

Documenta Q

Reconstructions of Q
Through Two Centuries of Gospel Research
Excerpted, Sorted and Evaluated

Q 11:9-13

The Certainty of the Answer to Prayer

Thomas Klampfl

in Cooperation with Paul Hoffmann, Alan Kirk,
Stefan H. Brandenburger and Shawn Carruth

Volume Editor
Thomas Klampfl

Documenta Q

Reconstructions of Q Through Two Centuries of Gospel Research Excerpted, Sorted, and Evaluated

Founder of the International Q Project and General Editor emeritus

James M. Robinson †
Claremont Graduate University

General Editors

Paul Hoffmann
University of Bamberg

John S. Kloppenborg
University of Toronto

Joseph Verheyden
University of Leuven

Christoph Heil
University of Graz

Managing Editors

Robert A. Derrenbacker, Jr.
Trinity College, University of Melbourne

Steven R. Johnson
Lycoming College

Gertraud Harb
University of Graz

Markus Tiwald
University of Vienna

The Database
of the
International Q Project

Q 11:9-13

The Certainty of the Answer to Prayer

Thomas Klampfl

in Cooperation with Paul Hoffmann, Alan Kirk,
Stefan H. Brandenburger and Shawn Carruth

Volume Editor
Thomas Klampfl



PEETERS
Leuven – Paris – Bristol, CT
2024

The Greek text of the *Novum Testamentum Graece*, 28th edition 2012 is used with permission of the Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart:

Nestle-Aland, Novum Testamentum Graece, 28th Revised Edition, edited by Barbara and Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, and Bruce M. Metzger in cooperation with the Institute for New Testament Textual Research, Münster/Westphalia, © 2012 Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart. Used by permission.

Research results of a project supported by the Austrian Science Fund (FWF): P 26844-G19.
Published with the support of the Austrian Science Fund (FWF): PUB 825-G.



Published under the patronage of Land Steiermark, Department Science and Research.



Published with the support of the Faculty of Catholic Theology of the University of Graz.



In Memory of
Sr. Shawn Carruth, O.S.B., Ph.D.
June 18, 1942 – March 26, 2020
Founding Member of the IQP and of the IQP Editorial Board

A catalogue record for this book is available from the Library of Congress.

ISBN 978-90-429-5238-6 (Peeters Leuven)
eISBN 978-90-429-5239-3
doi: 10.2143/9789042952393
D/2024/0602/43

This is an open access version of the publication distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial licence, which permits non-commercial reproduction and distribution of the work, in any medium, provided that the original work is properly cited.

Introduction

The existence of Q was first proposed in a hypothesis to account for the Synoptic data in 1838 by Christian Hermann Weiße in *Die evangelische Geschichte kritisch und philosophisch bearbeitet*. This has been the predominant view since 1863, when Heinrich Julius Holtzmann published *Die synoptischen Evangelien: Ihr Ursprung und geschichtlicher Charakter*. Since then, scholars have debated the exact wording of individual sayings in Q in a vast body of literature published in several languages and scattered among journals, commentaries and monographs for over a century. The literature has in effect become overwhelming and hence practically inaccessible.

While laden with various uncertainties, the reconstruction of Q is in fact not as hopeless a project as is sometimes imagined. A comparison of Matthew and Luke in the double tradition indicates that there is verbatim or near-verbatim agreement in approximately fifty percent of the words. Additionally, in a significant number of instances, it is reasonably clear that one Evangelist has intervened in Q, for example, transporting a saying to a new location where it can function in a Markan pericope, or furnishing it with a framework that belongs to the conceptual interests of that Evangelist. In such cases, the history of scholarship often reflects a near-unanimous verdict in favor of the other Evangelist.

The observation that one Evangelist altered the Q wording at a single divergence does not justify the inference that he is also responsible for subsequent changes. Hence, every saying of Q has been analyzed into its respective variation units, each unit reflecting a discrete decision on the part of the diverging Evangelist and hence requiring a discrete decision on our part in the effort to reconstruct the original wording of Q. Furthermore, the division of variation units delimits precisely the extent to which a divergence at one point—e.g., in the choice of a preposition—brings with it of necessity other divergences—e.g., the case of the preposition's object.

When one Evangelist can be seen to have altered the text of Q, this does not necessarily imply that the other Evangelist has preserved the Q reading. Both may in fact have altered Q (just as at times both altered Mark). Hence, at each variation unit, one must analyze to a degree each Evangelist separately, deciding largely in terms of that Gospel alone whether that Evangelist has preserved or altered the Q text, leaving it a relatively open question, to be analyzed in a logically distinct operation, whether the other Evangelist has or has not retained the Q wording. Thus the exact wording of Q cannot always be reconstructed with certainty. This is why the text is edited by specifying various degrees of probability (see below, p. xxi).

The discussion of a given variation unit can best be understood in the chronological sequence of the history of scholarship. It is not only relevant to establish who first represented a given point of view that then came to be widely cited; rather it is also important to be able to place a given opinion within the context of the conscious or unconscious assumptions of a given generation or school of thought. Divergences in wording between Matthew and Luke have been explained on the assumption that Jesus on different occasions presented the same saying but with the normal fluctuations of each “performance”; or that Matthew and Luke used different translations of an original Aramaic saying; or that the transmitting communities shaped sayings to fit their varying situations; or that the redactors introduced their own stylistic and theological preferences. Such factors may always deserve consideration, but in a particular time may have been weighed very differently. This subjectivity of a given generation or school of thought becomes more apparent as one studies the history of the problem in chronological order.

Such considerations have been formative in the way the material has here been organized. The texts of Matthew, Q and Luke are presented in parallel columns (along with any Markan parallels or parallels of the Gospel of Thomas), with sigla delimiting each variation unit, which in turn is numbered, so that each can be investigated seriatim in the database of scholarly literature that follows. When there are Markan parallels, they are printed in a column to the left of Matthew (when the closer parallel is Matthew) or to the right of Luke (when the closer parallel is Luke), and at times parallel to both, aligned so as to facilitate the identification of the parallel formulations, but without sigla.

Each variation unit is presented in the database in four sequences in chronological order: First, scholars are quoted who have presented arguments in favor of Luke preserving the text of Q (Luke = Q, Pro); next are those who have argued that Luke has not preserved the text of Q (Luke = Q, Con); then those who have advocated Matthew as preserving the text of Q (Matt = Q, Pro); and finally those who have contested that Matthew equals Q (Matt = Q, Con). Those who do not find it possible to decide for a reconstruction of a variation are quoted as “Undecided.” Those who do not fit into the described categories but whose opinions are relevant for the evaluation of the variation are referred to as “Others.” In all sections authors whose argumentation does not aim at a reconstruction of the wording of Q and/or who do not work on the basis of the Two Document Hypothesis may be quoted if they contribute important observations. Footnotes to quotations in the database are included only when relevant to the issue at hand.

The presentation is essentially straightforward, in that it is primarily designed to make accessible what the scholarly tradition has produced thus far. But it is also itself critically creative, in that the analysis of the scholarly literature is

followed by Evaluations in which members of the project have brought to expression their own conclusions. Readers are then free to move forward into their own creative use of the scholarly tradition.

This undertaking grew out of the Q Seminar of the Society of Biblical Literature (1985–1989), which then was reconstituted by the Research and Publications Committee of the Society of Biblical Literature as the International Q Project. The team of over forty members met just before the Annual Meeting of SBL at the convention site, and then in further meetings at the project centers, Claremont, California, USA; Bamberg, Germany; and Toronto, Canada. The procedure has been that, for each pericope, one member collected and sorted the scholarly literature and wrote a first Evaluation. Then one or more other members responded with their own Evaluations. All this was distributed in advance of a project meeting so that the resulting differences could be discussed and decided on by the majority at the session. The Q text as reconstructed in that manner appeared in the respective fall issue of the *Journal of Biblical Literature* the following year (1990–1995, 1997). In subsequent years the text was revised by General Editors J.M. Robinson, P. Hoffmann and J.S. Kloppenborg and published in the year 2000 as *The Critical Edition of Q: A Synopsis including the Gospels of Matthew and Luke, Mark and Thomas, with English, German and French Translations of Q and Thomas* (Leuven: Peeters; Minneapolis, MN: Fortress Press).^{*} Since then, this text is the basis for the volumes of the *Documenta Q* series.

From the beginning, it was assumed that the project would be open-ended in order to incorporate further research. As a result, the Editorial Board of the International Q Project is in charge of continuing revision, which includes the refinement of the formatting of variation units, the supplementing of the scholarly literature, the reformulations of the Evaluations, the publication of the databases in individual volumes of *Documenta Q*, as well as the production of a revised critical Q text, all of which is the result of this continuing research.

In the *Documenta Q* volumes, the Evaluations of the General Editors are added to the original Evaluations that have been updated and revised. When the critical text differs from the decision of the International Q Project published in the *JBL*, the original text is recorded in the critical apparatus with the abbreviation IQP and the date of the meeting. Minority views among the General Editors are also recorded in the critical apparatus, identified by initials: JMR, PH, or JSK.

The Greek text is that of the *Novum Testamentum Graece*, 28th edition 2012, edited by Barbara Aland et al., Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart. We thank Prof. Dr. Barbara Aland and Dr. Joachim Lange for their cooperation in this undertaking.

Just prior to the Bibliography at the conclusion of the volume, the resultant critical text of Q 11:9-13 is printed—without the many formatting sigla that may well distract the general reader, but with the sigla indicating instances of serious uncertainty in establishing the text. This Greek text is followed by English, German and French translations, with the English and German provided by the General Editors, and the French by Frédéric Amsler, to whom we would like to express our gratitude for his assistance.

The work of the International Q Project has been aided by grants from the Claremont Graduate University, the Deutsche Forschungsgemeinschaft, the Deutscher Akademischer Austauschdienst, the Institute for Antiquity and Christianity (Claremont, CA), the Social Sciences and Humanities Research Council of Canada, the Society of Biblical Literature's Research and Publications Committee and the Austrian Science Fund (FWF).

Einleitung

Die Existenz von Q wurde erstmals im Rahmen einer Hypothese vertreten, die Christian Hermann Weiße 1838 in seiner Studie *Die evangelische Geschichte kritisch und philosophisch bearbeitet* zur Lösung der synoptischen Frage entwickelte. Durch Heinrich Julius Holtzmanns Untersuchung: *Die synoptischen Evangelien: Ihr Ursprung und geschichtlicher Charakter* (1863) setzte sich die Annahme, dass die Evangelisten Matthäus und Lukas neben Markus eine zweite Quelle ("Q") in ihren Evangelien verarbeitet haben, in der Synoptikerforschung weithin durch. In einer unüberschaubaren Zahl von Studien, die seit mehr als hundert Jahren in verschiedenen Sprachen und verstreut in verschiedenen Zeitschriften, Kommentaren und Monographien veröffentlicht wurden, wird seitdem über den exakten Wortlaut der einzelnen Sprüche in Q gestritten. Die Literatur ist kaum noch zu erfassen.

Obwohl die Rekonstruktion von Q mit Unsicherheiten belastet bleibt, ist sie kein so aussichtsloses Unternehmen, wie es manchen erscheint. Ein Vergleich von Matthäus und Lukas zeigt, dass etwa fünfzig Prozent der Sprüche, die beide überliefern, wörtlich oder nahezu wörtlich übereinstimmen. Außerdem kann in einer bedeutenden Zahl von Fällen nachgewiesen werden, dass ein Evangelist in seine Q-Vorlage eingegriffen hat, indem er zum Beispiel einen Spruch an eine neue Stelle innerhalb der markinischen Akoluthie versetzte, oder indem er einem Spruch einen Rahmen oder einen Wortlaut gab, der von seinen eigenen Interessen bestimmt war. In solchen Fällen ermöglicht die Geschichte der Forschung ein nahezu einstimmiges Urteil darüber, dass der jeweils andere Evangelist Q bewahrt hat.

Die Beobachtung, dass der eine Evangelist den Wortlaut eines Q-Spruchs in einer einzigen Variante geändert hat, rechtfertigt jedoch nicht das Urteil, man müsse in der Rekonstruktion des ganzen Spruches dem Wortlaut des anderen Evangelisten folgen. Daher sind die Textvarianten so zu bestimmen, dass sie das Ausmaß der Abweichung präzise abgrenzen. So bedingt z.B. die Wahl einer Präposition notwendigerweise weitere Abweichungen, wie etwa den Kasus des präpositionalen Objekts. Dagegen können Abweichungen, die sich nicht gegenseitig bedingen, auch nicht demselben Variantenbereich zugeordnet werden. Daher sind die einzelnen Varianten in den Q-Sprüchen so definiert worden, dass sie eine gesonderte Beurteilung der Unterschiede zwischen beiden Evangelisten und damit auch eine gezielte Entscheidung bei der Rekonstruktion des ursprünglichen Wortlauts von Q ermöglichen.

Wenn sich nachweisen lässt, dass ein Evangelist den Q-Text geändert hat, impliziert dies noch nicht notwendig, dass der andere Evangelist den Q-Wortlaut bewahrt hat. Beide können nämlich ihre Q-Vorlage verändert haben (wie beide manchmal auch Markus nicht wörtlich übernommen haben). Daher muss bei jeder Variante jeder Evangelist für sich allein analysiert werden. Es ist so weit wie möglich im Rahmen des jeweiligen Evangeliums zu entscheiden, ob es Q bewahrt oder verändert hat. Dabei bleibt es eine zunächst offene Frage, die in einem eigenen Verfahren zu behandeln ist, ob das andere Evangelium den Q-Wortlaut erhalten hat oder nicht. Der Wortlaut von Q kann also nicht immer mit Sicherheit rekonstruiert werden. Daher wird der Text unter Angabe unterschiedlicher Wahrscheinlichkeitsgrade ediert (vgl. unten, Seite xxi).

Die Diskussion einer bestimmten Variante kann am besten anhand der chronologischen Abfolge der Forschungsgeschichte erfasst werden. Diese zeigt nicht nur, wer zuerst ein bestimmtes Argument vertreten hat, das später weithin einfach übernommen wurde. Sie ist auch wichtig für die Einordnung eines bestimmten Arguments in den Kontext der bewussten oder unbewussten Voraussetzungen, die in der jeweiligen Forschergeneration oder Forschungsrichtung geherrscht haben. Unterschiede im Wortlaut bei Matthäus und Lukas wurden zum Beispiel damit erklärt, dass Jesus bei verschiedenen Gelegenheiten denselben Spruch, jedoch mit den Abweichungen, wie sie bei jeder neuen "Verwendung" üblich sind, gebrauchte; oder dass Matthäus und Lukas verschiedene Übersetzungen eines ursprünglich aramäischen Spruches verwendeten; oder dass die überliefernden Gemeinden die Sprüche ihren unterschiedlichen Situationen anpassten; oder dass die Redaktoren ihren eigenen stilistischen und theologischen Präferenzen folgten. Solche Faktoren verdienen immer Beachtung, sie können aber in einer bestimmten Forschungsepoche sehr unterschiedlich gewichtet worden sein. Diese Subjektivität einer jeweiligen Forschergeneration oder Schule wird deutlicher sichtbar, wenn man die Geschichte eines Problems in seiner chronologischen Folge studiert.

Solche Überlegungen waren grundlegend für die Art und Weise, wie das Material in den *Documenta Q*-Bänden präsentiert wird. Die Texte von Matthäus, Q und Lukas sind in parallelen Spalten angeordnet (zusammen mit eventuellen Parallelen aus dem Markus- oder Thomasevangelium). Nummerierte Siglen grenzen jede Variante so ab, dass in der folgenden Datenbasis der wissenschaftlichen Literatur eine jede von ihnen der Reihe nach untersucht werden kann. Sind markinische Parallelen vorhanden, werden sie in einer Spalte links von Matthäus geboten, wenn sie dem matthäischen Text näherstehen. Entsprechen sie mehr dem lukanischen Text, stehen sie in einer Spalte rechts von Lukas—allerdings ohne Siglen. Gelegentlich stehen die markinischen Parallelen sowohl links vom matthäischen, als auch rechts vom lukanischen Text, und zwar zeilenangepasst, damit die parallelen Formulierungen leichter gefunden werden können. Der Markus-Text wird allerdings ohne Siglen angeführt.

Jede Variante wird in der Datenbasis in chronologischer Folge in vier Schritten vorgestellt: Zunächst werden jene Forscherinnen und Forscher zitiert, die Gründe vorbringen, dass Lukas den Q-Text bewahrt habe (Luke = Q, Pro); dann die, die argumentieren, dass Lukas den Q-Text nicht erhalten habe (Luke = Q, Con); es folgen die, die in Matthäus den Q-Text erkennen (Matt = Q, Pro); anschließend jene, die sich gegen Matthäus aussprechen (Matt = Q, Con). Wer eine Entscheidung zur Rekonstruktion einer Variante für nicht möglich hält, wird unter "Undecided" zitiert. Unter "Others" werden jene Autorinnen und Autoren angeführt, die nicht in die beschriebenen Kategorien passen, deren Meinung aber für die Beurteilung der Variante von Interesse ist. In den jeweiligen Abschnitten können auch Autorinnen und Autoren zu Wort kommen, deren Argumentation nicht auf die Rekonstruktion des Wortlauts von Q zielt und/oder die nicht der Zweiquellenlehre folgen, insofern sie wichtige Aspekte beitragen. Fußnoten in den Zitaten werden in der Datenbasis nur wiedergegeben, wenn sie für das jeweilige Argument relevant sind.

Die Präsentation der Forschungsgeschichte ist ihrem Wesen nach konservativ, da sie vor allem die bisherigen Ergebnisse der wissenschaftlichen Diskussion zugänglich macht. Allerdings möchte die Reihe *Documenta Q* auch kritisch und kreativ sein. Die Präsentation der Forschungsgeschichte wird daher von Evaluationen abgeschlossen, in denen die Mitglieder des Internationalen Q-Projekts ihre eigenen Urteile abgeben. Der Leserin bzw. dem Leser ist es freigestellt, auf dieser Basis weiterzuarbeiten und selbst kreativen Gebrauch von der Forschungsgeschichte zu machen.

Das vorliegende Unternehmen erwuchs aus dem Q-Seminar der *Society of Biblical Literature* (1985–1989), das 1989 von dem *Research and Publications Committee* der *Society of Biblical Literature* als „Internationales Q-Projekt“ wiedergegründet wurde. Das Team von über vierzig Mitgliedern hat sich jeweils vor

der Jahrestagung der SBL am Kongressort getroffen, zum Teil auch in weiteren Tagungen an den Zentren des Q-Projekts, nämlich in Claremont, California (USA), Bamberg (Deutschland) und Toronto (Kanada). Folgendes Verfahren wurde dabei gewählt: Für jeden Textabschnitt sammelte ein Mitglied die wissenschaftliche Literatur, ordnete sie und schrieb dann eine erste Evaluation. Darauf antworteten ein oder zwei Mitglieder mit eigenen Evaluationen. Die Stellungnahmen wurden vor der Projekt-Tagung allen Mitgliedern zugänglich gemacht, über die verbliebenen Meinungsunterschiede wurde bei der Tagung diskutiert und mehrheitlich entschieden. Der so rekonstruierte Q-Text wurde jeweils in der folgenden Herbstaussgabe des *Journal of Biblical Literature* (1990–1995, 1997) veröffentlicht. In den folgenden Jahren wurde der Text von den Hauptherausgebern J.M. Robinson, P. Hoffmann und J.S. Kloppenborg revidiert und im Jahr 2000 unter dem Titel *The Critical Edition of Q: A Synopsis including the Gospels of Matthew and Luke, Mark and Thomas, with English, German, and French Translations of Q and Thomas* (Leuven: Peeters; Minneapolis, MN: Fortress Press)* veröffentlicht. Seitdem wird dieser Text den Bänden der Reihe *Documenta Q* zu Grunde gelegt.

Von Beginn an wurde davon ausgegangen, dass das Projekt sich zeitlich nicht begrenzen lässt. Es ist auf die weitergehende Forschung hin offen. Ein Herausgeberkreis des Internationalen Q-Projekts ist für die kontinuierliche Revision verantwortlich: Die Verbesserung der Formatierung der Varianten, die Ergänzung der wissenschaftlichen Literatur, die Revision der Evaluationen, die Publikation der Datenbasen in eigenen *Documenta Q*-Bänden sowie die Herstellung eines revidierten kritischen Q-Textes sind Ergebnisse dieser weitergehenden Arbeit.

Den ursprünglichen, nunmehr aktualisierten und überarbeiteten Evaluationen werden in den *Documenta Q*-Bänden jene der Hauptherausgeber hinzugefügt. Wenn der Text der *Critical Edition* von dem Urteil des Internationalen Q-Projekts, das in *JBL* veröffentlicht wurde, abweicht, wird der frühere Wortlaut im kritischen Apparat mit der Abkürzung IQP und dem Jahr der Tagung vermerkt. Minderheitsmeinungen unter den Hauptherausgebern werden mit den jeweiligen Initialen (JMR, PH oder JSK) im kritischen Apparat angeführt.

Der griechische Text entstammt dem *Novum Testamentum Graece*, 28. Auflage 2012, herausgegeben von Barbara Aland und anderen, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart. Wir danken Prof. Dr. Barbara Aland und Dr. Joachim Lange für ihre Kooperation in diesem Unternehmen.

Vor der Bibliographie am Ende des Bandes ist der rekonstruierte kritische Text von Q 11:9-13 wiedergegeben. (Die Benennung der Q-Stellen nach lukianischer Kapitel- und Verszahl dient der Vereinfachung und ist reine Konvention.) Dabei wurde auf zahlreiche Formatierungs-Siglen, die einen nicht an den Details

interessierten Leser leicht ablenken können, verzichtet. Allerdings sind Siglen enthalten, die erkennen lassen, wo die Rekonstruktion unsicher ist. Der griechische Q-Text wird durch englische, deutsche und französische Übersetzungen ergänzt; die englische und deutsche Übersetzung wurde von den Hauptherausgebern angefertigt, die französische von Frédéric Amsler, dem wir für seine Hilfe danken.

Die Arbeit des Internationalen Q-Projekts wurde unterstützt durch Fördermittel der Claremont Graduate University, der Deutschen Forschungsgemeinschaft, des Deutschen Akademischen Austauschdienstes, des Institute for Antiquity and Christianity (Claremont, CA), des Social Sciences and Humanities Research Council of Canada, dem Research and Publications Committee der Society of Biblical Literature und dem Österreichischen Fonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung (FWF).

Introduction

L'existence de Q a été postulée, pour la première fois, dans le cadre d'une hypothèse qui cherchait à rendre compte du problème synoptique et qui a été émise en 1838 par Christian Hermann Weiße dans *Die evangelische Geschichte kritisch und philosophisch bearbeitet*. Cette hypothèse est devenue l'opinion dominante à partir de 1863, date à laquelle Heinrich Julius Holtzmann publia *Die synoptischen Evangelien: Ihr Ursprung und geschichtlicher Charakter*. Depuis lors, les savants ont discuté la formulation exacte de chaque sentence susceptible d'appartenir à Q et, en plus d'un siècle, ils ont constitué un vaste corpus littéraire rédigé dans plusieurs langues et dispersé dans des revues, des commentaires et des monographies. La masse écrasante de cette littérature l'a rendue très difficilement accessible.

Bien que truffée d'incertitudes, la reconstitution de Q n'est en réalité pas une entreprise aussi vaine qu'on l'imagine parfois. Une comparaison de Matthieu et de Luc, en tradition double, laisse voir des accords verbaux ou presque verbaux pour près de cinquante pour cent des mots. En outre, pour un nombre significatif de cas, il est assez clair que l'un des évangélistes est intervenu sur Q, en déplaçant, par exemple, une sentence à un autre endroit pour lui faire remplir telle fonction particulière dans une péricope de Marc ou en l'enrichissant d'une structure qui correspond à ses propres intérêts. Dans de tels cas, l'histoire de la recherche rend un jugement quasi unanime en faveur de l'autre évangéliste.

Pour autant, si l'un des évangélistes a changé la formulation d'un passage de Q, comme on l'a dit, cela n'implique nullement qu'il faille suivre la formulation de l'autre évangéliste pour la reconstitution du passage entier. Voilà

pourquoi il est nécessaire de classer les lieux variants du texte d'une façon qui circonscrive sans ambiguïté les divergences. Le choix d'une préposition, par exemple, entraîne nécessairement d'autres divergences tel que le cas de l'objet régi par cette préposition; par contre, il est impossible de classer dans le même lieu variant des divergences qui ne sont pas interdépendantes. Pour cette raison, les sentences de Q sont analysées ici en fonction de leurs lieux variants. Chacun d'eux suppose, en effet, une discrète modification du texte de Q de la part des évangélistes et implique, du même coup, une décision discrète de notre part pour reconstituer la formulation originale de Q.

Lorsqu'on peut constater qu'un évangéliste a modifié le texte de Q, cela n'implique pas nécessairement que l'autre évangéliste ait préservé la bonne lecture de Q, car les deux peuvent avoir modifié Q (exactement comme parfois Matthieu et Luc ont tous deux modifié Marc). Pour chaque lieu variant on doit, par conséquent, analyser, jusqu'à un certain point, chaque évangéliste séparément, en fondant sa décision pour une bonne part sur un seul évangile, et voir si tel évangéliste a préservé ou modifié le texte de Q, en laissant la question relativement ouverte et digne d'être analysée selon une opération logiquement distincte, de savoir si l'autre évangéliste a retenu ou non la formulation de Q. Il n'est donc pas toujours possible de reconstituer la formulation de Q avec certitude. C'est la raison pour laquelle le texte est édité en indiquant les différents degrés de probabilité (cf. ci-dessous, p. xxii).

C'est en suivant l'ordre chronologique de l'histoire de la recherche que l'on comprend le mieux la discussion d'un lieu variant donné. Ce type de présentation n'a pas pour seul but d'établir qui a, le premier, défendu un point de vue que l'on a ensuite largement cité. Elle a pour objectif principal d'offrir la possibilité de placer une opinion donnée dans le contexte des présupposés conscients ou inconscients de telle génération ou de telle école de pensée. Les divergences de formulation entre Matthieu et Luc ont été expliquées de diverses manières. On a soutenu que Jésus avait présenté en différentes occasions la même sentence, mais avec les fluctuations normales dues aux circonstances particulières; ou que Matthieu et Luc avaient utilisé différentes traductions d'un original en araméen; ou que les communautés qui avaient transmis les sentences les avaient modelées pour qu'elles correspondent à la diversité de leurs situations; ou que les rédacteurs avaient apposé leur griffe stylistique et théologique. De tels facteurs sont toujours dignes de considération, mais selon les époques, ils ont pu avoir un poids très différent. Cette subjectivité d'une génération ou d'une école de pensée apparaît plus nettement si on étudie l'histoire du problème en suivant l'ordre chronologique.

La façon dont la matière a été organisée ici est intrinsèquement liée à de telles considérations. Les textes de Matthieu, Q et Luc sont présentés en colonnes parallèles (avec en regard les parallèles de Marc et Thomas), avec des sigles qui

délimitent chaque lieu variant et une numérotation suivie des variantes, de sorte que chacune d'elles puisse être examinée séparément dans la base de données contenant la littérature savante qui est fournie ensuite. Lorsqu'il y a des parallèles chez Marc, ceux-ci sont imprimés dans la colonne à gauche de Matthieu (si le parallèle le plus proche est Matthieu) ou dans celle à droite de Luc (si le parallèle le plus proche est Luc), ou parfois dans les deux, disposés de manière à faciliter l'identification de formulations parallèles, mais sans sigles.

Chaque lieu variant est présenté en quatre sections, lesquelles suivent toujours l'ordre chronologique: en premier lieu viennent les auteurs qui ont avancé des arguments pour démontrer que Luc avait préservé le texte de Q (Luke = Q, Pro); puis ceux qui ont estimé que Luc n'avait pas préservé le texte de Q (Luke = Q, Con); ensuite ceux qui ont plaidé que Matthieu avait préservé le texte de Q (Matt = Q, Pro); et enfin ceux qui ont contesté que Matthieu était égal à Q (Matt = Q, Con). On peut parfois trouver encore deux autres catégories. "Undecided" regroupe des auteurs qui pensent que la reconstitution du texte de Q est impossible dans ce cas particulier; "Others" regroupe ceux dont l'opinion importe au jugement d'un lieu variant, mais qui ne peuvent pas être classifiés dans aucune des autres catégories. Dans certains cas sont aussi cités des auteurs qui ne soutiennent pas l'hypothèse des deux sources et/ou dont l'argumentation ne vise pas à la reconstruction de la formulation de Q, pour autant qu'ils contiennent des observations importantes. Les notes de bas de page attachées aux citations ont été incluses dans la base de données seulement lorsqu'elles concernaient le problème en question.

La présentation est fondamentalement conservatrice, dans la mesure où elle est destinée prioritairement à rendre accessible ce que la tradition érudite a produit jusqu'ici. Mais elle est aussi en elle-même critiquement créative, puisque l'analyse de cette littérature savante est suivie d'évaluations, dans lesquelles les membres du projet sont amenés à exprimer leurs propres conclusions. Les lecteurs sont ensuite libres d'aller plus loin dans leur propre usage créatif de la tradition érudite.

Cette entreprise est issue du *Q Seminar* de la *Society of Biblical Literature* (1985–1989), qui a été ensuite remodelé par le *Research and Publication Committee* de la *Society of Biblical Literature* en *International Q Project*. L'équipe, qui comptait plus de quarante membres, avait l'habitude de se retrouver juste avant le Congrès annuel de la *SBL* sur le même site et, par la suite, lors d'autres rencontres dans les trois centres responsables du projet, à Claremont (Californie), à Bamberg (Allemagne) et à Toronto (Canada). Selon la procédure suivie, pour chaque péricope, un membre devait récolter et trier la littérature savante, puis rédiger une première évaluation. Ensuite, un ou plusieurs autres membres devaient répondre en formulant leur propre évaluation. Tous ces documents

furent distribués avant chaque réunion de manière à ce que les divergences puissent être discutées et décidées par majorité. Le texte de Q reconstitué de telle façon fut publié dans la livraison d'automne du *Journal of Biblical Literature* (1990–1995, 1997). Pendant les années suivantes, le texte fut révisé par les *General Editors* J.M. Robinson, P. Hoffmann et J.S. Kloppenborg et publié en 2000 sous le titre de *The Critical Edition of Q: A Synopsis including the Gospels of Matthew and Luke, Mark and Thomas, with English, German, and French Translations of Q and Thomas* (Leuven: Peeters; Minneapolis, MN: Fortress Press).^{*} Depuis lors, ce texte sert de base aux volumes des *Documenta Q*.

Dès le début, il a été clair que le projet serait sans fin, pour rester en prise avec le développement de la recherche. Le comité éditorial de l'*International Q Project* a la charge de poursuivre cette révision: perfectionnement de la mise en forme des lieux variants, intégration de la littérature savante, reformulation des évaluations, publication de l'énorme base de données dans les volumes séparés des *Documenta Q* et établissement d'un texte critique révisé.

Dans les volumes des *Documenta Q*, les évaluations des *General Editors* y sont ajoutées aux premières évaluations, mises à jour et remaniées. Lorsque le texte de la *Critical Edition* diffère de celui de l'*International Q Project* publié dans le *JBL*, ce dernier est rappelé dans l'apparat critique avec l'abréviation IQP et la date de la rencontre. Les opinions minoritaires parmi les *General Editors* sont aussi rappelées dans l'apparat critique avec les initiales: JMR, PH ou JSK.

Le texte grec est celui du *Novum Testamentum Graece*, 28^e édition 2012, de Barbara Aland et al., Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart. Nous remercions la Prof. Dr. Barbara Aland et le Dr. Joachim Lange de leur coopération dans cette entreprise.

Juste avant la bibliographie à la fin du volume, le texte critique et reconstitué de Q 11:9-13 est imprimé sans aucun sigle qui puisse distraire le lecteur non spécialiste, bien que certains sigles indiquent les lieux marqués d'une sérieuse incertitude quant à l'établissement du texte. (Les références au texte de Q suivent les chapitres et versets de Luc, comme cela est maintenant devenue la règle.) Le texte grec est accompagné d'une traduction anglaise, allemande et française. Les traductions anglaise et allemande sont des *General Editors* et la traduction française de Frédéric Amsler, auquel nous aimerions exprimer notre reconnaissance pour son aide.

Le travail de l'*International Q-Project* a bénéficié, et continue de bénéficier, de subventions de plusieurs organisations: *Claremont Graduate University*, *Deutsche Forschungsgemeinschaft*, *Deutscher Akademischer Austauschdienst*, *Institute for Antiquity and Christianity* (Claremont, CA), *Social Sciences and Humanities Research Council of Canada*, *Research and Publications Committee* de la *Society of Biblical Literature*, *Austrian Science Fund (FWF)*.

* The following study editions are available,

The Sayings Gospel Q in Greek and English with Parallels from the Gospels of Mark and Thomas. Eds. James M. Robinson, Paul Hoffmann, and John S. Kloppenborg. CBET 30. Leuven: Peeters, 2001; Minneapolis, MN: Fortress Press, 2002.

The Sayings of Jesus: The Sayings Gospel Q in English. Ed. James M. Robinson. Facets. Minneapolis, MN: Fortress Press, 2002.

Die Spruchquelle Q. Studienausgabe. Griechisch und Deutsch. Eds. Paul Hoffmann and Christoph Heil. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft; Leuven: Peeters, 2013.

L'Évangile inconnu. La Source des paroles de Jésus (Q). Traduction, introduction et annotation par Frédéric Amsler. EssBib 30. Genève: Labor et Fides, 2001.

Amsler, Frédéric 2008. "Proposition de traduction." *La source des paroles de Jésus (Q). Aux origines du christianisme.* Sous la direction d'Andreas Dettwiler et Daniel Maguerat. 321-344. Le Monde de la Bible 62. Genève: Labor et Fides.

El Documento Q en griego y en español: Con paralelos del evangelio de Marcos y del evangelio de Tomás. Editada por James M. Robinson, Paul Hoffmann y John S. Kloppenborg. BEBi 107. Salamanca: Ediciones Sígueme; Leuven: Peeters, 2002.

Preface of the Volume Editor

Alan Kirk compiled the database on Luke 11:5-8 and wrote the evaluation. The first response was given by Shawn Carruth. The IQP discussed Luke 11:5-8 at the SBL meeting in Philadelphia on November 1995. The reconstruction was published as,

Moreland, Milton C. and Robinson, James M. 1997. "The International Q Project: Editorial Board Meetings 1-10 June, 16 November 1995, 16-23 August, 22 November 1996. Work Sessions 17 November 1995, 23 November 1996." *Journal of Biblical Literature* 116:521-525.

Shawn Carruth prepared the database on Q 11:9-13. The first response was given by R. Conrad Douglas, the second response by James M. Robinson. The IQP discussed Q 11:9-13 at the SBL meeting in New Orleans on November 1990. The reconstruction was published as,

Robinson, James M. 1991. "The International Q Project: Work Session 16 November 1990." *Journal of Biblical Literature* 110:494-498.

The original database by Shawn Carruth was augmented in Bamberg by Stefan H. Brandenburger.

The completion of the volume was funded by the Austrian Science Fund (FWF) in the project P 26844-G19 which was directed by Christoph Heil from April 2014 until April 2017. The final redaction and the publication of the volume in print and in open access was supported by the Austrian Science Fund (FWF, project PUB 825-G), Land Steiermark – Department Science and Research and the Faculty of Catholic Theology at the University of Graz.

As the volume editor I am responsible for the final expansion, updating and redaction of the database. Together with Christoph Heil I am very indebted to Elke Handl-Prutsch, secretary at the Institute of New Testament Studies, who supported the project through her administrative competence and diligence. We are also very grateful for the help of Gabriel Bamberger, Raphael Bergmann, Eugen Dolezal, Katharina Grubinger, Johannes Gsellmann, Sarah Jauk, Julian Kollmann, Roman Kribernegg, Daniel Pachner, Manuel Reimann, Brigitte Steger, Lisa Stockhammer, Alexander Thaller, Lukas Weissensteiner, and Mathilde Zengerer. All of them were or are student assistants at the Institute of New Testament Studies, University of Graz (Austria). Finally, we thank Paul Hoffmann who read the manuscript carefully in 2016-17 and shared many corrections.

My own view on Luke 11:5-8 is published in

“Lukas 11,5-8: Freundschaft, Gastfreundschaft und ἀναίδεια.” *Prayer in the Sayings Gospel Q*. 219-241. Eds. Daniel A. Smith and Christoph Heil. WUNT 425. Tübingen: Mohr Siebeck, 2019.

I think that Luke 11:8 goes back to Lukan redaction, while for Luke 11:5-7 the question regarding its origin must remain open.

The volume is dedicated to the memory of Sr. Shawn Carruth, O.S.B., Ph.D. (1942–2020). When the International Q Project was founded in 1989, she already was a member of the steering committee. Shawn was also a founding member of the IQP editorial board in 1995. *Requiescat in pace.*

Graz, 7 May 2023

Thomas Klampfl

Table of Contents

| | |
|---|-----------|
| Introduction | v |
| Einleitung | viii |
| Introduction | xii |
| Preface of the Volume Editor | xvii |
| Table of Contents..... | xix |
| Grades Used by the International Q Project..... | xxi |
| Die vom Internationalen Q-Projekt benutzten Wahrscheinlichkeitsgrade | xxi |
| Degrés de probabilité utilisés par l'International Q Project | xxii |
| Sigla Used in the Greek Text..... | xxii |
| Die im griechischen Text verwendeten Siglen | xxiv |
| Sigles utilisés dans le texte grec | xxvii |
| Other Sigla and Abbreviations | xxxix |
| Q 11: [[5-8]] | 3 |
| Q 11: [[5-8]] ⁰ : Is Luke 11:5-8 in Q? | 4 |
| Q 11:9..... | 155 |
| Q 11:9 ¹ : The position of Q 11:9-13 in Q: After Q 11:4 and before Q 11:14 (Lukan order); or after Q 6:42 (Mt 7:4-5) and before Q 6:31 (Mt 7:12) (Matthean order). | 156 |
| Q 11:9 ² : Luke's <i>καὶ γὰρ ὑμῶν λέγω</i> | 180 |
| Q 11:10..... | 201 |
| Q 11:11-12..... | 202 |
| Q 11:11-12 ¹ : Luke's postpositive <i>δέ</i> or Matthew's <i>ἤ</i> | 203 |
| Q 11:11-12 ² : Luke's <i>τίνα</i> agreeing with a noun in the accusative or Matthew's <i>τίς ἐστιν</i> ..., <i>ὄν</i> agreeing with a noun in the nominative. | 214 |
| Q 11:11-12 ³ : Luke's <i>ὁ πατήρ</i> or Matthew's <i>ἄνθρωπος</i> | 227 |
| Q 11:11-12 ⁴ : Matthew's <i>αὐτοῦ</i> | 238 |

| | |
|--|------------|
| Q 11:11-12 ⁵ :..... Luke's first position of <i>ἰχθύς</i> and <i>ὄφεις</i> and second position of <i>ὄβον</i> and <i>σκορπίος</i> , or Matthew's first position of <i>ἄρτος</i> and <i>λίθος</i> and second position of <i>ἰχθύς</i> and <i>ὄφεις</i> | 240 |
| Q 11:11-12 ⁶ : Luke's <i>ὄβον</i> and <i>σκορπίος</i> or Matthew's <i>ἄρτος</i> and <i>λίθος</i> | 247 |
| Q 11:11-12 ⁷ : Luke's <i>καὶ ἀντὶ ἰχθύος</i> or Matthew's <i>μὴ bis</i> | 275 |
| Q 11:11-12 ⁸ : The position of <i>ἐπιδώσει</i> after <i>αὐτῷ</i> (Luke) or before it (Matthew). | 279 |
| Q 11:11-12 ⁹ : The position of <i>αἰτήσει</i> before its object (Luke) or after it (Matthew). | 281 |
| Q 11:11-12 ¹⁰ : The position of <i>ἐπιδώσει</i> <i>αὐτῷ</i> before its object (Luke) or after it (Matthew)..... | 284 |
| Q 11:13 | 286 |
| Q 11:13 ¹ : Luke's <i>ὑπάρχοντες</i> or Matthew's <i>ὄντες</i> | 287 |
| Q 11:13 ² : Matthew's <i>ὑμῶν</i> | 293 |
| Q 11:13 ³ : If <i>ὁ</i> is not in Luke, is it in Q? | 306 |
| Q 11:13 ⁴ : Luke's <i>ἐξ</i> with the genitive or Matthew's <i>ἐν</i> with the dative. | 309 |
| Q 11:13 ⁵ : Matthew's <i>τοῖς</i> | 314 |
| Q 11:13 ⁶ : Luke's singular or Matthew's plural for heaven..... | 317 |
| Q 11:13 ⁷ : Luke's <i>πνεῦμα ἄγιον</i> or Matthew's <i>ἀγαθὰ</i> | 321 |
| The Critical Text of Q 11:9-13 with Translations | 353 |
| Bibliography | 355 |
| Index | 371 |

For the location of the subdivisions of the variation units, one may consult the running headers.

Grades Used by the International Q Project

The International Q Project uses a letter grade {A}, {B}, {C}, {D}, or {U} to indicate the relative degree of certainty for each decision. {A} and {B} grades are considered convincing enough to be printed without qualification as part of the reconstructed Q text. {A} represents “virtual certainty”: all of the good arguments are on one side of the decision. {B} represents “a convincing probability”: there may be good arguments on both sides of the question, but the arguments on one side clearly outweigh the arguments on the other side. {C} represents “a hesitant possibility,” with significant enough doubt that in the reconstructed text the reading is placed in double brackets (see below). The {D} grade is a way of indicating the decision towards which one is inclined, but without enough certainty to include the reading in the text. An undecided grade {U} indicates that the data is not clear enough to make an informed decision.

Die vom Internationalen Q-Projekt benutzten Wahrscheinlichkeitsgrade

Das Internationale Q-Projekt verwendet die Buchstaben {A}, {B}, {C}, {D} oder {U}, um die relativen Wahrscheinlichkeitsgrade für jede Entscheidung anzugeben. {A} und {B} kennzeichnen Entscheidungen, die so überzeugend sind, dass sie ohne weitere Qualifikation als Teil des rekonstruierten Q-Textes gedruckt werden. {A} indiziert “mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit”: Alle ernsthaften Argumente sprechen für diese Textentscheidung. {B} bedeutet eine “überzeugende Wahrscheinlichkeit”: Es mag zwar ernsthafte Argumente für beide überlieferten Textfassungen geben, aber die Argumente für einen Evangelisten überwiegen klar die für den anderen. Mit {C} wird eine “schwache Wahrscheinlichkeit” gekennzeichnet, die einen nicht unbedeutenden Zweifel signalisiert. Die Lesart wird daher im rekonstruierten Text mit doppelten eckigen Klammern versehen (siehe unten). Eine Entscheidung mit {D} zeigt an, dass hier Gründe zugunsten der Lesart genannt werden können, die Wahrscheinlichkeit für sie aber nicht ausreicht, um sie in der Rekonstruktion zu berücksichtigen. {U} bedeutet, dass die vorgebrachten Argumente nicht ausreichen, eine begründete Entscheidung zu treffen; die Lesart der betreffenden Variante bleibt unentschieden.

Degrés de probabilité utilisés par l'International Q Project

L'*International Q Project* recourt à des lettres {A}, {B}, {C}, {D} ou {U} pour exprimer le degré relatif de certitude pour chaque décision. {A} et {B} sont considérés comme suffisamment assurés pour être imprimés tels quels comme parties intégrantes du texte reconstitué de Q. {A} représente une “certitude virtuelle”: tous les bons arguments vont dans le sens de la décision prise. {B} représente une “forte probabilité”: il peut y avoir de bons arguments pour et contre la décision prise, mais les arguments qui l'appuient sont nettement plus lourds que ceux qui l'invalident. {C} représente une “probabilité moyenne” qui reflète un doute suffisamment fort pour que le texte reconstitué soit placé dans des doubles crochets droits (voir plus bas). Le degré de probabilité {D} indique qu'il y a des arguments en faveur d'une leçon, mais qu'ils sont trop faibles pour qu'on inclue cette leçon dans le texte. Le sigle {U}, pour “undecided”, indique que les données ne sont pas assez claires pour permettre une décision fondée.

Sigla Used in the Greek Text

- [$\alpha\beta\gamma$] Square brackets in the text of Luke and Q enclose words or letters found in Luke but not in Matthew.
- ($\alpha\beta\gamma$) Parentheses in the text of Matthew and Q enclose words or letters found in Matthew but not in Luke.
- { $\alpha\beta\gamma$ } Braces are used in the text of Matthew, Luke, and Q to enclose words or letters found also in Markan parallels to the passage. This is not intended to imply a theory of dependence between Mark and Q.
- ^s ^l The sigla ^s and ^l surround transpositions in the order of Matthew's and Luke's shared material. The position where one evangelist has placed the indicated material is shown in the other Gospel by the sigla ^s ^l, enclosing no text. The sigla are retained at both locations in the reconstructed Q text so as to indicate what the other alternative was. No space between ^s and ^l means that this position was rejected with a certainty of {A} or {B}. Space between ^s and ^l means that this position has been rejected with a certainty only of {C} or {D} or is undecided {U} (in which case one finds by default Luke's position). For example,

^s $\alpha\beta\gamma$ ^{l5} $\chi\psi\omega$ ^s^{l5} means that “ $\alpha\beta\gamma$ ” is at Q's position with an {A} or {B} grade;

$\text{⁵\alpha\beta\gamma} \text{⁵\chi\psi\omega}$ means that “ $\alpha\beta\gamma$ ” is at Q’s position with a {C} or {D} grade, or the problem is undecided {U}, in which case the Lukan position is followed.

^{1 2 3 ...} Small raised numerals following the closing siglum are used to number the variation units within a verse. The numbers are normally included only after the closing siglum. However when another variation unit falls within the position markers ⁵ and ¹, the number precedes the first position marker as well as following the last position marker.

^{0/ ... \sup>0} Variation unit number zero is reserved for the discussion about whether or not a relatively large unit of text is to be included in the Q text. When the reason for including variation unit number zero is significant dissimilarity between Matthew and Luke, slashes are used to indicate the extent of the material being discussed. When the reason for including variation unit number zero is Markan overlap, Matthean Sondergut, or Lukan Sondergut, then braces, parentheses, or square brackets, respectively, are used to indicate the extent of the material being discussed.

⇒ When a closing siglum is in a different verse (or longer unit treated like a verse) from its opening siglum, an arrow at the end of the first unit of the text of Q refers the reader to the verse where the respective closing siglum is found. E.g.: ¹ ⇒ Q 22:29, 30 on a line by itself at the end of the verse Q 22:28 means that the discussion of order (contained in the Database of Q 22:28) has to do with the position in Q of the whole of Q 22:28-30. At the end of Q 22:29, 30 there is a corresponding reference on a line by itself, ¹Q 22:28¹, indicating where this variation unit began and hence where the relevant discussion is to be found.

^{1.2} When two numbers refer to distinct variants (since distinct decisions are involved), but yet the two numbers are adjacent, they are separated by a raised dot: ^{1.2}.

[[]] Double brackets are used in the reconstructed Q text to enclose reconstructions that are uncertain (i.e., {C} grades).

Double brackets enclose verse references when the whole verse or unit is graded {C}.

Issues of order are excepted from using double brackets, i.e., [[⁵]] or [[¹]] or [[⁵¹]] does not occur.

[] () When square brackets or parentheses enclose text that has no parallel in the other Gospel, empty brackets and parentheses (with space between them) are used at the equivalent position in the other Gospel to indicate the location of the difference between the texts.

- [] () When it has been decided with a grade of {A} or {B} that the words in question do not belong in Q, the brackets or the parentheses are retained in the reconstructed Q text, but the space between them is removed, thus marking the place in Q where the relevant note occurs, while indicating that no text is assumed to occur here.
- [[]]
[[()]] When it has been decided with a grade of {C} that the words in question do not belong in Q, the brackets or the parentheses are retained in the reconstructed Q text, the space between them is removed, and double brackets are placed around the brackets or parentheses: [[()]] or [[]].
- [] () When there is text only in Matthew or only in Luke: If it is still undecided, {U}, whether the text is in Q, or decided *pro* or *con* with a grade no higher than {D}, the space is retained, since no strong opinion for eliminating a reading has been established.
- [()]
[[()]]
[()] When there is diverging text both in Matthew and in Luke: If it is decided that neither the text of Matthew nor of Luke was in Q, the space is removed: [()] for a grade of {A} or {B}, [[()]] for a grade of {C}. But when it is decided with a grade of {D} or it is left undecided, {U}, that neither the text of Matthew nor of Luke was in Q, the space is retained, since no strong opinion for eliminating a reading has been established: [()].
- ἐν-ματῶν Identical letters in Luke and Matthew that caused them to be included tentatively in Q have been identified as being too questionable to be included in Q.
- Q 22:29, 30 If it has been decided that a verse or unit is not in Q, the numeration is marked through (i.e., Q 22:29, 30 means that Luke 22:29 is not in Q, but Luke 22:30 par. is).
- < > The text is an emendation found as such neither in Matthew nor in Luke.
- « » When double pointed brackets are used in the translations, they indicate a gist or a train of thought, or the most probable terms, though the Greek text could not be reconstructed.
- .. In the unformatted text of Q, and in translations of Q, two dots indicate that the probability of some text being in Q is graded as {D}, or is left undecided {U}.

Die im griechischen Text verwendeten Siglen

- [αβγ] Eckige Klammern im Text von Lukas und Q umschließen Worte oder Buchstaben, die in Lukas vorhanden sind, aber nicht in Matthäus.

- ($\alpha\beta\gamma$) Runde Klammern im Text von Matthäus und Q umschließen Worte oder Buchstaben, die in Matthäus vorhanden sind, aber nicht in Lukas.
- { $\alpha\beta\gamma$ } Geschweifte Klammern markieren im Text von Matthäus, Lukas und Q Worte oder Buchstaben, die auch in den markinischen Dubletten des Textabschnitts vorkommen. Damit ist nicht beabsichtigt, eine Theorie der Abhängigkeit zwischen Markus und Q zu implizieren.
- $s \iota$ Die Siglen s und ι rahmen Umstellungen in der Abfolge des von Matthäus und Lukas gebotenen Textes. Die relative Position, an der ein Evangelist das damit gekennzeichnete Material platziert hat, wird in dem anderen Evangelium durch die Siglen $s \iota$ (ohne eingeschlossenen Text) angezeigt. Die Siglen stehen an beiden Positionen im rekonstruierten Q-Text, um so die Alternativen zu verdeutlichen. Steht kein Leerzeichen zwischen s und ι , so bedeutet das, dass diese Position mit einer Wahrscheinlichkeit von {A} oder {B} zurückgewiesen wurde. Ein Leerzeichen zwischen s und ι bedeutet, dass diese Position mit einer Wahrscheinlichkeit von {C} oder {D} zurückgewiesen wurde oder unentschieden blieb. Wenn keine Entscheidung möglich ist ({U}), wird als Konvention die lukanische Position angenommen. Zum Beispiel:
- $s\alpha\beta\gamma\iota5 \chi\psi\omega s\iota5$ bedeutet, dass sich “ $\alpha\beta\gamma$ ” in der Q-Position mit einer Wahrscheinlichkeit von {A} oder {B} befindet.
- $s\alpha\beta\gamma\iota5 \chi\psi\omega s \iota5$ bedeutet, dass sich “ $\alpha\beta\gamma$ ” in der Q-Position mit einer Wahrscheinlichkeit von {C} oder {D} befindet. Wenn hier die Lukas-Position gedruckt wurde, kann dies neben der Wahrscheinlichkeit {C} oder {D} auch bedeuten, dass die Positionsfrage unentschieden {U} blieb.
- $1\ 2\ 3\ \dots$ Kleine, hochgestellte Zahlen, die dem schließenden Sigel folgen, bezeichnen die Nummer der Variante innerhalb eines Verses. Die Nummern werden üblicherweise nur nach dem schließenden Sigel verwendet. Befindet sich allerdings eine weitere Variante innerhalb der Positionszeichen s und ι , wird die hochgestellte Zahl der Positionsvariante vor den öffnenden Positionszeichen eingefügt und hinter den schließenden wiederholt.
- $0/ \dots \setminus^0$ Die Varianten-Nummer Null ist für die Diskussion reserviert, ob eine relativ große Texteinheit in Q stand oder nicht. Wenn der Grund für die Diskussion dieser Variante darin liegt, dass Matthäus und Lukas signifikant voneinander abweichen, zeigen die Schrägstriche den Umfang des Materials an, das diskutiert wird. Liegt

der Grund für die Diskussion darin, dass eine Doppelüberlieferung von Q und Markus oder matthäisches beziehungsweise lukanisches Sondergut vorliegen, dann zeigen jeweils geschweifte oder runde beziehungsweise eckige Klammern den Umfang des Materials an, das diskutiert wird.

- ⇒ Geht eine Variante über einen Vers hinweg, weist der Pfeil auf den Vers hin, in dem sich das schließende Sigel befindet. Zum Beispiel: \supseteq ⇒ Q 22:29, 30 am Ende des Verses Q 22:28 bedeutet, dass die Positionsvariante von Q 22:28 erst in Q 22:29, 30 endet. Das bedeutet in diesem Fall, dass diese Positions-Diskussion Q 22:28-30 insgesamt betrifft. Am Ende von Q 22:29, 30 zeigt ein entsprechender Hinweis (\supseteq Q 22:28¹) an, in welchem Vers die Variante begann und damit auch, wo die relevante Diskussion gefunden werden kann.
- 1.2 Wenn sich zwei Zahlen auf unterschiedliche Varianten beziehen (da unterschiedliche Entscheidungen zu treffen sind), aber dennoch unmittelbar aufeinander folgen, werden sie durch einen hochgestellten Punkt getrennt: ^{1.2}.
- [[]] Doppelte eckige Klammern umschließen Q-Texte, die mit schwacher Wahrscheinlichkeit rekonstruiert wurden (d.h. mit Grad {C}). Doppelte eckige Klammern umschließen Verszahlen, wenn der ganze Vers oder die ganze Einheit mit der Wahrscheinlichkeit {C} Q zugeordnet wurde.
- Fragen der Position werden nicht mit doppelten eckigen Klammern gekennzeichnet: [[¹]], [[²]] oder [[¹²]] kommen also nicht vor.
- [] () Wenn eckige oder runde Klammern Textteile umschließen, die keine Parallele in dem anderen Evangelium haben, stehen leere eckige beziehungsweise runde Klammern (mit einem Leerzeichen dazwischen) an der entsprechenden Stelle im anderen Evangelium, um die Position der Abweichung zwischen den Textteilen zu kennzeichnen.
- [] () Wenn mit der Wahrscheinlichkeit {A} oder {B} entschieden wurde, dass die fraglichen Worte nicht zu Q gehören, bleiben die eckigen oder runden Klammern im rekonstruierten Q-Text stehen, aber das Leerzeichen in der Klammer fällt weg. Damit wird die Position markiert, wo sich die relevante Variante befindet, wobei jedoch angenommen wird, dass hier kein Text in Q stand.
- [[]] Wenn mit der Wahrscheinlichkeit {C} entschieden wurde, dass die fraglichen Worte nicht zu Q gehören, bleiben die eckigen oder runden Klammern im rekonstruierten Q-Text gleichfalls ohne das Leerzeichen stehen, aber doppelte eckige Klammern umschließen die eckigen beziehungsweise runden Klammern: [[]] oder [[()].
- [] () Wenn es nur in Matthäus oder nur in Lukas einen Text gibt und es unentschieden ist, ob der Text in Q stand ({U}), oder falls die

- Entscheidung pro oder contra nicht mit einer höheren Wahrscheinlichkeit als {D} gefällt wurde, bleibt das Leerzeichen erhalten, da die Argumente nicht stark genug waren, die Lesart Q abzusprechen.
- [()] Wenn bei Matthäus und Lukas ein jeweils unterschiedlicher Text steht und entschieden wurde, dass weder der matthäische noch der lukanische Text in Q stand, bleiben runde und eckige Klammern im rekonstruierten Q-Text ohne das Leerzeichen stehen: [()] für einen Wahrscheinlichkeitsgrad {A} oder {B}, [[()]] für den Wahrscheinlichkeitsgrad {C}. Wenn allerdings mit dem Wahrscheinlichkeitsgrad {D} entschieden wurde, oder wenn mit Unentschieden {U} die Entscheidung offengelassen wurde, dass weder die matthäische noch die lukanische Textfassung in Q stand, bleibt das Leerzeichen erhalten, da die Argumente nicht stark genug waren, beide Fassungen Q abzusprechen: [()].
- ἐν τῷ Buchstaben, die in Lukas und Matthäus identisch und damit anfänglich zu Q gerechnet worden sind, werden mittels durchgestrichener Buchstaben als zufällige Übereinstimmung gekennzeichnet und nicht zu Q gerechnet.
- Q 22:29, Die durchgestrichene Verszahl bedeutet, dass ein Vers nicht aus Q 30 stammt, obwohl er durch Matthäus und Lukas bezeugt oder von einem wichtigen Teil der Forschung zu Q gezählt wird. Q 22:29, 30 bedeutet zum Beispiel, dass Lk 22:29 nicht in Q stand, im Gegensatz zu Lk 22:30 par.
- ⟨ ⟩ Das Textelement stammt weder aus Matthäus noch aus Lukas; es handelt sich um eine Konjektur.
- « » Dieses Zeichen wird verwendet, wenn der Q-Text nicht rekonstruiert werden konnte, da nur Matthäus oder Lukas einen Text bieten. In den Übersetzungen markiert dieses Zeichen die in Q wahrscheinlich intendierte Aussage bzw. zum besseren Verständnis hinzugefügte Worte.
- .. Textteile, bei denen eine große Unsicherheit besteht, ob sie in Q gestanden haben oder nicht (Entscheidung nur mit dem Wahrscheinlichkeitsgrad {D} oder {U}), werden im unformatierten griechischen Q-Text und in den Übersetzungen durch zwei Punkte gekennzeichnet.

Sigles utilisés dans le texte grec

- [αβγ] Les crochets droits dans le texte de Luc et de Q encadrent des mots ou des lettres trouvés dans Luc, mais pas dans Matthieu.
- (αβγ) Les parenthèses dans le texte de Matthieu et de Q encadrent des mots ou des lettres trouvés dans Matthieu, mais pas dans Luc.

- { $\alpha\beta\gamma$ }
- Les accolades sont utilisées dans le texte de Matthieu, Luc et Q pour encadrer des mots ou des lettres trouvés également dans les passages parallèles de Marc. Cela ne présuppose aucune théorie relative à l'interdépendance de Marc et de Q.
- ^s ^l
- Les sigles ^s et ^l signalent des divergences dans l'ordre du matériel commun à Matthieu et à Luc. La position dans laquelle un évangéliste a placé le matériel signalé est indiquée dans l'autre évangile par les sigles ^s ^l, sans texte à l'intérieur. Ces sigles sont reproduits aux deux endroits dans le texte reconstitué de Q, de manière à indiquer quelle est l'autre possibilité. L'absence d'espace entre ^s et ^l signifie qu'il s'agit de la position rejetée avec un degré de probabilité {A} ou {B}. Une espace entre ^s et ^l signifie qu'il s'agit de la position rejetée avec un degré de probabilité {C} ou {D}, ou que le cas ne peut pas être tranché {U} (dans ce cas, on trouve, par défaut, la position de Luc). Par exemple,
- ^s $\alpha\beta\gamma^{\tau 5}$ $\chi\psi\omega$ ^{s^l5} signifie que « $\alpha\beta\gamma$ » est à cette place dans Q avec un degré de probabilité {A} ou {B};
- ^s $\alpha\beta\gamma^{\tau 5}$ $\chi\psi\omega$ ^s ^l5 signifie que « $\alpha\beta\gamma$ » est à cette place dans Q avec un degré de probabilité {C} ou {D} ou que le problème ne peut pas être tranché {U}, auquel cas, c'est la place occupée dans Luc qui est reprise.
- ¹ ² ³ ...
- Les chiffres de petite taille en exposant, qui suivent le sigle de fermeture, sont utilisés pour numéroter les lieux variants à l'intérieur d'un verset. Ces chiffres sont normalement insérés seulement après le sigle de fermeture. Cependant, lorsqu'un nouveau lieu variant se trouve à l'intérieur d'un passage marqué par ^s et ^l, le chiffre précède le sigle d'ouverture et suit le sigle de fermeture.
- ⁰/ ... \⁰
- Le lieu variant zéro est réservé à la discussion de la présence dans Q d'une portion relativement large de texte. Lorsque la raison pour inclure un lieu variant zéro provient d'une dissemblance entre Matthieu et Luc, des barres obliques sont utilisées pour délimiter le matériel en discussion. Lorsque la raison pour inclure un lieu variant zéro est un recoupement avec Marc ou avec du bien propre de Matthieu ou du bien propre de Luc, on utilise alors respectivement des accolades, des parenthèses et des crochets droits pour délimiter le matériel en discussion.
- ⇒
- Lorsqu'un sigle de fermeture ne se trouve pas dans le même verset (ou dans la même unité plus grande traitée comme un verset) que celui du sigle d'ouverture, une flèche à la fin de la première unité du texte de Q renvoie le lecteur au verset où le sigle de fermeture respectif apparaît. Par exemple: ¹¹ ⇒ Q 22:29, 30 sur la même ligne, à la

fin du verset Q 22:28, signifie que la discussion de l'ordre (qui se trouve dans la base de données sous Q 22:28) traite de la place dans Q de l'ensemble de Q 22:28-30. A la fin de Q 22:29, 30, il y a, à la même ligne, ¹Q 22:28¹, le renvoi correspondant qui indique où commence ce lieu variant et où on trouve la discussion qui s'y rapporte.

^{1.2} Lorsque deux chiffres renvoient à deux variantes distinctes (dès lors que deux décisions distinctes sont impliquées), mais que les deux chiffres sont l'un à côté de l'autre, ils sont séparés par un point en exposant: ^{1.2}.

[[]] Les doubles crochets droits sont utilisés dans la reconstitution du texte de Q pour encadrer des restitutions incertaines (i.e. de degré de probabilité {C}).

Les doubles crochets droits encadrent un verset, lorsque tout le verset ou l'unité est marqué du degré de probabilité {C}.

Pour les problèmes relatifs à l'ordre, le double crochet droit n'est pas utilisé; par exemple [[^s]] ou [^r] ou [^{s^r}] n'apparaissent pas.

[] () Lorsque les crochets droits ou les parenthèses encadrent un texte qui n'a pas de parallèle dans l'autre évangile, des crochets droits ou des parenthèses vides (avec seulement une espace entre eux) sont néanmoins reproduits dans l'autre évangile, à l'endroit correspondant, pour indiquer la localisation de la différence entre les textes.

[] () Lorsqu'il a été décidé avec un degré de probabilité {A} ou {B} que les mots en question n'appartenaient pas à Q, les crochets droits ou les parenthèses sont maintenus dans le texte reconstitué de Q, mais l'espace entre eux est supprimée. Ainsi se trouve indiqué l'endroit dans Q où la note correspondante apparaît, quand bien même on suppose l'absence de texte à cet endroit.

[[[]]] Lorsqu'il a été décidé avec un degré de probabilité {C} que les mots en question n'appartenaient pas à Q, les crochets droits ou les parenthèses sont maintenus dans le texte reconstitué de Q, mais l'espace entre eux est supprimée et des doubles crochets droits sont placés de part et d'autre des crochets droits ou des parenthèses: [[()]] ou [[[]]].

[] () Si le texte ne se trouve que dans Matthieu ou que dans Luc, et qu'il n'y a pas de décision quant à la présence ou non de ce texte dans Q {U}, ou s'il y a une décision pour, mais avec un degré de probabilité non supérieur à {D}, l'espace est maintenue, tant qu'aucune opinion déterminante pour l'élimination de la leçon n'a été établie.

[()] S'il y a une divergence par rapport à Q tant du texte de Matthieu que de

celui de Luc, et qu'il est décidé que ni le texte de Matthieu ni celui

de Luc ne figurent dans Q, l'espace est supprimée: [()] pour un degré

de probabilité {A} ou {B}, [[[()]]] pour un degré de probabilité {C}.

Mais s'il est décidé avec un degré de probabilité {D}, ou simplement pas décidé {U}, que ni le texte de Matthieu ni le texte de Luc ne figurent dans Q, l'espace est maintenue, tant qu'aucune opinion déterminante pour l'élimination de la leçon n'a été établie: [()].

ἐν τῷ

Les caractères barrés sont utilisés pour des lettres identiques dans Luc et dans Matthieu, qui, pour cette raison, ont été incluses dans Q dans un premier temps, mais qui ont ensuite été tracées et exclues de Q à cause du caractère fortuit de leur coïncidence.

Q 22:29,
30

S'il a été décidé qu'un verset ou qu'une unité n'était pas dans Q, le numéro est inscrit en caractères barrés (par exemple, Q 22:~~29~~, 30 signifie que Luc 22:29 n'est pas dans Q, mais que Luc 22:30 par. l'est).

(>

Le texte est une conjecture et ne se trouve comme tel ni dans Matthieu ni dans Luc.

« »

Lorsque des guillemets sont utilisés dans les traductions, ils indiquent un contenu possible ou un enchaînement d'idées ou le terme le plus probable, bien que le texte grec ne puisse être reconstitué.

..

Dans le texte non mis en forme de Q et dans les traductions de Q, deux points de suite indiquent que la probabilité du texte se trouvant dans Q est marquée du degré de probabilité {D} ou demeure non décidée {U}.

Other Sigla and Abbreviations

Polag 1979:

14: “Those parts of the transmitted material which are offered by both Mt and Lk, but in versions which are not equivalent or identical, appear in small print. In cases where the difference is merely one of word-ending or between a word and its compound, normal print is used.

“... Those parts of the text, for which it can be claimed with a high degree of likelihood that they had an archetype in ‘Q’, are given in brackets. The brackets indicate the degree of probability as follows:

- (...) probability
- [...] conjecture
- ⟨...⟩ possibility”

15: “... Where there are only a few indications that a Saying appeared in ‘Q’, the Saying is printed in Appendix I. Such a Saying is numbered according to its place in the sequence of the main text, but with a letter of the alphabet added, e.g.: 39a. In these cases, as well as in those where the Saying probably appeared in ‘Q’, an attempt is made to show what occurred at the redaction stage. What may be suspected to be redactional only is enclosed in ⟨⟩.”

16: “... The reading held to be secondary is printed in the Apparatus. The number of the transmitted Saying is given, then the line in which the reading in question occurs, then the lemma (i.e., the reading as it appears in the text, enclosed in a single square bracket), followed by the secondary reading. In cases where a variant consists of a complete line, only the number of the line is given.

“... The types of change in Mt and Lk are signalled by Latin abbreviations. ‘om’ indicates an omission, ‘add’ an addition, ‘praem’ an expansion in front of a phrase. Where the original is completely changed or replaced by a different piece of text, ‘mut’ [mutavit] has been used.”

