


SHORT STUDY

Platter Humor oder doch der Weisheit letzter Schluss? – Lk 18 als jüdische und pagane „Doppelkodierung“

Michael Sommer 

Privatdozent für Neues Testament, Universität Regensburg, Universitätsstr. 31,
93053 Regensburg, Germany
Email: michael.sommer@ur.de

Abstract

Using the approach of ‘Doppelkodierung’ by R. Feldmeier, this study asks whether Luke 18.1-8 and Luke 18.9-14 receive and intermingle different cultural discourses. Contrary to what has often been claimed in previous research, Luke 18 does not criticise gender ideals of the Roman Hellenistic world, but picks up Greco-Roman legal terminology, as well as humour encountered in comedies and satires. But in doing so, it plays with semantics that would not have been unknown to Jewish listeners. At least loosely, the narrative about the widow, the judge and justice is reminiscent of the language of piety criticism in wisdom literature.

Keywords: Doppelkodierung; Luke 18.1-8; Luke 18.9-14; gender ideals; Greco-Roman legal terminology; wisdom literature

1. Einleitung

Obwohl sich seit dem frühen 19. Jahrhundert ein großer Teil der Lukasforschung über das rhetorische Geschick des Autors ad Theophilum und die hellenistische Provenienz seiner Sprache einig ist, unterscheiden sich Thesen über sein Autorenprofil zum Teil gravierend.¹ Gehörte Lukas zur Oberschicht der Gesellschaft, deren Werte und Normen er kannte und zugleich kritisieren wollte, oder war er gebildeter Sklave?² War er Halbliterat,³ besuchte er eine Elementarschule oder genoss er doch weiterführenden Rhetorikunterricht?⁴

Schnappte er nur Bruchstücke populärphilosophischer Strömungen auf, erlangte er Bildung durch Alltagsbeobachtungen oder las er griechische Bildungsromane, philosophische Abhandlungen und vielleicht sogar lateinische Lyrik?⁵ Die Forschung ist sich uneins.

¹ Einen pointierten Überblick über die Forschungsgeschichte und die aktuelle Situation gibt M. Becker, *Lukas und Dion von Prusa. Das lukianische Doppelwerk im Kontext paganer Bildungsdiskurse* (SCCB 3; Leiden/Boston: Brill, 2020), 8–22.

² Vgl. dazu Becker, *Dion*, 20.

³ Vgl. dazu E. Plümacher, *Lukas als hellenistischer Schriftsteller. Studien zur Apostelgeschichte* (StUNT 9; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1972), 15; C. Heil, *Lukas und Q. Studien zur lukianischen Redaktion des Spruchevangeliums Q* (BZNW 111; Berlin/New York: De Gruyter), 2003, 359; P. Wendland, *Die urchristlichen Literaturformen* (HNT 1/3, Tübingen: Mohr, 1912), 227; Becker, *Dion*, 11.

⁴ Vgl. hierzu Becker, *Dion*, 111; H. Klein, *Lukasstudien* (FRLANT 209; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005), 37–49; P. Gemeinhardt, *Das lateinische Christentum und die antike pagane Bildung* (STAC 41; Tübingen: Mohr Siebeck, 2007), 40–43.

⁵ Zur genaueren Forschungsgeschichte vgl. Becker, *Dion*, 12–14.

Die Unstimmigkeiten zeigen sich umso deutlicher, je tiefer man über den Charakter des Doppelwerkes nachdenkt, denn, so Knut Backhaus, der Leser betritt dort „eine nach Sprache [...], Motiven [...] und Sache [...] biblisch getönte Welt.“⁶ Gerade in den letzten Jahren entstanden Forschungsmeinungen, die kontrastierend zur hellenistischen Leseweise die „jüdische“ Provenienz des Textes betonten.⁷ In welchem Verhältnis stehen „jüdische“ und „hellenistische“ Ideen bei Lukas? Schmückte er eine durch und durch hellenistisch geprägte Denkwelt lediglich mit „jüdischen“ Motiven oder lebte der hellenistische Lukas in der Welt einer „jüdischen“ Theologie? Reichen die üblichen und sicher nicht unproblematischen Kategorien „Judenchrist“ und „Heidenchrist“ überhaupt aus, um dieses Zueinander adäquat in Sprache zu fassen?⁸ R. Feldmeier wies in einer Serie von Artikeln darauf hin, wie komplex das lukanische Gewebe aus „Jüdischem“ und „Hellenistischem“ eigentlich ist.⁹ Mit dem von D. Marguerat¹⁰ grundgelegten und von M. Becker¹¹ adaptierten Konzept der Doppelkodierung¹² stellt er die These auf, dass Lukas eine bewusst inszenierte Vermischung von biblischen und paganen Traditionen.¹³ Er kopiert weder die Schriften Israels noch pagane Motive und Ideen, sondern schafft neue Narrative, in denen Diskurse ineinander fließen und sich vermischen. Sein Werk ist deshalb auf verschiedene Weise les- und verstehbar und stand somit sowohl einem „jüdisch“ sozialisierten als auch einem „hellenistischen“ Rezipierendenkreis offen.¹⁴

Auch wenn man über das Autoren- und Kulturbild hinter Feldmeiers „Doppelkodierung“ kontrovers diskutieren kann, scheint es doch ein Schlüssel für die Auslegung von Lk 18 zu sein. In dieser Studie soll die Frage gestellt werden, ob wir in Lk 18,1–8 und Lk 18,9–14 eine Vermischung von Kulturdiskursen erkennen können. Mit der Parabel von der Witwe und dem ungerechten Richter (Lk 18,1–8) eröffnet Jesus in Lk 18 eine Diskussion über eine gerechte Gebetsspiritualität. Aus dem Verhalten der Witwe, die sich trotz der ablehnenden Haltung des Richters immer wieder an ihn wendet und deshalb Recht und Schutz erhält, soll man erkennen, dass das Gebet von tiefer Beharrlichkeit getragen sein soll.

In der bisherigen Forschung sah man häufig in der beharrlichen Witwe das Beispiel einer starken, entschlossenen Frau, mit der Lukas römisch-hellenistische Genderrollen kritisieren wollte.¹⁵ C. Back fasst diese Linie der Auslegungsgeschichte treffend zusammen:

⁶ K. Backhaus, ‚Asphaleia. Lukanische Geschichtsschreibung im Rahmen des antiken Wahrheitsdiskurses‘, *Wahrheit und Geschichte. Exegetische und hermeneutische Studien zu einer dialektischen Konstellation* (eds. E. Ebel und S. Vollenweider; AThANT 102, Zürich: Zwingli, 2012), 79–108, 103.

