



---

<sup>b</sup>  
**UNIVERSITÄT  
BERN**

Prof. Dr. U. Luz, Drs. h.c.  
Marktgasse 21  
CH 3177 Laupen  
E-mail: [Ulrich.luz@theol.unibe.ch](mailto:Ulrich.luz@theol.unibe.ch)

Laupen, den 10.9.2008

CETheol Fakultät  
Departement für Evangelische  
Theologie  
Institut für Bibelwissenschaft

**Gutachten  
zur Dissertation von  
Jiri Dvoracek  
The Son of David in Matthew's Gospel i the Light of the Solomon as E-  
xorcist Tradition**

**Zur Entstehungsgeschichte der Dissertation**

Jiri Dvoracek arbeitet seit 2005 unter meine Mit-Betreuung als Doktorand in Bern, zuerst als Erasmus-Student, dann als Stipendiat von Praha, schliesslich als Bundesstipendiat. Sein Dissertationsprojekt und erste Textentwürfe brachte er aus Praha mit. Meine eigene Hauptarbeit als Betreuer war vor allem eine zwiefache: Ich hatte ihn erstens zu exakter philologischer Arbeit an den von ihm untersuchten jüdischen Texten zu führen. Und ich hatte zweitens - da ich der von ihm vertretenen These relativ zurückhaltend gegenüberstehe - immer wieder als "Opponent" zu wirken und ihn vor vorschnellen Schlüssen und "Plausibilitäten" zu warnen. Mit anderen Worten: Jiri Dvoracek hatte es mit mir als Betreuer alles andere als einfach! Blicke ich auf die Zeit unserer Zusammenarbeit zurück, so darf ich sagen: Jiri Dvoracek (fortan: D.) hat vorzüglich gearbeitet. Der judaistische Teil seiner Arbeit hat an Gründlichkeit und Tiefe sehr viel gewonnen. Im neutestamentlichen Teil hat er meinen kritischen Anfragen standgehalten und seine These differenziert und profiliert. Er legt jetzt eine Arbeit vor, die sich sehen lassen darf.

**Inhaltsübersicht**

Das **Einleitungskapitel** (11-47): Der Davidssohntitel taucht im Matthäusevangelium an sehr vielen Stellen in Texten auf, wo von Heilungen, seltener von Exorzismen Jesu erzählt wird. Zur jüdischen Tradition eines davidischen Messias gehören Heilungen und Exorzismen aber nicht. Wie kommt es zu diesen matthäischen Aussagen? Mt ist sicher durch Mk 10,47f inspiriert worden. Die Frage ist aber, ob das als Erklärung schon genügt. Es gibt im Judentum eine "Salomo-als Exorzist"-Tradition, die sich aus der Überzeugung entwickelte,

Prof. Dr. Ulrich Luz  
Emeritus,  
Lehrstuhl für Neues Testament

Marktgasse 21  
CH-3177 Laupen  
Tel. +41 (0)31 747 82 89  
[ulrich.luz@theol.unibe.ch](mailto:ulrich.luz@theol.unibe.ch)

dass Salomo, der Sohn Davids, der grosse Weise, auch über Geister und Heilungsmittel Bescheid weiss. Wie alt diese Tradition ist, wann und wie sie sich mit dem titularen "Davidsson" verbunden hat und ob Salomo auch zum Krankenheiler geworden ist, ist in der Forschung umstritten. Ist der mt, von Mk angestossene, Sprachgebrauch auf dem Hintergrund dieser jüdischen Traditionen zu erklären? Die Forschungsgeschichte vor allem der letzten dreissig Jahre, die D. vollständig und klar darstellt (12-40), zeigt a), dass das Problem in den letzten dreissig Jahren heftig diskutiert wurde und b), dass es keinen Konsens gibt. Die amerikanische Forschung gibt mehrheitlich eine positive Antwort [wichtigste Ausnahme: L. Novakovic], die deutschsprachige grossmehrheitlich eine negative [wichtigste Ausnahme: K. Berger]. Die Forschungslage ist ein eindrückliches Beispiel für die Prägekraft "lokaler" Forschungstraditionen. Eine Monographie zum Thema gibt es nicht, und diese Lücke möchte D. füllen. Seine These lautet: "I do not consider the Son of David healer tradition as simply derived from Mark 10,46-52 ... without any linking to already existing Jewish traditions ... If he (sc. Mt) would have done this, he could never have been convincing and understandable to his Jewish readers" (41f). Dabei will D. nicht die Salomo-als-Exorzist-Tradition als *alleinigen* Hintergrund der mt Davidsson-Theologie postulieren. Einflüsse anderer Motivkreise, wie etwa der Gottesknecht-traditionen (so L. Novakovic) oder des davidischen Hirten (so Y. S. Chae), sind durchaus auch denkbar und vielleicht sogar zentraler (43f). Sie sind aber nicht Untersuchungsgegenstand von D.s Arbeit.