17: “... ‘txt’ refers to the restored text, in those exceptional cases where authorities are cited in support of it.”

18-21 (only the abbreviations used in this volume are cited”:

| | |
|------|--|
| add | addidit = fügte hinzu |
| cf | confer = vergleiche |
| coni | coniecit = Konjektur, Rekonstruktion |
| lin | Linea = Zeile des restituierten Textes |
| om | omisit = ließ aus |
| pl | plerique auctores = die Mehrheit der Autoren |

| | |
|--------|--|
| praem | praemisit = setzte voran |
| txt | textus = Textfassung des restituierten Textes |
| ... | ita notantur verba, ad quae adnotatio non pertinet = für Worte, die übergangen werden oder auf die kein Bezug genommen wird |
| ~ | ordo verborum invertitur = Umstellung |
| Buß | Bußmann, Wilhelm, <i>Synoptische Studien II</i> , Halle/S. 1929. |
| E | Easton, Burton Scott, <i>The Gospel according to St. Luke</i> , New York 1926. |
| Gru | Grundmann, Walter, <i>Das Evangelium nach Lukas</i> , Berlin ² 1969. |
| Has | Hasler, Viktor, <i>Amen. Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zur Einführungsformel der Herrenworte 'Wahrlich ich sage euch'</i> . Zürich 1969. |
| Kn | Knox, Wilfred Lawrence, <i>The Sources of the Synoptic Gospels. II. St. Luke and St. Matthew</i> , Cambridge 1957. |
| Schm | Schmid, Josef, <i>Matthäus und Lukas. Eine Untersuchung des Verhältnisses ihrer Evangelien</i> (BSt 23,2-4), Freiburg i. B. 1930. |
| Schü 3 | Schürmann, Heinz, "Sprachliche Reminiszenzen an abgeänderte und ausgelassene Bestandteile der Spruchsammlung im Lukas- und Matthäusevangelium." <i>Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien</i> . 111-125 [Düsseldorf, 1968] |
| Schu | Schulz, Siegfried, <i>Q – Die Spruchquelle der Evangelisten</i> . Zürich 1972. |
| Weiß | Weiß, Bernhard, <i>Die Quellen des Lukasevangeliums</i> , Stuttgart und Berlin 1907. |
| We | Wellhausen, Julius, <i>Einleitung in die drei ersten Evangelien</i> , Berlin 1905, ² 1911. |

Hieke 1999 / Tiwald 2016:

| | |
|---------------|--|
| Fett | Fettgedruckter Text deutet eine wörtliche Übereinstimmung zwischen Matthäus und Lukas im griechischen Urtext an (der sogenannte 'sichere Q-Text' oder 'minimal Q'). |
| Normal | Bei normal gedrucktem Text bestehen Abweichungen zwischen Matthäus und Lukas, so dass man sich für eine Variante entscheiden muss. Dabei ist die Wahrscheinlichkeit, mit der der Q-Text rekonstruiert wird, ausreichend hoch. |
| <i>Kursiv</i> | Kursiv gedruckter Text markiert Unsicherheiten in der Rekonstruktion: Die Wahrscheinlichkeit, mit der der Q-Text rekonstruiert wird, ist geringer als bei den Abschnitten, die im Normaldruck erscheinen. |

- « » Wenn der griechische Text nicht genau rekonstruiert werden kann, wird versucht, den ungefähren Inhalt im Deutschen wiederzugeben. Dabei wird dieser Text zwischen **doppelte Spitzklammern** gesetzt. Wenn es für das Verständnis nötig ist, werden hier beide Versionen hintereinander geboten, z.B. «jener (Mt)/dieser (Lk)». Ist der Text zwischen den Spitzklammern **normal** gesetzt, so besteht eine ausreichende Wahrscheinlichkeit, dass hier ein Text in Q stand, dessen Wortlaut nicht exakt bestimmbar ist, der aber inhaltlich dem Vorschlag zwischen den Spitzklammern entspricht. Wenn begründete Zweifel daran bestehen, dass hier überhaupt ein Text in Q stand, dann ist der Vorschlag zwischen den Spitzklammern *kursiv* gesetzt. Dies ist etwa dann der Fall, wenn vermutet wird, dass ein Text in Q stand, der nur bei Matthäus oder nur bei Lukas vorkommt (z.B. Q 12,49).
- ... Wenn kein griechischer Text rekonstruiert werden konnte und es nicht möglich ist, den Inhalt ungefähr zu bestimmen, werden **drei Punkte** gesetzt. Sie besagen, dass nicht rekonstruiert werden kann, wie der Q-Text an dieser Stelle lautete.
- .. Wenn begründete Zweifel bestehen, dass hier überhaupt ein Text in Q war, werden nur **zwei Punkte** gesetzt.
- ?Titel? Wenn es bei ganzen Versen sehr zweifelhaft erscheint, ob sie
 ?Q 7,29-30? Bestandteil von Q waren, werden diese Versangaben zwischen **zwei Fragezeichen** gesetzt. Statt des Textes werden nur zwei Punkte (..) gedruckt. In der Fußnote wird der Text von Matthäus und Lukas nach der Einheitsübersetzung oder einer eigenen Übersetzung beigefügt.
- ⟨ ⟩ Wenn für Q ein Text zu vermuten ist, der weder in Matthäus noch in Lukas gefunden werden kann, wird dieser Text zwischen **einfache Spitzklammern** gesetzt.
- ⟨...⟩ Wenn zwischen diesen Spitzklammern nur **drei Punkte** stehen, heißt das: Hier muss ein Text in Q stehen, der so weder bei Matthäus noch bei Lukas zu finden ist, da beide Evangelisten die Vorlage in ihrem redaktionellen Interesse verändert haben. Allerdings ist dieser vermutete Text nicht zu rekonstruieren.
- ⟨...⟩ **Zwei Punkte** zeigen, dass es zweifelhaft ist, ob hier ein Text in Q stand. Wenn Q einen Text an dieser Stelle hatte, lautete er weder wie die Matthäus- noch wie die Lukas-Stelle.
- () **Runde Klammern** in der deutschen Übersetzung kennzeichnen zum besseren Verständnis hinzugesetzte Worte.”

The text of Tiwald 2016, which is almost identical to Hieke 1999, is printed here.

Luke 11:5-8
[[The Friend at Midnight]]
[[Der Freund um Mitternacht]]
[[L'ami à minuit]]

Database Authors
Alan Kirk

First Evaluator
Alan Kirk

Second Evaluators
Patrick J. Hartin
John S. Kloppenborg
James M. Robinson
Paul Hoffmann

Q 11: [[5-8]]

Matthew

[]⁰

Q 11: [[5-8]]

[[]⁰]]

Luke 11:5-8

11:5 [Καὶ εἶπεν πρὸς αὐτούς· τίς ἐξ ὑμῶν ἔξει φίλον καὶ πορεύσεται πρὸς αὐτὸν μεσονυκτίου καὶ εἴπη αὐτῷ· φίλε, χρῆσόν μοι τρεῖς ἄρτους, 11:6 ἐπειδὴ φίλος μου παρεγένετο ἐξ ὁδοῦ πρὸς με καὶ οὐκ ἔχω ὃ παραθήσω αὐτῷ· 11:7 ἀκχεῖνος ἔσωθεν ἀποκριθεὶς εἶπη· μή μοι κόπους πάρεχε· ἤδη ἡ θύρα κέκλεισται καὶ τὰ παιδιά μου μετ' ἐμοῦ εἰς τὴν κοίτην εἰσίν· οὐ δύναμαι ἀναστὰς δοῦναί σοι.
11:8 λέγω ὑμῖν, εἰ καὶ οὐ δώσει αὐτῷ ἀναστὰς διὰ τὸ εἶναι φίλον αὐτοῦ, διὰ γε τὴν ἀναίδειαν αὐτοῦ ἐγερθεὶς δώσει αὐτῷ ὅσων χρῆζει.]⁰

PH: []⁰.⁰ Is Luke 11:5-8 in Q?

Q 11: [[5-8]]⁰: Is Luke 11:5-8 in Q?

In Q

Holtzmann 1863, 159: “[Luke] 11,5-8. Gleichniss vom anhaltenden Gebet. Aus Λ [= Urmatthäus = Q] ...”

335: “Die Quelle Λ . Von entscheidender Bedeutung ist für unsere Untersuchungen die Wahrnehmung, dass dem Sprachgebrauche von Λ [= Urmarkus] und den Eigenthümlichkeiten der drei Synoptiker gegenüber noch ein bestimmt abgegrenztes Sprachgebiet existirt, welches für die Quelle Λ in Anspruch genommen werden muss.”

338-339: “In syntaktischer Beziehung ist die Quelle Λ noch deutlicher von dem andern Sprachgebiete zu unterscheiden. Zwei ganz ähnlich gestaltete, verwickelte Anakoluthe finden sich 1) Lc. 11,5-8, wo, nach dem Anfange zu urtheilen, der Nachsatz schliessen sollte: und ihm nicht zuletzt seine Bitte gewähren? Das dazwischen Liegende sollte eigentlich in abhängigen relativen Sätzen ausgedrückt sein, ist aber in Wirklichkeit in Sätze gefasst, die der Form nach dem ersten coordinirt sind, wozu bei der Lesart εἴπη noch die fernere Ungehörigkeit käme, dass ein Anfang der Rede mit ἐάν vorausgesetzt wird; 2) Lc. 11,11, wo zwei verschieden formulierte Fragen ähnlich in einander geschoben sind, nämlich: welchen Vater würde sein Sohn um Brod bitten, er aber ihm einen Stein bieten? und: würde wohl ein Mensch, den sein Sohn um Brod bäte, ihm einen Stein bieten?—Dass diese Construction nicht Eigenthum des Lucas ist, beweist die Parallelstelle Mt. 7,9; dass sie zum stylistischen Gepräge der Quelle gehört, aus der Lucas schöpft, beweist ihr zweimaliges Vorkommen in dem kurzen Stück Lc. 11,5-11; dass sie keiner anderen Quelle eignet, als Λ , beweist ein dritter Fall Lc. 14,5, wo gleichfalls zwei Fragen in einander geschoben sind, mit ihrer, Mt. 12,11 eingeschobenen, dasselbe Satzverhältniss bietenden, Parallele. Vgl. auch Lc. 12,42.43 = Mt. 24,45.46, wo die Construction, mit τίς ἄρα ἐστὶν ὁ πιστὸς οἰκονόμος, ὃν καταστήσει ὁ κύριος anhebend, so angelegt ist, wie um nachher fortzufahren: der, wenn sein Herr ihn so handelnd findet, nicht selig zu preisen wäre. Statt dessen folgt die Seligpreisung direct.

“Die letzterwähnten Beispiele erinnern noch an eine andere Eigenthümlichkeit dieser Quelle, nämlich an die Manier, den Redestücken als Exordium eine einleitende Frage meist mit τίς und sehr übereinstimmender Weiterbildung voranzustellen. So Lc. 11,5 τίς ἐξ ὑμῶν ἔξει φίλον κτλ. 11,11 τίνα δὲ ἐξ ὑμῶν τὸν πατέρα αἰτήσῃ ὁ υἱός = Mt. 7,9 ἢ τίς ἐξ ὑμῶν ἄνθρωπος ὃν αἰτήσῃ ὁ υἱός. Lc. 12,25 = Mt. 6,27 [339] τίς δὲ ἐξ ὑμῶν δύναται προσθεῖναι. Lc. 12,42 = Mt. 24,45 τίς ἄρα ἐστὶν ὁ πιστὸς δοῦλος. Lc. 14,5 τίνος ὑμῶν υἱὸς πεσεῖται = Mt. 12,11 τίς ἐξ ὑμῶν ἄνθρωπος ὃς ἔξει. Lc. 14,28 τίς γὰρ ἐξ ὑμῶν θέλων πύργον οἰκοδομήσῃ. 31 ἢ τίς βασιλεὺς βουλεύεται. 15,4 τίς ἄνθρωπος ἐξ

ὕμῶν ἔχων ἑκατὸν πρόβατα (vgl. Mt. 18,12 die veränderte Satzform). 8 ἢ τίς γυνή δραχμὰς ἔχουσα. 17,7 τίς δὲ ἐξ ὑμῶν δοῦλον ἔχων. 22,27 τίς γὰρ μείζων ὁ ἀνακείμενος ἢ ὁ διακονῶν.

“Solche Wiederholungen in gleichartiger Satzgliederung gehören überhaupt zum schriftstellerischen Charakter von Λ, nicht aber von Lucas.”

B. Weiß 1876, 209: See Q 11:9¹ Luke = Q, Pro (p. 156).

Wendt 1886, 98-99: “Mt. hat in seiner ‘Bergrede’, in welche er die übrigen Theile unserer Rede verflochten hat, diese Parabel [Luke 11:5-8] nicht wieder-[99]gegeben. Dass dieselbe aber in unserer Rede ihren ursprünglichen Platz hat, wird dadurch bestätigt, dass die Beziehung auf sie offenbar den bildlichen Wortlaut der Ermahnung Jesu V. 9f. (= Mt. 7,7f.) bedingt hat.”

B. Weiß 1901, [462*-]463: “Vergeblich sucht Aufl. 8 [J. Weiß 1892] Spuren des Sprachgebrauchs von L in dem Gleichniss nachzuweisen. Dass φίλος eine solche nicht ist, zeigt Mt 1119. Act 1931. 273, die für ἀναστ. angeführten Stellen sind sämtlich anders, und die Aehnlichkeit mit 185 beweist nichts, da die Herkunft dieses Gleichnisses ebenso streitig ist. Nach obigen Nachweisungen führt mindestens ebensoviel auf Q, ...”

463*-464: “... Auch Aufl. 8 lässt die Parabel nur aus sachlichen Gesichtspunkten eingefügt sein. Aber die Parabel soll ja nicht die Gebetserhörung an eine Bedingung knüpfen, sondern nur die Gewissheit der Erhörung selbst bei zeitweiligem Aus-[464]bleiben stärken und bildet daher einen sehr passenden Uebergang zu der absoluten Verheissung derselben, ... Stammt das UV. [Unser Vater], wie diese Spruchreihe [Q 11:9-13] zweifellos aus Q, so wird eben dort zwischen ihnen die Parabel gestanden haben; denn dass Mt, der jenes, wie diese, nach schriftstellerischer Intention in die Bergrede verflochten hat ..., dies mit der Parabel nicht thun konnte, liegt am Tage.”

Loisy 1907, 628: “Les mots: ‘et il leur dit’, sont la transition qui joint cette petite parabole à l’Oraison dominicale, de même que la formule: ‘et moi je vous dis’, après la parabole, relie celle-ci à l’exhortation. De telles formules, qui marquent simplement la distinction des sentences, devaient exister déjà dans la source. Il ne serait pas plus facile, et même il est moins naturel de rattacher l’exhortation à l’Oraison dominicale. La parabole offre, dans Luc, le premier exemple d’un apologue pris de la vie humaine, et nullement édifiant en soi, qui sert à illustrer une vérité religieuse. Ce récit et d’autres du même genre manquent dans Matthieu; mais leur nature même peut expliquer qu’on les ait omis, et il est tout à fait risqué de soutenir qu’ils n’appartenaient pas à la première collection des discours du Seigneur, ou que le rédacteur du premier Évangile ne les a point connus.”

631: “La façon de présenter la comparaison sous forme interrogative [in Q 11:11-13] s’est déjà rencontrée dans la parabole de l’Ami importun.”

B. Weiß 1907, 72: “Nach Lk. 11,5-8 folgte in Q auf das VU [Vater Unser] das Gleichnis von dem unverschämten Freunde, welches lehrt, daß Gott die

beharrlich fortgesetzte Bitte endlich gewiß erhören wird, woran sich die Sprüche von der Gebetserhörung (11,9-13) als seine Deutung anschlossen. Dieser Zusammenhang wird dadurch handgreiflich bestätigt, daß die bildliche Bezeichnung des Betens durch *κρούειν* sich nur dadurch erklärt, daß das Bild von dem anklopfend vor der Türe des Freundes stehenden Freunde aus dem Gleichnis noch nachklingt.”

B. Weiß 1908, 32: “Daß in Q zwischen dem VU [Vater Unser] und den ebenfalls von Matth. in die Bergrede verflochtenen Sprüchen von der *Gebetserhörung* (Mt. 7,7f) das Gleichnis vom unverschämten Freunde stand, erhellt daraus, daß diese mit dem bildlichen *κρούειν* ausdrücklich an jenes anknüpfen, in welchem der Freund anklopfend vor der verschlossenen Tür des Freundes steht ... Der feine Wechsel des ind. fut. und conj. aor. [Weiß nimmt in 11:5 statt *εἴπη ἐρεῖ* als Text an.], wie das *ἐπειδή* rührt natürlich von Luk. her; aber die harte Anakoluthie, wonach 11,8 beginnt, als ginge ein *ἔαν* vorher, ist genau dieselbe wie gleich im folgenden Mt. 7,9 und 10.”

Streeter 1911, 192: “The Discourteous Friend, if interpreted as an allegory, as Matthew inclines to interpret the parables, implies God is not anxious to answer prayer but can be worried into it, and may therefore have been omitted.”

Castor 1912, 167: “The parable which Luke has given in the midst of the discourse on prayer also probably stood in Q. Why Matthew should omit it is evident. It has no proper place in the Sermon on the Mount. Wendt’s *Die Lehre Jesu* [1886], p. 99, has pointed out that the very verse of the following saying, which Luke has altered, in its Matthean form seems closely related to this parable. Matt. 7:9, *τίς ἐστὶν ἐξ ὑμῶν*, is the same form of question that we have in Luke 11:5, and bread, the first thing asked for in 7:9, completes the connection with the parable which in Luke precedes. The fact that Luke has here changed the form of the question adds to the significance of this similarity. Another linguistic relation to Q is in the word *χρηῖζει*, found only in Matt. 6:32; Luke 12:30, and twice in Paul. We may therefore with some probability assign this parable to Q and account for Lukan characteristics as due to his stylistic changes.”

Lagrange 1921, 324: “Cette parabole [Luke 11:5-8] manque à Mc., et de même à Mt. Elle n’est pas rattachée très étroitement à ce qui précède, mais l’instruction sur l’efficacité de la prière persévérante se place assez naturellement après l’instruction sur ce qu’il faut demander.”

326: “La parabole se termine sans application expresse à Dieu. Ce qui suit en tient lieu. ... Paroles du Seigneur [11:9-13], sous la même forme dans Lc. et dans Mt. Elles se lient à ce qui précède plus naturellement dans Luc. ... Ce sont trois manières d’obtenir quelque chose qui paraissent bien suggérées par la parabole de l’ami importun; ...”

Easton 1926, 177-178: "The loose, Semitic style is sufficient proof that Lk found this parable [Q 11:5-8] in an earlier Greek source, and its only 'Lukan' terms are παραγίνεσθαι in v. 6 and ἀναστᾶς in vv. 7, 8. This source is doubtless Q, for the connection with vv. 9-13 is excellent, and τίς ἐξ ὑμῶν is a Q [178] phrase (v. 11, 12:25). And Mt's transfer of vv. 9-13 to the Sermon on the Mount would have prevented his using this parable. Cf W [B. Weiß 1901], Ls [Loisy 1907]. W thinks that this section followed the Lord's Prayer in Q, and this is very probable. ... This section [vv. 9-13] applies the preceding parable directly. 9. 'Ask' and 'knock' look back to v. 5; ..."

Bacon 1930, 182-183: "At this point occurs what we are disposed to call an example of Mt's habit of 'bracketing.' Part of the Q discourse on Prayer (Lk 11:1-13) had been incorporated by Mt in 6:9-15, omitting the [183] narrative introduction and the accompanying parable."

Schmid 1930, 241-242: See Q 11:9¹ Luke = Q, Pro (pp. 157-158).

243¹: "Unter dem Gesichtspunkt, unter dem bei Mt 65ff vom Beten gesprochen wird, ließ sich das Logion von der Gebetserhörung doch nicht gut unterbringen."

Knox 1957, 30: "At this point [Matt 7:6] it would seem that Matthew found that while he had inserted the Lord's Prayer, the rest of the tract on prayer common to him and Luke (xi. 1-13; see below, p. 60) was left on his hands. Having decided to omit the parable of Luke xi. 5-8 (perhaps because it added nothing to the teaching which followed) he added here the remainder (Matt. vii. 7-11 = Luke xi. 9-13) and so cleared it out of his way, although it rather spoils the general symmetry of the Sermon."

60: "The section which follows the story of Martha and Mary (Luke xi. 1-13) appears to be a separate document dealing with prayer; it is shorter than most, and has no interruption or question in the later part to elicit an interpretation or expansion of what has gone before; naturally it is possible that Luke has omitted part of his material; there is no reason to suppose that various tracts did not overlap one another in more cases than we can detect. Otherwise it follows the type, with a narrative introduction to introduce the opening saying or group of sayings, a further group introduced with 'and he said' at xi. 5 and a new group at xi. 9 where the 'and I say unto you' may represent an original 'and he said'. Matthew's treatment of the source is typical; he has taken the Lord's Prayer (Matt. vi. 9-13) and appended it, not very aptly, to the teaching on prayer contained in his triadic source, as expanded from the anti-Gentile source. The parable of the importunate friend could hardly be harmonized with the general style of the Sermon on the Mount which has nothing in the nature of a formal parable (as against parabolic comparisons which are little more than metaphors) until the conclusion, the parable of the two houses. It would seem that Mathew wished to finish off this particular source; so he includes the closing

section (Luke xi. 9 ff. = Matt. vii. 7 ff.) at the end of the Sermon on the Mount after the parable of the mote and the beam from the Lucan Sermon and before the eschatological conclusion, and omits the importunate friend completely.

“It need hardly be pointed out that a written or fixed oral homily on prayer, containing the words of the Lord’s Prayer and an exhortation to perseverance with a promise of the reward of such perseverance, would be a natural and necessary part of the equipment of the primitive missionary or catechist.”

Dupont 1958, 73: “Il n’y a donc pas lieu d’opposer la parabole de Luc, 11,5-8 et la comparaison des vv. 11-13; par le même procédé, l’argument à fortiori, elles dégagent l’une et l’autre exactement la même leçon de confiance: Dieu ne peut pas ne pas répondre favorablement à ceux qui l’invoquent. Faut-il du moins prêter une autre intention aux aphorismes des vv. 9-10? Nous ne le pensons pas. Ils insistent sur le fait que celui qui demande sera infailliblement exaucé; c’est l’application naturelle de la parabole, dont ils prolongent d’ailleurs les images.

“Nous refusons d’accepter les oppositions factices créées par une exégèse trop subtile. La péricope de Luc, 11,5-13 nous apparaît comme un bloc parfaitement homogène, consacré tout entier au même enseignement. Ce n’est pas Luc qui a créé ce bloc; il l’a reçu tel quel d’une tradition très ancienne, datant d’une époque et d’un milieu qui s’intéressaient au procédé sémitique de l’inclusion [Matt 6:9 and Matt 7:11—*πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς / ὁ πατήρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς*], et qui recouraient vraisemblablement à des enchaînements par mots-agrafs. De plus, ce groupement traditionnel correspond admirablement à la portée intrinsèque des pièces qu’il a réunies: c’est dire qu’il a beaucoup de chances d’être primitif. Dans un cas comme celui-ci, on ne gagne rien à émettre la matière évangélique, en lui appliquant de force le principe à priori que tout groupement de matériaux est nécessairement erroné.

“Toutes nos préférences vont donc à la tradition ancienne reproduite en Luc, 11,5-13. En face de cette tradition, Mat., 7,7-11 ne nous apparaît que comme un morceau détaché d’un ensemble qui lui donnait tout son sens. On soupçonne Matthieu d’avoir sacrifié la parabole de l’ami importun en raison de sa conception personnelle de l’ordonance évangélique: il ne veut rapporter aucun récit parabolique avant le chapitre qu’il consacra ex professo aux paraboles. Son témoignage ne peut contrebalancer celui de Luc. Le fragment qu’il a inséré dans le Sermon sur la montagne a été coupé de son contexte traditionnel, et c’est à ce prix qu’il a été introduit dans le grand discours. Pas plus que le Pater, on ne peut le regarder comme un élément traditionnel de ce discours.”

Schürmann 1960, 202 [1968, 119]: “Die Akoluthie Lk 11,1-4 (= Mt 6,9-13). 9-13 wahr (in Abstand) auch noch Matthäus (vgl. Mt 7,7-11); es wird die Abfolge der Redequelle hier von beiden Evangelisten noch bezeugt sein. Matthäus läßt jedoch die Parabel Lk 11,5-8 fort—wie er ja auch sonst diese

Redeform nicht in die Komposition seiner Bergpredigt aufnimmt. Ob Matthäus sie in der Redequelle an dieser Stelle überhaupt gelesen hat? Die Einleitungswendung *καὶ εἶπεν πρὸς* Lk 11,5-8 ist jedenfalls unlukanisch, was gegen Einfügung durch Lukas spricht.⁴ [1968: 37] Weiter muß gar sehr auffallen, daß Lk 11,8 *ὁσων χρῆζει* in der matthäischen Überleitung Mt 6,8 in der Form *ὧν χρείαν ἔχετε* im unmittelbaren Kontext von Lk 11,1-4 = Mt 6,9-13 anklingt.⁵ [1968: 38] Matthäus fügt die ihm offenbar geläufige Wendung auch noch von sich aus 3,14; 14,16 ein, so daß sie sich 6,8 assoziiert haben wird, als er die verwandte Lk 11,8 gelesen hatte.” The text of 1968, which is slightly different from the 1960 text, is printed here.

202⁴ [1968, 119³⁷]: “In Apg fehlt sie; im Lukasevangelium begegnet sie nur 9,3 (par Markus *καὶ παρήγγειλεν αὐτοῖς*) und 2,49; 4,23 (vgl. 14,5) S.”

202⁵ [1968, 119³⁸]: “*χρῆζω* sonst synoptisch nur noch Mt 6,32 = Lk 12,30; ...”

Schürmann 1961, 270 [1968, 212-213]: “Alles Operieren mit Q und S [Sondergut] muß *zwei Möglichkeiten* im Auge haben: Was sich als Sondergut gibt, kann auch eine von Matthäus (bzw. Lukas) ausgelassenen Q-Einheit sein. Und auch der andere Fall ist denkbar: Das lukanische (und matthäische) Sondergut kann Dubletten geführt haben zu Q, wobei Lukas dann—nach dem Verhalten gegenüber Mk/Q-Dubletten zu schließen—wahrscheinlich eine der beiden Fassungen fortgelassen und Matthäus eventuell die beiden unterschiedlichen [1968: 213] Fassungen kombiniert haben wird. Manchmal auf den ersten Blick auffällige ‘Übereinstimmungen’ zwischen Q und S können sich so als Scheinprobleme entpuppen. ...

“Von Matthäus ausgelassenes Q-Gut dürfte vorliegen

“...

Lk 11,5-8 ...”

The text of 1968, which is slightly different from the 1961 text, is printed here.

273-274 [1968, 216]: “Lukanische *Sondervers* in sonst eindeutigen Q-Abschnitten sollte man nicht kritiklos als Sondergut werten. Es handelt sich dabei kaum jemals um vormalis isolierte Sondertraditionen. Vor eingehenden Spezialuntersuchungen (die hier dringend notwendig wären) ist kein Urteil möglich, ob ein lukanischer Sondervers seinen Ursprung der lukanischen Redaktion, eventuell einer protolukanischen Redaktion, verdankt oder ob es sich um einen von Matthäus ausgelassenen Bestandteil der gemeinsamen Q-Vorlage handelt. Man wird drei Gruppen von Sonderversen unterscheiden müssen: Ein Sondervers inmitten einer Q-Einheit kann von Matthäus ausgelassen oder von Protolukas oder auch von Lukas zugesetzt sein. Sondervers, die redaktionelle Wendungen darstellen und in Lk zwei Q-Einheiten verbinden, dürften eher den komponierenden Redaktor von Q als einen Protolukas verraten. Dagegen stehen Sondervers, die einen Q-Abschnitt mit lukanischem Sondergut [274] verbinden, am ehesten im Verdacht, auf einen protolukanischen Redaktor zurückzugehen.”

274 [1968, 216]: “Der Verdacht eines zufälligen Zusammentreffens kann bei einer zunächst auffälligen Gemeinsamkeit zwischen luk S und Q immer dann nicht ausgeschlossen werden, wenn es sich um eine auch in *anderen Traditionsschichten* des NT häufige Spracheigentümlichkeit handelt, selbst wenn diese in Apg und der lukanischen Redaktion fehlt.”

280 [1968, 222]: “*εἰ καὶ* Lk 11,8 S könnte als ausgelassenes Q-Gut stehen, da Mt im unmittelbaren Kontext *ῥῶων χρῆζει* (vgl. *ὧν χρείαν*) anklingen läßt. ... Der Vers Lk 11,18 (*εἰ δὲ καὶ*) entstammt wohl ebenfalls Q (obgleich Matthäus an der Parallelstelle Q mit Mk-Tradition kombiniert). Wenn nicht auch Lk 18,1-8 von Matthäus ausgelassene Q-Tradition ist, steht 18,4 *εἰ καὶ* hier in lukanischem Sondergut. Bei solch unsicheren Tatbeständen hier gemeinsame protolukanische Q- und S-Redaktionen annehmen zu wollen, wäre sehr gewagt, zumal *εἰ καὶ* auch noch von Paulus (16×) und vom sonstigen NT (2×) gebraucht wird. ...”

Polag 1966, 84-85: “Diese Wendung [*τίς ἐξ ὑμῶν*] findet sich als Gleichnisanfang sicher in Q: Lk 11,11; 12,25 par Mt; 15,4 diff Mt. Außerdem begegnet sie auch in Lk 11,5; 14,28 (fortgeführt durch *ἢ τίς ν 31*); 17,7; dazu muß genannt werden Lk 14,5 (*τίνος ὑμῶν*) par Mt 12,11 (*τίς ... ἐξ ὑμῶν*) und Lk 15,8 (*ἢ τίς ...* als Fortführung von *ν 4*).

“*τίς ἐξ* schreibt Lk sonst nur noch Lk 22,23, wo es sich aus der Umformung des *εἷς ἐξ ὑμῶν* von Mk 14,18 erklärt; wie Schürmann ausführlich gezeigt hat³⁹¹, verbindet Lk von sich aus *τίς* mit dem *gen part*. An allen Stellen ist *τίς ἐξ ὑμῶν* wohl sicher vorlk. Da auch Mt diese Wendung, die in jüdischen Gleichnissen nicht belegt ist, *nur* par Lk bringt: Mt 6,27; 7,9; 12,11, kann dieser Gleichnisanfang ein Hinweis auf die Herkunft aus Q sein.³⁹²

“Von ganz entscheidender Bedeutung ist dabei, daß *τίς ἐξ ὑμῶν* und die Fortführung *ἢ τίς* an allen Stellen eine sehr ungrichische Konstruktion einleitet: eine Wortfrage an Stelle konditionaler Protasis. Diese Konstruktion findet sich (durchgeführt) im ganzen NT sonst nur noch in dem Q-Gleichnis Lk 12,42 = Mt 24,45 (vom treuen Knecht) mit dem verwandten Anfang *τίς ἄρα*. Ausführlich hat darüber K. Beyer³⁹⁴ gehandelt. Als Grundform dieser semitischen Konstruktion ermittelt er folgendes Schema:

“1. Fragenominalsatz: *τίς ἐστίν* [*ἐξ ὑμῶν*] *ἄνθρωπος* (*δοῦλος, βασιλεύς ...*),” Ellipsis and square brackets by Polag.

“2. daran angeschlossener Relativsatz, der die eigentliche Voraussetzung enthält,

“3. (als Apodosis) ein Behauptungssatz oder eine rhetorische Frage.

“Wie ein Vergleich der Parallelen und Lesarten zeigt, unterliegt dieses Schema bei der Gräzisierung einem Abschleifungsprozess; dabei wird der Anfangssatz meist unter Vermeidung des nominalen Prädikates (*ἄνθρωπος/δοῦλος ... οἶ* [oder ähnliches]) mit dem Mittelsatz oder dem Schlußsatz zu einer Wendung

verbunden, oft wird eine konditionale Koniunktion hinzugefügt und der Mittelsatz durch ein pt [Partizip] ersetzt. Auch die [85] für Q gesicherten Formulierungen zeigen schon Glättungen und Abwandlungen. Da aber solche schon in aram [aramäischen] Texten festzustellen sind, ist es durchaus möglich, daß schon Jesus sich abgewandelter Formen bediente; dies gilt besonders für den Fall, daß der Schlußsatz parataktisch angeschlossen ist (semitisch). Die biblischen Sätze unterscheiden sich von den außerbiblischen dadurch, daß sie fast immer den Zusatz ἐξ ὑμῶν führen und als Apodosis meistens eine rhetorische Frage haben. Beides zeigt den argumentativen Charakter der Rede." Ellipsis by Polag.

"Die Feststellung des Abschleifungsprozesses ist quellenkritisch von großer Bedeutung. Auf Grund des Unterschiedes in der Wiedergabe von Ps 34,13.14 zwischen LXX (wörtl. [wörtliche] Übersetzung) und 1 P 3,10 (gräzisierung: konditionale pt) vermutet Beyer mit Recht, daß die Konstruktion in der Überlieferung der Reden Jesus ursprünglich noch häufiger war. Da nun aber auch Mt diese Redeweise nur in Mt/Lk-Stoffen (anerkannten oder vermutlichen Q-Stücken) bringt, muß es als sehr wahrscheinlich angesehen werden, daß *nur* Q (auch in seiner griechischen Form) diesen Semitismus bei der Gleichnisüberlieferung bewahrte, wobei sich allerdings auch in Q die Abwandlungstendenz der Überlieferung bereits feststellen läßt.

"Man wird daher für alle angeführten Stellen mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit eine Abhängigkeit von Q annehmen können.

86: "Für die genannten Gleichnisse, die bei Mt fehlen, läßt sich der Grund für die Auslassung verhältnismäßig leicht angeben. Dabei ist wohl zu beachten, daß die Gleichnisdeutung des Mt zur Allegorese neigt.

"Lk 11,5-8: Mt vermeidet bei der Übernahme von Stücken in die Bergpredigt die Gleichnisgattung; zudem ergibt sich die anstößige Deutungsmöglichkeit: Gott gibt wegen ἀνάδεια."

87-88: "Über das hinaus, was zu diesem Gleichnis 'Von dem nachts um Hilfe gebetenen Freund' bereits eben gesagt worden ist, muß noch verschiedenes angeführt werden, was für die Frage der Abhängigkeit von Q bedeutungsvoll ist. ... Schürmann sucht eine literarkritische Begründung anzubringen⁴⁰⁴:

"a. Die Einleitungswendung sei unlk und mache eine Einfügung durch Lk unwahrscheinlich; καὶ εἶπεν mit πρὸς findet sich in Apg niemals, in Lk nur 9,3 (wo das καὶ durch die Mk-Vorlage veranlaßt ist); 2,9 [read: 2,49]; 4,23 S; 14,5.25 diff Mt; 22,15 P [Passionsbericht]; den parataktischen Anschluß scheint Lk von sich aus nicht zu bevorzugen. Wahrscheinlich lk R (πρὸς) einer vorlk Tradition.⁴⁰⁵

"Dieser Hinweis scheint zunächst etwas gewagt.⁴⁰⁶ Seine Ansicht findet sich aber schon bei K.L. Schmidt und wird durch eine Überprüfung der Verwendung von καὶ εἶπεν im lk S bestätigt: es leitet dort entweder eine Erwiderung

Jesu (Lk 3,14; 4,23; 13,32; 23,43 S) oder ein Schlußwort Jesu ein (Lk 5,10; 17,19 S), wenn es nicht im Zusammenhang einer Erzählung steht; nur Lk 22,15. 35 S leitet es zu einem neuen Spruch über; dort steht es aber wahrscheinlich in Abhängigkeit des nicht-mk Abendmahlsberichtes. Bei einer lk Einfügung von Gleichnissen würde man eine redaktionelle Wendung mit παραβολή erwarten.

“b. Mt 6,8 ὧν χρείαν ἔχετε steht im unmittelbaren Zusammenhang mit dem Vaterunser Mt 6,9-13 = Lk 11,1-4; da Mt diesen Ausdruck auch Mt 3,14; 14,16 einfügt, kann man annehmen, daß er ihn auch in 6,8 von sich aus setzt. Wahrscheinlich wurde er beim Lesen der Vorlage von Lk 11,8 (ἴσῳν χρεῖσι) daran erinnert.—Gerade wegen der mt Prägung des Ausdrucks kann diese mögliche Reminiszenz nur als Bestätigung akzeptiert werden.

“Gegen die Zugehörigkeit zu Q wurde immer wieder angeführt, daß zwischen ihm und den nachfolgenden vv ein Bruch be-[88]stehe: das Gleichnis handle ursprünglich von der Sicherheit der Erhörung, während die nachfolgenden Q-Verse von der Unablässigkeit des Betens sprächen; erst durch die Anfügung der vv habe Lk das Gleichnis in seinem Sinn interpretiert (unaufhörliches Gebet) [so Jeremias]. Dieser Bruch wurde auch mit umgekehrten Deutungen dargelegt [so Klostermann, Ott].—Bei einer unvoreingenommenen Lektüre des Kontextes kann man keinen Bruch feststellen: vv 9-13 handeln von der Sicherheit der Erhörung, nämlich davon, daß Gott denen gibt, die bitten (v 13). Offensichtlich führte v 9 αἰτεῖτε zu dem Mißverständnis, es sei von anhaltendem Bitten die Rede. Es muß dabei aber beachtet werden, daß hier semitisch ein imp für einen Konditionalsatz steht [imp + καί + fut]: ‘wenn einer bittet, wird ihm gegeben’. Außerdem hat αἰτεῖν im religiösen Sinn von ‘bitten’ (= Bittgebet) wie das hier wahrscheinlich zugrundeliegende aram Äquivalent ܠܢܘ keine iterative Bedeutung. Von daher erscheint es auch unwahrscheinlich, daß in v 10 ein Sprichwort gegeben sein soll; es handelt sich vielmehr um eine einfache Aussage, die in v 13 wieder abschließend wieder aufgenommen wird.—Daß aber die vv 5-8 ursprünglich nicht von der Beharrlichkeit im Gebet [so gedeutet von: c ff² i l vg] handeln, sondern von der Sicherheit der Erhörung, scheint mir das einzig Mögliche. Anders kann man sie nur auf Grund einer nicht gerechtfertigten Parallelisierung mit Lk 18,1-8 deuten.” Square brackets except those around the page number by Polag.

“In dem Abschnitt Lk 11,5-13 läßt sich also kein Bruch aufzeigen. Er hat im Gegenteil eine ähnliche Struktur wie Lk 12,22-31: Vermischung von Bildworten, Imperativen, Deutungsworten (γάρ, Schluß a minore ad maius: εἰ ... πῶς μᾶλλον / τί). Es muß also auch vom Kontext her als wenigstens möglich bezeichnet werden, daß der ganze Abschnitt aus Q stammt.” Ellipsis by Polag.

“Alle Gesichtspunkte zusammengenommen ergeben für Lk 11,5-8 als Q-Gut eine große Wahrscheinlichkeit.”

Anhang 35³⁹¹: “Schürmann [1957] AB 12f.”

Anhang 35³⁹²: “Die Gleichnisanfänge waren vielleicht deshalb für die Überlieferung von größerer Bedeutung, weil sie meistens das Kennwort des Gleichnisses enthielten; deshalb wurden sie wohl auch konstanter tradiert.”

Anhang 35³⁹⁴: “K. Beyer [1962], Syntax 287-293. ...”

Anhang 36⁴⁰⁴: “Schürmann [1960], Reminiszenzen 202.”

Anhang 36⁴⁰⁵: “... zum parataktischen Anschluß mit *καί* Lk 8,45; 9,3; 22,46 von Mk nahegelegt; 4,6; 9,58 par Mt; 14,22.23; 17,5 diff Mt; 6× in Lk 1-2; 15 in lk S.”

Anhang 36⁴⁰⁶: “Vgl. dagegen: W. Ott [1965], Gebet 92; für Schürmann: K.L. Schmidt [1964], Rahmen 257.”

Katz 1973, 260-262: “Schwieriger ist die Frage, ob bereits in der Logienquelle das Gleichnis vom ‘unverschämten’ Bitten (Lk 11,5-8) den Platz einnahm, den es jetzt im Lukasevangelium einnimmt. Es ist also zu untersuchen, ob Lk 11,5-8 zur Logienquelle oder zum Sondergut des Lukas zu rechnen ist. POLAG hat zuletzt die Argumente zusammengestellt, die für eine Herleitung aus der Logienquelle sprechen: 1. Die Eingangswendung *τίς ἐξ ὑμῶν*² zu Beginn des Gleichnisses ist in Lk 11,11//Mt 7,9; Lk 12,25//Mt 6,27 und Lk 15,4 sicher für die Logienquelle belegt; außerdem sind bei Lukas die Stellen Lk 11,5; 14,28; 17,7 und auch Lk 14,5//Mt 12,11 und Lk 15,8 zu nennen. Da der Wortlaut in Lk 22,23 durch Mk 14,18 bedingt ist, gilt, daß *τίς ἐξ ὑμῶν* an allen Stellen vorlukanisch ist, da Lukas selbst *τίς* mit dem genitivus partitivus verbindet.³ ‘Da auch Mt diese Wendung, die in jüdischen Gleichnissen [261] nicht belegt ist, *nur* par Lk bringt: Mt 6,27; 7,9; 12,11, kann dieser Gleichnisanfang ein Hinweis auf die Herkunft aus Q sein.’¹ 2. Die Eingangswendung in Lk 11,5 *καί εἶπεν πρὸς αὐτούς* ist nach den Beobachtungen SCHÜRMANNS unlukanisch: in Lk 9,3 ist *καί* durch Mk 6,8 bedingt; 2,9; 4,23 und 14,5 sind zum Sondergut zu rechnen, 14,25 geht ebenfalls auf eine Vorlage zurück, auch Lk 22,15 nimmt eine Sonderstellung ein; ‘den parataktischen Anschluß scheint Lk von sich aus nicht zu bevorzugen.’³ Nach den Beobachtungen POLAGS bestätigt dies die Verwendung von *καί εἶπεν* im lukanischen Sondergut, ‘es leitet dort entweder eine Erwiderung Jesu (Lk 3,14; 4,23; 13,32; 23,43) oder ein Schlußwort ein (Lk 5,10; 17,19), wenn es nicht im Zusammenhang einer Erzählung steht’⁴. ‘Bei einer lk Einfügung von Gleichnissen würde man eine redaktionelle Wendung mit *παράβολή* erwarten.’⁵ 3. OTT wendet sich mit Recht kritisch gegen ein weiteres Argument SCHÜRMANNS (das auch POLAG nur bedingt übernommen hat), nämlich, ‘daß Matthäus in Mt 6,8 die ihm geläufige Wendung *ὃν χρεῖαν ἔχετε* hier eingefügt habe, als er die verwandte Wendung Lk 11,8 *ὅσων χρεῖζει* gelesen hatte.’⁶ Der matthäische Sprachgebrauch erlaubt in der Tat keinen Schluß, der sich für Lk 11,5-8 auswerten liesse. 4. Dem Argument, daß zwischen Lk 11,5-8 und den nachfolgenden Logien kein Bruch bestehe, weist POLAG besondere Bedeutung zu, in beiden Fällen sei die Sicherheit der

Erhöhung der Skopus der Texte.⁸ Dies ist nicht zu bestreiten, aber dennoch kein Argument für die ursprüngliche Zugehörigkeit von Lk 11,5-8 zur Logienquelle. Denn selbst eine inhaltliche Spannung zwischen Lk 11,5-8 [262] und Lk 11,9-13 spräche nicht gegen eine gemeinsame Herkunft aus der Logienquelle, da sich Gründe genug für die Zusammenstellung beider Texte durch die Logienquelle anführen ließen.

“Die sprachlichen Beobachtungen zur Eingangswendung *καὶ εἶπεν πρὸς αὐτοὺς* und zum Gleichnisanfang *τίς ἐξ ὑμῶν* lassen—um diese Erwägungen zusammenzufassen—mit einiger Sicherheit auf einen vorlukanischen Zusammenhang von Lk 11,1-13 schließen, der Gleichnisanfang *τίς ἐξ ὑμῶν* weist möglicherweise auf die Herkunft aus der Logienquelle, ebenso möglich ist aber auch, daß Lk 11,5-8 von einer sekundären Redaktion eingefügt wurde, also weder auf Lukas noch auf die ursprüngliche Fassung der Logienquelle zurückzuführen ist. Da das Gleichnis selbst keinen Anhaltspunkt gibt, wird man vorerst auch hier die Entscheidung offen lassen müssen.”

276: “Demgegenüber stellen wir die These auf, daß sich von Lk 11,1b.c über die Geistbitte in Lk 11,2 bis zu der sekundären Formulierung in Lk 11,13 ein Bogen spannt. An diesen drei Stellen hat die hellenistisch-judenchristliche Redaktion das ihr vorliegende Material redaktionell bearbeitet. Die Ausgangsfrage kann damit beantwortet werden: Die Komposition Lk 11,1-13 geht nicht auf Lukas zurück, sondern bereits auf die hellenistisch-judenchristliche Redaktion der Logienquelle.¹

“Dieses Ergebnis kann in Frage gestellt werden durch das Argument, daß in Lk 11,13 die Korrektur des ursprünglichen Wortlautes *ἀγαθά* durch *πνεῦμα ἄγιον* nicht isoliert werden darf von der Neuformulierung der Gegensatzpaare Fisch-Schlange und Ei-Skorpion in Lk 11,11f; denn ‘mit voller Absicht’ sind ‘zwei schädliche, gefährliche, ja diabolische Gaben’ genannt, ‘freilich nicht nur, um den Gegensatz zu verschärfen oder die negativen Seiten der Gegensatzpaare einander anzugleichen, sondern um sie den *δόματα ἀγαθά*, die dann als *πνεῦμα ἄγιον* mit Namen genannt werden, als *schädliche* Gaben entgegenzustellen.’²

“Es läßt sich nun aber sehr deutlich zeigen, daß die beiden als Gegensatzpaare formulierten ‘diabolischen’ Tiere, nämlich Schlange und Skorpion im Neuen Testament nur noch an einer Stelle genannt werden und zwar in Lk 10,19 und dort ebenfalls ‘geradezu als Exponenten der Gefährlichkeit’³. Im Zusammenhang der Aussendungsrede konnte bereits nachgewiesen werden, daß der Bericht von der Rückkehr der Boten in Lk 10,17-20 eben derselben hellenistisch-judenchristlichen Redaktion zuzuweisen ist. Damit ist von verschiedenen Seiten nachgewiesen, daß die redaktionellen Eingriffe in Lk 11,11-13 auf diese sekundäre Redaktion zurückgehen.”

260²: “Der Gleichnisanfang *τίς ἐξ ὑμῶν* ist deswegen von markanter Bedeutung, weil sich damit eine semitische Konstruktion verbindet, die in ihrer

Grundform auf das Schema zurückzuführen ist: Fragenominalsatz, Relativsatz, Behauptungssatz bzw. eine rhetorische Frage (als Apodosis).”

260³: “POLAG [1966], Umfang S. 84 mit Hinweis auf SCHÜRMAN [1957], Jesu Abschiedsrede S. 12f.”

261¹: “POLAG, Umfang S. 84.”

261³: “POLAG, Umfang S. 87.”

261⁴: “POLAG, Umfang S. 87; mit Ausnahme von Lk 22,15.35.”

261⁵: “POLAG, Umfang S. 87.”

261⁶: “OTT [1965], Gebet S. 92.”

261⁸: “POLAG, Umfang S. 87f.”

276¹: “Auf dem Hintergrund der Analyse von S. 260-262 kann damit mit großer Wahrscheinlichkeit auch Lk 11,5-8 zur Logienquelle gezählt werden.”

276²: “OTT, Gebet S. 111.”

276³: “OTT, Gebet S. 110.”

Dupont 1981, 50-51 [1985, 1060-1061]: “Lc 11,1-13 se présente comme une instruction sur la prière. Au départ, l’introduction fait état de la prière de Jésus, référence exemplaire pour la prière des disciples (v. 1). On trouve alors la formule du *Pater* (vv. 2-4), la parabole de l’ami importun (vv. 5-8), un appel invitant à demander pour recevoir (vv. 9-10) et une considération parabolique sur l’attitude d’un père à l’égard de son fils qui lui demande quelque chose (vv. 11-13). Réalisé à partir de matériaux d’origine diverse, le morceau n’en constitue pas moins une unité réelle¹³. On pourrait songer à une inclusion entre l’invocation initiale ‘Père’ (v. 2) et la [51; 1985, 1061] mention finale du ‘Père qui est du ciel’ (v. 13), voire même, en raison du lien qui rapproche chez Luc le Règne et l’Esprit, entre la demande pour la venue du Règne, au v. 2, et la promesse du don de l’Esprit Saint au v. 13. Au point de vue du vocabulaire, la perspective, qui est celle d’un ‘don’ à obtenir (*didōmi*: vv. 3,7,8a,8b,9,13a,13b; *epididōmi*: vv. 11,12; *domata*: v. 13; *lambanō*: v. 10), fait naturellement passer du verbe ‘prier’ (*proseuchomai*: vv. 1a,1b,2a) au verbe ‘demander’ (*aiteō*: vv. 9, 10,11,12,13), qui a l’avantage de pouvoir s’appliquer à la démarche à l’égard d’un homme aussi bien qu’à la démarche de la prière adressée à Dieu.”

50¹³ [1985, 1060¹³]: “Nous avons défendu autrefois l’idée de l’origine pré-lucanienne de cette unité: *Les Béatitudes. Le problème littéraire. le message doctrinal*, Bruges-Louvain 1954, 47-50; 2^e éd., *Les Béatitudes, I. Le problème littéraire*, Bruges-Louvain 1958, 63-73 (réimprimé en 1969 à Paris, coll. Etudes Bibliques). L’orientation de cette recherche ne favorisait évidemment pas l’attention au point de vue propre de Luc.”

Catchpole 1983, 411-412: “The second step is the assessment of the relationship between [Luke] xi. 5-8 and xviii. 1-8. This relationship must be taken seriously and cannot be overlooked. ... the important parallels in content ought to be exposed: (a) A petitioner who is in need and who appeals to a person

who is in a position to meet that need. (b) Prominence given to the speech, hypothetical or actual, of the petitioned person: xi. 7, xviii. 3b-5. (c) The *κόπος* theme: xi. 7, xviii. 5. (d) The contrasting of the two possible reasons for taking action, [412] one of which would be good but proves insufficient, the other of which is poor but brings success: xi. 8, xviii. 2, 4-5. (e) Emphasis in the present form of the parable on the petitioner rather than the person petitioned: xi. 8, xviii. 1. (f) Explicit comment on the manner of petitioning: xi. 8, xviii. 1.”

412-413: “A major and determinative discrepancy between xi. 5-8 and xviii. 1-8 has come into view. Luke xi. 8 makes xi. 7 reflect adversely on the character of the petitioned person, but it could only do so because the implication of xi. 7, and specifically its role in xi. 5-7, was misunderstood. It was taken as an actual and a negative response, whereas it was non-actual; it was taken to reflect adversely on the petitioned person, whereas it was intended to point to a positive response by someone who could be presumed to be [413] honourable and sensitive to need. In short, xi. 8 has imposed on xi. 7 a scheme contributed by xviii. 2, 4-5. Correspondingly, *κόπος* is what brings results in xviii. 5 whereas it was irrelevant, because ignored, to the outcome in xi. 7, i.e., the outcome was achieved by means of *κόπος* in xviii. 5 but was intended to emerge without being affected by *κόπος* in xi. 7. The natural inference is that LukeR is involved in xi. 5-8. This was what changed the focus from the petitioned person to the petitioner, and thus to the manner of petitioning. This was what imported the idea of persistence although it had neither been mentioned explicitly nor suggested implicitly in xi. 5-7, itself the *total* description of the relevant data. This was what generated confusion and a twofold interpretation of the parable’s meaning. This influence of xviii. 1-8 upon xi. 5-8 can, however, be reversed, and the ensuing problems made to melt away, once we remove as LukeR intervention the words *εἰ καὶ οὐ δώσει ἀντὶ ἄναστὰς διὰ τὸ εἶναι φίλον αὐτοῦ, διὰ γε τὴν ἀναίδειαν αὐτοῦ*. This permits the hearers’ implied answer, ‘Certainly not!’ to the question of xi. 5-7 to receive clear and unmuddled expression: *λέγω ὑμῖν, ἐγερθεὶς δώσει ἀντὶ ὅσων χροῖζει*.”

416: “The relationship between the pre-Lucan versions of Luke xi. 5-8 and xi. 9-13 can now be clarified as a relationship of quite remarkable parallelism. (i) Both are *τίς ἐξ ὑμῶν ...*; formulations leading to a ‘Certainly not!’ response. (ii) Both deal with petitioning. (iii) Both deal with a lack of the basic necessity of food. (iv) Both emphasize the willing gift of food by the person petitioned. (v) Both point to a comparable assertion about God. But here is the critical difference: such an assertion is made in v. 13 but not in v. 8. In other words, the parable of the giving father is complete, but the parable of the giving friend is not.” Ellipsis by Catchpole.

416-417: “It is frequently affirmed that Matt. vii. 7-11 is a unity, in spite of occasional suggestions by Bultmann and others³¹ that vv. 9-11 were originally

a separate block of tradition. D. Zeller, for instance, sees the overlap in ἀιτεῖν + διδόναι as a sign of the unity of v. 7 with v. 11 (the latter clarifying for the first time the sense of the former), and the most that he will allow is the possibility that v. 8 might be a redundant and unnecessary restatement of v. 7.³² But an alternative possibility may be preferable, since (i) the community of theme and language in vv. 7, 9-11 does not demonstrate original tradition-historical unity; (ii) catchword connections may be a literary device and no more, especially in Q; (iii) while the ἀιτεῖν + διδόναι linkage can be noted, nothing comparable exists for κρούειν + ἀνοίγειν, a curious pair of images to bring in without [417] preparation and then not to follow up; (iv) vv. 9-11 make perfect sense in their own right and need nothing by way of introduction; (v) other units of tradition which begin τίς ἐξ ὑμῶν are self-contained and need no prelude. The independence of vv. 9-11 is therefore probable ...

“But then [Matt 7] v. 8 is wholly tautologous in relation to [Matt 7] v. 7. ... Verse 8 ostensibly aims to give strength and support (thus γάρ) to v. 7, but in fact it only restates it. It is both artificial and redundant. (ii) In v. 7 all three components are clearly intended to be synonymous. Also, no objects are supplied for the verbs. In respect of the first feature, there is no difficulty in seeing petition as the common topic, since ἀιτεῖτε comes first and since there are parallels elsewhere for metaphorical use of ζητεῖν and κρούειν for petitioning. In respect of the second feature, some object for the verbs is essential, partly because of the unconditionality of the promise of success in prayer (contrast the many O.T. texts which assert that religious seeking will only lead to finding if it is carried out wholeheartedly: Deut. iv. 29; 2 Chr. xv. 15; Prov. i. 28, viii. 17; Jer. xxix. 13; Wisd. i. 1-2, vi. 12; Sir. vi. 27) and partly because of the generality of reference (if this were an isolated statement it would be little more than a vague and blithely optimistic expression of prayer ideology, so unprotected as to be readily undermined by counter-examples: cf. Amos viii. 12; Ezek. xxii. 30). This problem cannot be resolved satisfactorily by speculative provision of objects for the verbs, but rather by recognizing that the saying needs a setting which will provide such objects and therefore precise definition.”

418: “That Luke xi. 5-8, shorn of the LukeR amplification in v. 8, led originally into Matt. vii. 7/Luke xi. 9 and belonged with it in Q, emerges as the solution to the cluster of problems we have reviewed. In its favour are the following points: (i) Verse 9 provides the concluding inference from vv. 5-8. The latter passage was incomplete and shown to be so by the formal contrast with vv. 11-13. What is needed by vv. 5-8 is a statement about God as the giver who responds to petitions for basic human necessities. Verse 9 with its ‘divine passives’ does just that. What is needed by v. 9 is some preceding material which will provide objects for its verbs. Verses 5-8 with the reference to necessary food do just that. (ii) The passage from vv. 5-8 to v. 9 is impressively smooth,

for all three metaphors—asking, seeking, and knocking—in the latter case are envisaged by the former.”

419: “The two parables separately make the same point, i.e. that God will most certainly provide for the material needs of his people. Together they make that same point by varying the scheme, using first the setting of friendship, vv. 5-9, and secondly the setting of parent-hood, vv. 11-13. Such a pairing of illustrations is typical of Q tradition, cf. Matt. vi. 26, 28b-30, viii. 19-22, xi. 18-19, xii. 41-2. An already existing personal relationship is involved in each case (φίλος/υἱός), and it is this which ensures that human need will be treated with respect rather than indifference. In literary terms the particle ἤ (Matt. vii. 9 diff Luke xi. 11) pointed to just such a pre-Matthaeian pair of illustrations. Also in literary terms, the interruption of the pair by Matt. vii. 8/Luke xi. 10 is paralleled elsewhere in Q, specifically in the ‘lifespan’ saying (Matt. vi. 27/Luke xii. 25) which marred the pairing of the illustrations of the ravens and the lilies. The interruption in the case of Matt. vii. 8 gave an impression of self-containedness to vv. 7-8, which may well account for Matthew’s dropping of the illustration but retention of its application.”

421: “The association of the petition [Q 11:3: bread petition in the Lord’s Prayer] with the parables is natural in view of (i) the common invocation of fatherhood, vv. 2, 13; (ii) the common idea of petition; (iii) the common reliance on a gift, vv. 2, 8-9, 11-13; (iv) the common concern with bread as a basic necessity of life, vv. 2, 5, 11-13; (v) the common awareness that supplies of bread run out and need to be renewed daily, vv. 2, 6, 9, 13.”

416³¹: “*History* [1963], pp. 86f.; Schmid [1930], *Matthäus und Lukas*, p. 242; G. Bertram, *κρῶσις*, T.D.N.T. 3 (1965), pp. 954-7, exp. 955; Minear, *Commands* [Minear, Paul S. 1972. *Commands of Christ*. Nashville, TN: Abingdon], p. 117.”

416³²: “*Mahnsprüche* [1977], pp. 127f.”

Dorn 1987, 30-38: “Das Gleichnis vom erhörenden Freund (Lk 11,5-8)

“Den Kontext des Gleichnisses [Luke 11:5-8] bilden in der lk Q-Akoluthie das Vaterunser (Lk 11,1-4) und das τὸς ἐξ ὑμῶν-Gleichnis vom bittenden Sohn. Mit beiden Texten ist das Gleichnis durch Stichworte verknüpft. So enthält das Vaterunser wie auch das Gleichnis die Bitte um Brot. Diese Bitte findet sich auch in Mt 7,9, der Parallele zu Lk 11,9-13, wobei Mt hier die Vorlage nach den vorausgehenden Untersuchungen zu schließen insgesamt besser bewahrt haben dürfte als Lk.

“Eine weitere Verbindung von Lk 11,5-8 zu 11,9-13 ist in der Zusage gegeben, daß dem Anklopfenden geöffnet wird (Lk 11,9). Und auch die Versicherungen ‘jeder der bittet, empfängt’ und ‘bittet, und es wird euch gegeben werden’ (Lk 11,10) erfüllen sich im hier diskutierten Gleichnis in der Erhörung des Bittstellers.

“Gerade die letztgenannten Bezüge scheinen ein Versprechen zu sein und die Sicherheit der Erfüllung (vgl. 11,8b) aussagen zu wollen, auch wenn sich Lk 11,9a zufolge die Notwendigkeit des Bittens als zentrales Aussagethema des Kontextes wie auch des Gleichnisses herauszukristallisieren beginnt (s.u.).

“Kontextverbindungen ergeben sich schließlich auch noch durch das gemeinsame Tempus, das in beiden Texten mehrfach verwendete Futur.

“Angesichts dieser deutlichen Verzahnungen des Gleichnisses mit seinem Q-Kontext stellt sich zwangsläufig die Frage, inwieweit diese vorlk sind.

“1. Redaktion und Tradition in Lk 11,5-8

“1.1. Redaktionshinweise in den Versen 5-7

“Die Hinweise auf eine redaktionelle Bearbeitung des Gleichnisses sind zunächst spärlich. In 11,5 wird die Hand des Redaktors am Verbum dicendi mit folgendem *πρός* mit Akkusativ erkennbar, welches Lk ausgesprochen bevorzugt. Dies gilt auch in Verbindung mit *καὶ εἶπεν*. Ob Lk bei dieser seiner Redeeinleitung jedoch auf eine Vorlage aufbaut, läßt sich nicht feststellen, denn der Gebrauch der Wendung erfolgt bei Lk ohne feste Regeln. Deshalb sind zumindest aus der Einleitung keine Rückschlüsse auf eine traditionelle Textverbindung zwischen den Perikopen 11,1-4 und 5-8 möglich.

“[31] Auf die Redeeinleitung folgt die Formel, die hier zu einem eigenen, wenn auch grammatikalisch nicht ganz vollständigen Satz ausgebaut wurde.

“Im daran anschließenden Text deutet sich lk Redaktion nur in einigen Vorzugsworten (*πορεύεσθαι*, evtl. *ἀνίστασθαι* im Wechsel zu *ἐγείρειν*) und Übergängen an, die geglättet worden sein dürften (vgl. nV. 6: *ἐπειδὴ; παραγίνεσθαι ... πρὸς* im Aorist schafft eine Zeitenabfolge). Die Futurformen *ἔξει* und *πορεύσεται* mit dem folgenden Konjunktiv *εἴπη* hingegen verweisen in dieser wenig ansprechenden Konstruktion eher auf eine Vorlage. Mit *ἔσωθεν* liegt schließlich sogar ein Hinweis für Q vor, denn von Mt 7,15(S) abgesehen ist es bei Mt und Lk nur im Bereich der *Traditio duplex* in Gebrauch.” Ellipsis by Dorn.

“Die Bearbeitung des mit Sicherheit auf eine Vorlage zurückgehenden Gleichnisses durch Lk ist bisher als sehr gering zu bezeichnen. Für V. 8 scheint dieses Urteil jedoch nicht zuzutreffen, wie die anschließende Untersuchung zeigt.

“1.2. Die Redaktion des Lk in 11,8

“Der Vers ist in zweifacher Hinsicht von besonderem Interesse: Zum einen kommt ihm eine wichtige Funktion für die Frage nach dem Verhältnis des Gleichnisses zu Lk 18,1-8 zu, denn die inhaltlichen wie sprachlichen Verbindungen zwischen den beiden Abschnitten resultieren vorwiegend aus diesem Vers. Diese aber spielen eine wichtige Rolle in der immer wieder ins Spiel gebrachten Hypothese von der ursprünglichen Zusammengehörigkeit beider Perikopen.

“Unabhängig von diesem ersten Problemkreis ist der Vers aber auch zur Interpretation von Lk 11,5-8 bedeutsam. Aus ihm dürfte nicht nur am ehesten die Aussageintention des Evangelisten zu erheben sein, vielmehr sind von seinem ursprünglichen Aussehen auch Rückschlüsse hinsichtlich der Einbindung des Gleichnisses in den derzeitigen Kontext zu erwarten.

“Die Redeeinführung λέγω ὑμῖν, die in der Mehrzahl ihres Vorkommens bei Lk traditionell sein dürfte und als Einleitung einer Anwendung, insbesondere für die τίς ἐξ ὑμῶν-Gleichnisse, keineswegs [32] ungewöhnlich ist, eröffnet V. 8. Zu dieser Einleitungswendung gehörte ursprünglich wenigstens noch das χρῆζειν mit anschließendem Genitivus separationis. Ob dazu auch noch das ἐγείρειν traditionell sein wird, läßt sich nicht sagen. Lk gebraucht das Wort vor allem in der Apg mehrfach in vergleichbar profanem Sinn (vgl. Apg 3,7; 9,8; 10,26; 12,7).

“Anders steht es mit der Wendung, die die mögliche Antwort des Freundes aus V. 7 aufnimmt. Sie findet sich in die Konstruktion εἰ καὶ οὐ ... διὰ γε eingespant, die in Lk 18,4b.5a analog begegnet. Ein Eingriff des Lk wird hierbei zumindest in der Formulierung διὰ τὸ εἶναι erkennbar, denn nur er gebraucht sie im Neuen Testament. Zudem verwendet der dritte Evangelist διὰ τὸ an sich schon relativ häufig. Gleichfalls Lk ist das als Vorzugswort zu bezeichnende ἀνίσταμαι, das er ausschließlich in transitiver Form und vorwiegend (wie hier) als Partizip Aorist gebraucht. Wurde aber die Wendung ἀναστὰς διὰ τὸ εἶναι von Lk formuliert, dann wahrscheinlich auch die gesamte, mittels εἰ καὶ ... διὰ γε eingeführte Einschränkung.” Ellipses by Dorn.

“Abgesehen davon, daß dann die als ursprünglich zu vermutende Hilfszusage auch dem Kontext entspricht (der Vater gibt auf die Bitte des Sohnes hin), wird sie auch eher dem Gleichnis gerecht, denn sie paßt besser zu dem vorlk wahrscheinlich als rhetorische Frage verstandenen V. 7. Auch wenn jedes dieser Gleichnisse in seiner Eigenständigkeit ernst genommen werden muß, fällt schließlich das Fehlen einer derartigen Einschränkung in den anderen Gleichnissen dieses Typs auf.

“Mit dieser Einschränkung trägt Lk der auch in 18,1 und 21,36 erkennbaren Intention Rechnung, seine Adressaten zu intensivem und beständigem Gebet anzuhalten. Mit der dadurch gleichfalls erzielten Betonung der Zudringlichkeit des Bittstellers als Grund für die Freundeshilfe unterstreicht Lk die Bedeutung des Bittgebets, auch im Hinblick auf die anschließenden Verse 11,9-13.

“Nach Abzug der Lk-Redaktion in diesem Vers verbleibt folgender traditioneller Text: λέγω ὑμῖν ἐγερθεὶς δώσει αὐτῷ ὅσων χρῆζει.

“Diese erste ansatzhafte Bestimmung der Lk-Aussage geht von der in der Forschung zwar nicht unumstrittenen, aber doch mehrheitlich vertretenen Bedeutung des Wortes ἀναίδεια als ‘Zudringlichkeit’ aus. Gegen die alternative Darstellung von Fridrichsen, der das [33] Wort als ‘Schamlosigkeit’ des Gebetenen

interpretiert,²⁰ sprechen als wichtigster sachlicher Grund die bessere Verträglichkeit der herkömmlichen Deutung mit dem Lk Kontext, wie noch eingehender gezeigt werden kann. So hat dessen Lösung auch kaum Anhänger gefunden.