⁷ Vgl. dazu C. Böttrich, ‚Das lukanische Doppelwerk im Kontext frühjüdischer Literatur‘, *ZNW* 106 (2015), 151–183.

⁸ Zur Kategorie „Judenchrist“ und ihrer Problematik ausführlicher M. Jackson-McCabe, *Jewish Christianity: The Making of the Christianity-Judaism Divide* (New Haven/London: Yale University Press, 2020), 1–11.

⁹ Vgl. R. Feldmeier, ‚Endzeitprophet und Volkserzieher. Lk 3,1–20 als Beispiel für prophetisch-weisheitliche Doppelkodierung‘, *Jesus als Bote des Heils. Heilsverkündigung und Heilserfahrung in frühchristlicher Zeit* (eds. L. Hauser, F.R. Prostmeier und C. Georg-Zöllner; SBB 60; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2008), 72–84; R. Feldmeier, ‚Before the Teachers of Israel and the Sages of Greece: Luke-Acts as a Precursor of the Conjunction of Biblical Faith and Hellenistic Education‘, *Religious Education in Pre-Modern Europe* (I. Tanaseanu-Döbler und M. Döbler; NBS 140, Leiden/Boston: Brill 2012), 77–95; R. Feldmeier, ‚The Wandering Jesus: Luke’s Travel Narrative as Part of His Hermeneutical Strategy of „Double Codification“‘, *Journeys in the Roman East: Imagined and Real* (ed. M.R. Nienhoff; CRPGRW 1, Tübingen: Mohr Siebeck, 2017), 343–353.

¹⁰ Vgl. D. Marguerat, ‚Luc-Actes entre Jérusalem et Rome. Un procédé lucanien de double signification‘, *NTS* 45, 70–87.

¹¹ Vgl. dazu Becker, *Dion*, 25–35, der die Geschichte der Methode breit darstellt.

¹² Das Konzept der Doppelkodierung in diesem Artikel bezieht sich auf die fachspezifische Diskussion über das Autorenprofil des lukanischen Doppelwerkes. Es ist nur bedingt mit den literaturwissenschaftlichen Ansätzen von Jurij Lotman und Albrecht Koschorke verwandt.

¹³ Vgl. dazu Feldmeier, ‚Jesus‘, 349.

¹⁴ Vgl. dazu Becker, *Dion*, 29.

¹⁵ Zur Forschungsgeschichte; A. Merz, ‚Die Stärke der Schwachen (Von der bittenden Witwe) – Lk 18,1–8‘, *Kompendium der Gleichnisse Jesus*, (ed. R. Zimmermann; Gütersloh: Gütersloher, 2015), 667–680, hier 672–673;

„Somit repräsentiert die darin beschriebene Witwe eine Vielzahl von Frauen, die aufgrund ihres geringen Ansehens und Rückhalts in der Gesellschaft um ihre Rechte kämpften. Im lukanischen Kontext wird diese Witwe dann zum Vorbild bezüglich der Beharrlichkeit im Hinblick auf das Gebet in der Gemeinde und ihres Vertrauens auf einen positiven Ausgang ihres Anliegens, welches letztendlich belohnt wird, indem die Erlösung überraschend eintritt – sowie die Parusie Jesu überraschend eintreten wird.“¹⁶

Dagegen ist es wahrscheinlicher, dass sich Lukas hier gerade nicht als Kulturkritiker präsentiert, sondern Beobachtungen des juristischen Alltags einer römischen Provinz genauso aufgreift wie platten Humor, der in Komödien und Satiren begegnet. Doch dabei – und das lässt auf eine Doppelkodierung schließen – greift er auf eine Semantik zurück, die „jüdischen“ Hörer*innen nicht unbekannt gewesen sein durfte. Zumindest lose erinnert die Erzählung um die Witwe, den Richter und die Gerechtigkeit an die Sprache der Frömmigkeitskritik der Weisheitsliteratur und insbesondere an Sir 34–35.¹⁷ Und es ist wohl kein Zufall, dass Lukas direkt an die Parabel die Folgeszene mit dem gerechten Zöllner und dem ungerechten Pharisäer beim Gebet im Tempel (Lk 18,9–14) anschließt; darin greift er genau diese weisheitlichen Traditionen erneut, nun jedoch inhaltlich auf.

Die These dieser Kurzstudie entwickelt sich, indem Lk 18 methodisch aus zwei verschiedenen Perspektiven gelesen wird.

2. Lectio hellenistica

In den wenigen Worten der Parabel über die Witwe begegnet Lukas als ein Autor mit zumindest einem gewissen hellenistischen Bildungshorizont, der nicht nur antike Rechtspraktiken kennt, sondern rhetorisch so geschult ist, dass er die zur antiken Rhetorikausbildung gehörenden (Quint., Inst. 9,2,29; 9,2,58) Stilfigur einer *sermocinatio*, also die Fähigkeit, Charaktere laut denken zu lassen, mit römisch-hellenistischem Humor füllen kann.¹⁸ Obwohl Lukas stilistisch prägnant formuliert und in wenigen Sätzen zu einer Pointe kommt, lässt der Text sein durchaus differenziertes hellenistisches Oeuvre erkennen. Dass Lk 18,1–8 – wie oft behauptet – gesellschaftliche Genderideen der römisch-hellenistischen Welt parodiert,¹⁹ erkennt man in diesem Textabschnitt nicht. Anders als dies in der Auslegungsgeschichte häufig vertreten wird, verhält sich die Witwe der Parabel nicht ungewöhnlich; es ist weder revolutionär, dass sie in Lk 18,3 direkt mit dem Richter kommuniziert, noch ist ihre Beharrlichkeit in Lk 18,4–5 ein Zeichen einer besonderen Charakterstärke.

