

„Das Reich Gottes ist ‚innen‘ in euch“ (Lk 17,21) in Kontrast zum Geierlogion Lk 17,37

Takashi ONUKI

Professor Emeritus, the University of Tokyo

1. Forschungslage und die Aufgabe der vorliegenden Arbeit

Dass das ἐντός in Lk 17,21 ein enormes Interpretations- und Übersetzungsproblem darstellt, ist mittlerweile in der Forschung bekannt. Wissenschaftliche Lösungsvorschläge sind zwar vorhanden, aber es zeichnet sich kein Konsens ab. Eine der ausführlichsten Darstellungen der bisher diskutierten Interpretationsmöglichkeiten findet sich im Kommentar von Michael Wolter.¹

Demnach wurde (1) die Übersetzung „innen in euch“ durch die Vulgata (intra vos) und Martin Luther (inwendig in euch) vertreten. Später wurde (2) „unter euch“ oder „in eurer Mitte“ die vorherrschende Übersetzung. Das gilt auch für die gegenwärtige Jesus- und Lukasforschung. Ihr zufolge bezieht sich die Wendung semantisch auf das Reich Gottes, das in der Missionsarbeit Jesu bereits präsent ist.² Wolter berichtet jedoch auch, dass vor allem seit der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts eine Reihe von Studien untersucht haben, wie die Präposition ἐντός in der alten paganen Literatur gebraucht wurde, wenn sie wie in Lk 17,21 ein Personalpronomen als Objekt hat.³ Die forschungsgeschichtlich

1 M. Wolter, *Das Lukasevangelium* (HNT 5), Tübingen 2008, 576–577.

2 Wolter, *Lukasevangelium*, 576.

3 Nach Wolter, *Lukasevangelium*, 576–577; C. H. Roberts, “The Kingdom of Heaven

zuletzt vorgeschlagene Übersetzung ist (3) „innerhalb eines (durch das im Genitiv angeschlossene Objekt) begrenzten Raums“. Wolter selbst hält eine endgültige Lösung allein aufgrund der sprachlichen Analyse nicht für möglich und übersetzt schließlich aus inhaltlichen Gründen mit „bei euch“. Dies ist eine Auffassung, die im Grunde genommen mit der Position (2) übereinstimmt.

Als weiteres Beispiel sei der Kommentar von François Bovon angeführt. Er übersetzt: „weil das Reich Gottes in dem Raum ist, der der Eure ist“.⁴ Dies wäre eine Auffassung, die grundsätzlich mit (3) übereinstimmt.

Und was ist mit (1)? Diese Möglichkeit wird auch heute noch vertreten. In der Tat gibt es viele Befürworter unter den führenden Forschern, z.B. Gerd Theißen, der diese Übersetzung in seinen jüngsten Werken befürwortet.⁵

In dieser Forschungslage⁶ habe ich mich im Rahmen der historischen Jesus-

(Lk. XVII. 21),” *HTHR* 41 (1948) 1–8; A. Rüstow, “ἐν τῷ ὑμῶν ἐστιν. Zur Deutung von Lukas 17,20–21,” *ZNW* 51 (1960), 197–224; T. Holmén, “Die Alternative des Reiches Gottes: Begegnung mit den semantischen Beschränkungen von Lukas 17,20–21 (ἐν τῷ ὑμῶν),” *ZNW* 87 (1996) 204–220.

- 4 F. Bovon, *Das Evangelium nach Lukas* (EKK III/3), Neukirchen-Vluyn 2001, 160, 166.
- 5 Siehe G. Theißen, *Botschaft in Bildern. Entmythologisierung als theologische Wahrheits-suche*, Stuttgart 2021, 103, Anm. 78. Die Auffassung Theißens ist hier knapper, aber deutlicher formuliert als bei Theißen/A. Merz, *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen 1996, 238–239, wo eine ausführliche Forschungsgeschichte mit der Feststellung endete, dass „dieses Wort [Lk 17,21] ein Geheimnis bleibt“. Vgl. dazu auch die Neuausgabe, Theißen/Merz, *Wer war Jesus? Der erinnerte Jesus in historischer Sicht*, Göttingen 2023, 241–242 und G. Theißen, *Der historische Jesus. Rollenpluralität und Rollentransformation* (FRLANT 291), Göttingen 2025, 235, 256, 286–288.
- 6 Übrigens sei auch über die Forschungslage in Japan kurz berichtet. Die Japan Bible Society hat bisher dreimal die Bibelübersetzung für den allgemeinen Leserkreis unternommen: *Kai-yaku Kogoyaku Seisho* [die revidierte Version der neujapanischen Bibel], Tokyo 1955; *Shin-kyodoyaku Seisho* [die japanische Einheitsübersetzung], Tokyo 1987 und *Seisho kyokai Kyodoyaku Seisho* [die Bible Society-Gemeinschaftsübersetzung], Tokyo 2018. Die ersten zwei stimmten der Möglichkeit (2) zu, während die dritte mit „in euch“ übersetzt. Dies könnte im Sinne sowohl von Möglichkeit (1) als auch (2) verstanden werden. Außerdem wird dem Wort „in“ eine zusätzliche Anmerkung hinzugefügt, die

forschung immer für Position (3) ausgesprochen.⁷ Dabei hatte ich jedoch nur das Jesuswort in Lk 17,21 im Blick, das wohl ursprünglich eigenständig überliefert wurde. Die Passage Lk 17,20–37, in die dieses Wort jetzt eingebettet ist, lag damals außerhalb meines Blickfelds. Aufgabe dieses Aufsatzes ist es nun, den Sinn, den der Evangelist Lukas der griechischen Präposition ἐντός in Lk 17,21 geben wollte, nicht nur durch eine Analyse ihres sprachlichen Gebrauchs zu klären, sondern auch durch eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung des gesamten Abschnitts 17,20–37 — und darüber hinaus durch eine Betrachtung des ganzen Doppelwerkes, das sowohl das Evangelium als auch die Apostelgeschichte umfasst. Der Sinn des Wortes könnte sich dabei von dem im ursprünglichen Jesuswort enthaltenen unterscheiden.

Natürlich sind bereits zahlreiche redaktionsgeschichtliche Studien zu Lk 17,21 veröffentlicht worden. Warum behandelt dennoch dieser Aufsatz erneut dieses Thema? Auf diese Frage werde ich im Folgenden an einigen Stellen eingehen.

2. Tradition und Redaktion in Lukas 17,20–37

Der beste Ausgangspunkt für die Untersuchung der Überlieferung in Lk 17,20–37 und der redaktionellen Absicht des Lukas ist das Verbot Jesu, das Reich Gottes weder „hier“ noch „dort“ zu suchen.⁸ Es wird in V. 21 und V. 23 nachein-

die Möglichkeit (3) zulässt. Außer diesen Übersetzungen durch die Japan Bible Society gibt es freilich viele andere durch Einzelforscher. Einige davon sprechen deutlich für die Möglichkeit (3), z.B. K. Tagawa, “Toki to Ningen-Iesu no Shiso no Kenkyu” [Zeit und Mensch. Eine Studie des Denkens Jesu], *Seishogaku Ronshu* [Biblische Abhandlungen] 2 (hg. Japanese Biblical Institute) 1964, 13–47, hier 36–37; S. Arai, *Iesu to sono Jidai* [Jesus und seine Zeit], Tokyo 1974, 125.

7 Zum Beispiel: T. Onuki, *Jesus. Geschichte und Gegenwart*, Neukirchen-Vluyn 2006 (BThSt 82), 152.

8 Man könnte das semantische Subjekt der in V. 21 und 23 wiederholten Adverbien „hier“ (ὧδε) und „dort“ (ἐκεῖ) nicht im Reich Gottes selbst, sondern aufgrund von παρατηρήσεως

ander zweimal wiederholt. In V. 21 stellt das Verbot Jesu Antwort auf die Frage der Pharisäer dar: „Wann kommt das Reich Gottes?“ (V. 20). Danach werden die Jünger in V. 22 neu eingeführt. In V. 23 wird die Aussage Jesu in derselben negativen Form wie in V. 21 an die Jünger gerichtet. Insofern findet gewiss eine Art Differenzierung der Szenerie statt. Aber die Wiederholung fast derselben Aussage Jesu auf so engem Raum könnte Rezipienten und Rezipientinnen unangenehm auffallen. Woher kommt diese anscheinend unbeholfene Verdoppelung? Es muss darin eine redaktionelle Absicht des Lukas enthalten sein.

Vergleichen wir also V. 21 und V. 23 genauer: In V. 21 lautet der Grund für das Verbot Jesu, „denn das Reich Gottes ist ἐντός in euch“. Dagegen wird der Grund für das Verbot Jesu in V. 23 in V. 24 angegeben, „Denn wie der Blitz von einem Ende des Himmels bis zum anderen leuchtet, so wird der Menschensohn an seinem Tag erscheinen“. Welcher Zusammenhang besteht zwischen diesen beiden Begründungen? Sie können nicht voneinander unabhängig sein, denn beide sollen Antworten auf dasselbe Problem in fast gleichem Wortlaut sein. Auch die Bedeutung des ἐντός in der Antwort Jesu in V. 21 sollte aus dem Zusammenhang der Aussagen in V. 21 und 23 erhellt werden.

