Armut und fehlender gesellschaftlicher Anerkennung betroffen sein konnten. Maßgeblich für die Einbindung des Starken in die Mahnungen dürfte aber der Widerstand gegen die Verkündigung Jesu gewesen sein, die sich nicht zuletzt an die materiell Schlechtergestellten richtete. Teilen statt Heilen könnte die Divise angesichts der Forderung nach einer Linderung der Not durch ein Vollmachtzeichen gelautet haben. Gehorteter Reichtum Dritter barg dagegen nur eine trügerische Sicherheit, ähnlich wie die zerschlissenen Geldbeutel in Lk 12,33.

Die hier vorgestellte Deutung mag schon wegen der zugrunde gelegten Quellenhypothese fragwürdig erscheinen. Sie öffnet allerdings ein Fenster zu einer Bibellektüre, die sich in der Beseitigung des Gebrechens durch den Nazarener nicht erschöpft. Die von Jesus angesprochenen Sehbehinderten mussten nicht geheilt werden, weil sie durch ihr inneres Licht erhellt wurden, sofern sie auf dieses Licht achteten. Es ist aber unumwunden zugegeben, dass der Text in Lk 11,34–36 dunkel bleibt.

⁴⁵ Der Verweis von Syreeni, *Eye* (Anm. 15) 115, auf eine beinahe zu Tode zitierte Sentenz scheint naheliegend: „Il est très simple: on ne voit bien qu’avec le cœur. L’essentiel est invisible pour les yeux“, Antoine de Saint-Exupéry, *Le Petit Prince. Avec des aquarelles de l’auteur*, Paris 1999, 76. Für den lukanischen Zusammenhang wird man allerdings festhalten dürfen, dass man nur mit dem Herzen gut sieht, sofern ὁ ὀφθαλμός ἀπλοῦς und das innere Licht auf ihm basieren. Setzt man dieses mit dem Herzen gleich, sieht man *auch* mit dem Herzen gut.