C. Back, *Die Witwen in der frühen Kirche* (Frankfurt a.M.: Peter Lang, 2015), 136–147; H. Klein, *Das Lukasevangelium. Übersetzt und erklärt von Hans Klein* (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament I/3; Göttingen: Vandenhoeck & Rupprecht, 2006), 578; W. Cotter, 'The Parable of the Feisty Widow and the Threatened Judge (Luke 18,1–8)', *NTS* 51 (2005), 328–343, hier 342; B. Heiningen, *Metaphorik, Erzählstruktur und szenisch-dramatische Gestaltung in den Sondergutgleichnissen bei Lukas* (NTA.NF 24; Münster: Aschendorff, 1991), 204–205; H. Melzer-Keller, *Jesus und die Frauen. Eine Verhältnisbestimmung nach den synoptischen Überlieferungen* (HBS 14; Freiburg: Herder, 1997), 306; D.J. Weaver, 'Luke 18,1–8', *Interp* 56 (2002), 317–319.

¹⁶ Back, *Witwen*, 146.

¹⁷ Vgl. dazu in Ansätzen M.B. Kartzow, 'Rewritten stereotypes. Scripture and cultural echo in Luke's parable of the widow and the judge', *Luke's literary creativity* (eds. M. Müller und J. Tang Nielsen; LNTS 550, London/New York: Bloomsbury, 2016), 208–224, hier 208; P. Dumoulin, 'La parabole de la veuve. De Ben Sira 35,11–24 à Luc 18,1–8', *Treasures of Wisdom: Studies in Ben Sira and the Book of Wisdom: Festschrift M. Gilbert* (eds. N. Calduch-Benages und J. Vermeylen; BETL 143; Leuven: Peeters, 1999), 169–179.

¹⁸ Zur Stilfigur einer *sermocinatio* vgl. Becker, *Dion*, 18, dort v.a. Anm. 87.

¹⁹ Vgl. dazu Back, *Witwen*, 146; Heiningen, *Metaphorik*, 204–205.

Beide dieser Züge sind bestens in der Welt der dokumentarischen Papyri als Regelfälle der antiken Rechtspraxis belegt.²⁰ Zwar schreibt das römische Recht Witwen und unmündigen Kindern vor, öffentliche Angelegenheiten durch einen juristischen Vormund, einen *tutor*, vertreten zu lassen.²¹ Allerdings sind seit den augusteischen Ehegesetzen durch die *Lex Iulia et Papia* Frauen mit römischem Bürgerrecht²² und drei Kindern (Freigelassene: vier Kinder; Freigelassene in den Provinzen: fünf Kinder) davon ausgenommen (*ius trium liberorum*). Auch verwitwete Mütter konnten durch das Dreikindrecht mündig ihr Vermögen und ihre Geschäfte selbst verwalten. Ebenso ist bezeugt, dass die Zahl der Kinder niedriger sein konnte (Plin., *Epist.* 10,2) und dass sich vor allem in den Provinzen auch Frauen ohne römisches Bürgerrecht auf das Dreikindrecht beriefen (z.B. Papyrus P.Euphr. 15; P.Coll. Youtie 2 67; P. Sakaon 59; 60).²³ Dokumentarische Papyri der Kaiserzeit belegen, dass nicht wenige Witwen sowohl nach griechischem als auch nach römischem Recht, genau wie die lukanische Figur direkt und ohne Vormund mit Justizbehörden interagierten.²⁴ Lukas schildert hier keinen Einzelfall oder ist, um der Prägnanz seiner Erzählung willen ungenau, sondern lässt Jesus eine nicht selten stattfindende Episode aus dem Alltag einer römischen Provinz aufgreifen.

Die lukanische Witwe spricht:

Lk 18,3c *Verschaff mir Recht gegen meinen Widersacher*
ἐκδίκησόν με ἀπὸ τοῦ ἀντιδίκου μου

Ihre Bitte an den Richter in Lk 18,3, er möge ihr zu ihrem Recht verhelfen und sie vor Personen schützen, die ihr Unrecht zufügen, hat semantische und strukturelle Parallelen mit dokumentarisch bezeugten Petitionen von Witwen aus der späten Republik und der Kaiserzeit (SB 24 16285; P.Oxy. 2 261; P.Oxy. 4 726; BGU 8 1849; P.Oxy 1 71; P. Sakon 31; 36; 37).²⁵ Die papyrologischen Zeugnisse beschreiben keine Einzelfälle, sondern dokumentieren, dass Lk 18,3c Ähnlichkeiten mit einer (fast) standardisierten Gerichtsterminologie aufweist. Christina Kreinecker benutzt hierfür das Wort „Gattungssprache“.²⁶ In den

²⁰ Gegen W. Schottroff, ‚Die Armut der Witwen‘, *Schuld und Schulden. Biblische Traditionen in gegenwärtigen Konflikten* (eds. M. Crüsemann und W. Schottroff; München: Kaiser, 1992), 54–89.

²¹ Vgl. dazu J.-U. Krause, *Witwen und Waisen im Römischen Reich, Bd. 2: Wirtschaftliche und gesellschaftliche Stellung von Witwen* (HABES 17; Stuttgart: Steiner, 1994), 244–251; M. Leineweber, *Lukas und die Witwen. Eine Botschaft an die Gemeinden in der hellenistisch-römischen Gesellschaft* (Europäische Hochschulschriften 915; Frankfurt a.M.: Peter Lang, 2011), 56.

²² Zur Frage, ob die lukanische Witwe das römische Bürgerrecht besessen hatte, vgl. W. Haubeck, ‚Das Gleichnis vom ungerechten Richter und der Witwe (Lk 18,1–8)‘ (Theologisches Gespräch 28; Witten: SCM Bundes-Verlag, 2004), 157–168.

²³ J.E. Grubbs, *Women and the Law in the Roman Empire: A sourcebook on marriage, divorce and widowhood* (New York: Routledge; 2002), 219–269.

²⁴ Vgl. dazu C.M. Kreinecker, ‚Zum Alltagsleben von Frauen in neutestamentlicher Zeit anhand dokumentarischer Papyri‘, *Frauen im antiken Judentum und frühen Christentum* (eds. J. Frey und N. Rupschus; WUNT II 489; Tübingen: Mohr Siebeck, 2019), 129–150, hier 136–140. Wohl ist es auch dem, wenn wir der Schätzung von Krause folgen, und der Prozentsatz von Witwen im Römischen Reich nicht gering gewesen ist, wohl auch eine Frage der rechtlichen Umsetzbarkeit des Dreikindrechts gewesen. Es gab sicherlich wesentlich mehr Witwen als juristisch geschultes Personal. Von daher überrascht es nicht, dass in nicht wenigen dokumentarischen Papyri Witwen direkt mit dem Gericht kommunizierten, auch wenn sie nicht über römisches Bürgerrecht verfügten.