2.1. Lukas 17,23–37

2.1.1. Ursprüngliche Einheit von Lk 17,37 mit 17,24

Warum kann V. 24 der Grund für das Verbot Jesu in V. 23 sein? Der beste

in V. 20b in dessen sichtbaren „Vorzeichen“ suchen. Für diese Interpretation wäre das im Wort „Vor-zeichen“ enthaltenen Sinnmoment der zeitlichen Priorität sehr wichtig: Für Jesus würde das Reich Gottes schon da sein (Lk 17,21; ἐστιν). Es könne deshalb keine „Vor-zeichen“ dafür „hier“ oder „dort“ geben! Es ist zwar richtig, dass das ein innerer Widerspruch wäre. Aber sehr zweifelhaft ist, ob das Wort παρατηρήσεως solche eine zeitliche Priorität bedeuten kann. Bedeutet es nicht vielmehr die Sichtbarkeit oder Beobachtungsmöglichkeit der äußeren Dinge? Überzeugender scheint mir die Mehrheitsmeinung zu sein, die das semantische Subjekt von „hier“ und „dort“ im Reich Gottes selbst sieht.

Ausgangspunkt für die Beantwortung dieser Frage ist, dass V. 24 ursprünglich in Verbindung mit V. 37 aus dem Q-Material genommen wurde. Dies ist jetzt die *opinio communis* der internationalen Q-Forschung. In der Tat bildet die Parallelstelle Mt 24,27–28 eine Einheit, indem Mt 24,27 mit Lk 17,24, Mt 24,28 mit Lk 17,37 jeweils übereinstimmt. Das heißt: Die ursprüngliche Sequenz in der Quelle Q ist besser in Mt 24,27–28 als bei Lukas erhalten.

Das Problem liegt in der Interpretation des Jesuswortes in Lk 17,37: Wo ein (toter) Leib ist, da sammeln sich auch die Geier (ὄπου τὸ σῶμα, ἐκεῖ καὶ οἱ ἀετοὶ ἐπισυναχθήσονται). Übrigens lautet die parallele Stelle in Mt 24,28: Wo auch immer ein Aas ist, da sammeln sich die Geier (ὄπου ἐὰν ᾗ τὸ πτώμα, ἐκεῖ συναχθήσονται οἱ ἀετοί).⁹

Es ist auf den ersten Blick klar, dass dieses Wort (im Folgenden „Geierlogion“ genannt) eine Art Sprichwort ist. Dies wurde schon früh in der internationalen Forschungsgeschichte wiederholt festgestellt. Allerdings blieb bis heute sowohl der Beweis aus, dass es ursprünglich tatsächlich ein eindeutiges Sprichwort war, als auch eine Klärung seiner Bedeutung. Dies wird nicht nur in der Q-Forschung, sondern auch durch einen groben Überblick über die heute maßgebliche Literatur zur historischen Jesusforschung und zu den synoptischen Evangelien deutlich. Mein deutscher Aufsatz, Das „Geier“-Logion Q 17,37 und Plutarch, *Moralia* 918C¹⁰, hat versucht, genau dieses ungelöste Rätsel zu lösen. Die Einzelheiten dazu finden sich in jenem Aufsatz, hier seien nur die wichtigsten Punkte erneut hervorgehoben.

Das Geierlogion war ursprünglich ein Sprichwort, das im hellenistischen Kulturkreis weit verbreitet war. Dies wird durch Plutarchs (vor 50 n.Chr. – ca. 120 n.Chr.) „*Moralia*“ 918 C (*Quaestiones Naturales*) und Lucretius (ca. 99 v.Chr. – ca.

9 Für die biblischen Zitate folge ich in diesem Aufsatz grundsätzlich der revidierten Einheitsübersetzung, Gesamtausgabe, Stuttgart 2017, aber mit dem Vorbehalt kontextbedingter Veränderungen wie oben bei der Wiedergabe von Lk 17,37 und Mt 24,28.

10 Es findet sich in *ZNW* 116 (2025) 1–20.

55 v. Chr.) „Von der Natur“ (*De rerum natura*) IV, 679–680 bewiesen.¹¹ Die Bedeutung dieses Sprichwortes bezog sich auf die wunderbare Fähigkeit der Geier, trotz großer Entfernung den Ort eines Kadavers zu finden. Diese Vorstellung gehörte zur langen Tradition naturkundlicher Studien der Antike und hatte nichts mit der unheimlichen Vorstellung zu tun, die das Bild von aasfressenden Geiern leicht hervorrufen könnte.¹² Der Wortlaut des Sprichwortes stimmt mit dem Geierlogion viel besser überein als alle Parallelen, die bisher in der Forschung aus dem griechisch-römischen Kulturkreis herangezogen wurden. Es ist wahrscheinlich, dass es in der Zeit des irdischen Jesus auch im jüdischen Palästina weithin bekannt war. Jesus nahm es wohl auf und integrierte es in das einzigartige Netz von Bildern, das er zur Verkündigung des „Reiches Gottes“ verwendete.

2.1.2. Die lukanische Interpretation des Geierlogions

Wie interpretiert nun der Verfasser des Luaksevangeliums das Geierlogion

-
- 11 Während ich den in der vorherigen Anmerkung erwähnten Aufsatz schrieb, bemerkte ich, dass Plutarch in „Moralia“ 87C–D (*De capienda ex inimicis utilitate*) dasselbe Sprichwort zitiert wie in 918 C. Der entsprechende Text lautet: „So wie sich die Geier vom Geruch verwesender Leichen anziehen lassen (*καθάπερ οἱ γύπες ἐπὶ τὰς ὀσμὰς τῶν διεφθορότων σωμαμάτων φέρονται*), haben sie keinerlei Wahrnehmungsfähigkeit gegenüber einem reinen, gesunden [lebenden] Körper. Ebenso aktiviert ein kränkliches, niederträchtiges und unglückliches Leben die Feinde. Sobald diejenigen, die normalerweise Hass hegen, darauf stürzen und es packen, reißen sie es in Stücke.“ Es ist interessant, dass das verwendete Vokabular dem in Lucretius’ „Von der Natur“ IV, 679–680 (... *ducuntur ordore vulturiique cadaveribus*) ähnlicher als dem in „Moralia“ 918 C ist.
- 12 Typisch dafür ist Antnoninus Liberalis (2. Jh. n. Chr.), „Metamorphoses“ 21. Aber gerade das Gegenteil davon ist bezeugt bei Plutarch, „Vitae Parallelae“, Romulus IX, 6–7, wo Geier als das am meisten unschädliche unter allen Lebewesen“ (*ἀβλαβέστατον ζώων ἀπάντων*) bezeichnet werden, weil sie nur toten Leiber essen und nicht, wie Adler, Eulen und Falken, andere Lebewesen töten. Plutarch berichtet außerdem vom Volksglauben, Geier seien von Göttern von einem fremden Land nach hier unten geschickt worden (*ἔξωθεν αὐτοὺς ἀφ’ ἐτέρας τινὸς γῆς καταίρειν ἐνταῦθα*). Das Adverb *ἔξωθεν* assoziiert *πόρωθεν* in „Moralia“ 918C.

(Lk 17,37)? Nach einigen neueren Forscher hat er eine Irritation empfunden. Ein Beispiel dafür ist F. Bovon in der EKK-Kommentarreihe. Ihm zufolge stieß Lukas im ursprünglichen Geierlogion aus Q genauso wie Matthäus auf das Wort $\pi\tau\tilde{\omega}\mu\alpha$, aber ersetzte es durch „Leib“ ($\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$). Der Grund dafür sei gewesen, dass Lukas davor zurückschreckte, das Wort $\pi\tau\tilde{\omega}\mu\alpha$, d.h. „Leichnam“, auf Jesus anzuwenden.¹³

Nach S. L. Bridge war der Grund für die Ersetzung bei Lukas jedoch ein ganz anderer. Dieser wollte damit den gekreuzigten Herrn als einen lebendigen „Leib“ (oder Lebewesen), d.h. als den vom Tod auferstandenen Christus, darstellen. Dementsprechend sollten die „Geier“ auch „die Gerechten“ bedeuten, d.h. die christliche Kirche in der Gegenwart des Lukas.¹⁴

Die bisherigen Studien, die das Geierlogion aus der Sicht der lukanischen Redaktion interpretieren, sind also in zwei Extreme geteilt: eine gänzlich negative Auffassung und eine äußerst positive. Meine neuen Entdeckungen, nämlich Plutarchs „Moralia“ 918 C sowie 87 C–D und Lucretius’ „Von der Natur“ IV, 679–680, eröffnen in diesem Forschungskontext möglicherweise neue Perspektiven.

Beginnen wir mit einigen vergleichsweise kleinen Problemen. Bei den soeben erwähnten Differenzen der Ansichten von Bovon und Bridge, ist es wichtig, nicht nur auf die Redaktion von Lukas zu fokussieren, sondern auch die Überlieferungsgeschichte des Geierlogions zu berücksichtigen. Das Geierlogion war nämlich sowohl im hellenistischen Judentum, wo Griechisch gesprochen wurde, als auch im palästinischen Judentum, wo Aramäisch die Alltagssprache war, weit verbreitet und zwar noch bevor es in Q aufgenommen wurde. Die Differenz zwischen „ $\pi\tau\tilde{\omega}\mu\alpha$ “ (in Mt 24,28) und „ $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$ “ (in Lk 17,37) wurde ebenfalls stark von den alltäglichen Sprachgewohnheiten der jeweiligen jüdischen Gesellschaften in den

13 Bovon, *Das Evangelium nach Lukas*, 180.

14 S.L.Bridge, “Where the Eagles are Gathered.” in *The Deliverance of the Elect in Lucan Eschatology*, Sheffield 2003, 51–52. Diese Interpretation vertrat schon Origenes in seiner *Matthäuserklärung III: Fragmente und Indices*, 1. Hälfte (GCS 12), hrsg. von E. Klostermann,, Leipzig 1941, Fr. 478.

beiden Regionen beeinflusst.¹⁵ Wir sollten zudem den Umstand berücksichtigen, dass selbst als das Geierlogion noch ein Sprichwort im hellenistischen Kulturkreis war, schon die Frage gestellt wurde, ob es unter den Geiern auch Arten gab, die Aas fraßen.¹⁶

Meiner Meinung nach lösen sich die Probleme von Lk 17,37 wesentlich unkomplizierter, wenn man die Überlieferungsgeschichte des Geierlogions berücksichtigt. Es war wahrscheinlich nicht so, wie Bovon annimmt, dass Lukas erst in der Phase der Redaktion seines Evangeliums „πῶμα“ zu „σῶμα“ änderte, sondern dass in der Logienquelle Q, die Lukas vorlag, bereits „σῶμα“ verwendet wurde. Lukas musste diese Ausdrucksweise nur beibehalten. Als ein Kenner der hellenistischen Kultur konnte Lukas unmöglich übersehen haben, dass „σῶμα“ im alltäglichen Griechisch sowohl einen lebenden Körper als auch eine Leiche bezeichnen kann.¹⁷ Indem er also das in Q vorhandene „σῶμα“ beibehielt, konnte er die Aussage in einer Weise verwenden, die gleichermaßen für Geier, die Aas fressen, als auch für solche, die dies nicht tun, passte — eine elegante Lösung, die „mit einem Stein zwei Vögel trifft!“.