Es ergibt sich von selbst, dass D.s Untersuchung zwei Teile umfassen muss: eine Untersuchung der jüdischen Texte und Zeugnisse und eine Untersuchung der mt. Texte im Ganzen der mt. Erzählung.

Der **zweite Hauptteil**, "The Jewish Background of the Designation Son of David", besteht aus zwei Unterteilen. In einem ersten Abschnitt geht D. den jüdischen Traditionen über "Solomon, Son of David as Exorcist and Healer" nach (48-88). Nach dem Grundtext 1Kön 5,9-14 analysiert er die Salomo-Traditionen von Sap Sal 7,15-21, 11QApPs<sup>a</sup> = 11Q11, Pseudophilo Lib Ant 60,3, Josephus Ant 8,42-49, die relevanten Salomo-Stellen aus Nag Hammadi und die relevanten Texte aus dem Testament Salomos. Aus den reichlich vorhandenen Salomo-Stellen der aramäischen und griechischen magischen Texte bringt er Beispiele. Die Resultate werden in der "Conclusion" (84-88) zusammengefasst. Salomos Macht über die bösen Dämonen - ein wichtiger Teil seiner "Weisheit" - ist spätestens seit dem 1.Jh. v. Chr. in verschiedenen jüdischen Strömungen breit bezeugt. Zwischen Exorzismen und Heilungen gibt es dabei keine klare Grenze. "However, in only one text, the Testament of Solomon, Solomon does perform the exorcism himself" (86), nämlich im Testament Salomos, wo Salomo auch zum ersten Mal explizit als Davidsson bezeichnet wird. Trotzdem sagt D.: "We have seen ... that the Solomon as exorcist/healer tradition was widespread ...." (85).

Die Ausführungen D.'s zu den Quellentexten sind sorgfältig. Auch ihre Darstellung ist vorzüglich. Soweit es ihm möglich war, d.h. bei griechischen und hebräischen Texten, arbeitet er mit den Urtexten. Die Sekundärliteratur zu den einzelnen Texten wird recht vollständig verwertet. Manche Hinweise überzeugen. So würde ich ihm z.B. darin Recht geben, dass eine grundsätzliche Unterscheidung zwischen Heilungstraditionen und Exor-

zismustraditionen nicht möglich ist (62, zu Jos ant 8,45f; später zu Test Sal 18). Das Gesamtergebnis, dass im 1. Jh. n. Chr. die Inanspruchnahme Salomos für exorzistisches Wissen im Frühjudentum weit verbreitet war, ist überzeugend.

Einzelnes hat mich weniger überzeugt. D. neigt dazu, pauschal von "the Salomon as exorcist' tradition" zu sprechen (z.B. 56) - und flugs wird daraus der Satz, dass "Solomon's fame and reputation as an exorcist and healer ... had to be known and popular ... in Palestine in the first century CE" (64), obwohl es vor dem Testament Salomos keinen einzigen Beleg dafür gibt, dass Salomo selbst als Exorzist tätig war, als Krankenheiler sowieso nicht! In der "Conclusion" heisst es gar "that in the first century CE the designation son of David may have also referred to a person endowed with great exorcistic/healing powers reminiscent of those of Solomon" (146), also auf Exorzisten *wie* Salomo (146). Im weiteren Verlauf der Arbeit wird das zur mehrmals repetierten Prämisse (z.B. 207.212f. 215. 278 u.ö.). Wo bleiben die Belege?