²⁵ Zu den Papyri vgl. M. Sommer in Zusammenarbeit mit E. Hernitscheck, ‚Ideen, Stereotypen und Klischees. Ein kulturgeschichtlich-diskursiver Zugang zu Witwen in 1 Tim 5‘, *RB* 125 (2018), 576–497.

²⁶ Kreinecker, ‚Alltagsleben‘, 139: „Eine Vielzahl von Entwürfen zu Petitionen, die sich in den Papyri erhalten hat, weist zudem darauf hin, dass Petitionen wohl überlegt wurden und sicherlich nicht zuletzt Sache von routinierten Schreibern waren. Es ist nicht unplausibel anzunehmen, dass man als Petent, sei es als Frau oder Mann, dem Schreiber das eigene Anliegen geschildert hat und dieser es dann in die entsprechende „Gattungssprache“

strukturell sich ähnelnden Papyri bittet eine Antragstellerin die zuständige Behörde oder den Richter, ihr zu ihrem Recht zu verhelfen. Häufig begegnet dabei formalisiert eine Vokabel aus der Wortfamilie *dikaio-/Gerechtigkeit* oder sogar die lukanischen Vokabel *ἐκδικέω* / Recht verschaffen und *ἀντίδικος* / Widersacher vor Gericht.

Ein gutes Beispiel für diese über Jahrhunderte hinweg stabil gebliebene Form juristischer Petitionen bietet P. Duke 677,²⁷ der dem griechischen Recht folgt; dort reicht die Witwe Thasis Klage gegen die Honighändlerin Anches ein:

P. Duke 677 [...] ἀδικοῦμαι ὑπὸ Ἀγχῆτος
[...] mir wurde Unrecht von Anches zugefügt²⁸

Danach folgt in sehr vielen Petitionen eine Schilderung einer Unrechtssituation, wobei die Klägerinnen – wie in Lk 18,3 – regelmäßig durch den standardisierten Gebrauch einer Vokabel aus dem Wortfeld *Recht/Gerechtigkeit* benutzen.²⁹ Der hier dargestellte Papyrus beschreibt keinen Einzelfall, sondern dient als ein Beispiel für einen stabilen Rechtsterminus. In P. Duke 677 schildert die Witwe, Anches habe sie zu Unrecht ins Gefängnis werfen lassen.

P. Duke 677 [...] ἐπέλ[θοῦ]σα [οἰ]κίαι μου [ἐγκέκλε]ικέν με ἄκριτον εἰς τὸ
ἐφημερευτήριον
[...] nachdem sie in mein Haus eingebrochen war, beschuldigte sie mich zu
Unrecht und [ließ mich] einsperren

Die Antragsstellerinnen machen es – ähnlich wie bei Lukas – vor Gericht zum Gegenstand, dass sie verwitwet sind. Sehr häufig geschieht dies unabhängig von ihren tatsächlichen Wohlstands- und Machtverhältnissen (Papyrus BGU 8 1849; P.Oxy 1 71).³⁰ Sie erwähnen, dass sich der Richter in einer herausragenden und von Menschen unabhängigen Machtposition befindet; nur er vermöge es – wie auch der Richter in Lk 18 – sie gegen die Ungerechtigkeit der Widersacher zu schützen.³¹ „Witwe bin ich“, (P. Duke 677), spricht die Witwe in P. Duke 677, und bittet den Richter, ihr Recht zukommen zu lassen.

Die lukanische Episode ist im juristischen Alltag einer römischen Provinz durchaus denkbar. Lesen wir Lukas weiter, so rückt die Witwe schnell in den Hinter- und der Richter in den Vordergrund. Er hatte den Fall mehrfach abgewiesen, gab der Witwe letztendlich aber Recht, weil ihm ihre erneute Klage und die Revision Mühe bereiteten.

Lk 18,5ab Weil diese Witwe mir jedoch Mühe bereitet,
werde ich ihr Recht verschaffen

In der Forschungsgeschichte schlossen Auslegerinnen und Ausleger sehr häufig daraus, dass die Witwe hier besondere Charakterstärke zeige; doch auch hier zeigen die dokumentarischen Papyri, dass ihr beharrliches Verhalten nicht ungewöhnlich ist, sondern lange

gefasst hat.“ Weiterführend R.S. Bagnall und R. Criore, *Women's Letters from Ancient Egypt, 300BC – AD 800, with contributions by Evie Ahtardis* (Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2006), 10.

²⁷ Edition: J.D. Sosin, *P.Duk.inv. 677. Aetos, from Arsinoite Strategos to Eponymous Priest*, ZPE 116 (1997), 114–146. Digitale Edition: <http://www.papyri.info/dbdp/sb;24;16285> (Stand 13.08.2019).

²⁸ Übersetzung nach J. Sosin.

²⁹ Zur standardisierten Sprache vgl. Kreinecker, „Alltagsleben“, 139.

³⁰ Vgl. dazu Kreinecker, „Alltagsleben“, 139; Leineweber, *Witwen*, 55–56.

³¹ Ähnliche Machtkonstellationen sind im römischen Recht tief verankert und begegnen ebenso in der erzählenden Literatur.