Das weitaus wichtigere Problem für diese Untersuchung ist jedoch der Platz, den das Geierlogion im Lukasevangelium einnimmt. Wie bereits erwähnt, wird allgemein davon ausgegangen, dass das heutige Lk 17,37 und Lk 17,24 in Q ursprünglich zusammengehörten. Zur Erinnerung: In der Parallelstelle bei Mt 24,27–28 steht V. 27 in Entsprechung zu Lk 17,24 und V. 28 zu Lk 17,37, wobei beide eine zusammenhängende Einheit bilden. Das heißt, die ursprüngliche Verbindung in der Logienquelle ist bei Matthäus besser bewahrt. Lukas hingegen hat diese Einheit aufgebrochen und das Geierlogion allein als Schlussvers (V. 37) an das Ende des gesamten Abschnitts Lk 17,23–37 verschoben.

Warum hat Lukas diese Veränderung vorgenommen? Hat sich dadurch der

15 Vgl. Onuki, Das „Geier“-Logion Q 17,37 (s. Anm.10), Abs. 3.1. und 3.2.4.

16 Vgl. Onuki, Das „Geier“-Logion Q 17,37 (s. Anm.10), Anm.34.

17 Vgl. Onuki, Das „Geier“-Logion Q 17,37 (s. Anm.10), Abs. 3.2.1.

Wortlaut oder die Bedeutung des ursprünglichen Sprichworts verändert? Um diese Fragen zu beantworten, müssen wir die redaktionelle Arbeit von Lukas sowie seine Absichten im gesamten Abschnitt 17,23–37 untersuchen.

2.2. Lk17,22

2.2.1. Die Inklusion zwischen Lk 17,37 und 17,22

Die Absicht des Lukas bei der Versetzung des Geierlogions ist leicht zu erkennen. Der Schluss des ganzen Abschnitts 17,23–37 beginnt mit „*Da sprachen sie (sc. die Jünger)*“ (V. 37). Es ist klar, dass Lukas damit den unmittelbar vorausgehenden Satz Lk 17,22, „*Dann sagte Jesus zu den Jüngern*“, wieder aufnimmt. Zwischen Lk 17,22 und 37 bildet er also einen wohlüberlegten Rahmen (eine *inclusio*).

Worauf zielt aber Lukas damit? Die Antwort lautet, er will die feine Verschiebung korrigieren, die zwischen der Aussage Jesu in V. 23–24 und seiner anschließenden Rede in V. 25–35 entstanden ist: Einerseits bekräftigt Jesus in V. 23–24, dass seine Jünger die Wiederkunft des Menschensohns nicht an einem bestimmten Ort „hier“ oder „dort“ sehen können, weil es sich um ein kosmisches Ereignis handelt, und zwar „wie ein Blitz, der von einem Ende des Himmels zum anderen leuchtet“. Man hat zu beachten, dass mit „hier“ und „dort“ in diesem Satz *bestimmte Orte in der irdischen Außenwelt* gemeint sind. Der Fokus der Sicht des Lukas ist *auf die Orte* der sichtbaren Wiederkunft Jesu, des Menschensohns, gerichtet.

Andererseits befasst sich jedoch die Rede Jesu in den folgenden V. 25–35 ausschließlich mit der Frage: *Wie* wird die Wiederkunft des Menschensohns plötzliche Spaltungen unter den Menschen verursachen? Dazu werden immer wieder die verschiedenen alltäglichen Aktivitäten der Menschen (z.B. die täglichen Abläufe von Essen, Trinken und Handel sowie die gemeinschaftliche Arbeit und der Schlaf) genannt. Die Rede Jesu weicht dadurch von der Frage nach dem *Wo* der Wiederkunft des Menschensohns in V. 23–24 ab.

Gerade weil Lukas selbst diese Inkohärenz in seiner Argumentation bemerkt hatte, lässt er in seinem abschließenden V. 37 die Jünger erneut fragen: „*Wo* wird

das geschehen, Herr?“ Genau aus diesem Grund hat sich Lukas des Geierlogions aus dem Q-Material bedient. Denn er wusste dabei, dass es sich um einen Aphorismus handelte, der von bestimmten Ereignissen spricht, die sich *überall* ereignen, ganz unabhängig vom *Wo*, ob „hier“ oder „dort“.

Wenn Lk 17,22 in Verbindung mit Lk 17,37 eine Rahmenstruktur darstellt, ist es sehr wahrscheinlich, dass V. 22 eine von Lukas zu diesem Zweck eingefügte redaktionelle Bildung ist. Denn während Jesus in den vorangehenden V. 20–21 auf die Frage der Pharisäer antwortet, wird seine Rede gleich danach in V. 22 durch die Einleitung „Jesus sprach zu seinen Jüngern“ neu ausgerichtet, so dass der folgende Abschnitt Lk 17,23–37 im Ganzen nunmehr eine Rede Jesu an die Jünger darstellt.

2.2.2. Theologie der „Tage“ (ἡμέραι)

Es gibt noch weitere Hinweise darauf, dass V. 22 als ein redaktioneller Einschub des Lukas zu werten ist. Die Rede Jesu setzt sich nämlich so fort: „Es werden *Tage* (ἡμέραι) kommen, in denen ihr [Jünger] euch danach sehnt, auch nur einen von den *Tagen* (ἡμέραι) des Menschensohnes zu sehen; doch ihr werdet ihn nicht sehen.“¹⁸ Zu beachten ist hier der von mir *kursiv* gesetzte Plural „*Tage*“ (ἡμέραι). Er wird sogar wiederholt. Das klingt äußerst umständlich. Außerdem taucht derselbe Plural im folgenden Abschnitt ab V. 23 wiederholt auf.

In welchen Teilen dieses Abschnitts verwendet nun Lukas außer dem abschließenden V. 37 Material aus Q oder anderen Traditionen? Aus Platzgründen kann ich hier auf diese Frage nicht näher eingehen. In den letzten Jahren wurde jedoch ein internationales Projekt zur hypothetischen Rekonstruktion der Reihenfolge und des Wortlauts aller zu dieser Quelle gehörenden Logien durchgeführt. Es stellt den Höhepunkt der zwei Jahrhunderte langen und internationalen Q-Forschung dar. Dessen Ergebnisse wurden im Jahr 2000 unter dem Titel „The Critical Edition

18 Hier ist die revidierte Einheitsübersetzung (s. o. Anm. 9) von mir etwas verändert.

of Q“ (im Folgenden abgekürzt „Kritische Q-Ausgabe“) veröffentlicht.¹⁹ Dieser Edition zufolge ist Lk 17,30 innerhalb unseres Abschnittes die einzige Stelle, in der schon ursprünglich die Logienquelle selbst mit Sicherheit von „dem Tag“ (ἡμέρα), an dem sich der Menschensohn offenbart, in der Einzahl gesprochen hatte. V. 26 und V. 28 stammen wahrscheinlich ebenfalls aus dem Q-Material. Es wird angenommen, dass Lukas auch in diesen Versen den Singular in den Plural „Tage“ geändert hat.

Natürlich bezieht sich der Singular „Tag“ (ἡμέρα), wenn er wie in Lk 17,30 mit dem bestimmten Artikel verwendet wird, auf einen bestimmten Tag. Im Gegensatz dazu wird mit „Tagen“ (ἡμέραι) im Plural eine bestimmte Zeitspanne ausgedrückt. Es ist klar, dass Lukas bewusst versucht, eine solche Zeitspanne zu betonen.

Es ist allgemein bekannt, dass der Gebrauch des Plurals „Tage“ eine für das Lukasevangelium einzigartige Ausdrucksweise ist. Es ist hier nicht nötig, diesen Sprachgebrauch im Doppelwerk des Lukas umfassend zu untersuchen. Das bekannteste Beispiel findet sich im „Vaterunser“. In Mt 6,11 steht „Gib uns *heute* (σήμερον) das tägliche Brot“, während in der parallelen Stelle Lk 11,3 „Gib uns *jeden Tag* (τὸ καθ' ἡμέραν) das tägliche Brot“ geschrieben steht. Sowohl Matthäus als auch Lukas haben das „Vaterunser“ aus Q übernommen, wobei Matthäus offensichtlich den ursprünglichen Wortlaut von Q besser bewahrt hat. Es wird ferner angenommen, dass dies auf den tatsächlichen Sprachgebrauch des irdischen Jesus zurückgeht. Ursprünglich war dies ein dringendes Gebet um das Brot „für den heutigen Tag“, doch bei Lukas hat sich der Fokus auf das fortwährende Bedürfnis nach Nahrung im täglichen Leben verschoben.