“Zunächst aber scheint Lk nicht nur maßgeblich den Vers in seinem jetzigen Wortlaut geprägt, sondern mit dieser Bearbeitung auch sachliche Akzente gesetzt zu haben.

“2. Die Interpretation des Gleichnisses durch Lk

“2.1. Die Bedeutung von V. 8 für die Interpretation des Gleichnisses durch Lk

“Aus den Beobachtungen an V. 8 geht hervor, daß erst der Evangelist durch sekundäre Einträge eine Einschränkung der Hilfsbereitschaft des Gebetenen vorgenommen hat.

“Das Gleichnis ist sowohl durch die Redeeinleitung wie durch die Formel derart an die Zuhörer adressiert, daß damit eine Aufforderung verbunden ist, sich in die Lage des in Not geratenen Mannes zu versetzen, ja sie werden sogar mit diesem Mann identifiziert und dadurch in das Gleichnis hineingenommen: Wer von euch hat einen Freund und geht zu ihm ...; wird der Freund etwa von innen <dir> zur Antwort geben: ... Ich kann nicht aufstehen und dir etwas geben?. Mit V. 8 aber wird diese Identifikationsbasis verlassen. Die Adressaten stehen nun über der Sache als Betrachter der dargestellten Situation: ‘Wenn er (der Freund) ... ihm, dem Bittenden, auch nicht geben wird, weil er sein Freund ist ...’. Durch diese Maßnahme kommt es aber auch zu einer Funktionsverschiebung von V. 7. Nunmehr liegt der Vers nicht mehr als rhetorische Frage mit zu erwartender emphatischer Negation vor. Als solche ist er jedoch zunächst einmal im Kontext der Formel zu lesen, dies auch im Blick auf die anderen Gleichnisse dieses Typs. Nun aber beschreibt er einen (möglichen) realen Einwand des Freundes. Der Gebetene ist nur aufgrund massiver Bemühungen des Bittstellers zur Hilfe bereit und nicht etwa aus Freundschaft.” Ellipses by Dorn.

“Das Gleichnis erhält seine Deutung folglich erst durch V. 8, der auf der Ebene des Lk die notwendige Beständigkeit des Bittens [34] hervorhebt. Eben dieses Anliegen akzentuiert Lk nicht nur in Lk 18,1 und 21,36, sondern vor allem in 11,9 wo er mittels eines redaktionellen oder doch zumindest sekundär durch *καγώ* betonten *ὑμῖν λέγω* das folgende *αἰτεῖτε* mehr als ursprünglich unterstreicht und es in Analogie zum bittenden Freund zur notwendigen Voraussetzung für die Erfüllung der Bitten werden läßt.

“Trotz dieser offensichtlich auch vom Kontext her gedeckten Interpretation verbleiben einige offene Fragen.

“2.2. Probleme und offene Fragen der Interpretation

“2.2.1. Die Bestimmung des Subjekts

“Bisher wurde einfach vorausgesetzt, daß aus der Sicht der Adressaten erzählt wird. Nimmt man aber ‘als Subjekt zu *πορεύεται* ... das unmittelbar vorhergehende *φίλον* ... , so vertauschen sich mühelos die beiden Rollen für den Rest

des Gleichnisses. *Κἀκεῖνος* V. 7 ... hätte nur den Subjektswechsel zu unterstreichen.²⁷ Einen Hinweis darauf, daß das Gleichnis auf einer vorausgehenden Traditionsstufe tatsächlich einmal so erzählt wurde liefert V. 8, der aus der Sicht des Gebenden berichtet. Da sich die Lk Fassung so sehr an diesem Vers orientiert, wäre es sinnvoll, nicht vom Geben, sondern vom Erhalten des Erbetenen zu sprechen.“ Ellipses by Dorn.

“Neben diesem Problem wird aber auch die oben vorgelegte Interpretation nicht durchweg akzeptiert.

“2.2.2. Die Mehrdeutigkeit des Gleichnisses

“Zwei Hauptlinien der Interpretation kristallisieren sich im Zuge der Auslegungsgeschichte heraus: Zum einen meint man im obigen Sinne die Notwendigkeit des ständigen, gottbelästigenden Gebets aus dem Gleichnis herauszuhören. Der um Hilfe gebetene Freund lasse sich nur durch die Zudringlichkeit, die *ἀναίδεια* des Bittstellers erweichen.

“Die andere Deutung legt den Aussageschwerpunkt des Gleichnisses auf die Erhörungsgewißheit. Gottes Verhalten stehe im Gegensatz zu dem des Freundes, da er mit Sicherheit helfen werde.

“Die beiden Interpretationen scheinen aus einer unterschiedlichen Sicht von V. 7 zu resultieren. Versteht man den Vers als Behauptungssatz, so erscheint das anhaltende Bitten betont; wird der Vers im Kontext der Formel als rhetorische Frage ausgelegt, die [35] eine Negation als Antwort provozieren soll, so dürfte es um die Erhörungsgewißheit gehen.

“Wie oben gezeigt, enthält das Gleichnis beide Aussagen, allerdings je auf einer anderen Überlieferungsebene. Mit V. 8 in seiner jetzigen Gestalt liegt für Lk aufgrund der obigen Überlegungen jedoch die erstgenannte Deutung näher. Dies wird auch durch die Funktion des Gleichnisses im Lk Kontext bestätigt.

“3. Das Verständnis des Gleichnisses im Kontext des Lk

“Wie Ott³⁰ richtig darstellt, zeigt Lk Jesus weitaus häufiger als die anderen Evangelisten beim Gebet. Da sich die Jünger dabei von wenigen Fällen abgesehen in der Nähe befinden, gewinnt das Verhalten Jesu Vorbildcharakter, auch was die Häufigkeit des Betens betrifft.

“Mt legt in seiner Darstellung des Vaterunser Wert auf den Inhalt und das ‘wie’ des Betens; Lk signalisiert durch das einführende *ὅταν προσεύχησθε λέγετε* zwar kein Desinteresse am Inhalt, doch ist ihm mehr an der Beständigkeit gelegen, die er hier durch *ὅταν* als ‘temporale Partikel’³³ mit Konjunktiv und damit mit iterativem Sinn ausdrückt. Fortgeführt wird dieser Schwerpunkt Lk Aussage durch das—entsprechend überarbeitete—Gleichnis. Weil das zudringliche Bitten des Draußenstehenden schließlich doch von Erfolg gekrönt wird, kann der Evangelist in 11,9 fortfahren: ‘Und ich sage euch (daher): Bittet und euch wird gegeben werden’. Wer so unablässig bittet wie der Freund, wird nach Lk Vorstellung ebenso Erfolg in seinem Bemühen haben.

“Die außerordentliche Betonung dieses Aspekts bei Lk (im Gegensatz zur gewährenden Güte Gottes bei Mt 7,7.11) hält sich bis zum Schluß von 11,9-13 durch. Dennoch kommt ab V. 11 ein neuer Gedanke ins Spiel, der den Evangelisten daran hindert, einen Schluß a minore ad maius, vom gebenden Vater auf Gott, in der Weise zu ziehen, daß Gott dem Menschen ein Mehr an materiellen Gütern zur Verfügung stellen wird. Stattdessen geht es nun um die Qualität der von Gott gewährten Gabe. Wie ein Vater seinem Sohn keine gefährlichen Gaben übergeben wird, so auch Gott: er wird als Gabe den Geist schenken. Dieser kann die zuvor in Gestalt von Schlange und Skorpion genannten dämonischen Mächte überwinden und (vgl. [36] 11,20) zum Kommen des Reiches beitragen.

“Nicht allein der mangelnde Bezug der Geistesgabe zu den zuvor genannten materiellen Gaben, die auch das Vaterunser nennt, und nicht nur die ‘Vorliebe (sc. des Lk) für jenen Begriff’⁴⁰ lassen Lk als Autor des ‘Geistes’ vermuten. Es ist vielmehr die Engführung des ganzen vorausgehenden Stoffes auf das Bitten hin, das zugespitzt auf diese eine Gabe seine Erfüllung findet. Auch wenn der Geist von Gott unverhofft ausgegossen wird, kann und muß der Mensch darum beten (vgl. bes. Apg 4,31; 8,15). Dieser Gedanke schafft bei Lk die Verbindung zwischen 11,5-8 und den Versen 9f. Erläuternd dazu wird an Apg 4,31 neben der engen Beziehung von Geistausgießung und Gebet verdeutlicht, daß das Kommen des Geistes nicht ein für allemal, sondern je neu erfolgt. Trotz Pfingsten wird er hier erneut über die Gemeinde ausgegossen. Offensichtlich ist er nicht ständig verfügbar. Die Zudringlichkeit der betenden Gemeinde erhält aus der Bedeutsamkeit der erbetenen Gabe ihre Rechtfertigung.

“Die Konzentration der Aussage auf die—beständige—Bitte um den Geist als die eine notwendige Gabe, steht in auffälliger Spannung zum Freund aus 11,8, der dem Bittsteller alles gibt was er braucht. Daher paßt das Gleichnis wesentlich besser zu der Mt-Version, die im Gegensatz zu Lk von den ‘guten Gaben’ im materiellen Sinne spricht. Deshalb ist im folgenden zu überprüfen, inwieweit der Gedanke des alles gewährenden Freundes, der bei Lk keinerlei Beachtung erfährt, als verbindendes Element eines ursprünglich zusammenhängenden Kontextes von Lk 11,1-13 in Betracht kommt.

“4. Die vorlukanische Aussage des Gleichnisses im Rahmen eines möglichen Q-Kontextes

“Schon B. Weiss vertritt die Ansicht, daß in Q an das Gleichnis vom erhörenden Freund das Wort vom Bitten und Empfangen anschloß, mithin Lk 11,5-8 zur lk Q-Vorlage gehörte.⁴⁵ Dies kann aufgrund der ursprünglichen Aussage des Gleichnisses und der dazu passenden vorlk Fassung des Kontextes in der Tat vermutet werden.

“Die Brotbitte in der Lk-Fassung des Vaterunsers zeigt, daß in Q die Sorge um materielle Güter des täglichen Lebens artikuliert [37] wurde, wie auch die

Mt-Fassung der Sprüche vom Bitten (7,7-11) zeigen. Mt bietet hier in 7,11 einen Schluß a minore ad maius und sagt damit eine über das Erbetene hinausgehende Erfüllung von Bitten durch Gott zu. Dieser Schluß und die Worte über die Großzügigkeit Gottes stehen in auffallender Nähe zu den Q-Worten vom Sorgen (Mt 6,25-33 par Lk 12,22-34), insbesondere zu den dort analogen Schlüssen vom Kleinen zum Großen: wenn sich Gott schon so um die Natur kümmert, um wieviel mehr um die Menschen. Das Wissen des Vaters um das, was der Mensch nötig hat, bestätigt seine Sorge um den Lebensunterhalt des Menschen.

“Dieser Gedanke bestimmt bei Lk den Kontext. Der Freund wird so sicher geben, wie der bittende Sohn von seinem Vater das Erbetene erhält, und in beiden Texten geht es um das zum Leben Notwendige. Daher stellt das Gleichnis zur Aussage vom bittenden Sohn eine Ergänzung dar, die seine Q-Zugehörigkeit von der Sache her nahelegt. Wie das Bild vom Vater und bittenden Sohn ist auch das Gleichnis in seiner vorlk Gestalt eine Umschreibung für das Verhalten Gottes. Da aber die Beziehung auf Gott erst in V. 13 ausgeführt wird, obwohl sie auch in V. 8 erforderlich wäre um das Gleichnis als solches kenntlich zu machen und von reiner Erzählung abzuheben, deutet dieses Defizit in 11,5-8 auf eine traditionelle Verbindung mit dem Kontext hin.

“Wenn es sich hier um einen traditionellen Q-Kontext handelt, dessen einzelne Bestandteile z.T. auch bei Mt noch vorliegen, so stellt sich die Frage, ob der erste Evangelist diesen Abschnitt in seiner Vorlage ebenfalls gelesen, aber ausgelassen hat.

“Für diese Möglichkeit lassen sich durchaus plausible Gründe aufzeigen.

“5. Die Frage nach der Q-Vorlage des Mt

“Ein erstes Argument für die Auslassung des Mt kann in dessen Stoffverteilung gesehen werden. Trotz bildhafter Aussagen und gleichnishafter Einzelsprüche findet sich in der Bergpredigt, in der Mt sowohl Vaterunser wie die Erhörung der Bitten eingeordnet hat, kein einziges ausgeführtes Gleichnis. Mt hat auf diese Form [38] offensichtlich in diesem Abschnitt bewußt verzichtet. Dieses Argument gilt allerdings wegen der Nähe gerade dieses Gleichnistyps zu den gleichlautenden Bildworten nur mit Einschränkungen.

“Bedeutsamer ist daher die Beobachtung, daß Mt auf die im Gleichnis getroffene Aussage offensichtlich doch nicht völlig verzichtet und damit seine Kenntnis dieses Überlieferungsstoffes signalisiert. Vor Schürmann weist bereits Klostermann darauf hin, daß ein Zusammenhang zwischen Mt 6,8 und Lk 11,5-8 existiert.⁴⁹ Nach Klostermann steht Mt 6,8 in gewissem Gegensatz zu Lk 11,5-8, da Lk zur ständigen Bitte auffordere, während Mt vor zuvielen Worten warne. Dieser Gegensatz ist zwar in dieser Schärfe, wie gesehen, das Resultat der Lk Redaktion, doch verbleibt auch in der vorlk Fassung ein dem Mt widerstrebbender Gedanke. Mt wendet sich in 6,8 gegen wortreiches Gebet als Mittel,

Gottes Erhörung zu gewinnen. Gott weiß vielmehr, was die Menschen brauchen, so daß seine Zuwendung nicht mehr vom anhaltenden Bitten abhängig ist und die Zuwendung Gottes der Bitte des Menschen vorausgeht. Mt betont daher zwar mit den—möglicherweise traditionellen—Versen 6,7f ebenfalls die Erhörungsgewißheit, wie Lk 11,5-8 in der vorlk Fassung. Der im Gleichnis als rhetorische Frage formulierte mögliche Einwand des Gebetenen, der eine Ablehnung beinhaltet, mußte dieser mt Darstellung vom Vorauswissen und -handeln Gottes zuwiderlaufen. Keine Schwierigkeiten hatte Mt dagegen mit 7,7-11, wo die zuvorkommende Güte Gottes ebenfalls angesprochen wird.

“Bei der naheliegenden Identifikation des gebetenen Freundes mit Gott mußte das Gleichnis zur Aussageabsicht des Mt in einen derartigen Gegensatz geraten, daß sich für Mt dessen Auslassung nahelegt. Wesentlich ist, daß dennoch beide im Kontext des Vaterunsers den Gedanken überliefern, von Gott das Nötige zu erhalten. Damit zeigen sie die Abhängigkeit von einer Tradition, die sich mit diesem Thema befaßte.

“Die Beobachtungen Schürmanns tragen hingegen nur wenig zu der anstehenden Problematik bei. Er verweist auf die Wendung $\chi\rho\varepsilon\iota\alpha\nu \ \epsilon\chi\varepsilon\iota\nu$ in Mt 6,8, die er als Reminiszenz an das lk $\theta\sigma\omega\nu \ \chi\rho\eta\zeta\epsilon\iota$ versteht. Da Mt die gleiche Wendung in 3,14 und 14,16 jedoch redaktionell gebraucht,⁵³ ist der Schluß Schürmanns nicht zwingend und höchstens als ergänzender Hinweis von Bedeutung.”

221²⁰: “Vgl. Fridrichsen [1934], SO 13, 41f. Da eine Ablehnung des Bittstellers durch den Freund undenkbar sei und die guten Sitten verletzen würde, ist eine moralische Verpflichtung Hintergrund für die Hilfeleistung des Freundes: ‘Er (der Gebetene) wird die Bitte erfüllen wegen seiner (eigenen) Schamlosigkeit, die nämlich durch seine Ablehnung zu Tage treten würde. Er wird ihm helfen, wo nicht aus Freundschaft, so jedenfalls um nicht eine brutale, harteherzige, verwerfliche Handlung zu begehen.’

“Dagegen mit Recht Ott [1965], Gebet 30: ‘Auch die Verletzung des “Gesetzes der Freundschaft” würde ihn ja als $\acute{\alpha}\nu\alpha\iota\delta\eta\varsigma$ bloßstellen.’”

222²⁷: “Vgl. ebd. [Greeven 1952, repr. 1982, 243f.]”

222³⁰: “Vgl. Ott [1965], Gebet 94-99 ...”

223³³: “Bauer WBNT [Bauer, Walter. 1971. *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur*. 5th ed. Berlin; New York: De Gruyter] 1165.”

223⁴⁰: “Harnack [1907], Sprüche 12.”

224⁴⁵: “... Weiss [1907], Quellen 72. ...”

224⁴⁹: “Vgl. Klostermann [1929], Lukasevangelium z.St.; Schürmann [1968], Reminiszenzen 119.”

224⁵³: “Ebenso Polag [1966], Umfang 87 gegen Schürmann, Reminiszenzen 119.”

Klein 1987, 103-104: “Es fehlt hier [Luke 11:5-8] die bei den meisten Worten dieser Art [die mit der Frage ‘Wer unter euch ...?’ beginnen] anzutreffende Schlußfolgerung³, die erst anzeigt, in welchem Sinn das Gleichnis zu verstehen ist. Da diese Schlußfolgerung sich beim anschließenden, ebenfalls mit derselben Frage beginnenden Logion (11,11-13) erhalten hat, ist zu folgern, daß unser Gleichnis zu Q gehört und nicht zum SLk. Es kommt hinzu, daß es eine [104] andere Intention hat als das Gleichnis von der bittenden Witwe, das ihm oft zur Seite gestellt wurde (Lk 18,1-8). Das Gleichnis vom bittenden Freund will zum Gebet ermuntern, das von der Witwe setzt voraus, daß gebetet wird ...

“Mt hat das Gleichnis, das er in Q wohl gelesen hat, streichen können, weil ihm nicht an der Ermunterung zum Gebet lag, er sich vielmehr gegen die Gefahr wendet, daß man zu viele Worte macht. Dem Gebet gibt er eine paränetische Akzentuierung: Es soll vergeben werden. Vermutlich hat er auch den bei Lk primär erhaltenen Zusammenhang (11,1-13) zerstückt (6,7ff und 7,7ff).”

103³: “Nur noch Mt 6,27/Lk 12,25 ist sie ebenfalls weggelassen. Lk 14,5 steht sie zwar auch nicht, dafür aber in der Parallele Mt 12,11f und in dem verwandten Logion Lk 13,15f. Mt 6,27/Lk 12,25 kann sie entbehrt werden, weil das Logion sekundär in einen Q-Zusammenhang eingebaut wurde.”

Catchpole 1989, 383-388: “1. If the pre-Lucan version of the parable of the friend at midnight should turn out be concerned with something other than the provision of necessary food, it would not be possible to argue from coherence with Matt. 6: 7-8, 9-13, 25-33 par. Tuckett suggests that there is indeed incoherence. While he allows for the ease with which the final form of the parable fits the Lucan theme of persistence in prayer, he does not go beyond expressing hesitations about the particular device of subtracting the effects of Lucan interference. The specific hesitations concern the unity, length, and grammatical complexity of the hypothetical question, vv. 5-7, when compared with the other τῆς ἐξ ὑμῶν questions; the difficulty of taking the response in v. 7 as only hypothetical; and the difficulty of taking the bread in v. 5 as ‘the basic necessities to sustain life’.²²

“The rhetorical question is certainly long, but if the question is to produce the answer ‘Certainly not!’ it must consist of more than vv. 5-6. If it does not, the hidden presumption is that if one is visited at midnight by a friend, and one has no food to put before him, one will certainly not go to a second friend to ask for practical help. That is because one knows that the second friend will definitely (not hypothetically) refuse such help. But on this understanding of the parable the final decision to give (v. 8), whatever may be the reason for such giving, lacks context, because contact between petitioner and petitioned has been precluded.

“To feel the full force of the parable it is necessary to enter into the drama it describes so vividly. The petitioning friend is constrained not only by his

friendship with the traveller but also by his own complete lack of basic resources (v. 6). For him, therefore, the Jewish obligation of hospitality is doubly embarrassing. The petitioned friend is constrained by his nocturnal situation which is fully and convincingly detailed (v. 7), precisely in order to lay stress on those concerns which cause the constraint to be overcome. Precisely because that constraint was indeed overcome it turned out with hindsight to be only theoretical. And what overcame the theoretical constraint was need ($\chi\rho\eta\zeta\epsilon\iota$, v. 8). Indeed, one can go further and say *urgent* need. While Tuckett is right in the abstract to say that ‘a visitor who turns up in the middle of the night and requires not only a bed but food as well can wait until [384] morning for the latter without much inconvenience’,²³ the further, and quite essential, question needs to be asked: why does he not in fact have to wait, especially since his host cannot provide the most basic of all offerings, that is bread? Urgency here functions as urgency normally does, i.e. to indicate what is essential. So the very pattern of the drama serves to define the request of the petitioner as having to do with what is basic and necessary. Consequently, if the phrase $\theta\sigma\omega\nu\ \chi\rho\eta\zeta\epsilon\iota$ be given its proper weight, v. 8 (all other being equal) fits neatly and naturally into the line of thought connecting Matt. 6: 8 to 6: 32.

“2. The observation that the parable in Luke 11: 5-8 is in isolation banal and trivial is mentioned by Tuckett²⁴ but not set aside. The basis for such an observation is precisely what Fitzmyer notices: ‘It lacks an explicit conclusion or application.’²⁵ Without making any definite decision Fitzmyer goes on: ‘One may wonder whether it were originally proposed apropos of some specific petition now lost in the gospel tradition.’ The scale and seriousness of the problem deserves to be underscored by comparison with the ‘sister parable’ in Luke 18: 1-8 and also with the other instances of $\tau\acute{\iota}\varsigma\ \epsilon\tilde{\iota}\xi\ \delta\mu\omega\tilde{\nu}$... traditions. That part of the parable of the unjust judge which corresponds to 11: 5-8 is 18: 2-5: while it is disputed how much of 18: 6-8 constitutes the pre-Lucan application and ending, it is still plain that the need for such an ending was realized and met. In other cases of $\tau\acute{\iota}\varsigma\ \epsilon\tilde{\iota}\xi\ \delta\mu\omega\tilde{\nu}$ traditions the required application is supplied, by narrative context in Luke 14: 5 and by explicit spoken word in Matt. 12: 11(12); Luke 11: 11-12(13); 14: 28-32(33); 15: 4-6(7), 8-9(10); [385] 17: 7-9(10). That means that if Luke 11: 5-8 lacks an application it is unique. But does it lack an application? This is where a return to Luke 11: 9, 10/Matt. 7: 7, 8 seems to be positively desirable, notwithstanding Tuckett’s qualified concession that ‘the link between v. 9 and what precedes in Luke is slightly better than the link with what follows, but still does not constitute a 100 per cent overlap with the imagery used’.²⁸ Ellipsis by Catchpole.

“Luke 11: 10 is presented as the argumentative basis ($\gamma\acute{\alpha}\rho$) of v. 9. If the context of v. 10 were taken to be secular, then it would be necessary to say that as a generalization ($\pi\tilde{\alpha}\zeta$...) all its three parts are untrue. But by a shift of main

verbal form from present indicative to future passive (ἀνοιγήσεται), v. 10c contains the potential to shift all three parts out of the secular context into the context where God is at work. It is not self-evident whether the future is a temporal or a promissory future, but at least it is plain that he is the person whose giving is the petitioner's receiving; he causes seeking to be successful in finding; he hears the knocking and opens the door. The dangerously optimistic generalization concerning God's working might to a degree be rendered safe by being narrowed to a concern only with eschatological realities, and this is the option Tuckett selects: asking for and receiving the kingdom, searching for and finding the kingdom, knocking and being admitted to the kingdom. But this will not work on the Q level! For in Matt. 25: 11-12 (cf. 7: 22-3)/Luke 13: 25-6 those who knock in unmistakably eschatological circumstances are by no means admitted, but rather dismissed with a melancholy message of exclusion. Consequently, v. 10 would have to be understood religiously but non-eschatologically by the readers of Q. As Strecker puts it, 'Die Gabe Gottes ereignet sich ... im Alltag des Menschen.'³² Ellipses by Catchpole.

"Once the non-eschatological meaning of v. 10 is established, that saying can be seen to say no more and no less than v. 9; it merely uses the indicative in its main verbs, whereas v. 9 uses the imperative. If anything, v. 10 is the weaker form of the saying, since an imperative sense, concealed within the indicative in v. 10, is open and clear in v. 9. To say almost exactly the same thing twice, as vv. 9, 10 do, is unlikely in two wholly unrelated sayings and redundant in a single bipartite saying. The natural inference [386] would seem to be that one part is secondary in relation to the other, and the repetition is to be explained in terms of both an editor's style and also a readership's *Sitz im Leben* in which a need of reassurance about divine provision is keenly felt. Such style and such a setting are exactly what came to the fore in the 'Cares' tradition. And if that very straightforward linkage between the two traditions be allowed, then the embarrassing and absurd unconditionality to which Tuckett refers is dispelled by the provision of a specific and non-eschatological context. Prayer, described by a threefold image, will be effectively answered when it is concerned with the specified need for the basic wherewithal of life.

"If the foregoing argument be correct then the threefold image in v. 10 corresponds to different aspects of the single approach made by the petitioner to his friend in vv. 5-8. Asking occurs in vv. 5b-6; receiving is in mind every time the verb *διδόναι* occurs, vv. 7-8; seeking and finding are equally what all of vv. 5-8 are about. Knocking picks up *ἤδη ἡ θύρα κέκλεισται*, which might be an obstacle to giving, but since giving does occur, v. 8, opening has necessarily and implicitly occurred beforehand. If vv. 5-8 need a continuation, and if v. 9 is fitting to provide that continuation, it seems reasonable to allow it to do so.

“3. The father/son tradition in Matt. 7: 9-11/Luke 11: 11-13 is to be separated on formal grounds from what precedes, as Piper³⁶ has shown. Given the powerful consensus, to which both Tuckett and I adhere, that ἄρτος + ἰχθὺς and ἀγαθά belonged to Q, the vexed question of how to interpret ἀγαθά is all that remains in dispute. Does the term stand for eschatological blessings or for real non-eschatological food in pre-eschatological circumstances?

“First, the prototype father/son relationship defined by using a bread/stone contrast is presented in the tradition of the first temptation in Q (Matt. 4: 3-4/Luke 4: 3-4). That real bread is in mind is clear, and the allusion back to the provision of manna via the first of the three Deuteronomic quotations (Deut. 8: 3) reinforces the point. The verbal exchange between the Son and the devil is concerned with the manner of acquiring bread, and the presupposition of the final affirmation is that in a context of unswerving obedience real bread will indeed be given. Secondly, the suitability of the word ἀγαθά to describe food is confirmed by Luke 1: 53; 12: 19; 16: 25, and the necessity for a general term, standing for food but extending beyond ἄρτος, is suggested by the [387] preceding pairing of ἄρτος + ἰχθὺς. Thirdly, the only precise cases of a πόσῳ μᾶλλον formulation in Q are those which concern the ravens and the lilies. In both cases the logic moves from a ‘level one’ relationship (God/creation) to a ‘level two’ relationship (Father/you) but keeps that which is given, that is food and clothing, unchanged. This parallel must tip the balance of probability towards taking the movement in Matt. 7: 11 from the ‘level one’ relationship (father/son) to the ‘level two’ relationship (Father/you) with the gift unchanged. If that is so, the tradition provides assurance about the supply of food, but it does not imply that concern about food is being allowed to preoccupy the Q Christians. They avoid such concern, which might show itself in work or doubt or both, by learning to pray with faith and to work for something else.

“4. A combination of Luke 11: 5-9 + 11: 11-13, with the 11: 10 saying intervening, would be formally comparable with Matt. 6: 26 + 6: 28b-30 with the 6: 27 saying intervening. The thematic congruence of the two blocks becomes clear once the obscuring LukeR modifications to both are removed. Given that agreement on the theme of God’s certain provision of food for those who need it, there is no necessity for any emphasis on the connective ἦ in Matt. 7: 9 diff. Luke 11: 11. It could be traditional or, as it often is, MattR, and even though the preservation of reminiscences does from time to time produce odd situations I take Tuckett’s point that Matthew’s preservation of the connective without the preceding parable might be deemed eccentric. However, this was only a subordinate element in the overall argument. Much more important is Tuckett’s counter-argument that Luke 11: 5-9 is unsuitable to be the first in a pair of traditions supporting the bread petition in the Lord’s Prayer because it does not deal with a father/son relationship, and that in any case we have

built into the Q *Vorlage* of Luke 11: 11-13 itself a typical pairing of a request for bread and a request for fish. There are, he argues, no parallels in Q for a broad pair of examples with the second half of the pair further subdivided into a smaller pair, whereas pairs of illustrations elsewhere in Q ‘involve self contained (and relatively small) units of comparable structure’.³⁸

“First, although formally a pair the requests for bread and fish are scarcely self-contained, since bread and fish *together* constitute basic food. As a complementary pair they are therefore rather [388] more comparable with ‘seeing and hearing’ (two aspects of human experience, Matt. 13: 16f./Luke 10: 23f.), or ‘look, he is in the desert ... look, he is in the secret rooms’ (two complementary versions of the charismatic leaders’ appeal, Matt. 24: 26/ Luke 17: 23 or ‘eating and drinking, marrying and being given in marriage’ (two complementary features of ordinary human life, Matt. 24: 38/Luke 17: 27), or twofold but complementary invitations which make a single appeal for participation by children in the marketplace (Matt. 11: 17/Luke 7: 32). Secondly, as far as comparable structure is concerned, too much is probably being asked. After all, in the case of the ravens and the lilies there is variety within the overall structural parallelism: three verbs of activity as against two, and the qualitative emphasis in the unparalleled Solomon saying, but such variations are absorbed within what is an obvious pair. *Mutatis mutandis*, the two examples in Luke 11: 5-9, 11-13 have notable structural similarities. Thirdly, if the major and controlling topic is the provision of food, made firm and sure by an established relationship which respects obligations and responsibilities, then there could only be one argument using the analogy of the parent/child relationship. What would be needed *substantially* would be a further example of the provision of food by someone who respects obligations, and arguably the next closest relationship of which that is true is the relationship between friends, cf. the pairing of intimates inside and (in the form of friends) outside the family in a wide variety of texts, Deut. 13: 6; Job 19: 14; Prov. 17: 17; Sir. 29: 10; Luke 14: 12; 15: 22-4, 29; 21: 16; Acts 10: 24. And what is needed *compositionally* if the father/son relationship is to be exploited particularly strongly is that it should occur second in the sequence, so that the idea specially prominent in the introductory tradition should be resumed and reiterated, cf. the sign of Jonah as heading in a Luke (= Q) sequence, followed by Solomon illustration, followed in turn by Jonah illustration (Matt. 12: 38-42/Luke 11: 29-32). Hence, the fact that the ‘friend at midnight’ tradition deals with the second, but not the first, most important inter-human relationship by no means disqualifies it from performing a role in an extended Q sequence concerned with the provision of necessary food by the divine Father.”

383²²: “See [Tuckett 1989] p. 371.”

384²³: “See [Tuckett 1989] p. 371.”

384²⁴: “See [Tuckett 1989] p. 369.”

384²⁵: “[Fitzmyer 1985] *Luke X-XXIV*, p. 910.”

385²⁸: “[Tuckett 1989] p. 370.”

385³²: “[Strecker 1984; 2nd ed. 1985] *Bergpredigt*, p. 154.”

386³⁶: “Op. cit. (n. 27 above) [Piper 1982], p. 412.”

387³⁸: “[Tuckett 1989] p. 370.”

Catchpole 1993, 201: “The message of Jesus, if the broad range of Q traditions is to be believed, was focussed on the kingdom. And as the kingdom remained the focus of proclamation (Q 10:9), so too did the cause of the kingdom become the preoccupation of prayer (Q 10:2). Several Q traditions reinforce that impression, notably though not exclusively the Lord’s Prayer (Q 11:2-4). But that is not where this study will begin. Instead it will take its cue from the parable of the friend at midnight (Luke 11:5-8), arguing that this parable did indeed figure in Q, and that the Q complex to which it belongs extends our understanding of the concerns and the circumstances which determined the existence of this group of adherents of Jesus.”

207-209: “The next step must be to assess the relationship between [Luke] 11:5-8 and 18:1-8. ... the important parallels in content ought to be exposed: (i) A petitioner who is in need and who appeals to a person who can meet that need. (ii) Prominence given to the speech, hypothetical or actual, of the petitioned person: 11:7; 18:3b-5. (iii) The *λόπος* theme: 11:7; 18:5. (iv) The contrasting of the two possible reasons for taking action, one of which would be good but proves insufficient, the other of which is poor but brings success: 11:8; 18:2, 4-5. (v) Emphasis in the present form of the parable on the petitioner rather than the person petitioned: 11:8; 18:1. (vi) Explicit comment on the manner of petitioning: 11:8; 18:1.

“In the face of this list, however, the implications for 11:5-8 of the near certainty of LukeR in 18:1-8 must be weighed. In particular, the LukeR introduction in 18:1 changed the original concern and shifted the emphasis from the person petitioned to the petitioner. Specifically, the *manner* of petitioning became crucial and was regarded as a virtue in the petitioner even though it was an exasperation to the person petitioned. This idea had been present already in the parable, but now its prominence was powerfully increased.

“Now 11:5-7 forms a unity within which can still be detected, [208] following K. Beyer,²⁵ the Semitic tripartite combination of (i) an interrogative noun-clause whose subject is *τίς*, (ii) a relative clause setting out the real presupposition, and (iii) an assertive clause which forms the apodosis in relation to the protasis formed by (i) + (ii). This unity is widely recognized, as is the implication of the question beginning *τίς ἐξ ὑμῶν* and requiring an answer, ‘Of course, no one!’ So the response of the petitioned person is regarded as self-evident and certain. That means that any concern with his motives, such as his unwillingness

to lose face, is wholly absent. It also means that his words in v. 7 are not what he would or did say but only what he might theoretically have said: thus, entirely rightly, Josef Schmid: ‘So könnte er sagen, wenn er nicht wollte, aber er hat es nicht getan.’²⁹

“A major and determinative discrepancy between 11:5-8 and 18:1-8 has come into view. Luke 11:8 made 11:7 reflect adversely on the character of the petitioned person, but it could only do so because the implication of 11:7, and specifically its role in 11:5-7, was misunderstood. It was taken as an actual and a negative response, whereas it was non-actual; it was taken to reflect adversely on the petitioned person, whereas it was intended to point to a positive response by someone who could be presumed to be honourable and sensitive to need. In short, 11:8 has imposed on 11:7 a scheme contributed by 18:2, 4-5. Correspondingly, *κόπος* is what brings results in 18:5 whereas it was irrelevant, because ignored, to the outcome in 11:7. That is, the outcome was achieved by means of *κόπος* in 18:5 but was intended to emerge without being affected by *κόπος* in 11:7. The natural inference is that LukeR is involved in 11:5-8. This was what changed the focus from the petitioned person to the petitioner, and thus to the manner of petitioning. This was what [209] imported the idea of persistence although it had neither been mentioned explicitly nor suggested implicitly in 11:5-7, itself the *total* description of the relevant data. This was what generated confusion and a twofold interpretation of the parable’s meaning [the parable of the importunate friend—the parable of the friend who was aroused in the night by a request for help]. This influence of 18:1-8 upon 11:5-8 can, however, be reversed, and the ensuing problems made to melt away, once we remove as LukeR intervention the words *εἰ καὶ οὐ δώσει αὐτῷ ἀναστὰς διὰ τὸ εἶναι φίλον αὐτοῦ, διὰ γε τὴν ἀναίδειαν αὐτοῦ*. Then there is left a thoroughly satisfactory parable in which the concluding declaration, now clear and unmuddled, genuinely does express the hearers’ implied answer to the question posed in 11:5-7, ‘Of course, no one!’.

“τίς ἐξ ὑμῶν ἔξει φίλον καὶ πορεύσεται πρὸς αὐτὸν μεσονυκτίου καὶ εἶπη αὐτῷ, φίλε, χρῆσόν μοι τρεῖς ἄρτους, ἐπειδὴ φίλος μου παρεγένετο ἐξ ὁδοῦ πρὸς με καὶ οὐκ ἔχω ὃ παραθήσω αὐτῷ, κάκεινος ἔσωθεν ἀποκριθεὶς εἶπη, μή μοι κόπους πάρεχε, ἤδη ἡ θύρα κέκλεισται, καὶ τὰ παιδία μου μετ’ ἐμοῦ εἰς τὴν κοίτην εἰσίν· οὐ δύναμαι ἀναστὰς δοῦναί σοι; λέγω ὑμῖν, ἐγερθεὶς δώσει αὐτῷ ὅσων χρήζει.”

222-223: “That Luke 11:5-8, shorn of the LukeR amplification in v. 8, led originally into Q 11:9 and belonged with it in Q, emerges as the solution to the cluster of problems we have reviewed. In its favour are the following points:

“First, v. 9 provides the concluding inference from vv. 5-8. The latter passage is incomplete and shown to be so by the formal comparison and contrast with vv. 11-13. What is needed by vv. 5-8 is a statement about God as the giver who

responds to petitions for basic human necessities. With its ‘divine passives’ v. 9 does just that. What is needed by v. 9 is some preceding material which will provide objects for its verbs. With their reference to necessary food vv. 5-8 do just that.

“Second, the passage from vv. 5-8 to v. 9 is impressively smooth, for all three metaphors in the latter case—asking, seeking and knocking—are envisaged by the former. Content-wise also, the link is natural, provided we dismiss the somewhat unproductive idea that v. 9 expresses ‘beggar’s wisdom’⁷¹ born of the conviction that keeping on asking will eventually produce a response. As E. Klostermann observed long ago, the saying contains no idea of *fatigare deos*,⁷³ and the same must be said of the pre-Lucan version of vv. 5-8.

“Third, the two parables separately make the same point, that is, that God will most certainly provide for the material needs of his people. Together they make the same point by varying the scheme, using initially the setting of friendship, vv. 5-9, and then the setting of parenthood, vv. 11-13. An already existing personal relationship is involved in each case (friend/son), and it is this which ensures that human need will be treated with respect rather than indifference. Such a pairing of illustrations is typical of the Q tradition.⁷⁵ And in literary terms, as already [223] noticed [Catchpole 1993, 211-212: See Q 11:11-12¹ Matt = Q, Pro (pp. 205-207)], the particle η hinted at such a pairing at the pre-Matthaeian stage.”

208²⁵: “*Semitische Syntax im Neuen Testament* I.1 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1962) 287-93.”

208²⁹: “*Lukas* [1951] 198.”

222⁷¹: “Jeremias, *Parables* [Jeremias, Joachim. 1963. *The Parables of Jesus*. NTL. London: SCM] 159-60.”

222⁷³: “*Lukasevangelium* [1929] 125.”

222⁷⁵: “See Q 7:33-34; 9:57-60; 11:31-32; 12:24, 27-28; 13:18-20.”

Kirk 1998, 177: “My arguments for following Catchpole in including the Friend at Midnight ([Luke] 11:5-8) in Q are set forth in *Documenta Q* (forthcoming [this volume]), and will not be rehearsed here, other than to note that the sequence of programmatic instruction (11:2-4) + illustrative rhetorical question [11:5-8] + central gnomes (11:9-10) + illustrative rhetorical questions (11:11-12) + closing application (11:13) is characteristic of Q composition, replicating the arrangement of Q 6:37-42 (Judge Not), and ... of Q 12:22-31 (Do not be Anxious), as well as approximating to the structure of Q 6:27-35 (Love Your Enemies). It seems unlikely this compositional similarity resulted from an *ad hoc* Lukan editorial intervention which inserted alleged *Sondergut* into a Q sequence of 11:2-4, 9-13.¹⁰⁶ Last square brackets by Kirk.

177¹⁰⁶: “Lukan editorial intervention into Q 11:5-8 which establishes a connection with the *Sondergut* parable of the Wicked Judge (18:1-8) is another

matter; see David R. Catchpole, 'Q and "The Friend at Midnight" (Luke xi.5-8.9),' *JTS* 34 (1983) 407-24, esp. 412-19, and idem, 'Q, Prayer, and the Kingdom: A Rejoinder,' *JTS* 40 (1989) 377-88, esp. 383, 386. The IQP voted to exclude it from Q, influenced by the following considerations: (1) a commendable methodological caution with regard to including single-attestation passages in Q; (2) a less commendable reluctance (actually stated explicitly by one of the respondents, who argued that the appearance of compositional regularities likely points to Luke's redactional hand working on the Q 'tradition') to attribute literarily sophisticated compositional regularities to Q at all (betraying the influence of *Kleinliteratur* conceptions), leading members to ignore the argument from compositional parallels adduced from elsewhere in Q. The respondents also failed to engage at all (even if only to reject) with Catchpole's important arguments (see articles cited above)."

180: "The gnomic pedigree of the central sayings (11:9-10) is unimpeachable. Moreover 'structurally 11:9-10 provides an excellent example of a sapiential exhortation, consisting of imperatives with a carefully balanced motive clause.'¹¹² Verses 9-10 are enthymemic in form; enthymemes may appear anywhere within a speech provided they are not concatenated to the point of inducing tedium. The mid-speech position of this enthymeme is, moreover, an indicator that 11:5-8 preceded it in Q, for in rhetorical practice the assertions of an enthymeme appearing in the middle of a speech commonly draw upon premises supplied by 'proofs' preceding it in the speech."

180¹¹²: "Kloppenborg [1987], *Formation*, 204."

Klein 2006, 400: "Lk bringt eine Gebetsdidache aus drei Teilen. Der erste weist an, wie recht zu beten ist (11,2-4), der nächste macht Mut zum Gebet (11,5-10) und der dritte begründet die Ermunterung (11,11-13). Diese drei Teile hat Lk wahrscheinlich schon in Q in dieser Reihenfolge vorgefunden. Mt hat die Einheit aufgeteilt. Anstelle des bei Lk gebotenen ursprünglicheren Vaterunser 11,2-4 bringt er eine längere Fassung des gleichen Gebetes aus der liturgischen Tradition und ordnet Lk 11,9-13 in Mt 7,7-11 ein. Das Gleichnis vom bittenden Freund konnte er wegen Mt 6,7f. nicht verwenden."

402-403: "Das Gleichnis vom bittenden Freund [Luke] 11,5-8 will zum Bitten allgemein ermuntern. Es ist schon in Q angefügt worden, und zwar wohl als Kommentierung der Bitte um das tägliche Brot. Sprachliche Änderungen durch Lk sind nicht häufig,²⁴ [403] einige erzählerische Umgestaltungen sind jedoch in der Bildhälfte wahrscheinlich.²⁵ Es geht wohl auf Jesus zurück. Der sonst bei Gleichnissen dieser Art folgende Abschluß mit einem οὐτως-Satz²⁶ ging bei der Anfügung von V.9-13 verloren."

402-403²⁴: "V.5: εἶπεν πρὸς c. acc.; φίλος, vgl. 7,6 (15 Belege bei Lk, bei den Synoptikern nur noch Mt 11,19Q, wahrscheinlich Ersatz eines ursprünglichen semitischen עַרְבָּ—'Nachbar', 'Freund'), der Kleinbürger und Dorfbewohner borgt

nicht beim Freund, sondern beim Nachbarn; auch werden dadurch verschie- [403]dene Freunde bezeichnet; V.6: ἐπειδή, vgl. 7,1; παραγγίνεσθαι ... πρὸς c. acc. der Person, vgl. 7,4; V.8: διὰ τὸ εἶναι, vgl. 2,4. Das Gleichnis arbeitet mit dem wahrscheinlich redaktionellen Wortspiel χροῖσον (V.5, von κίχρα, hapax legomenon) und χροῖσει (V.8 von χροῖσειν, intens. von κίχρα). In V.8 liegt ein syntaktischer Bruch vor. Man erwartet einen mit μὴ eingeleiteten Fragesatz, etwa: 'Wird er nicht aufstehen ...?' Ellipsis by Klein.

403²⁵: "Dazu gehört, daß der Freund um Mitternacht statt am späten Abend kommt und daß ein Freund, nicht ein Nachbar aufgesucht wird; ... CATCHPOLE [1993] Quest 208f. nimmt eine Beeinflussung des Gleichnisses durch den Text 18,1-8 an und möchte darum V.8 von εἰ καὶ bis αὐτοῦ als Zusatz des Lukas streichen. Das ist nicht nachweisbar."

403²⁶: "Er ist in den meisten Gleichnissen enthalten, die mit τίς ἐξ ὑμῶν beginnen, vgl. 14,33; 15,7.10; 17,10."

Wolter 2008, 402: "In überlieferungsgeschichtlicher Hinsicht ist eine Herkunft aus Q für das Gebet der Jünger in [Luke] V. 2c-4 (par. Mt 6,9-13) ebenso wahrscheinlich wie für die Worte über die Erfüllungsgewissheit des Bittgebets in V. 9-13 (par. Mt 7,7-11).—Das zwischen diesen beiden Texten stehende Gleichnis vom bittenden Freund (V. 5-8) findet sich nur an dieser Stelle; möglicherweise stammt es ebenfalls aus Q ..."

Wolter 2008, ET 2017, 87: "In tradition-historical perspective, an origin from Q for the prayer of the disciples in vv. 2c-4 (par. Matthew 6.9-13) is just as likely as for the sayings about the certainty of the fulfillment of petitionary prayer in vv. 9-13 (par. Matthew 7.7-11). The parable of the asking friend (vv. 5-8), which stands between these two texts, is found only here; it may also come from Q ..."

Burkett 2009, 77: "Like Matthew, Luke includes several unique passages that share stylistic and thematic affinities with Q. The following may have come from Q.

| | |
|--------------------|----------------|
| "Woes on rich | Luke 6:24-26 |
| Another follower | Luke 9:61-62 |
| Friend at night | Luke 11:5-8 |
| Hear and do | Luke 11:27-28 |
| Against greed | Luke 12:15 |
| Rich fool | Luke 12:16-21 |
| Prophet's fate | Luke 13:31-33 |
| Fired manager | Luke 16:1-9 |
| Faithful in little | Luke 16:10-12" |

79-80: "The third uniquely Lukan passage is the parable 'Friend at night' in Luke 11:5-8. Since this occurs only in Luke, it could be attributed to L. It includes one stylistic feature that occurs elsewhere in both Q and L. This is a

rhetorical question introduced by the phrase ‘Who among you,’ which introduces a hypothetical situation (Luke 11:5). This same construction appears in Epictetus. It occurs elsewhere in the New Testament only in Q and L ... A similar phrase does occur in John 8:46 and in the Hebrew Bible (Isa 42:23; 50:10; Hag 2:3), but there it introduces a real, not a hypothetical, situation.

“A second feature occurs elsewhere in Q but not in L. This parable shares the term *χρῆζω* (‘to have need’) with the Q pericope ‘Do not worry’ (Matt 6:32/Luke 12:30). This term occurs nowhere else in the Gospels and only twice elsewhere in the New Testament ...

“David Catchpole gives a further reason for assigning this parable to Q.²⁹ He argues that the saying ‘Ask, seek, knock’ (Matt 7:7-8/Luke 11:9-10), which immediately follows this parable in Luke, originally formed the conclusion of the parable. The saying provides the moral that the parable lacks, while the parable provides the context for asking, seeking, and knocking that the saying lacks. If the two passages originally constituted a single pericope, then both must have stood together in Q, as they do in Luke.

“It seems likely, therefore, that this parable did stand in Q. Matthew adopted only the conclusion ‘Ask, seek, knock’ for the Sermon on the Mount and omitted the parable, presumably because its narrative form did not fit well with the other material in the Sermon.”

80²⁹: “Ibid. [Catchpole 1983], 416-19.”

Klein 2009, 100-101: “Hat aber schon die Redenquelle, wie wir vermuten, an das Vaterunser das Gleichnis vom bittenden Freund (Lk 11,5-8) und die Ermunterungen zum Beten (Lk 11,9-13) angeschlossen, so entstand damit in Lk 11,1-13 eine Gebetsdidache. Weist Jesus mit dem Vaterunser an, wie recht zu beten ist (11,1-4), so macht das folgende Gleichnis vom bittenden Freund in der Nacht (11,5-8) Mut zum Beten um das tägliche Brot, was durch die Ermunterungen unterstrichen wird (Lk 11,9-10). Die anschließenden Vergleichsworte über die Erhörung der Bitten des Sohnes durch den Vater (11,11-13) begründen diese Ermunterung. Das bedeutet, dass die älteste erreichbare schriftliche Quelle, die das Vaterunser überliefert hat, einen besonderen Schwerpunkt in der Bitte um das tägliche Brot sah. Denn sowohl in dem Gleichnis vom bittenden Freund (11,5-8) als auch in den folgenden weisheitlich geprägten Sprüchen (Lk 11,9-13) geht es zumindest auch um die Nahrung. Das ist verständlich. Denn die wandernden Missionare, die Q als ihr Verkündigungs- und Unterrichtsmaterial zusammenstellten, predigten die nahe Gottesherrschaft (Lk 10,9.11). Hier bedurften sie keiner Explikation. Wohl aber lag ihnen daran, die Bitte um das tägliche Brot zu intensivieren, gingen sie doch, wie Jesus ihnen befohl-[101]len hatte, zunächst ungeschützt, ohne Stock und Sandalen, ohne Geld und Beutel von Ort zu Ort mit ihrer Botschaft. Durch die Einbettung in die Gebetsdidache ermunterten sie zu eindringlichem Beten um Nahrung und versicherten mit

dem Gleichnis vom bittenden Freund in der Nacht, dass Gott ihre Bitten erhören wird. Und die angefügten Sprüche wollten ihrerseits zum Beten anhalten und die Gewissheit der Erhörung der Gebete geben, denn kein Vater gibt anstelle eines Brotes einen Stein, er gibt 'gute Gaben allen, die ihn bitten' (Q 11,13 = Mt 7,11)."

106: "Für das Verständnis des Vaterunsers bei Matthäus ist die Beobachtung nicht unwichtig, dass er die Gebetsdidache von Q nicht als Ganze übernimmt. Er lässt das Gleichnis vom bittenden Freund (Lk 11,5-8) weg, weil er die Insistenz im Gebet nicht für gut erachtet (Mt 6,7f) ..."

MacDonald 2012, 374-376: "David Catchpole presents a compelling case for including in Q an altered form of Luke 11:5-8.²⁸⁹ The passage in question appears between the disciples' (Lord's) prayer and the certainty of the answer to prayer ...

"[375] Catchpole shows that this passage agrees with the parable of the petitioning woman in Luke 18:1-8, apparently the Evangelist's creation, where a judge agrees to a widow's appeal because she persistently pesters him. Catchpole then proposes that Luke himself was responsible for adding to a traditional saying the phrase in vs. 8: 'even if on the basis of being his friend he will not give him anything, because of his persistence ...' Accordingly, the interrogative that begins in vs. 5 ('Who of you ...') continues until the end of verse 7." Ellipses by MacDonald.

"'Who of you who has a friend will go to him at midnight and say to him, 'Friend, help me [by giving me] three loaves of bread, because my friend arrived at my house from a journey, and I have nothing to offer him'; would that friend inside say in response, 'Stop bothering me; the door already has been locked, and my children are with me in bed; I cannot get up and give you anything?'" Square brackets by MacDonald.

"The reader might be expected to answer 'no one' to this extended rhetorical question: a true friend would not deny such a request; instead he would 'get up and give him whatever he needs.'

"Several other logia in *Logoi* [the Logoi of Jesus, MacDonald's version of Q] begin with the construction 'Who of you.' The petitioner in the parable asks for three loaves of bread (ἄρτους); the disciples' prayer which immediately precedes it includes the petition for bread (ἄρτον). The friend who was petitioned does not refuse the request but gives (δώσει) his friend what he needs. The disciples' prayer includes the request that God give (δός) bread for the day. Finally, the only other instance of the verb χρῆζω in the Gospels is in another *Logoi* statement a few verses later in Luke 12:30b ...: 'for your Father knows that you need [χρῆζετέ] them all' ..." Second square brackets by MacDonald.

"The logion thus altered would encourage a comparison with Matt 6:7-8, Matthew's introduction to the disciples' prayer in the Sermon on the Mount:

‘When you pray, do not babble on like the Gentiles, for they suppose that they will be heeded because of their prolixity. So do not be like them; for your Father knows what you need before you ask him.’ Not only is this Matthean logion contiguous with the disciples’ prayer, like Luke 11:5-8 it agrees with Catchpole’s reconstruction according to which God immediately grants the request of the petitioner. Notice also the minor agreement in the final lines of both pericopae. [376]”

“Luke 11:8b

... Matt 6:8b

‘[H]e will get up and give him whatever he needs [ἄσων χροήζει].’

‘[Y]our Father knows what you need [ὧν χροεῖαν ἔχετε] before you ask him.’”

Square brackets by MacDonald.

“Luke 11:5-8 thus seems to rely on tradition ... and falls among several sayings from *Logoi* with which it is congruent ... Although the parallels with Matthew are slim, they suggest a textual connection insofar as Matt 6:8b may be a secondary redaction ...

“But why is the saying missing or substantially altered in the other two Synoptics ...? If Catchpole’s reconstruction is correct, the punctuation of Jesus’ initial question is anything but transparent. The question begins with ‘who of you’ in vs. 5, but the question mark would not appear until the end of vs. 7, fifty-eight words later; Christopher Tuckett objected to Catchpole’s reconstruction for this very reason.²⁹² Furthermore, one cannot assume that the copies of *Logoi* available to the Synoptic Evangelists all clearly marked the interrogative at the end of vs. 7. That is to say, the Evangelists may well have thought that the interrogative ended at the end of vs. 6, in which case, verses 7 and 8 would seem to contradict each other insofar as vs. 7 would imply that the friend would not have responded favorably (‘I cannot get up and give you anything’), but vs. 8 would state that he gave his friend what he wanted. Luke resolved the problem by introducing the theme of the petitioner’s impudence that made his friend change his mind. Matthew resolved the same difficulty by omitting the hypothetical refusal of the petition and emphasizing verbal economy in prayer. Mark avoided the problem by wisely omitting the entire logion.”

374²⁸⁹: “*Quest* [1993], 201-11.”

376²⁹²: “‘Q, Prayer, and the Kingdom,’ *JTS* 40 (1989): 367-76.”

Bazzana 2014, 3: “Many features of this complaint recall the short parable which appears in Luke 11:5-8, but I will come back to this additional comparison at the end of the essay. For the time being, it will suffice to note that a key term in the complaint is ἀνοίγνυμι [‘to open’], which is obviously connected with the request to open the door of the brewery. The verb is admittedly very common and, thus, finding it in Q 11:9c does not mean much by itself. However, the most interesting feature in this petition is the fact that the assailant, before attempting to break the door with swords and sticks, ‘knocked’ (ἐκρούσεν)

on it. The pair formed by ‘knocking’ and ‘opening’ is the same that appears in the Q text and the coupling of the two terms renders the suggested comparison more meaningful.”

6-7: “The parable is preserved only in the Gospel of Luke and, thus, usually it is not counted amongst the materials coming from the Sayings Gospel. However, given its position (sandwiched between two groups of Q verses) and its thematic focus on prayer, there have been some attempts to vindicate its pre-Lukan presence in a literary unit encompassing the entirety of Luke 11:2-13 (Catchpole 1983:407-424; Dupont 1958:63-73). In any event, it must be judged impossible to establish in a definitive way the original presence of verses 5-8 in the Sayings Gospel, on the basis of the evidence currently at our disposal. The brief reflections presented here are merely aimed at exploring the impact that a new interpretation of Q 11:2-4, 9-13 (as that discussed above) might have on a potential reading of the parable of ‘the friend at midnight’, when understood as part of the Sayings Gospel.

“Both the general interpretation of the parable and the discussion of its possible inclusion in Q depend largely on the meaning that is assigned to ἀναίδεια in verse 8. The Greek word has literally the meaning of ‘shamelessness’ and as such it carries a clear negative valence. On the one hand, this negative connotation creates problems for exegetes, as the parable seems to employ this image to describe the attitude that humans ought to have in prayer (if the friend who is called on at midnight is identified with God). To avoid this conclusion many commentators attempt to demonstrate that ἀναίδεια has in fact a positive valence too, and that it should be read into the occurrence in Luke 11:8. However, Klyne Snodgrass has demonstrated that the positive meaning is never attested for ἀναίδεια before New Testament times, and that actually it surfaces only in the writings of early Christian authors who are quite obviously concerned with the exegetical problem created by this approving reference to ‘shamelessness’ (Snodgrass 1997:505-513). Snodgrass’s conclusion is even more convincing in light of what has been demonstrated above with reference to Q’s ‘immoral’ imagination of God’s actions and—in the specific case of ‘knocking’ in Q 11:9—of human attitudes towards God in prayer.

“On the other hand, several exegetes note that the appeal to ἀναίδεια in verse 8 seems to create a contrast with the focus on ‘friendship’ that characterises the preceding verses 5-7. On these grounds, and again in order to avoid the interpretive conundrum mentioned in the previous paragraph, it is often hypothesised that an ‘original’ form of the parable contained only verses 5-7 and was centred on ‘friendship’, while verse 8 was added by the Lukan redactor in order to underscore the theme of insistence in prayer that appears again in the Gospel in the so-called ‘parable of the unjust judge’ in Luke 18:1-8 (Leonardi 1980: 263-287). Nevertheless, this redactional-critical proposal has several problems.

Firstly, it uses as its foundation the idea of a narrative inconsistency that is not self-evident, but in turn [7] depends on the assumed existence of the redactional seam that it should demonstrate in the first place. In the case at hand, the unwarranted assumption is that the flow of the parable does switch from a focus on friendship in verses 5-7 to one on shamelessness in verse 8. In fact nothing in the short narrative is intended to communicate the idea that God is a friend of human beings (however appealing this notion might be for modern exegetes). As forcefully stated by Klyne Snodgrass, ‘the parable does not teach that God is a friend’, but the friendship imagery is evoked only to show that any human request will be satisfied, regardless of the polite or shameless way in which it is formulated (Snodgrass 1997:513; *contra* Merz 2007:556-563).

“Secondly, the routine association between the ending of the parable in verse 8 and the story of the unjust judge (Lk 18:1-8) is compelling only to a certain degree. Indeed, the two stories present as many similarities as differences, most prominently in the nature of the characters to whom the requests are addressed in the first place. While the main figure of Luke 18:6 is characterised negatively as being a ‘judge of injustice’ (ὁ κριτῆς τῆς ἀδικίας), the man who is called upon in the middle of the night is a ‘friend’ (φίλος) and thus assumed to respond positively to the demand for bread. Furthermore, the theme of ‘friendship’ is clearly a favourite of Luke amongst the Synoptics and thus it could be easily considered evidence of a redactional tendency (the hearers of Jesus are called ‘friends’ in Lk 12:4 and the Son of Man is called the ‘friend’ of publicans and sinners by his detractors in Lk 7:34, just to mention two examples).”

Sloan 2016, 340: “Petros Vassiliadis (1999: 54 [1999a]) argues that unique Matthean or Lukan material can be identified as likely stemming from Q if some of the following conditions are met:

“(a) they have to do with components of either a text assigned to Q ... or a major unit of the document reconstructed so far; (b) they accord with the theological ideas of the Q-Document as reconstructed ... (c) they accord with the country-life language of Q; (d) they do not show any sign of editorial activity; (e) there are good reasons for the other Synoptist to have omitted them; (f) they fall into the Q-blocks of the so-called Great Insertion of Luke (9.51–18.14).” Ellipsis by Sloan.

345-348: “Luke 11.5-8 falls between two Q passages that address the topic of prayer (Criterion A). While it could be argued that Luke expanded the Q passage by inserting vv. 5-8 in the middle, stylistic, structural and thematic evidence suggest that all of Lk 11.2-13 is from Q.

“That the style is much closer to that of Q than Luke can be seen from a number of observations. First, as in Q 11.11-13; 14.5; 15.4-7, the τίς ἐξ ὑμῶν [346] question contains the un-Lukan gnomic future verb (Jeremias 1980: 146, 221). Second, καὶ εἶπεν transitions, such as the one in 11.5, are common in

Q (4.3, 6, 8, 9, 12; 7.9, 19, 22; 9.57, 58, 59, 60; 10.21; 11.15, 17; 17.20; 19.13, 17, 19) and are so un-Lukan that sometimes Luke will change the wording when copying these verses (Jeremias 1980: 33, 196-97; Schürmann 1968: 119; Cadbury 1920: 142-45). Over 50 sentences in *CritEd* begin with *καί*, but Luke's redactional sentences do not begin with *καί*. The opening *καί* here suggests not only that this is not Luke's creation, but also that Luke is not switching sources, as he often rephrases the first words when he changes sources (Cadbury 1920: 105). Third, the paratactic structure of these verses is un-Lukan and is similar to what is seen elsewhere in Q (Jeremias 1980: 196-97; Nolland 1998 [1993]: 623-24). *καί* is used to link clauses five times in vv. 5-7. Finally, the word *χρηζω* occurs in the gospels only here and in Mt. 6.32 = Q/Lk. 12.30, where it is also associated with seeking things from the Father. There are Lukan elements in the passage, such as the use of *πρὸς αὐτούς* after *εἶπεν* in v. 5, *ἐπειδὴ* in v. 6, or *εἰς* instead of *ἐν* in v. 7, but all of these appear to be improvements to a passage that must have already existed in a source of Luke's, and the stylistic affinities to Q suggest that that source is Q.

"There are also structural reasons for seeing this as part of Q. First, the words and concepts that were used in bringing together Q 11.2-4 and Q 11.9-13 are present in vv. 5-8 (*ἄρτος*, vv. 3, 5, 11; *δίδωμι*, vv. 3, 7, 8, 9, 11, 12, 13; the theme of patronage) (Kirk 1998: 179). Second, Alan Kirk (1998: 180, following Conley 1984 [Conley, Thomas M. 1984. "The Enthymeme in Perspective." *Quarterly Journal of Speech* 70:168-187]: 175, 182-83) notes that '[v]erses 9-10 are enthymemic in form' and that '[t]he mid-speech position of this enthymeme is ... an indicator that 11:5-8 preceded it in Q, for in rhetorical practice the assertions of an enthymeme appearing in the middle of a speech commonly drawn upon premises supplied by "proofs" preceding it in the speech'. He further notes that the presence of vv. 5-8 before vv. 9-10 would also 'explain, why 11:9-10, taken alone, appears excessively optimistic and tautological'. Third, the enthymeme in Q 11.9 provides no objects for the asking, seeking and knocking. This may be because the objects were already explicated in vv. 5-8 (Catchpole 1993: 222). Third [sic; read: "Fourth"], Joel Green (1997 [Green, Joel B. 1997. *The Gospel of Luke*. NICNT. Grand Rapids, MI: Eerdmans]: 445; cf. Bovon 2013: 99) notes that 'Luke 11:5-13 divides easily into two sections (vv 5-10, 11-13), each with a similar structure: parabolic material (vv 5-8, 11-12) → ramifications (vv 9-10, 13)'. This parallel structure suggests that vv. 5-8 were already a part of the passage in Luke's source, a suggestion that is supported by [347] the observation that the ramifications for the first half, which are certainly in Q (Lk. 11.9-10 = Mt. 7.7-8) continue the image of asking, seeking and knocking that was introduced in the Lukan similitude (Schmid 1930: 241-42; Catchpole 1993: 222). Fourth [sic; read: "Fifth"], if Lk. 11.5-8 is from Q, then Q has a pair of analogies here separated by the word *ἢ*, which is a regular feature of Q

(6.35, 39-40, 43-45; 7.33-34; 9.58; 11.11-12, 29-32; 12.24-28, 35-48; 13.18-20; 15.4-10; 17.26-32). Matthew 7.9 retains the η from Q at the beginning of the latter similitude even though he does not have the earlier similitude, suggesting that the two similitudes were already together in Q (Catchpole 1993: 211, 222-23). Thus the structure of Q 11.2-14 must have been ‘programmatic instruction (11:2-4) + illustrative rhetorical question (11:5-8) + central gnomes (11:9-10) + illustrative rhetorical questions (11:11-12) + closing application (11:13)’, a sequence that ‘is characteristic of Q composition, replicating the arrangement of Q 6.37-42, Q 12.22-31 and Q 6.27-35 (Kirk 1998: 177).’ Square brackets and ellipsis by Sloan.

“We could also note the following similarities between Q 11.5-13 and Q 15.3-10: (1) Jesus’ speech is introduced with $\kappa\alpha\lambda\acute{\iota}\ \epsilon\dot{\iota}\pi\epsilon\nu\ \alpha\upsilon\tau\acute{\omicron}\nu$. (2) Jesus begins with the words $\tau\acute{\iota}\varsigma\ \acute{\epsilon}\xi\ \acute{\upsilon}\mu\acute{\omega}\nu$ followed by a form of $\acute{\epsilon}\chi\omega$. (3) A second analogy is given, beginning with the words $\eta\ \tau\acute{\iota}\varsigma$. (4) The second analogy contains the same form of $\acute{\epsilon}\chi\omega$ as the first analogy (future indicative in Q 11.5, 11; present participle in Q 15.4, 8). (5) The main character speaks to his friend(s), beginning with an aorist imperative followed by $\mu\omicron\iota$ and a causal abverbial conjunction ($\acute{\epsilon}\pi\epsilon\iota\delta\acute{\eta}$ in 11.6; $\theta\tau\iota$ in 15.6). (6) Jesus follows the first analogy with a $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\omega\ \acute{\upsilon}\mu\acute{\iota}\nu$ clause with its main verb(s) in the future indicative form (11.8-9; 15.7). (7) Both analogies contain a negative particle ($\omicron\upsilon$ or $\mu\acute{\eta}$). Some of these features are lost in Lukan redaction of Q 15.3-10 but retained in Matthew’s version, suggesting that the presence of these features in Lk. 11.5-8 is due not to Lukan creation or redaction but to a shared source. Thus it appears that Lk. 11.5-8 is from Q.

“But why would Matthew not include Q 11.5-8? Two main reasons can be offered. First, Matthew places Jesus’ teachings on prayer in the Sermon on the Mount, but because he places the Lord’s Prayer in the section about practicing righteousness in secret—where Q 11.5-13 would not fit the purpose—he returns to Q’s teaching on prayer later in the sermon. However, the $\tau\acute{\iota}\varsigma\ \acute{\epsilon}\xi\ \acute{\upsilon}\mu\acute{\omega}\nu$ beginning of v. 5 naturally belongs after the topic has already been introduced (Jesus uses it to illustrate a point), so rather than adding another saying on prayer to precede Q 11.5-13, he skips ahead to the conclusion of the first analogy—urging the hearer to ask, seek and knock (Mt. 7.7-8 = Q/Lk. 11.9-10)—without including the analogy of a friend knocking. As confirmation that Matthew has omitted something here, Matthew begins the second analogy with η , even though he did not retain the first analogy (Mt. 7.9).