Wartezeiten und Geduld zum Alltag der Gerichtsbarkeit gehörten. Im Grunde verhält sich die lukanische Witwe so, wie es zu erwarten ist. Sie bleibt geduldig und bittet erneut. Die Papyri P. Sakaon 31, 36, 37, 58 und 59 dokumentieren den juristischen Spießrutenlauf der Witwe Aurelia Artemis und erlauben einen Blick in die teils „chaotische“ Bürokratie der antiken Welt.³²

Formal und semantisch ähneln auch diese Papyri dem P. Duke 677 und Lk 18. In P. Sakaon 36 und 31 liegt Aurelia Artemis im Streit mit ihrem Nachbarn Syrion, der, so klagt Aurelia an,

P. Sakaon 36 [...] zu Unrecht (ἀδίκως) die Ziegen und Schafe meines Mannes in seinen eigenen Besitz verlagerte

Das Dokument ist von zweiter Hand etwas abgesetzt und mit einer dickeren Federführung unterschrieben:

P. Sakaon 36 [...] κατὰ τὸ δικαιοῦτατον δοκιμάσει ὁ κράτιστος [ἐπιστράτηγος]
Mit höchster *Gerechtigkeit* soll seine Exzellenz, der Epistratege, den Fall evaluieren

Der Präfekt wies die Klage ab an die untergeordnete Instanz. P. Sakaon 31, ein Gerichtsprotokoll, demonstriert, dass sich der Fall auch in niedriger Instanz in die Länge zieht. Der Richter fällt kein Urteil, weil der Beklagte, Syrion, nicht vor Gericht erschienen ist.³³ Er fordert einen neuen Antrag von der Witwe und verträgt den Fall:

P. Sakaon 31 [...] (Erst) wenn ich eine Petition erhalten habe, fälle ich ein Urteil

Wie die Sachlage weiterging, ist unklar, doch anscheinend hat Aurelia Recht erhalten, denn laut P. Sakaon 59 und 60 hat sie etwas später ein gewisses Vermögen zusammenbekommen, um sich ein Haus zu kaufen. Die Beharrlichkeit der Witwe scheint in der Gerichtsbarkeit der Provinz eine Notwendigkeit gewesen zu sein, denn an Zeugnissen von häufigen Revisionen bei familiären Streitigkeiten in der Zeit der späten Republik und der frühen Kaiserzeit mangelt es nicht (P. Sakaon 37; Papyrus BGU 8 1849).

Blicken wir von diesen konkreten Fällen auf die Literatur, so sehen wir im beißenden Spott der Epigramme Martials, dass aus dieser Beharrlichkeit zur Zeit des Lukas eine Stereotype juristisch lästiger Witwen wurde. Martial widmet das 49. Epigramm seinem Freund, dem Juristen Licinianus.³⁴ Er wünscht ihm, er möge sich in der Sonne Spaniens vom lästigen Berufsalltag erholen, der selbst kluge und begabte Advokaten ausbrennen

³² Edition: G.M. Parássoglou, *The Archive of Aurelius Sakaon. Papers of an Egyptian farmer in the last century of Theadelphia* (Papyrologische Texte und Abhandlungen 23, Michigan: Habelt, 1978); Digitale Edition: <http://www.papyri.info/ddbdp/p.sakaon;36> (Stand 13.08.2019); Fotos des Papyrus sind einsehbar unter https://luna.manchester.ac.uk/luna/servlet/view/search?q=metadata_schema=13054 (Stand: 13.08.2019). Zur Übersetzung vgl. Grubbs, *Woman*, 258; Weiterführende Diskussion vgl. C. Kotsifou, 'A glimpse into the world of petitions. The case of Aurelia Artemis and her orphaned children', *Unveiling Emotions. Sources and Methods for the Study of Emotions in the Greek World* (ed. A. Chaniotis; Heidelberger althistorische Beiträge und epigraphische Studien 1; Stuttgart: Steiner, 2012), 317–328.

³³ In P. Sakaon 37 zieht die Witwe Aurelia Artemis zudem noch gegen ihre Schwägerin vor Gericht. Diesmal handelt es sich beim Streitwert um Steuern, die Aurelia für ihre Schwägerin ausgelegt hat. Das Dokument bezeugt, dass auch dieser Fall zunächst abgewiesen und mehrfach verhandelt wurde.

³⁴ Weiterführend zu Martial P. Barié und W. Schindler, 'Einführung', *M. Valerius Martialis, Epigramme. Lateinisch – deutsch* (eds v. P. Barié und W. Schindler; Sammlung Tusculum, Berlin: De Gruyter, 2013), 1089–1145; M. Lausberg, 'Martialis. Epigramme', *Große Werke der Literatur. Bd. 2*, (ed. H.V. Geppert; Augsburg: Francke, 1990), 41–60.

lässt. Anstelle sich mit den großen Dingen der Juristerei zu beschäftigen, müsse er sich täglich mit ruppigen Liburnersklaven, jammernden Klienten und eben auch den Ansprüchen ständig quengelnder und lästiger Witwen auseinandersetzen (Mart., Epigrammaton libri 1.3–36). Martial bedient sich einiger Klischees,³⁵ um seinen Freund im Spannungsfeld zwischen Ideal und Alltag zu verorten. Mir scheint es, dass die lukianische Witwe in der antiken Welt kein Einzelfall war, sondern es zur traurigen und harten Realität der Zeit gehörte, dass Witwen sich geduldig um ihr Recht bemühen mussten. Aus der Beharrlichkeit der Witwe lässt sich deshalb kaum folgern, Lukas habe mit sozialen Konventionen gebrochen. Es scheint eher so, als habe Lukas zumindest über eine oberflächliche Kenntnis rechtlicher Praxis und ihrer Schattenseiten verfügt.

Jedenfalls gesteht der lukianische Richter in einer *sermocinatio*, dass ihm die erneute Revision des Falles so viel Mühe bereitet hat, dass er ihn abschließen will. Die Witwe bleibt passiv und es ist klar, dass der Richter sie gegen ihre Widersacher beschützen wird.

Die Machtkonstellation des Gleichnisses weist dem Richter, gerade weil er stattgegeben hat, eine überlegene Position zu. Er hat sich erbarmt und kann über Recht und Unrecht entscheiden. Das Kräfteverhältnis unterscheidet sich nicht im Geringsten von denen der dokumentarischen Papyri. Selbst in juristischen Streitigkeiten, in denen Witwen ein höheres Vermögen und größeren sozialen Einfluss hatten als die Amtsinhaber der Lokalverwaltung (z.B. in P.Oxy 1 71), weichen die Zeugnisse nicht von diesem Kräfteverhältnis ab.

Lediglich der letzte Satz der lukianischen Parabel mutet seltsam an. Nachdem der Fall geklärt ist; nachdem die Entscheidung getroffen wurde, spricht der Richter laut aus:

Lk 18,5 „Sonst kommt sie am Ende noch und schlägt mich ins Gesicht.“

Hat der Richter, der weder Gott noch Mensch fürchtet, Angst vor der Witwe? Im Gegenteil: Lukas macht in der Pointe der Parabel einen platten Witz, der in ähnlicher Form sowohl in der griechischen als auch in der lateinischen Literatur bezeugt ist. Vielleicht greift er auf den Humor seiner Zeit zurück, um seinen Text für missionarische Zwecke besonders „catchy“ zu machen.