Der in Lk 17,22 eingeführte und im folgenden Abschnitt wiederholt auftretende

19 J. M. Robinson/P. Hoffmann/J. S. Kloppenborg (eds.), *The Critical Edition of Q: Synopsis Including the Gospel of Matthew and Luke, Mark and Thomas, with English, German and French Translation of Q and Thomas*, Leuven-Minneapolis 2000. P. Hoffmann/Ch. Heil (Hg.), *Die Spruchquelle Q. Studienausgabe, Griechisch und Deutsch*, 3. Aufl., Darmstadt-Leuven 2009. Ich folge im Weiteren der deutschen Ausgabe.

Plural „Tage“ unterscheidet sich von jenem im „Vaterunser“ (Lk 11,3) lediglich dadurch, dass er einen längeren Zeitraum bezeichnet. Er kann mit „Generation“ umschrieben werden. In V. 25, der eindeutig eine redaktionelle Formulierung des Lukas ist, heißt es: „Vorher aber muss er [der Menschensohn] vieles erliden und von dieser Generation (τῆς γενεᾶς ταύτης) verworfen werden.“ Es ist kein Zufall, dass der Ausdruck „diese Generation“ hier erscheint. Im Lichte dieses Verses sind die „Tage des Menschensohns“, d.h. „Tage, in denen sich der Menschensohn offenbart“, nichts anderes als die Zeiten, in denen die Urchristenheit, die bereits zu der Überzeugung gelangt ist, dass Jesus nach seiner Verurteilung und seinem Tod auferstanden ist, auf dessen Wiederkunft vom Himmel wartet. Die gegenwärtige Zeit des Evangelisten Lukas gehört dazu.

Zur Verdeutlichung sei hinzugefügt, dass „Tage des Menschensohns“ oder „Tage, in denen sich der Menschensohn offenbart“ wörtlich genommen missverstanden werden könnten. Man könnte dies so lesen, als ob die Wiederkunft des Menschensohns nicht an einem bestimmten Tag, sondern über mehrere Tage hinweg wiederholt stattfinden würde. Doch Lukas meint dies keineswegs. Die Wiederkunft des Menschensohns wird weiterhin als ein Ereignis an einem bestimmten „Tag“ verstanden (vgl. Lk 17,30). Bis zu diesem speziellen „Tag“ jedoch erwarten uns viele unbestimmte „Tage“, an denen verschiedene Ereignisse geschehen müssen. Daher bezieht sich der Ausdruck „Tage des Menschensohns“ oder „Tage, in denen sich der Menschensohn offenbart“ lediglich auf die Zeit in der Weltgeschichte bis zur Verwirklichung der Wiederkunft des Menschensohns.

Dies wird auch durch Lk 9,51 belegt, wo es heißt: „Als die Tage herankamen, in denen er in den Himmel aufgenommen werden sollte.“²⁰ Von diesem Vers an bis zum Ende des Kapitels 19 wird alles im Rahmen der „Tage“ der Reise Jesu nach Jerusalem dargestellt. Dies findet sich so nur im Lukas-evangelium und wird als „der große Reisebericht“ bezeichnet. Lukas fügt

20 Übersetzung von Onuki.

darin verschiedene Szenen ein, und der Abschnitt Lk 17,20–37, der im Zentrum unserer Untersuchung steht, ist ein integraler Bestandteil davon (vgl. 17,11). Lukas erinnert die Leser an den Schlüsselstellen dieser Reise, dass Jesus und seine Jünger auf dem Weg nach Jerusalem sind (9,57→10,38→13,22→17,11→18,31→18,35→19,1–2→19,11→19,28–29→19,37→19,41→19,45).

Jedoch heißt es im Eingang des „großen Reiseberichts“ in 9,51: „Als die Tage herankamen, in denen er in den Himmel aufgenommen werden sollte.“ Mit „in den Himmel aufgenommen werden“ ist selbstverständlich die Himmelfahrt Jesu gemeint, die am Ende des Lukasevangeliums in 24,50–53 beschrieben wird. Doch könnte man diese Formulierung nicht so missverstehen, als ob sich diese Himmelfahrt mehrfach wiederholen würde? Natürlich meint Lukas dies nicht. Die Himmelfahrt Jesu wird von ihm eindeutig als ein einmaliges Ereignis betrachtet. Wenn er in 9,51 von den „Tagen, in denen er in den Himmel aufgenommen werden sollte“ spricht, so bezieht er sich auf die „Tage“, die vergehen müssen und in denen noch verschiedene Ereignisse stattfinden, bevor dieses einmalige Ereignis geschieht. Genauso verhält es sich, wenn Lukas die „Tage des Menschensohns“ oder „Tage, in denen sich der Menschensohn offenbart“ erwähnt.²¹

Die Analyse der lukanischen Redaktionsarbeit im Abschnitt Lk 17,23–37 kann also nicht die Frage umgehen, wie Lukas seine eigene Gegenwart im heilsgeschichtlichen und weltgeschichtlichen Kontext versteht, d.h., wie sich der Abschnitt zur lukanischen Geschichtstheologie im Ganzen verhält. Wie lässt sich die bisher analysierte Redaktionsarbeit des Lukas in seine Theologie der Weltgeschichte integrieren, die sich aus seinem Doppelwerk des Evangeliums und der

21 K. Mineshige, *Lukafukuinsho* 9,51–19,27 [*Das Lukasevangelium* 9,51–19,27], Tokyo 2025, 440 vertritt eine andere Interpretation. Nach ihm bezieht sich „die Tage des Menschensohns“ auf die Tage, die mit seiner Ankunft beginnt und durch sein Wirken auf Erden bestimmt werden, bevor das Reich Gottes einbricht. Dafür könnte sprechen Lk 21,21–31, wo in der Tat zwischen der Ankunft des Menschensohnes (V. 21) und der „Zeit der Erlösung“ (V. 28), d.h. dem Einbrechen des Reich Gottes (V. 31), ein gewisser Zeitraum zu bestehen scheint.

Apostelgeschichte ergibt?

2.2.3. Theologie der Weltgeschichte

Zur Theologie der Weltgeschichte des Lukas gibt es schon eine ganze Reihe Forschungen. Ihr wichtigstes Merkmal ist nach meiner Ansicht, dass Lukas „bestimmte Zeitspannen oder -abschnitte lückenlos verbindet“²². Beispiele dafür lassen sich an verschiedenen Stellen finden.²³ Die größte Zeitspanne ist die Weltgeschichte („diese Welt“). Ihre Dauer reicht von der Welterschöpfung (Lk 11,50) bis zum Beginn der „kommenden Welt“ (18,30; 20,34–35) nach der Wiederkunft des Menschensohns. Sie gliedert sich nach Hans Conzelmann weiter in drei Hauptabschnitte: die Zeit des Alten Testaments, die Zeit Jesu auf Erden („die Mitte der Zeit“) und die Zeit von der Himmelfahrt bis zur Wiederkunft des Menschensohns. In all diesen Zeitspannen wird die Weltgeschichte als eine Vorsehungsgeschichte nach Gottes Plan betrachtet (Vgl. Apg 2,23 und 3,21).²⁴

22 Vgl. T. Onuki, *Shumatsuron no Keihu — Shoki Yudayakyo kara gunosisu made* [Die Geschichte der Eschatologie. Vom Frühjudentum bis zur Gnosis], Tokyo 2019, 367.

23 Vgl. Onuki, *Shumatsuron*, 361.

24 Die oben dargestellte Theologie der Weltgeschichte im Lukasevangelium basiert im Wesentlichen auf H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas*, Tübingen 41962 [1953]). Dies war eine bahnbrechende Studie, die die sogenannte redaktionsgeschichtliche Evangelienforschung einleitete, aber ebenso oft Ziel vieler kritischer Bewertungen in der folgenden Forschungsgeschichte wurde. Es ist hier nicht möglich, diese im Detail zu diskutieren, daher möchte ich auf zwei Berichte zur Forschungsgeschichte hinweisen: G. Braumann (Hg.), *Das Lukas-Evangelium. Die Redaktions- und Kompositionsgeschichtliche Forschung*, Darmstadt 1974; F. Bovon, *Luke the Theologian. Fifty-five Years of Research (1950–2005)*, Texas 2006, 1–85. Die früheren Kritiken an Conzelmann lassen sich nach verschiedenen Aspekten ordnen, und dazu gibt es jeweils repräsentative Forschungsliteratur. (1) *Kritik an Conzelmanns Sicht der Heilsgeschichte als solcher*: O. Cullmann, „Parusieverzögerung und Urchristentum,“ *ThLZ* 83, 1958, 1ff.; G. Braumann, „Das Mittel der Zeit. Erwägungen zur Theologie des Lukasevangeliums,“ *ZNW* 54, 1963, 117–145; W. G. Kümmel, „Lukas in der Anklage der heutigen Theologie,“ *ZNW* 63, 1972, 149–165, (2) *Kritik an der Eingliederung Johannes des Täufers*

in die „Zeit Israels“: W. C. Robinson Jr., *The Way of the Lord: A Study of History and Eschatology in the Gospel of Luke*, Basel 1960, (3) *Kritik an der Unterscheidung der „Zeit Jesu“ von der „Zeit der Kirche“*: E. Lohse, „Lukas als Theologe der Heilsgeschichte,” *EvTh* 14, 1954, 256–275; U. Luz, „Kerygma, Tradition und Geschichte Jesu bei Lukas,” *ZTK* 57, 1960, 51–66. (4) *Ansicht der lukanischen Eschatologie als Funktion der Christologie*: E. E. Ellis, „Die Funktion der Eschatologie im Lukasevangelium,” *ZTK* 66, 1969, 387–402; M. Völkel, „Zur Deutung des „Reiches Gottes“ bei Lukas,” *ZNW* 65 (1974) 57–70; O. Merk, „Das Reich Gottes in den lukanischen Schriften,” in: E. Ellis/E. Gräßer (Hg.), *Jesus und Paulus*, Göttingen 1978, 201–220; J. Ernst, *Herr der Geschichte. Perspektiven der lukanischen Eschatologie*, Stuttgart 1978. (Für die Suche und Überprüfung dieser Forschungsliteratur erhielt ich Unterstützung von Professor K. Mineshige, Kwansei Gakuin University. Ich möchte ihm hier meinen herzlichen Dank aussprechen.)