“Second, Matthew may well have disliked this similitude, which compares God to a terrible friend who is moved only by the impudence of the one making [348] the request. Indeed, the lesson in Q 11.5-8 is to continue asking, which is the very thing that Matthew urges against in Mt. 6.7-8! In fact, there are enough connections between Mt. 6.7-8 and Lk 11.5-8 to suggest that Matthew may be reacting against what he has found in Q. Catchpole (1993: 225-26)

notes that Mt. 6,7-8 differs from Mt. 6.2-6, 16-18 in that it gives different opponents (ἐθνηκοί rather than ὑποκριταί), opposes them for a different reason, and does not address the theme of rewards. He argues that Mt. 6.7-8 is from Q, but it is more likely that Matthew has composed these verses in reaction to Q. Matthew teaches against the use of many words in prayer and says, ‘Your father knows what you need [ὧν χρείαν ἔχετε] before you ask him’. This could be a Matthean response to the emphasis in Q that it is only because of tireless knocking that the giver gives ‘whatever he needs [ὅσων χρῆζει]’ (Lk. 11.8.) Thus there are strong reasons to suggest that Matthew would not have copied Q 11.5-8 had he found it in his source. This, combined with the reasons for seeing these verses as being from Q, suggests that this τίς ἐξ ὑμῶν similitude should be added to our reconstruction of Q. The similitude meets all of Vassiliadis’s criteria, and the style and structure of the passage suggest that the entire passage comes from Q.” Last two square brackets by Sloan.

Howes 2021, 281-282: “These passages [Q 10:21, 23-24] are followed by Q 11:2-13, which primarily deals with the daily survival of socio-economic underlings. I have been convinced by scholars like Catchpole [1993, 201-228] and Kirk [1998, 177-180] that Luke 11:5-8 featured in the Sayings Gospel [282] between Q 11:2-4 and Q 11:9-13. If Luke 11:5-8 were in Q, it would originally have formed part of the formative stratum. There is no need to doubt the internal unity of Q 11:2-13, which is itself made up of three smaller passages, namely Q 11:2-4, Q 11:5-8, and Q 11:9-13.”

Not in Q

Jülicher 1899, 268: “Dies parabolische Wort [Luke 11:5-8] scheint noch weniger als das soeben besprochene unter die Gleichniserzählungen zu gehören: es hat die Form einer Gleichnisfrage, wie Lc 1428ff., auf die Jesus 8 selber die Antwort erteilt. Aber einmal macht seine nahe Verwandtschaft mit der Parabel Lc 181-8 es rätlich, die beiden Stücke neben einander zu erörtern, ...”

269: “Der Absicht des Schriftstellers werden wir vielleicht durch solch eine Paraphrase am besten gerecht: Jeder von Euch wird mir doch beistimmen; er hat einen Freund, geht spät nachts zu ihm und erbittet sich da Brote, bekommt darauf zuerst einen verdriesslich abschlägigen Bescheid; wahrhaftig, zuletzt giebt ihm der träge Freund doch, was er verlangt.”

273: “Seine Freundespflicht bestimmt ihn nicht zur Gewährung, sondern erst des Andern Beharrlichkeit.”

274: “... der Eindruck, den der Hörer empfängt, dass hier anhaltendes Bitten zuletzt auch gegenüber der Unlust und ungefälligen Abweisung sein Ziel erreicht, muss im Rahmen einer Mahnung zu rechtem Gebet von selber die Uebertragung dieses Urteils auf das religiöse Gebiet bewirken: durch einen Schluss a

minori ad maius wird man dessen sicher, dass bei Gott ein Gebet, wenn es nur anhaltend, unermüdlich geübt wird, nicht ohne Erhörung bleiben kann.”

275: “... der Hauptpunkt in unsrer Geschichte, schliessliche Erhörung nach anfänglicher Abweisung und das als Folge von fortwährender Erneuerung der Bitte kann nicht ignoriert werden; ...”

275-276: “Die Bemühungen, 10 nach 5-8 auszulegen, die drei Erfordernisse der Erhörung bitten, suchen, anklopfen auch bei dem Hilfsbedürftigen in der Parabel nachzuweisen, sind von vornherein aussichtslos, wie sie auch beim zweiten Punkte misslingen,—denn ‘suchend’ tritt uns der Mann 5ff. nicht entgegen—; und ‘immer längeres und stärkeres Klopfen’ soll durch τῷ κρούοντι bezeichnet sein? Nein, 9 10, unterstützt durch das Gleichniswort 11-13 ..., verkündigen schlechthin die Gewissheit der Gebetserhörung, 5-8 verheissen sie nur dem unablässigen, ‘zudringlichen’ Beter: dass diese nicht ursprünglich vor 9-13 gesprochen worden sein können, liegt auf der Hand, während 9-13 hinter 2-4 den schönsten Platz hätten. Aber nicht blos der andersartige Zusammenhang, in dem [276] wir das Stück Lc 119-13 bei Mt 77-11 antreffen, sondern auch das hinter λέγω ὑμῖν Lc 8 recht auffallende ἀλλὰ γὰρ ὑμῖν λέγω weisen ja auf künstliche Zusammensetzung ursprünglich getrennter Stücke durch Lc: das gemeinsame Thema Lc 11ff. ist das Gebet. Dass ein Wort wie κρούετε, καὶ ἀνοιχθήσεται ὑμῖν aus der Parabel 115-8 erwachsen wäre, ist eine abenteuerliche Vorstellung, zumal weder κρούειν noch ἀνοίγειν dort erwähnt werden, ...”

283-284: “Ganz wie 115-8 würde der Erfolg unermüdlichen Bittens an einem Fall aus dem täglichen Leben demonstriert [in Luke 18:1-8], wo die Umstände für den Bittenden ganz besonders ungünstig liegen und er anfangs die schlechtesten Aussichten auf Erhörung hat. ... Der Parallelismus von Lc 115-8 und 181-5 ist so eklatant, zugleich die Geschichte vom bösen Richter so offenbar Steigerung gegenüber der vom faulen Freund, ... Wir werden, ohne uns an eine Rekonstruktion der von Lc benutzten Quellenschriften zu wagen, nur behaupten, dass die beiden Parabeln 115ff. und 181ff. ursprünglich ein Paar gebildet haben, wie die Gleichnisse 1428ff. 31f. einen Gedanken veranschaulichend. ... [284] Die Ueberschrift 181 trifft genau den Punkt, auf den Jesus mit diesen Erzählungen zielte, τὸ δεῖν πάντοτε προσεύχεσθαι αὐτοὺς καὶ μὴ ἐγκακεῖν.

“Allerdings hat dies Parabelpaar in der Ueberlieferung seine Schicksale gehabt; es ist auseinandergerissen worden, ... Gewiss kommt er [God] zu einem ungerichten Richter gegensätzlich zu stehen, aber etwa zu einem faulen, unfreundlichen Freunde und zu einem bösen Vater nicht? Zugleich ähnlich und gegensätzlich ist er hier wie Lc 115-8 und 13; er ist wie dort ein *wahrer* Freund und der *beste* Vater so hier der *gerechte* Richter, ...”

Wernle 1899, 67-68: See Q 11:11-12² Luke = Q, Con (p. 214).

Patton 1915, 198: “This parable [Luke 11:5-8] is brief enough to have stood in Q. But it does not, apparently, relate to the kingdom of God, as the undoubted

Q parables do. It is also similar in motive to other Lucan parables assigned to a special source.”

Plummer 1922, 298: “This parable [Luke 11:5-8] is parallel to that of the Unjust Judge (xviii. 1-8). Both of them are peculiar to Lk., whose Gospel is in a special sense the Gospel of Prayer; and they both teach that prayer must be importunate and persevering. So far as they differ, the one shows that prayer is never out of season, the other that it is sure to bring a blessing and not a curse.”

Crum 1927, 114: “A kindred subject connects itself with the group, the subject of Prayer ([Luke] xi. 1-13). There is an editorial introduction and the Lord’s Prayer is introduced, whether from Q or elsewhere. Then as an illustration of prayer is given, the Neighbour who asks for loaves at midnight, probably not from Q.”

Bussmann 1929, 68: “Das zwischen [Luke 11:]4 und 9 stehende Gleichnis vom bittenden Freund hat L [Luke] aus seiner Sonderquelle, in v. 9 hat er wohl den Übergang mit *καὶ γὰρ ὑμῶν λέγω* geschaffen.”

Creed 1930, 155: “After the Lord’s Prayer Lk. gives the parable of the importunate friend, which is peculiar to himself. There is affinity in form and in teaching between this parable and the parable of the widow and the unrighteous judge (likewise peculiar to Lk.), though the eschatological reference of the latter parable is not here present. Perhaps the two originally formed a pair ...”

222: “The similarity in structure and idea between xi. 5 f. and this parable [Luke 18:1-8] points to some close connexion. But the relation is not easy to determine. The idea of *ἐκδίκησις* is so closely interwoven in the texture of this story that if the eschatological element were eliminated from the interpretation, the parable would lose its main force.”

Manson 1937, 267: “Mt. follows the Lord’s Prayer with a caution that God’s forgiveness is conditional on a forgiving spirit in man; Lk. with a discourse (11:5-13, L + Q) on God’s readiness to give to those who ask Him. The first part of the discourse is the present parable, which is peculiar to Lk. The second part is from Q ... This parable has a companion in the parable of the Importunate Widow (Lk. 18:1-8), which is also peculiar to this Gospel ...”

“There is an absence of cordiality in the reply from within. It is a nuisance to be roused from one’s sleep, a nuisance to have to unlock the door, a nuisance to have the children disturbed.”

Smith 1937, 43: “We have in the parables of the Importunate Friend and the Widow and the Judge two parables on the same theme, the petitioner in one case being a man, in the other a woman. In both the other character only grants the request for purely selfish motives. If they had come down to us as twin-parables they would probably have been unhesitatingly accepted as such. But they have come down to us as separate parables, and there appears to be no good reason for thinking that Luke or some earlier compiler is responsible

for their separation. Christ may well have employed similar though not identical illustrations when speaking at different times upon the same topic.”

147-148: “The picture of the neighbour reluctantly compelled to leave his bed at midnight recalls the parable of the Widow and the Judge in its quiet humour. But the resemblance between the two [148] parables does not cease there: both illustrate the truth that persistence will achieve its end, in both the petitioner’s request is granted from motives of self-interest, and in both the argument is *ex dissimilitudine*—if persistence can induce an unwilling neighbour or an unscrupulous judge to grant a request, with what confidence should we persevere in asking when our petitions are addressed to our heavenly Father! ... Appropriately enough, Luke has inserted this parable before the saying: ‘Ask, and it shall be given you ...’” Last ellipsis by Smith.

Ott 1965, 92: “SCHÜRMANN, NTS 6 (1959/60) 202 und BZNF 5 (1961) 270 und 280 vermutet, daß auch die Parabel vom mitternachts bittenden Freund in Q an der von Lukas bezeugten Stelle gestanden habe und von Matthäus fortgelassen worden sei. Doch können die von ihm vorgebrachten Argumente einer Überprüfung nicht standhalten. Die Einleitungsformel καὶ εἶπεν πρὸς Lk 11,5 ist nicht unlukanisch ..., kann also nicht gegen Einfügung durch Lukas sprechen. Daß Matthäus in Mt 6,8 die ihm geläufige Wendung ὧν χρεῖαν ἔχετε hier eingefügt habe, weil sie sich assoziiert habe, als er die verwandte Wendung Lk 11,8 ὁσων χρεῖζει gelesen hatte, ist bei der relativen Häufigkeit dieser Wendung (Mt 3,14; 6,8; 9,12 // Mk 2,17 // Lk 5,31; Mt 14,16; 21,3 // Mk 11,3 // Lk 19,31.34; Mt 26,65 // Mk 14,63 // Lk 22,71; Mk 2,25; Lk 9,11; 15,7, und häufig im übrigen NT) nicht wahrscheinlich, zumal Matthäus in Mt 3,14; 14,16 sie auch einfügt, ohne von irgendwelchen Assoziationen durch ein paralleles χρεῖζειν dazu verleitet worden zu sein, und er, obwohl im χρεῖαν ἔχω geläufiger ist als χρεῖζω, letzteres in Mt 6,32 (der einzige Beleg dafür bei Matthäus) doch stehen läßt, wo er es in Q gelesen hat (// Lk 12,30).”

Hasler 1969, 100-101: “a) Die Kurzformel Lk 11,8 leitet keinen in sich geschlossenen Herrenspruch ein, sondern Jesus wendet sich noch innerhalb der Bildhälfte direkt an die Jünger. Trotz ἀνάδεια und κίχράνα, die sich im NT nur hier finden, dem einmaligen ἐξ ὁδοῦ und dem seltenen κόντη ist eher mit einer lkn. Bildung zu rechnen. Auch Lk 11,11 setzt wie V. 5 mit τίς ἐξ ὑμῶν ein, um ebenfalls mit einer rhetorischen Frage und kurzen Vergleichen auf den Gegenstand, hier auf die Erhöhung der Gebete, zu weisen. Bei 11,9ff befinden wir uns aber mitten im Q-Gut. V. 11 versucht mit weniger Geschick als Mt 7,9 die semitische Konstruktion ins Griechische zu übersetzen. Auch Lk 11,8b δώσει ἀπό τῷ ὁσων χρεῖζει erinnert an die Redequelle, nämlich Q Mt 6,32 / Lk 12,30. Dazu kommt, daß Lk 11,11 die nach Mt 7,9 in Q gelegene Bitte um Brot [101] übergeht, weil er das Brotmotiv in Lk 11,5ff schon vorweggenommen hat. Lk ersetzt dabei das Vater-Sohn-Verhältnis durch das des Freundes zum Freund.

Durch diese Einfügung von Lk 11,5ff glättet Lk den Q-Text, indem er so die im Herrengebet betonte Bitte um das tägliche Brot unterstreicht und dazu das im Q-Wort folgende 'Wer anklopft, dem wird geöffnet' in Beziehung setzen kann.

"b) In Mt 7,7 fehlt die Formel. In Lk 16,9 hat καὶ ὁ ὁ. λ. eine entsprechende Parallele. An beiden Stellen wird ein Einzelspruch aufgenommen und mit der Formel an eine bereits gegebene Deutung eines Gleichnisses angefügt. Wenn unsere Vermutung zutrifft, daß die Bitte um das Brot ursprünglich in die vorliegende Q-Gruppe der Bittsprüche gehört hat und Lk sie zur kurzen Parabel vom bittenden Freund ausgestaltete, dann wird der redaktionelle Eingriff in die Tradition recht eindrucklich. Es gelingt Lk, seine eigentliche Absicht zum Ausdruck zu bringen. Der Inhalt des geforderten, inständigen Betens besteht gar nicht in der Bitte um das tägliche Brot, sondern in der Bitte um den hl. Geist. Nach Lk fordert Jesu Wort die Gemeinde auf, in erster Linie um die Gabe des Geistes zu bitten, und verheißt ihr die gewisse Erhörung. So weist der Formelgebrauch auf die betonte redaktionelle Interpretation einer vorgegebenen und umgestalteten Tradition. Beide Formeln sind als lkn. Bildungen verständlich und im aufgenommenen Q-Abschnitt nicht nachweisbar."

Boismard 1972, 276: "2. La parabole de l'ami importuné a même portée que celle du juge inique, que Lc est seul à nous transmettre (Lc 18 1-8, ...). Du point de vue littéraire, ces deux paraboles sont d'ailleurs liées par trois expressions, rares dans les évangiles, et qui ne se lisent que là dans Lc: 'donner des ennuis' (*kopon parechein*: 11 7 et 18 5); 'même si' (*ei kai*: 11 8 et 18 4); 'en raison de' (*dia ge*: 11 8 et 18 5).

"3. Le vocabulaire et le style de cette parabole n'offrent aucun contact spécial avec celui du Document Q, sauf l'interrogation: 'Qui d'entre vous' (v. 5; cf. Lc 11 11; 12 25 et les parallèles de Mt), mais que l'on retrouve ailleurs chez Lc (14 28; 15 4; 17 7). Son introduction est typiquement lucanienne ('Et il leur dit', *kai eipen pros autous*). La parabole contient aussi un certain nombre de mots chers à Luc. Au v. 5: 'aller' (*poreuomai*: 28/1/49/13/39); 'milieu de la nuit' (*mesonyktion*: 0/1/1/0/2/0); 'ami' (*philos*: 1/0/15/6/3/4; cf. encore aux vv. 6 et 8). Au v. 6: 'parce que' (*epeidè*: 0/0/2/0/3); 'arriver' (*paraginomai*: 3/1/8/1/20); 'offrir' (*paratithenai*: 2/4/5/0/4; les quatre exemples de Mc se lisent dans les deux scènes de la multiplication des pains, en 6 41 et 8 6-7). Au v. 8, le participe '(une fois) levé' (*anastas*, au singulier ou au pluriel: 2/6/16/0/18); particule *ge* (4/0/8/1/4); 'en raison de ce que' (*dia to* + infinitif: 3/3/8/1/8).—Cette parabole n'appartenait donc pas au Document Q, d'autant qu'il serait étrange que Mt ait omis juste les deux paraboles de Lc ... que sont unies par trois expressions semblables (cf. supra, 2). Lc la tient d'une source qu'il est impossible de préciser; à moins qu'il ne l'ait lui-même rédigée en fonction de données reçues de la tradition."

Monloubou 1976, 79¹²: “D’après M.E. Boismard ... [1972] p. 376 [read: 276], la parabole de l’Ami importuné ‘n’appartenait [sic! add “donc”] pas au document Q’; elle relève d’un bien propre lucanien, ce qui montre l’intérêt porté par Luc au thème qu’elle développe.”

Ernst 1977, 26: “Lk hat den Logienstoff, den Mt über das ganze Ev verteilt, wesentlich in drei großen Blöcken überliefert und in den Mk-Rahmen eingeschoben: I 3,7-4,13; II 6,20-7,35; III 9,57-13,35 bzw. 17,37. Trotz zahlreicher Abweichungen von Mt heben sich thematisch gut erkennbar einige Gruppen heraus: 1. Die Täufersprüche Lk 3,7-9.17-18; 2. die Feldrede (Bergpredigt) Lk 6,20-23.27-38.41-49; 3. der Glaube des heidnischen Hauptmanns Lk 7,1-10; 4. Täuferanfrage und Antwort Lk 7,18-28.31-35; 5. Jüngernachfolge, Aussendung, Weheruf über die galiläischen Städte, Jubelruf Lk 9,57-60; 10,2-16.21-24; 6. Jüngergebet Lk 11,1-4.9-13; 7. Auseinandersetzung mit den Gegnern Lk 11,14-26.29-36.37-52; 8. Anweisung an die Jünger Lk 12,1-12.22-31.39f.42-46; 9. Worte von der Umkehr und vom Reich Gottes Lk 12,51-53.58.59; 13,18-21.22-30; 10. Worte vom Ärgernis und Glauben Lk 17,2-6; 11. die Wiederkunft des Menschensohnes Lk 17,22-37.”

28: “Der größte Teil von SLk findet sich in der großen Einschaltung (9,51-18,14), die unter dem thematischen Aspekt des Reiseberichtes bis 19,27 weiterläuft und in die Sondergutstücke des dritten Mk-Blocks übergreift. Das Verhältnis von Q und Sondergut läßt sich in der großen Einschaltung vergrößernd so darstellen: während im ersten Teil von einzelnen Perikopen (9,51-56.61f.; 10,17-20.25-28.29-37.38-42; 11,5-8.27f.; 12,13-21.35-38.47f.; 13,1-5.69.10-17.31-33) abgesehen die Logienquelle dominiert, ist von 14,1 an das Sondergut bestimmend.”

357: “Die Quellenlage ist für die einzelnen Stücke unterschiedlich zu beurteilen: während das Gleichnis von der dringlichen Bitte ([Luke 11] V. 5-8) SLk ist, gibt es für das ‘Unser-Vater-Gebet’ (V. 2-4) und die abschließende Wortsammlung (V. 9-13) Mt-Parallelen (Mt 6,9-13; 7,7-11). Es ist denkbar, daß Lk die Sammlung bereits vorgefunden und übernommen hat. In dem Stichwort ‘klopfen’ (V. 10) klingt das Bild vom nächtlichen Freundesbesuch noch deutlich nach. Das Gleichnis hat vermutlich schon in der Vorlage des Lk in Verbindung mit Stoffen aus der Logienquelle gestanden (P. Feine [1891], Überlieferung, 125). Die sachlichen Abweichungen zwischen Mt 7,7-11 und Lk 11,9-13 sind nur gering: die Einleitung bei Lk nimmt formal den Faden der vorhergehenden Erzählung auf. Das Bildpaar ‘Brot-Stein’ ist durch ‘Fisch-Schlange’ bzw. ‘Ei-Skorpion’ (vielleicht unter dem Einfluß von 10,19, wo Schlange-Skorpion nebeneinander stehen) ersetzt.”

368-369: “Lk 11,1-13 ist für das Redaktionsverfahren [of Luke] besonders instruktiv. Zwei von Mt isoliert und unter verschiedenen Vorzeichen (Mt 6,9-13 = das Unser-Vater-Gebet; Mt 7,7-11 = Gebeterhörnung) überlieferte Stücke

sind zusammen mit dem Gleichnis vom bittenden Freund aus SLk thematisch zu einer Gebetsdidache zusammengestellt worden, die exempla-[369]rische Bedeutung hat. Die Jünger bitten Jesus, sie beten zu lehren, wie es der Täufer Johannes auch getan hat (11,1). Das Unser-Vater hebt zwar auf bestimmte formulierte Gebetsinhalte ab, ‘aber der Zusammenhang mit v. 1—und mit der folgenden Parabel vom mitternachts bittenden Freund und den darauffolgenden Sprüchen Lk 11,9-13—zeigt, daß es Lukas ebensosehr auf das *Beten überhaupt* ankommt. Auch über das ›Daß‹ des Betens will Lukas hier eine Aussage machen, nicht nur über das ›Was‹ und ›Wie‹ (W. Ott [1965], *Gebet und Heil*, 93f.). Der Schlußsatz, welcher vom Heiligen Geist spricht, deutet einen Zusammenhang zwischen der lk Gebetsbelehrung und der Taufkatechese an. Das Gebet wird den bekehrungswilligen Heiden zugesprochen, das Unser-Vater sagt ihnen, wie sie als Jünger des Herrn beten sollen.”

Feldkämper 1978, 15-16: “Die Gebetsparänese erhält bei Lukas durch die drei Sonder-[16]gutparabeln vom um Mitternacht gebetenen Freund (Lk 11,5-8), vom Richter und von der Witwe (Lk 18,2-8) sowie vom Pharisäer und Zöllner (Lk 18,9-14), ausserdem durch die Aufforderungen zu ständigem Gebet (Lk 18,1; 21,36) ihre Betonung und eigene Gestalt.”

Vassiliadis 1978, 66-67 [1999a, 53-54; 1999b, 155-156]: “The procedural principles for restoring the Q-Document have to deal with four different kinds of Q-material: (A) Those sections of the Double Tradition which occur in Matthew and Luke in almost the same form (*Principle 1*); (B) Those which show a slight variation between Matthew and Luke, and these are mainly larger units of either narrative or discourse material (*Principles 2,3,4,5*); (C) those which show considerable disagreement between Matthew and Luke, and therefore the probability that they stem from Q is less certain (*Principle 6*); and (D) those which occur only in one of the two gospels, being either completely absent from, or preserved in a different version in, the other; for there are good reasons to have stood in the original Q-Document, despite their conjectural character (*Principle 7*).

“The Q sections detected by principles 1-5 constitute the core of the Q-Document which any critical investigation and conclusion must be based upon, whereas principles 6 and 7 can provide only extra evidence for secondary characteristics.

“Principle 1: (a) All extensive or consecutive sayings in Matthew and Luke which show an almost verbatim agreement in wording *quite certainly* belong to Q. (b) Short apophthegms or sayings of a proverbial character, especially those found in a different context in Matthew and Luke should be excluded as possibly due to the oral tradition. (c) Wherever a divergence in order between Matthew and Luke is to be found in the components of these units of closely agreeing material the Lukan order must be preferred.

“[1999a, 54] Principle 2: All large units of the double tradition with no close agreement in their narrative parts, but which agree verbatim or almost verbatim in their sayings matter, *almost certainly* belong to Q.

“Principle 3: All extensive discourses in Luke with their components found in Matthew in a slightly or even quite modified form, [67; 1999b, 156] but in the same overall context as in Luke, *almost certainly* belong to Q.

“Principle 4: Wherever a unit similar to, or double of, an already existing Marcan unit is to be found in only Matthew or Luke alone, this unit *almost certainly* belongs to Q, if components of it are also scattered in the other Gospel in a parallel or conflated form.

“Principle 5: Wherever both Matthew and Luke agree in diverging from a Marcan section, we have *almost certainly* to do with a Q passage.

“Principle 6: Those semi-extensive sections of the double tradition which although they do not disagree completely nevertheless show considerable variation are *likely* to stem from the Q-Document, if (a) they do not break the original order of Q (as this was examined by TAYLOR), (b) they can fit in the context of the document when restored by the above principles (1-5), and (c) there are good reasons to account for their variation.

“Principle 7: In the special material of Luke or Matthew which is either without parallel, or exists in a different version, in the other, only those passages which fulfil some of the following conditions seem *likely* to stem from Q: (a) they have to do with components of either a text assigned to Q by principles 1-6; or a major unit of the document reconstructed so far; (b) they accord with the theological ideas of the Q-Document as reconstructed using principles 1-6; (c) they accord with the country-life language of Q; (d) they do not show any sign of editorial activity; (e) there are good reasons for the other Synoptist to have omitted them; (f) they fall into the Q-blocks of the so-called Great Insertion of Luke (ix 51–xviii 14).”

70 [1999a, 57; 1999b, 159]: “Finally, according to principle 7 the following passages from the special material of Luke and Matthew might also have stood in Q: Lk. ix 60b-62; Lk. x 19 f.; Lk. xi 27 f.; Lk. xii 32-38; Lk. xii 54-56; Lk. xiii 23-30; Lk. xxi 34-36; Mt. x 16b; Mt. xi 12f. (cf. Lk. xvi 16).”

Schmithals 1980, 131: “[Luke 11] V. 5-8 bieten ein ‘klassisches’ Gleichnis aus dem Sondergut des Lukas, das sachlich deutlich dargeboten sowie einheitlich und anschaulich im semitisierenden Stil des Lukas erzählt wird und das im Gleichnis von der bittenden Witwe in 18,2-5 ein Pendant hat; sowohl jenes Gleichnis wie dieses vom bittenden Freund erscheinen als eine bestimmtere Ausführung des kurzen Gleichnisses vom bittenden Sohn in V. 11f.”

“In 18,1 wird auch eine Deutung der Gleichnisse gegeben: daß man allezeit und ohne müde zu werden beten solle. Unser Gleichnis richtet sich also an den enttäuschten, müde gewordenen, frustrierten Beter. Er wird ermuntert, im Beten

nicht nachzulassen, da dem unermüdlichen Gebet die Erhörung gewiß sei, so wie der aufgeweckte Freund dem hartnäckig Bittenden hilft, und sei es auch nur deshalb, weil dieser ihm lästig wird und er endlich seine Ruhe haben will (vgl. 18,4f.).

Fitzmyer 1985, 910: “This parable [Luke 11:5-8] is found only in the Lucan Gospel and is derived from ‘L’ [= “the Lucan private source”, p. XX]. ... In the Lucan context, it points up the mode of prayer of petition exemplified in the ‘Our Father’ itself. In the Matthean Gospel, by contrast, the ‘Our Father’ is followed by a caution about God’s forgiveness being conditional on human willingness to forgive others. Here in the Lucan context it serves to stress persistence in human prayer to God, as a later exclusively Lucan parable will also do (18:1-8). The stress is peculiarly Lucan and stands in contrast to the advice given in Matt 6:8 about God’s knowing well in advance what humans need. It emphasizes the certainty that the prayer will be heard; the ‘friend’ who has the unexpected guest on his hands will not take no for an answer; implied is the neighbor’s realization that he and his family will only get sleep if he yields to the persistent request of the ‘friend.’ The neighbor who yields to persistence becomes the foil for the heavenly Father. ... Indeed, Luke’s Greek word for ‘persistence’ actually means ‘shamelessness.’

912: “*I tell you* ... Similar endings of parables can be found in 14:24 ... 15:7,10; 16:9; 18:8,14; 19:26.” First ellipsis by Fitzmyer.

“In this interpretation the *anaideia* is a quality of the petitioner. Some commentators have attempted to make it rather a quality of the neighbor roused from sleep. ... But that interpretation fails because the *autou*, ‘his,’ that modifies *anaideia* has to be understood in the same sense as the *autou* with the preceding *philon*, ‘his friend,’ a reference to the begging neighbor.”

Sand 1986, 147: “Während Lk die Paränese über das Bitten [Luke 11:9-13] im Anschluß an das Gleichnis vom bittenden Freund bringt (11,5-8: Sondergut, das die dritte Vaterunser-Bitte bei Lk interpretiert), greift Mt noch einmal den in 6,5-15 ausgeführten Gedanken auf.”

Crossan 1988, 127-128: “In terms of form, Luke 11:5-8, which precedes the *Ask, Seek, Knock* saying [Q 11:9-10], is a rhetorical question beginning with ‘which of you’ just like those in Q/Luke 11:11-12 = Q/Matt 7:9-10 which follow it. But it is also a [128] much more awkward syntactical construction, as if the second-person question was added not too smoothly to an original third-person saying.

“In terms of content it implicitly presumes a situation of knocking and opening (‘the door is now shut’) and it explicitly speaks of obtaining bread. That is, in terms of context, it continues the theme of bread from Q/Luke 11:4 and exemplifies the theme of knocking/opening to follow in Q/Luke 11:9c, 10c.

“It seems most likely, therefore, that Luke and not Q located the *Friend at Midnight* metaphor in this most appropriate situation. He adapted its opening format to the following rhetorical questions albeit not with total success.”

128-129: “Later Luke [129] himself inserted the *Friend at Midnight*, appropriate in both form and content, into the cluster at 11:5-8.”

Sato 1988, 56: “Die Ansicht, diese Parabel [Luke 11:5-8] habe zu Q gehört, ist nicht überzeugend: Warum hat Matthäus sie weggelassen? Allein die Stellung —die Parabel steht *vor* Lk 11,9-13—spräche gegen eine Weiterbildung. Aber diese Stellung ist wohl inhaltlich bedingt: Lk 11,5-8 ist eine *vorbereitende Veranschaulichung* zu Lk 11,9f.11-13 par. Dabei knüpft die letzte Satzhälfte v. 8b (die Mahnung zum ständigen Bitten und die Verheißung der Erhörung) das Gleichnis enger an das gleich folgende Wort Lk 11,9f par (Bitte und Erhörung) an. Auch formal ist die anfängliche Frage *τίς ἐξ ὑμῶν* wohl eine Weiterbenutzung von 11,11 par, und die Wendung *a minori ad majus* läßt sich in 11,11-13 par finden. Außerdem kann das Bild ‘Bitten-um-Brot’ in Lk 11,5 seinen Anlaß in Mt 7,9 (/Lk 11,12) gefunden haben. Nach J. Ernst [1977, 357] hat die Parabel “vermutlich schon in der Vorlage des Lk in Verbindung mit Stoffen aus der Logienquelle gestanden”—kurz, in Q-Lukas.”

Wiefel 1988, 214-215: “Lukas hat den Grundbestand der ein-[215]leitenden [Luke 11:2-4] und abschließenden Einheit [Luke 11:9-13] aus Q, das Mittelstück [Luke 11:5-8] aus SLk genommen und seinem Leitgedanken gemäß gestaltet.”

Goulder 1989, 498-499: “This little story is Lucan in several ways. It is a *response*-parable, told to urge the Christian to action, an imperative parable, unlike the mainly indicative parables of the earlier tradition ... It is told, specifically, to encourage Christians to *pray* (*αἰτεῖτε*), a topic close to Luke’s heart. There is only one other parable in the Gospel tradition to the same end, that we ‘should always pray and not faint’, and that is also in Luke (18.1-8). It is a story about *friends* (*φίλοι*), like Luke’s form of the Lost Sheep (15.6QD), or the Lucan Lost Coin (15.9), or Two Sons (15.29), or Steward (16.9). ... We may note also, ‘Which of you will have a friend ... and say to him, Friend ...’ [Last two ellipses by Goulder]: compare the Lucan hypocrites who say to their brother, Brother (6.42R), or the Lucan son who says to his father, Father (15.12,18). ... Not only is the topic of [499] the parable similar to the Unjust Judge, being perseverance in prayer, but the likeness extends to other features besides. For in both cases God is not compared to an august and honoured figure, like the owners and kings and merchants of Mark and Matthew, but to a *dishonourable figure*—a lazy man full of excuses, in one case, reluctant to get up and enable his friend to fulfil the elementary duties of hospitality; and in the other a corrupt and ungodly judge, who will not give a poor widow her due. ... it is Luke who has other disreputable human heroes to his parables

too, like beggars, publicans and Samaritans ... The phrasing of the two parables is also similar. ‘Do not bother me (μή μοι κόπους πάρεχε)’ says the sleeper: ‘because this widow bothers me (παρέχειν μοι κόπον)’ says the judge. ‘Though he will not rise and give him because he is his friend, yet because of his shamelessness ...’ (εἰ καί ... διὰ γε ...): ‘though I fear not God ... yet because this widow ...’ (εἰ καί ... διὰ γε ...). *παρέχειν* and *γέ* are both Lucan words.” Last seven ellipses by Goulder.

“The only point at which the Lucan mode of the parable has been challenged is its *scale*: for Luke has in general a middle-class level for his stories ..., not so grand as Matthew, but not poor. Here Jeremias [1972], *Parables*, (pp. 157f.) has popularized a romantic background: ‘a Palestinian village ... there are no shops ... it is generally known who has still got some bread left in the evening ... a single-roomed peasant’s house, in which the whole family slept on a mat’. There is no evidence for any of this! *κοίτη* is a normal Greek word for a bed, and Luke thought of beds as comfortable middle-class affairs on posts, that you could put a light under (8.16). The man goes to his friend because he has more right to call on a friend at midnight than a shopkeeper. There is no reason for thinking that he is poor, or for that matter Palestinian.” All ellipses except the first by Goulder.

Piper 1989, 95: “More significant is the other notable instance where multiple aphoristic sayings follow a parable in Luke. In this case it involves one of the previously discussed sayings collections! The parable, which is peculiar to Luke, appears in Lk 11:5-8 and is concluded with the interpretative saying in Lk 11:8. It then continues, however, in 11:9 with the formula *καὶ γὰρ ὑμῖν λέγω* and a series of aphoristic sayings in Lk 11:9-13 (cf. above, pp. 15-24). It has even been argued that Luke 11:9ff. can be understood as a second interpretation for the parable which precedes in Luke’s gospel. This provides a very close parallel to the situation in Lk 16:1-8, 9-13. Therefore, in both instances in which Luke does follow a parable directly with multiple aphoristic sayings, he does so by using a *previously existing collection of sayings*; and the closest parallel to his procedure in Lk 16:1-13 is found in Lk 11:5-13, in which a collection of double-tradition sayings follows a parable peculiar to his gospel, even using a very similar introductory formula.”

Tuckett 1989, 368-371: “Catchpole’s [1983] case for ascribing Luke 11:5-8 to Q depends in part on recovering an earlier, pre-Lucan form of the parable. This he does by removing v. 8a as a LukeR addition. With v. 8a the parable is about persistence in prayer which evokes a response even for the worst of motives (cf. ἀνάιδεια); thus the parable is very similar to the parable of the unjust judge (Luke 18:1-8). However, without v. 8a, the parable has a rather different structure and meaning. In this shorter version, the whole of vv. 5-7 functions as a single rhetorical question (“Who among you will refuse to give bread to a friend

when he asks?'). The implied answer is 'Of course, no one!', so that the words ascribed to the petitioned person in v. 7 are only hypothetical in terms of the story: they constitute words which the man might theoretically have said but clearly, given the situation, did not. In this earlier form of the parable, the point is simply that the petitioner's request will be granted without question. Luke, by adding v. 8a, made the parable into a lesson inculcating persistence in prayer; the pre-Lucan parable was simply about answer to prayer.

"Such a reading of the parable is possible, though it is not easy. The theory that vv. 5-7 constitute a single rhetorical question makes that question an extraordinarily long one. It is considerably longer, and grammatically more complex, than the other *τίς ἐξ ὑμῶν* questions which are often adduced as parallels (cf. Luke 11:[369]11f.; 14:5. 28; 15:4ff.; 17:7). Also the detailed way in which the response in v. 7 is articulated seems slightly strange if the response is intended to be only hypothetical in relation to the story.

"Catchpole continues his case by arguing that the pre-Lucan parable on its own is somewhat banal and trivial, with no obvious theological relevance. It thus needs a conclusion. Catchpole also sees further problems in the material which follows the parable in Luke, that is 11:9-13. Verse 10 is simply an unnecessary restatement of v. 9. Verses 11-13 deal with prayer, using again the *τίς ἐξ ὑμῶν* form of rhetorical question, and making the point that God as Father of His children will answer their prayers and provide for their (material) needs. But then v. 9 seems slightly out of place here: whilst the ask/receive language clearly fits what follows, the seek/find and knock/open antitheses do not, having nothing corresponding to them in vv. 11-13.

"Both these problems can be solved, according to Catchpole, if v. 9 is seen not as the start of the unit in vv. 9-13, but rather as the conclusion of the preceding parable. This solves the problem of the lack of ending and application of the parable in vv. 5-8, and also that of the lack of connection between v. 9f. and vv. 11-13. 'The passage from vv. 5-8 to v. 9 is impressively smooth, for all three metaphors—asking, seeking and knocking—in the latter case are envisaged by the former.'⁹ Further confirmation of this can be seen in Matthew's use of *ἦ* in Matt. 7:9 (diff. Luke 11:11 *δέ*), since this may reflect a reminiscence of an earlier (i.e. pre-Matthean) double pair of illustrations of which the second half is the sayings about fathers and sons (Matt. 7:9-11). Thus the Q sequence contained a double illustration, with a similar application: 'The two parables separately make the same point, i.e. that God will most certainly provide for the material needs of his people', such double illustrations being typical of Q.¹¹

"This theory is, however, not without problems. First, it is slightly strange that it is Matthew who has preserved the original connecting *ἦ* in 7:9, yet it is Luke who has both halves of the pair allegedly connected by the *ἦ*. Why has not Luke preserved the more original link? Secondly, the appeal to double

illustrations is problematic when examined closely. For the second half of the [370] alleged pair (Luke 11:11f.) is itself made up of a pair of illustrations: a father will not respond to a son's request for a fish/egg by offering a snake/scorpion. The dual structure is thus already there in Luke 11:11f. itself. If Luke 11:5-8 also belongs within this tight complex, then there is here a broad pair of examples, with the second half of the pair further subdivided into a smaller pair. Of this there is no clear parallel elsewhere in Q. The other Q examples of pairs of illustrations involve self-contained (and relatively small) units of comparable structure. Luke 11:11f. fits this pattern well. Verses 5-8(9) + 11f. can only be fitted into such a pattern with considerable difficulty.

“Further problems are raised by the claim that v. 9 provides a perfect conclusion to vv. 5-8. It is true that the ‘seek/find’ and ‘knock/open’ metaphors are not explicitly taken up in the verses which follow. Yet only the ‘knock/open’ language corresponds to the parable of Luke 11:5-8. ‘Knocking’ and ‘opening’ can relate to the man knocking on the friend's door and the friend opening up for him; but the ‘seek/find’ vocabulary still has nothing corresponding in vv. 5-8. Thus the link between v. 9 and what precedes in Luke is slightly better than the link with what follows, but still does not constitute a 100 per cent overlap in the imagery used.

“There are further problems regarding how well Luke 11:5-8 fits into the proposed wider Q context. Catchpole argues that the whole Q section of Luke 11:5-13 is an *a minori ad maius* argument to buttress the claim that God will provide for the material needs of his people, vv. 5-8 (+ v. 9f.) arguing on the basis of the analogy of human friendships, vv. 11-13 arguing on the basis of the analogy of human families. However, the slightly wider context (which Catchpole convincingly argues may include Matt. 6:7f. as well as Matt. 6:25ff./ Luke 12:22ff. ...) is almost exclusively in terms of a relationship between God and man as one of fatherhood and sonship. A relationship of friendship (as implied by Luke 11:5-8) is thus somewhat extraneous in the context.

“Finally, one may note that the reminiscence between Luke 11:8 and Matt. 6:32/ Luke 12:30 in the use of $\chi\rho\eta\zeta\epsilon\iota\nu$ (cf. too Matt. 6:[371]8) is also less impressive when examined closely. There is certainly an agreement in vocabulary, but it is very doubtful if the ‘needs’ in question are equivalent in the two contexts. Catchpole argues that the needs are the basic necessities required to sustain human life. But this can scarcely be read out of the parable in Luke 11:5-8. Even given the obligations of Jewish hospitality, there is nothing in the parable to suggest that the requirements are for the basic necessities to sustain life. A visitor who turns up in the middle of the night and requires not only a bed but food as well can wait until morning for the latter without too much inconvenience. (There is no ground for suggesting that he cannot and is in dire straits of hunger!)

“It is thus rather doubtful whether Luke 11:5-8, even in the abbreviated form proposed, can or should be fitted into the context of other Q material in Luke 11 as part of a Q sequence. It seems slightly out of place, in terms of its imagery and in terms of the structure of the passage as a whole, though in its present (long) form it fits the Lucan theme of persistence in prayer very well. Since there is no parallel to the parable in Matthew, the assumption must in the first place be that the parable did not belong to Q. Given the problems discussed above, there seem to be insufficient grounds for ascribing it to Q.”

369⁹: “Ibid. [Catchpole 1983] 418.”

369¹¹: “Ibid. 419, appealing to Matt. 6:26, 28b-30; 8:19-22; 11:18f.; 12:41f. and pars.”

Koester 1990, 336.338: “*Luke’s Special Materials*”

338: “*Parables and Example Stories*:

“The Good Samaritan 10:29-37

“The Friend at Midnight 11:5-8”

Heininger 1991, 98-101: “Lk 11,5-8 ist Teil eines kleineren Abschnitts (11,1-13), der unter der Überschrift der Gebetsanhörung (11,1) drei voneinander deutlich zu unterscheidende Einzeltraditionen mittels Ideen- bzw. Stichwortassoziation vereinigt. Neben dem Gleichnis vom bittenden Freund sind das das Vaterunser (Lk 11,2-4) und die Logien von der [99] Gebetsanhörung (11,9-13). Einige übergreifende Begriffe garantieren die Kohärenz des Textes: *πατήρ* (V.2.11.13), *ἄρτος* (V.3.5) und vor allem (*ἐπι*)*δίδωμι* (V.3.7.8[bis].9.11.12.13[bis]). In stilistischer Hinsicht sorgt dafür die Korrespondenz zwischen Bitte der Jünger und Antwort Jesu: dem *τις τῶν μαθητῶν* (V.1) entspricht das *τις* bzw. *τίνα δὲ ἐξ ὑμῶν* der beiden Fragegleichnisse (V.5.11). In der Sache verschiebt sich mit zunehmender Textlänge ein wenig der Akzent: Geht es zunächst ganz allein um die Weise des Betens, so liegt am Ende der Ton stärker auf der Erhörungsgeißheit. Innerhalb dieses Prozesses hat Lk 11,5-8 so etwas wie eine Gelenkfunktion: VV.5-7 heben—die Auslegung wird das noch deutlich machen—auf die Erfüllung der Bitte ab und verweisen damit auf die VV.9-13, während V.8 noch einmal auf das Wie des Bittens (*ἀναίδητα*) rekurriert und somit die Verbindung nach vorne (V.2-4) sicherstellt. Die Gebetsunterweisung Lk 11,1-13 erweist sich also als durchdachte Komposition, ...”

Square brackets except those around the page number by Heininger.

“Es liegt nahe, dafür eine redigierende Hand verantwortlich zu machen.¹ Dabei stellt sich die Frage, ob diese Textabfolge so schon in Q gegeben war², da Lk 11,2-4 und 11,9-13 über Parallelen bei Mt (6,9-13; 7,7-11) verfügen und Matthäus das Gleichnis vom bittenden Freund ausgelassen haben könnte, oder ob die Zusammenstellung erst später erfolgte, sei es noch vorl³, sei es vom Evangelisten selber⁴. In Frage kommt m. E. [meines Erachtens] nur Lukas. Zum einen hat er ein geradezu systematisches Inter-[100]esse am Gebet.⁵ Damit trifft

sich, daß die Einleitung (V.1) deutlich lk Spracheigentümlichkeiten verrät.⁶ Das gilt auch für die Gleichniseinführung V.5 (καὶ εἶπεν πρὸς αὐτούς), die verschiedentlich als Indiz für vorlk Redaktion in Anspruch genommen wird⁷, und für den Anschluß in V.9 mit καὶ γὰρ ὑμῖν λέγω⁸. Schließlich liefert das Fragegleichnis Mt 7,9-11 par Lk 11,11-13 ein gewichtiges Argument. Die lk Version unterscheidet sich insofern von der mt, als sie statt der Bitte um Brot in V. 12 die Bitte um ein Ei bringt. Nach allgemeiner Einschätzung bietet Matthäus den ursprünglichen Text, die Änderung des Lukas sei durch den Bezug zu Lk 10,19 (Schlangen und Skorpione) motiviert.⁹ Doch dürfte das Nächstliegende darin bestehen, daß Lukas die Brotbitte des Fragegleichnisses gestrichen hat, um eine Wiederholung zu vermeiden, weil er anders als Matthäus über einen zusätzlichen Text verfügt, der ebenfalls die Bitte um Brot zum Thema macht.¹⁰

“Lk 11,5-8 setzt wie alle anderen τίς ἐξ ὑμῶν-Gleichnisse auf das allgemein Verbindliche, Anerkannte und kann sich deshalb des Einverständnisses der Hörer sicher sein. Konkret heißt das: Kein Freund wird sich so, wie es in V.7 geschildert ist, verhalten. Ganz im Gegenteil: Gerade aufgrund der Freundschaft wird er der Bitte entsprechen.¹¹ Umso mehr verwundert, daß nach V.8 gerade nicht die Freundschaft, sondern die ἀναίδεια zureichender Grund für die Erfüllung der Bitte ist. Diese Spannung wird keineswegs dadurch entschärft, daß man ἀναίδεια nicht wie üblicherweise auf den Bittsteller, sondern auf den Gebetenen bezieht. Nicht von der Unverschämtheit oder Zudringlichkeit¹² des Bittenden sei die Rede, sondern der Gebetene erfülle die Bitte, um nicht selber schamlos dazustehen¹³. Denn auch dann ist ‘das [101] Udenkbare aus V.5-7 für V.8 gerade denkbar’, handelt der Gebetene eben nicht aus Freundschaft, sondern um sich nicht zu blamieren.¹⁴

“Das Problem löst sich indessen, wenn Lk 11,8 sekundär hinzugewachsen ist.¹⁵ Dabei ist die sachliche und formale Nähe zu Lk 18,1-8 in Rechnung zu stellen. κόπους παρέχειν aus Lk 11,7 hat in Lk 18,5 seine wörtliche Parallele, und εἰ καὶ οὐ ... διὰ γε (11,8) findet sich in 18,4f. wieder. Erst von Lk 18,2-5 her, auf der Folie des Verhaltens der Witwe, die dem Richter ebenso Mühe bereitet wie der Freund dem Freund in Lk 11,5-7, ist es möglich, das Verhalten des Bittstellers mit dem Terminus ἀναίδεια zu belegen, sein nächtliches Klopfen an die Tür als zudringlich zu qualifizieren. Es bekommt so den Aspekt der Beharrlichkeit, wie eben die Witwe immer wieder zum Richter läuft, um ihr Recht einzuklagen (Lk 18,3). Wie die redaktionelle Einleitung in Lk 18,1 beweist, hat der Evangelist selbst ein deutliches Interesse an diesem Thema. Deshalb kommt für Lk 11,8 auch eher lk als vorlk Verfasserschaft in Frage.¹⁶ Von sprachlich-stilistischer Seite aus ist das durchaus möglich.¹⁷ Somit bleibt als kleine Einheit Lk 11,5-7, abzüglich der Einleitungswendung, die ebenfalls vom Evangelisten geschaffen wurde (s.o. [siehe oben]).” Ellipsis by Heininger.

105-106: "Wir hatten Lk 11,5-7 als Gleichnis im engeren Sinn bestimmt, welches an die Evidenz appelliert. Die Nähe zu Sir 6,17 unterstreicht das. Es geht deshalb darum, den Hörer von etwas zu überzeugen, und analog zu Mt 7,9-11 par Lk 11,11-13 läuft auch das Gleichnis vom bittenden Freund auf einen Schluß *a minore ad maius* hinaus⁴¹: Wenn schon der um Mitternacht gebetene Freund nicht einen Augenblick zö-[106]gert, die Bitte des in Verlegenheit geratenen Nachbarn zu erfüllen, dann erst recht nicht Gott: er hört die, die in Not sind. 'Denn Gott läßt sich bitten, aber er läßt sich nicht blamieren.'⁴² Das ist nicht neu, führt aber über die atl [alttestamentlichen] Anklänge⁴³ insoweit hinaus, als mit der Freundschaft Gottes ein neues Motiv eingebracht wird. Dieses und die Tatsache, daß sie nicht einer privilegierten Gruppe von Frommen, sondern vorbehaltlos denen, die in Not sind, gilt, sind die Punkte, die Lk 11,5-7 auch deutlich vom oben referierten traditionellen Bildfeld abgrenzen.

"Es sollte von daher keine Mühe machen, das Gleichnis dem historischen Jesus zuzuweisen, zumal sich die hier zugesagte Nähe Gottes nahtlos in die Botschaft von der nahegekommenen Gottesherrschaft einfügt. Vor allem aber spricht aus Lk 11,5-7 wieder jene unbedingte Erhöhungsgewißheit, wie sie auch Mt 7,7-11 par Lk 11,9-13; Lk 18,2-7; Mk 11,24 par Mt 21,22 dokumentieren, und die für Jesus so charakteristisch ist. Für ihn gilt es als ausgemachte Sache, daß die Freundschaft nicht draußen vor der Tür bleibt, sondern man im Gegenteil bei Gott offene Türen einrennen kann. Die Hörer sind aufgefordert, nach dem ersten Schritt auch diesen zweiten Schritt zu gehen. In diesem Sinn lehrt Not nicht nur Beten, sondern ermutigt dazu.⁴⁴"

220: "Ähnliche Gründe, nämlich die formelhafte Wendung $\tau\acute{\iota}\varsigma \epsilon\acute{\zeta} \upsilon\mu\acute{\omega}\nu$ am Anfang der Gleichnisse vom um Mitternacht bittenden Freund Lk 11,5-8, vom Turmbauen und Kriegführen Lk 14,28-32, von der verlorenen Drachme Lk 15,8-10 und vom Knechtslohn Lk 17,7-10, haben verschiedene Ausleger veranlaßt, jene Stücke der Logienquelle (Polag) bzw. einer lukanischen Rezension von Q (Sato) zuzuweisen. Dieses Unternehmen hat insofern mehr Aussicht auf Erfolg, als eine Reihe von rhetorischen Fragen und Gleichnissen, die eindeutig aus der Logienquelle stammen, mit $\tau\acute{\iota}\varsigma \epsilon\acute{\zeta} \upsilon\mu\acute{\omega}\nu$ beginnt (vgl. Mt 6,27 par Lk 12,25; Mt 7,9-11 par Lk 11,11-13; Mt 18,12-14 par Lk 15,4-7; evtl. noch Mt 12,11f. par Lk 14,5; 13,15). Doch hat sich diese Hypothese beim Durchgang durch die Texte nur für das Gleichnis von der verlorenen Drachme bestätigt, das mit dem Gleichnis vom verlorenen Schaf bereits in Q ein Doppelgleichnis bildete. Für die übrigen Fragegleichnisse erscheint eine Verortung in der Logienquelle eher unwahrscheinlich, da sich ihr gegenwärtiger Platz im Lukasevangelium nicht einer Vorlage, also z.B. der lukanischen Rezension von Q, sondern vielmehr der Hand des Evangelisten verdankt. Überlegt man, wie diese kleinen Gleichnisse zu Lukas gelangten, bleibt als vage und daher einigermaßen unbefriedigende Antwort nur die mündliche Überlieferung. Ob ihnen

dabei die markante Frageform schon von Haus aus zu eigen war oder sie ihnen erst vom Evangelisten im Rahmen der Einarbeitung und Angleichung an die vorhandenen *τίς ἐξ ὑμῶν*-Stücke 'übergestülpt' wurde, läßt sich literarkritisch nicht entscheiden. Beides ist aber prinzipiell möglich. Daß das Pendel hier durchaus zugunsten von Lukas ausschlagen kann, belegt die Existenz ähnlich gelaugter rhetorischer Fragen und Bilder im griechischen Raum, so z.B. bei Epiktet und, was noch wichtiger ist, bei Xenophon und Polybius (dort im Proömium!, vgl. Hist 1,5f.)"

99¹: "I. H. Marshall [1978], Lk 456.463, schließt dagegen die Möglichkeit nicht aus, daß mit 11,1 der ursprüngliche Kontext vorliegt."

99²: "H. Schürmann [1960], Reminiszenzen 202; A. Polag [1966], Umfang 87f.; G. Schneider [1977], Lk 259; K. Dorn [1987], Gleichnisse 36f."

99³: "J. Jeremias [1977], Gleichnisse 105; ders. [1980], Sprache 196-198; E. Schweizer [1982], Lk 125."

99⁴: "W. Ott [1965], Gebet 91; R. A. Harrisville, Mercy [Harrisville, Roy A. 1977. "God's Mercy—Tested, Promise, Done! An Exposition of Genesis 18:20-32; Luke 11:1-13; Colossians 2:6-15." *Interpretation* 31:165-178] 173."

100⁵: "Vgl. Lk 18,1-14; 21,34-36; 22,31-34; Apg 1,14; 2,41f.; dazu W. Ott, Gebet 137; G. Schneider, Lk 262-264; J. A. Fitzmyer [1985], Lk 244-247."

100⁶: "*καὶ ἐγένετο*, subst. Infinitiv (*ἐν τῷ εἶναι*), indefinites *τίς* mit Nomen sowie *εἶπεν* ... *πρὸς αὐτόν* sind allesamt gut lk, vgl. J. C. Hawkins [1909], Horae Synopticae 16-23; J. A. Fitzmyer, Lk 110f." Ellipsis by Heininger.

100⁷: "Die Parallelen sprechen eindeutig für den Evangelisten: vgl. Lk 9,3; 4,23; 14,5.25. Damit gegen A. Polag, Umfang 87; J. Jeremias, Sprache 197."

100⁸: "Ausführliche Diskussion bei W. Ott, Gebet 100; zustimmend auch S. Schulz [1972], Spruchquelle 161; M. G. Steinhauser [1981], Doppelbildworte 71; anders dagegen J. Jeremias, Gleichnisse 105 (vorlk); J. A. Fitzmyer, Lk 913 (schon in Q)."

100⁹: "Allegorisierend für die bösen Mächte, die durch Jesus entmachtet sind, und damit im Kontrast zur Gabe des Heiligen Geistes V.13, vgl. G. Schneider, Lk 261. Mit anderer Begründung für lk Redaktion votieren W. Ott, Gebet 110; S. Schulz, Spruchquelle 162; R. Piper [1982], Evidence 414f.; D. Zeller [1977], Mahnsprüche 127; J. A. Fitzmyer, Lk 913f."

100¹⁰: "M. G. Steinhauser, Doppelbildworte 71-73."

100¹¹: "J. Jeremias, Gleichnisse 158; E. Jüngel [1962; ⁵1979], Paulus 156; K. Haacker, Mut [Haacker, K. 1986. "Mut zum Bitten: Eine Auslegung von Lk 11,5-8." *Theologische Beiträge* 17:1-6] 2."

100¹²: "Zu dieser Übersetzung s. Bauer-Aland, WB [Bauer, Walter and Kurt Aland. 1988. *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*. 6th ed. Berlin: Walter de Gruyter] 107. *ἀναίδεια* ist ursprünglich der Mangel an *αἰδώς*, also an (religiöser) Scheu oder

Ehrfurcht, vgl. Soph., Philokt 83f.; Eurip., Iph Aul 379; Epikt., Ench 24,5. Über die durchweg negative Konnotation bis hinauf in die ntl Zeit gibt es keine Zweifel, vgl. *A. F. Johnson* [1979], Assurance 125-127, mit den wichtigsten Belegen.”

100-101¹³: “So vor allem *A. Fridrichsen* [1934], Exegetisches 42; übernommen von *J. Jeremias*, Gleichnisse 157; *E. Jüngel*, Paulus 156; *K. E. Bailey* [1976], Poet 131f. Grammatisch erheben sich dagegen Bedenken: man müßte [101] ἀὐτοῦ in V.8 einmal auf den Bittsteller, dann auf den Gebetenen beziehen, vgl. *J. A. Fitzmyer*, Lk 912.”

101¹⁴: “Mit *W. Ott*, Gebet 28; gegen *E. Jüngel*, Paulus 156.”

101¹⁵: “*W. Ott*, Gebet 27. Der jüngste Versuch, die Einheitlichkeit des Textes zu retten, stammt von *K. Haacker*, Mut 4f. Er interpretiert die Schamlosigkeit des Bittstellers als ‘das tapferere Überwinden naheliegender Hemmungen’, den Freund in der Nacht zu stören. Abgesehen davon, daß hier ἀναιδέεια zu positiv konnotiert wird (vgl. *K. Berger*, Materialien [Berger, Klaus. 1973. “Materialien zu Form und Überlieferungsgeschichte neutestamentlicher Gleichnisse.” *Novum Testamentum* 15:1-37] 33-36; *A. F. Johnson*, Assurance 125-127), stimmt auch der Ausgangspunkt (Sir 4,21; Röm 1,16) nicht: dort ist von ἀίσχυνη die Rede!”

101¹⁶: “Für Letzteres plädiert *W. Ott*, Gebet 27, ist dadurch allerdings zu einer komplizierten traditionsgeschichtlichen Hypothese gezwungen: Die Deutung mit V. 8 sei erfolgt, als vorlk Lk 11,5-8 und 18,2-7 zu einem Doppelgleichnis zusammengefaßt worden seien. Lukas habe sie später wieder getrennt und ihnen ihren jetzigen Platz gegeben (ebd. 71f.).”

101¹⁷: “Nach *J. Jeremias*, Sprache 198, ist der asyndetische Anschluß mit λέγω ὑμῖν Kennzeichen der Tradition. Doch könnte Lukas ja in Anlehnung an die Tradition formuliert haben, vgl. Lk 4,24; 12,37; 15,10; dann auch 4,25; 12,4.5.8; 13,24; 14,24, dazu *W. Ott*, Gebet 41f.”

105⁴¹: “Den Schluß vom Kleineren auf das Größere bevorzugen *A. Jülicher* [1899], Gleichnisreden II 274; *J. Jeremias*, Gleichnisse 159; *R. A. Harrisville*, Mercy 174; *G. Schneider*, Lk 259. Bei einem einfachen Vergleich (wie Mt 18,2-4 par Lk 15,4-7) belassen es *M. J. Lagrange* [1921], Lc 325f.; *E. Jüngel*, Paulus 157; *J. Ernst* [1977], Lk 366; *K. Haacker*, Mut 6. In der Sache ergeben sich ohnehin kaum Unterschiede.”

106⁴²: “*E. Jüngel*, Paulus 157.”

106⁴³: “Jer 29,12: ‘Wenn ihr mich ruft, wenn ihr kommt und zu mir betet, so erhöre ich euch’; vgl. außerdem Ps 50,15; Ijob 22,27.”

106⁴⁴: “*E. Jüngel*, Paulus 157; *K. Haacker*, Mut 6.”

Pittner 1991, 31: “1.1. Antithetischer Parallelismus

“Lukas scheint kein Freund des Satzparallelismus zu sein; dies gilt besonders für den antithetischen Parallelismus. Er übernimmt ihn zwar aus Q und Mk,

löst ihn aber auch oft auf. Eigenbildungen können Lukas jedoch nicht nachgewiesen werden. Obwohl der antithetische Parallelismus eine Eigenart vorwiegend der Spruchüberlieferung ist, findet er sich auch in den Texten des lukSg [lukanischen Sonderguts], die vorwiegend erzählerische Form haben, und zwar zumeist in wörtlicher Rede: Lk 7,44 bis 47; 11,8; 12,21; 13,9; 13,15f; 14,8-10; 14,12-14; 15,17.24.29.32; 16,25.

“*Ergebnis*: Antithetischer Parallelismus ist wahrscheinlich Eigenart des luk Sondergutes.”

“34-35: 1.10. ἔχθειν am Gleichnisanfang

“Die Verwendung von ἔχθειν-Formen am Gleichnisanfang zeigt sich mit Ausnahme von Mt 21,28 S [Sonderüberlieferung] nur in Gleichnissen des Lk, und zwar: [35] Lk 11,5; 13,6; 15,11; 16,1 lukSg; ferner Lk 15,8; 17,7 S; außerdem 15,4 par Mt. Verwandt mit dieser Wendung ist auch εἶναι τινα Lk 7,41 lukSg.

“Dieser Sprachgebrauch hängt gewiß mit Form und Inhalt der Gleichniserzählungen des lukSg zusammen: in der Exposition der Erzählungen werden die Beziehungen der handelnden Personen zueinander durch ἔχθειν zum Ausdruck gebracht (Subjekt und Objekt sind mit Ausnahme von Lk 13,6 jeweils Personen; ...).

“*Ergebnis*: ἔχθειν am Gleichnisanfang ist wahrscheinlich Sprachgebrauch des luk Sondergutes.”

39: “Eine mehrfache Verwendung von sehr wahrscheinlichen und wahrscheinlichen Besonderheiten [of Lukan Sondergut] zeigen folgende Texte: Lk 7,36-50 ... 11,5-8 (n. 1.10. [see above]); ...”

86-87: “Die beiden Parabeln Lk 11,5-8 und 18,2-7 sind einander ähnlich in der Aussage (Gewißheit der Erhörung), in der Argumentationsweise (Schluß a minore ad maius) und in der pragmatischen Ausrichtung (Ermutigung zum anhaltenden Gebet). Ferner erzählen beide ein zu-[87]nächst befremdliches Gleichnisgeschehen: Unwilligkeit der um Hilfe Gebetenen (Freund, Richter), obwohl diese doch zur Hilfe verpflichtet sind. Möglicherweise liegt hier ein vorluk Gleichnispaar vor, dessen Einzelstücke von Lukas an verschiedenen Stellen seines Evangeliums untergebracht worden sind.

“... geht es in dem Gleichnispaar um das Vertrauen in die Hilfe Gottes, die gewiß ist, auch wenn sie auszubleiben scheint.”

116: “In Lk 11,5-8 ist die formale Hauptperson der in seiner Ruhe gestörte Mann; der bittende Freund ist die inhaltliche Hauptperson. Der Gast des Freundes ist nicht handelnde Person, sondern gehört mit zur vorausgesetzten Situation. Daß tatsächlich der gestörte Mann und nicht etwa der Ruhestörer die Hauptfigur in der Erzählung ist, sieht man daran, daß die Pointe der Geschichte bei der Entscheidung des gestörten Mannes liegt: Wird er helfen oder nicht? Die beiden Personen stehen sozial auf derselben Stufe; sie stehen ferner zueinander im Verhältnis der Freundschaft und der Nachbarschaft.

“Lk 18,2-5 zeigt eine sehr verwandte Figurenkonstellation. Hier ist die formale Hauptperson der Richter; auf seine Entscheidung kommt es letztendlich an. Die bittende Witwe ist die inhaltliche Hauptperson; von ihr geht die Handlung in der Geschichte aus. Der in der Rede der Frau erwähnte Widersacher ist nicht handelnde Person, sondern gehört zur vorausgesetzten Situation. Die beiden Personen stehen sozial nicht auf derselben Stufe: der Richter ist eine Amtsperson, deren Hilfe die Witwe in Anspruch nimmt; anders als in Lk 11,5-8 haben die beiden Personen hier kein persönliches Verhältnis zueinander.”

117: “Ähnlich gestellt sind aber auch die Personen in den beiden zuerst besprochenen Gleichniserzählungen Lk 11,5-8 und 18,2-5; auch hier ist die inhaltliche Hauptperson in Bedrängnis, und der formalen Hauptperson kommt die Entscheidung zu. Die Unterschiede zwischen den beiden Gleichnisgruppen liegen in zwei Momenten: 1. in Lk 11 und 18 werden die Personen durch Dritte in Bedrängnis gebracht (unerwarteter Besuch; Widersacher im Rechtsstreit) ... 2. in Lk 11 und 18 wird die formale Hauptperson um Hilfe angegangen; ...

“... haben wir es hier mit je zwei ähnlichen Gleichniserzählungen zu tun, die man fast als Gleichnispaare bezeichnen könnte.”

122: “Lk 18,2-5 Vom Richter und der Witwe.

“VV 2f Krise: Hilfebegehren der Witwe.

“V 4a erste Reaktion: Verweigerung der Hilfe.

“VV 4b.5 zweite Reaktion: Gewährung der Hilfe.

“Ein damit inhaltlich und formal identisches Handlungsmuster: Lk 11,5-8 Vom nachts um Hilfe gebetenen Freund.

“VV 5f Krise: Hilfersuchen durch den Freund.

“V 7 erste Reaktion: Ablehnung der Hilfe.

“V 8 zweite Reaktion: Gewährung der Hilfe.”

123-124: “Die Erzählweise der beiden Gleichnisse ist allerdings verschieden: Lk 18,2-5 ist als reine Erzählung, Lk 11,5-8 als Fragesatz geformt. ...”

“Vergleicht man diese Erzählungen des lukSg mit anderen Gleichnissen der synoptischen Überlieferung, dann finden man mehrere Erzählungen mit ähnlichem Muster: Mk 4,3-8 parr; Mt 21,28-31 S; 22,1-10; 24,45-51; 25,14-30 par Lk; Mt 25,1-13 S. Die größte Ähnlichkeit zu den Gleichniserzählungen des lukSg zeigt Mt 21,28-31 S; hier ist das Grundmuster Krise—1. Reaktion—2. Reaktion am deutlichsten und ebenfalls an individuellen Personen aufgezeigt; ...

“Die übrigen Erzählungen aus Q und matS stellen zumeist Gruppen von Personen mit unterschiedlichem Verhalten dar ... [124] Man kann also aus diesem Vergleich ablesen, daß das Handlungsmuster Krise—1. Reaktion—2. Reaktion vorwiegend in den Gleichniserzählungen des lukSg zu finden ist.”

125: “Die in der Q-Tradition bei Logien (Lk 14,5; 12,25 vgl. Mt) und bei Gleichnissen (Lk 15,4; 11,11 par Mt) verwendete Einleitung *τίς ἐξ ὑμῶν* findet sich im lukSg nur Lk 11,5; ferner 14,28; 17,7 S.