Auch wenn es ein papyrologisches Zeugnis von einer gewaltbereiten Witwe (P.Oxy. 6 898) und gleich mehrere von gewalttätigen Frauen gibt (P. Hamb 4 240; SB X 10239; SB X 10244; P.Oxy 26 2758),³⁶ so ist die körperliche Schwäche verwitweter Frauen ein weit verbreitetes Klischee.³⁷ Häufig spielen sowohl römische als auch griechische Autoren damit und legen Charakteren, die besonders männlich und stark wirken sollen, spöttelnde Bemerkungen über Witwen in den Mund. So stellt Plutarch in seinen Doppelbiographien Marcus Cato den Älteren als einen rigorosen und eiskalten Geschäftsmann dar.³⁸ Spöttelnd sagt Cato zu seinem Sohn, Gewinnmaximierung sei ein Ausdruck von Männlichkeit. Er spöttelt weiter: es gehöre sich nicht für einen Mann, sich Geld abknüpfen zu lassen, denn Männer seien schließlich keine schwachen Witwen. Einen ähnlich spöttelnden Kommentar lässt Petron im Satyricon den Gastwirt Marcus Mannicus aussprechen.³⁹ Durch den Einsatz körperlicher Gewalt schlichtet er eine Schlägerei in seiner Taverne und ruft dabei den Streitenden laut zu, dass er es ihnen

³⁵ Zu Stereotypen in der Antike weiterführend M.B. Kartzow, *Gossip and Gender. Othering of Speech in the Pastoral Epistles* (BZNW 164; Berlin: De Gruyter, 2009).

³⁶ Vgl. dazu Kreinecker, ‚Alltagsleben‘, 140.

³⁷ Vgl. dazu Leineweber, *Witwen*, 55.

³⁸ Zu Plutarch weiterführend J. Malitz, ‚Autobiographie und Biographie römischer Kaiser im 1. Jh. n.Chr.‘, *Propaganda – Selbstdarstellung – Repräsentation im römischen Kaiserreich des 1. Jh. n.Chr.* (eds. G. Weber und M. Zimmermann; Historia Einzelschriften 164, Stuttgart: Steiner, 2003), 227–242.

³⁹ Zu Petron weiterführend N. Holzmann, ‚Einführung‘, *Petronius, Satyrische Geschichten. Lateinisch – Deutsch* (ed. N. Holzberg; Sammlung Tusculum, Berlin: De Gruyter, 2013), 407–426.

zeigen und sie verprügeln werde. Sie sollen fühlen, „dass dieses Mietshaus nicht irgendeiner Witwe, sondern Marcus Mannicius gehört!“⁴⁰ (*Petron., satyrica* 95,3)

In der lukanischen Parabel rechnet niemand damit, dass die Witwe den Richter schlägt; sie bleibt in der Erzählung passiv und demütig, während der Mann über sie spricht; an der juristischen Stärke des Richters lässt Lukas keinen Zweifel. Die Ironie liegt darin, dass der Ausspruch in der *sermocinatio* der eigentlichen Machtkonstellation entgegenläuft. Um die Pointe der Parabel zu schärfen, hätte Lukas durchaus den Humor seiner Umwelt aufgreifen können.

3. *Lectio iudaica*

Die theologische Aussage des Gleichnisses über eine gerechte Spiritualität des Gebets erzeugt Lukas, indem er an entscheidenden Passagen einen intertextuellen Dialog mit Jesus Sirach initiiert. Die Quintessenz der Parabel lässt eine gewisse Nähe zur Kritik an äußeren Frömmigkeitshandlungen erkennen, die in Sir 34–35 entfaltet wird.

Lk 18 lässt sich auf eine zweite Weise lesen:

Beharrlichkeit ist wohl die entscheidende Aussage der lukanischen Parabel und ihrer Theologie; die demütige und beharrliche Haltung der Witwe führt zum Ziel. Lukas will zeigen, dass eine Gottesbeziehung ebenso demütig, ausdauernd und beharrlich gepflegt werden will. Der lukanische Jesus verdeutlicht dies in den Rahmenversen nachdrücklich. So leitet er folgendermaßen ein:

Lk 18,1 Jesus sagte ihnen durch eine Parabel, dass sie allezeit beten und darin nicht nachlassen sollten

Der lukanische Jesus folgert am Ende:

Lk 18,7–8 Sollte Gott seinen Auserwählten, die Tag und Nacht zu ihm schreien, nicht zu ihrem Recht verhelfen, sondern bei ihnen zögern? Ich sage euch: Er wird ihnen unverzüglich ihr Recht verschaffen.

Strenggenommen ist der ungerechte und ungläubige Richter keine Chiffre für Gott, sondern nur ein Beispiel, um den Gegenstand einer gerechten Spiritualität zu eröffnen.⁴¹ Semantisch leitet die Parabel zu einem größeren Thema der lukanischen Theologie über: Gerechtigkeit vor Gott! Das Wortfeld Gerechtigkeit verknüpft die Parabel mit der Folgeszene.⁴² Das Beispiel eines Pharisäers und eines Zöllners, die im Tempel beten,⁴³ soll in Lk 18,9–14 die Qualität einer gerechten Gottesbeziehung erläutern. Das Wortfeld der Gerechtigkeit schafft in Lk 18,9 eine Überleitung.⁴⁴ Einige der Hörer der Parabel von der Witwe halten sich zu Unrecht für gerecht.

Lk 18,9 Er erzählte aber einigen, die sich selbst für **gerecht** hielten und die anderen verachteten, diese Parabel

Ihnen erklärt Jesus nun das Wesen der Spiritualität. Doch im Grunde ist der gesamte Diskurs in Lk 18,1–14 nur ein Mosaikstein einer theologischen Diskussion über

⁴⁰ Übersetzung N. Holzmann.

⁴¹ Gegen Merz, ‚Stärke‘, 674–675.

⁴² Ähnlich Merz, ‚Stärke‘, 675.

⁴³ Zum Tempel weiterführend Vgl. dazu M. Wolter, *Das Lukasevangelium* (HNT 5; Tübingen: Mohr Siebeck, 2009), 134–135; 143.