Meiner Meinung nach treffen (2) und (3) zu. Johannes der Täufer sollte nicht in die „Zeit Israels“ (die Zeit des Alten Testaments) eingegliedert werden, sondern gehört zur „Zeit Jesu“, die mit der Geburt Jesu beginnt. Allerdings gehört die von Conzelmann sogenannte „Mitte der Zeit“ (d.h. die durch Lk 4,13 und 22,3 eingerahmte satanlose Zeit der öffentlichen Predigt Jesu), zur „Zeit Jesu“, wobei Johannes der Täufer nicht inbegriffen ist. Andererseits gibt es zwischen der „Zeit Jesu“ und der „Zeit der Kirche“ keinen wesentlichen Unterschied, solange beide im Gegensatz zur „Zeit Israels“ als der „Zeit der Prophezeiung“ die „Zeit der Erfüllung“ darstellen. Diese große Zweiteilung in die Zeit der Prophezeiung und Erfüllung liegt oberhalb der Dreiteilung von „Zeit Israels“, „Zeit Jesu“ und „Zeit der Kirche“. Wenn diese Korrekturen vorgenommen werden, ist der von Conzelmann herausgearbeiteten Theologie der Heilsgeschichte im Doppelwerk des Lukas grundsätzlich zuzustimmen. Vgl. dazu genauer Onuki, *Shumatsuron* [Die Geschichte der Eschatologie] (s.o. Anm.22) Kapitel XIII. Gegen (4) habe ich bereits frühzeitig in meinem japanischen Aufsatz, „Luka-Shingaku ni okeru Kirisutoron to Shumatsuron — J. Ernst Setsu heno Hihan“ [Christologie und Eschatologie in der Lukas-Theologie — Eine Kritik der Theorie von J. Ernst], *Shinyakugaku Kenkyu* [Neutestamentliche Studien] 13, Tokyo 1985, 2–14 eine detaillierte und grundlegende Kritik geäußert, wobei ich die Beziehung zwischen Eschatologie und Christologie im Johannesevangelium im Vergleich zur lukanischen Theologie eingehend analysiert habe (bes. S. 137 mit Anm. 4). Der Hauptpunkt, den ich hier wiederholen möchte, ist, dass im Johannesevangelium, um die klassische Formulierung von E. Käsemann zu zitieren, „die Eschatologie nicht der Horizont der Christologie ist, sondern die Christologie der Horizont der Eschatologie“

Der redaktionelle Satz Lk 17,25, „Vorher aber muss (δεῖ) er [der Menschensohn] vieles erleiden und von dieser Generation verworfen werden“, ist nun ein Teil dieser vorsehungsgeschichtlichen Sichtweise des Lukas.²⁵ Die in Lk 17,23–37 wiederholt vorkommende Wendung der „Tage (ἡμέραι) des Menschensohns“ bezieht sich auf die „Zeit der Kirche“ von der Himmelfahrt Jesu bis zu seiner Wiederkunft als Menschensohn oder — mit anderen Worten — auf die „Zeiten der Völker“ (Lk 21,24), in denen das Evangelium den Völkern der ganzen Welt gepredigt werden soll. Lukas selbst lebt in der letzten Zeitspanne und zwar am Ende des ersten Jahrhunderts.

Im Rahmen dieser Theologie der Weltgeschichte wird die Wiederkunft des Menschensohns auf die Übergangszeit zwischen der Weltgeschichte („dieser Welt“) und der „kommenden Welt“ gesetzt. Der Singular „Tag des Menschensohns“ (oder „jener Tag“), den Lukas in wenigen Stellen unter den Pluralformen „Tage des Menschensohns“ ausnahmsweise stehen lässt, kann sich nur auf seine Wiederkunft ganz am Ende dieser Weltgeschichte beziehen. In 17,26–35 beschreibt

(E. Käsemann, *Jesus letzter Wille nach Johannes 17*, Tübingen ³1971, 42). Das bedeutet, dass die Eschatologie der Christologie untergeordnet ist und als deren Funktion wirkt. Conzelmann hat gezeigt, dass in der Theologie der Heilsgeschichte des Lukas diese Beziehung umgekehrt ist. Das heißt, die Christologie unterliegt einer Eschatologie, die als theozentrische Heilsgeschichte (Weltgeschichte) verstanden wird. Ein klarer Beweis dafür ist, dass Christus in der „Zeit Israels“, einer der drei Perioden der Heilsgeschichte, abwesend ist. Doch (4) verwischt diesen grundlegenden Unterschied. Man könnte sagen, dass dies die Lukas-Theologie „johanneisiert“. Ich muss dagegen erneut entschieden Einspruch erheben. Übrigens zeigt eine neuere Studie von G. R. O’Day, „There the ? will gather Together“ (Luke 17:37). Bird-Watching as an Exegetical Activity,” in: S.H. Ringe/ P.H.C. Kim [Hg.], *Literary Encounters with the Reign of God*, London/New York 2004, 288–303, dass die Interpretation von Lk 17,37 in Bezug auf den „Geier“ nicht wie üblich im Sinne von hellenistischen Sprichwörtern, sondern im Kontext der christologischen Interpretation von Lukas erfolgen sollte. Dabei stützt sich O’Day auf die Auslegungstradition der Kirchenväter von Origenes bis Thomas von Aquin: Der Geier stelle die Wiederkunft Christi dar (so besonders 294).

25 Onuki, *Shumatsuron* [Die Geschichte der Eschatologie] (s.o. Anm.22), 370.

Lukas den plötzlichen Zusammenbruch der menschlichen Routine und Gemeinschaft am Tag der Wiederkunft, wobei er sich auch auf andere Überlieferungen als Q stützt.²⁶ Das dabei entworfene Gemälde ist wahrhaft apokalyptisch. Es ist klar, dass Lukas die traditionelle Darstellungsweise für die Endzeitkatastrophe kannte, womöglich unter anderem auch aus Q.²⁷

2.2.4. Enteschatologisierung

Aber man sollte bedenken, dass die so geschilderte Wiederkunft Jesu, des Menschensohns, für Lukas selbst keine unmittelbare Aktualität mehr hat. Lukas hat vielmehr die Sehnsucht nach solch einer baldigen Wiederkunft bereits als etwas Vergangenes aufgegeben. Er verschiebt sie auf das Ende der Weltgeschichte und überlässt die Antwort auf die Frage, *wann* sie sich überhaupt verwirklicht, Gott allein und dessen Vorsehung. Durch die eigentümliche Formulierung „die Tage des Menschensohns“, die allein in V. 22 zweimal auftaucht, und im Abschnitt nach V. 23 mehrmals wiederholt wird, *enteschatologisiert* Lukas die Sehnsucht der früheren Urgemeinde nach der baldigen Wiederkunft des Menschensohnes, die für ihn keine Relevanz mehr hat, und verlagert sie ins Innere der Weltgeschichte hinein. „Die Tage des Menschensohns“ beziehen sich somit auf die Weltgeschichte

26 Für das Nähere verweise ich hier auf die Kommentare.

27 Ganz anders ist die Interpretation von T. J. Lang, „Where the Body Is, There also the Eagles Will Be Gathered”: Luke 17:37 and the Arrest of Jesus,” *Biblical Interpretation* 31-3 (2013) 320-340. Nach Lang wird in Lk 17,34–35 zwar die plötzliche Trennung zwischen dem alltäglichen Leben der Menschen und ihrer Gemeinschaft vorausgesagt. Das betreffe jedoch nicht das Ende der Welt, sondern die Ereignisse, die durch die bevorstehende Verhaftung Jesu, die in 22,54 und folgenden Versen erzählt wird, ausgelöst werden. Das Wort „Geier“ (*ἀετοί*) in 17,37 bezieht sich laut Lang auf die feindlichen Kräfte, die Jesus verhaften werden, und der „Körper“ (*σῶμα*) auf Jesus selbst, der verhaftet wird (320, 336). Lang interpretiert so den gesamten Abschnitt Lk 17,22–37 als Teil der Geschichte bis zur Passion und Auferstehung Jesu, also als etwas, das vor dem Ende der Welt stattfindet: Lukas verbinde in diesem Sinne Eschatologie und Geschichte (338).

mit Einschluss der eigenen Gegenwart des Lukas, in der es — um hier V. 22 mit anderen Worten zu paraphrasieren — „keinen einzigen Tag mehr geben wird, an dem man den Menschensohn wiedersehen kann“. Lukas bezieht sich nicht mehr auf die unmittelbar nahe Zukunft.