“Wie bereits ... vermerkt, zeigen Lk 11,5-8 und 18,2-5 eine starke inhaltliche und formale Ähnlichkeit. Die Erzählung vom Richter und der Witwe (18,2-5) beginnt mit dem Nominativanfang und ist ganz als Erzählung gestaltet; Lk 11,5-8 dagegen beginnt mit einer Frage und ist (nach J. Jeremias) bis V 7 als durchgehende Frage zu verstehen. Doch muß dies nicht die ursprüngliche Fassung des Gleichnisses gewesen sein! Möglicherweise hat die Gleichniserzählung ursprünglich ebenfalls mit einem Nominativanfang begonnen (*ἄνθρωπος τις ἔχει φίλον*) und ist erst im Zuge der Einordnung in den jetzigen Kontext diesem formal angepaßt worden (vgl. die Einleitungsfrage Lk 11,11 par Mt). Dann wäre auch Lk 11,5-8 zu den Gleichniserzählungen zur rechnen, die ursprünglich mit *ἄνθρωπος τις* anfangen.”

Ernst 1993, 269: “Während das Gleichnis vom bittenden Freund (V. 5-8) SLk ist, gibt es für das ‘(Unser-)Vater-Gebet’ (V. 2-4) und die abschließende Wortsammlung (V. 9-13) Mt-Parallelen (Mt 6,9-13; 7,7-11), die auf die Logienquelle hindeuten. Motivübereinstimmungen (Anklopfen, Bitten, Gewähren) gehen auf lk Red zurück.”

274: “Kernstücke der lk Gebetsunterweisung sind die Perikopen 11,1-13 und 18,1-14; ferner die Aufforderung zum Gebet für die Mißhandelnden in der Feldrede (6,28), die Bitte um Erntearbeiter zu Beginn der Aussendungsrede (10,2), die Weisung, angesichts der Endzeitdrangsale zu wachen und zu beten (21,36), und die zweimalige Verwendung des gleichen Motivs im Anblick der bevorstehenden Passion, mit welcher der große Peirasmos beginnt (22,40.46). Die gebetsrelevanten Texte verteilen sich, wie der kurze Überblick zeigt, über einen größeren Abschnitt des Evangeliums, es läßt sich nicht nachweisen, daß sich nur eine Traditionsschicht, etwa SLk, des Themas angenommen hätte; Lk hat vielmehr Stoffe aus unterschiedlichen Quellen gesammelt und so komponiert, daß daraus in sich geschlossene und abgerundete Gebetsanleitungen geworden sind (vor allem die Parabeln vom gottlosen Richter und von der Witwe [18,1-8]; vom Pharisäer und Zöllner [18,9-14]; und die Gebetsbelehrung [11,1-13]). Square brackets by Ernst.

“... 11,1-13 ist für das Redaktionsverfahren besonders instruktiv. Zwei von Mt isoliert und unter verschiedenen Vorzeichen (Mt 6,9-13 = das Unser-Vater-Gebet; Mt 7,7-11 = Gebetserhörung) überlieferte Stücke sind zusammen mit dem Gleichnis vom bittenden Freund aus SLk thematisch zu einer Gebetsdidache zusammengestellt worden, die exemplarische Bedeutung hat.”

Schürmann 1994, 211-212: “1. Lk 11,5-8 ist *keine Bildung des Lukas*²⁸⁹, so sehr es als wahrscheinlich gelten muß, daß Lukas die Parabel hier eingefügt und dem Kontext—besonders in V 8²⁹⁰—angepaßt hat²⁹¹.

“2. Lukas hat die Parabel wohl doch *nicht* Q entnommen; dort folgte Lk 11,9f.11ff par unmittelbar 11,(1b)2-4²⁹³, da 11,9f par besonders die Basileia-Bitte [212] unterstützt ..., 11,11ff par die Vateranrede lebendig werden läßt und auch auf die drei Wir-Bitten—in Mt (urprünglich!) besonders auf die Brotbitte—zurückschaut.

“3. Schwerlich hat unsere Parabel vormals *zusammen mit 18,2-8a* ein ‘Doppelgleichnis’ gebildet, da die Aussageabsichten der beiden Parabeln divergieren ... Die formale Parallelität, auch gewisse inhaltliche Angleichungen, besonders in V 8, erklären sich—soweit sie nicht auf Lukas zurückgeführt werden müssen—durch gegenseitige Beeinflussung im gleichen *Traditionsstrom des luk Sondergutes*.”

211²⁸⁹: “Für luk Bildung gehalten u.a. von HASLER [1969], Amen 100f. Aber die Formel *καὶ εἶπεν πρὸς* fehlt in Apg; in Lk steht sie redaktionell nur unsicher 9,3 (vgl. aber Mk 6,8 *καὶ παρήγγειλεν αὐτοῖς*) und 2,49 S [Sonderüberlieferung]; 4,23 Sv [Sondervers] (vgl. 14,5 Sg [Sondergut]); 22,15 Sg; ... Weitere Indizien für unluk Sprachgebrauch in VV 5-7 bei JEREMIAS [1980], Sprache 196ff; ... Die wiederholten Anreihungen mit *καί* klingen semitisch.”

211²⁹⁰: “Auch eine Antwort Jesu wie V 8 auf die Frage VV 5-7 fragt formal ... sowie inhaltlich ... recht passend; sie wird vorluk sein. ...”

211²⁹¹: “Die *ἀνάδεια* freilich wurde wohl, nicht sehr geschickt, eingefügt; ... Diese Kontextualisierung (in Angleichung an 18,3ff) führte zu weiteren sprachlichen Änderungen durch Lukas: Zum substantivierten Infinitiv mit Präposition ... Zur Vermeidung von Wiederholung durch Abwechslung (*ἐγερθεῖς* statt eines dritten *ἀναστᾶς*) vgl. JEREMIAS, Sprache 197f.”

211-212²⁹³: “Mt 6,8 *ὃν χρεῖαν ἔχετε*—unmittelbar vor Mt 6,9-12 = Lk 11,1-4!—wird doch wohl keine Reminiszenz an Lk 11,8 *ὅσων χρῆζει* vorliegen, da Mat-[212]thäus von Mt 6,32 = Lk 12,30 (= Q) abhängig sein wird und ihm die Wendung auch 3,14 und 14,16 diff Mk geläufig ist (Selbstkorrektur von: TrU [Traditionsgeschichtliche Untersuchungen. 1968] 119).”

Betz 1995, 503: “The Q-parallel in Luke 11:9-13 is now part of the doctrine on prayer that begins with the Lord’s Prayer (Luke 11:1-4) and continues with the parable of the Importune Friend (Luke 11:5-8). This context is secondary. Luke’s version also differs from Matthew’s at other points, most likely because of Lukan redaction. Most notable is that Luke 11:11 has a ‘fish’ and a ‘snake’ instead of the Matthean ‘bread’ and ‘stone’; and Luke 11:12 has ‘egg’ and ‘scorpion’ instead of the Matthean ‘fish’ and ‘snake.’ In Luke 11:13b the divine epithet ‘the Father who is from heaven’ (*ὁ πατήρ [ὁ] ἐξ οὐρανοῦ*) differs from Matt 7:11b: ‘your Father who is in the heavens’ (*ὁ πατήρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς*). Instead of ‘will give goods’ (*δώσει ἀγαθά*) in Matt 7:11b, Luke 11:13b has ‘will give Holy Spirit’ (*δώσει πνεῦμα ἅγιον*). As a result, one can say that the substance of the saying comes from Q, but its precise wording and the

exact primary context seem to be beyond recovery. Even in Q, it seems, the saying was included in a secondary context that interprets it.” Square brackets by Betz.

Kähler 1995, 100-102: “Zu den nicht regelmäßig traktierten, aber besonders aufschlußreichen Gleichnissen gehört dieser Lk-Sondergutttext [Luke 11:5-8]. Er ist von hohem Interesse gerade auch für das Gottesbild, das die Gleichnisse vermitteln.

“So kurz er sich liest, so wenig selbstverständlich ist—auf den zweiten Blick—seine Einheit. Zwar hat Lukas durch die Einbettung in die Gebetsunterweisung Lk 11,1-4,9-13 einen klaren redaktionellen Rahmen gesetzt, der die ihm vorliegende Überlieferung umschloß, aber die Frage erhebt sich, ob V8 von allem Anfang an zum Gleichnis gehört hat. Da eine Reihe von Gründen¹⁵³ dafür spricht, daß V8 später angefügt worden ist, gehen wir von drei Stadien der Textentwicklung aus: einer dem Ursprung nahen Fassung, die die VV5-7 umfaßte; einer zweiten, in der V8 zugesetzt wurde; und schließlich dem Stadium der durch Lukas erfolgten Interpretation durch die Komposition der Szene 11,1-13¹⁵⁴: [101] ...

“Die Form des kleinen Kabinettstückes VV5-7 ist durch die besprechenden Tempora und die Erwartung festgelegt, daß auf die rhetorische Frage (wenn sie denn eine darstellt) eine rundum verneinende Antwort erfolgt: Niemand! In aller Regel erlebt keiner eine solche Abweisung von einem Freund bzw. Nachbarn. ... [102] ... Vermutlich wurde die Abfolge der einzelnen Akte deswegen nicht im klassischen Erzähltempus gegeben, weil damit ein weiterer Hinweis auf die Irrealität möglich war. Der Vorgang ist denkbar, aber er widerspricht der Normalität: ‘Das kann (und darf) es nicht geben!’

“... Von den eisernen Regeln der Gastfreundschaft ganz zu schweigen, setzt die Szene das Milieu der armen Leute voraus, die in einem Haus wohnen, das aus einem Raum besteht, und den Tagesbedarf an Fladenbrot backen, wenn sie denn genügend Mehl haben.”

106: “Es ist sicher kein Zufall, wenn die nächsten Parallelen zu diesem Gleichnis sich auch im näheren Kontext finden. Auch wenn das Verlangen nach drei Brotfladen nicht allegorisch ausgelegt werden darf, ist der Wunsch nach dem Nötigsten konstitutiv für den Text. Insofern scheint die Brotbitte des Vaterunserers ebenso benachbart wie das kleine Gleichnis in Lk 11,11f, ...”

107-108: “Wahrscheinlich ist der V8 erst auf einer zweiten Stufe der Überlieferung zugewachsen. Der Chiasmus²¹¹ verrät kunstvolle Stilisierung. Durch das vorausgesetzte hartnäckige Bitten verwandelt sich jetzt der jederzeit mögliche Vorgang zu einer Szene fast gewaltsamer nächtlicher Ruhestörung, die einen möglichen Ausnahmefall beschreibt. Das verschiebt die Pointe insofern ganz erheblich, als nicht mehr die dringliche Notlage des überraschten Gastgebers die Szene so bestimmt, daß angesichts der Freundschaft bzw. nachbarschaftlichen

Solidargemeinschaft selbst die widrigen Umstände kein Gegenar-[108]gument bieten, sondern es kommt nunmehr zu einem Kräftemessen zwischen den Nachbarn. Es siegt derjenige mit den besseren Nerven.”

100¹⁵³: “Als wichtigste Argumente für die Trennung ergeben sich:

– V8 ist vom Korpus durch λέγω ὑμῖν abgesetzt; das muß nicht, aber kann ein Hinweis auf einen Nachtrag sein. Vgl. Lk 15,7.10; 16,9; 17,10 u.ö. [und öfter]

– Der Vers reicht eine Lösung nach, die das Gleichnis als selbstverständliche Antwort auf die rhetorische Frage voraussetzt, und begründet sie mit einem anderen, nachgeschobenen Argument: διὰ τὴν ἀναίδειαν. ...

– VV5-7 erzählen ein Gleichnis vom bittenden Freund, V8 das vom gebetenen und überwundenen ‘Freund’.

– Aus dem regelmäßigen Vorgang in der Form der Besprechung: (‘So ist es’) wird durch den Nachsatz V8 eine Parabel (‘Das kann man aber nicht alle Tage machen’).

– Die Analogie zwischen der Freundschaft unter Menschen und dem Verhältnis zwischen Gott und Mensch in VV5-7 ... wird empfindlich durch V8 gestört.”

100¹⁵⁴: “Es ist häufig überlegt worden, ob Lk 11,5-8 und Lk 18,2ff. ein Doppelgleichnis gebildet haben könnten. Angesichts der anderen Intention, die Lk 18,2ff. ursprünglich gehabt haben dürfte, und angesichts der sehr anderen Bildwelt legt sich das für die früheste Stufe kaum nahe.—Eine gewisse Verwandtschaft haben sie immerhin auf der Traditionsstufe, wo sie als pikareske Parabeln für andauerndes Gebet dienen.”

107²¹¹: “Der Konzessivsatz beginnt mit dem Prädikatsverband und endet mit der Adverbialbestimmung, der Hauptsatz beginnt mit der Entgegensetzung der Umstandsbestimmung und endet mit dem Prädikatsverband. Jeweils die Mitte bildet das part. coni. ἀναστὰς bzw. ἐγερθεῖς.”

Trimaille 1995, 285: “Cette triade d’aphorismes [Q 11:9-10] se caractérise donc par un optimisme absolu et déconcertant, car la promesse de recevoir bénéficie d’une garantie nouvelle, du fait que la maxime ‘celui qui cherche trouve’ possède déjà une valeur reconnue, et que ‘celui qui frappe’ se voit habituellement ouvrir la porte, comme Luc le développe—mais lui seul—dans la parabole de l’ami importun qui, chez lui, fait la transition entre l’enseignement aux disciples de la prière au Père et notre petit discours. Là, le père de famille ouvre finalement la porte, pour éviter que toute sa maisonnée ne soit réveillée.”

Bovon 1996, 137: “Si l’on examine l’origine de ces matériaux, on attribuera la parabole (v. [Luke 11:]5-8) au bien propre de Luc et les autres sentences (v. 9-13) à la Source des logia. Ce qui surprend, toutefois, c’est que, contrairement à ses habitudes, Luc saute ici d’une source à l’autre. Ne vient-il pas déjà d’alterner son bien propre (bon Samaritain et Marthe et Marie) et la Source des

logia (Notre Père)? Soucieux de regrouper divers enseignements relatifs à la prière, il tient sans doute à associer la parabole au Notre Père en raison d'une thématique commune, plus particulièrement d'un même besoin de 'pain' (ἄρτος, v. 5, sert de mot crochet, cf. 11,3).

“Faute de parallèle dans un autre Évangile, il est difficile à l'exégète de reconstruire la forme traditionnelle de la parabole. Néanmoins, l'examen d'une autre parabole de Luc, issue elle aussi de son bien propre, facilite la tâche: celle que l'on a considérée comme le doublet de la nôtre, son pendant féminin, à savoir la parabole de la veuve et du juge inique (Lc 18,1-8). Les points communs: 1° Une personne dans le besoin sollicite une autre, capable de la satisfaire. 2° Cette requête occasionne des dérangements (κόπος). 3° La personne sollicitée entre en dialogue avec elle-même (cela est supposé dans un cas, affirmé dans l'autre). 4° Elle se décide finalement à faire le bien en raison d'un mobile qui est loin d'être honorable. 5° L'attention se porte sur la manière de solliciter. Ce dernier point correspond à un intérêt lucanien, qui s'affiche au début de la seconde parabole: 'Jésus leur dit une parabole sur la nécessité pour eux de prier constamment et de ne pas se décourager' (Lc 18,1). A mon avis, cet intérêt est légitime au ch. 18, car il correspond à la pointe de la parabole de la veuve et du juge inique. Il l'est beaucoup moins au ch. 11, où il paraît avoir été importé par Luc à partir du ch. 18. Cette constatation nous permet de distinguer une orientation traditionnelle, sensible surtout dans les v. 5-7, qui insiste sur l'exaucement (l'ami dérangé répond positivement) et une relecture de l'auteur, principalement dans le v. 8. Cette relecture souligne l'importance d'une requête en temps et hors de temps (l'hôte n'hésite pas à aller frapper à minuit). Les paraboles des chapitres 11 et 18 ne sont donc pas de simples doublets. Elles remplissaient des fonctions complémentaires dans le bien propre de Luc (il n'est pas dit du reste qu'elles s'y trouvaient côte à côte).”

Bovon 1996, GT 1996, 146-147: “Bei einer Überprüfung der Herkunft des Materials sind die Parabel (VV [Luke 11:]5-8) dem lukanischen Sondergut und die anderen Sprüche (VV 9-13) der Logienquelle zuzuordnen. Was dabei überrascht, ist, daß Lukas hier gegen seine Gewohnheit von einer Quelle zur andern springt. Ist er nicht gerade eben von seinem Sondergut (barmherziger Samariter und Marta und Maria, 10,25-42) zur Logienquelle (Vaterunser, 11,1-4) übergewechselt? Darauf bedacht, verschiedene Belehrungen über das Beten miteinander zu gruppieren, geht es ihm zweifellos darum, die Parabel mit dem Vaterunser zu verknüpfen auf Grund einer gemeinsamen Thematik, speziell eines gleichen Bedürfnisses, dem nach dem 'Brot' (ἄρτος, V 5, dient als 'mot-crochet', als 'Verbindungswort'; vgl. Lk 11,3). [147]

“Mangels einer Parallele in einem andern Evangelium ist es für den Exegeten schwierig, die traditionelle Form der Parabel [Luke 11:5-8] zu rekonstruieren. Der Rückgriff auf eine andere Parabel, die ebenfalls aus dem lukanischen

Sondergut stammt, erleichtert jedoch das Vorhaben: Es handelt sich um den Text, der als Dublette unserer Parabel mit weiblichem Gegenstück gilt, nämlich die Parabel von der Witwe und dem ungerechten Richter (Lk 18,1-8). Es bestehen die folgenden Gemeinsamkeiten: 1. Eine Person in Not gelangt mit der Bitte um Hilfe an eine andere, die zur Erfüllung imstande ist. 2. Diese Bitte verursacht Mühe (*κόπος*). 3. Die gebetene Person führt ein Selbstgespräch (im einen Fall kann dies angenommen werden, im anderen wird es ausgesprochen). 4. Sie entscheidet sich endlich dazu, das Gute zu tun, aber aus einem Beweggrund, der wenig ehrenvoll ist. 5. Die Aufmerksamkeit richtet sich auf die Art des Bittens. Dieser letzte Punkt entspricht einem lukanischen Interesse, das sich am Anfang der zweiten Parabel bekundet: ‘Er erzählte ihnen eine Parabel über die Notwendigkeit für sie, ständig zu beten und den Mut nicht zu verlieren’ (Lk 18,1). Nach meiner Ansicht ist dieses Anliegen in Kapitel 18 legitim, weil es der Pointe der Parabel von der Witwe und dem ungerechten Richter entspricht. In Kapitel 11, wo es von Lukas aus Kapitel 18 hereingetragen worden zu sein scheint, ist es viel weniger am Platz. Diese Feststellung erlaubt uns, eine traditionelle Ausrichtung, die vor allem in den VV 5-7 spürbar ist und die auf der Erhörung insistiert (die Antwort des Freundes ist positiv), von einer ‘relecture’ des Autors, die vor allem in V 8 wahrnehmbar ist, zu unterscheiden. Diese ‘relecture’ unterstreicht die Wichtigkeit einer Bitte zur Zeit und zur Unzeit (der Gastgeber zögert nicht, um Mitternacht klopfen zu gehen). Die Parabeln der Kapitel 11 und 18 sind also keine einfachen Dubletten. Sie hatten im lukanischen Sondergut einander ergänzende Funktionen (es ist im übrigen nicht gesagt, daß sie dort nebeneinander standen).”

Bovon 1996, ET 2013, 100-101: “Examining the origin of the materials, we assign the parable ([Luke 11] vv. 5-8) to L and the other saying (vv. 9-13) to Q. What is surprising, however, is that, contrary to his usual practice, here Luke jumps back and forth from one source to the other. Has he not already just alternated between L (good Samaritan and Martha and Mary) and Q (the Lord’s Prayer)? Anxious to bring together several teachings about prayer, he is probably inclined to associate the parable with the Lord’s Prayer because of the common theme, more particularly of the same need for ‘bread’ (*ἄρτος*, v. 5, serves as a linking word; cf 11,3).

“Without any parallel in the other Gospels, it is difficult for a commentator to reconstruct the traditional structure of the parable. Nevertheless, what makes the task easier is the examination of another Lukan parable that also comes from L, that is, the one that we have judged to be a doublet of this one, the feminine one that corresponds to this one, namely, the parable of the widow and the unjust judge (Luke 18:1-8). These parables have the following points in common: (1) A person in need appeals to someone else who can help. (2) This request is the occasion for some disturbance (*κόπος*). (3) In each case, the person to whom

the appeal is made talks to himself (that is assumed in the one case but expressed in the other). (4) That person ends up deciding to help for a reason that is far from honorable. (5) Our attention is drawn to the manner in which the solicitation is made. This last point corresponds to a Lukan interest displayed at the beginning of the second parable: '[Jesus] told them a parable to show them that they need to pray always and not lose heart' (Luke 18:1). In my opinion, this is a legitimate concern in chap. 18, since it corresponds to the point of the parable of the widow and the unjust judge. It is much less so in chap. 11, where it appears to have been imported by Luke from chap. 18. This observation makes it possible for us to distinguish a traditional orientation, especially noticeable in vv. 5-7, which stresses the granting (the disturbed friend responds positively) and a rereading by the author, principally in v. 8. This rereading underlines the importance of a request that can come no matter when (the host does not hesitate to go knocking on the door at midnight). So the parables in chaps. 11 and 18 are [101] not simple doublets. They fill complementary functions in L (in which it is not certain, moreover, that they were located side by side)." First square brackets by Bovon.

Tuckett 1996, 152: See Q 11:9¹ Luke = Q, Pro (p. 168).

Schröter 1997, 428-429: "In dem Mk 11,24 entsprechenden Q-Logion 11,9 wird vom Erfolg des Bittens, Suchens und Klopfens gesprochen. Dieses ist in eine Spruchkomposition eingebunden, die zunächst im engeren Kontext 11,9-13 umfaßt. Es besteht des weiteren Konsens darüber, daß das Herrengebet in 11,2-4 bereits in Q mit dieser Komposition zusammengestellt wurde. Als Kontext des Logions läßt sich somit die Gebetsparänese in 11,2-4.9-13 ausmachen, die in Q, folgt man der Lk-Akoluthie, zwischen dem Komplex der Missionsinstruktionen (9,57-10,22[23f.]) und demjenigen von Beelzebulstreit, Zeichenforderung und Lichtworten (11,14-36) gestanden hat. Lk hat diese durch das Gleichnis vom um Mitternacht kommenden Freund ausgebaut." Square brackets by Schröter.

429⁴⁴: "Die These der Q-Zugehörigkeit [of Luke 11:5-8] ist nicht wirklich überzeugend. Catchpoles [1989, 1993] Argument basiert auf der These der Lk Zufügung von V.8a und dem ursprünglichen Abschluß durch V.9. Hiergegen spricht jedoch eindeutig, daß V.9 zu der folgenden Komposition 11,9-13 zu rechnen ist, deren Intention Lk durch das Gleichnis aus V.5-8 unterstreicht. Dies wird nicht zuletzt durch die Parallele in Mt 7,7-11 erwiesen. Darüber hinaus zeigt auch die Analogie in Lk 18,1-8, daß es sich um eine Applikation der Gebetsparänese aus Q in einer spezifisch Lk Perspektive handelt, unabhängig davon, ob das Gleichnis auf einer früheren Stufe eine andere Bedeutung besessen hat ... Daß es bereits in Q gestanden habe, wird schließlich auch durch den noch näher auszuführenden Zusammenhang [see below quotation of pages 431-432] zwischen den Bitten des Herrengebetes und 11,9-13 unwahrscheinlich.

Die Annahme einer ursprünglichen Q-Zugehörigkeit ist also eine unnötige Hypothese, die zu wenig plausiblen literarkritischen Operationen führt.”

431-432: “Durch die Komposition werden zentrale Themen der Gebetsbitten aufgenommen und vertieft. Vornehmlich handelt es sich dabei um die Bitte um das Kommen des Reiches sowie um das tägliche Brot. Die dreifache Formulierung von *αἰτεῖν*, *ζητεῖν* und *κρούειν* läßt sich dabei schon aufgrund des Zusammenhangs mit dem Herrengebet als Näherbeschreibung dessen auffassen, was auch in dem Gebet selbst zum Ausdruck gekommen war. Das anfängliche *αἰτεῖτε* nimmt das *προσεύχεσθε* aus 11,2 auf und ergänzt es durch die beiden anderen Verben. Diese sind demnach im hiesigen Kontext als Umschreibungen der Ausrichtung auf Gott zu betrachten. Sowohl diese ausführliche Formulierung als auch das parallel dazu gebaute Logion in V.10 [432] zeigen somit in ihrer Eindringlichkeit der Aufforderung sowie der korrespondierenden Zusage des Erfolges ein ausgesprochen großes Zutrauen in die Tatsache, dass Gott die Seinen—worunter für Q selbstverständlich die Nachfolger Jesu zu verstehen sind—nicht im Stich lassen wird. Sie verweisen auf die Kraft des Gebetes, das einem den Zugang zur βασιλεία Gottes eröffnen kann.

Die Spruchgruppe nimmt jedoch auch die Brotbitte auf. In V.11f.⁵⁴ wird mittels der rhetorischen Doppelfrage zum Ausdruck gebracht, daß die Bitte an Gott, für das Lebensnotwendige zu sorgen, von Erfolg gekrönt sein wird, um das man sich demzufolge nicht selbst zu kümmern braucht. In dieser Perspektive ist die Logiengruppe mit 12,22-34 verbunden, wo das Streben nach der βασιλεία in ganz ähnlicher Weise damit begründet wird, daß Gott für das täglich Notwendige sorgen wird. Dies lenkt zu dem resümierenden Vers 13, in dem durch den *πόσω μᾶλλον*-Schluß Gott als der himmlische Vater den angesprochenen *πονηροί* gegenübergestellt und somit die Gewißheit der Gebetsanhörung bekräftigt wird.”

432⁵⁴: “Die enge Verbindung zu den Gebetsbitten legt es nahe, hier mit Mt ἄρτος und λίθος—und dann wohl auch ἰχθύς und ὄφεις—zu lesen.”

Forbes 2000, 72: “The parable of the Friend at Midnight is a brief but deceptively intricate story of a person who seeks some bread from a neighbour in order to feed an unexpected guest. The parable is found in a section on prayer (11.1-13), framed by two Q logia: the Lord’s Prayer (11.1-5), to which it is linked by ἄρτος, and Asking the Father (11.9-13), with which it shares the motif of knocking. In fact, based on the smooth flow of thought between the three sections, there have been suggestions that the parable itself belonged to Q.³ However, this has not won widespread support.”

72³: “So Catchpole [1983], ‘Friend’, pp. 416-24; Borsch, *Many Things* [Borsch, F.H. 1988. *Many Things in Parables: Extravagant Stories of New Community*. Philadelphia, PA: Fortress Press], p. 115. Catchpole proposes that,

shorn of 11.8a (which is redactional), 11.5-8 originally led into Mt 7.7 par. Lk. 11.9, which, in turn, provided the theological link to the parable. Seen in this way, vv. 5-9 and vv. 10-13 both make the same essential point, the latter in terms of father-son relationship and the former in terms of friendship. Luke then omitted Mt. 6.7-8, which (with the link word *χρεία*) stood at the head of the section, for it was in apparent conflict with the teaching of the parable. The major difficulty with this proposal is that it relies on a particular understanding of *ἀναίδεια* (v. 8) that is far from certain. Additional criticisms have been made by C.M. Tuckett, 'Q, Prayer, and the Kingdom', *JTS* 40 (1989), pp. 367-76, though not all are justified. See also Catchpole's response to Tuckett in *JTS* 40 (1989), pp. 377-88."

Hultgren 2000, 227: "The parable [Luke 11:5-8] appears only in the Gospel of Luke. Although some interpreters have claimed that it was derived by Luke from Q (and Matthew simply did not reproduce it), it is more likely to have come from Luke's special tradition."

Auvinen 2003, 211-212: "Let us now return to the question about the alleged inconsistency between v. 8 and the rest of the parable. As mentioned, CATCHPOLE [1983] refers to a tension in the contents of the parable, when he states that any speculation about the motives of the petitioned man is superfluous. We might add here another observation, which makes the contents of v. 8 even more problematic. Namely, if the word *ἀναίδεια* refers to the petitioner, then the focus of the parable shifts from the one petitioned to the petitioner and his mode of asking, although already the opening question sets the petitioned man to the center. Additionally, if *ἀναίδεια* refers to the petitioned, then v. 8 would rise troublesome speculations, not only of the motives of the petitioned man, but also of God's motives.

"A further study of the parable indicates that v. 8 is problematic not only because of its contents, but also because of form historical reasons. H. GREEVEN compares five parables, which are very similar regarding their form and contents. They all begin with the rhetorical question 'Which of you ...' and go on to teach about God's attitude. Nevertheless, the Parable of the Friend at Midnight differs from the others just because of v. 8. Whereas the others end with a further question ('Schlussfrage'), it has an assertion there instead of the question, which is introduced with the phrase 'I say to you ...',⁹⁶⁸ a phrase which, in fact, interrupts the story." Ellipses by Auvinen.

"These considerations cause me to agree with CATCHPOLE, who suggests that at least v. 8bc is a Lukan addition. Furthermore, I think that we can argue that the addition is due to Lk 18:5. I will try to prove my case with the following table, which displays the striking parallelism between Lk 11:8bcd and Lk 18:4b-5:

| 11:8bcd | 18:4b-5 |
|---|--|
| i) εἰ καὶ οὐ δώσει αὐτῷ ἀναστὰς διὰ τὸ εἶναι φίλον αὐτοῦ, | i) εἰ καὶ τὸν θεὸν οὐ φοβοῦμαι οὐδὲ ἄνθρωπον ἐντρέπομαι, |
| ii) διὰ γε | ii) διὰ γε |
| iii) τὴν ἀναίδειαν | iii) τὸ παρέχειν μοι κόπον |
| iv) αὐτοῦ | iv) τὴν χήραν ταύτην |
| v) ἐγερθεὶς δώσει αὐτῷ ὅσων χηρῶν. | v) ἐκδικήσω αὐτὴν |

[212] Because of the parallelism between 11:8d and 18:5 (v) it is indeed probable that even 11:8d is a Lukan addition, and then, of course, also v. 8a is secondary. Thus we conclude that the whole verse 11:8 is Lukan. This conclusion is reinforced by the fact that the parable does not need v. 8 because the implied answer of the audience is enough to complete it.”

211⁹⁶⁸: “Greeven 1982, 238-245.250-251.”

213: “Fifth, the placement of the Parable of the Friend at Midnight between the Prayer and the Similitude of a Child Asking for Food is probably due to the catchword ‘bread’ and the similar form of the parable (‘Which of you ...’). We do not need to assume a Q-provenance to explain the placement of the parable.” Ellipsis by Auvinen.

Fleddermann 2003, 53: “Luke uses a variety of techniques to incorporate Q into his gospel. ... Six mid-level techniques occur often enough to merit special attention: (1) Luke adds narrative and thematic summaries to turn Q speeches into events in Jesus’ ministry and to develop Lukan themes; (2) Luke rearranges the order of the material within Q pericopes; (3) Luke inserts tiny dialogues to break up the Q pericopes and make them more narrative-like; (4) Luke expands Q by duplicating Q material or extending Q material or supplementing Q material; (5) Luke incorporates Marcan texts into Q pericopes; (6) Luke introduces a second story line in Q pericopes.”

62: “The Three Friends at Midnight (Luke 11,5-8) also introduces a new story line into the Q composition that originally included the Disciples’ Prayer and an Exhortation to Pray (Q 11,2-4.9-13). The Q passage emphasized God’s response to human need, but Luke inserted the Three Friends at Midnight to insist also on a human response to human need.”

K. Müller 2003, 161¹⁶: “Lk gestaltet eine zweiteilige Gebetskatechese: 11,1-4 und 11,5-13. Aus Q stammen dabei Lk 11,2-4 par und Lk 11,9-13 par. Das Gleichnis vom erhörenden Freund (Lk 11,5-8) kommt aus dem Sondergut, das Lk vorlag.”

Fleddermann 2005a, 269-271: “The literary and linguistic evidence suggests, though, that Luke created the parable [Luke 11:5-8] for this place in his gospel. Those who claim that the parable goes back to the historical Jesus ignore

too many problems. The parable does not appear in our earliest sources, Q and Mark, and, as we shall see, the vocabulary and style bear Luke's fingerprints from beginning to end. Some of Luke's *Sondergut* (L) may go back to a special source, but we have no external controls on such a source, so we need to subject each *Sondergut* passage to a rigorous scrutiny to see if Luke might have created it. We face similar problems in attributing a *Sondergut* passage to Q. Even when a *Sondergut* passage appears in a Q context and contains some Q vocabulary, we need to proceed cautiously. Luke is a pragmatic, opportunistic redactor, and he frequently borrows terms and motifs from Q when he expands Q with new material, so many of Luke's expansions seem more Q-like than they really are.

"When we examine the parable in detail, the Lucan features jump out of every verse. A narrative frame connects the parable to the Disciples' Prayer: 'And he said to them' (καὶ εἶπεν πρὸς αὐτοὺς [v. 5a]). The frame contains the Lucan characteristic expression, εἶπεν with πρὸς¹⁷. Part 1 of the parable describes the situation and the request for bread: 'Who among you will have a friend and suppose he comes to him at midnight and says to him, "Friend, lend me three loaves of bread, since my friend came to me from a journey and I do not have anything to set before him"' (vv. 5b-6). Luke drew the motif of asking for bread and the expression τίς ἐξ ὑμῶν from the immediate Q context¹⁸. From the wider Q context Luke drew the combination of τίς ἐξ ὑμῶν with ἔγω (Q 15,4) and the number 'three' (Q 13,21). From Luke come the terms ἐπειδή, [270] μεσονύκτιον, παραγίνομαι with πρὸς, πορεύομαι and φίλος¹⁹. Luke uses πορεύομαι and ὁδός to integrate the parable into the Journey Narrative²⁰." Square brackets except those around the page number by Fleddermann.

"In Part 2 of the parable the friend replies by rejecting the request: 'And that one will answer from inside and say, "Do not bother me, already the door has been closed and my children are with me in the bed; I cannot get up to give you anything"'. The second part of the parable begins with the crasis form κακεῖνος, a term which Luke introduces redactionally in Luke 22,12 (diff. Mark 14,15)²¹. This part also contains the Lucan terms παρέχω and ἀναστᾶς²². From the immediate Q context comes the verb δίδωμι and from the wider Q context the motif of the closed door. The verb δίδωμι is an internal catchword in the Disciples' Prayer and an Exhortation to Pray (Q 11,2-4.9-13), appearing four times (Q 11,3.9.13 *bis*)²³. Luke drew the motif of the closed door from the Q pericope on Entering the Kingdom (Q 13,24-27.29.28.30)²⁴. The motif of knocking and opening connects an Exhortation to Pray with Entering the Kingdom²⁵. As we shall see, v. 8 is a beautifully constructed chiasm that goes back to Luke. The chiasm begins and ends with phrases that center around the verb δίδωμι (εἰ καὶ οὐ δώσει αὐτῷ ... δώσει αὐτῷ ὅσων χροῖζει) flanked by the participle 'rising' (ἀναστᾶς ... ἐγερθεῖς). Luke sets up the chiasm at the end

of Part 2 by using the verb and the participle in the sleeping neighbor's final refusal: οὐ δύναμαι ἀναστὰς δοῦναί σοι." Ellipses by Fleddermann.

"In Part 3 the narrator comments on how the conflict between the first two parts was resolved: 'I say to you, "Even if he will not get up to give [271] him anything because he is his friend, because of his shamelessness he will get up and give him as much as he needs"'. Lucan terms include λέγω ὑμῖν, the combination of εἰ καὶ ... διὰ γε, ἀναστὰς, διὰ τό with the infinitive, and φίλος²⁶. Luke draws on the immediate Q context for δίδωμι (Q 11,3.9.13 *bis*) and the wider Q context for χρῆζω (Q 12,30). The form of the narrator's comment, a beautiful chiasm, also points to Luke." Ellipsis by Fleddermann.

| | |
|----|----------------------------|
| A | εἰ καὶ οὐ δώσει αὐτῷ |
| B | ἀναστὰς |
| C | διὰ τὸ εἶναι φίλον αὐτοῦ, |
| C' | διὰ γε τὴν ἀναίδειαν αὐτοῦ |
| B' | ἐγερθεὶς |
| A' | δώσει αὐτῷ ὅσων χρῆζει. |

"The chiasm is Lucan. As a parallel we could compare the narrative frame (Luke 4,16c-17.20a) Luke creates to surround the central scripture quotation in his Nazareth pericope (Luke 4,16-30)²⁷.

| | |
|----|--|
| A | καὶ ἀνέστη ἀναγνῶναι |
| B | καὶ ἐπεδόθη αὐτῷ βιβλίον τοῦ προφήτου Ἡσαΐου |
| C | καὶ ἀναπτύξας τὸ βιβλίον |
| D | εὗρεν τὸν τόπον οὗ ἦν γεγραμμένον |
| C' | καὶ πτύξας τὸ βιβλίον |
| B' | ἀποδοὺς τῷ ὑπηρέτῃ |
| A' | ἐκάθισεν. |

"So the form as well as the vocabulary points to Luke as the author of the parable.

"The source of the parable should now be clear; it comes from Luke's pen. The question remains, 'Why?' Why did Luke create the Three Friends at Midnight and insert it in the middle of the Q pericope on the Disciples' Prayer and an Exhortation to Pray (Q 11,2-4.9-13)? We turn to the interpretation of the parable."

272: "Most often commentators relate the Three Friends at Midnight to the Lucan theme of persistence in prayer, and they point to the parable of the Unjust Judge (Luke 18,1-8) as proof that they are on the right track. Impressive evidence supports this traditional interpretation. First of all, without doubt persistence in prayer reflects a legitimate Lucan concern. Second, conceptual and formal parallels connect the Three Friends at Midnight to the Unjust Judge, and Luke explicitly relates the Unjust Judge to the theme of persistence in prayer with a narrative and thematic summary at the beginning (Luke 18,1). Third,

persistence in prayer fits the context of the Lord's Prayer and an Exhortation to Pray, especially the sayings in Luke 11,9-10 which immediately follow the Three Friends at Midnight."

274-275: "There are problems, though, that cast doubt over this approach to the parable. Difficulties surface in four areas—the narrative flow of Luke's gospel, the integration of the climactic expression 'because of his shamelessness' (διὰ γε τὴν ἀναίδειαν αὐτοῦ [v. 8b]) into the interpretation of the parable, the broader context of the parable in the beginning of the Journey Narrative, and an understanding of Luke's redactional techniques." Square brackets by Fleddermann.

"First, the traditional interpretation does not sufficiently take into account the problems Luke's readers encounter when they first come upon the Three Friends at Midnight. The readers have not yet read the Unjust Judge which will only come after another seven chapters, so the explicit link to persistence in prayer lies in the future and can't guide their initial reading of the parable. Instead, they must rely on the following two verses (Luke 11,9-10) to inform their reading.

"Second, the traditional interpretation doesn't cope adequately with the climax of the parable, the expression διὰ γε τὴν ἀναίδειαν αὐτοῦ. There are two difficulties in the expression, the meaning of ἀναίδεια and the reference of the pronoun αὐτοῦ. The traditional interpretation [275] often takes ἀναίδεια as a positive term—'persistence'—whereas the term is exclusively negative in the ancient world. It literally means 'shamelessness', and before Luke's gospel it never has a positive meaning, and it nowhere means 'persistence'."

276: "Third, the traditional interpretation unnecessarily narrows the context of the parable to the two verses that immediately follow (Luke 11,9-10) without taking into account the whole context of the Disciples' Prayer and an Exhortation to Pray (Luke 11,1-4.9-13) and the even wider context of the beginning of the Journey Narrative (Luke 9,51–11,13). Persistence in prayer appears in Luke 11,9-10, but other themes emerge when we look beyond these two verses at the rest of the section on prayer. The second part of an Exhortation to Pray (Luke 11,11-13) develops the bread petition of the Disciples' Prayer (Luke 11,3), and the Three Friends at Midnight also refers to bread (Luke 11,5). When we expand even further to consider the beginning of the Journey Narrative, we find in the immediate context Jesus' teaching on love (Luke 10,25-29), and the parable of the Good Samaritan (Luke 10,30-37) with its emphasis on love as a response to concrete human needs. The question of human needs also surfaces in the Three Friends at Midnight.

"Fourth, the traditional interpretation concentrates too much on Luke's theme of persistence in prayer and makes no effort to situate the parable in other aspects of Luke's redaction. The Three Friends at Midnight is not the

only place where Luke introduces new material into a Q pericope. Luke regularly expands Q, and at times he introduces a second story line into a Q pericope.”

281: “When we consider the parallel to the Good Samaritan and the broader Lucan theme of the distribution of wealth, we can move beyond the traditional interpretation of the Three Friends at Midnight to an interpretation that situates the pericope better in Luke’s gospel as a whole and in the beginning of the Journey Narrative in particular. For Luke, besides relying totally on God to respond to human needs, the love commandment demands that Christians provide a human response to human need. The Good Samaritan urges Christians to act by tending to the needs of others with their own resources. When their own resources fail, the Three Friends at Midnight urges Christians to force others to respond to human needs even when it involves violating social norms.”

269¹⁷: “Luke uses *πρός* with *εἰπεῖν* seventy-two times in the gospel and twenty-five times in Acts. See F. NEIRYNCK, *Le texte des Actes des Apôtres et les caractéristiques stylistiques lucaniennes*, in ID., *Evangelica II: 1982-1991: Collected Essays* (BETL, 99), Leuven, University Press – Peeters, 1991, pp. 243-278, esp. p. 260 (no. 171).”

269¹⁸: “The motif of requesting bread appears as the third petition of the Disciples’ Prayer that precedes the parable (Q 11,3) and also in an Exhortation to Pray that follows the parable (Q 11,11). The expression *τίς ἐξ ὑμῶν* also comes from the immediate Q context (Q 11,11).”

270¹⁹: “Statistics on *ἐπειδή*: 0 0 2 3; on *μεσονύκτιον*: 0 1 1 2; on *παραγίνομαι* with *πρός*: 1 0 4 1; on *φίλος*: 1 0 15 3. See NEIRYNCK, *Le texte des Actes* (n. 17), pp. 260 (no. 208), 263 (no. 351), 265 (no. 415), 269 (no. 584). Statistics on *πορεύομαι*: 29 3 51 38.”

270²⁰: “Both *πορεύομαι* (Luke 9,51.52.53.56.57; 10,37.38; 11,5.26; 13,31.32.33; 14,10.19.31; 15,4.15.18; 16,30; 17,11.14.19; 19,12.28.36) and *ὁδός* (Luke 9,57; 10,4.31; 11,6; 12,58; 14,23; 18,35; 19,36) play significant roles in the Journey Narrative. See H.T. FLEDDERMANN, *The Demands of Discipleship: Matt 8,19-22 par. Luke 9,57-62*, in F. VAN SEGBROECK – C.M. TUCKETT – G. VAN BELLE – J. VERHEYDEN (eds.), *The Four Gospels 1992: Festschrift Frans Neirynck* (BETL, 100), 3 vols., Leuven, University Press – Peeters, 1992, 1, pp. 541-561, esp. p. 544, nn. 12, 13.”

270²¹: “For *καχεῖνος* in Luke see also Luke 11,42; 20,11; Acts 5,37; 15,11; 18,19. See MARSHALL [1978], *Luke* (n. 2), p. 464.”

270²²: “Statistics on *παρέχω*: 1 1 4 5; on *ἀναστάς*: 2 6 16 18. See J.C. HAWKINS, *Horae Synopticae: Contributions to the Study of the Synoptic Problem*, Oxford, Clarendon, ²1909, pp. 21, 35-36.”

270²³: “Compare also *ἐπιδίδωμι* in Q 11,11.12.”

270²⁴: “See Q 13,25.”

270²⁵: “In Q 13,25 those excluded say: *κύριε, ἀνοιξόν ὑμῖν*. In Q 11,9 Jesus urges the disciples: *κρούετε καὶ ἀνοιγήσεται ὑμῖν*.”

271²⁶: “For λέγω ὑμῖν see Luke 11,9 (diff. Matt 7,7); 12,4 (diff. Matt 10,28); 12,5 (diff. Matt 10,28); 12,8 (diff. Matt 12,32); 12,51 (diff. Matt 10,34); 13,24 (diff. Matt 7,13-14); 17,34 (diff. Matt 24,40); 19,26 (diff. Matt 25,29). See further F. NEIRYNCK, *Recent Developments in the Study of Q*, in ID., *Evangelica II: 1982–1991. Collected Essays* (BETL, 99), Leuven, University Press – Peeters, 1991, pp. 409-464, esp. pp. 436-449. For εἰ καὶ ... διὰ γὰρ see Luke 18,5. For ἀναστάς see n. 19. For διὰ τό with the infinitive, see NEIRYNCK, *Le texte des Actes* (n. 17), p. 259 (no. 128). For φίλος see n. 19.” Ellipsis by Fleddermann.

271²⁷: “F. NEIRYNCK, *Luke 4,16-30 and the Unity of Luke-Acts*, in ID., *Evangelica III: 1992–2000. Collected Essays* (BETL, 150), Leuven, University Press – Peeters, 2001, pp. 167-206, esp. 176-177.”

Fleddermann 2005b, 460-461: “Catchpole claims that the parable [Luke 11:5-8] appeared here in Q, and that Matthew omitted it.²¹⁵ Other scholars like Herman Waetjen consider the parable pre-Lucan, but the diction and thought show rather that Luke created the parable.²¹⁶ Luke frequently inserts material into a Q context.²¹⁷ Luke’s interventions often introduce a second story line into Q. For example, Luke expands the Centurion’s Servant with two sets of intermediaries between the centurion and Jesus, first some ‘elders of the Jews’ (Luke 7,3), then some ‘friends’ (Luke 7,6). This second story line allows Luke to develop Lucan themes that culminate in the breakthrough of the gospel to the gentiles in the Conversion of Cornelius. When Luke expands Q with his own creations, he typically combines the vocabulary and motifs of Q with his own themes and characteristic vocabulary. The Three Friends at Midnight could serve as a textbook example of Luke’s procedure. From the immediate Q context Luke takes the words ἄρτος and δίδωμι (Q 11,3.11), the expression τίς ἐξ ὑμῶν (Q 11,11), and the motifs of asking and receiving, knocking and opening (Q 11,9-10). From the wider Q context Luke draws the word χεῖρ (Q 12,30). Lucan terms and expressions abound: φίλος, μεσονύκτιον, ἐπειδή, παραγίνομαι with πρὸς, παρέχω, ἀναστάς, and διὰ τό with the infinitive.

“Besides the diction, the theme also points to Luke. Although Luke takes over the Q theme that humans should look to God to fill their basic physical needs like the need for bread (Luke 12,22-32), Luke also insists on a human response to human need as in the parable of the Good Samaritan (Luke 10,29-37). Concretely Luke urges those with wealth to distribute [461] their wealth to the poor rather than hoard it.²¹⁹ Luke inserted the Three Friends at Midnight between the Disciples’ Prayer and an Exhortation to Pray to develop this theme. The Q passage demands that the disciples look to God for their physical needs, but Luke also wants to emphasize the necessity of a human response to human need. The Three Friends at Midnight binds the Good Samaritan to the bread petition of the Disciples’ Prayer.”

460²¹⁵: “D. R. CATCHPOLE, ‘Q and “The Friend at Midnight” (Luke xi. 5-8/9),’ in *JTS* 34 (1983) 407-424. See further, C. M. TUCKETT, ‘Q, Prayer, and the

Kingdom,' in *JTS* 40 (1989) 367-376; D. R. CATCHPOLE, 'Q, Prayer, and the Kingdom: A Rejoinder,' in *JTS* 40 (1989) 377-388."

460²¹⁶: "H. C. WAETJEN, 'The Subversion of "World" by the Parable of the Friend at Midnight,' in *JBL* 120 (2001) 703-721."

460²¹⁷: "From the very beginning of his redaction of Q, Luke inserts his own creations into Q sections. For example, he inserts the *Standespredigt* (Luke 3,10-14) into John's Preaching and the Woes (Luke 6,24-26) into the Q Sermon. Throughout his redaction he continues to insert material into Q contexts: Luke 12,41-42a between Q 12,39-40 and Q 12,42b-46; Luke 12,47-48.49-50 between Q 12,39-40.42b-46 and Q 12,51.53.52; Luke 16,14-15 between Q 16,13 and Q 16,16-18."

461²¹⁹: "This theme runs through Luke-Acts. See, for example, Luke 11,21-22 (diff. Matt 12,29); 11,41 (diff. Matt 23,26); 12,16-21; 12,33a (diff. Matt 6,19); Acts 4,32-37."

Rondez 2006, 114⁵⁶¹: "Die Parabel [Luke 11:5-8] stammt wahrscheinlich aus lukanischem Sondergut; ..."

Merz 2007, 556: "Die Parabel vom bittenden und gebetenen Freund ist Teil der von Lk 11,1-13 reichenden, von Lukas aus Q- und Sondergutstoff gestalteten didaktischen Einheit zum Thema des Gebetes und der Gebetserhörung."

562: "Die Parabel gehört nach allgemeiner Auffassung zum lukanischen Sondergut ... und hat keine direkten Parallelen."

van Eck 2011, 3 [2016, 233]: "That Luke 11:1-13 is a Lukan creation is also clear when it is compared to Matthew. In Luke the Lord's Prayer (Luke 11:2-4) follows a request directed at Jesus by one of the disciples to teach them how to pray. In Matthew the Lord's Prayer (Matt 6:9-13) is part of Jesus' teaching of the Sermon on the Mount, and is not introduced by a request to teach the disciples to pray. Luke 11:9-13 ... is linked to the parable, elaborating on it. In Matthew, the saying in Luke 11:9-13 is found in Matt 7:7-12 (close to the end of the Sermon on the Mount), where Jesus teaches on a variety of topics, including on judging others (Matt 7:1-6), the narrow and wide gates (Matt 7:13-14), and a tree and its fruit (Matt 7:15-23). In Luke 11:9-13 the emphasis is on asking for the Spirit; in Matt 7:7-12 the saying cluster ends with the call of Jesus relating to the greatest commandment. Evidently, as is often the case, Matthew and Luke have used Q (in this case Q 11:9-13) in a way that suits their respective narrative strategies and theology. Moreover, since Q 11:9-13 as well as the Lord's Prayer (Q 11:2-4) are both attested to as individual sayings, it is clear that Luke 11:1-13 is a Lukan redactional construct and that the parable in Luke 11:5-8 is either a Lukan construct or an independent tradition stemming from Jesus and taken up by Luke and incorporated into 11:1-13 (as part of a teaching on prayer)." The text of 2016, which is slightly different from the 2011 text, is printed here.

Undecided

Hauck 1934, 151: “Der neue Ansatz, mit dem er die Perikope beginnt (καὶ εἶπεν πρ. αὐτ. [Luke 11,5], trotzdem Fortgang der Rede), zeigt die Zusammengehörigkeit der Gruppe 11,1-13. Das Stück [Luke 11:5-8] ist Sondergut des Lk, gehört jedoch vielleicht Q zu (κρούειν v. 9 Fortsetzung des Bildes).”

Schneider 1977, 259-260: “Das Gleichnis ist Sondergut des dritten Evangeliums. Möglicherweise handelt es sich um Q-Stoff, den Matthäus weggelassen hat. Im dritten Evangelium unterstreicht das Gleichnis den Charakter des Vaterunsers als Bittgebet. Der folgende Abschnitt aus Q (Lk 11,9-13 par Mt) gilt als Weiterführung der Mahnung zum dringlichen Bittgebet. Dem Schlußwort des Gleichnisses (V 8: ‘was er braucht’) entspricht dann in der ‘Anwendung’, daß Gott den bittenden Jüngern ‘den heiligen Geist’ geben wird (V 13). Das Gleichnis ist—wie das vom ungerechten Richter 18,2-7—auf einen Schluß vom Kleineren zum Größeren angelegt. Das wird zwar erst später und in anderem Zusammenhang (V 13) ausgesprochen, gilt aber auch schon für das Gleichnis der VV 5-8. V 8 legt nicht das Gleichnis aus, indem es angewendet würde, sondern macht auf die Pointe aufmerksam. Die ‘Unverschämtheit’ des Bittstellers macht den um Hilfe Gebetenen zum Helfen bereit.

“... Die VV 5-7 sind eine einzige rhetorische Frage und bezeugen semitischen Satzbau, der keine Unterordnung der Sätze untereinander kennt. Die Frage zielt darauf, daß der um Hilfe Gebetene sich nicht dermaßen ablehnend verhalten kann. Deshalb steht in der Antwort auch nicht der ‘bittende’, sondern der ‘um Hilfe gebetene Freund’ im Vordergrund. ... [260] ... V 8 ist davon überzeugt, daß der Mann dennoch die Brote gibt und daß er dazu nicht bewogen wird, weil der Bittsteller etwa andauernd anklopfte. Deshalb gibt V 7 nur den *Gedankengang* des Belästigten wieder, nicht aber ‘wirklich gesprochene Worte’ (mit Schmid [1951]: Lk 198). In V 8 nennt dann Jesus das Motiv, das zum positiven Entschluß des Mannes führt. Nicht aus Freundschaft übergibt er die erbetenen und benötigten Brote, sondern wegen der unverschämten Zudringlichkeit des Bittstellers. Das Gleichnis handelt also nicht vom beharrlichen Gebet, sondern von der Gewißheit, daß Gott das Gebet der Bittenden erhört.”

Marshall 1978, 463-464: “There is no essential connection between the parable [Luke 11:5-8] and the Lord’s Prayer. The parable itself, however, must be about prayer, although it contains no application, and there is a catchword connection between 11:3 and 5 (ἄριστος). The present setting is thus appropriate, even if we cannot be sure that it is original. We do not know whether 11:2-4 and 5-8 are from the same source; the view that 11:5-8 stood in Luke’s recension of Q (Schürmann [1968], *Untersuchungen*, 119) is possible but lacks positive evidence (Ott [1965], 92). ...

“The parable opens with the formula τίς ἐξ ὑμῶν which is found in 11:11; 12:25; 14:28; 15:4; 17:7 (cf. 14:31; 15:8) and is thus characteristic of Q and L material. The effect of it is to address the hearers personally and force them to decision on what is being told to them. Its force is roughly: ‘Can anyone of you imagine that ...?’ and it establishes an incontrovertible fact of ordinary life as a basis for a spiritual lesson. The formula has no contemporary parallels (but see Is. 42:23; 50:10; Hg. 2:3) and hence it is to be regarded as in all probability [464] characteristic of Jesus himself ... The sentence structure is awkward with its long string of paratactic verbs. It represents a Semitic conditional protasis with the apodosis introduced by κακέϊνος (v. 7) (cf. 11:11f.; 12:25, 42f.; 14:5, 28, 31; 15:4, 8; ...). The whole thing forms a rhetorical question which runs to the end of v. 7 ...” First ellipsis by Marshall.

464: “κακέϊνος is Lucan (22:12; Acts 5:37; 15:11; 18:19) but may be due to a source here (cf. 11:42 par. Mt. 23:23; 20:11 par. Mk. 12:4f.; Schürmann, *Paschamahlbericht* [Schürmann, Heinz. 1953. *Der Paschamahlbericht*. Münster: Aschendorff], 100).”

465: “Jesus answers his own question (cf. 15:7, 10; 16:9; 18:8, 14). For the construction of εἰ καί with οὐ and the future indicative cf. BD [Blaß / Debrunner / Funk 1961] 372³; 428¹. ἀναστάς comes rather awkwardly after the verb, although it refers to a preceding action. The two διὰ phrases are ambiguous. Does the first mean ‘because the man in the house is a friend (active) of the man at the door’ or ‘because the man at the door is a friend (passive) of the man in the house’? The former is perhaps more likely (cf. G. Stählin, TDNT IX, 161), but it may be better to regard φίλος as expressing a mutual relationship. As for the second phrase, the interpretation depends on the meaning assigned to ἀναίδεια**, literally ‘shamelessness’. This can mean the attitude of the man at the door, his ‘sheer impudence’ in coming at such an hour with his request, or less probably his ‘unblushing persistence’ in continuing to demand an answer (Ott [1965], 29-31, 102; Leaney [Leaney, A.R.C. 1958. *The Gospel according to St. Luke*. Black’s NT Commentaries. London: Black], 188; cf. Vulgate, cited above [v. 8: ‘et si ille perseveraverit pulsans’]). It should be noted that the parable itself says nothing about persistence, but rather deals with the unreasonableness of the request. However, the word may also refer to the attitude of the man in the house who does not want to have the shame of being known as a refuser of neighbourly requests, i.e. ‘so as not to lose face’ (A. Fridrichsen, cited by Jeremias [1963], *Parables*, 158). The former view is supported by some late rabbinic parallels (Sanh. 105a; pTaan 2, 65b, 32; in SB [Strack, H.L. and P. Billerbeck. 1956. *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*. 3rd ed. München: Beck] I, 465) and also by Greek word usage (cf. AG [Arndt, W.F. and F.W. Gingrich. 1957. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. Cambridge: Cambridge University Press]

s.v. ἀναιδέομαι and ἀναιδής), but the latter view is also possible linguistically. The question is whether the lesson is concerned with the human attitude that gains a hearing from God or with the character of God himself. Decision is not easy, but I am inclined to prefer the latter alternative on the grounds that the parable is centred on the attitude of the man in bed and that v. 8 is offering a contrast to the attitude expressed in v. 7 (so also K.E. Bailey [1976], 125-133). So the parable concludes with a phrase, ‘as much as he needs’ (χρηζῶ, 12:30* par. Mt. 6:32), which may simply be literary variation, but more probably is meant to express the generosity of the householder (Rengstorf [1937], 143).” An asterisk * after a Greek word or list of references signifies that all the occurrences of the word in Lk. are listed. A double asterisk ** indicates that all the occurrences of a word in the NT are cited.

Polag 1979, 84.86:

| | | |
|-----|--|------|
| “Mt | | Lk |
| ... | 26a | |
| 1 | Καὶ εἶπεν αὐτοῖς· | |
| 2 | Τίς ἐξ ὑμῶν ἔξει φίλον, | |
| 3 | καὶ πορεύσεται πρὸς αὐτὸν μεσονυκτίου καὶ εἴπη αὐτῷ· | |
| 4 | φίλε, χρῆσόν μοι τρεῖς ἄρτους, | |
| 5 | 〈ἐπειδὴ φίλος μου παρεγένετο ἐξ ὁδοῦ πρὸς με | |
| 6 | καὶ οὐκ ἔχω ὃ παραθήσω αὐτῷ〉 [86] | |
| 7 | καὶ κεῖνος ἔσωθεν ἀποκριθεὶς εἶπη· | 11,7 |
| 8 | μὴ μοι κόπους πάρεχε· | |
| 9 | 〈ἤδη ἡ θύρα κέκλεισται, | |
| 10 | καὶ τὰ παιδιά μου μετ’ ἐμοῦ εἰς τὴν κώτην εἰσίν· | |
| 11 | οὐ δύναμαι ἀναστὰς δοῦναί σοι〉. | |
| 12 | λέγω ὑμῖν, | 11,8 |
| 13 | ἐγερθεὶς δώσει αὐτῷ ὅσων χρῆζει.” | |

85.87: “26a. (Non in Q: pl; in Q: E 177 Schm 241 Kn 60s Schü 3,119. 5,213) | 1-13] om Mt | 1 αὐτοῖς] πρὸς αὐτούς Lk | [87] 12 ὑμῖν] add Lk: εἰ καὶ οὐ δώσει αὐτῷ ἀναστὰς διὰ τὸ εἶναι φίλον αὐτοῦ, διὰ γε τὴν ἀναίδειαν αὐτοῦ |”

Petzke 1990, 115: “Das Sondergutstück erinnert thematisch an die gleichgeartete Situation im Gleichnis von der bittenden Witwe und dem sich lange verweigernden Richter (18,1ff.). Dort ist deutlich die Anwendung gezogen, die hier—auch im gesamten Kontext—ebenfalls gemeint ist: wenn schon in menschlichen, wenn auch schwierigen Situationen die Bitte zum Erfolg führt, um wieviel mehr die Bitte zu Gott dem ‘Vater im Himmel’ (vgl. V. 13)?

“Es ist nicht mit Sicherheit zu klären, ob es sich um ein Traditionsstück aus der Quelle Q handelt, das Matthäus weggelassen hat. Thematisch hängt dieses Gleichnis sehr eng mit dem nachfolgenden Text zusammen. Sollte es nicht aus

der Quelle Q stammen, dann ermöglichte diese thematische Nähe die Einfügung an diesem Ort. Lukas hat die Vorlage stilistisch überarbeitet (Jeremias [1980]).”

Liefeld 2000, 243-245: “If this [Luke 11:5-8] were not an authentic parable of Jesus, which was preserved essentially in its original form, it would be difficult to conceive how it arose in the early church (unless, of course, because of its similarities with the story [244] about the persistent widow, it is to be viewed as only a spinoff from that parable). But while, indeed, such an act of hospitality as represented in the parable would not have been unusual, it is hard to conceive of this particular complex of circumstances as having been created by the early Christian community. The theme of honor and shame that underlies the story was not one of such concern to the early church that it would have motivated the development of a story like this. More likely, it may be assumed that there was a lively interest among the earliest believers in Jesus in the Lord’s Prayer, and that any parables and sayings of Jesus that related to that prayer were treasured and included in their oral traditions. Furthermore, it may be assumed many such stories and sayings would have been customarily repeated together by the time Luke became aware of them.

“It is easy to postulate that Luke found the Parable of the Friend at Midnight in what has sometimes been called ‘L’ or his special source. The Travel Narrative of 9:51–19:27 and the Last Supper of 22:7-20 (esp. vv 15-20) give evidence of a source that was used by Luke but not by either Mark or Matthew, and which contained narrative material as well as sayings of Jesus. But another source, which was also used by Matthew and is commonly identified as ‘Q’ (i.e., *Quelle* or ‘source’), is perhaps also supported by a comparison of Luke with Matthew.

“On the basis of comparisons between the story of the Friend at Midnight of Luke 11:5-8 with that of the Persistent Widow of Luke 18:1-8, as well as the ‘answer to prayer’ material of Luke 11:9-13 with Matt 7:7-11, David Catchpole has proposed a reconstruction of Q that would see many of the prayer passages of the Gospels having been earlier joined together—that is, not only the Lord’s Prayer of Luke 11:1-4 (and its parallel in Matt 6:9-13) and the other prayer texts of Luke 11:5-13 (with postulated parallels in Luke 18:1-8 and Matt 7:7-11), but also such an extended passage as found in Matt 6:25-33 and Luke 12:22-31 (cf. his ‘Q and “The Friend at Midnight”’ [1983]). But while such a complex of prayer texts might very well have been brought together in early Christian tradition, the question must be asked as to *how* and *why* the evangelist Luke sorted out this material in his Gospel as he did. Furthermore, Catchpole’s reconstruction involves an interpretation of the parables of Luke 11:5-8 and 18:1-8 that not only brings the two, in their canonical forms, into conflict with each other, but also interprets the use of the Greek noun *anaideia* differently from our understanding ...

“There is no treatment of Luke 11:5-8 in *The Parables of Jesus: Red Let-[245]ter Edition*, which was authored by Robert W. Funk, Bernard Brandon Scott, and James R. Butts (Sonoma, CA: Polebridge, 1988) and represents the work of the Jesus Seminar. Nor is there any explanation for that omission. Robert Funk and Roy W. Hoover, however, in their later book entitled *The Five Gospels* (New York: Macmillan, 1993), report on the attitude toward the Parable of the Friend at Midnight by the ‘Fellows’ of that seminar as follows:

“The Fellows decided this anecdote probably originated with Jesus, although Luke has obscured its original meaning by adapting it to the context of prayer. He makes it cohere, in other words, with the Lord’s prayer, which precedes, and with the complex of sayings that follows. The burden of the whole section is that if one is persistent in prayer, God will respond.’ (327)

“Thus we are told that the Fellows of the Jesus Seminar assigned a high degree of authenticity to the parable itself, which they interpreted (rightly, I believe) in terms of ‘the honor/shame culture of first century Palestine,’ but that they decided (wrongly, I suggest) that ‘the original point of the anecdote and the Lukan context clash’ (*ibid.*, 328).

“Without entering into all of the issues involved in the decisions of the Jesus Seminar, we need here only note that the charge that Luke ‘obscured the original meaning’ assumes that the evangelist’s understanding is that ‘if one is persistent in prayer, God will respond.’ But the ‘whole section’ of Luke 11:1-13 does not teach persistence. This could be read into the saying about knocking in verses 9-10, but the knocking is not said to be repeated. Furthermore, Luke is well aware of the honor/shame culture of his day (cf. B. J. Malina and J. H. Neyrey, ‘Honor and Shame in Luke-Acts,’ in *The Social World of Luke-Acts*, ed. J. H. Neyrey [Peabody: Hendrickson, 1991], 25-65). So one would expect that any redaction on the part of the evangelist would have featured this theme rather than clashed with it. In short, the assumption by the Fellows of the Jesus Seminar that the parable is to be accepted as an original parable is to be commended, but their negative judgment on Luke’s framework is not.” Last square brackets by Liefeld.

Luz 2016, 166:

“Q^{Lk}?

V 5-8??”

Other

Feine 1891, 92-93: “Dies Gleichnis [Luke 11:5-8] steht in sachlicher Parallele mit dem vom gottlosen Richter und rührt daher jedenfalls aus der gleichen Überlieferung [der dem Lukas eigentümlichen Quellenschrift] her. Auch hier ist es das unablässige, beharrliche Bitten, was verlangt wird und was Erhörung

gewährleistet. Schon im gewöhnlichen Leben giebt ein Freund der Bitte um eine Gefälligkeit, die er anfangs zurückweist, doch [93] schließlich nach, wenn nur die Bitte recht zudringlich wiederholt wird—wie viel mehr wird Gott das Gebet der recht nachdrücklich und unablässig zu ihm Flehenden erhören. Die Schlußfolgerung aus dem herangezogenen Vorgang im gewöhnlichen Leben und die Anwendung für das Leben wird durch eine Spruchreihe gegeben (V. 9-13), die Matthäus in seiner Bergrede hat und die also aus der Redenquelle stammt. ...”