⁴⁴ Vgl. dazu V. Petracca, *Gott oder das Geld. Die Besitzethik des Lukas* (TANZ 39; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003), 224.

Gerechtigkeit, die Lukas in verschiedenen Abschnitten seines Evangeliums beleuchtet. Es überrascht nicht, dass die Überleitung zwischen beiden Parabeln an exponierten Stellen des Evangeliums semantisch ähnlich inszeniert begegnet.

Lk 7,29–30 Καὶ πᾶς ὁ λαὸς ἀκούσας
καὶ οἱ τελῶναι **ἐδικαίωσαν** τὸν θεὸν
βαπτισθέντες τὸ βάπτισμα Ἰωάννου.
οἱ δὲ Φαρισαῖοι καὶ οἱ νομικοὶ τὴν βουλὴν τοῦ θεοῦ ἠθέτησαν

Und das ganze Volk rechtfertigte sich vor Gott, als sie es hörten, in dem sie sich mit der Taufe des Johannes taufen ließen. Doch die Pharisäer und Gesetzeslehrer missachteten den Willen Gottes.

Lk 10,29a ὁ δὲ θέλων **δικαιῶσαι** ἑαυτόν
Der (Gesetzeslehrer) wollte sich selbst rechtfertigen

Lk 16,15ab καὶ εἶπεν αὐτοῖς·
ὑμεῖς ἐστε **οἱ δικαιοῦντες** ἑαυτοὺς ἐνώπιον τῶν ἀνθρώπων
Und er sagte ihnen: Ich erkläre euch selbst vor den Menschen für gerecht

Lk 18,9a Εἶπεν δὲ καὶ πρὸς τινὰς
τοὺς πεποιθότας ἐφ' ἑαυτοῖς ὅτι εἰσὶν **δίκαιοι**
Er erzählte aber einigen, die sich selbst für gerecht hielten [...]

Lk 20,20c ὑποκρινομένους
ἑαυτοὺς δικαίους εἶναι
[...] heuchelnd, dass sie selbst gerecht seien

Immer wieder inszeniert Lukas Streitgespräche mit Gegnern, die von ihrer eigenen Gerechtigkeit überzeugt sind und von Jesus eines Besseren belehrt werden. Lukas bespricht in diesen Abschnitten seine theologische Idee einer gerechten Schrifthermeneutik, einer gerechten Ethik der Nächstenliebe, eines gerechten Glaubens und stilisiert Jesus schlussendlich zum Archetyp eines Gerechten.⁴⁵ Er bereichert diesen Diskurs im 18. Kapitel um eine spirituelle Perspektive. Für seine Idee einer gerechten Spiritualität benutzt er Motive und Gedanken, die in der Weisheitsliteratur begegnen. Lukas der Theologe zeigt sich hier vertraut mit „jüdischen“ Diskursen über Kulthandlungen.

Lk 18,1–8 markiert, dass eine gerechte Frömmigkeit arbeitsam sein muss. Und nach Lk 18,9–14 kann sie nur auf dem Nährboden echten Gottvertrauens gedeihen. Der Pharisäer beteuert in einem lauten Gebet, er sei besser als die Sünder, weil er fastet und den Zehnten abgibt.

Lk 18,12 Ich faste zweimal in der Woche und gebe den zehnten Teil meines ganzen Einkommens.

Seine Frömmigkeit stützt sich auf äußere Praktiken, wohingegen der Zöllner Gott ernsthaft um Verzeihung bittet. Jesus folgert daraus:

Lk 18,14 Dieser ging gerechtfertigt nach Hause hinab, der andere nicht.

⁴⁵ Ausführlicher M. Sommer, ‚Recht und Gerechtigkeit im Lukasevangelium‘, *JBT* 34 (2022) [in Vorbereitung]. Gerechtigkeit ist in Lukas ein bislang wenig erforschtes Leitthema, das von den ersten Versen des Evangeliums bis zum Kreuzestod Jesu, der – anders als in Markus und Matthäus – als wahrhaft Gerechter stirbt, präsent ist. Ich kann dies hier und heute nicht vertiefen, möchte aber die Diskussion in Lk 18 in den größeren Rahmen der lukanischen Theologie einordnen. Vgl. dazu H. Giesen, ‚Sterben und Tod Jesu aus der Sicht des Lukas (Lk 23,44–49)‘, *SNTUA* 33 (2008), 151–174.

Blicken wir auf beide Narrative, so begegnet eine Semantik, die tief in der Frömmigkeitskritik der Schriften Israels wurzelt.⁴⁶ So lehne Gott laut Sir 34,21–31 alle Frömmigkeitspraktika ab, wenn diese nicht von einer tiefen inneren Spiritualität getragen werden. Sir 34,23 betont, dass Gaben alleine keine Sündenvergebung bewirken. Eine Fülle an Opfern ist in Gottes Augen wertlos, wenn sie nicht in einer Haltung des tiefen Glaubens dargebracht werden.

Sir 34,23 An Gaben der Gottlosen hat der Höchste kein Gefallen, / auch vergibt er nicht Sünden aufgrund einer Fülle an Opfern.

Und Sir 34,29 deutet an, dass Gott nur auf die Stimme eines wahren Beters hören wird. Ähnlich wie in Lukas begleitet in Sir die Kritik an oberflächlichen Frömmigkeitshandlungen eine Reflexion über das wahre Gebet. Dies ist in Lk 18 sogar das bestimmende Leitthema.

Sir 34,29 Einer betet und einer flucht - / auf wessen Stimme wird der Gebieter hören?

Ähnlich wie in Lk 18 differenziert Sir verschiedene Praktiken der Gottesverehrung und betont, dass nur eine aufrichtige und wahrhaftige Form der Spiritualität bei Gott gehört findet. Nach Sir 34,31 sei – ähnlich wie in Lk 18,12 – das Fasten eines Sünders wertlos, wenn er nicht umkehre.⁴⁷

Sir 34,31 So ist ein Mensch, der wegen seiner Sünden fastet, zurückkehrt und sie wieder begeht. Wer wird sein Gebet erhören?

Und nach Sir 35,1–10 ist – wie auch bei Lk 18,1,7 und 14 – Gerechtigkeit die Grundvoraussetzung für Gebets-, Spiritualitäts- und Kultpraktika. Wie auch in Lk 18,12 exemplifiziert Sir 35,11 dies am Beispiel des Zehnten.⁴⁸

Sir 35,11 Bei jeder Gabe mache ein heiteres Gesicht und weihe der Zehnt mit Freude!