Wieso der Ausdruck "Davidsohn" im exorzistischen Salomopsalm PsPhilo 60,3 "implicitly present" sein soll (58), verstehe ich nicht - er steht einfach nicht da. Dass die Davidssohnschaft Salomos im Test Sal titular gemeint sei, wird eher vorausgesetzt als gezeigt. Bei seinen Untersuchungen zum Test Sal ist es schade, dass D. auf die sehr komplexe Frage der verschiedenen Textrezensionen, die das für ihn Wichtige in unterschiedlichem Masse enthalten, nicht eingeht. Er spricht eilig von einem "general agreement that much of the Testament reflects the first-century Judaism in Palestine" (72; Zitat von Duling), obwohl die neueste, sehr gründliche Untersuchung zum Testament von P. Busch die (für B. christliche) Grundschrift des Test Sal in nachkonstantinische Zeit ansetzt; D. übergeht diese Monographie fast völlig.

Die einzelnen Beispiele aus den magischen Papyri sind wenig aussagekräftig, weil sie nicht im Ganzen der Salomo-Stellen aus allen magischen Papyri interpretiert werden. - An manchen Stellen hatte ich den Eindruck, dass D., der sehr viele ausführliche Zitate aus der Sekundärliteratur bringt, etwas vorschnell einfach den ihm am besten passenden Gewährsmann auswählt. Wieso - so in der Zusammenfassung 88 - die Tatsache, dass "the adress of Jesus as Son of David in the context of healing could be fully understandable to his contemporaries in the light of *the non-messianic tradition* which ascribed to the son of David exorcistic and healing powers", die These unterstützt, dass Matthäus diese Ideen aufgenommen habe, "in order to portray Jesus as *the true Messiah of Israel*" (88, Kursive von mir), will mir nicht einleuchten. So hätte ich mir bei dieser Uebersicht über die jüdischen Texte an einigen Stellen mehr Gründlichkeit gewünscht.

Im zweiten Unterteil geht es um die messianischen Davidsohntexte im Frühjudentum (89-146). Dessen erste beiden Abschnitte (89-130) gehört zu den besten der ganzen Dissertation und seien darum für die Lektüre empfohlen. D. beginnt mit einer ausgezeichneten und genauen Analyse von Ps Sal 17-18, in der er kritische Fragen auch an seinen Gewährsmann Torijano stellt (89-106). Es folgt die Analyse der vier für den davidischen Messias relevanten Qumranfragmente 4Q Patriarchensegen (= 4Q 52), 4Q Florilegium (= 4Q174), 4Qpescher Jesaja (= 4Q161) und des fragmentarisch erhaltenen und umstrittenen 4Q Sefer Hamilchama (= 4Q285). Die Analysen sind sehr gründlich und für mich durchweg plausibel. Nach einer sehr eingehenden Einführung in das gesamte Fragment folgt jeweils der relevante Textabschnitt mit der eigenen (vorzüglichen!) Übersetzung und einer sehr guten Interpretation. Beim besonders umstrittenen Fragment 4Q285 hat sich D. mit guten Gründen gegen den "sterbenden Messias" entschieden. Das Gesamtbild des Qumranischen "Davidspross", das D. zeichnet, ist fazettenreich und plausibel (128-130). Von Ps Sal 17/18 unterscheidet es sich durch die stärkere Betonung des kriegerischen Charakters des Messias.

Gefragt habe ich mich beim ausgezeichneten Abschnitt 2.2.2 nur, warum D. den Abegg-schen Qumran-Text (Bible-Works!) zugrundegelegt hat. Angesichts der vielen Lacunen sind die Textrekonstruktionen sehr ver-

schieden und oft recht konstruktiv. Vom Abegg-schen Text gilt das m.E. in hohem Masse. Der Text von Martinez-Tigchelaar (Study Edition) genießt in der Forschung eine höhere Akzeptanz.

Die folgenden Abschnitte behandeln das 4. Buch Esra und das Sch<sup>e</sup>moneh Esreh (130-141). Nach einem kurzen Seitenblick auf die Rabbinen folgen die Zusammenfassungen. Hier stellt D. mit Recht die relativ grosse Konsistenz der verschiedenen Formen der jüdischen Erwartung eines davidischen Messias heraus (144f; gegen Pomykala). Ein interessanter und origineller Gedanke ist die Erwägung, dass das Weisheitsmotiv eine Brücke zwischen den so unterschiedlichen Vorstellungen eines salomonischen und eines messianischen Davidssohns bilden könnte (146f).