“Auch formell hat unser Gleichnis eine Parallele zu 18, 1-8, vgl. den Aufbau der Sätze 11, 8 *εἰ καὶ οὐ δώσει αὐτῷ ἀναστὰς διὰ τὸ εἶναι αὐτοῦ φίλον, διὰ γε τὴν ἀναίδειαν αὐτοῦ ἐγερωθεις δώσει αὐτῷ ὅσων χρήζει* und 18, 4f. *εἰ καὶ τὸν θεὸν οὐ φοβοῦμαι οὐδὲ ἄνθρωπον ἐντρέπομαι, διὰ γε τὸ παρέχειν μοι κόπον τὴν χήραν ταύτην ἐκδικήσω αὐτήν*. Auch aus der Erzählung 14, 1-6 ist zu vergleichen V. 5 *τίνας ὑμῶν υἱὸς ἢ βοῦς εἰς φρέαρ ἐμπεσεῖται καὶ οὐκ εὐθέως ἀνασπάσει αὐτὸν* mit 11, 5 *τίς ἐξ ὑμῶν ἔξει φίλον καὶ πορεύσεται πρὸς αὐτὸν μεσονυκτίου καὶ εἴπῃ αὐτῷ κτλ.*”

124-125: “Wenn man von einer dem Lukas eigentümlichen Überlieferung spricht, so können darunter nicht eine Anzahl von Erzählungs- oder Redestücken verstanden werden, in denen man neben den anderen Quellenschriften des Lukas, dem Markusevangelium, der synoptischen Grundschrift und der Redenquelle eine besondere Quellenschrift wieder erkennen könnte. Zögen wir nur die dem Lukas ausschließlich eignenden Erzählungsstoffe in Betracht, so wäre dies möglich. In ihnen könnte man eine besondere Erzählungsüberlieferung finden, die der Erzählungsüberlieferung des Markus gegenüber selbständig wäre und sie ergänzte. Man könnte dann auch dieser Überlieferung die dem Lukas eigentümlichen selbständigen Gleichnisstoffe zuweisen, wie ja auch in der synoptischen Grundschrift Parabeln enthalten gewesen sind. Aber eine Trennung der dem Lukas eigentümlichen Stoffe in Erzählungs- und Parabelstoffe einerseits und dann Redestücke, die aus gesonderter Überlieferung stammen sollten, ist nicht möglich. Nach Inhalt und Form gehört diese Überlieferung des dritten Evangeliums zusammen.

“Da auch die Redestoffe, die Lukas mit Matthäus parallel hat, beim dritten Evangelisten vielfach Spuren davon aufweisen, daß sie durch eine besondere jüdenchristliche Vermittlung hindurchgegangen sind, bevor sie in die Hand des Evangelisten kamen, so müssen wir annehmen, daß Lukas seine Reden-[125]quelle vorgefunden hat in Verbindung mit eigentümlichen, der sonstigen synoptischen Überlieferung nicht bekannten Erzählungs- und Gleichnisstoffen. ...

“Das Gleichnis vom ungestüm bittenden Freund (11, 5-8) steht in einem wohl geschlossenen sachlichen Zusammenhang (11, 1-13). Es ist unwahrscheinlich anzunehmen, daß derselbe erst vom dritten Evangelisten hergestellt worden sei, vielmehr ist ihm derselbe quellenmäßig vermittelt gewesen. Das Gleichnis hat

also schon in der Vorlage des Lukas in Verbindung mit Stoffen aus der Redenquelle gestanden.”

128: “Der gemeinsame Gedanke, der [Luke] Kap. 10 zusammenhält, ist der, Verkündigung des Evangeliums und das rechte Verhalten der Menschen, um zum Heil zu gelangen. ... Die Gruppe 11, 1-13, das Vaterunser und der Abschnitt vom rechten Gebet schließt sich gut dem in Kap. 10 zur Darstellung kommenden Gedanken an.”

J. Weiß 1892, 464^{**}: “Lk wird aber nicht direct aus Q, sondern aus der ihm zugänglichen Form von Q (LQ [Bearbeitung der Logienquelle, die eine Umgestaltung im Geiste von der, dem Lukas eigentümlichen Überlieferung L, und eine Erweiterung durch Stoffe aus L, darstellt]) geschöpft haben, wo die kleine Einleitung ([Luke 11] V. 1) und die Parabel vom ungestüm bittenden Freund [Luke 11:5-8] (Feine [1891], 92f. 128) hinzugekommen ist.”

467-468: “*Das Gleichnis vom bittenden Freund* [Luke 11:5-8], aus der dem Lk eigentümlichen Ueberlieferung, welche in LQ bereits mit den umgebenden Stoffen aus Q verbunden war. In diesem Zusammenhang soll die Parabel eine Ermuthigung zum anhaltenden und vertrauensvollen Bitten sein, worauf auch die Einleitung des parallelen Stückes 18,1-7 führt. Dass damit kein wirklich zeitlicher Zusammenhang der Perikopen gegeben ist ..., versteht sich von selbst. Die Construction (Fragesatz, der aber schon bei dem εἴπη V. 5 so behandelt wird wie ein Conditionalsatz, da doch hier ein gesetzter Fall—als ob ἐάν stünde—vorliegt) ist dieselbe wie in dem Stück aus Q V. 11f., sie ist aber auch den Stücken (L), welche LQ zu Q hinzugefügt hat, geläufig (14,28ff. 17,7ff.). Es ist von vorn herein auf die Frage [468] eine verneinende Antwort erwartet, so dass man die Worte in οὐδεὶς ἐξ ὑμῶν verwandeln könnte.—Zu dem umständlichen ἔξει καὶ vgl. 17,7, zu φίλος 7,6. 12,4. 14,10.12. 15,6.9.29. 16,9. 21,16. 23,12 LQ, zu χράν vgl. 7,41. 16,5 LQ. μεσονυκτίου Act 16,25. 20,7.—Zu παραγίγνεσθαι πρὸς τινα s. z. 7,4 [see quotation page 399 below].—ἐξ ὁδοῦ ... ‘von der Reise’ (9,3. 10,4).—οὐκ ἔχω τι als Ausdruck der Verlegenheit 7,42. 9,58. 12,4.17 LQ; παρατιθέναι 10,8 aus Q bzw. LQ.—Zwischen V. 6 und 7 einen starken Einschnitt in der Construction zu machen, liegt kein Grund vor; dies εἴπη setzt das aus V. 5 fort. ...—Die Rede des Gebetenen zeigt, dass derselbe (ganz wie der Richter 18,4f.) durchaus ungeneigt ist, die Bitte zu erfüllen ... Die ἀναίδεια (V. 8) besteht also nicht darin, dass der Freund überhaupt bei Nacht kommt, sondern in der zu ergänzenden *fortgesetzten* Unablässigkeit des Bittens, in dem οὐκ ἐγκακῆν (18,1).—λόπους παρέχειν 18,5.—Das der LQ geläufige prägnante εἰς s. z. 9,61. [see quotation page 447 below]—V. 8 beginnt auf alle Fälle, auch wenn man das Vorhergehende als deliberative Frage fasst, ein neuer selbständiger Satz. Das Moment der Beharrlichkeit kann allerdings nicht von der Deutung der ἀναίδεια ausgeschlossen werden ... Darum ist zu denken, dass der zudringliche Freund seine Bitten fortsetzt. Dieselbe Erwägung (εἰ καὶ ... οὐ) im

Munde des Richters 18,5. Bem. [Bemerke] die beiden Partt. [Partizipien] ἀναστὰς und ἐγερθεῖς, die fast pedantisch (V. 7) stehen und dazu 1,39. 4,16.29.15,18.20. 17,19 LQ. ἀναίδεια Hapl. χρῆζειν 12,30 (LQ aus Q).—διὰ γε (18,5), wenigstens wegen. γέ steht vor dem Wort, zu welchem es gehört***.)” Last ellipsis by Weiß.

468***: “Die im Einzelnen erwähnte und im Ganzen deutlich hervortretende Ähnlichkeit dieser Parabel mit der vom ungerechten Richter lässt vermuthen, dass sie ursprünglich ein Parabelpaar bildeten, dessen natürlichste Stellung hinter der Parusierede Cp. 17 ist. Lk oder schon LQ mag die eine hierher versetzt haben, als Illustration zu dem Gebet um das Reich Gottes einerseits, andererseits als Vorbereitung zu V. 9-13.”

399: “Auch παραγενόμενοι V. [7:]4 kommt 7,20. 11,6. 12,51. 14,21. 19,16. 22,52 aus LQ,—8,19 von der Hand des Lk vor.”

447: “... εἰς 1,44. 4,23. 11,7 LQ ...”

Haupt 1913, 86: “Das kleine Stück, das bei Lc dazwischen steht (vom zudringlichen Freunde [Luke 11:5-8]) ist erst von ihm auf Grund eines Zusatzes zu 11,9 dorthin gestellt worden.”

216: “... das von Lc benutzte Exemplar [of Q] muß eine Reihe solcher erläuternder Zusätze [those added around 70-100 to the text of the third redaction of Q] in Gleichnisform enthalten haben. Da war z.B. der Spruch: ‘Bittet, so wird euch gegeben, suchet ...’ (Lc 11,9) durch zwei Zusätze erläutert, die dar-tun sollten, wie unablässiges Bitten (11,8; 18,1) wirklich zum Ziele führt. Zwei Fälle aus dem täglichen Leben waren zum Vergleich herausgegriffen: ein *Freund*, der eines plötzlichen Besuches wegen den Freund nächstens um Brot angeht, und eine *Witwe*, die dem Richter keine Ruhe läßt, bis er sich ihrer annimmt (Lc 11,5-8; 18,2-5). Namentlich bei dem ersten Fall zeigt sich deutlich, daß es sich um eine erläuternde Beispielerzählung zu 11,9-13 handelt, da das Vorstellungsmaterial dieses Stückes in dem Gleichnis wiederkehrt: so die Bitte um Brot (cf. v 11) und die verschlossene Tür, die sich auf anhaltendes Bitten öffnet (cf. v 10).” Second ellipsis by Haupt.

Schmidt 1919, 257-258: See Q 11:9² Luke = Q, Pro (p. 180).

Fridrichsen 1934, 40-43: “Fast einstimmig finden die Ausleger hier [Luke 11:5-8] ein Gleichnis, das die Macht der *beharrlichen* Bitte durch eine Szene aus dem Bauernleben Palästinas einschärfen soll. Man faßt dabei die ablehnenden [41] Worte des in seiner Nachtruhe gestörten Mannes (V. 7) als wirklich gesprochen auf und findet es vorausgesetzt, daß der Bittende draußen nach der Ablehnung nur immer dringender seine Bitte wiederholt. Das ist nirgends gesagt, wird aber aus den Schlußworten erschlossen: ‘Freilich müssen wir dieses Anhalten lediglich aus διὰ γε τὴν ἀναίδειαν αὐτοῦ herauslesen, ausdrücklich beschrieben wird es nicht’ (Jülicher)

“Diese beinahe allein herrschende Deutung—unter den Neueren machen nur ZAHN und O. HOLTZMANN eine rühmliche Ausnahme—muß aber verworfen

werden. Wir haben hier kein Gleichnis, sondern ein Gleichniswort, und zwar eine enge formale Parallele zu Luk. 11,11 ff. Und nicht der Segen der *beharrlichen* Bitte soll gepredigt werden, sondern die Berechtigung der vertrauensvollen Erwartung, von Gott *gleich* gehört zur werden. ...

“Dafür spricht zunächst der formale Aufbau des Wortes: Hier soll offenbar nicht erzählt, sondern ein allgemeingiltiges Beispiel gegeben werden. Die Verbalformen *ἔξει, πορεύεται, εἴπη, δώσει* haben nichts episches, im Gegenteil, das *καὶ εἴπη* (‘und sagt er da etwa?’) läßt sich eigentlich nur im Zusammenhang einer allgemeinen Reflexion gut erklären. Die ganze Periode muß deshalb als eine zusammenhängende rhetorische Frage gefaßt werden, in die sich die Worte des widerstrebenden Nachbarn drinnen im Hause ohne Schwierigkeit einordnen. Diese Worte sollen natürlich nicht als wirklich ausgesprochene gedacht werden, sondern sie wollen anschaulich sagen, was man eigentlich erwarten sollte, und welchen inneren Widerstand der im Bette liegende Mann zu überwinden hat. Er überwindet sie aber,—das ist eben die Pointe des Wortes!

“Dafür spricht auch die sachliche Erwägung, daß eine äußere Haltung, die den ablehnenden Worten entspräche, in ganz unerhörter Weise gegen die traditionelle, tief eingewurzelte Hilfsbereitschaft, die in diesem Milieu herrschte, verstoßen würde. Eine solche ablehnende Antwort wäre eine fast undenkbbare Verletzung aller guten Sitte, besonders unter Nachbarn. [42]

“In der Tat ist diese innere Gebundenheit, diese moralische Verpflichtung, dem Nachbarn und Freund in der Not beizuspringen, der tragende Grund des ganzen Gedankenzuges. Und es ist außerdem noch ausdrücklich ausgesprochen, nämlich in den Worten *διὰ γε τὴν ἀναίδειαν αὐτοῦ*: Entgegen aller landläufigen Erklärung muß geltend gemacht werden, daß diese Worte im gegebenen Zusammenhang nur dies bedeuten können: Er (der Gebetene) wird die Bitte erfüllen wegen *seiner (eigenen)* Schamlosigkeit, die nämlich durch seine Ablehnung zu Tage treten würde. Also: Er wird ihm helfen, wo nicht aus Freundschaft, so doch jedenfalls um nicht als ein *ἀνὴρ ἀναιδῆς*, im eigenen und allgemeinen Urteil, dazustehen.

“Daß eine Ablehnung der Bitte des notgestellten Nachbarn im Sinne der nicht ausgesprochenen Worte unter den Begriff der *ἀναίδεια* fällt, ist unzweifelhaft. Und zwar ist dieses Wort in dieser Beziehung mehr auf seinem Platz als in seiner traditionellen Beziehung auf den Bittenden. Hier, als Ausdruck des Motivs des in seiner Nachtruhe gestörten Mannes, erhält die *ἀναίδεια* ihren Vollsinn: Rücksichtslos der gebotenen Pflicht zu trotzen, alle Scham unter den Füßen zu treten. Die *ἀναίδεια* kann sowohl etwas Aktives sein, ein Handeln unter frecher Verletzung aller moralischen Bindungen, als eine passive, das rücksichtslose Außerachtlassen einer heiligen Pflicht, im beiderlei Sinn gleich *ὑβρις*. [43]

“Die hier vorausgesetzte Anwendung von *διὰ* (um zu verhüten) ist dem N.T. nicht unbekannt, vgl. Joh. 12,42 *διὰ τοὺς φαρισαίους οὐχ ὠμολόγουν*, und

1 Kor. 7,2 διὰ δὲ τὰς πορνείας ἕκαστος τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα ἐχέτω, wahrscheinlich auch Gal. 2,4.”

Hirsch 1941, 100: “Man muß ausgehen von der zweifellosen Geschlossenheit des Gedankengangs in [Luke 11] 8,9. Ohne 9 fehlt dem Gleichnis 5-8 die Anwendung. D.h. (da 9-13, wie Matth 7,7-11 zeigen, einmal ohne das vorhergehende Gleichnis existiert haben und überdies in 11-13 ihr eignes begründendes Gleichnis schon besitzen), daß das Gleichnis aus 9 herausgesponnen ist. Dann kann es aber nur Lu I [Q^{Luke}] gehören: 5-8 sind Erweiterungen von 9-13 Q durch Lu I.”

Schmid 1951, 198-199: “Dieses dem Leben der kleinen Leute entnommene Gleichnis [Luke 11:5-8] betrachtet das Gebet unter einem anderen Gesichtspunkt als das Vaterunser. Entgegen der landläufigen Auslegung will es aber nicht die Notwendigkeit des beharrlichen, ‘hartnäckigen’ Gebetes veranschaulichen, sondern die Gewißheit, daß Gott unsere Bitten erhört. Der V. 7 will nämlich nicht die Antwort nennen, die der drinnen im Hause befindliche Freund dem draußen stehenden wirklich gegeben hat, sondern ist noch ein Bestandteil der bis zum Schluß des V. 7 reichenden rhetorischen Frage, die gerade die Undenkbarkeit einer solchen zunächst ablehnenden Haltung ausdrücken will, die etwa erst dadurch eine Änderung erfahren würde, daß der draußen Stehende trotzdem hartnäckig auf seiner Bitte besteht. Ein abweisendes Verhalten des im Hause Befindlichen wäre ein ganz unerhörter Verstoß gegen die orientalische Gastlichkeit und Hilfsbereitschaft und darum kein wirklich lebenswahrer Zug im Gleichnis. Was V. 7 sagt, sind nicht wirklich gesprochene Worte des um Hilfe Gebetenen, sondern bloße hemmende Gedanken und Gefühle, die sich ihm aufdrängen konnten und die er zu überwinden hatte und tatsächlich auch überwunden hat. So könnte er sagen, wenn er nicht wollte, aber er hat es nicht getan. Dann wird auch in V. 8 nicht von einem immer drängenderen wiederholten Bitten des draußen Stehenden gesprochen—das hat man nur aus den Schlußworten zu Unrecht erschlossen—, sondern ausschließlich von den das Verhalten des um Hilfe Gebetenen bestimmenden Motiven: wenn er schon nicht aus Freundschaft, aus wirklicher dienstbereiter Gesinnung heraus die Bitte des anderen erfüllt, so tut er es doch, um den Zudringlichen los zu werden. Wenn dies der recht verstandene Sinn des Gleichnisses ist, dann ist darin nicht der Bittende die Hauptperson, sondern der um Hilfe Gebetene, und es soll auch nicht die Beharrlichkeit des ersteren, von der in Wirklichkeit gar nicht die Rede ist, als Vorbild für das rechte Beten verstanden werden. Dann aber ist auch der Grundgedanke der Parabel nicht der, daß man hartnäckig, beharrlich beten muß, um bei Gott Erhörung zu finden, [199] sondern die Einschärfung des *vertrauensvollen* Betens. Das Gleichnis will demnach zu dem gleichen Schluß ‘vom Kleineren auf das Größere’ herausfordern wie unten V. 11-13 und das verwandte Gleichnis vom ungerechten Richter (18,1-8). Wenn schon ein Mensch, der

mitten in der Nacht im Schlafe gestört wird, die Bitte des in Verlegenheit befindlichen Nachbarn unweigerlich erfüllt, um wieviel mehr erfüllt Gott die Bitten seiner Frommen. Das Gleichnis hat (wie 11,11-13 = Mt 7,9-11; Lk 12,25 = Mt 6,27; Lk 14,5 = Mt 12,11; Lk 14,28-30. 31f; 15, 4-7. 8-10; 17,7-9) die Form einer rhetorischen Frage, die dem Zuhörer oder Leser die vom Redner beabsichtigte einzig mögliche Antwort, die nur verneinend lauten kann, abnötigen will.”

“Dieser Abschnitt [Luke 11:9-13], den Matthäus in die Bergpredigt hineingestellt hat, ist nicht die von Jesus gegebene Anwendung des bei Lukas voranstehenden Gleichnisses, sondern ein selbständiges Stück, das nochmals das gläubige Vertrauen als eine notwendige Eigenschaft des rechten Betens nennt. Nicht eine Folgerung aus dem Gleichnisse zieht Jesus darin, sondern kraft eigener Autorität spricht er hier.”

Schürmann 1957, 12-13: “Nach $\tau\acute{\iota}\varsigma$ steht im NT der gen. part. außer Mk 12,23 parr Mt/Lk (20,33); Hebr 1,5.13 nur noch Lk 22,24 als luk R ...; vgl. Lk 7,42; 10,36 (anders D e); 14,5 luk S, ferner Apg 7,52 gegen den üblichen Sprachgebrauch im NT; von sich aus schreibt Luk vielleicht nirgends $\tau\acute{\iota}\varsigma$ $\acute{\epsilon}\xi$, läßt aber in der Formel (sonst im NT nur 2 x Mt) $\tau\acute{\iota}\varsigma$ $\acute{\epsilon}\xi$ $\acute{\upsilon}\mu\acute{\omega}\nu$ (und zwar nur in dieser!) eine Kon-[13]struktion mit $\acute{\epsilon}\xi$ stehen: Lk 11,11; 12,25 par Mt; vgl. 15,4 diff Mt und Lk 11,5; 14,28; 17,7 luk S.”

Grundmann 1961, 233-234: “Mit einem neuen Einsatz (vgl. 6,39; 9,3.23 u.a.) beginnt die Erzählung eines Gleichnisses [Luke 11:5-8], das in 18,1ff. eine sehr nahe Parallele hat. Es beginnt mit einer rhetorischen Frage, die sich von V. 5 bis V. 7 erstreckt. ... sie erwartet die Antwort ‘Undenkbar!’, so daß V. 8 aus ihr die Folgerung zieht. ... [234]. So muß mit einem Schluß a minori ad majus, wie Rabbinen zu schließen pflegten, geschlossen werden, und dieser Schluß schließt ein: Gott ist euch Freund; ...”

235 [on 11:11-13]: “Die Gewißheit der Erfüllung wird wiederum durch einen Schluß a minori ad majus begründet. War erst die Freundschaft Gottes der Grund des Schlusses, so ist es jetzt die Vaterschaft Gottes (vgl. Joh. 15,14-16; 16,23-27). Wie erst von Freundschaft unter Menschen, so wird jetzt von Vater und Sohn unter Menschen gesprochen, wiederum in der Art einer rhetorischen Frage, auf die die Antwort nur ‘undenkbar’ lauten kann.”

Spicq 1961, 86: “Depuis A. Jülicher et Loisy jusqu’à T.W. Manson et W.E. Bundy [Bundy, Walter E. 1955. *Jesus and the First Three Gospels*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1955, 391-392], maints commentateurs rapprochent notre parabole [Luke 18:1-8] de celle de l’Ami importun (*Lc.*, XI, 5-8), dont elle ne serait même qu’un doublet au dire de certains. Mais si l’une et l’autre traitent de la prière et de son efficacité, leur enseignement est bien différent. La prière de la Veuve, en effet, est une prière instante qui continue à demander ce qui a été refusé ‘pendant longtemps’, elle persévère sans fléchir.

La prière de l'Ami, au contraire, obtient sur-le-champ, à minuit, ce qu'il demande, pourvu qu'il insiste quelque peu, sans se soucier des convenances. Dans ce cas le sollicitateur s'adresse à un ami avec une hardiesse sans timidité, et il obtient exactement ce qu'il demande; dans un autre, l'implorante a affaire à un magistrat sans cœur qu'elle poursuit de ses appels, sans arriver à le décider. En d'autres termes, la parabole de l'Ami importun est celle de la prière exaucée à coup sûr, comme le souligne son commentaire (*Lc.*, XI, 9-13), tandis que la parabole du Juge inerte est celle de la prière apparemment inefficace, qu'il faut cependant poursuivre 'de jour et de nuit', sans trop savoir sous quelle forme ni à quelle époque elle obtiendra ce qu'elle a demandé."

87: "Par ailleurs et surtout, l'ami qui vient importuner son ami lui demande trois pains pour un hôte de passage—une requête insignifiante—, tandis que les élus implorent dans les *θλίψεις* le Maître de l'univers pour obtenir l'*ἐκδίκησις*. C'est le salut des hommes autant que la justice de Dieu qui sont en cause; d'autant plus que nous sommes à la fin des temps et que tout retard ressemble à une défaite."

Delling 1962, 1-4 [1970, 203-206]: "Das Gleichnis vom gottlosen Richter [Luke 18:1-8] hat seine nächste Analogie in dem von dem nachts um Hilfe Gebeten. In beiden Fällen handelt es sich in etwa um das Verhalten eines Menschen, der aus keineswegs [2] edlen Motiven [1970, 204] einem ihn anhaltend Bittenden nach einigem Widerstreben schließlich unwillig hilft. Daraus soll auf das Verhalten Gottes geschlossen werden, der—natürlich nicht aus Selbstsucht, nicht um den Bittenden loszuwerden—erst recht diesem das Erbetene gewährt. Wäre dieses Gemeinsame der eigentliche Skopus von Lc 182-5 oder gar von vv. 2-8a, dann wäre dadurch die Auffassung der Perikope festgelegt.

"Allein, die Gleichnisse bilden kein Gleichnispaar, wie wir solche aus der synoptischen Tradition kennen⁵. Die Unterschiede beginnen im Formalen. In Lc 115-8 handelt es sich um eines der überwiegend im Sondergut des Lukas-Evangeliums bezeugenden⁶ Gleichnisse, [3] die ausdrücklich an das Urteil der Hörer [1970, 205] appellieren: wer von euch oder von den Menschen um euch wird, wenn er in die und die Lage kommt, nicht so handeln, wie es im Gleichnis geschildert wird—so und nicht anders? In Lc 182-5 liegt eine andere, ebenfalls im Lukas-Evangelium häufigere Form des Gleichnisbeginns vor, die einfach mit der Erzählung einsetzt: Es war ... u.ä. Das Gleichnis in Lc 115-8 ist in seiner Aussage innerhalb seines—losen—Zusammenhangs in sich selbst verständlich und auch formal abgerundet; die Frage, mit der es beginnt, empfängt innerhalb des Gleichnisses ihre Antwort, die mit einem betonten 'Ich sage euch' anhebt (v. 8). In 182-8 folgt dieses 'Ich sage euch' erst innerhalb der Anwendung des Gleichnisses, die nicht wegen seiner erzählenden Form gegeben werden muß, sondern deswegen, weil (neben anderem) vor allem die Anwendung auf Gott infolge der Besonderheit des gewählten Beispiels, der [4] bis zum Widerspruch

gesteigerten Spannung zwischen der inneren Haltung des im Gleichnis geschilderten Menschen und der Gottes, ausgeführt werden muß, wenn der Sinn des Gleichnisses erfaßt werden soll. In synoptischen Vergleichen und Gleichnissen wird ja der Schluß a minore ad maius mehrfach in Schema negativ—positiv benutzt, teils in relativ milder Form (Mt 79-11 par.), teils in stärkerer Spannung, teils in nahezu paradoxer Weise. In der Reihe dieser Vergleiche und Gleichnisse steht Lc 115-8, was die Spannung innerhalb der Analogie anlangt, weit näher an 1111-13 (ganz ab-[1970, 206]gesehen von der Verwandtschaft des Themas), 182-5 dagegen an 161-7 (hier ist das Thema natürlich ein ganz anderes). Solche befremdlichen oder doch überraschenden Parabeln lassen aufhorchen, machen begierig nach der Deutung (deshalb soll ihr Thema nicht vorher genannt werden; Lc 181 erweist sich auch insofern als sekundär). Lc 182-5 ist ohne eine ausdrückliche Aussage über die Tendenz der Erzählung als Gleichnis nicht verständlich.“ Ellipsis by Delling.

2⁵ [1970, 204⁵]: “Die These eines Doppelgleichnisses führt AD. JÜLICHER, Die Gleichnisreden Jesu II, Tübingen ²1910, 283-290 zu einer komplizierten Theorie über die Geschichte von Lc 181-8. Zurückhaltend JEREMIAS [1958] 136: 115-8 ‘fast ein Doppelgleichnis’ zu 181-8. Die Zahl der eigentlichen Doppelgleichnisse (JEREMIAS ... 76f. hat mit ihnen die längere Reihe zweiteiliger bildhafter Aussagen zusammengestellt, bei denen von einer spezifischen Gleichnisform nicht gesprochen werden kann) ist nicht groß: Mt 79f. par. Lc (bei beiden hat das Doppelgleichnis nur *eine* einleitende Frage) Mt 1331-33 par. Lc (beidemale bei beiden ἡμῶν ἐστίν) Mt 1344-46 (entspr.) Lc 1428-32 154-10 (beidemale τίς ..., Lukas-Sondergut, s. Anm. 6); nirgends stehen in der Weise zwei verschiedene Formen der Einleitung von Gleichnissen nebeneinander, wie es in Lc 115-8 und 182-5 der Fall wäre, wenn es sich um ein Doppelgleichnis handelte.“ Second ellipsis by Delling.

2-3⁶ [1970, 204⁶]: “Mt 79 par. (Lc 1111) 1211 par. (Lc 145, wahrscheinlich aus anderer Quelle als Mt 1211), sonst τίς ἐξ ὑμῶν nur Lc 115 1428 154 (Mt 1812 τί ὑμῶν δοκεῖ; vgl. 2128) 177, dazu siehe Lc 1431 (τίς βασιλεύς) 158 (τίς γυνή). Eine besondere Struktur hat die beteiligende Frage in Mt 2445 par. (Lc 1242): Wer ist nun der zuverlässige (und) kluge Knecht? In Mt 627 par. ist τίς nicht im Gleichnis gebraucht; in Mc 129 Par. liegt eine andere Form der Beteiligung der Hörer innerhalb eines Gleich-[3]nisses vor (τί [οὔν] ποιήσει), nicht die Einleitung eines Gleichnisses. τί ὑμῶν δοκεῖ steht auch Mt 2128 vor einem Gleichnis, sonst im Matthäus-Evangelium in anderen Zusammenhängen (nicht im Markus- und Lukas-Evangelium).“ Square brackets around οὔν by Delling.

Jeremias 1962, 105: “Die Logiengruppe Lk. 11,9-13, die Matthäus selbständig überliefert (7,7-11), bildet bei Lukas die Anwendung des Gleichnisses vom bittenden Freund (Lk. 11,5-8); da die Überleitung (11,9: καὶ γὰρ ὑμῶν λέγω

mit vorangestelltem betonten ὑμῖν) Eigentümlichkeit der lukanischen Quelle ist und außerdem Ideenassoziation vorliegt (Anklopfen in V. 5 und V. 9f.), ist die Verbindung der beiden Stücke sekundär. Durch diese Erweiterung ist der Akzent des Gleichnisses verschoben worden. Stand ursprünglich ... der um Hilfe gebetene Freund im Mittelpunkt der Erzählung (so bedingungslos wie er hilft Gott), so stellt die lukanische Deutung den bittenden Freund ins Zentrum (werdet nicht müde, laßt nicht nach im Beten!).“

157: “Fast ein Doppelgleichnis zu dem vom ungerechten Richter ist das *Gleichnis von dem nachts um Hilfe gebetenen Freund* (Lk. 11,5-8).“

“Das Gleichnis malt lebendig die Verhältnisse in einem palästinischen Dorf. V. 5: Es gibt keine Läden, sondern die Hausfrau bäckt vor Sonnenaufgang den Tagesbedarf für die Familie; man weiß aber im Dorf, wer abends noch Brot hat. Drei Brotfladen gelten noch heute als Mahlzeit für eine Person. Er will sie nur geborgt haben und bald zurückgeben.—V. 6: Die Bewirtung des Gastes ist unbedingte Ehrensache im Morgenlande.—V. 7: Die Ärgerlichkeit des gestörten Nachbarn kommt schon im Fortfall der Anrede (anders V. 5) zum Ausdruck. ᾗδῃ = ‘längst’ (wie Lk. 14,17; Joh. 19,28): der Morgenländer geht früh schlafen. Es ist ja abends dunkel im Haus; das kleine Öllämpchen, das die Nacht über brennt, verbreitet nur schwachen Schein. ‘Längst ist die Tür verschlossen’, nämlich durch Schloß und Riegel. Der Riegel, ein Balken oder eiserner Stab, ist durch an den Türflügeln befindliche Ringe gezogen; das Öffnen des Riegels ist umständlich und mühsam und verursacht lautes Geräusch. ‘Und die Kinder sind so wie ich (μετ’ ἐμοῦ) zu Bett’: es ist an ein Fellachenhaus gedacht, das aus einem einzigen Raum besteht; die ganze, in dem erhöhten Teil des Hauses auf einer Matte liegende Familie würde aufgestört werden, wenn der Vater aufsteht und den Riegel öffnet. οὐ δύναμαι ‘ich kann nicht’ ist, wie so oft im Leben, so viel wie: ich will nicht.—V. 8: ‘Nicht wahr (λέγω ὑμῖν), selbst wenn er nicht aus Freundschaft aufsteht und ihm gibt, wird er διὰ γε τὴν ἀναίδειαν αὐτοῦ (entweder: wegen der Zudringlichkeit des Bittenden, oder semitisierend: wegen seiner [eigenen] Schamlosigkeit, d.h. um nicht als schamlos dazustehen) aufstehen und ihm geben, soviel er braucht’ (nicht nur die erbetene bescheidene Leihgabe).“ Square brackets by Jeremias.

158: “Lukas überliefert das Gleichnis im Rahmen des Gebetskatechismus 11,1-13, hat es also als Mahnung zu anhaltendem Bitten verstanden, wie besonders 11,9-13 zeigt; aber dieser Rahmen ist ... sekundär und darf daher nicht zum Ausgangspunkt für die Auslegung genommen werden, wenn versucht werden soll, den ursprünglichen Sinn des Gleichnisses zu ermitteln.”

159-160: “Ging es bei den Kontrastgleichnissen um die Zuversicht Jesu gegenüber Zweifeln an seiner Sendung, so wollen die Gleichnisse vom Richter und vom Freund den Jüngern die Gewißheit schenken, daß Gott sie aus der kommenden Angst erlösen [160] werde.”

Jüngel 1962, 155: “Diese Parabel [Luke 11:5-8] ist nur bei Lukas überliefert. Sie steht bei Lukas in einem thematischen Zusammenhang, der durch den das Kapitel einleitenden Vers kenntlich gemacht ist: Herr, lehre uns beten (Lk 11,1). Die Parabel schließt sich bei Lukas an das Vaterunser (Lk 11,2-4) an, ist aber durch die Einleitung καὶ εἶπεν πρὸς αὐτούς (Lk 11,5) deutlich abgehoben. Das der Parabel folgende Logion Lk 11,9f. ist wohl von Lukas als Anwendung gedacht¹, ist dafür aber viel zu allgemein. Die Parabel ist also für sich zu interpretieren². Es bestehen keine zwingenden Gründe, sie Jesus abzusprechen.”

155¹: “Man wird aber auch damit rechnen müssen, daß Lukas das Logion der Parabel angefügt hat, weil es in seiner Allgemeinheit der Nähe eines Gleichnisses *bedurfte*. Das könnte für sehr viele ‘allgemeine’ Anwendungen der Gleichnisse bei den Synoptikern gelten, obwohl auch an rabbinische Gleichnisse gern Logien angehängt werden, wie das von P. FIEBIG gesammelte Material zeigt (cf. auch R. BULTMANN [31957], *Gesch. d. syn. Trad.*, S. 201).”

155²: “Cf. J. JEREMIAS [51958], *Gleichnisse*, S. 137: Der ‘Rahmen ist ... sekundär und darf daher nicht zum Ausgang für die Auslegung genommen werden, wenn versucht werden soll, den ursprünglichen Sinn des Gleichnisses zu ermitteln.” Ellipsis by Jüngel.

Beyer 1968, 287.290-293: “In allen Sprachen kann ein Fragesatz einen bedingenden Satz ersetzen. Hier ist davon jedoch nur ein besonderer Fall zu behandeln, der nur im Semitischen möglich ist. Bei Mt und Lk finden sich nämlich einige Beispiele, in denen ganz ungrüchisch ein durch τίς (ἐξ ὑμῶν) eingeleiteter Fragesatz eine konditionale Protasis ersetzt: Mt 6,27; 7,9f.; 12,11; 24,45f.; Lk 11,5-7.11f.; 12,25.42f.; 14,5.28.31; 15,4.8; 17,7-9 ... Ihnen liegt offensichtlich folgendes dreiteilige Schema zugrunde: 1. Ein Fragenominalsatz, dessen Subjekt das Fragepronomen τίς ist: τίς ἐστίν (ἐξ ὑμῶν) ἄνθρωπος (δούλος, πατήρ, βασιλεύς, γυνή); und daran angeschlossen: 2. Ein Relativsatz, der die eigentliche Voraussetzung enthält (beide zusammen bilden die Protasis). 3. Ein Behauptungssatz oder eine rhetorische Frage als Apodosis. Dieses dreiteilige Schema ist noch an drei Stellen genau erhalten: Mt 7,9f. **κ**; 24,45f. = Lk 12,42f. An allen übrigen ist es mehr oder weniger geglättet worden, und zwar auf vier verschiedenen Wegen: 1. Der Mittelsatz wurde mit dem Schlußsatz verbunden: Mt 7,9f. **M**; 12,11 **Bκ**. 2. Der Anfangssatz wurde mit dem Mittelsatz zusammengenommen: Lk 11,11f. **κκD**; (Mt 18,12). 3. Der Anfangssatz wurde mit dem Schlußsatz zusammengenommen: Mt 6,27; 7,9f. **B**; Lk 12,25; 14,28.31; 15,4.8; 17,7-9. Außerdem Mt 12,11 **CX.L**, falls καὶ ἐάν als ‘auch wenn’ zu verstehen ist; andernfalls muß der gekürzte Anfangssatz doch noch als selbstständiger Satz aufgefaßt werden. 4. Der Anfangssatz wurde mit dem Mittelsatz zusammengenommen und daran der Schlußsatz syndetisch angeschlossen, so daß ein parataktischer Fragesatz entstand: Lk 11,5-7.11 **B**; 14,5. Außerdem kann der Mittelsatz (der die Voraussetzung ent-[290]haltende Relativsatz)

folgendermaßen gräzisiert sein: 1. Seine konditionale Funktion ist durch eine Konditionalkonjunktion sichtbar gemacht: Mt 7,9f. M; 12,11 B α ; Lk 15,8 B α (die beiden letzten enthielten im Semitischen sicher eine syndetische Parataxe). 2. Der im Aramäischen (und bei ἔχων auch im Hebräischen) allein mögliche Relativsatz ist in ein Partizip verwandelt: Mt 6,27; Lk 12,25; 14,28.31; 15,4 $\alpha\alpha$.8 D.B α ; 17,7-9.

“Nach diesem dreiteiligen Schema gebaute konditionale Fragesätze kommen nun im Semitischen gar nicht so selten vor: Dt 20,5 **מִי־הָאִישׁ אֲשֶׁר בָּנָה בַּיִת־דָּשׁ** ‘Wer ist ein Mann, der ein neues Haus gebaut und (noch) nicht eingeweiht hat? Er gehe weg und kehre heim, damit er nicht im Kampfe umkomme und ein anderer es einweihe’, Sinn: ‘Wenn jemand (von euch) ein neues Haus gebaut, es aber noch nicht eingeweiht hat, so trete er ab und kehre heim, damit nicht, falls er im Kampfe umkommt, es ein anderer einweihe’, TrgJer I **מֵאֵן גִּבְרָא דִּי בִנָּא בֵּיתָא חֲדָתָא וְלֹא קִבַּע בֵּיהּ מִזְוּתָא לְשַׁכְּלָלְתָּיהּ יֵהֵךְ וְיִתּוּב לְבֵיתָהּ דְּלִמָּא יִגְרוּם לִיהּ חֻבָּא וְיִתְקַטֵּל בְּקִרְבָּא** **וּמִי־הָאִישׁ** **אֲשֶׁר־נִטַּע כְּרֶם וְלֹא חָלְלוּ יָלְךְ וְיָשָׁב לְבֵיתוֹ פְּנֵי־יָמוֹת בְּמִלְחָמָה וְאִישׁ אַחֵר יַחְלִלְנֵהוּ** ‘Und wenn jemand (unter euch) einen Weinberg gepflanzt, aber noch nicht zu nutzen angefangen hat, so trete er ab und kehre heim, damit nicht, falls er im Kampfe umkommt, ein anderer ihn zu nutzen anfange’, LXX *καὶ τις ὁ ἄνθρωπος, ὅστις ἐφύτευσεν ἀμπελῶνα καὶ οὐκ εὐφράνθη ἐξ αὐτοῦ; πορευέσθω καὶ ἀποστραφήτω εἰς τὴν οἰκίαν αὐτοῦ, μὴ ἀποθάνῃ ἐν τῷ πολέμῳ καὶ ἄνθρωπος ἕτερος ἐγκαινισθῆ αὐτήν. 6* **וּמִי־הָאִישׁ אֲשֶׁר־נָשָׂא אֵשָׁר־אָרֶשׁ וְלֹא לָקַחָהּ יָלְךְ וְיָשָׁב לְבֵיתוֹ** ‘Wenn sich jemand (von euch) mit einem Weib verlobt hat, es aber noch nicht heimgeführt hat, so trete er ab und kehre heim’, LXX *καὶ τις ὁ ἄνθρωπος, ὅστις μεμνήστυται γυναῖκα καὶ οὐκ ἔλαβεν αὐτήν; πορευέσθω καὶ ἀποστραφήτω εἰς τὴν οἰκίαν αὐτοῦ. 7* **מִי־הָאִישׁ אֲשֶׁר־הָיָה רָךְ הַלֵּב וְרָךְ הַלֵּב וְלֹא יָמַס אֶת־לִבּוֹ אֶת־בָּבוֹ** ‘Wenn jemand (unter euch) furchtsam und mutlos ist, so trete er ab und kehre heim, damit er nicht seine Volksgenossen auch so mutlos mache wie er ist’, LXX *τις ὁ ἄνθρωπος ὁ φοβούμενος καὶ δειλὸς τῆ καρδία; πορευέσθω [291] καὶ ἀποστραφήτω εἰς τὴν οἰκίαν αὐτοῦ, ἵνα μὴ δειλιάνῃ τὴν καρδίαν τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ ὡσπερ ἡ αὐτοῦ. Ri 10,18* **מִי־הָאִישׁ אֲשֶׁר יִחַל לְהִלָּחֵם בְּבָנֵי עַמּוֹן** ‘Wenn jemand den Kampf mit den Ammonitern aufnimmt, soll er das Haupt über alle Einwohner Gileads werden’, LXX *τις ἀνὴρ, ὃς ἄρξεται πολεμῆσαι ἐν τοῖς υἱοῖς Ἀμμων; καὶ ἔσται εἰς κεφαλὴν πᾶσιν τοῖς κατοικοῦσιν Γαλααδ. Jer 9,11* **וְיִגְדֵּהוּ אֶלְיוֹ פִּי־הוּא דְּבַר דְּאִישׁ וְאִתָּא דְּבַר דְּאִישׁ** ‘Wenn jemand weise ist, möge er dies erklären, wenn zu jemand der Mund J.s gesprochen hat, möge er es verkünden’ (oder konsekutives ו?), LXX *τις ὁ ἄνθρωπος ὁ συνετὸς καὶ συνέτω τοῦτο, καὶ ᾗ λόγος στόματος κυρίου πρὸς αὐτόν,*

(hinterher) bei seinem Knecht bedanken, weil er seine Befehle ausgeführt hat?'; Mt 24,45ff. = Lk 12,42ff. wurde die syntaktische Bedeutung der Frage nicht mehr verstanden und diese durch Glossierung zu einem selbstständigen Ruf zur Treue ausgestaltet. Wenn man πιστός und φρόνιμος in Mt 24,45 = Lk 12,42 und ebenso κακός in Mt 24,48 (in Lk 12,45 war es gar nicht zugesetzt worden) als Glossen, die bereits die Apodosis vorwegnehmen (D hat sie noch weiter vermehrt), streicht, wird alles klar: "Wenn ein Knecht von seinem Herrn über das Gesinde gesetzt wurde, um ihnen zur rechten Zeit die Speise auszuteilen, so ist er selig, wenn ihn der Herr bei seiner Ankunft so tun findet. Wenn jener Knecht aber in der Meinung, sein Herr bliebe noch lange aus, seine Mitknechte schlägt und Orgien feiert, so wird ihn sein Herr, falls er ihn unvermutet überrascht, in Stücke hauen." All ellipses except the first by Beyer.

Jeremias 1972, 105: "The group of logia in Luke 11.9-13, preserved by Matthew as an independent unit (7.7-11), has been used by Luke as the application of the parable of the Importunate Friend (Luke 11.5-8); since the transition (11.9: *καὶ γὰρ ὑμῖν λέγω* with *ὑμῖν* preceding) is a peculiarity of the Lucan source, and there is also the occurrence of the association of ideas ('knocking' in v. 5 and v. 9 f.), the linking of the two passages in Luke is secondary. The point of the parable has been distorted by this expansion. Originally ... the focus of the story was the helping friend (God helps as unconditionally as the friend did), but the Lucan interpretation places the praying friend in the centre of the picture (men ought always to pray and not to faint)."

157: "Almost a doublet of the parable of the Unjust Judge is the *parable of the Friend who was aroused in the Night by a Request for Help* (Luke 11.5-8)."

158: "Luke has transmitted the parable in the context of the instruction about prayer in 11.1-13, and therefore understood it to be an exhortation to unwearied prayer, as 11.9-13 plainly shows; but this context is ... secondary, and should not therefore be taken as a starting-point for an attempt to set forth the original meaning of the parable."

160: "While the contrast-parables express the confidence of Jesus in the face of doubt concerning his mission, the parables of the Judge and the Friend are intended to imbue the disciples with the certainty that God will deliver them from the coming tribulation."

Rickards 1977, 242: "In which way is the friend importunate, meaning persistent in asking? The story describes him as asking only once! TEB [Today's English Bible] tries to solve this problem with 'because you are not ashamed to keep on asking' and JB [Jerusalem Bible] with 'persistence will be enough to make him get up and give his friend all he wants'. But neither of these is fully satisfactory in view of the fact that the illustration itself gives no indication of "persistence" or that the midnight visitor kept on asking. The solution of LB [Living Bible] is better: 'But I'll tell you this—though he won't do it as a friend,

if you keep knocking long enough, he will get up and give you anything you want.’ Another rendering might be ‘if you keep on asking, he will get up ...’.” Ellipsis by Rickards.

Derrett 1978, 79: “Few theologians are willing to separate their treatment of the Importunate Widow (Luke 18) from that of the Friend at Midnight. Almost invariably it is said, with a hasty assumption, that both teach the same lesson, that perseverance in prayer will secure God’s attention (!), and procure his aid. I do not think there can be doubt but that the parable of the Importunate Widow is a story in which perseverance, ‘importunity’, plays a part, even a significant part. But in our parable there is no importunity. ... In the story itself there is no word of importunity, nor has it any scope. In fact, the sleeper’s dilemma arises at the first call. At Luke 11:9, indeed, Jesus says ‘knock’ not ‘knock repeatedly’.”

82: “In an amusing sequel Jesus suggests what response could not possibly be expected. No one would reply, ‘Do not annoy me. The door is shut. My children are with me in the bed. I cannot get up and give you (anything).’ This is vividly suggested, for it is exactly the answer of a person lacking friendship.”

83: “It [ἀναίδεια] must be translated ‘want of shame’. Assuming that this is correct, v. 8 must be rendered, ‘I tell you that even if he will not give to him, getting up because of the fact that he is his (the asker’s) *friend*, he will awake and give him whatever he requires at any rate because of his want of shame.’

84: “What sort of request is this? Jesus is shown illustrating it at v. 11 which fits the parable perfectly. A child asks the father ‘Give me that thing’, not ‘Please give me that thing, if you do not mind’. ... Our adolescents are taught shame, *not* to ask in that fashion: but in Asia grown men make such requests *of their friends*. ... Thus we must ask for spiritual gifts from God, no matter how apparently implausible or difficult, as a child asks his father or a man asks his friend. Certainty that the request will be granted is a precondition of success. In a few words, one must pray with faith (cf. Mark 11:24).”

Huffard 1978, 154-155: “It has been the common understanding that Jesus was teaching his disciples to be persistent in prayer. Thus, we usually find this parable linked [155] with the parable of the persistent widow or unjust judge (Luke 18:1-8).”

156: “But, what if *anaideia* referred to the man inside the house who had just received the request for bread at midnight? ...

“None could deny that the theme of the parable of the persistent widow is persistence in prayer since Jesus told them they ‘ought always to pray and not lose heart’ (18:1). But neither Jesus nor Luke makes such emphasis in the parable under consideration. ...

“In the father-son metaphor the Lord taught that there is an inner quality that would prevent a father from giving a son a snake or a scorpion to eat. Nothing

is said or implied in the context that the son had to keep asking his father for breakfast or that the father gave his son something to eat to get him to stop whining. The emphasis is not placed on the asking but on the quality behind the response to the human need. Jesus thus taught that if an earthly father has enough honor to give his son proper food upon request, imagine how blameless God is in responding to our needs. The lesson is that God will hear our prayers and his response will be one of honor and integrity.”

157-158: “If one has a guest in the late afternoon and has already depleted his supply of [158] bread, then he goes to the neighbor to borrow a few loaves. It would be unheard of for a neighbor to refuse, because the next day he may need to borrow bread.”

159: “To them [other members of the village] it would be a disgrace and a shame for the family and the village if their guest were not honored properly. ... In a real sense, one is a guest of the village. ...

“Likewise, to refuse to help a neighbor entertaining guests would be a terrible shame.”

Johnson 1979, 127: “To sum up, the Greek evidence from ancient times until at least the fifth century A. D. seems to point strongly in favor of the following: The word *anaideia* always refers to a negative quality, is best translated as ‘shamelessness’ or ‘impudence’ and in only one case suggests the sense of ‘enduring’ or ‘persisting.’ In the first century there is no evidence that the word would have been understood as ‘importunity’ or ‘persistence.’”

131: “Even though a man calls in the middle of the night it would be unthinkable for the man inside not to respond to the need of his friend to provide a meal for a traveller even if it means getting up at midnight, unbolting the door and awaking his children. He will indeed get up, and he will do it quickly. He will get up to ‘avoid the shame’ of himself and his village. The key to the meaning of the parable is in the word *anaideia*, which in the first century meant ‘shamelessness’ and takes on the sense in the parable of ‘avoiding shame.’ Gradually the Church changed the meaning of the word in Luke 11:8 to ‘importunity’ and finally to the completely positive quality of ‘persistence.’”

Jeremias 1980, 196-197: “[Luke] 11,5-8 Trad καὶ ... χροῖζει: In dem kleinen Gleichnis finden sich 6 satzverbindende καὶ; das ist nicht lukanisch.” Ellipsis by Jeremias.

“11,5 Red πρὸς: Zu πρὸς c.acc. nach Verbum dicendi → 1,13 Red S. 33 sub 2 [see Jeremias 1980, 33 below].—πορεύονται: lk Vorzugswort (Lk 51/ Apg 37) ... [197]

“Trad καὶ εἶπεν: in unmittelbarer Aufeinanderfolge am Satzbeginn ist nicht lukanisch → 1,18 Trad. [see Jeremias 1980, 39 below]—τίς ἐξ ὑμῶν ἐξεί φιλόν ... (V. 7) κακεῖνος: Wir haben den Fall vor uns, daß ein durch τίς (ἐξ ὑμῶν) eingeleiteter Fragesatz einen konditionalen Vordersatz vertritt. Diese

einen Konditionalsatz ersetzenden τίς-Fragen folgen einem dreiteiligen Schema: 1. Fragenominalsatz mit τίς + 2. Relativ- bzw. Partizipialsatz (an unserer Stelle Aussagesatz ἔξει ...) + 3. Nachsatz (κακῆϊνος ...). Diese Konstruktion begegnet bei Lukas nur im Nicht-Markusstoff (11,5-7.11f.; 12,25.42f.; 14,5.28.31; 15,4.8; 17,7-9). Sie gibt sich durch mehrere Mt-Parallelen als vorlukanisch zu erkennen (Lk 11,11f. par. Mt 7,9f.; Lk 12,25 par. Mt 6,27; Lk 12,42f. par. Mt 24,45f.; Lk 14,5 par. Mt 12,11). Im Gleichnis vom nächtlichen Lärm an der Tür (Lk 11,5-8) ist nicht-lukanisch an der Struktur außerdem die formale Parataxe bei logischer Hypotaxe (→ 1,58 Trad [see Jeremias 1980, 64 below]): ‘Wenn einer von euch einen Freund hat, der um Mitternacht zu ihm kommt ... wird jener dann von innen rufen ...?’—ἔξει: ἔχειν gehört zur traditionellen Gleichniseinleitung → 7,41 Trad [see Jeremias 1980, 170 below]. Unsere Stelle gibt sich auch dadurch als vorlukanisch zu erkennen, daß Lukas gnomisches Futur in rhetorischen Fragen (ἔξει ... πορεύσεται) nicht von sich aus schreibt (→ 6,39 Trad [see Jeremias 1980, 146 below]).—τρεῖς ἄρτους: Voranstellung der Kardinalzahl ist nicht lukanisch → 3,11 Trad [see Jeremias 1980, 107 below].” Ellipses by Jeremias.

“11,6 Red ἐπειδή: → 7,1 Red S. 151 [see Jeremias 1980, 151 below].—παρεγένετο ... πρός με: → 7,4 Red [see Jeremias 1980, 152-153 below].” Ellipsis by Jeremias.

“11,7f. Red εἰς τὴν κοίτην: Der Ersatz von ἐν durch lokales εἰς ist lukanisch → 1,44 Red S. 59 [see Jeremias 1980, 59 below].—ἀναστάς: → 1,39 Red [see Jeremias 1980, 55 below].

“11,8 Red διὰ τὸ εἶναι: Zur Vorliebe des Lukas für den präpositionalen substantivierten Infinitiv → 1,8f. Red S. 28f. sub B 2 [see Jeremias 1980, 28-29 below]; zu διὰ τὸ mit Inf. → 2,4 Red [see Jeremias 1980, 79 below]; zu διὰ τὸ εἶναι (NT nur: Lk 3/Apg 2) → ebd.—ἔγερθεῖς: Während Lukas das Partizip ἀναστάς auf Schritt und Tritt zur Belebung der Erzählung gebraucht (LkEv 18/Apg 19), ist unsere Stelle der einzige Beleg im Doppelwerk für das Partizip ἔγερθεῖς. Dennoch wird es lukanische Formulierung sein. Er hatte ἀναστάς soeben in V. 7 und V. 8 gebraucht und befolgt nun die für ihn charakteristische Regel der ‘Avoidance of Repetition’ [Cadbury 1920, 83ff.].

198: “Trad λέγω ὑμῖν: Formelhaftes (hier: summierendes) λέγω ὑμῖν/σοι ist vorlukanisch → 3,8 Trad sub 10 [see Jeremias 1980, 106 below]. Lk 11,8 ist eine der 12 Stellen im Nicht-Markusstoff, an denen λέγω ὑμῖν/σοι asyndetisch den Satz einleitet → 7,9 Trad [see Jeremias 1980, 155-156 below]; das ist vorlukanisch, da Lukas das Asyndeton meidet → 1,51 Trad [see Jeremias 1980, 60-61 below].—εἰ καὶ οὐ ... διὰ γε: so (statt klass. ἐὰν καὶ μή) mit beschränkendem γέ (‘so doch wenigstens’) im NT nur im Nicht-Markusstoff des LkEv an zwei analog aufgebauten Stellen: 11,8 und 18,4f., beide in Gleichnissen.” Ellipsis by Jeremias.

33: “Auch *πρός* c.acc. nach Verba dicendi zur Bezeichnung des (der) Angeredeten (*ἀποκρίνεσθαι, γογγύζειν, δημηγορεῖν, εἰπεῖν, λαλεῖν, λέγειν, συζητεῖν*) ist ausgesprochen lukanisch. Es findet sich nie bei Mt und Mk, dagegen 149mal (Ev 100/Apg 49) im lukanischen Doppelwerk, sonst im NT nur noch im JohEv 14mal und Hebr 6mal. Von den 100 Belegen im LkEv sind 29 Änderungen am bzw. Hinzufügungen zum Markusstoff. Zusammen mit den 49 Apg-Belegen erweisen sie *πρός* c.acc. nach Verba dic. zur Bezeichnung des (der) Angeredeten als markante lukanische Stileigentümlichkeit.”

39: “Trad *καὶ εἶπεν*: findet sich in unmittelbarer Aufeinanderfolge als Satzbeginn bei den Synoptikern in folgender Verteilung: Mt 3, Mk 9, Lk 35/Apg 2. Die auffallend hohe Zahl der Belege im dritten Evangelium schlüsselt sich wie folgt auf: im Markusstoff finden sich nur drei¹, im Nicht-Markusstoff dagegen 32² Fälle. Wir haben es also mit einer markanten Eigenart des Nicht-Markusstoffes zu tun. Lukas selbst schreibt *εἶπεν δέ ...*”

39¹: “Lk 8,45; 20,34; 21,29.”

39²: “Lk 1,18.30.46.61; 2,10.48.49; 3,14; 4,6.23; 5,10; 9,58; 11,5; 12,18.42; 13,32; 14,22.23; 15,12; 16,15; 17,5.19; 19,17.25; 22,15.35.46; 23,43; 24,19. 32.38.46. In 18 Fällen folgt der Dativ, in 10 Fällen *πρός*, in 4 Fällen wird der Angeredete nicht bezeichnet.”

64-65: “Grammatische Parataxe bei logischer Hypotaxe (‘und [statt als] die Nachbarn ... hörten, daß Gott ihr so große Barmherzigkeit erwiesen hatte, und sie beglückwünschten sie’); diese Redeweise wird von Lukas gemieden. Von 8 derartigen Parataxen, die er in dem von ihm übernommenen Markusstoff vorfand, hat er 6 beseitigt (Mk 4,12.20; 6,26.31; 8,36; 12,19) und nur zwei übernommen (Lk 4,36 vgl. Mk 1,27; Lk 8,29 vgl. Mk 5,4). In der Apostelgeschichte findet sich dieser volkstümliche Semitismus nur selten (7,53; 23,3). Die Folgerung, die sich ergibt, ist weitreichend: die [65] Häufung von 46 Belegen⁷⁸ für grammatische Parataxe bei logischer Hypotaxe im Nicht-Markusstoff (davon mehr als 20mal im Mt-Lk-Logiengut) ist vorlukanisch.” First square brackets and ellipsis by Jeremias.

65⁷⁸: “Lk 1,58; 4,25f.27; 6,47.48.49^{bis}; 7,8^{ter}.32^{bis}.33.34; 9,62; 10,8.10.21; 11,5.7.25f.41; 12,24.31.45.46.47; 13,7.24.25.26f.; 14,5.8f.^{bis}12^{bis}; 15,24^{bis}.29.32^{bis}; 16,18; 17,4.6; 18,7; 24,26 ...”

170: “Zur traditionellen Gleichniseinleitung gehört *εἶπειν* (7mal im lukanischen Nicht-Markusstoff: 11,5; 13,6; 15,4.8.11; 16,1; 17,7 sowie Mt 21,28); *εἶναί τι* Lk 7,41 ebenso wie *γίνεσθαι τι* Mt 18,12 (par. *εἶπειν* Lk 15,4) sind vorlukanische Übersetzungsvarianten zu diesem die Gleichnisse einleitenden *εἶπειν*.”

146: “Gnomisches Futur in rhetorischen Fragen schreibt Lukas im Markusstoff nur 1mal, Markus folgend (Lk 20,15 par. Mk 12,9), nie in Apg. Im Nicht-Markusstoff findet sich dagegen die hohe Zahl von 17 Belegen: 6,39; 7,42;

11,5^{bis}.11^{bis}.12^{bis}.18; 12,42; 14,5^{bis}.31; 16,11.12; 17,7.8. Daß das vorlukanische Tradition ist, wird für 11,11^{bis}.12^{bis}.18; 14,5^{bis} durch die Mt-Parallelen zusätzlich bestätigt.”

107: “Im LkEv wird die adjektivisch gebrauchte Kardinalzahl dem Bezugs-nomen 35mal vorangestellt und 38mal nachgestellt, scheinbar völlig willkürlich. In Wahrheit bevorzugt Lukas die Nachstellung der Kardinalzahl. Das ergibt sich a) aus seiner Behandlung des Markusstoffes. Er fand bei Markus, soweit er ihn übernahm, dreimal eine *nachgestellte* Kardinalzahl vor: in allen drei Fällen griff er die Nachstellung auf, außerdem fügte er von sich aus dreimal eine *nachgestellte* Kardinalzahl in den Markusstoff ein. Anders verfuhr Lukas dagegen in den 7 Fällen, in denen ihm Markus eine *vorangestellte* Kardinalzahl anbot: er ließ zwar 2mal die Voranstellung passieren, ersetzte sie aber 5mal durch Nachstellung. Diese lukanische Vorliebe für die nachgestellte Kardinalzahl wird b) durch die Apg bestätigt: 44 Nachstellungen stehen 11 Voranstellungen gegenüber; dabei ist besonders lehrreich, daß Lukas in Apg 7,6 cit. 42 cit. zweimal sogar Zahlen des Bibeltextes umstellt: während die Septuaginta Gen 15,13 mit Voranstellung der Zahl τετρακόσια ἔτη und Am 5,25 τεσσαράκοντα ἔτη liest, zitiert er mit Nachstellung: ἔτη τετρακόσια (Apg 7,6) bzw. ἔτη τεσσεράκοντα (Apg 7,42). Angesichts dieser ausgesprochenen Bevorzugung der *Nachstellung* der Kardinalzahl durch Lukas wird man die 33 *Voranstellungen* der Kardinalzahl, die sich im Nicht-Markusstoff des Ev finden, mit Wahrscheinlichkeit als nicht lukanisch ansprechen dürfen: Lk 2,24 cit.; 3,11; 5,2; 7,41; 10,35; 11,5; 12,6.52; 13,7.14.16; 14,31.31; 15,4.7.7.10.11; 16,6.7.13.17.28; 17,12; 19,13.13.16.17.18.19.24.25; 22,30. Daß diese Voranstellungen in der Tat ganz überwiegend der Tradition zuzuweisen sind, wird für die Mehrzahl von ihnen dadurch bestätigt, daß es sich um Gleichnismaterial handelt, bei dem Lukas sich mit Eingriffen zurückhält, für ein zweites Bündel von Belegen dadurch, daß auch die Matthäus-Parallelen die Kardinalzahl voranstellen (Lk 12,6; 16,13.17; 19,13.16.18.24; 22,30 par. Mt 10,29; 6,24; 5,18; 25,15.20.22.28; 19,28) und für Lk 2,24 cit. durch die Voranstellung von δύο in der LXX-Vorlage Lev 12,8.”

151: “7,1 Red ἐπειδή: kommt im NT außer bei Paulus (fünfmal) nur im lk Doppelwerk vor: Lk 7,1; 11,6/Apg 13,46; 14,12; 15,24.”

152-153: “7,4 Red παραγενόμενοι πρὸς τὸν Ἰησοῦν: Die Statistik weist παραγίνομαι als markantes lukanisches Vorzugswort aus: Mt 3, Mk 1, Lk 8/Apg 20, Joh 1, sNT [sonstiges Neues Testament] 3; Lukas schreibt das Verb im Ev 8,19 [153] (παρεγένετο) gegen Mk 3,31 (ἔρχονται). Vorzugsweise benutzt er das Partizip von παραγίνομαι als Übergangswendung (Lk 7,4.20; 14,21/Apg 13mal). Die Konstruktion παραγίνομαι πρὸς τινα findet sich außer Mt 3,13 nur im Doppelwerk (Lk 7,4.20; 8,19; 11,6/Apg 20,18). Alle diese Beobachtungen führen übereinstimmend zu dem Schluß, daß παραγενόμενοι πρὸς τὸν Ἰησοῦν in Lk 7,4 lukanisch ist.”

59: “Was die Präposition εἰς an unserer Stelle [Luke 1:44] betrifft, so wäre klassisch ἐν τοῖς ὠσίν zu erwarten. Wir haben ein Beispiel für die Vermischung von ἐν und εἰς vor uns, die in neutestamentlicher Zeit schon im Gange war. Im NT findet sich der Ersatz von ἐν durch lokales εἰς in merkwürdig ungleichmäßiger Streuung: Mt 2, Mk 5, Lk 6/Apg 19, während JohEv, 2Kor, Eph, Hebr, 1Petr jeweils nur einen Beleg haben. Die Zahlen zeigen, daß wir es mit einer lukanischen Spracheigentümlichkeit zu tun haben.⁵⁷ Dieser Schluß wird bestätigt durch eine lukanische Rahmenformulierung (Lk 21,37).”

59⁵⁷: “An folgenden Stellen des lk Doppelwerks wird ἐν durch lokales εἰς ersetzt: Lk 1,44; 4,23; 9,61; 11,7; 12,21; 21,37 ...—Apg 2,5.22.27.31.39; 7,4.12; 8,23.40; 9,21; 11,22; 12,19; 19,22b; 20,14.16; 21,13; 23,11^{bis}; 25,4. —Die übrigen Belege: Mt 2,23; 4,13; Mk 1,9; 10,10; 13,3.9.16; Joh 1,18; 2Kor 8,6; Eph 3,16; Hebr 11,9; 1Petr 5,12.”

55: “Intransitives ἀνίστημι kommt im NT 92mal vor, davon 62mal im lk Doppelwerk. Noch deutlicher fällt das Mißverhältnis zwischen dem Vorkommen im Doppelwerk und im NT ins Auge, wenn man die Aufmerksamkeit auf das Partizip ἀναστὰς richtet: während sich ἀναστὰς im übrigen NT nur vereinzelt findet (Mt 2, Mk 6), verwendet es Lukas 36mal: im Ev 17mal, in der Apg 19mal, ganz überwiegend pleonastisch. An 4 Stellen fügt er es in den Markusstoff ein: Lk 4,38f.; 5,25; 6,8. Es handelt sich also um eine lukanische Vorzugswendung.”

28-29: “Zweitens verwendet Lukas den Infinitiv mit Artikel ständig *in Verbindung mit Präpositionen*, vor allem a) mit ἐν. ἐν τῷ mit Infinitiv ist ein Septuagintismus, der zu den markantesten Kennzeichen der lukanischen Redaktion gehört. Bereits die Zahlen sprechen für sich selbst: 39 Belegen für ἐν τῷ mit Infinitiv im Doppelwerk stehen in den anderen Evangelien nur 5 Belege gegenüber. In dem von ihm übernommenen Markusstoff fand Lukas ἐν τῷ c.inf. 1mal vor (Mk 4,4) und übernahm die Konstruktion (Lk 8,5); außerdem fügte er sie 9mal in seinen Markusstoff ein. Stilistisch ist für die lukani-[29]sche Verwendung von ἐν τῷ c.inf. zweierlei kennzeichnend: 1) Während Lukas im allgemeinen, dem Üblichen folgend, ἐν τῷ mit Inf.praes. verbindet, wählt er als einziger neutestamentlicher Autor zur Bezeichnung der Vorzeitigkeit nach ἐν τῷ den Inf.aor. (9mal). 2) Außerdem läßt er ἐν τῷ c.inf. nicht weniger als 18mal auf das spezifisch lukanische periphrastische ἐγένετο ... folgen ... Neben ἐν τῷ c.inf. findet sich im lk Doppelwerk b) διὰ τὸ c.inf. (Mt 3, Mk 3, Lk 8/Apg 8, sNT 6 ...), ... Im ganzen ist zu sagen, daß der Infinitiv mit Artikel ein ausgesprochener Lukanismus ist.”