Vergleicht man die beiden Erzählungen in Lk 18 mit Sir 34–35, so verdichten sich motivische und inhaltliche Parallelen. Neben dem Motiv des Gebets, des Zehnten und der inhaltlichen Differenzierung zwischen einer wahren, inneren und einer oberflächlichen, äußeren Spiritualität arbeiten beide Texte mit dem Motiv des Richters. So schreibt Sir 35,15, dass man nicht auch unlautere und ungerechte Frömmigkeitspraktika vertrauen solle:

Sir 35,15 Denn der Herr ist Richter und es gibt vor ihm kein Ansehen der Person.

⁴⁶ Zu Lk 18 und Sir vgl. Merz, ‚Stärke‘, 675; C. Niemand, ‚Übersetzungsprobleme im Gleichnis vom Richter und der Witwe (Lk 18,1–8)‘, *SNTUA* 35 (2010), 111–144, 136–139. Zum Schriftgebrauch in Lk 18 weiterführend D. Rusam, *Das Alte Testament bei Lukas* (BZNW 112; Berlin/New York: De Gruyter, 2003), besonders 120; C. Böttrich, ‚Ideal oder Zeichen? Besitzverzicht bei Lukas am Beispiel der Ausrüstungsregel‘, *NTS* 49 (2003), 372–392.

⁴⁷ Zur Torahermeneutik von Sir weiterführend: dazu B.G. Wright, ‚„Fear the Lord and Honor the Priest“‘. Ben Sira as Defender of Jerusalem Priesthood‘, *The Book of Ben Sira in Modern Research. Proceedings of the First International Ben Sira Conference 28–31 July 1996 Soesterberg, Netherlands* (ed. P.C. Beentjes; BZAW 255; Berlin/New York: De Gruyter, 1997), 189–222, hier 194–195.

⁴⁸ Zum Tempeldienst bzw. zur Tempelkritik in Sir 34–35 ausführlicher F.V. Reiterer, ‚Gott und Opfer‘, *„Die Vollendung der Gottesfurcht ist Weisheit“ (Sir 21,11). Studien zum Buch Ben Sira (Jesus Sirach)* (eds. T. Hieke und T. Schmeller; Stuttgarter Biblische Aufsatzbände 50. Altes Testament, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2011), 133–176.

Ähnlichkeiten mit der Motivwelt von Lk 18,2–6 liegen natürlich nahe, insofern dort das Motiv des Richters eine zentrale Stellung einnimmt. Wie auch in Lk 18,7 und 18,13 beteuert Sir 35, dass Gott das Gebet der Demütigen erhören und ihnen Recht bereiten wird.

Sir 35,21–22 Das Gebet eines Demütigen durchdringt die Wolken, [...] Und er wird für die Gerechten entscheiden und ein gerechtes Urteil fällen.

Auf der sprachlichen Ebene scheinen sich Sir 35,21–22 und Lk 18,7 zu berühren. Die Parallelen setzen sich fort, insofern auch das Flehen der Witwe, also das Leitmotiv in Lk 18,2–6, in Sir 35 in Erscheinung tritt. Gott achtet nicht auf soziale Unterschiede, sondern hört den Hilferuf der Witwe und der Waisen:

Sir 35,17–19 Er missachtet nicht den Hilferuf der Waise und die Witwe, wenn sie ihren Jammer ausschüttet.

Ohne beide Texte vorschnell parallelisieren zu wollen, ist der Hilferuf der Witwe in Lk 18,3 ein zentrales Element. Die semantische Charakterisierung des Gottesbildes in Lk 18 bedient sich Motive, die in Sir 34–35 zentrale Elemente bilden. Es scheint, dass Lukas bewusst auf die Frömmigkeitsdiskussion der Weisheitsliteratur anspielen möchte, um sein theologisches Anliegen zu unterstreichen: Rein äußerliche Gebetshandlungen werden von Gott nicht akzeptiert, wenn sie nicht von einer aufrichtigen und gerechten Spiritualität getragen werden. Diese theologische Aussage in Lk 18 erhält eine tiefere Sinnschärfe, wenn sie vor dem Hintergrund der Schriften Israels gelesen wird.

German abstract

Aus dem direkten Vergleich der beiden möglichen Leseweisen lässt sich ein Fazit formulieren. Die Technik der „Doppelkodierung“ (R. Feldmeier) zeigt sich darin, dass Lk 18,1–8 eine Alltagsepisode mit einem Moment des spöttelnden, vielleicht sogar stumpfen Humors erzählt und dabei eine Semantik benutzt, die auch in den Schriften Israels beheimatet ist. Auch wenn die „jüdische“ Denkwelt der Weisheitsliteratur in Lk 18,1–8 auf den ersten Blick keine Rolle zu spielen scheint, so wird sie dann für die Folgeszene in Lk 18,9–14 relevant. Lk 18,1–8 ist keine *Relecture* der Weisheitsliteratur, sondern mutet mehr wie eine *Hommage* an. Es klingt hier sprachlich bereits etwas an, das erst in der nächsten Perikope inhaltlich sichtbar verarbeitet wird. M.E. handelt es sich bei dieser Technik nicht um ein Zufallsprodukt, sondern um eine bewusste Entscheidung. Lukas ging so souverän mit den Schriften um, dass er sie kreativ mit hellenistisch anmutenden Erzähletappen verschmelzen konnte. Ebenso zeigt sich, dass er in den Schriften nicht nur Dekoration sah, sondern mit Hilfe der Frömmigkeitskritik arbeitete, um daraus für die Völkerwelt geöffnete, „jüdische“ Ideen über Gerechtigkeit und Glaubenspraxis entstehen zu lassen. Vor dem Hintergrund der Lektüre zeigt sich eine Unsicherheit, ob die Kategorien „Judenchrist“ und „Heidenchrist“ bei Lukas wirklich funktionieren.

Competing Interest. The author declares none.

Cite this article: Sommer M (2023). Platter Humor oder doch der Weisheit letzter Schluss? – Lk 18 als jüdische und pagane „Doppelkodierung“. *New Testament Studies* 69, 110–120. <https://doi.org/10.1017/S0028688522000273>