Die Ausführungen über 4. Esra berücksichtigen den wichtigen Text 7,28-44, der das Gericht allein *Gott* zuweist, m.E. zu wenig. Bei der Lektüre der sehr rudimentären Entstehungsgeschichte der Tefillah (137f) habe ich mich gefragt, ob nicht ein kurzer Gesamtüberblick über *alle* traditionellen jüdischen Gebete, in denen der davidische Messias vorkommt, besser gewesen wäre als die Konzentration auf die Tefillah. Der für D. wichtigste weil älteste Text ist doch wohl hebrSir 51,12 (der mehr Aufmerksamkeit verdient hätte); auch Musaph und Habinenu sind m.E. ebenso wichtig wie das Achtzehnbittengebet. Dafür könnte das Forschungsreferat über dessen Geschichte fast ganz wegfallen.

Der **dritte Hauptteil** (148-284) folgt dem Erzählungsfaden des Matthäusevangeliums und analysiert die für das Thema relevanten Texte. Man liest die Exegesen gerne - sie sind meist eher knapp und immer gut geschrieben; sie belasten den Leser nicht durch ausführliches Wiederkauen des schon Bekannten und unnötige vollständige Auflistungen der Sekundärliteratur und aller Fragen. Kurz und knapp werden die wichtigsten Probleme und Alternativen genannt; klug werden sie abgewogen. Immer wieder sagt D. klar, dass dieses oder jenes nicht zu seinem Thema gehöre. Die diachrone Exegese tritt eher zurück, denn D. interessiert sich einerseits für die (judenchristlichen / jüdischen) mt Erstleserinnen und die Anknüpfungsmöglichkeiten, die sie in ihrer "Enzyklopädie" finden, andererseits für den Erzähler Mt. So entsteht eine flüssige, relativ "ballastarme" Exegese, die im ganzen kaum innovativ, aber meistens recht plausibel ist. Ich kann die Exegese im ganzen nicht referieren, sondern hebe vor allem beispielhaft einzelne gute eigene Beobachtungen und sodann einzelne Schwachstellen hervor.

Der erste Unterteil beschäftigt sich mit dem mt *Prolog Mt 1-2* (148-200).

Die Frage, ob Χριστός (1,1) Eigenname oder Titel sei, verweigert sich D. einem Entweder-Oder: die Leser konnten so oder so lesen (151). Ähnlich steht es bei υἱὸς Ἐβραῶν: Noch können die Leser/innen nicht erkennen, dass Mt die "universale Dimension" wichtig ist (154f). Dass 14 gematratisch die Zahl von *dwd* ist, können nur zweisprachige Leser erkennen, aber solche gab es unter den Erstleser/innen viele (159). Dass der Hinweis auf "Jesus", der sein Volk von Sünden rettet (1,21), vor dem "Immanuelzitat" (1,23) steht, ist kein Zufall: So ist Gott in Jesus "mit uns" (174). Num 24,17 mag vielen jüdischen Lesern beim "Stern von Betlehem" in den Sinn gekommen sein; intendiert ist diese Anspielung von Mt kaum (185).

An Schwachstellen nenne ich nur eine: Die Diskussion der Frage, ob hinter Mt 2,9-11 und hinter dem Stern von Betlehem typologische Beziehungen zur Salomotradition sichtbar werden, ist nur ein Referat über eine von Davies-Allison gründlicher diskutierte Hypothese (189-192). Schade! Hier ginge es um D.'s ureigenes Thema. Es wäre gerade bei diesem Text am Anfang des Evangeliums wichtig zu wissen, ob hier Mt die

Aufmerksamkeit seiner Leser/innen bewusst auf Salomo hinlenken will, oder ob die Erinnerung an Salomo nur eine mögliche Leser-Assoziation ist, die bei einem offenen Erzähltext wie Mt 2 natürlich immer möglich und auch erlaubt sind.