Es wird deutlich, dass für Lukas die Erwartung des „Menschensohns“ bereits ihre Aktualität verloren hat, wenn man den Bericht über das Martyrium des Stephanus in Apg 6–7 betrachtet. Dieses Ereignis ereignete sich in einer sehr frühen Phase der Geschichte der Urgemeinde in Jerusalem, und es wird allgemein angenommen, dass es nur zwei oder drei Jahre nach der Kreuzigung Jesu (um das Jahr 32 n. Chr.) stattfand. Stephanus war einer der „Sieben“, die neben den „Zwölf“ ausgewählt wurden, um sich um die tägliche Verteilung (der Speisen) in der Urgemeinde zu kümmern. Stephanus wurde von jüdischen Zeugen fälschlicherweise beschuldigt, den Tempel in Jerusalem und das mosaische Gesetz beleidigt zu haben (Apg 6,14). Um sich zu verteidigen, hielt Stephanus eine lange Rede, die mit der Geschichte der Errettung Israels von den Patriarchen bis zum Bau des Tempels durch Salomo beginnt und mit einer scharfen Kritik am Tempel endet (7,48–49). Dann blickt Stephanus zum Himmel und sieht die Herrlichkeit Gottes und Jesus, der zur Rechten Gottes steht. Er sagt: „Siehe, ich sehe den Himmel offen und den *Menschensohn* zur Rechten Gottes stehen (ἑστῶτα)“ (7,56), bevor er durch Steinigung hingerichtet wird.

Meiner Ansicht nach steht dieses Ereignis im Zusammenhang mit der Prophezeiung Jesu über die Tempelzerstörung, wie sie in Mk 14,58 in der Szene von seiner Gerichtsverhandlung festgehalten ist. Das Lukasevangelium lässt diese Prophezeiung in der entsprechenden Szene (22,66–71) weg. Stattdessen wird die gleiche Prophezeiung in Apg 6,14 Stephanus zugeschrieben, nachdem sie als falsche Aussage der Juden dargestellt wurde. Dass Stephanus unmittelbar vor seinem Tod in Apg 7,56 sagt, er sehe den „Menschensohn zur Rechten Gottes stehen“, sollte ebenfalls im Zusammenhang mit dieser Prophezeiung der Tempelzerstörung gelesen werden. Das „Stehen“ des „Menschensohns“ zur Rechten Gottes deutet nämlich

darauf hin, dass er bereits aufstanden ist, d.h. sich erhoben hat, um den irdischen Tempel in Jerusalem zu zerstören (vgl. Apg 6,14, wo es heißt, er wolle „diesen Ort zerstören“). Lukas scheint zu glauben, dass das Martyrium des Stephanus eine Wiederbelebung von Jesu Prophezeiung über die Tempelzerstörung in der Urgemeinde war. Da die Urgemeinde schon im Glauben an die Auferstehung Jesu lebte, muss die erwartete Tempelzerstörung notwendigerweise auch die Wiederkunft des auferstandenen und erhöhten Jesus als Menschensohn bedeutet haben.

Aus der Perspektive des Lukas jedoch war der Tempel in Jerusalem bereits durch die römische Armee und den „Zorn Gottes“ zerstört worden (vgl. Lk 21,20–24), ohne dass die Wiederkunft des „Menschensohns“ stattgefunden hat. Daher lässt Lukas in der Vision des Stephanus nur den Menschensohn zur Rechten Gottes „stehen“ (Apg 7,56), ohne dass er von seiner Ankunft auf den Wolken spricht. Obwohl Lukas sicherlich die Prophetie in Mk 14,62 kannte, wo vom Kommen des Menschensohnes auf den Wolken die Rede ist, entscheidet er sich, dies nicht zu erwähnen.

Darüber hinaus ist Apg 7,56 die letzte Stelle im lukanischen Doppelwerk, in der vom „Menschensohn“ Jesus die Rede ist. Indem Lukas diese letzte Erwähnung in der Martyriumszene des Stephanus in Verbindung mit Apg 6,14 bringt, beendet Lukas sozusagen die Wiederbelebung der Prophetie Jesu über die Tempelzerstörung, die in diesem Ereignis ihren Höhepunkt erreicht hat. Dass Lukas den „Menschensohn“ am Ende einfach stehen lässt (7,56), mag aus der Sicht heutiger Leser unbefriedigend erscheinen. Aber aus der Sicht des Lukas war die Wiederbelebung der Prophetie der Tempelzerstörung selbst bereits unvollständig geblieben, sodass er wohl keine passendere Ausdrucksweise finden konnte. Dies ist der Grund, warum für Lukas die Erwartung der Wiederkunft des „Menschensohns“ bereits ihre Aktualität verloren hatte.

2.3. Die Verbindung mit Lk 17,20–21 und ihre Absicht

Wie aus allem bisher Gesagten klar ist, handelt es sich bei Lk 17,22 um eine

redaktionelle Bildung des Lukas. Ihre Aufgabe besteht darin, den gesamten Abschnitt 17,23–37 mit 17,20–21 zu verbinden. Erst aus dieser Verbindung ergab sich, dass das Verbot Jesu, das Reiches Gottes (oder der Wiederkunft des Menschensohnes)²⁸ weder „hier“ noch „dort“ zu suchen, in V. 21 und 23 so unmittelbar nacheinander wiederholt wird, sogar mit dem fast gleichen Wortlaut.

Wenn alles bisher Gesagte zutrifft, stellt sich eine weitere Frage: Wo standen die Sätze von Lk 17,20–21 ursprünglich? Selbst wenn der unmittelbare Kontext, in dem diese zwei Verse jetzt stehen, auf die lukanische Redaktion (durch Einfügung von V. 22) zurückzuführen ist, verwendet er nicht inhaltlich gesehen schon eine Tradition? Und gehörte auch die Tradition selbst nicht zum Q-Material? Die genannte Kritische Q-Ausgabe und die deutsche Ausgabe von Hoffmann und Heil stellen beide Verse von Lk 17,20–21 (Mt 24,23) zwar hypothetisch unmittelbar vor Lk 17,23–24.37 (//Mt 24,26–27.28), kennzeichnen jedoch ihre Zugehörigkeit zu Q selbst mit einer vergleichsweise großen Unsicherheit. In der Tat verbirgt sich nach der *opinio communis* der gegenwärtigen Lukasforschung wenigstens in Lk 17,21 eine mit Lk 11,20/Mt 12,28 verwandte Wortüberlieferung. Ich war selbst bisher im Rahmen der Jesusforschung derselben Ansicht (s.o. Anm. 7). Wir können aber hier nicht weiter darauf eingehen.²⁹

Der springende Punkt für uns ist vielmehr, wie die am Anfang von Abs. 2. gestellte Frage beantwortet werden kann. Bereits oben in Abs. 2.2.1. habe ich

28 Man könnte die Synonymie vom Reich Gottes in V.21 mit der Wiederkunft des Menschensohnes in V. 24 zwar mit Recht bezweifeln. Aber die Verbindung des Reiches Gottes mit dem Blitz hängt nach Lk 10,18 mit der Vision Jesu des vom Himmel abstürzenden Satans eng zusammen. Diese Vision ist ihrerseits mit dem Beginn der öffentlichen Verkündigung Jesu vom Reich Gottes verbunden. Außerdem stellt die Visionsszene eine allein für das Lukasevangelium spezifische Überlieferung dar. Es ist deshalb undenkbar, dass sich Lukas der bildmäßigen Zusammengehörigkeit zwischen Lk 10,18 und 17,24 unbewusst war.

29 Für die traditionsgeschichtliche Verwandtschaft zwischen Lk 17,21 und Q 11,20 spricht zuletzt auch Theißen, *Der historische Jesus*, 256. Vgl. auch unten Anm. 32.

besonders auf das „hier“ und „dort“ aufmerksam gemacht. Es geht nämlich in diesem Ausdruck eindeutig um die Orte der Wiederkunft des Menschensohns. Gemeint sind außerdem ohne Zweifel *bestimmte Orte in der realen Außenwelt*. Die Wiederkunft Jesu, des Menschensohns, ist eindeutig als sichtbares Ereignis vorgestellt. Ein fast identischer Ausdruck wiederholt sich auch in 17,21. Außerdem hat Lukas diese Wiederholung, wie schon gezeigt, erst durch ein bewusstes redaktionelles Verfahren (v.a. die Einfügung von V. 22) hergestellt. Das bedeutet, dass Lukas auch mit „hier“ und „dort“ in V. 21 genauso wie in V. 23 *bestimmte Orte in der irdischen Außenwelt* meinen muss. Insofern ergibt sich aus der unmittelbaren Wiederholung von „hier“ und „dort“ in V. 21 und V. 23 überhaupt keine semantische Verschiebung.

Wichtiger ist jedoch der *Unterschied in der Begründung*, warum Jesus die Suche nach bestimmten Orten in der Außenwelt verbietet: *Einerseits* lautet die Begründung in V. 24, der direkt auf V. 23 folgt, dass das zweite Kommen des Menschensohns so geschieht, „wie der Blitz von einem Ende des Himmels bis zum anderen leuchtet“. Das bedeutet, dass es ein kosmisches Ereignis sein wird. Es macht freilich keinen Sinn, nach einem kosmischen Ereignis an bestimmten und begrenzten Orten der Erde zu suchen, *denn es kann überall auf der Erde gesehen werden*.³⁰ Um eben diesen Grund zu untermauern, hat Lukas das „Geierlogion“ in V. 37 an den Schluss der Rede Jesu gestellt. Das war eine brillante Art und Weise, die ursprüngliche Bedeutung, die das Geierlogions als Sprichwort in der griechischen und römischen Kultur besaß, bevor es von der jüdischen Gesellschaft in Palästina akzeptiert und verbreitet wurde, treffend zur Geltung zu bringen. Lukas will sagen, dass das Erscheinen des Menschensohns wie das der Geier *überall* auf

30 Auf diesen Punkt hat schon die Forschung hingewiesen. Vgl. E. Gräßer, *Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte*, Berlin³1977, 171 und P. Müller, „Schnell und unausweichlich. Vom Aas und den Geiern: Q 17,37,“ in: R. Zimmermann [Hg.], *Kompendium der Gleichnisse Jesu*, Gütersloh 2007, 235–239, bes. 238.

der Erde sichtbar wird, da es auf keine bestimmten Orte beschränkt ist.