79: “διὰ τὸ εἶναι: Der präpositionale substantivierte Infinitiv ist ein markanter Lukanismus ... Allein das an unserer Stelle [Luke 2:4] vorliegende διὰ τὸ mit Infinitiv zur Bezeichnung des Grundes ... findet sich 16mal im lk Doppelwerk (Mt 3, Mk 3, Lk 8/Apg 8, Joh 1, sNT 5); 5 dieser 16 Belege lassen auf

das διὰ τὸ den Infinitiv εἶναι folgen, eine Verbindung, die im NT nur im Doppelwerk vorkommt (Lk 2,4; 11,8; 19,11/Apg 18,3; 27,4). 8 Belege entfallen auf die Apg. Wenden wir uns speziell den 8 Belegen, die das LkEv bietet, zu, so entfallen 2 auf den Markusstoff (eine Übernahme der Konstruktion: Lk 8,6 = Mk 4,6 und eine Einfügung in den Markusstoff: Lk 9,7 diff. Mk 6,14), 6 auf den Nicht-Markusstoff. Die ausgesprochene Vorliebe des Lukas für die verwandte Konstruktion ἐν τῷ mit Infinitiv ... machen auch für diese 6 Belege (Lk 2,4; 6,48; 11,8; 18,5; 19,11; 23,8) lukanische Bearbeitung in hohem Maße wahrscheinlich.”

106: “λέγω γὰρ ὑμῖν: An dieser Stelle [Luke 3:8] (par. Mt 3,9) begegnet zum ersten Mal bei Lukas das im NT auf die Evangelien und die Apostelgeschichte beschränkte formelhafte λέγω ὑμῖν/σοι (Mt 58; Mk 16; Lk 47/Apg 1; Joh 25; sNT 0). Die 47 Belege im LkEv verteilen sich auf: 6 im Markusstoff und 41 im Nichtmarkusstoff. Was zunächst die 6 Belege für λέγω ὑμῖν/σοι im Markusstoff anlangt, so ergibt der synoptische Vergleich, daß Lukas die Formel nie von sich aus schreibt; er streicht sie vielmehr Mk 5,41 und gebraucht sie nur 1mal in der Apg (5,38). Sie ist also vorlukanisch, was durch die zahlreichen Parallelen zwischen Matthäus und Lukas im Logiengut ... bestätigt wird. Für die Verwendung der Formel im LkEv an den 41 Stellen des Nicht-Markusstoffes ist folgendes kennzeichnend: 1. Dreimal geht ihr ein ἀμήν voran (Lk 4,24; 12,37; 23,43), an dessen Stelle ἐπ’ ἀληθείας, ναί, ἀληθῶς, γὰρ oder δέ treten kann ...; 2. λέγω ὑμῖν/σοι steht 13mal asyndetisch am Satzbeginn ...; 3. es wird 5mal parenthetisch gebraucht ...; 4. in 12 Fällen folgt ὅτι (außer an unserer Stelle noch 4,24; 10,12.24; 12,37.44; 14,24; 15,7; 18,8; 19,26; 22,16.37); 5. 6mal wird mit γὰρ konstruiert (außer an unserer Stelle noch 10,24; 14,24; 22,16.18.37); 6. einmal liest man οὗ χάριν λέγω σοι (7,47); 7. Vorausstellung des Dativs findet sich 5mal ...; 8. 7mal folgt ein Imperativ ...; 9. 3mal heißt es: ναί λέγω ὑμῖν (7,26; ... 11,51 ...; 12,5); 10. Oft hat λέγω ὑμῖν im Nicht-Markusstoff summierende Funktion: am Ende eines Gleichnisses (11,8; 12,37.59; 14,24; 15,7.10; 16,9; 18,8.14; 19,26) oder einer Erörterung (7,28.47; 10,12; 11,51; 13,35; 22,34) oder vor der Wiederholung einer feierlichen Erklärung (12,5; 13,5).”

155-156: “λέγω ὑμῖν: Formelhaft gebrauchtes λέγω ὑμῖν/σοι ist vorlukanisch ... An unserer Stelle [Luke 7:9] kommt als zusätzliches Altersindiz der asyndetische Satzanfang hinzu. λέγω ὑμῖν/σοι als Asyndeton am Satzbeginn findet sich nie bei Matthäus, Markus, Jo-[156]hannes, wohl aber 13mal im lukanischen Nicht-Markusstoff (Lk 7,9.28; 10,12; 11,8; 12,59; 13,27; 15,7; 17,34; 18,8.14; 19,26.40; 22,34). Dieser Sprachgebrauch ist vorlukanisch, da Lukas dem Asyndeton mit großer Zurückhaltung gegenübersteht ...”

60-61: “Die Untersuchung der Asyndeta im lk Doppelwerk ergibt folgendes Bild: 1. In dem von ihm übernommenen Markusstoff fand Lukas mindestens

40 Asyndeta vor. Er hat sie systematisch (meist durch Zusatz von $\delta\acute{\epsilon}$, $\kappa\alpha\iota$, $\gamma\acute{\alpha}\rho$, $\omicron\upsilon\upsilon$, $\acute{\omicron}\tau\iota$, $\tau\omicron\iota\lambda\upsilon\upsilon$, $\tau\acute{\epsilon}$) ausgemerzt: 36 Meidefällen stehen nur 4 Übernahmefälle (alle vier mit starker Emphase) gegenüber. Insbesondere wird Asyndeton in der Erzählung (Mk 8,29; 9,38; 10,27.28.29; 12,24) von Lukas konsequent beseitigt. 2. Lukas bildet im Markusstoff zwar 3mal ein Asyndeton, in der Apg sogar [61] 13mal, doch handelt es sich durchweg um Emphasen. 3. Angesichts der starken Zurückhaltung des Evangelisten gegenüber dem Asyndeton ist es überraschend, daß sich im Nicht-Markusstoff ca. 55 Asyndeta finden, und zwar mit *einer* Ausnahme (7,43) sämtlich in Reden und meist nicht-emphatisch; offensichtlich ist dieses (übrigens aramaisierende) Asyndeton im Redenstoff Kennzeichen der vorlukanischen Überlieferung. Dieser Schluß wird dadurch bestätigt, daß das Asyndeton in Worten Jesu häufig bei Matthäus in denselben Logien wie bei Lukas wiederkehrt.”

Scholz 1981, 219: Die beiden Gleichnisse [Luke 11:5-8; 18:1-8] sind im Duktus der Gedankenführung (ein Bittender wird erst abgewiesen, dann wird seine Bitte berücksichtigt) und in ihrem Ziel, der Mahnung zum Gebet, gleich. ...”

“Alles deutet darauf hin, daß die beiden Gleichnisse vor der Aufnahme in das Lkev ein einziges Doppelgleichnis bildeten. Bei einer traditionsgeschichtlichen Betrachtung der Gleichnisse Lk 11,5-8 und Lk 18,1-8 empfiehlt es sich daher, sie stets in Beziehung zueinander zu sehen und zu behandeln.”

226: “Zwischen Lk 11,5-7 und Lk 11,8 besteht ein Bruch in der Gedankenführung. In Lk 11,5-7 stehen der Bittende und sein Freund im Mittelpunkt. Daß sich der Bittende nicht an irgend jemand wendet, sondern an seinen Freund, will besagen, daß der Bittende auf die Erfüllung seiner Bitte vertrauen darf. In v 8 dagegen ist nicht mehr $\tau\omicron$ $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ $\phi\acute{\iota}\lambda\omicron\nu$ $\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ ausschlaggebend für die Erfüllung der Bitte, sondern die $\acute{\alpha}\nu\alpha\lambda\delta\epsilon\iota\alpha$

“In Lk 11,5-7 betet der Christ, weil er seine Existenz auf das Vertrauen zu Gott gründet; in Lk 11,8 betet er inständig, weil er meint, nur durch Insistieren ($\acute{\alpha}\nu\alpha\lambda\delta\epsilon\iota\alpha$) auf der Bitte, aber dadurch auch tatsächlich, erhört zu werden, ...

“Damit erweist sich Lk 11,8 als Umdeutung des Stückes Lk 11,5-7 im Sinne von Lk 18,2-5. Dort geht es nämlich um die Beharrlichkeit im Gebet ($\eta\rho\chi\epsilon\tau\omicron$ impf.), die letztlich doch den Erfolg garantiert. Wenn Lk 11,8 eine Umdeutung in diesem Sinne ist, dann muß es ein Stadium gegeben haben, in dem Lk 11,5-7 und Lk 18,2-5 getrennt nebeneinander umgelaufen sind, und ein anderes, in dem sie dann sinngemäß und wohl auch lokal zusammenrückten.”

227: “In der Verfolgungssituation mußte die Beharrlichkeit des Gebets stark betont werden, und so kam es, daß das Gleichnis Lk 18,2-5 sich mit dem Gleichnis Lk 11,5-7 zu einem Doppelgleichnis verband, wobei freilich dem Gleichnis Lk 11,5-7 die Wendung zur Beharrlichkeit gegeben werden mußte. Das geschah durch Anfügung von Lk 11,8, eben unter dem Einfluß von Lk 18,2-5.

Hinter dem so entstandenen Doppelgleichnis Lk 11,5-8/18,2-5 steht das gleiche Existenzverständnis wie hinter 18,2-5.”

229: “Das IV. Stadium ist das der lukanischen Bearbeitung. Lukas trennt die Gleichnisse wieder, ordnet Lk 11,5-8 in seinen Gebetskatechismus ein und stellt Lk 18,2-7 an das Ende seiner eschatologischen Ausführungen.” The printed version of 1983 is used.

Schweizer 1982, 125: “Der Q-Stoff V. [Luke 11:]2-4 und das etwas veränderte Gleichnis V. 9-13 sind in V. 5-8 vorlukanisch mit einem weiteren Gleichnis aufgefüllt worden, das V. 9f. gut illustriert.”

126: “Die vielen semitischen Anreihungen mit ‘und’ (statt Unterordnung, Begründung und Gegensatz) stammen kaum von Lukas.”

Schweizer 1982, ET 1984, 190: “The Q material in vss. [Luke 11:]2-4 and the somewhat modified parable in vv. 9-13 were supplemented before Luke by the addition of vss. 5-8, a further parable providing a good illustration for vss. 9-10.”

191: “The frequent use of Semitic coordination with ‘and’ (instead of subordinate, casual, and concessive constructions) can hardly be due to Luke.”

Nolland 1993, 622-623: “Only Luke preserves this parable [Luke 11:5-8]. Some of its language may be Lukan (*μεσονύκτιον*, ‘midnight’: Luke-Acts has three of the four NT occurrences; *φίλος*, ‘friend,’ is dominantly Lukan in the NT; *παραγινέσθαι*, ‘arrive,’ is mostly Lukan as are *παρέκειν* [here ‘cause’], *ἀνιστῆναι*, ‘rise,’ and *γέ*, ‘at least/certainly’). But this is hardly a case for Lukan composition since the first two are specific needs of such a story, the fourth comes in a fixed idiom found also in Matthew and [623] Mark, and the others are indecisive and at most point to Lukan rewording. The awkward underlying Semitic syntax that holds together vv 5-7 ... is hardly likely to have been penned by Luke. There is, finally, no adequate reason for denying to the historical Jesus this parabolic expression of confidence in God as one who answers prayer.” Second square brackets by Nolland.

623: “καὶ εἶπεν πρὸς αὐτούς, ‘and he said to them,’ with its use of *πρὸς* after a verb of saying will be a Lukan linkage. The *τίς ἐξ ὑμῶν*, ‘which of you,’ is found (with slight variations) also in 11:11; 14:28; 15:4; 17:7, in each case in connection with brief parables. Since elsewhere in Luke this idiom occurs only at 12:25; 14:5 (and there in contexts that are almost parabolic), the parable will have come to Luke with this introduction ...”

Herzog 1994, 196-197: “The grammar of the parable [Luke 11:5-8] offers another clue to its meaning, although this clue also is a bit ambiguous. If vv. 5-7 constitute one continuous rhetorical question requiring a strongly negative answer, then the status of the sleeping neighbor as a limiting case is clearer: because no one could imagine a neighbor responding in such a shameful and reluctant fashion, how much less would God delay in meeting the requirements

of honor. Fitzmyer (1985, 911) identifies the grammatical difficulty involved in reading v. 7 as a continuation of the rhetorical question begun in vv. 5-6. Yet understanding v. 7 is crucial to interpreting the parable, because if the excuses enumerated there are part of the rhetorical question, then they are hypothetical, nothing more than ‘an amusing sequel’ in which ‘Jesus suggests what response could not possibly be expected’ (Derrett 1978, 82). In contrast, if they are meant to summarize the ‘actual’ excuses ... spoken by the sleeping villager in response to his neighbor’s first appeal for help, then they cannot be part of a rhetorical question that assumes it would be virtually impossible to conceive and shameful to utter such pretexts for inaction. Luke, at least, seems to take the excuses mentioned in v. 7 as the response that calls forth the shameless importunity of the desperate neighbor. This move is required by Luke’s understanding of *anaideia*, which he applies to the petitioner, probably under the influence of his assimilation of the meaning of this parable to the parable of the unjust judge ... (Luke 18:1-8; see Catchpole 1983, 411-13).”

“The first saying (11:9-10) elaborates the theme of importunity or persistence in prayer. With the exception of the third phrase in each sequence (‘knock, and it will be opened to you ... and to the one who knocks ...’), the sayings illustrate the parable. As many commentators have noted, no villager would knock on his neighbor’s door (only a stranger would do that); rather, he would call out so that his sleeping neighbor would recognize his voice (Huffard 1978, 156). The second saying (vv. 11-12) is another long, [197] rhetorical question expecting a strongly negative reply; clearly, it repeats the form of the parable. The final saying, like the parable, argues from the lesser (vv. 11-12) to the greater (v. 13), but in this case it draws the conclusion implied by the immediately preceding sayings. In rhetoric and theme, the sayings fit the parable as Luke construes it.” Ellipses by Herzog.

198: “By construing the parable in this way, Jeremias succumbed to the very temptation he sought to avoid, for his reading remains subtly anchored to Lukan moorings. By introducing an apocalyptic milieu for the parable’s great assurance, he followed Luke in assimilating the parable to its supposed counterpart in 18:1-8 where the theme of apocalyptic judgment is more visible, especially in vv. 7-8.”

200: “In his efforts to meet this obligation [of hospitality], the host can freely call on the resources of the village because hospitality is a requirement of the entire village, not just of the family in whose house the guest is to stay. The honor of the village is at stake. ...”

201: “It is important to emphasize that the unexpected guest is considered the guest of the entire village. Therefore, everyone in the village is bound to uphold the village’s honor by contributing to the meal.”

202: “Against this backdrop of cultural values and village life, the parable reads as a rhetorical question whose excuses for refusing to help (11:7) are not meant to be taken as live possibilities but as impossibilities.”

205: “The more unbalanced the power relations between landowners and peasants, the less effective the peasants would be in pressing their moral claims. This is why the village was the location of a second important component in the moral economy of the peasant, the norm of reciprocity, which was the primary form of risk insurance associated with the village. Reciprocity meant that every peasant family was guaranteed a minimal subsistence from the resources of the village and could press a claim to the village’s resources to the degree that its reserves could cover those needs. This expectation governed family relations in the village. ... The norm of reciprocity also governed relations between peasant families. If a village neighbor asked for help, one always agreed to help because, by doing so, one obligated the neighbor to reciprocate when the situation was reversed.”

207: “These strains [increased indebtedness; urban elites increasing their power of leverage] led to the development of compensatory strategies by peasants. To stave off their seemingly inevitable losses, peasants sought security in a variety of ways. They ... sought to strengthen kinship ties and village friendships, or began the cultivation of ties to a powerful patron (Scott 1976, 26 [Scott, James C. 1976. *The Moral Economy of the Peasant*. New Haven, CT: Yale University Press]). ...

“... Every occasion of hospitality threatened to drive the peasant over the edge of survival. Yet in the village depicted in the parable, the villagers rise to the occasion and provide hospitality for their unexpected guest. ‘Where are the values of the reign of heaven to be found?’ Jesus asks. The answer lies in the extravagant hospitality of the village and in the code of honor that sustains it.”

208: “Friends and relatives do share one thing in common: they are the ‘two classes on whom he [the peasant] relies for cooperation’ [citation unclear]. ...”

“For the purposes of this reading, the distinction between relative and friend is an example of the distinction between kinship and fictive kinship. The host turns first to a member of his fictive kinship group, a friend, for bread, and the friend responds like one of the family.

211: “The rhetoric of friendship can be assimilated to the institution of clientism (or patron-client relations). In this setting, friendship accentuates the personal nature of the relationship by masking its dependent and utilitarian elements. In an economy in which peasants were being increasingly threatened, they could attempt to alleviate the pressure by seeking a ‘friendship’ with a powerful patron. But patron-client loyalties were notoriously unstable, liable to change at any moment, and they were difficult to form when power relations

between elites and peasants had become so asymmetrical that elites had neither need nor practical reason for gathering peasant clients. In this situation, the rhetoric of friendship was exposed for what it was, a way of mystifying power relations. ...”

215 [on Luke 18:1-8]: “The second [factor in Luke’s understanding of the parable] is his effort to relate this parable to two companion parables in 11:5-8 and 18:9-14 by explicitly interpreting them as related to the practice of prayer.”

217 [on Luke 18:1-8]: “The problem is probably why Luke placed the emphasis on prayer and focused on the actions of the widow as an example for the members of his community. If this is the case, it explains the assimilation of this parable to 11:5-8, where the God figure is less scandalous but still troublesome enough to persuade Luke to shift attention to the neighbor seeking help. Marshall (1978, 669) was right to suggest that the parable counsels disciples ‘to pray until the *parousia* and not give up hope.’ Even if the community cannot discern God’s reasons, they can still pray. In both cases, Luke shifted the center of attention to the supplicant, and in making this move, he paralleled the interpretation of the two parables.”

Snodgrass 1997, 506: “Using the end of the fourth century CE as a reasonable range for analysis, the Thesaurus Linguae Graecae data base includes at least 258 occurrences of ἀναίδεια, all of which are demonstrably *negative* except those places early Christian writers have assigned a positive use in dependence on Luke 11:8. It refers to people who have no proper sense of shame and willingly engage in improper conduct. No positive use of this word—referring to a good sense of what is shameful and a desire to avoid it—occurs except where Christians have adapted it at the beginning of the second century.”

509: “The obvious question is whether Luke 11:8 is the first occurrence of a positive use or the catalyst that allows positive uses to follow. In my estimation only the latter is feasible. No bridge exists by which a hearer or reader could understand either avoidance of shame or good shamelessness as in later Christian usage. In Luke 11:8 ἀναίδεια refers to the insensitivity, the rudeness, of the man who comes asking in the middle of the night ... It is how the petitioned man evaluates the conduct of the petitioner.”

511: “That four of the six translations above interpret ἀναίδεια as persistence is startling, for little or no evidence prior to Luke suggests that the word has this meaning. The connection of the parable with the emphasis on knocking and asking in 11:9-13 and the parallels with Luke 18:1-8 have contributed to this interpretation, but the word and its parable do not. The man in the parable neither knocks nor repeats his request. In fact, the frequent assumption of a reluctance of the man inside to respond is unjustified. If 11:5-7 is one rhetorical question assuming an emphatic negative answer—no one would respond as in v. 7—then no reluctance is implied.”

von Bendemann 2001, 441-442: "Auch dieses Sondergutgleichnis [Luke 11:5-8] ist derart von lukanischem Stil überformt, daß die Rekonstruktion einer vorlukanischen Fassung nicht sicher gelingen kann. Lk 11,5b: Es handelt sich um das erste *τίς ἐξ ὑμῶν*-Gleichnis im dritten Evangelium mit charakteristischem Aufbau [see quotation p. 197-198 below] ... Die Einleitung ist in Verbindung mit *ἔχειν* in diesem Zusammenhang (vgl. in Gleichnissen: Lk 7,42; 12,19; 13,6; 15,4.8.11; 16,1; 17,7) traditionell. Zu *πορεύεσθαι* siehe unter Lk 9,51 [see quotation p. 415 below]; *μεσονύκτιον* findet sich im Neuen Testament nur viermal, davon 3× im lukanischen Doppelwerk (Mk 13,35; Lk 11,5; Apg 16,25; 20,7); zu *φίλος* vgl. unter Lk 14,12 [see quotation p. 427 below] (red.; insbesondere auch Lk 12,4 [red.]); die Wurzel *λίχρημι* findet sich im Neuen Testament nur an dieser Stelle, Lukas liebt aber Derivate des Stammes *χρη-*; *χρηίζειν*: Mk -/Mt 1×/Lk 2×/Apg -; *χρηῖμα*: Mk 1×/Mt -/Lk 1×/Apg 4×; *χρηματίζ(ειν/εσθαι)*: Mk -/Mt 2×/Lk 1×/Apg 2×. Lk 11,6: *Ἐπειδή* im Neuen Testament außer bei Paulus nur im lukanischen Doppelwerk (Lk 2×/Apg 3×); *παραγίνεσθαι*: Mk 1×/Mt 3×/Lk 8×/Apg 20× (z.B. Lk 8,19 diff Mk 3,31); mit *πρός* konstruiert findet sich das Verb mit Ausnahme von Mt 3,13 nur im lukanischen Doppelwerk; *ἐξ ὁδοῦ* begegnet bei Lukas nur hier, in anderer präpositionaler Verbindung dagegen sehr häufig; zu *παρατίθεσθαι* siehe unter Lk [442] 10,7a.8 [see quotation p. 417 below]. Lk 11,7: *Κἀκεῖνος*: Mk 2×/Mt 2×/Lk 4×/Apg 3×; *ἔσωθεν* im lukanischen Doppelwerk sonst nur noch Lk 11,39 par Mt 23,25; Lk 11,40 red.; zu *ἀποκριθεὶς εἶπη* vgl. unter Lk 9,49a [see quotation p. 415 below]; *κόπους παρέχειν* übergeht Lukas an der Stelle von Mk 14,6 ...; geschlossene *θύρα(ι)*: Mk -/Mt 2×/Lk 2×/Apg 2×; lokales *εἰς* ersetzt *ἐν* in für den dritten Evangelisten charakteristischer Weise (Lk 1,44; 4,23; 9,61 etc.); *κοίτη* findet sich in den erzählenden Büchern des Neuen Testaments nur hier." Fifth square brackets by von Bendemann.

419: "Zur Einführung der Anwendung [Luke 11:8] mit *λέγω ὑμῖν* vgl. Lk 4,24f. diff Mk 6,4; Lk 7,26.28 (jeweils Q); 10,12 (Q); 11,51 (Q); 12,5 diff Mt 10,28 u.a.m.; *διὰ τὸ εἶναι* findet sich im Neuen Testament nur im lukanischen Doppelwerk (Lk 3×/Apg 2×); zu *εἰ καὶ οὐ ... διὰ γε* vgl. Lk 18,4; zweimaliges *διδόναι* verzahnt mit dem Kontext (Lk 11,3.9.13); charakteristisch lukanisch ist das Partizip *ἀναστάς* (Lk 18×/Apg 19×) in Lk 11,7f.; das Partizip *ἐγερθεὶς* findet sich dagegen nur hier im lukanischen Doppelwerk (möglicherweise *variatio* von *ἀναστάς* im Kontext ...)." First ellipsis by von Bendemann.

197-198: "Von den im Vergangenheitstempus erzählten *ἄνθρωπός τις*-Geschichten ist lukanisch eine weitere Gruppe von Gleichnissen zu unterscheiden, die mit eigenen erzählerischen Gesetzmäßigkeiten arbeiten: Die nach ihrer Eröffnung so genannten *τίς ἐξ ὑμῶν*-Gleichnisse.

"Die *τίς ἐξ ὑμῶν*-Gleichnisse werden mit einer Protasis im Fragenominalsatz, im Relativsatz oder in Partizipialkonstruktion initiiert. Auf die Protasis folgt

eine Apodosis in Fortführung der (rhetorischen) Frage, die in mehrere [198] Fragen ausdifferenziert sein kann. Kennzeichnend ist das präsentische oder gnomisch-futurische Tempus. Als erzählerische Bauform steht dieser Gleichnistypus damit der Frage nahe, insbesondere der Doppelfrage, insofern die *τίς ἐξ ὑμῶν*-Gleichnisse in drei Fällen als Zwilling begegnen.

“Mit den *ἄνθρωπος τις*-Gleichnissen verbindet die *τίς ἐξ ὑμῶν*-Gleichnisse die narrative Struktur. In der Form der auf die Gegenwart oder Zukunft zielenden rhetorischen Frage kommt jedoch diesem Gleichnistypus eine im Vergleich zu den *ἄνθρωπος τις*-Gleichnissen ungleich stärkere direktive Funktion im Blick auf die Hörer/Leser zu: Die erwartete Antwort der als Frage erzählten Geschichte ist klar determiniert: Sie hat ‘nein’ bzw. ‘niemand’ zu lauten. Als Bestandteil eines narrativen Zusammenhanges eignet den *τίς ἐξ ὑμῶν*-Gleichnissen so eine geradezu definitonische Wirkung auf die Leser.

“Es ist nun bemerkenswert, daß *diese* Form der Gleichnisrede innerhalb des lukanischen Werkes ganz auf die dramatisch-episodisch konstituierten Zusammenhänge der Jesusrede in dem ausdifferenzierten inneren Textzusammenhang Lk 11,1–18,30 beschränkt ist. Sie findet sich in Lk 11,5-8; 11,11f. (par Mt 7,9f.); 14,28-30.31f.; 15,4-7 (par Mt 18,12-14).8-10 (hier *γυνή*) und 17,7-10. Mit der Form der *τίς ἐξ ὑμῶν*-Gleichnisse stößt man somit auf ein weiteres Indiz eines besonderen narrativen Profils der Komplexe in Lk 11,1–18,30. Die Erwartung findet weitere Nahrung, daß Lukas in diesen Teilen seines Evangeliums in besonderer Weise die erzählte Kommunikation auf die Kommunikation mit seinen Lesern hin orientiert.”

415: “Die Verbindung *ἀποκριθεὶς + εἶπεν* kennt Lukas aus seinen Quellen (vgl. Mk 6,37; 7,6; 8,29; 10,3.51; 11,14 u.a.m [und andere mehr]). In der Apostelgeschichte gebraucht er sie deutlich seltener als im Evangelium: Apg 4,19; 5,29; 8,24.34; 19,15; 25,9. Kennzeichnend lukanisch ist dabei die Verbindung mit *δέ* (vgl. Lk 8,21; 9,20.49 jeweils diff Mk; ...). ...

“*Πορεύεσθαι* ist lukanisches Vorzugsverb (88 Belege im lukanischen Doppelwerk gegenüber einer Negativanzeige bei Markus ... und 27 Belegen bei Matthäus).”

417: “... *παρατίθεσθαι* (Mk 4x/Mt 2x/Lk 5x/Apg 4x) ...”

427: “Die Verbindung von *φίλος* (Mk –/Mt 1x/Lk 14x/Apg 2x) mit ‘Verwandten’ ... und ‘Nachbarn’ ... ist lukanisch.”

Evaluations

Kirk 1995: {B} In Q.

Central to the argument that Luke 11:5-8 is Sondergut are the similarities that exist between 11:5-8 and the Sondergut parable of Luke 18:2-8. The most widespread procedure for a given scholar on the “not in Q” side is to list points

of similarity between the two parables—most usually, that (a) both teach persistent or importunate prayer; (b) that the uncaring attitude of the judge in 18:1-8 is paralleled in 11:7 by the recalcitrant attitude of the person inside the house; (c) that the statements of 11:8 and 18:5 display similar structure—and then conclude that 11:5-8, like 18:2-8, is Sondergut.

Problematic in this approach is that frequently the possibility that 11:5-8 might belong to Q is not even raised let alone assessed, and hence the decision is not informed by critical analysis of the passage's possible thematic, stylistic, and form-critical affinities with Q materials (exceptions are Boismard 1972, Heininger 1991, and Pittner 1991; scholars on the "in Q" side are less often guilty of the opposite error, probably because the single-attestation status of the pericope forces at least some consideration of the Sondergut option). The logic employed by the "not in Q" side—(1) 11:5-8 exhibits features attested in 18:2-8, (2) 18:2-8 is Sondergut, (3) therefore, 11:5-8 is Sondergut—bypasses the indispensable step of examining (even if only to reject) the affinities 11:5-8 might have with Q materials and comparing its place in the context of the cluster with the composition of other Q sayings-clusters. This step is mandated in the case of 11:5-8 by the convergence of (1) the critical principle that Matthew or Luke may preserve Q passages eliminated by the other, and (2) the fact that the passage is embedded in a Q context (Schürmann 1961 [1968], 212, 216).

The first step in resolving the problem is to establish the unassailable points of contact between 11:5-8 and 18:2-8, for several of the proposed similarities show themselves to be dubious upon closer examination. Most commonly adduced is that both parables teach the virtue of persistence in prayer, but a number of scholars (Fridrichsen 1934; Schmid [1951, 4th ed.] 1960; Spicq 1961; Rickards 1977; Schneider 1977; Derrett 1978; Huffard 1978; Marshall 1978; Johnson 1979; Catchpole 1983; see also Klein 1987) have recognized that neither the exchange between the petitioner and the householder friend nor the quality of ἀναίδεια which 11:8 imputes to the petitioner express the motif of persistence displayed in the actions of the widow towards the judge in 18:2-8. Persistence in the sense of repeated asking is therefore read into 11:5-8 from the widow-judge exchange in 18:2-8, a procedure which begs the question. Nor is it clear that like 18:2-8, the Friend at Midnight features a request and an explicit, actual refusal which is then overcome by ἀναίδεια, for the whole of 11:5-7 constitutes a rhetorical question predicated upon social norms which invite the response, "No, this would never happen" (Fridrichsen 1934; Jeremias 1947; Schmid [1951, 4th ed.] 1960; Grundmann 1961; Schneider 1977; Huffard 1978; Catchpole 1983; Heininger 1991; Herzog 1994). If the refusal were explicit, the rhetorical effect of the question would be subverted (see below). Thus the notion that both 11:5-8 and 18:2-8 teach persistent prayer cannot be used to establish a connection between the two and draw the former into the

orbit of Lukan Sondergut. Finally, the *a minore ad maius* argument which both parables deploy is too pervasive a rhetorical strategy to be of any use in linking 11:5-8 narrowly to 18:2-8, and hence to Sondergut (the same can be said for the argument which asserts 11:5-8 is Sondergut because “prayer” is a prominent motif in Lukan paraenesis; see Ernst 1993).

When the dubious similarities are pruned away we are left with a core of important points of contact between 11:5-8 and 18:2-8 which must be taken into account in the analysis: (1) both depict two actors, a petitioner and a person petitioned, the latter of whom has a social obligation to help the petitioner; (2) both depict a granting of the request after an initial refusal(s), be it real refusals, in the case of the judge, or an imaginary, unthinkable refusal evoked by the rhetorical question format, in the case of the person inside the house; (3) the petitioners in both cases possess certain properties which make their petitioning effective, ἀναίδεια in the case of the petitioner of 11:5-8, and persistence in the case of the widow; and (4) both contain two virtually identical syntactical-lexical units: μή μοι κόπους πάρεχε (11:7b) / παρέχειν μοι κόπον (18:5a); εἰ καὶ οὐ ... διὰ γε ... (11:8) / εἰ καὶ ... διὰ γε (18:4b,5) (Catchpole 1983; Pittner 1991). The decision with regard to whether one assigns 11:5-8 to Lukan Sondergut or to Q rests upon how one evaluates these parallels in light of alternatively, its postulated affinities with Q material.

First the Sondergut hypothesis: it is not clear that even this solid core of parallels serves to draw 11:5-8 definitively into Lukan Sondergut, for none of these features, taken alone or in combination, are index properties of Lukan Sondergut. In particular, the εἰ καὶ ... διὰ γε in combination with κόπους πάρεχε / παρέχειν κόπον structure occurs only in these two passages. The fact that these shared lexical-syntactic structures are unique to these two parables opens the door to a range of explanatory hypotheses, all of which are equally worthy of being tested, including Lukan redaction of 11:5-8 in light of 18:2-8, or both of them in the light of his redactional concerns when composing Luke-Acts (Catchpole 1983, 1989; Heininger 1991; Herzog 1994; see also Scholz 1981, 226). Hence this linguistic-syntactic connection, which is crucial to the 11:5-8 = Sondergut argument, does not do the work which those who adduce it want it to do, namely, to point *unequivocally* to the Sondergut origins of 11:5-8. Moreover Pittner (1991) acknowledges that several of his proposed compositional features of Sondergut parables, such as “crisis-first reaction-second reaction,” can also be found in non-L materials. It is at any rate unlikely that 11:5-7 conforms to Pittner’s pattern in the first place, since it is open to question whether 11:7 constitutes an actual “first reaction” at all.

Pittner makes the most comprehensive case that 11:5-8 is a Sondergut parable, but his arguments do not resolve the issue in favor of the Sondergut hypothesis. He himself concludes that asyndetic λέγω ὑμῶν at the beginning of

a sentence (11:8a), though found in 18:8 and 18:14, is not widely distributed in the Sondergut, and his references show it well-attested in Q (7:9; 10:12; 12:59; 15:7; 17:34). Moreover, Pittner acknowledges that the *τις ἐξ ὑμῶν* introduction is a stylistic feature well-attested for Q (citing 11:11; 14:5; 12:25; 15:4; see Polag 1966), but is more sparsely distributed in Lukan special material (citing, in addition to 11:5, 14:28, 31 and 17:7). According to Pittner, 11:5-8 has two stylistic characteristics of Lukan Sondergut: (1) *ἔχειν* at the beginning of a parable, and (2) antithetical parallelism (11:8). Pittner acknowledges, however, that antithetical parallelism is a general property of the “Spruchüberlieferung” (31). Parables beginning with *ἔχειν*, while occurring in the Sondergut at 13:6, 15:11, and 16:1, are also attested for Q in 15:4 (possibly 15:8 also). So these properties, attested as they are in Q, fall short of being able to effect an unequivocal categorization of 11:5-8 as Sondergut. Like many of his predecessors, Pittner does not carry out a broad comparison of 11:5-8 with Q style and redactional traits (perhaps due to the widespread prejudice that Q is a generally inchoate collection, thus lacking in definitive redactional lineaments), but uses Sondergut as the main term of comparison. Since in principle Q material may be preserved by Luke alone, he runs danger of assimilating Q material into Lukan Sondergut and thereby contaminating his sample of the linguistic data.

If 11:11-13 and 11:5-8 were to exchange places, and it was 11:11-13 which was unattested in Matthew instead of 11:5-8, one could adduce virtually the same arguments to prove that 11:11-13 is Lukan Sondergut, especially from analogy with 18:2-8, indeed, even more strongly, since the unequal social status of child to father better corresponds to the widow to judge relationship, and the father is described as “evil” or “ungenerous” and the judge as “unjust.”

In source-critical analysis, similarities between the two parables, real or imagined, need to be balanced by consideration of their differences, which are often either ignored or downplayed by those who argue that 11:5-8 is Sondergut on analogy with 18:2-8. Important divergences emerge when the parables are viewed from the form-critical perspective. The Friend at Midnight is a rhetorical question with a conclusion and falls into the category of *τις ἐξ ὑμῶν* illustrative sayings, while 18:2-8 is a true narrative and can be classified among the *τις ἀνθρώπου* [κριτής] ἦν parables (Pittner 1991). An application is appended to the Unjust Judge parable, whereas 11:5-8, taken without the surrounding Q materials, lacks explicit application. Recognition of these form-critical differences is crucial in deciding the provenance of 11:5-8, for those who take the Sondergut position often argue that 11:5-8 and 18:2-8 are so similar as to actually have constituted at one time a double parable (Jülicher 1910; Creed 1930; Jeremias 1972; Scholz 1981). If this position could be sustained, it would tie the tradition-history of 11:5-8 into the transmission of the Sondergut and

thus be a powerful reason for not assigning it to Q. However, the thematic and form-critical differences between the two render the Sondergut double-parable proposal dubious (Smith 1937; Delling 1962; Spicq 1961; Huffard 1978).

The warrants for taking 11:5-8 to the Sondergut must be weighed against the warrants for taking it to be Q material. (Boismard 1972 severely underestimates the level of 11:5-8's affinity with Q by limiting it to *τίς ἐξ ὑμῶν*.) Against its fit with the Sondergut parable must be weighed its fit with its Q context. As several point out (Loisy 1907; Easton 1926; Lagrange 1927; Fridrichsen 1934; Grundmann 1961; Spicq 1961; Delling 1962; Polag 1966; Huffard 1978; Catchpole 1983; Klein 1987; Sato 1989; Herzog 1994), 11:5-8 parallels 11:11-13 thematically and form-critically: (1) *τίς ἐξ ὑμῶν* or a close variant in the case of 11:11 initiates both parables without prior explanation; (2) both are rhetorical questions whose persuasive effect is predicated upon their capacity to evoke a "certainly not" response; (3) both deal with a petition to a person of close social affinity (friend, father); (4) both are petitions for necessary food; (5) both end with a positive assertion using the form *εἰ ... δώσει* (compare *ἐκδικήσω* in 18:5); (6) persistence in prayer is not clearly at issue in 11:5-8, nor is it in 11:11-13. The question then becomes whether 11:5-8 is better taken on analogy with 18:2-8, or with 11:11-13. So close in form and theme are they that they approach the level of consistency exhibited by other Q double illustrations, such as the Mustard Seed and the Leaven, the Lost Sheep and the Lost Coin, Ravens and Lilies, Men of Niniveh and Queen of the South, Women Grinding at the Mill and Men Reclining at Table, with the difference that 11:5-8 and 11:11-12 are separated by the gnomic enthymeme 11:9-10.

Tuckett (1989) objects that 11:11-12 itself comprises a double illustration of sorts (bread-stone/fish-snake), and that the fore positioning of yet another illustration (11:5-8) is unprecedented in Q. Tuckett's adducing of the compositional features of Q to resolve reconstructive problems is admirable; however, his assessment in this case is just not correct, for it overlooks the fact that the sequence:

- (1) rhetorical-question single illustration (11:5-8) +
- (2) gnomic saying (11:9-10) +
- (3) rhetorical-question bipartite illustration (11:11-12)

is closely replicated in Q 12:24-28:

- (1) single illustration (ravens) with rhetorical question +
- (2) gnomic saying (span of life) +
- (3) bipartite illustration (lilies/grass) with rhetorical question (not to speak of the fact that both end with appeal to the providential care of the heavenly Father).

The difference is that the gnomic central unit in the sequence 11:5-12 is framed enthymematically (it must be asserted as an admonitory enthymeme,

since its wisdom might be viewed as excessively optimistic), in 12:25 as a rhetorical question (the wisdom topos of the inevitability of mortality already enjoys collective assent). This compositional sequence displayed by 11:5-8, 9-10, 11-12 approximates closely to the Q compositional sequence found in 6:39-42:

- (1) rhetorical-question illustrative sayings (6:39: blind leading the blind; both fall) +
- (2) gnomic sayings (6:40: disciple and teacher) +
- (3) doubled rhetorical question (6:41-42: “Why do you seek the speck...? How can you say to your brother...?”).

If one can open one’s mind to the possibility that Q is more than just a collection of traditions, these and other recurrent compositional patterns become an important linguistic datum which have import for the source-critical issue under discussion.

Q adduces rhetorical questions in 6:32-34, 39, 41-42, 44b; 7:24-26; 11:11-12, 18-19, 40; 12:6, 23, 24, 25, 26, 28, 42, 56; 15:4. The rhetorical question frameworking structure is a linguistic-rhetorical datum crucial to unravelling the redactional history of 11:5-8, particularly if the critical principle is followed of moving methodically from anomalies that emerge in synchronic readings to diachronic understandings of the text. This is Catchpole’s (1983; 1989; see also Jeremias 1972; Scholz 1981; Heininger 1991) procedure, and his analysis can be restated as follows: the rhetorical efficacy of a rhetorical question in any context is predicated upon its ability to elicit an unspoken “Certainly!” or “Certainly not!” response from the auditors by virtue of its evocation of collectively accepted norms and beliefs (or collectively rejected taboos) or of something that is obviously true or untrue. The *τίς ἐξ ὑμῶν* opening of 11:5 signals the rhetorical question format which will appeal to collectively accepted norms. It engages the social obligations of (1) hospitality and (2) cooperative friendship between households (Huffard 1978; Herzog 1994). Would a friend respond to a request in this manner? Certainly not! Would a father give his hungry son harmful food (11:11-12)? Certainly not! Every other occurrence of a rhetorical question introduced by *τίς ἐξ ὑμῶν* in either Q or Luke similarly assumes an obviously true or untrue situation (11:11; 12:25; 14:5, 28, 31; 15:4; 17:7-10), and the persuasive effect of each is predicated upon sustaining the adduced situation. In 11:5-8, however, this persuasive strategy suddenly goes off the rails in 11:8, which interprets the unthinkable “Certainly not” situation of 11:7 as an actual refusal in which the social obligations of hospitality and friendship—the solidity of which forms the premise of the persuasive strategy of the rhetorical question—is viewed as wholly inadequate, a situation overcome only by the *ἀνάκρισις* of the petitioner. In effect, the rhetorical question format established at the beginning has slipped from view and been subverted in verse 8 which is now interpreting the passage as a narrative parable.

This clash of linguistic forms and *clash of incompatible communicative strategies* that emerges in a synchronic reading betrays the presence of a gloss, and it is surely no accident that the εἰ καὶ οὐ ... διὰ γε syntactic structural connection with Luke 18:2-8, and the Lukan διὰ τὸ εἶναι (Boismard 1972; Jeremias 1980) appear precisely in 11:8. Moreover, the phrase εἰ καὶ οὐ δώσει αὐτῷ ἀναστὰς διὰ τὸ εἶναι φίλον αὐτοῦ, διὰ γε τὴν ἀναίδειαν αὐτοῦ can be deleted without damaging the structural and rhetorical integrity of the pericope (so also can μὴ μοι κόπους πάρεχε in verse 7), and its elimination in fact restores the integrity of the rhetorical question framework and corresponding persuasive strategy, and allows it to replicate the form and communicative strategy of the other τίς ἐξ ὑμῶν pericopes in both Q and Luke listed above. Mack states, “If the earlier material does not need the later material to make its point, the direction of development is given” (Mack 1993, 108), and Funk that “rhetorical structure can function as an index to compositional integrity and as a clue to intrusive elements” (Robert Funk, “Unravelling the Jesus Tradition: Criteria and Criticism,” *Forum* 5/2 [1989] 31-61. Esp. 33). Thus I think Catchpole (1983, see esp. 412-413; 1989) is correct in his view that 11:8, or a major portion thereof (Catchpole retains λέγω ὑμῖν ... ἐγερθεὶς δώσει αὐτῷ ὅσων χρῆζει), is a Lukan gloss on 11:5-8. That fact that in 11:11-12 Luke introduces σκορπίον in place of Q’s “stone” under the influence of Luke 10:19 (ὄφρων καὶ σκορπίων) (Heininger 1991) shows that his linguistic usage in a Sondergut passage could affect his treatment of a Q passage.

Some scholars on the “not in Q” side have perceived the anomaly and come up with their own auxiliary hypotheses to account for it: Jeremias, Scholz, and Heininger. Jeremias (1972) notes the shift from the “certainly not” appeal of social obligation to focus upon the motives of the householder, and suggests that this similarity to 18:2-8 is due to secondary Lukan redaction. Scholz (1981) sees 11:8 as an “Umdeutung” of 11:5-7 in the light of 18:2-5, but pushes the problem back into a multi-stage tradition-history in which the two parables circulated separately before, allegedly, coming together to circulate as a double parable, prior to then being again separated and relocated in the gospel by Luke. Heininger (1991) proposes that 11:8 is a Lukan addition to a floating dominical saying. However, once 11:8, or most of it, is subtracted out and ascribed to Luke or to some other indeterminant event in a conjectural tradition history, the main warrant for assigning 11:5-8 as a whole to Sondergut evaporates. It is preferable to assign at least 11:5-7 to its present Q context and 11:8, or large parts of it, to Lukan redaction which integrates elements of both the Q *Vorlage* and the Sondergut parable (18:2-8) into the new *Gestalt* of his gospel, an option which neither Scholz or Heininger consider; an option corroborated by the fact that the proposed Q compositional sequence is attested elsewhere in Q.

This convergence of linguistic indicators—(1) the form-critical divergence of 11:5-8 and 18:2-8 coupled with the former’s affinity with Q 11:11-12, (2) the sequence 11:5-12 being a Q compositional sequence, and (3) the clash of linguistic-rhetorical strategies and forms in 11:5-8—points to 11:5-8 being in Q with intrusive Lukan redaction serving to half-align it with the Sondergut parable of the Unjust Judge. Moreover, it is unlikely that a Sondergut “parable” either by coincidence or through redactional reshaping would fit with such ease into this Q context, connected fore and after by the keywords ἄρτους, δώσει, providing the visual field in which 11:9-10 resonate (Weiß 1907, 1908; Catchpole 1989; Herzog 1994), and closely resembling the material in 11:11-13. Making 11:5-8 part of this Q prayer instruction also gets rid of the problem of the somewhat tautologous nature of the otherwise enthymematic 11:9-10 (verse 10 by itself does not adequately ground the optimistic assertion of verse 9), for the γάρ motive clause of verse 10 now draws its warrants as well as its imagery from the preceding parable, which itself is rationally grounded in social norms (Catchpole 1983, 1989; Sato 1989). If we are looking for the hypothesis with the greatest explanatory power and able to encompass and correlate the greatest amount of data, we have it in the 11:5-8 = Q position.

Genre and topoi considerations of ancient wisdom literature support the inclusion of 11:5-8 in this Q cluster. Berger notes that *typical associative configurations of motifs* are indicators of genre and compositional regularities [see Berger, Klaus. 1977. *Exegese des Neuen Testaments: Neue Wege vom Text zur Auslegung*. UTB 658. Heidelberg: Quelle & Meyer, esp. 137-159]. Parallel or contrastive (for the purposes of comparison, in which friendship is often seen as the more beneficial social relation) juxtaposition of the social relations friend-friend with parent-child or other kinship relation, in a context in which social and reciprocity obligations are under discussion, a context which frequently refers to needs, help in crises, requests, borrowing, lending, giving, receiving, debts, repayment, and supplying of food, is attested in *Syriac Menander* 189-197, 211-226, Proverbs 17:17; 27:10, *Sirach* 40:23-24 (friends and brothers), Hesiod, *Works and Days*, 343-355, 374-377, 395-408, Theognis, *Elegies*, 79-82, 271-278, 301-302, 337-340, 409-418, 511-522, 955-958, 979-982, 1013-1016, 1161-1162 (in Theognis less contiguously; however, the last cited reads, “Kurnos, don’t lay up treasures for your sons / But lend to gentlemen who are in need”), and Cicero, *De Amicitia*, v. 19b-20 (*amicitia* superior to *propinquitas*), viii. 27b (“affection existing between parents and children” likened to “that kindred impulsive of love” which characterizes friendship), xix 70–xx 71. *De Amicitia* xvii 62b-63a and Pseudo-Isocrates *Ad Demonicum* 24-26, while not adducing a parent-child comparison with friendship, do discuss the problem of testing and friendship (e.g., *Ad Demonicum* 24b: “Neither test your friends to your own injury nor be willing to forgo a test of your companions”). This

leads us to note that the request in the Our Father that the petitioners not to be put to the test (11:4) is immediately followed by an illustration on friendship in which the possibility that the householder will let his petitioning friend down at a time of urgent need is decisively rejected. This array of passages from ancient Mediterranean wisdom literature suggests that the motif-constellation of lending, borrowing, debts, giving, receiving, and mutual aid, set within the context of the social obligations of friendship and parenthood, such as it is displayed—in a distinct permutation—by Q 11:2-13, inclusive of verses 5-8, is a wisdom convention, perhaps even a *topos* (see also Herzog 1994). The notion that it was Luke, the author of the narrative gospel and of Acts, who implemented this convention by an *ad hoc* insertion of verses 5-8 into the Q cluster where all the related motifs were conveniently present is less convincing than the alternative that it was already an organic part of Q 11:2-13, since Q, from the perspective of genre and corresponding compositional conventions, belongs securely in the family of ancient Mediterranean wisdom texts.

Why would Matthew have eliminated 11:5-8? The argument that he does not bring parabolic material into the Sermon on the Mount (Knox 1957, Schürmann 1959/60) will not work because he manifestly includes 11:11-13, which is form-critically a virtual double of 11:5-8. To the suggestions adduced by Streeter (1911) and Dorn (1988) we can add that the answer lies in how the redactional interests of the Sermon differ from those of Q. Matthew deemphasizes Q's concern for the poor and subsistence necessities, spiritualizing, for example, the beatitudes, into the "poor in spirit," and now addressing those who "hunger and thirst after righteousness." Moreover the Sermon shows a concern for the problem of reconciliation in the Matthean community, giving a profile to "peacemakers," admonishing against anger against a brother, urging instead reconciliation. These two factors explain both the elimination of 11:5-8, which presumes a situation of poverty and subsistence living, from its prominent position after the Lord's prayer, indeed elimination altogether, and the substitution of an admonition to "forgive others their trespasses," for the Friend at Midnight elaborates the concern for bread expressed in the Prayer, while Matthew, consistently with his procedure in the rest of the Sermon, prefers to elaborate the theme of forgiveness (Klein 1987) and eliminate the concern for bread as less relevant or even irrelevant to his community. Indeed, Matthew is interested in a kind of religious praxis in which fasting has some value, in which going without food is an expression of piety rather than a matter of deprivation. On the other hand, concern for subsistence is an issue which pervades Q (6:20-21; 10:4-8; 12:22-31), and so it is entirely consistent that the redactor of Q should choose to elaborate upon that element of the Prayer which thematizes the request for daily bread. Matthew could have been moved to eliminate it because its emphasis on public asking, troubling God, etc., seems to run counter to

the teaching on prayer he wants to communicate, which focuses upon how ready God is to help us, and thus the image is not a helpful one for him.

Hartin 1995: {C}, Not in Q, [[]⁰].

An examination of the database and Alan Kirk's evaluation demonstrates that in essence there are three possibilities as to the origin of Luke 11:5-8:

- (1) It is created by Luke.
- (2) It is found in Q and used by the redactor, Luke.
- (3) It comes from another source (Luke's Sondergut) and introduced here by the redactor Luke, into the context of Q material.

As regards: (1) Luke 11:5-8 is created by Luke.

Nearly none of the scholars in the database makes this an argument. Most presume that Luke is using some form of traditional material. But, the question remains: "What is this material?" "Is it Q?" or "Is it some other traditional material, usually called L, or Lukan Sondergut?"

As regards: (2) Luke 11:5-8 comes from Q and is introduced by the redactor, Luke, into his Gospel from Q.

Kirk in his evaluation argues that we are dealing here with Q material. I find no compelling arguments that this must be the case. I feel that everything can be reasonably explained without having to postulate that it is Q material. One is dealing here with an important methodological issue. The question regarding the inclusion into Q of material that does not appear in both documents, Matthew and Luke, but in only one of the Gospels, in this case, that of Luke, is a very delicate issue. Opponents of the two document theory are always keen on reminding the proponents of Q that they are dealing with a hypothesis. This is true, but at least it is a hypothesis that is built upon tangible evidence, namely the existence of common observable material in two documents, namely Matthew and Luke, that we can point to when constructing the Q text. When, however, we begin to extend the extent of the Q hypothesis to include material that is found in only one of these documents, we begin to enter upon shaky ground. In order to make the argument that a passage be included in Q, when it is found in only one text, one has to be able to demonstrate convincingly that one's argument rests upon firm ground and that no other competing explanations can be adduced. In other words the arguments must be compelling, and not merely possibilities. The burden of proof rests upon those who argue that Luke 11:5-8 was in Q: they must demonstrate this in a way that removes all reasonable doubt.

In reviewing the arguments presented in the database, I do not think that the supporters for the inclusion of Luke 11:5-8 in Q have proved their point.

There seem to be four major arguments proposed for including 11:5-8 in Q. Kirk has identified these arguments:

- (a) The context of 11:5-8 within Q material (11:2-4 and 11:9-13).
- (b) The relationship of Luke 11:5-8 with Luke 18:2-8.
- (c) The use of double parabolic illustrations.
- (d) Why did Matthew eliminate Luke 11:5-8 from Q?

- (a) The context of 11:5-8 within Q material (11:2-4 and 11:9-13):

Here, even those who do argue that it comes from Q argue for editorial activity. D. Catchpole (1993, 209-211) argues that the words *εἰ καὶ οὐ δώσει αὐτῷ ἀναστᾶς διὰ τὸ εἶναι φίλον αὐτοῦ, διὰ γε τὴν ἀναίδειαν αὐτοῦ* (Luke 11:8) were added by the Lukan redactor. If one removes these words, Catchpole says, the parable then has no application. Recognizing that this is not possible because the whole nature of a parable needs an application, Catchpole then conveniently finds the application in the following sayings in Luke 11:9-13. For Catchpole, then, Luke 11:2-4; 5-7, 9-13 all formed an original unity in Q and Luke 11:8 was later added by Luke the redactor.

Piper (1989, 95), however, has presented another way of interpreting the same material, and one which I think conforms more to the way in which Luke has used his material, as is evident from elsewhere in his Gospel. Like Catchpole he sees the material of 11:5-13 as made up of: (a) a parable (11:5-7) with an interpretative saying (11:8) and (b) a formula *καὶ γὰρ ὑμῖν λέγω* that is followed by a series of aphoristic sayings in 11:9-13. This is very similar to the structure of chapter 16 where Luke again has a narrative parable (16:1-8), that is followed (b) with a formula *καὶ ἐγὼ ὑμῖν λέγω* which is followed by a series of aphoristic sayings. This demonstrates Luke's method of operation: he uses "an existing collection of sayings" (Piper 1989, 95) that he adds to a parable in order to illustrate its meaning. This means that the parable and the aphoristic sayings are not united in the source. Instead, they have an independent existence—the redactor, Luke, has united them in the Gospel in order to provide a more sustained argument and thought process.

The supporters of the union of the parable and the sayings at the stage of Q fail to see that the unity that is so carefully constructed can just as easily, and to my mind, more logically be explained as a unity that is constructed at the stage of the redactor, Luke. This means that the excellent unity is better explained from the hand of the redactor than the work of the source. The nature of Q is that of a collection of sayings and while there are parables and parabolic material in Q, I think that one should be wary of attributing more and more parabolic material to Q. Goulder (1989, 498-499) makes a distinction between the more "indicative parables of the earlier tradition" and "the imperative material" of which 11:5-8 is a good example. The parabolic material is

something that also grows within the tradition, but what is observable within the Q source is parabolic material that is indicative by design, rather than imperative in nature, designed as a call to action. On these grounds one would tend to exclude Luke 11:5-8 from Q.

Further, I ask the question: “If this passage were not in the context of Q material, both before and after, would scholars have raised the question as to whether it belongs to Q?” I think the answer is no! It seems as though it is the proximity with other Q material that is the determining factor. I think that Luke 18:2-5 is a case in point. None of the scholars argues for the inclusion of Luke 18:2-5 into Q: Would they have done so if it was, like Luke 11:5-8, embedded in Q material? Probably, yes! Many of the arguments are colored by the position of Luke 11:5-8 within Q material.

(b) The relationship of Luke 11:5-8 with Luke 18:2-8:

The similarities between 11:5-8 and 18:2-8 have been noted by almost all commentators. However, those who argue that 11:5-8 is part of Q attempt to emphasize their differences in both form and content. As Kirk has noted: “In source-critical analysis similarities between the two parables, real or imagined, need to be balanced by consideration of their differences ...”. The argument is that if Luke 11:5-8 is shown to be sufficiently different from Luke 18:2-8, then it cannot be Lukan Sondergut material and therefore by default must be Q material. I really think that this begs the question. The issue remains: Luke 11:5-8 must be proved to be Q material—an argument that it is so by default (that is because it is different from Luke 18:2-8) is no argument at all. There can be many other reasons for the variation in form and content between Luke 11:5-8 and Luke 18:2-8, yet both still can belong to Lukan Sondergut material. The onus is not to prove whether Luke 11:5-8 is Sondergut material, but whether Luke 11:5-8 is Q material!

There is one point that emerges in comparing Luke 11:5-8 with Luke 18:2-8: the main characters in the stories do not display characteristics that immediately invoke admiration. In Luke 11:5-8 the owner is reluctant to react at first to his friend’s request—he tries to avoid fulfilling his obligation: it is only the shamelessness (*ἀναίδεια*) of the friend in asking so late at night that prompts his response. There has been much discussion in the database on the meaning of *ἀναίδεια*. However, Johnson (1979, 2) seems to have examined the matter more thoroughly than most. He argues from his studies of the sources: “To sum up, the Greek evidence from ancient times until at least the fifth century AD seems to point strongly in favor of the following: The word *anaideia* always refers to a negative quality, is best translated as ‘shamelessness’ or ‘impudence’ and in only one case suggests the sense of ‘enduring’ or ‘persisting.’ In the first century there is no evidence that the word would have been understood as ‘importunity’

or ‘persistence.’” Because the honor-shame roles have been invoked the owner gives his friend what he requires.

With regard to the parable of the judge and the widow (Luke 18:2-8) one sees the same picture emerging. The judge is not an “admirable” character—he responds to the widow, not because of his role as judge, nor even as one bound by the code of “honor-shame,” where he has to protect the rights of the widow, but rather because of her persistent requests. These “disreputable figures,” (Goulder 1989, 498-499) such as the owner (Luke 11:5-8) and the judge (Luke 18:2-8), are the type of characters that Luke draws on from his sources. We see similar “disreputable characters” again in the parable of the dishonest manager (16:1-9). An examination of this latter parable shows again what was illustrated above with regard to Luke 11:5-8 and in relationship to 11:9-13, (as Piper [1989, 95] demonstrated), namely, the redactor Luke is responsible for joining parabolic material to sayings material: the parable (16:1-9) is joined with sayings material (16:10-12 and 16:13, of which the latter is Q material).

Further “disreputable characters” in Luke are: the beggar and Lazarus (Lk 16:19-31); the Lost Son (Lk 15:11-32); the Samaritan (Lk 10:25-27). These are characters that Luke employs in his parables, which society would not consider honorable. Luke uses them as examples for his teaching. All these examples do not come from Q, but they come from the material that is available to Luke, his *Sondergut*.

(c) The use of double parabolic illustrations:

The argument is presented that Q likes double illustrations. In this vein attempts are made to see Luke 11:5-8 and 11:9-13 as conforming to this double mode of illustration (Kirk). But, at the same time the redactor, Luke, also likes to operate with double presentations. Again one is back to the question: “Is it the source, or is it the redactor?” There is a difference in form here: Luke 11:5-8 is parabolic material, while Luke 11:9-13 is sayings material. It is not the same to argue, that because Q presents double parables, such as the Mustard Seed and the Leaven (Q 13:18-19; 13:20-21); the Lost Sheep and the Lost Coin (Q 15:4-7; 15:8-10), the same thing is happening here: we are not dealing with two parables. The similarities between Luke 11:5-8 and 11:9-13 are to be explained from the way in which Luke, the redactor, tends to bring material together: as already argued it is a parable that has been joined with collections of sayings material taken from the tradition (that is Q).

(d) Why did Matthew eliminate Luke 11:5-8 from Q?

Those who contend that Luke 11:5-8 was originally part of Q have to further support their contention with reasons that would explain why Matthew would seek to eliminate these verses from Q. The major argument which they present

as evidence in the database comes from the context of the Our Father in Matthew's Gospel, which is very different from its context in Luke's Gospel. Matthew changed the context by inserting Our Father (Mt 6:9-13 = Q 11:2-4) into the context of the Sermon on the Mount. In doing so, some scholars (the proponents of Q = Lk 11:5-8) argue that this influenced Matthew's use of Q further: he omitted the following parable (Lk 11:5-8) because, they argue, Matthew found that parabolic material not suitable to the particular context of the Sermon (yet, a parable does appear at the end of the Sermon [Q 6:48-49 = Mt 7:24-27]!). Moreover, they continue, Matthew is more interested in developing the theme of forgiveness. He takes up the concluding ideas of the Our Father on forgiveness and develops them in the following verses (Mt 6:14-15). Basically, the argument is: "If it was in Q, Matthew would have eliminated it." That is true. But, this does not prove that it was in Q in the first place.

Further, Kirk has argued, well I think, that the "concern for subsistence is an issue which pervades Q (6:20-21; 10:4-8; 12:22-31)," and that the elaboration of the notion of "being without bread" in the parable is a development on the theme introduced in the Our Father on the request for our "daily bread." But, the argument can be reversed: the theme of "bread" and "subsistence" continues from the Our Father into what is unanimously attributed to Q (Q 11:11-12) where the request is made for fish and an egg. The redactor is the one who inserted a parable from elsewhere which has the same theme in mind and continues the unity with another illustration on bread. As I see it, there is no firm argument that disproves the counter possibility that Luke is the one responsible for introducing here into this context.

Further, one can see why Luke would have included it in his material. It conforms to Luke's interests: in prayer; in the selection of "disreputable" characters within his parabolic material; and in his concern for the poor and those who are struggling.

(3) Conclusion: Luke 11:5-8 is found in another source (Lukan Sondergut) by the redactor, Luke, and introduced here into the context of Q material.

It is the onus of supporters of the view that Luke 11:5-8 belonged in Q to prove this in an unambiguous way. In the arguments adduced above, this they have not done. Further, the only argument given against Luke 11:5-8 being part of the Lukan Sondergut was to argue for its difference from Luke 18:2-8: this we have examined above and shown that it does not disprove the possibility that Luke 11:5-8 was originally part of the Lukan Sondergut.

It is worth drawing attention to the views of P. Vassiliadis (1978) who many years ago dealt with the question as to what criteria should be used in assessing whether material found in only one Gospel was indeed Q material. He presented a number of "Principles for the reconstruction of the Q-Document"

(pages 66-71). Among those principles he draws attention to is one that he calls "Principle 7." I find it most relevant here:

"Principle 7: In the special material of Luke or Matthew which is either without parallel, or exists in a different version, in the other, only those passages which fulfil some of the following conditions seem *likely* to stem from Q: (a) they have to do with components of either a text assigned to Q by principles 1-6; or major unit of the document reconstructed so far; (b) they accord with the theological ideas of the Q-Document as reconstructed using principles 1-6; (c) they accord with the country-life language of Q; (d) they do not show any sign of editorial activity; (e) there are good reasons for the other Synoptist to have omitted them; (f) they fall into the Q-blocks of the so-called Great Insertion of Luke (ix 51-xvii 14)" (page 67).

Interestingly, in viewing material that might fit those six categories, Vassiliadis does not include our passage Luke 11:5-8. (He includes the following passages: "... according to principle 7 the following passages from the special material of Luke and Matthew might also have stood in Q: Lk ix 60b-62; Lk x 19f.; Lk xi 27f.; Lk xii 32-38; Lk xii 54-56; Lk xiii 23-30; Lk xxi 34-36; Mt x 16b; Mt xi 12f. (cf. Lk xvi 16).") (page 70).

Looking briefly at these six arguments (to support a text as belonging to Q) one can note that:

As regards (a): Lk 11:5-8 falls into the context of that section on prayer which is indisputably assigned to Q, namely Q 11:2-4 and 11:9-13.

As regards (b): Lk 11:5-8 certainly does conform to the theological ideas of the Q document in that its context presents an illustration of the need to ask and the way in which these requests should be made. However, it should also be born in mind that it conforms as well the decided interest that Luke has in the aspect of prayer which is an important emphasis of his Gospel.

As regards (c): It is this criterion that I would judge this passage does not meet. It has been fashionable to follow the views of Jeremias (1972, 157f) who has painted a Palestinian picture derived from this passage. Goulder (1989, 498-499) criticized this view well when he says: "Here Jeremias has popularized a romantic background: 'a Palestinian village ... there are no shops ... it is generally known who still got some bread left in the evening ... a single roomed peasant's house, in which the whole family slept on a mat.' There is no evidence for any of this! *κοίτη* is a normal Greek word for a bed, and Luke thought beds as comfortable middle-class affairs on posts, that you could put a light under (8.16). The man goes to his friend because he has more right to call on a friend at midnight than a shopkeeper. There is no reason for thinking that he is poor, or for that matter Palestinian." (Goulder 1989, 498-499). This picture shows a different perspective: it can clearly be understood in a city context, which is far from that usually presumed for Q.

As regards (d): It has been argued that the editorial activity of Luke can be observed by bringing it into this context. Even the proponents of Luke 11:5-8 = Q draw attention to this editorial activity.

As regards (e): Attention was drawn to the reasons why Matthew would have omitted these verses. But, at the same time, attention must also be drawn to the reasons why Luke would have wanted to insert this material here from his own traditional material. The argument works both ways.

As regards (f): It does fall into the block of material where Luke has tended to insert his Q material.

Consequently, relying upon Vassiliadis's criteria one sees that Luke 11:5-8 does not meet criteria b,c,d, and e.

To sum up:

(1) No firm and incontestable arguments have been adduced to demonstrate that Luke 11:5-8 is found in Q. Because we are dealing with material coming from only one source, Luke, one needs firm arguments which will clearly exclude other possibilities.

(2) The alternative view, namely that Luke 11:5-8 comes from Lukan Sondergut and that Luke is responsible for uniting these verses within this Q context is a logical possibility. When faced with the choice as to whether it comes from Q, or from Lukan Sondergut, and the latter is a distinct possibility, then these verses have to be excluded from Q. As I have said, the onus of proof is on those who wish to incorporate it into Q, and this has not been shown to my satisfaction. There are no compelling arguments.

Further, the theme of asking God is one which is found in all traditions of early Christianity: it is found in James (1; 5; 42); in John (1 John 3:22; 5:14; 5:16); and the Pauline traditions (Eph 3:20). It is not a theme that is exclusive to Q. Consequently, it is quite appropriate that it would find echoes within the context of Lukan Sondergut material.

Kloppenborg 1996: {C}, Not in Q, [[]⁰].

Vassiliadis' criteria (cited by Patrick J. Hartin) afford the best framework in which to evaluate the arguments in favour and against the inclusion of this *paradeigma*.

(a) How this criterion should be interpreted is not altogether clear. It is of course true that Luke 11:5-8 falls within a block of Q material (10:2-16, 21-24; 11:2-4, [5-8], 9-13, 14-26). On the other hand, if "component ... of a major unit of the [Q] document" (Vassiliadis 1978, 67) implies something more than an "accidental" component and something more like an integral part, then 11:5-8 does not fully meet this requirement (in the way, e.g., that 15:8-10 does, or even 9:61-62 might be seen to). While both 11:5 and 11:11 have τὸς ἐξ

ὁμῶν the two units (including the admonitions in 11:9-10) are not constructed as a double-illustration in the way that 11:31/32; 13:18-19/20-21; 15:4-7/8-10; and 17:34/35 are, and in this sense 11:5-8 is quite separable (as indeed Matthew demonstrates).

(b) The illustration conforms reasonably well to what is known more securely of Q; in fact, εἰ οὖν ὁμῆεις πονηροί in 11:13 makes better sense (taking πονηρός in the sense of “stingy” / “ungenerous” and belonging to the semantic domain of benefaction) if it follows 11:5-8.