Die folgenden Unterteile 3.2-3.6 beschäftigen sich mit den *Wundergeschichten*, in denen Jesus als Davidsohn angedredet oder bezeichnet wird (9,27-31 und 32-34; 12,22-24 mit 42; 15,21-28 und 20,29-34) (200-256). Wieder sind die Exegesen sehr gediegen, gut lesbar (allerdings bei den Paraphrase der dazwischen liegenden Kontexte manchmal etwas langfädig). Wieder sind sie im ganzen plausibel. Das Ziel ist vorsichtig formuliert: D. will zeigen, dass Anspielungen "to the Solomon as exorcist tradition *may be found*" (213; Sperrung von mir). Dies ist in Texten wie 9,27-31; 12,22-24 etc. schwer zu bestreiten, wenigstens sofern Salomo schon im 1. Jh. n. Chr. wirklich selbst als Exorzist gegolten hat, aber auch schwer zu beweisen. Ein starkes Argument für die These von D. ist, dass in 9,28 Jesus auf das Davidsohnbekenntnis der Blinden antwortet: "Glaubt ihr, dass ich das tun kann?"; für die mt Erzählfiguren muss der Glaube an den Davidsohn also etwas mit der Macht Jesu zu tun haben. Ähnlich wie bei den Blinden ist es beim Volk in 12,22f. (228.278). In Texten, wo der Davidsohntitel fehlt, ist eine Anspielung auf solche Traditionen für die Leserinnen nur "after a second reading of Matthew's Gospel" (215) möglich, also nur indirekt. Die Erzählung von der Tochter der Kanaanäerin (Mt 15,21-28) passt besonders gut zur These von D., weil es sich hier um einen Exorzismus, nicht eine Heilungsgeschichte handelt. Mt platzierte durch 9,27-31 "the entire cycle (sc Mt 8-9) into a Davidic framework" (206). Ähnlich wie 9,27-31 in Bezug auf Kap. 8-9, so hat auch die Dublette zu dieser Blindenheilung, 20,29-34, einen - diesmal den ganzen Hauptteil 16,21-20,34 - abschliessenden Charakter.

In Anm. 666 hat D. auf 4Q 521 hingewiesen. Dieser Hinweis ist m.E. wichtiger, als D. selbst meint, denn das in Mt 11,2-6 erinnernde Fragment ist m.E. einer der frühesten Belege für die verbreitete jüdische Überzeugung, dass es in der messianischen Zeit keine Kranken mehr gibt und dass Gott selbst dann die Kranken heilt (vgl. Bill. I 593-596), ohne einen Bezug auf Salomo. - Schade finde ich, dass D. bei der Exegese von 12,38-42 keinen Versuch gemacht hat, textlich nachzuweisen, dass ein Rückbezug auf 2,8-11 vorliegt - es bleibt also beim Postulat.

Gut gelungen ist auch die Exegese von 21,1-17 (256-271), wo sich nach D. messianische Davidsohntraditionen mit salomonischen (vor allem in V 14f) verbinden. Hilfreich ist zu 21,7 der Hinweis auf 3 Bas 1,38.44, eine der (wenigen!) Stellen, wo vermutlich eine von Mt beabsichtigte Anspielung auf einen Salomotext vorliegt (262).

Es folgen die beiden **Zusammenfassungen** des dritten Hauptteils (3.9 = 277-284) und der ganzen Dissertation (4 = 285-293). Die letztere ist hilfreich, weil sie die These von D. nochmals gegenüber anderen "Salomo-Thesen" profiliert: Anders als Duling (vgl. Novakovic) denkt D. nicht, dass Mt die exorzistischen Momente in seinem "salomonischen" Davidsohnbild zurückgebunden und das "magiearme" Bild des heilenden Davidsohns betont habe - Exorzismen und Krankenheilungen lassen sich nicht trennen; das mk Davidsohnbild ist nicht "salomonischer" als dasjenige des Mt (289-292). Nochmals betont er - in einem sympathischen "Mene-Tekel" ganz am Schluss -, dass die salomonischen Züge im

mt Davidsohnbild weder die messianischen Züge, noch die Gottesknecht-Züge (so L. Novakovic) noch unter Umständen sogar die Züge eines davidischen Hirten (so Y. S. Chae) ausschliessen.

### Würdigung

Wie schon die Forschungsgeschichte gezeigt hat, ist die These, dass das mt Davidsohnbild Züge des jüdischen Bildes Salomos, des grossen Weisen und Kenners und Beherrschers der Geisterwelt, trage, weit verbreitet. D.s Leistung besteht primär darin, dass er die Argumente der Vertreter dieser Hypothese genau referiert (die Arbeit enthält unendlich viele Zitate!) und in einer Monographie systematisch gebündelt hat. Seine Leistung besteht zweitens darin, dass er eine gegenüber anderen Vertretern dieser Hypothese durchaus eigenständige und klar profilierte Variante dieser Hypothese vertritt (allerdings ist er auch darin nicht originell, sondern bewegt sich weitgehend auf den von Davies-Allison, Saldarini, Chilton und anderen gepfadeten Wegen).