Andererseits wird aber in V. 20–21 die Aussage Jesu, das Reich Gottes sei nicht an bestimmten Orten der Erde zu suchen, durch den Satz begründet: „denn das Reich Gottes ist ἐντός von euch [Pharisäern]“.

Warum hat Lukas diese zwei Begründungen bewusst so unmittelbar nacheinander in V. 20–21 und V. 23–24 gesetzt? Am nächsten liegt die Antwort: um ihren *Kontrast* deutlich zu machen! Von den oben im Abschnitt 1 vorgestellten Übersetzungsvorschlägen können weder (2) noch (3) diesen Kontrast klarstellen. Denn gegen diese beiden Übersetzungen, dass das Gottesreich entweder „in eurer Mitte“ (2) oder „innerhalb eines (durch das im Genitiv angeschlossene Objekt) begrenzten Raums“ (3) ist, kann man, um mit S. Yagi zu sprechen, einwenden: „[Dann] kann man schließlich immer noch sagen: ‚Siehe, es ist hier‘, oder ‚Es ist dort‘.“³¹ Dagegen kann die Übersetzung (1) gegenüber V. 23–24 hervorheben: Das Reich Gottes ist „in eurer Inneren (ἐντός)“, oder „innen in euch“ (V. 21). Daher ist sein Kommen für die Menschen *nicht an äußeren Zeichen zu beobachten* (V. 20).

Lukas verneint also die Beschränkung des Kommens des Reiches Gottes auf bestimmte Orte der Außenwelt *gleichzeitig von zwei entgegengesetzten Seiten*: einerseits in V. 24 und 37 aufgrund seiner *kosmischen Sichtbarkeit*, andererseits in V. 21 aufgrund seiner *inneren Unsichtbarkeit*. Die Präposition ἐντός in Lk 17,21 sollte deshalb gemäß der klassischen Interpretation (1) mit „innen in euch“ übersetzt werden.

31 S. Yagi, *Shinyaku Shiso no Kozo* [Die Struktur des neutestamentlichen Denkens], Tokyo 2002, 121. Genauso jetzt auch Theißen/Merz, *Wer war Jesus*, 241: „Denn auf Jesus könnte man sehr wohl mit ‚hier‘ und ‚da‘ hinweisen!“ Vgl. auch Theißen, *Der historische Jesus*, 235, 256.

2.4. Ironie des Lukas an die Pharisäer

Gegen diese Schlussfolgerung könnte man die Frage stellen, ob der Gedanke, dass das Reich Gottes im „Inneren“ der *Pharisäer* ist, selbst im Rahmen der Erzählung, im Lichte der Theologie des lukanischen Doppelwerkes als Ganzes gültig ist. Die genannte Schlussfolgerung hat, so denke ich, auch gegen solche kritische Frage gute Gründe für sich.

Der wichtigste davon ist die Erzählung über die „Pharisäer und Zöllner“ in Lk 18,9–14. Dort werden ein Zöllner und ein Pharisäer gegenübergestellt, die beide im Tempel vor Gott beten. Wie schon aus einer kursorischen Lesung hervorgeht, wird der Pharisäer sehr schablonenhaft dargestellt. Sein Gebet ist ein Gebet des Stolzes auf seine eigene Frömmigkeit. Das Gebet wird von Lukas auf Griechisch als *πρὸς ἑαυτὸν* (18,11) beschrieben. Es scheint angemessen, dass dies bei manchen modernen Bibelübersetzungen mit „*im Herzen*“ wiedergegeben wird. Damit charakterisiert Lukas das Innere des Pharisäers im deutlichen Kontrast zur Selbsterniedrigung des Zöllners.

Außerdem ist das Gebet des Pharisäers von 17,20–37 kaum getrennt, denn zwischen beiden steht nur das Gleichnis von der „Witwe und dem Richter“ (18,1–8). Es scheint mir sehr wohl möglich, dass Lukas das innige Gebet der Pharisäer in 18,11 bereits im Sinn hatte, als er vorher in 17,21 „innen in euch“ schrieb. Dass das Reich Gottes im „*Inneren der Pharisäer*“ ist, ist meines Erachtens eben eine *Ironie* des Lukas.³²

32 Gräßer, *Parusieverzögerung*, 194 meint, dass das Reich Gottes nach Lukas nicht im Inneren der Pharisäer sein kann, begründet aber dies durch die allgemeine Sicht, das Reich Gottes könne überhaupt kein „innerer Besitz“ des Menschen sein, ohne es als Ironie den Pharisäern gegenüber zu verstehen. Folglich übersetzt Gräßer das *ἐντός* in Lk 17,21 mit „innerhalb“ oder „zwischen“. Theißen, *Der historische Jesus*, 256, 287 bezieht das *ἐντός* in Lk 17,21 eindeutig auf das „Innere“ des Menschen und begründet dies unter anderen aus dem unmittelbar vorausgehenden Satz Lk 17,19, „Dein Glaube hat dir geholfen.“ Bei diesem „Glauben“ handelt es sich nach Theißen ursprünglich nicht

Diese Interpretation legt sich auch von Lk 16,14–16 her nahe, wo Jesus die Pharisäer tadelt, „Ihr redet den Leuten ein, dass ihr gerecht seid; aber Gott kennt *euer Herz* (καρδίας ὑμῶν). ... Bis zu Johannes hatte man nur das Gesetz und die Propheten. Seitdem wird das Evangelium vom *Reich Gottes* verkündet ...“ Daraus kann man auf einen großen Sinnzusammenhang schließen, der mit dieser Szene beginnt und über 17,20–21 bis 18,11 reicht. Die Ironie des Lukas gegen die Pharisäer in Lk 17,20–21 ist nichts anderes als ein Teil davon.³³

Weiterhin bemerkenswert ist die Tatsache, dass im Lukasevangelium durchgängig eine einzigartige Eigenschaft zu erkennen ist, die in den anderen Evangelien nicht vorkommt: die Schilderung des Inneren der handelnden Personen (Marias, der Mutter Jesu, der Jünger, der Schriftgelehrten, der Pharisäer, des Volkes usw.). Das Schlüsselwort hierfür ist das Substantiv „Gedanken des Herzens“ (διαλογισμός) oder in der Verbform „im Herzen überlegen“ oder „nachdenken“ (διαλογίζομαι).

Das Substantiv διαλογισμός erscheint sechsmal im Lukasevangelium.³⁴ In 2,35 prophezeit der greise Simeon, als er den neugeborenen Jesus im Tempel in den Armen hält, dass dessen Leben damit enden wird, dass „das Herz durchbohrt“ wird und dadurch die „Gedanken vieler Herzen“ offengelegt werden. In 5,22 fügt Lukas dem, was das Markusevangelium an der Parallelstelle (Mk 2,8) nur

um den nachösterlichen Glauben des Urchristentums, sondern um ein den Therapien eigentümliches Vertrauen der Patienten. Diesen Sinnzusammenhang habe auch Lukas gut verstanden. Diese Interpretation leuchtet mir gut ein, obwohl sie sich primär im Rahmen der Jesusforschung bewegt und nicht wie bei mir im Rahmen der lukanischen Redaktion. Ich präzisiere meine im Text vorgelegte Ansicht: Lukas bezieht „innen in euch“ zunächst sehr wohl allgemein auf „Menschen“, aber im zweiten Schritt negativ auf die „Pharisäer“.

33 Auf diesen großen Zusammenhang hat mich mein Kollege Prof. M. Tsuji (Uni. Hiroshima) im privaten Gespräch per E-Mail vom 7. November 2024 hingewiesen.

34 2,35; 5,22; 6,8; 9,46–47(bis); 24,38. Darunter zu 2,35; 6,8; 9,47 und 24,38 gibt es bei Mk keine Parallele, so dass sie entweder erst von Lukas redaktionell eingeführt oder aus ihm eigentümlichen Traditionen müssen entnommen worden sein. Übrigens kommt in der Apg weder die Nominal- noch Verbalform einziges Mal vor.

in der Verbform ausdrückt (das Subjekt sind die Schriftgelehrten und Pharisäer), auch die Substantivform hinzu. In Lk 6,8 durchschaut Jesus die niederträchtigen „Gedanken des Herzens“ der Schriftgelehrten und Pharisäer, die sich gegen sein Handeln richten. In 9,46 wird das Substantiv entsprechend der Parallele Mk 9,33 verwendet, um die „Diskussion“ (der Jünger untereinander) zu beschreiben, doch im direkten Anschluss (Lk 9,47) ersetzt Lukas dies durch den Ausdruck „in ihrem Herzen“. In 24,38 wird geschildert, wie die Jünger auf dem Weg nach Emmaus angesichts der Erscheinung des auferstandenen Jesus „Zweifel in ihrem Herzen“ haben.

Das Verb *διαλογίζομαι* erscheint ebenfalls sechsmal im Lukasevangelium.³⁵ In 1,29 überlegt Maria, die Mutter Jesu, nach der Verkündigung der Empfängnis durch den Engel über den wahren Sinn dieser Botschaft. In 3,15 heißt es, dass das Volk „in ihren Herzen“ überlegt, ob Johannes der Täufer vielleicht der Messias sei. In 5,21 folgt Lukas der parallelen Stelle in Mk 2,8 und verwendet die Verbform, aber in Lk 5,22 fügt er, wie bereits erwähnt, zusätzlich das Substantiv hinzu. In 12,17 wird die Geschichte vom „reichen Toren“ erzählt, der „in seinem Herzen“ einen egoistischen Plan zur Sicherung seines Wohlstands schmiedet. In 20,14 beraten sich die Pächter des Weinbergs, wie sie den Erben des Weinbergs töten können. In dieser Stelle wird „beraten“ in einer anderen Bedeutung verwendet als „im Herzen überlegen“, was der Verwendung des Substantivs in 9,46 entspricht.

Diese Beobachtungen verdeutlichen, dass das Lukasevangelium ein besonderes Augenmerk auf die Darstellung des Innenlebens der handelnden Personen legt. Dies unterstützt nachdrücklich unsere Schlussfolgerung, dass die Wendung „innen in euch“ in Lk 17,21 als „Ironie“ auf das heuchlerische „Innere“ der Pharisäer zu verstehen ist.

Jesus sagt nun in Lk 11,39–40 weiter, „Ihr [Pharisäer] haltet zwar Becher und Teller außen (*τὸ ἔξωθεν*) sauber, innen (*τὸ ἔσωθεν*) aber seid ihr voll Raffsucht und

35 1,29; 3,15; 5,20-21(bis); 12,17; 20,14. Darunter zu 1,29; 3,15; 5,21; 12,17 gibt es bei Mk keine Parallele.

Bosheit. Ihr Unverständige! Hat nicht der, der das Äußere schuf, auch das Innere geschaffen?“ Auch dieser Satz stammt aus dem Q-Material und ist eine Parallele zu Mt 23,25–26. Mt 23,26 verwendet für „das Innere“ des Bechers das gleiche griechische Wort (τὸ ἐντός wie Lk 17,21. Dies wäre zumindest ein weiteres Indiz dafür, das ἐντός in Lk 17,21 wie oben vorgeschlagen zu übersetzen.

3. Wirkungen auf EvThom 3 und 113

Abschließend möchte ich noch kurz auf die Beziehung zwischen unserem Geirlogion zu EvThom 3 und 113 eingehen. Ich kann hier allerdings aus Platzgründen beide Logien nicht in ihrer Gesamtheit anführen. Ich verweise dafür auf die schon in mehreren Sprachen vorhandenen Übersetzungen und beschränke mich hier nur auf die Passagen, die für meine Fragestellung von Interesse sind.

Im Logion 3 des Thomasevangeliums heißt es, „Vielmehr: Das Königreich ist *innerhalb von euch* [ΜἸΤΕΤἸΝΘΥΝ] und außerhalb von euch.“³⁶ Man liest weiter in EvThom 113: „Sie werden nicht sagen: ‚Siehe, hier!‘ oder ‚Siehe, dort!‘. Vielmehr ist das Königreich des Vaters ausgebreitet über die Erde, und die Menschen sehen es nicht“.³⁷

Wichtig ist, dass die beiden Sprüche zusammengenommen implizieren, dass sich das „Reich“ universell ausdehnt, sowohl im Inneren der Menschen auf der Erde als auch außerhalb von ihnen. Um die Terminologie zu wiederholen, die ich bis hierher verwendet habe, erstreckt es sich „überall“ auf der ganzen Welt. In dieser Art, nämlich gleichzeitig von der Innerlichkeit und Äußerlichkeit des „Reiches Gottes“ zu sprechen, stimmen die beiden Logien mit der Denkweise des Lukas in 17,20–37 überein. Die gleiche Denkweise in Lk 17,20–37 ist, wie schon oben deutlich gemacht wurde, untrennbar verbunden mit der redaktionellen

36 Übersetzung nach H.-M. Schenke u.a. (Hg.), *Nag Hammadi Deutsch*, Bd. I: NHC 1,1.–V,1 (GCS NF 8), Berlin 2001, 164.

37 Übersetzung nach H.-M. Schenke u.a. (Hg.), *Nag Hammadi Deutsch*, Bd. I, 181.

Bearbeitung durch Lukas. Von daher betrachtet, könnte die Ähnlichkeit in dieser Hinsicht zwischen den beiden Logien EvThom 33 und 113 einerseits und Lukas andererseits darauf hindeuten, dass wenigstens diese Logien den Abschnitt Lk 17,20–37 in seiner gegenwärtigen Gestalt, sei es direkt oder indirekt, voraussetzen.³⁸ Das wäre dann ein weiteres Argument dafür, das *ἐντός* in Lk 17,21 so zu übersetzen, wie von mir oben vorgeschlagen.

Da die Position des Thomasevangeliums mehr oder weniger gnostisch ist, wird natürlich die Innerlichkeit und Äußerlichkeit des „Reiches Gottes“ auf entsprechende Weise umgedeutet. Die Innerlichkeit („in eurem Inneren“) braucht dabei in verhältnismäßig geringerem Maße umgedeutet werden. Denn sie bezieht sich auch im Thomasevangelium genauso auf das Herz des Menschen wie in Lk 17,21. Es ist vielmehr die Äußerlichkeit („außerhalb von euch“), die mehr gnostische Umdeutung erfordert.

Wenn EvThom 113 sagt, „Vielmehr ist das Königreich des Vaters ausgebreitet über die Erde, und die Menschen sehen es nicht“, wäre damit gemeint, dass „das Königreich des Vaters“ — d.h. das göttliche Wesen des Menschen im gnostischen Sinne — zwar in jedem Menschen allgegenwärtig ist, aber als solches immer noch unerkannt bleibt („die Menschen sehen es nicht“) und dass eben dies die gegenwärtige Realität der irdischen Welt ist. Es könnte aber auch bedeuten, dass dieselbe göttliche Essenz über die Menschen hinaus in allen Dingen, auch in Tieren und Pflanzen, allgegenwärtig ist. Das wäre dann eine Art kosmischer Animismus. Dass gerade das in der Tat mit dem Logion 77 des Thomasevangeliums gemeint ist, habe ich bereits 2008 in meinem Aufsatz nachzuweisen versucht.³⁹

38 Das bedeutet natürlich nicht, dass auch andere Logien, die mehr oder weniger Parallelität mit den kanonischen Evangelien aufweisen, pauschal später als diese zu datieren sind. Ihr traditionsgeschichtliches Alter ist je nach Einzelfall zu beurteilen.

39 T. Onuki, „Das Logion 77 des koptischen Thomasevangeliums und der gnostische Animismus,“ in: Jörg Frey u.a. (Hg.), *Das Thomasevangelium. Entstehung – Rezeption – Theologie* (BZNW 157), Berlin 2008, 294–317.

Abgesehen davon, ob und wie weit mein Argument dort überzeugt, ist auf jeden Fall klar, dass die kosmische Ubiquität des Reiches Gottes, die Lukas in 17,37 mittels des Geierlogions zur Geltung gebracht hat, in EvThom 3 und 113 auf gnostische Weise umgedeutet wird.

Allerdings enthält das Thomasevangelium neben Logion 3 und 113 auch zahlreiche andere Logien, die, wenn auch in unterschiedlichem Maße, sprachliche Übereinstimmungen mit den Worten Jesu in den heutigen kanonischen Evangelien aufweisen. Es ist jedoch nicht möglich, all diese Logien genauso wie Logion 3 und 113 als zeitlich später und direkt oder indirekt auf die kanonischen Evangelien zurückführbar anzusehen. Gemäß dem in der Forschung vorherrschenden Konsens trifft häufig das Gegenteil zu: Es gibt viele Fälle, in denen das Thomasevangelium eine ältere Überlieferungsform bewahrt als die parallelen Berichte der kanonischen Evangelien. Mit anderen Worten: In dieser Frage ist es notwendig, jedes einzelne Logion des Thomasevangeliums individuell zu untersuchen.

Das Gleiche gilt für meine Ansicht, dass EvThom 3, 113 und EvThom 77 unter dem Einfluss des Manichäismus stehen. Das einzige vollständig erhaltene Thomasevangelium ist das koptische Manuskript aus dem NHC II, das im vierten Jahrhundert angefertigt wurde. Vor diesem koptischen Manuskript liegt eine lange Überlieferungsgeschichte, die mit dem griechischen Original beginnt, das vermutlich in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts entstand und bis zur Übersetzung ins Koptische reicht. In diesem Prozess der handschriftlichen Überlieferung wurden sicherlich viele Male neue Manuskripte angefertigt. Das Thomasevangelium aus dem NHC II ist lediglich der letzte Kodex, der als einziger den langen Überlieferungsprozess überlebt hat. Es wäre daher nicht verwunderlich, wenn irgendwo in diesem Prozess eine Bearbeitung oder Fälschung durch Manichäer stattgefunden hätte. Denn es ist unbestreitbar, dass der Manichäismus im vierten Jahrhundert im Niltal weit verbreitet war und großen Einfluss hatte, wie zahlreiche Beweise belegen. Inwieweit der Manichäismus das Thomasevangelium des NHC II beeinflusst hat, muss für jedes Logion einzeln untersucht werden.

Es ist daher nicht möglich, alle Logien pauschal zu behandeln. Umgekehrt wäre es eindeutig ein Fehler, alle Logien des Thomasevangeliums einer Zeit vor dem Einfluss des Manichäismus zuzuordnen und sie sowohl ideologisch als auch philologisch einheitlich zu interpretieren.⁴⁰

40 Repräsentativ für solche Interpretation ist S. Arai, *Tomasu niyoru Fukuinsho* [Das Evangelium nach Thomas], Tokyo 1994.