Ist die These haltbar? *Sie ist ganz sicher eine sehr ernst zu nehmende Forschungsthese.* Dass das mt Davidsohnbild (und schon dasjenige von Mk 10,46-52) irgendwo in jüdischen Vorstellungen verwurzelt sein muss und nicht von Mt bzw. Mk gleichsam "ins Blaue hinein konstruiert" wurde, ist von vornherein wahrscheinlich. Manche Argumente für diese Hypothese sind sehr ernst zu nehmen und manches habe ich selbst hinzugelehrt. Die jüdische Vorstellung vom weisen Salomo als Kenner und Beherrscher der Dämonenwelt ist weit verbreitet und sehr alt; die Fülle der Belege ist eindrucklich. Das gilt allerdings m.E. nicht von der Vorstellung, dass Salomo selbst Exorzist gewesen sei und auch nicht vom titularen Gebrauch von "Davidsohn" in diesem Kontext. Zu wenig ernst genommen hat m.E. D. das Problem, dass in den mt. Exorzismen und Heilungen spezifisch salomonische Züge (exorzistisches Wissen; Ring Salomos) völlig fehlen. Zu wenig intensiv gekümmert hat sich D. auch um die Frage, welche Bezüge auf biblische "salomonische" Intertexte und Vorstellungen vom Autor Mt bewusst intendiert sind und welche als Leserassoziationen möglich sind, ohne vom Autor intendiert zu sein. So ist die Arbeit an einigen Punkten zu wenig gründlich; er hätte die kritischen Fragen ab seine These, wie sie z.B. vor allem von L. Novakovic gestellt wurden, ernster nehmen sollen.

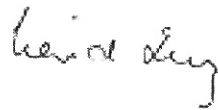
Eigentlich schade finde ich, dass D. seine eigene Ankündigung, *nur* von den salomonischen Zügen des mt Davidsohnbildes zu handeln (43f), so konsequent durchgehalten hat: So *kann* er gar nicht umfassend "Matthew's Portrayal of Jesus" (277) skizzieren, sondern nur *einen* Aspekt; die Bedeutung der Gottesknechttraditionen, allenfalls (m.E. wirklich nur: "allenfalls") der Hirtentraditionen, und die Tatsache, dass im Judentum Krankenheilungen überhaupt zur messianischen Zeit gehören (4Q 521) bleibt ausgeklammert. Nachdem die Monographien von Novakovic und Chae von Dvoracek durch eine solche über den salomonischen Davidsohn ergänzt wurde, wäre es möglich, ein erstes Gesamtbild der mt Davidsohntheologie auf ihrem jüdischen Hintergrund wenigstens zu skizzieren. Dvoracek lässt diese Aufgabe bewusst ungelöst.

*Formal* ist die Arbeit ausgezeichnet. D. hat eine grosse didaktische Begabung; er stellt gut und klar dar und baut seine Argumentation gut auf. Das Englische der Arbeit ist - soweit ich das beurteilen kann - ausgezeichnet und gut lesbar; auch der sprachliche Bearbeiter hat sehr gut gearbeitet. Das *Literaturverzeichnis* ist reichhaltig und formal fast immer perfekt. Dasselbe gilt für die *Anmerkungen*. Die von mir auswahlweise kontrollierten Belege aus Primärtexten und Sekundärliteratur sind fast immer korrekt.

Ein kleiner Schönheitsfehler besteht m.E. darin, dass nicht englisch-sprachige Sekundärliteratur wo immer möglich in englischer Übersetzung zitiert wird und nicht im Original. Das ist eine Untugend vor allem der Amerikaner, die keine Fremdsprachen können. D. hätte sie nicht zu übernehmen brauchen.

Die Dissertation ist eindeutig eine gute Leistung. *Ich kann sie der ehrwürdigen Theologischen Fakultät der Karls Universität Praha ohne jeden Vorbehalt zur Annahme als Dissertation empfehlen.* Falls sie als Buch gedruckt wird - ich halte das für möglich und sinnvoll - so würde ich D. raten, die Abschnitte, die m.E. noch nicht gründlich genug sind, noch einmal zu bearbeiten und eventuell eine erste und vorläufige Gesamtskizze des jüdischen Hintergrunds des mt Davidsohn Jesus skizzenhaft anzudeuten. Ich bin ihm dabei gerne behilflich.

Laupen, 11. Sept. 2008



Prof. Dr. Ulrich Luz