(c) In my view this is the least helpful of Vassiliadis’ criteria, for it begs questions about the provenance of Q. Vassiliadis seems to intend the criterion in the sense it was proposed by J. M. Crum (*The Original Jerusalem Gospel* [1927], from which the term “Country Life” comes), namely, the appearance of agricultural metaphors. Whether or not Q comes from a rural setting, the simple fact remains that virtually all ancient economy was built on agriculture and that therefore, the agricultural “world” penetrated urban centres both because of periodic market-days, and because the elites of the cities tended themselves to be the owners of agricultural operations. There is nothing particularly agricultural about this illustration.

The nature of the social relations described in the story do not allow us to know whether its setting is a small village or a large urban centre. In this sense Goulder is correct to say that “the man goes to his friend because he has more right to call on a friend at midnight than a shopkeeper” (Goulder 1989, 499). As to Goulder’s assertion that “κοίτη is a normal Greek word for a bed” (Goulder 1989, 499), it is equally true that *kiton* (a loan-word from Greek) is the ordinary term used of for the bedroom for Palestinian dwellings of the Roman and Byzantine periods (Yizhar Hirschfeld, *The Palestinian Dwelling in the Roman-Byzantine Period* [Studium Biblicum Franciscanum, Collectio minor 34; Jerusalem: Franciscan Printing Press and the Israel Exploration Society, 1995] 260-264 and nn. 145-146, citing *Sifre Num.* 134; *yRosh Hashana* 4,59b; *m.Mid.* 1:6). What the Lukan story presupposes is that the house contains a single κοίτη/*kiton* in which the entire family sleeps. This is consistent *either* with the insulae complexes of, e.g. Korazin or Capernaum, or those of a larger urban centre. It should be noted that Jeremias’ conclusions (that Palestinian families lived in single room dwellings) was based on the traditional housing arrangements of modern Palestinians, not on archaeological finds from Roman Palestine which, as Hirschfeld notes, suggests more complex domestic structures. Nonetheless, in even more complex dwellings (e.g., at Qatzrin in the Golan) there may be only a single (communal) bedroom. All that this parable excludes is the sleeping arrangements in villas, where multiple, separate bed chambers are the norm.

(d) The vocabularic observations of Boismard (1972, 276) and Jeremias (1980, 197-98) are important, for they indicate that Lukan vocabulary is spread

rather evenly throughout the illustration: V. 5: εἶπεν πρὸς αὐτούς, φίλος, πορεύομαι [but μεσονύκτιον can hardly be called Lukan on the basis of 3 occurrences! Luke 11:5; Acts 16:25; 20:7]; V. 6: ἐπειδὴ, φίλος, παραγίνομαι ... πρὸς; V. 7 the intransitive ἀνίστημι (62x in Luke-Acts); V. 8: an articular infinitive as object of a preposition, ἀνίστημι, φίλος, εἰ καὶ ... διὰ γε. Some of these elements closely parallel 18:1-8.

As Patrick Hartin argues, the decision hangs in part on the affinities between 18:2-8 and 11:5-8, whence few would attribute the former to Q. To insist, however, that the key point of comparison is the unadmirable nature of the one petitions misses the point. It should be obvious that ἀναίδεια means “shameless” rather than “persistent” but it is *not* true that it was uniformly negative: this is in fact one of the three principal Cynic virtues! The more important point of comparison is what motivates the one petitioned to finally accede: it is shameless behaviour in 11:8 and threat to “beat [him] black and blue” / “punch [him] in the eye” (ὕπωπιάζω)—that is, spectre of gross public shaming. This is not what motivates the father on Q 11:11-12. In this sense, 11:5-8 belongs with the social idiom of 18:2-8 (and 16:1-8a) but not obviously with 11:9-13.

(e) The reasons Kirk suggests for Matthew’s omission of the illustration are all perfectly plausible. This step in Vassiliadis’ criteria, however, ought to function as a positive reinforcement of a possible finding that Sondergut is not obviously redactional and that it otherwise coheres with Q. That is, it is not separable from other considerations. If, however, the Sondergut under examination is not strongly consistent with Q and if it coheres with some other non-Q material, then the consideration of Matthew’s reasons for omitting the piece are less important.

(f) Vassiliadis’ final criterion (that it is part of Luke’s travel narrative) is of only general worth, and functions better negatively than positively.

Conclusion: While good reasons can be cited for Matthew omitting the illustration, there are no compelling reasons, either in terms of style or argumentative idiom, to conclude that it was in Q. The illustration coheres better with other Lukan Sondergut. It should not, however, be excluded at too high a degree of certainty: Kirk’s astute observations on possible lines of argument if it were the case that 11:9-13 were the Sondergut text should serve as a warning how fragile and *ad hoc* arguments for inclusion/exclusion often are.

Kirk 1996: {B} In Q.

Hartin’s response raises issues of methodology for recovering single-attestation Q passages. The centerpiece of Hartin’s methodology is the assertion that “the burden of proof rests upon those who argue that Luke 11:5-8 was in Q: they must demonstrate this in a way that removes all reasonable doubt.” Both aspects of Hartin’s test—placing the “burden of proof” upon those who would argue

Q provenance and the “reasonable doubt” which is the measure of inadequate proof—resonate positively because they call to mind important civic values of Anglo-American jurisprudence: “burden of proof” is on the prosecution to demonstrate guilt not on the defendant to demonstrate innocence; evidence for conviction must be so overwhelming as to be free of “reasonable doubt.” The intent behind Hartin’s proposed methodology is also unimpeachable, namely, to raise a secure barrier against the migration of non-Q sayings material into the text and thus to protect the integrity of both the text and the Q hypothesis.

Hartin’s methodology certainly addresses his stated goal of protecting Q from the intrusion of non-Q material, and it is fair to say that it was designed with this commendable object in view. However, it is not clear that it is adequate with regard to what I see to be at issue in the database and evaluation, namely, resolution of the source-critical problem raised by 11:5-8. Moreover, I think it is possible to harmonize critical inquiry into the source-critical problem with the concern endorsed by all that the integrity of Q be guarded. My reservations with regard to Hartin’s methodology for vetting single-attestation passages are as follows:

(1) “Burden of Proof”: Outside of court, the burden of proof should be on anyone who wishes to prove anything. As noted above, the “not in Q” side of scholarship tends to assume Luke 11:5-8 is Sondergut rather than argue rigorously for it. Hartin’s programmatic methodological statement, though admirable in its intent, runs the risk of perpetuating this state of affairs, in effect excusing the Sondergut theory of 11:5-8 from the hard work of giving a thorough account of itself. It is difficult to see how a methodology which by its nature puts the premium upon the thorough examination of only one side of a question is source-critically useful, especially in view of the fact that sufficient doubt exists with regard to the Sondergut status of Luke 11:5-8 to bring about the commissioning of a database and evaluation. A passage such as Luke 11:5-8, flanked on both sides by Q material and not at first glance intrusive from a motif perspective, raises the question of its Sondergut status as much as its single-attestation raises the question of its Q status. Both sides of the question should be analyzed and subjected to the same rigorous critique, the point of which is to force one or the other to demonstrate that it is the superior source-critical hypothesis. Neither option should be privileged at the outset and relieved from bearing the burden of thorough demonstration.

(2) “Reasonable Doubt”: “Reasonable doubt” is a slippery concept because the threshold at which doubt becomes “reasonable” frequently will be estimated differently. A not insignificant group of scholars assert “reasonable doubt” with regard to the documentary status of Q, or even that Q exists, and might appeal to the criterion “that no other competing explanations can be adduced.” There will always be competing explanations with regard to any critical or scientific

problem; the point is to find the best, the preferable explanation, which can occur only after critical probing of the competing hypotheses and their application to the relevant phenomena. Nevertheless, “reasonable doubt” is an indispensable concept with regard to making a final decision about the Q status or otherwise of a single-attestation passage, but in an analytical context in which both the Q and the Sondergut hypotheses give a thorough account of themselves. As noted, the very fact that Luke 11:5-8 has been selected for a database and evaluation means that there is some consensus that “reasonable doubt” exists that it is Sondergut. This in turn leads to the requirement that the putative Sondergut credentials of 11:5-8 be examined as critically as its putative Q credentials, an indispensable critical operation which Hartin’s “burden of proof” maneuver tends to obstruct.

An alternative methodology (followed in my 1995 evaluation) which provides stringent requirements for the admission into Q of single attestation passages while at the same time deals thoroughly with all the relevant source-critical hypotheses collecting around a particular passage can be represented as follows: (1) All assertions should be justified. In the present context, this means that where doubt exists as to the source of a single attestation passage, all source-critical hypotheses must give an account of themselves. (2) That source-critical hypothesis is superior which gives a better, more comprehensive and integrative account of the data than a competing hypothesis, or put differently, which has greater explanatory power with respect to the array of issues raised by the source-critical problem. Correspondingly, that hypothesis is superior which can be successfully tested against a range of applications, for example, by Q’s compositional, redactional, and genre profile as well as Luke’s redactional and linguistic usages (see Karl Popper, “The Problem of Induction,” in *Popper Selections*, edited by David Miller [Princeton, NJ: Princeton University Press, 1985], 101-117, esp. 111-113, and idem, “The Growth of Scientific Knowledge,” in *Popper Selections*, 171-180, esp. 172-173). This does not mean that in every case one hypothesis will be able to annihilate the other, but in most cases one should emerge as preferable. This is in fact the case with the Q hypothesis and its competitors, for example, the Griesbach. Within the parameters of the Q hypothesis intractable anomalies remain, such as the “minor agreements,” but overall it is the more powerful hypothesis when it comes to dealing comprehensively and in an integrative manner with the synoptic data. This approach takes account of the fact that there is evidence for both the Q and Sondergut options as regards 11:5-8, allows both to state their case, and provides a means of deciding between the two by preferring the hypothesis which gives the most satisfactory, comprehensive, and integrative account of all the data.

Both Hartin and Kloppenborg agree, more or less, in utilizing Vassiliadis’s criteria for assigning Q provenance to single attestation passages: (1) it is a

component of a larger passage whose Q status is not in doubt; (2) it accords with the theological (motif configurations, ideational constellation) profile of the Q text taken as a whole; (3) it accords with the “country life” language of Q (“Nature and Extent,” 67). Questionable, however, is whether these criteria used alone are sharp enough tools for the source-critical task. When Vassiliadis formulated them, compositional and literary-critical work on Q was not far advanced. Vassiliadis, while assuming the documentary status of Q, viewed it (as was customary in 1978 and before) as a half-oralized, fluid, amorphous collection of traditions displaying only the most primitive compositional profile (“Nature and Extent,” esp. 53-54). His criteria were the best possible given this view of Q.

That Hartin in fact makes this view of Q—it lacks a distinct compositional profile; it is a “collection” as opposed to a “redaction”—an operative premise of his evaluation becomes clear when he states that “the unity [of ‘parable’ and ‘sayings’ in 11:5-8, 9-13] that is so carefully constructed can just as easily, and to my mind, more logically be explained as a unity that is constructed at the stage of the redactor, Luke. This means that the excellent unity is better explained from the hand of *the redactor* than the work of *the source*” (my emphases). Likewise, Hartin states, “The similarities between Luke 11:5-8 and 11:9-13 are to be explained from the way in which Luke, *the redactor*, tends to bring material together ... from the *tradition (that is, Q)*” (my emphases). Hartin thus bases his compositional analysis upon an alleged distinction between tradition (Q) and redaction (Luke), a distinction problematic enough when made within Q itself, but even more so when made between Q and the evangelists, a dichotomy which to the best of my knowledge has been asserted in the history of Q scholarship only by Dibelius (Dibelius, Martin. 1965. *From Tradition to Gospel*. The Scribner Library 124, New York: Scribner, 8, 234-35, 244-45) and Kelber (Kelber, Werner H. 1983. *The Oral and Written Gospel: The Hermeneutics of Speaking and Writing in the Synoptic Tradition, Mark, Paul and Q*, Philadelphia, PA: Fortress Press, 16-23, 80, 182, 201-202). More to the point, this conception of a minimally redacted Q permits Hartin to dismiss Q provenance arguments which appeal to the composition of Q, for it allows him to take well-designed compositional configurations as evidence of Lukan redaction. Hence, this view of Q virtually preordains that 11:5-8 be assigned to Luke, given the excellence of its compositional connections within the Q cluster, but this outcome stems from problematic premises about the form (or lack of it) of Q.

As noted above, given this *Kleinliteratur* view of Q’s formation Vassiliadis’s criteria are probably as far as one can go in source-critical analysis of single attestation passages. With the advances made in compositional, genre, rhetorical, and literary-critical analyses of Q in the eighties and nineties (Kloppenborg, Kosch, Sevenich-Bax, Sato, Piper, Mack and Robbins, Cameron, Carruth),

however, it is surprising that Vassiliadis's criteria are still being promoted as *the* means to resolve source-critical questions with regard to single-attestation passages and that fresh knowledge of Q's genre and its corresponding compositional profile is not being factored into the analysis. To repeat Funk's statement: "Rhetorical structure can function as an index to compositional integrity and as a clue to intrusive elements."

To conclude, I will consider important points raised by Hartin and Kloppenborg in their respective evaluations.

(1) Hartin states, "I feel that everything can be reasonably explained without having to postulate that it [11:5-8] is Q material." However, an explanation can be coherent and consistent without thereby being correct (see Karl Popper, "Truth and Approximation to Truth," in *Popper Selections*, 181-198, esp. 184, 186). Several hypotheses—on the face of it equally plausible and coherent—often will offer themselves as solutions to a problem, be it in science or any other field of critical endeavor. This is why I urge acceptance of the methodological approach spelled out above where both hypotheses are equally subjected to critical examination and then compared as to their explanatory efficacy. Hartin raises some Sondergut arguments which call for consideration; however, they largely function to engage the "reasonable doubt" component of his methodology.

(2) Hartin adduces the analogy Piper draws between the sequence 11:5-7 (parable) + 11:8 (interpretive saying) + 11:9a (καὶ γὰρ ὑμῖν λέγω) + 11:9-13 (series of aphoristic sayings) and a similar format attested in Luke 16:1-8 (parable with interpretive saying) + 16:9a (καὶ ἐγὼ ὑμῖν λέγω) + 16:10-13 (aphoristic sayings). The similarity might be acknowledged (though in fact I question it) while rejecting the inference that "this means that the parable and the aphoristic sayings are not united in the source," for (1) Q manifestly and frequently unites parables (or illustrative materials) and aphorisms, and sometimes a parable and chains of aphorisms (6:45; 7:1-9, 31-35; 11:21-23; 11:24-26; 11:31-35; 12:24-25, 26-31; 12:58-59; 13:24-30, 14:16-24, 27; 17:33; 14:34-35 [a parable + aphoristic chain sequence]; 19:12-26), and (2) Luke can just as easily leave his fingerprints on a Q *Vorlage* in the process of integrating sayings material into the narrative-gospel textual *Gestalt*, as is attested elsewhere in Q. Correspondingly, the sequence of what Hartin calls a series of aphoristic sayings in 11:9-13 is indisputably a Q composition, and the sequence in Luke 16:9-13 is just as indisputably Luke's, showing that both Q and Luke are capable of creating such concatenations.

Nor is it clear that the parallelism is exact or even approximate enough to justify assimilating the two. The sequence 11:5-8, 9-13 does not clearly correspond to the pattern of parable + aphoristic sayings attested in Luke 16:1-13, since in order to assimilate them to the same pattern one must suppress of the

parallelism of 11:5-8 with 11:11-12 (both rhetorical questions; both adducing a concrete social situation; both introduced by *τίς ἐξ ὑμῶν*), a parallelism absent in 16:1-13. The “interpretive saying” in Luke 16:8 is not introduced by *λέγω ὑμῖν* as it is in 11:8. Luke 11:5-8 is framed as a rhetorical question, one of Q’s favorite modes of expression within its instructional speeches (6:32-34, 39, 41-42, 46; 7:24-26, 31; 11:11-12, 18-19; 12:6, 23, 24, 25, 26, 28, 42, 56; 13:18, 20), while 16:1-8 is a bona fide parable of considerable extent. Terminating a parable with an attached saying is a pervasive form-critical property of parables used in wisdom contexts and a compositional technique attested with frequency elsewhere in Q (6:45; 7:35; 11:13, 26, 35; 12:7, 24b, 28b, 34, 40, 59; 13:30; 17:30; 19:26). The compositional analogy drawn with Luke 16:1-13 is unable to take 11:2-4 (Lord’s Prayer) under its purview, a unit which is manifestly part of this composition even in Luke, and thus fails the test of an adequate hypothesis sketched out above, namely, that it be able to deal comprehensively with all the data, or at least more comprehensively than competing hypotheses.

Finally, placing

(1) a short illustrative unit (in this case, 11:5-8), either single or doubled, in the second position following

(2) a programmatic opening instruction (in this case, 11:2-4), and followed by

(3) a concise aphoristic unit (in this case, 11:9-10) in turn followed by

(4) a second short illustrative unit (in this case, 11:11-12) concluded by

(5) a final exhortation (in this case, 11:13) is one of the most characteristic features of the composition of Q’s instructional speeches, attested in 6:27-35; 6:37-42; 11:17-23; 11:29-35; 12:22-31 (see also 12:2-7; 13:24-30; 17:23-30). In several of these the first illustrative unit in the instructional speech is framed as a rhetorical question, as is 11:5-8 (see 6:39; 11:18-19; 12:6-7; 12:23-24). Thus the compositional evidence for the sequence 11:2-4 + 5-8 + 9-10 + 11-12 + 13 being an indicator of Q composition is just as strong as the sequence 11:5-8 + 9-13 being the result of Lukan intervention, and in fact a good deal stronger, since (a) the argument for Lukan composition appeals to a single passage elsewhere in Luke and cannot take account of 11:2-4, whereas a case can be made that the complete sequence is attested in at least five Q passages, and (b) the Q-composition hypothesis is able to incorporate 11:2-4, whereas the Our Father is anomalous given appeal to the compositional pattern attested in Luke 16:1-13.

This discussion in fact demonstrates the necessity of the methodological approach outlined above. Taken alone, the ostensible parallelism of 11:5-13 with Luke 16:1-13 appears to point to 11:5-8 being a Sondergut insertion which created this compositional sequence. When placed side by side with the hypothesis that 11:2-13 in its entirety enacts a Q compositional sequence, however, the latter is shown to have greater explanatory power and correspondingly

able to encompass within its purview a much wider range of data and thus better satisfy the test of an adequate theory. Hartin's supplementary argument that it was more likely Luke who created this fine sequence has been shown above to rest upon the questionable premise that Q lacks a strong redactional profile.

(3) Hartin states, "As Kirk has noted, 'Similarities between the two parables, real or imagined, need to be balanced by consideration of their differences.'" Hartin continues, "The argument is that if Luke 11:5-8 is shown to be sufficiently different from Luke 18:2-8, then it cannot be Lukan Sondergut material and therefore by default must be Q material. I really think that this begs the question." However, nowhere that I can find in the first installment of my evaluation do I make a "default" argument, an approach which I find methodologically defective. Hartin's "burden of proof" methodology in effect assigns "default" status to the Sondergut hypothesis ("The onus is not to prove whether Luke 11:5-8 is Sondergut material, but whether Luke 11:5-8 is Q material!"). My assessment of the differences between 11:5-8 and 18:2-8 is rather a counter to the pervasive tendency of scholars on the "not in Q" side to note similarities between the Friend at Midnight and the Unjust Judge and then jump to the Sondergut proposal without considered assessment of differences between the two parables taken in conjunction with the affinities the Friend at Midnight displays with other Q material.

(4) Hartin's assertion that "there is a difference in form here: Luke 11:5-8 is parabolic material, while Luke 11:9-13 is sayings material" is hard to sustain, though it must be asserted in order to maintain the ostensible parallelism with Luke 16:1-13. From a formal-linguistic and motif perspective, 11:5-8 coheres on virtually every point with 11:11-12: both are framed as rhetorical questions, both utilize *τίς ἐξ ὑμῶν* introductions, both feature requests for food, both raise the issue of the willingness or unwillingness of the potential benefactor; both play out in situations of social obligation.

(5) Moreover, the two situations of social obligation portrayed respectively in 11:5-8 and 11:11-12 cohere within the social anthropology of Galilean village life in which (a) cooperative friendship between households and (b) patriarchal family relationships were the two major modes of social interaction (see Richard A. Horsley, *Galilee: History, Politics, People* [Valley Forge, PA: Trinity, 1995], 200-201, 205; Herzog 1994). Are we to believe that Luke through an *ad hoc* Sondergut interpolation produced this picture-perfect view of Galilean village social interaction in its two modalities?

Herzog's analysis of the social anthropology of 11:5-8 strengthens the argument that 11:2-13 is a coherent, integrated unity which came into existence as the result of a single compositional-rhetorical initiative. Reciprocal relationships (1) between friends and (2) within the patriarchal family, and (3) alliances

cultivated with patrons were the three major strategies used by peasants for survival (Herzog 1994). In 11:2-4 the petitioners address God as their patron and their father, in 11:5-8 God is presented as the friend, and in 11:11-12 as the father. These three major components of the cluster together present a completely configured picture of the relevant social anthropology of peasant life. In antiquity the unequal social relation of patron-client was frequently masked by the language of friendship (Herzog 1994). Thus it is quite intelligible that after the opening unit in which God is addressed in the mode of patron (11:2-4) there appears a unit defining the relationship between the petitioners and God as being one of friendship (11:5-8) analogous to the egalitarian cooperative friendship between households (again, the intrusive nature of 11:8 emerges). Verses 5-8 and verses 11-12 together unpack the two programmatic elements of the Lord's Prayer: God is patron and father. From this conceptual field the gnomic admonition in verses 9-10 derives its force and plausibility. It strains credulity to imagine that this rhetorical, compositional, and socio-anthropological unity came into existence by accident under the hand of two redactors widely separated from each other in social setting, social interests, and in genre concerns. Rather in 11:2-13 we have a unified compositional and rhetorical initiative which has been disturbed by Lukan redaction in 11:8.

(6) Hartin is right to note that the presentation of reasons for why Matthew might have deleted a single attestation passage does not constitute a definitive argument for the inclusion of such in Q. Such analyses are nevertheless indispensable in a supportive role once a case (pro or con) has been established on other grounds. No analysis of a single attestation passage is complete without such considerations. The fact that I append my analysis of possible reasons for Matthean deletion to the end of my assessment shows that I assign such considerations just that supportive role, and they are not, as Hartin takes them, an attempt to "prove that it was in Q in the first place."

(7) Hartin suggests that the motif-unity argument based on the fact that 11:5-8 takes up the issue of bread provision raised in the Our Father is inconclusive and equally reversible on the grounds that Luke could have inserted a thematically related piece of Sondergut. This objection works, however, only if one focuses upon 11:2-13 in an isolated manner divorced from the context of Q's larger compositional-redactional and genre profile. The tightness of the cluster's *Leitwörter* connections articulated in the programmatic opening (Our Father) replicates the tight motif and *Leitwörter* unity of the other Q instructional speeches. When taken together with indications that the sequence of programmatic opening (11:2-4) + illustrative unit (11:5-8) + gnomic/aphoristic saying(s) (11:9-10) + illustrative unit (11:11-12) + final application/admonition (11:13) is a compositional pattern attested in more or less the same configuration in the Q instructions 6:27-35; 11:15-23; 11:29-35, and 12:22-31, it justifies

assigning the present position of 11:5-8 to Q redaction rather than to an *ad hoc* Lukan interpolation of a conveniently related fragment of Sondergut. Moreover, the motif-unity argument is not so equally reversible, since one must weigh the improbabilities associated with the scenario of Luke having by good fortune to hand a fragment of Sondergut with such excellent affinities to the Q cluster before him against the likelihood that the fine interlock of motifs and keywords evident in the present form of the cluster stems from the unified compositional initiative which put the cluster together in the first place.

(8) Kloppenborg correctly points out that 11:5-8 and 11:11-12, separated as they are by the gnomic sayings on bold asking (11:9-10), do not qualify as a double illustration on analogy with the contiguously juxtaposed double illustrations Q 11:31-32; 13:18-21; 15:4-10, and 17:34-35. It is less clear that this works as an argument against 11:5-8 being an integral component of the cluster, which is the inference Kloppenborg draws, stating that 11:5-8 and 11:11-12 “are not constructed as a double-illustration ... and in this sense 11:5-8 is quite separable (as indeed Matthew demonstrates).” Q 15:8-10, one half of the third Q double illustration cited by Kloppenborg, is separable from its integral Q context, since it is missing in Matthew. Moreover, we saw above that the compositional sequence of single rhetorical illustration + gnomic saying + double rhetorical question illustration, such as we have it in 11:5-8, 9-10, 11-12, is approximated in the sequence 12:24-28.

(9) Kloppenborg draws attention to Lukan linguistic features in 11:5-8. However, *καὶ εἶπεν πρὸς αὐτούς* or comparable introductory phrases appear in other Q contexts as Lukan redactional intrusions: 6:27a, 39a; 12:4a, 8a, 22a, 42a, 54a; 13:23b; 14:25b; 15:3; 17:1a, 6a, 22, 37a. “Die Konstruktion dieses Verbs [εἶπεῖν] mit πρὸς c. Akkusativ statt des einfachen Dativs findet sich bei Lukas oft, bei den anderen Synoptikern nie ...” (Seng, Egbert W. 1978. “Der reiche Tor. Eine Untersuchung von Lk. xii 16-21 unter besonderer Berücksichtigung form- und motivgeschichtlicher Aspekte,” *Novum Testamentum* 20/2: 136-155, 136 Anm. 3). Lukan vocabulary and syntactic structures in verse 8, we have argued above, are due to Lukan redaction assimilating the Friend at Midnight rhetorical question to the parable of the Unjust Judge. Φίλος is attested for Q in 7:34, and though the word itself and its cognates do not appear in 6:27-35, the latter cluster similarly moves in the social and semantic realm of friends, enemies, and relations of reciprocity (compare Hesiod, *Works and Days*, 342-360). Παρεγένετο might be a Lukan substitution for ἔρχομαι or something similar in his source, as he does in 7:4. Catchpole states with regard to Q 7:4: “The standard MattR προσῆλθεν and the Lukan favourite παραγίνομαι probably replace an ἔρχομαι formulation, supported by the redactional Luke 7,7a and by the frequency with which such a MattR replacement takes place” (“The Centurion’s Faith and its Function in Q,” in *The Four Gospels 1992. Festschrift*

Frans Neirynck, edited by F. Van Segbroeck et al., BETL 100 [Leuven: LUP; Peeters, 1992], 517-540, esp. 522). Luke manifestly alters linguistic features of his sources, and detection of such is an integral part of the reconstruction of Q's text; nevertheless, lacking a Matthean term of comparison, appeal to the possibility of Lukan alteration of his source in 11:6 amounts to special pleading (less so in the case of 11:8, where 18:2-8 comes into the picture), but even with this concession, the lexical information Kloppenborg cites is indecisive. Moreover, the occurrence of lexemes (vocabulary analysis) is just one component of the linguistic profile of a unit of text. Syntactic structure is a linguistic datum, in this case, the τίς ἐξ ὑμῶν introduction and the rhetorical question format of 11:5-8, a highly recurrent form in Q frequently found in instructional clusters: 6:32-34, 39, 41-42, 44b; 7:24-26; 11:11-12, 18-19, 40; 12:6, 23, 24, 25, 26, 28, 42, 56; 15:4. Luke both takes over and avoids rhetorical questions from Mark, and in his special material they occur in 13:2, 4, 15; 14:5, 28, 31; 16:11, 12; 17:7, 18. The structure of the discourse, which also shades over into genre considerations, is another linguistic datum. As noted above, the compositional structure of 11:2-13 with 11:5-8 included is similar to that exhibited by a large group of other Q instructional speeches, and the specific sequence of single illustration rhetorical question + gnomic saying + double illustration rhetorical question replicates the pattern of Q 12:24-28.

(10) Kloppenborg proposes a connection between 11:5-8 and 18:2-8 by linking ἀναίδεια and ὑπωπιάζω under the rubric of “shame,” the former referring to “shameless behavior,” and the latter to the public shaming to which the judge was in danger of falling victim if the widow were to persist. A connection can be acknowledged, even be strengthened with a slight modification of Kloppenborg's understanding of the significance of ὑπωπιάζω. Herzog draws attention to the fact that the scenario presented by the parable, and by ὑπωπιάζω (a pugilistic term) in particular, depicts the widow stepping out of the passive, submissive role the socio-cultural system attempts to impose upon her as a female, and correspondingly, challenging the boundaries of social convention—thus also “shameless behavior,” though she may be forced to such measures because as a widow she might not have a male to represent her in court. Through her aggressive demands for justice which threaten to expose the unjust social system for what it is she forces the judge to do what according to the demands of the covenant and of social obligation he ought to do: provide justice for the widow (Herzog 1994, 230). Herzog suggests that the widow's aggressive persistence threatens to expose as a façade this judge's ostensible claim to represent justice, and thus threatens his prestige, status, and access to wealth—hence his honor is indeed at stake (230-231). The actions of the petitioner in 11:5-8 are wholly justifiable within the context of the values of hospitality and reciprocal friendship: they do not constitute shameless behavior. The fact that 11:8

transmutes this into an actual situation resembling that of 18:2-5 overcome like the latter by shameless behavior shows that Luke is carrying out a *relecture* of the Friend at Midnight in light of the parable of the Unjust Judge and his own redactional concerns. When this is perceived and accounted for, then 11:5-8 is seen to cohere better with Q 11:11-12: the child's request to his father for food is no more a "shameless" display than a friend asking his neighbor for help in fulfilling the hospitality obligation, just as the hypothetical case of a father failing to properly provide for his child is as unthinkable as a friend failing to come to the assistance of his friend at such a time. Both 11:5-8 and Q 11:11-12, therefore, play out in the sphere of certain kinds of (unthinkable) shameful behavior in the moral economy of the peasant, while 18:2-5 highlights with approbation the "shameless" behavior of the widow in the face of the elite, male, and unjust judge. Thus the honor-shame dynamics of the passages tend (1) to align 11:5-8 with Q 11:11-12, and (2) to help reconstruct the redactional history of 11:5-8 which has secondarily established a connection with Luke 18:1-8.

Hartin 1996: {B}, Not in Q, []⁰.

I do not intend to repeat my arguments already stated, but wish to refer to a number of issues that arise from the revised database of Kirk.

(1) The question of "burden of proof" and "reasonable doubt":

As Kirk notes my initial concern is with methodological issues related to the recovery of Q material that is only found in one document, namely Matthew or Luke. The foundation for the Q hypothesis rests upon the existence of parallel material observable in two documents: material to which one can refer and each of which acts as a control on the other in the reconstruction of the Q text.

In the reconstruction of the text of Q the controls that have been established are these two documents that we possess, namely Matthew and Luke. Where one of those controls does not exist, the problem of doubt becomes more urgent. While the Q hypothesis is not accepted by a number of scholars, even those that do accept it and use it in their studies on the Gospels call for caution in trying to reconstruct the Q text beyond what is controllable. To illustrate this I quote a rather scathing passage from John P. Meier (1994. *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus. 2. Mentor, Message, and Miracles*, New York: Doubleday, 178): "I must admit, though, that the affirmations of Q's existence comes close to exhausting my ability to believe in hypothetical entities. I find myself increasingly skeptical as more refined and detailed theories about Q's extent, wording, community, geographical setting, stages of tradition and redaction, and coherent theology are proposed. I cannot help thinking that biblical scholarship would be greatly advanced if every morning all exegetes would repeat as

a mantra: 'Q is a hypothetical document whose exact extension, wording, originating community, strata, and stages of redaction cannot be known.' This daily devotion might save us flights of fancy that are destined, in my view, to end in skepticism."

"I do think that something can be known about the extent of the Q document and the order of the pericopes within it. John Kloppenborg's conservative approach to the extent of Q is common today ..."

I quote this passage from Meier, not to support his views on Q (I do not), but rather to show what reaction is engendered in scholars who are favorably inclined to Q, yet, when attempts are made to construct theories on Q and its extent, they react virulently when these theories do not have convincing evidence to support them.

This is my concern when I say that there is a burden of proof on those who want to extend the text of Q. Where no parallel documentary evidence exists, there is immediately a question of doubt.

When material is only available in one document, two conclusions can be logically drawn: namely, that it comes from the hand of the author/redactor, or it comes from traditional material. Where one is considering the possibility of it coming from traditional material, it is a further step to argue that this traditional material must be Q—this is the doubt that must be overcome. The onus is on those who want to demonstrate this to do so in a convincing way.

(2) Traditional material:

In reviewing the arguments both for and against the inclusion of Luke 11:5-8 in Q, and the further argumentation of Kirk, I still do not find the argumentation for the inclusion of this passage in Q to be convincing. I think that the arguments do show that this passage is not a creation by Luke *ex nihilo*—in other words it is not from the hand of the author/redactor. This implies that the passage must come from traditional material. While I agree with Catchpole (1983, 411-412) that Luke 11:8 comes from the hand of Luke redactor, the rest of the passage bears the marks of traditional material that has been worked on by Luke. This is a far cry from making the further statement that it is Q material.

I am convinced that everything can be reasonably explained without having to postulate that it is Q material. In particular three arguments convince me that we are dealing here with traditional material that has been brought together by Luke, rather than material from Q:

(a) The connection of Luke 11:5-8 with Luke 18:2-8:

The similarities between these two passages are striking. Without repeating my arguments, what is noteworthy is their very content (the emphasis on "persistence" which is characteristic of Lukan thought as opposed to the Matthean

concept that God knows in advance what people want [Matthew 6:8]—see Fitzmyer 1985, 910), their form (the narrative parable and the way in which it is structured), and in the pragmatic direction that they take. Certainly there are differences, but the differences are of a minor nature as compared to these basic similarities (contra Kirk). The similarities between Luke 11:5-8 and 18:2-8 demonstrate that they both come from the same traditional material. This material has been used by Luke and sown into his Gospel at different places.

(b) The connection of Luke 11:5-13 with Luke 16:1-13:

An examination of these two passages shows their basic similarities and argues for the same hand in their construction.

That Luke 11:5-8 is a narrative parable is acknowledged by almost all scholars. There is a basic difference in form between Luke 11:5-8 and 11:9-13 (contra Kirk who tries to eliminate the distinction between the form of these two passages). Luke 11:5-8 is a narrative parable whereas Luke 11:9-13 is a compendium of sayings—the latter does not have a sustained narrative argument. This distinction arises from the nature of the material itself and not from some preconceived idea, as Kirk seems to imply. Consequently, the argument that Luke 11:5-13 is a unity based upon a “formal-linguistic” similarity is not convincing.

Further to what I have already argued in this connection by following the observations of Piper (1989, 95), the hand of the redactor Luke is obvious here. Both passages are constructed in an analogous way: narrative parable (Luke 11:5-7; 16:1-8); with an interpretative saying (Luke 11:8; 16:8); joined by the Lukan formula *καὶ ἐγὼ ὑμῖν λέγω* (Luke 11:9; 16:9) that introduces a collection of sayings (Luke 11:9-13; 16:9-13). In both instances the unifying hand of the redactor is observable in the joining together of a narrative parable and a collection of sayings. Consequently, Luke, the redactor, is seen to be responsible for the unity of Luke 11:2-13 and 16:1-13.

(c) The compositional unity of Luke 11:2-13:

Kirk demonstrates a misunderstanding of my basic argument. When I stated: “This means that the excellent unity is better explained from the hand of the *redactor* than the work of the *source*” I am speaking about the redactor Luke in this particular instance (Luke 11:2-13) who is using his material in the construction of his narrative. I am not stating that Q itself has no redactional or compositional activity at all, as Kirk seems to imply that I do. Without doubt the sources themselves that Luke used in the composition of his Gospels, namely Mark’s Gospel, Q etc. do have a strong compositional and redactional nature. When attention is drawn to Luke’s redactional activity evident in this passage, this does not mean that I deny the fact that Q itself has a strong redactional profile elsewhere. The point at issue here is this: the compositional unity of Luke 11:2-13 is attributable to Luke, not to Q.

(3) Conclusion:

The survey of the database shows a division in scholarship concerning the acceptance of Luke 11:5-8 as part of Q, though the weight tends to lie on the side of those who reject it. While arguments are made on both sides, the fact that these verses are understandable against the background of Lukan activity with traditional material militates strongly against any argument that wishes to accept it as part of Q. This is especially so in this present situation where we are working with only one text, not two as is the normal case in Q reconstruction. The major reason for arguing for the inclusion of Luke 11:5-8 as part of Q seems to me to be its present location in the Gospel of Luke where it is hinged between Q material. It is the proximity with other Q material that is the determining factor. The inclusion of Luke 11:5-8 as part of Q comes from the fact that it is already surrounded by Q material. Ultimately the arguments come down to the question: Is Luke responsible for the unity of Luke 11:2-13 by bringing Sondergut material 11:5-8 into Q material? Or was 11:5-8 already part of a pre-existing Q composition? The comparison of this passage with other Lukan passages (notably Luke 16:1-13 and 18:1-8) supports the conclusion that Luke has forged the unity by bringing a traditional narrative parable into the context of existing Q material.

There is a very good reason for seeing why Luke would have included 11:5-8 into his material. It conforms well with his theological interests: his emphasis on prayer; his interest in characters who are not immediately judged to be of good reputation; and his concern for those in need.

In reviewing these arguments I raise my evaluation to the grade of B, namely that it is not in Q.

Robinson 1996: {C}, Not in Q, [[]⁰].

Kirk's Evaluation improves at times on previous arguments that Luke 11:5-8 comes from Q. An example: Catchpole maintains that Matt 6:7-8, opposing garrulously verbose prayer, was in Q. Hence support of repetitious asking (as in Luke 11:8) could not be in Q. But, in support of Q 11:5-8 being in Q, he argues that Lukan redaction is responsible for supporting garrulousness in Luke 11:8, inspired by Luke 18:2-5. Thus both Matt 6:7-8 and Luke 11:5-8 (both Sondergut) could be from Q. For if one were to oppose including Matt 6:7-8 in Q on the grounds that a Q text, Luke 11:8, contradicts Matt 6:7-8, that argument is eliminated once most of Luke 11:8 is eliminated from Q. But if Matt 6:7-8 is in any case not from Q (see Carruth, Shawn and Garsky, Albrecht. 1996. *Q 11:2b-4. The Database of the International Q Project*. Ed. Stanley D. Anderson. Documenta Q, Leuven: Peeters, 68-69), this part of Catchpole's reasoning for rescuing for Q the parable of Luke 11:5-8 (minus the repetitiveness found in 11:8) becomes inoperative. Kirk's presentation avoids this problem by ignoring Matt 6:7-8.

Though the parable portrays a person outside a locked door, it does not present him actually as knocking. He may have called out, to identify himself and awaken the housekeeper (Herzog). The similar text Q 13:25 of a person locking a door and others wishing to get in does include *κρούω*. We voted this verb into Q (though it is only in Luke) with a vote of {C}. Since the verb is not in the present text, the locked door does not appreciably strengthen the case for inclusion in Q. The verb in Q 11:9-10 can hardly be an “echo” (B. Weiss) of a verb not present in the text. The same is true of “ask” (*pace* Easton). At most the situations are quite similar: the problem of getting into a locked house.

Polag’s argument that in Matthew the introduction to parables *τίς ἐξ ὑμῶν* is always in Q texts, and hence that the present instance must be a Q text, loses much of its strength when one notes that we do not have to do here with Matthew, but only with Luke, who does use the expression elsewhere than in Q texts (Boismard). (Katz infers from Polag’s argumentation that at best it remains an open question.)

The necessary explanation as to why Matthew would have omitted the text, had it stood in Q, is weakened when the idea of repetitiveness is deleted from it in Q, since it is garrulous loquaciousness which Matt 6:7-8 explicitly opposes, necessitating Matthew to omit it. The argument (e.g. Knox) that the Sermon on the Mount could not include the parable because it has no “formal parable” but only “parabolic comparisons,” “metaphors,” breaks down when others (Fridrichsen, Dorn) argue that the parable here is not a narration, but a simile, i.e. the kind of parable that could have been in the Sermon on the Mount. The pair of parables with which the Q Sermon concludes would also make it reasonable for Matthew to have included it, even if one considered it (as some do) as a more “narrative” parable.

Kirk argues that the rhetorical structure of Luke 11:5-8 (minus interpolations) is typical of Q. But it is also typical of Luke. An example: He speaks of “the form and communicative strategy of the other *τίς ἐξ ὑμῶν* pericopes in both Q and Luke.” In his list Q 12:25; 14:5; 15:4 stand over against Luke 14:28, 31; 17:7. Thus this trait is eliminated in trying to choose between the two alternatives. Kirk reasons similarly with regard to the sequence of a parable followed by aphoristic sayings: “both Q and Luke are capable of creating such concatenations.”

Piper’s argument that Luke 16:1-8, 9-12 has a similar sequence of parable, *καὶ ἐγὼ ὑμῖν λέγω*, and a series of aphoristic sayings is ruled not to be “exact or even approximate enough to justify assimilating the two” (Kirk). But this contrast is perhaps drawn too sharply: “The ‘interpretive saying’ in Luke 16:8 is not introduced by *λέγω ὑμῖν* as it is in 11:8.” But Luke 16:9 is so introduced. “Luke 11:5-8 is framed as a rhetorical question ... while 16:1-8 is a bona fide parable of considerable extent.” Yet Kirk argues in a different context that the

Q text at 11:5-8 was a “rhetorical question” used as a “persuasive strategy,” until Luke got it “off the rails” by misunderstanding 11:7 as an “actual refusal.” (Actually, others who agree with there being an interpolation in Luke 11:8 have maintained that this does not change the householder’s theoretical disinclination into that of an actual refusal.)

According to Kirk, the original Q meaning as a consequence “has slipped from view and been subverted in verse 8 which is now interpreting the passage as a narrative parable.” Thus Kirk in criticizing Piper is contrasting the postulated Q text behind Luke 11:5-8 with Luke 16:1-2, whereas what he is supposed to be contrasting are two Lukan texts. The difference between “a bona fide parable of considerable extent” Luke 16:2-8 and a “narrative parable,” as Luke understands 11:5-8 according to Kirk, is not that great. There is a circularity in identifying a Lukan structure that becomes a Q structure if one eliminates a Lukan interpolation, and then contrasting this no-longer-Lukan text with Luke.

The striking way with which Luke 11:8 “would fit with such ease into” Q 11:2-13 (Kirk) recalls a similar striking fit of Luke 12:16-21 introducing Q 12:22-31. Kloppenborg (Kloppenborg, John S. 1988. *Q Parallels: Synopsis, Critical Notes & Concordance*. Foundations & Facets Reference Series. Sonoma, CA: Polebridge, 128) lists ἀποθήκη, ψυχή, φάγε and πίε as terms in Luke 12:18-20 recurring in Q 12:22, 24, 29 (and θησαυρίζω in Luke 12:21 recurring in Matt 6:19-20 / Q 12:24). The IQP voted to exclude Luke 12:16-21 with a vote of {C}. The same should probably be the case here.

Kirk’s argument that the catchwords ἄρτος and δίδωμι would fit so well into the Q context that one should not ascribe them to a Lukan interpolation of Sondergut loses its force, when one recalls that at some juncture in the Q trajectory they would in any case have been interpolated into a sequence of originally disparate sayings. If it was Luke rather than Q who did the interpolating, one would reason that this parable about giving bread suggested to him the nicely fitting interpolation he effected, but then, to avoid repetition (as well to yield to the impact of Luke 10:19), he replaced the bread / stone with the egg / scorpion illustration.

Kirk’s appeal to the parable presupposing “a situation of poverty and subsistence living” as a reason for it being uncongenial to Matthew would regretably fall under the criticism of Goulder addressed to Jeremias, who “has popularized a romantic background” by reading into the parable such conditions that are not necessarily presupposed by the parable itself. Bread as a staple of life that one should share is a thread connecting the whole context, but in the parable itself poverty is not explicitly presupposed. The guest comes to the house of a host he assumes can provide for his needs, not to a beggar himself in need of food. The host is a friend of a householder who does have bread.

Regarding Kirk's critique of Hartin's putting the "burden of proof" one-sidedly on those who argue the parable was in Q, but not on those who argue it comes from Sondergut: The point of departure is that the parable is in Luke. Any source theory explaining how it got there would have the burden of proof on it. But Hartin does not need to prove a source theory. Whether it comes from an otherwise unattested draft of Mark, or from a now discredited Proto-Luke, or from some unknown *διήγησις* of which Luke vaguely speaks in his Prologue, or whether Luke made it up, and perhaps revised his first draft after working through Luke 18:2-5, need not be decided, since Hartin is not advocating any of these alternatives. His position is, or need be, no more than it is a Lukan text, open to being proven to be from a source, if the proof can be provided. He maintains with a vote of {C}, then {B}, that Kirk has not provided that evidence.

In the case of most of Luke, we have not even considered whether the material was in Q, since the absence of the material from Matthew meant that the question is not even posed. For example, no one has argued for the Parable of the Prodigal Son being in Q, much less argued that opponents of this view are obligated to prove that it came from Sondergut. It is simply a dead issue.

Luke 11:5-8 is a parable that was initially bypassed with the bulk of such Sondergut material. But since some have proposed that it was in Q, whereas there has not been such a suggestion for much Sondergut, such as the Prodigal Son, this possibility deserves our discussion. The outcome is not thereby prejudiced.

With regard to the slippery category of "reasonable doubt": The fact that in the history of Q research various persons (cited in the database) have ascribed the parable to Q does not mean "that there is some consensus that 'reasonable doubt' exists that it is Sondergut." Other scholars (also in the database) argue that the parable is not from Q, and many of them would not share in such a consensus. The fact that Kirk derives it from Q with a vote of {B}, and that Hartin decides it was not in Q with a vote of {C}, then {B}, is typical of the history of scholarship on this parable. Our including it in our discussion is not based on the IQP having a consensus in any other regard other than our acknowledging the indisputable fact that there have been persons we take seriously who have included it in Q.

Our critical edition of Q should not on the other hand make the claim that there is never reasonable doubt, but that we have included all of Q that is in Matthew and / or Luke. Our structure has made room for varying degrees of certainty, from {A} through {D} that it is from Q, through an indeterminate {U} = undecided, to {D} through {A} that it is not from Q. In the Introduction to each volume of Documenta Q (p. v) we offer the disclaimer: "... [Documenta Q] is also critically creative, in that the analysis of the scholarly literature

is followed by Evaluations in which members of the project have brought to expression their own conclusions. The user is then free to move forward into one's own creative use of the scholarly tradition." We hope that later editions of our critical edition will make alterations in the reconstruction of Q.

In the case of material only in Matthew or Luke, the history of Q research has shown the dangers of including it. One of the standard reasons for denying the existence of Q has been the argument that everyone makes of it what one wants (Stewart, Petrie. 1959. "'Q' Is Only What You Make It." *Novum Testamentum* 3:28-33). And indeed if one compares the various reconstructions of Q current a century ago, one is shocked to see how much Sondergut is ascribed to Q by persons with a particular perspective on Jesus, Christian origins, the Gospels, scholarly method, etc. Typical has been the effort to include a passion narrative. More recently a couple have proposed an infancy narrative. This has led to a "burnt fingers" approach to Sondergut in modern Q research. Since each generation of scholarship must live with the situation in which it finds itself, this is unfortunately one of the "givens" of our situation. (One may compare the current proposal to repeal affirmative action in the state of California, since everyone in theory has already the same civil rights protected by the Constitution, and these rights should not be tilted in favor of any group. But given the reality of our situation, where the chance of success of some groups has in fact been seriously impeded by their belonging to a certain group, a conscious effort should be made to rectify that situation. We hope the time will come when such an effort is no longer necessary, because the groups will have been equalized in reality, not just in theory.) In retrospect, we may discover we have been too cautious. But as for the present, we cannot look back on it yet in retrospect, but only live through it as our present.

Kirk is right in pointing out that one new, and in my view quite valid, dimension of Q scholarship is that Q is now conceived of not simply as a relatively arbitrary hodge-podge of sayings, but as a document composed by an author (Lührmann: not just collecting, but redacting). I have made this argument for Q 3-7 being carefully structured to carry through the thesis stated in Q 7:22 that Jesus qualifies as the "Coming One," in that he fulfills the prophesied role found in Isa 61:1, and that indeed this is a strong reason for including in Q Jesus' baptism (Isa 61:1: "The spirit of the Lord came upon me, because he has anointed me ..."). Hence I have entered upon an analysis of the sequence of Q, based on more than just the traditional thesis (not at all proven by Vincent Taylor) that Luke's order is that of Q, e.g. I (like Bultmann and Neiryneck) think that at the end of the Woes Q 11:49-51 was followed immediately by Q 13:34-35 (as in Matthew 23). Hence Kirk is giving expression to a current trend in which I hope we all share when he suggests: "If one can open one's mind to the possibility that Q is more than just a collection of traditions" Hartin clarifies that he is one who shares this modern view of Q.

Kirk 1998: {C}, In Q.

I

Central to the view that 11:5-8 is Sondergut are the similarities said to exist between the Friend at Midnight and the Sondergut parable of Luke 18:2-8, the “Unjust Judge.” The most widespread procedure for a given scholar on the “not in Q” side is to list points of similarity between the two parables. Usually, these are that (a) both teach persistent or importunate prayer; (b) that the uncaring attitude of the judge in 18:2-8 is paralleled in 11:7 by the recalcitrant attitude of the person inside the house; (c) that the statements of 11:8 and 18:5 display similar structure and vocabulary. The conclusion follows that 11:5-8, like 18:2-8, is Sondergut.

The “not in Q” side rarely raises let alone assesses the issue of the pericope’s possible Q-status. Hence the decision is not informed by analysis of possible thematic, stylistic, and form-critical affinities with Q materials (exceptions are Boismard 1972, Heininger 1991, and Pittner 1991).

Luke 11:5-8, embedded in Q material and not at first glance intrusive as regards motifs, invites the question of its Sondergut status as much as its single-attestation raises the question of its Q status. We shall assess the strength of the most crucial arguments raised on both sides.

II

Most commonly adduced is that 11:5-8, like 18:2-8, teaches persistence in prayer. Snodgrass (1997), however, has given the final *coup de grâce* to this theologizing interpretation, proving that ἀναίδεια should be translated “shamelessness,” a word with consistently *negative* connotations and lacking the notion of persistence even as a subsidiary meaning (see also Fridrichsen 1934; Schmid 1951; Spicq 1961; Rickards 1977; Schneider 1977; Huffard 1978; Johnson 1979; Marshall 1978; Derrett 1978; Catchpole 1983; Snodgrass 1997; Klein 1987). “Persistence” is, therefore, read into 11:5-8 from the widow-judge exchange in 18:2-8, a procedure which begs the question. Moreover, the *a minori ad maius* argument deployed by both parables is too pervasive a rhetorical strategy to be of any use in linking 11:5-8 narrowly to 18:2-8.

There are, nevertheless, points of contact between 11:5-8 and 18:2-8 relevant to our problem: (1) both depict two actors, a petitioner and a person petitioned, the latter of whom has a social obligation to help the petitioner; (2) both depict a granting of the request after an initial refusal(s), be the refusals real or imaginary; (3) the petitioners in both cases possess certain properties which make their petitioning effective, ἀναίδεια in the case of the petitioner of 11:5-8, and persistence in the case of the widow; and (4) both contain two virtually identical syntactical-lexical units: μή μοι κόπους πάρεχε (11:7b)/παρέχειν μοι κόπον (18:5a); εἰ καὶ οὐ ... διὰ γε ... (11:8)/εἰ καὶ ... διὰ γε (18:4b, 5) (Catchpole 1983; Pittner 1991).

The first similarity is so common as to be heuristically useless (compare 11:11-13). As regards the second and third, it is not clear whether these are points of convergence or divergence. Most crucial to the Sondergut position is the recurrence of εἰ καὶ ... διὰ γε in combination with κόπους πάρεχει/παρέχειν κόπον. But this structure occurs only in these two passages and so cannot be taken as an index feature of Sondergut, pointing unequivocally to the Sondergut origins of 11:5-8. Rather, its singularity permits a range of explanatory hypotheses, including Lukan redaction of 11:5-8 in light of 18:2-8, or both in the light of Luke's global redactional concerns (Catchpole 1983, 1989; Heininger 1991; Herzog 1994; Kähler 1995; see also Scholz 1981).

Pittner makes the most comprehensive case that 11:5-8 displays Sondergut features, but these affinities when examined turn out to be weak or equivocal. Pittner himself notes that asyndetic λέγω ὑμῖν at the beginning of a sentence (11:8a), though found in 18:8 and 18:14, is not widely distributed in the Sondergut, and his references show it well-attested in Q (7:9; 10:12; 12:59; 15:7; 17:34). Pittner also acknowledges that the τίς ἐξ ὑμῶν introduction is a stylistic feature well-attested for Q (citing 11:11; 14:5; 12:25; 15:4; see Polag 1966), but more sparsely distributed in Lukan special material (citing, in addition to 11:5, 14:28, 31 and 17:7). He proposes that εἶχεν at the beginning of a parable is characteristic of Sondergut, but while this feature occurs in the Sondergut at 13:6, 15:11, and 16:1, it is also attested for Q in 15:4 and 15:8. Pittner uses Sondergut as his only term of comparison, taking no cognizance of Q stylistic and redactional traits, perhaps because of the widespread *Kleinliteratur* prejudice that Q is a minimally redacted aggregate of traditions. Since in principle Q material may be preserved by Luke alone, Pittner runs the danger of assimilating Q material into Lukan Sondergut and thereby contaminating his sample.

Another argument is that 11:5-8 and 18:2-8 are so similar as to actually have constituted at one time a double parable (Jülicher 1910; Creed 1930; Jeremias 1972; Scholz 1981). This would tie the tradition history of 11:5-8 into the transmission of the Sondergut. Form-critical analysis, however, contradicts the "double-parable" proposal. The Friend at Midnight is a rhetorical question with a conclusion and falls into the category of τίς ἐξ ὑμῶν illustrative sayings. The Unjust Judge is a true narrative and can be classified among the τίς ἀνθρώπου [κριτής] ἦν parables (Pittner 1991). An application is appended to the Unjust Judge parable, whereas 11:5-8, taken without the surrounding Q materials, lacks explicit application. These differences eliminate the double-parable option (Smith 1937; Delling 1962; Spicq 1961; Huffard 1978; Kähler 1995).

Piper (1989) draws an analogy between the sequence 11:5-7 (parable) + 11:8 (interpretive saying) + 11:9a (καὶ γὰρ ὑμῖν λέγω) + 11:9-13 (series of aphoristic sayings), and a sequence attested in Luke 16:1-8 (parable with interpretive

saying) + 16:9a (καὶ ἐγὼ ὑμῖν λέγω) + 16:10-13 (aphoristic sayings). This is an important argument, for it attempts to make sense of the present positioning of 11:5-8 in terms of Lukan redactional practices. However, conjoined parables and aphorisms, and sometimes a parable conjoined with a chain of aphorisms, also appear in Q (6:45; 7:1-9, 31-35; 11:21-23; 11:24-26; 11:31-35; 12:24-25, 26-31; 12:58-59; 13:24-30; 14:16-24, 27; 17:33; 14:34-35 [a parable + aphoristic chain]; 19:12-26). Terminating a parable with attached sayings is a pervasive form-critical property of parables used in wisdom contexts. Moreover, the sequence 11:5-8, 9-13 does not appear to correspond to the pattern of parable + aphoristic sayings attested in Luke 16:1-13. In order to assimilate them to the same redactional design one must suppress the parallelism of 11:5-8 with 11:11-12 (both rhetorical questions; both adducing a concrete social situation; both introduced by τίς ἐξ ὑμῶν; see below), a parallelism absent in 16:1-13. Luke 11:5-8 is framed as a rhetorical question, while 16:1-8 is a bona fide parable of considerable extent. The compositional analogy drawn with Luke 16:1-13 is unable to take 11:2-4 (Lord's Prayer) under its purview, a unit manifestly part of this composition even in Luke.

III

Catchpole (1983; 1989) argues that the elements of 11:5-8 which connect with 18:2-8 are intrusive. His argument is important, and any attempted resolution of the question of the provenance of 11:5-8 must engage with it.

His analysis can be restated as follows. The persuasive effect of a rhetorical question is predicated upon its capacity to elicit an unspoken "Certainly!" or "Certainly not!" response from the auditors. It does this by evoking collectively accepted norms, beliefs and verities, or collectively rejected taboos. The rhetorical question opening of 11:5, τίς ἐξ ὑμῶν, therefore, signals that appeal is about to be made to such norms. It invokes the social obligations of (i) hospitality and (ii) reciprocal friendship between households, which together are crucial to subsistence existence in a peasant village (Huffard 1978; Herzog 1994). Would a friend respond in this manner to a request, even at a late hour, in this manner, particularly when village hospitality is at stake? Certainly not! Indeed, friendships in subsistence, agrarian settings are contracted precisely with crisis, *in extremis* situations in view (see also Kähler 1995; Snodgrass 1997). Every other occurrence of a rhetorical question introduced by τίς ἐξ ὑμῶν in either Q or Luke similarly assumes an obviously true or untrue situation (11:11; 12:25; 14:5, 28, 31; 15:4; 17:7-10), and the persuasive effect of each is predicated upon sustaining the adduced situation.

In the middle of the pericope, however, this rhetorical strategy is abandoned. Verse 8 takes the unthinkable "Certainly not" situation of 11:7 as an actual refusal in which the social obligations of hospitality and friendship—the solidity of

which forms the premise of the persuasive strategy of the rhetorical question—are viewed as inadequate, a situation overcome only by “shamelessness,” that is, by opprobrious conduct on the part of the petitioner (Snodgrass 1997). The premises shift from appeal to collectively recognized norms of communal solidarity in verses 5-7 to, in verse 8, a drama of who will win a “war of nerves” between neighbors (Kähler 1995; note also his useful schematization of these verses.)

This clash of communicative strategies indicates the presence of a gloss, centered on verse 8. This finding is corroborated by the fact that, as regards compositional structure, verse 8 is not integrated with verses 5-7 (Kähler 1995). Moreover, the phrase εἰ καὶ οὐ δώσει ἀποτῶ ἀναστὰς διὰ τὸ εἶναι φίλον αὐτοῦ, διὰ γε τὴν ἀναίδειαν αὐτοῦ can be deleted without damaging the structural and rhetorical integrity of the pericope (see Kähler 1995), as can μὴ μοι κόπους πάρεχε in verse 7. Bracketing verse 8 restores the integrity of the rhetorical question framework and corresponding persuasive strategy, allowing it to replicate the form and communicative strategy of the other τίς ἐξ ὑμῶν pericopes in both Q and Luke listed above. Catchpole (1983, see esp. 412-413; 1989) concludes that 11:8, or a major portion thereof (Catchpole retains λέγω ὑμῖν ... ἐγερθεὶς δώσει ἀποτῶ ὅσων χρῆζει), is a Lukan gloss on 11:5-7.

The reasoning here is not circular. Robert Funk states that “rhetorical structure can function as an index to compositional integrity and as a clue to intrusive elements” (“Unraveling the Jesus Tradition: Criteria and Criticism.” *Forum* 5/2 [1989] 31-61, esp. 33). Catchpole’s and Kähler’s analyses of 11:5-8 are independent of any source-critical theory of the pericope’s provenance. Making this result fruitful for the source-critical problem is a subsequent, separate analytical operation.

In short, verse 8 is not an original part of the primitive tradition 11:5-7. The intrusive nature of verse 8 has been recognized even by scholars representing the “not in Q” position (Jeremias 1972; Scholz 1981; Heininger 1991; Kähler 1995). Like Catchpole, they assert that 11:5-7 represents an earlier stage of tradition, while stopping short of attributing it to Q. Jeremias suggests that the similarity to 18:2-8 created by 11:8 is due to Lukan redaction. Scholz sees 11:8 as an “Umdeutung” of 11:5-7 in the light of 18:2-5, but pushes the problem back into a complex tradition-history in which the two parables circulated separately before, allegedly, coming together to circulate as a double parable, prior to then being again separated and relocated in the gospel by Luke. Heininger proposes that 11:8 is a Lukan addition to a floating dominical saying.

Relevant to the source-critical problem is the fact that significant instances of Lukan vocabulary and linguistic constructions present in the pericope disappear with the bracketing of verse 8. The εἰ καὶ οὐ ... διὰ γε structural connection with Luke 18:2-8, and the Lukan διὰ τὸ εἶναι (Boismard 1972; Jeremias 1980) are components of 11:8. As regards other cases of Lukan vocabulary,

καὶ εἶπεν πρὸς αὐτούς or comparable introductory phrases appear in other Q contexts as Lukan redactional intrusions: 6:27a, 39a; 12:4a, 8a, 22a, 42a, 54a; 13:23b; 14:25b; 15:3; 17:1a, 6a, 22, 37a. Φίλος is attested for Q in 7:34. Παρεγένετο (11:6) might be a Lukan substitution for ἔρχομαι or something similar in what has been shown to be a piece of pre-Lukan tradition.

None of this in itself puts us in a position to assign the Friend at Midnight to Q. Because 11:5-7 is pre-Luke tradition does not make it Q tradition. All we have established is that those arguments for the Sondergut provenance of the pericope which appeal to 18:2-8 are either invalid or contestable, though it must be emphasized that these constitute the major arguments the “not in Q” position raised against Q provenance. Positive reasons are needed for assignment of 11:5-7 specifically to Q and to Q redaction.

IV

Assessment of provenance must establish the level at which a given single-attestation pericope displays affinities with Q materials, taking into consideration motifs, redactional/compositional profile, context, and setting.

As several point out (Loisy 1907; Easton 1926; Lagrange 1921; Fridrichsen 1934; Grundmann 1961; Spicq 1961; Delling 1962; Polag 1966; Huffard 1978; Catchpole 1983; Klein 1987; Sato 1988; Herzog 1994; Kähler 1995), 11:5-8 parallels Q 11:11-13 thematically and form-critically: (1) τίς ἐξ ὑμῶν or a close variant in the case of 11:11 initiates both parables without prior explanation; (2) both are rhetorical questions staked upon fundamental social obligations (friendship; kinship) whose persuasive effect is predicated upon their capacity to evoke a “certainly not” response; (3) both deal with a request to a person of close social affinity (friend, kin); (4) both are petitions for necessary food; (5) neither are interested in the virtue of persistence; (6) both utilize *reductio ad absurdum* argumentation (Klaus Berger, *Formgeschichte des Neuen Testaments* [Heidelberg: Quelle & Meyer, 1984] 46-47).

This approaches the level of consistency exhibited by other Q double illustrations, such as the Mustard Seed and the Leaven, the Lost Sheep and the Lost Coin, Ravens and Lilies, Men of Nineveh and Queen of the South, Women Grinding at the Mill and Men Reclining at Table, with the difference that 11:5-8 and 11:11-12 are separated by the gnomic enthymeme 11:9-10.

Tuckett (1989) objects that 11:11-12 itself constitutes a double illustration of sorts (bread-stone/fish-snake), and that the addition of yet another illustration (11:5-8) is unprecedented for Q. Tuckett’s assessment overlooks the fact that the sequence:

- (1) rhetorical-question single illustration (11:5-8) +
- (2) gnomic saying (11:9-10) +
- (3) rhetorical-question bipartite illustration (11:11-12)

replicates the redactional pattern present in Q 12:24-28:

- (1) single illustration (ravens) with rhetorical question +
- (2) gnomic saying (span of life) +
- (3) bipartite illustration (lilies/grass) with rhetorical question. This compositional sequence (11:5-8, 9-10, 11-12) also approximates to the Q sequence found in 6:39-42:

(1) rhetorical-question illustrative sayings (6:39: blind leading the blind; both fall) +

(2) gnomic sayings (6:40: disciple and teacher) +

(3) doubled rhetorical question (6:41-42: “Why do you seek the speck...? How can you say to your brother...?”).

Hence, with 11:5-8 included, the concatenation of traditions in 11:5-13 displays a compositional profile attested in at least two other locations in Q. This constitutes a redaction-critical argument for the Q-provenance of the pericope. It is less likely that an *ad hoc* Lukan insertion would make the sequence conform to a Q compositional pattern. As we saw above, the “not in Q” side, appealing to Lukan redactional strategies, was able to muster just a single analogy for this sequence, which turned out to be weak.

One of Vassiliadis’ (1978) criteria for inclusion of single-attestation passages in Q is that the material in question reflect a “country life” setting. The “Friend at Midnight” and the “Child’s Request for Food,” taken together, catalogue the two major modalities of social interaction in a peasant village: (i) reciprocal friendships between households and (ii) supportive kin relationships. Hence, the situation portrayed in 11:5-8 reflects the social anthropology of agrarian village life and the strategies for coping with the subsistence existence characteristic of that setting.

V

The strength and number of these content and composition-critical indicators of the affinities 11:5-8 displays with other Q materials, taken with the paucity and weakness of comparable indicators of Lukan provenance and editorial activity, make it likely that Q is the source of the tradition, and that its present location is also its Q location. I choose a {C} grade, characterized by the editors as representing “a hesitant possibility.”

VI

Why would Matthew have eliminated 11:5-8? To the suggestions adduced by Streeter (1911) and Dorn (1987) we can add that the answer lies in how the redactional interests of the Sermon differ from those of Q. Matthew de-emphasizes Q’s concern for the poor and their subsistence necessities, spiritualizing, for example, beatitudes into the “poor in spirit” and those who “hunger and thirst after righteousness.” Moreover, the Sermon is concerned about the

problem of conflict, giving a major profile to “peacemakers,” admonishing against anger, urging instead reconciliation with one’s fellow. These two factors explain both the elimination of the “Friend at Midnight,” which presumes a situation of poverty and subsistence existence, from its prominent position after the Lord’s Prayer, indeed, elimination altogether, and the substitution of an admonition to “forgive others their trespasses.” The Friend at Midnight elaborates the concern for daily bread expressed in the Prayer, while Matthew, consistently with his procedure in the rest of the Sermon, prefers to elaborate the theme of forgiveness (Klein 1987). Indeed, Matthew is interested in a kind of praxis which values fasting, in which going without food is an expression of piety rather than a matter of deprivation. On the other hand, concern for subsistence is an issue which pervades Q (6:20-21; 10:4-8; 12:22-31), and so the Q redactor elaborates upon that element of the Prayer which thematizes the request for daily bread. Hence the present position of the “Friend at Midnight” is consistent with Q’s global redactional interests.

Hoffmann 2017: {A} Not in Q.

Die Argumente, die in der Diskussion für eine Zugehörigkeit von Lk 11,5-8 zu Q angeführt werden, reichen für eine überzeugende Begründung nicht aus.

Zwar trifft es zu, dass Matthäus den Q-Stoff von 11,1-4 und 9-13 bei der Einarbeitung in die Bergpredigt in 6,7-15 als Beispiel richtigen Betens und in 7,7-11 als Abschluss des Mittelteils in Kontexte gestellt hat, zu denen das Gleichnis nicht passte, doch ist dadurch noch nicht die Zugehörigkeit von Lk 11,5-8 zu seiner Q-Vorlage erwiesen.

Das gilt erst recht für das Argument, dass in Mt 6,8 „Euer Vater weiß, was ihr braucht, ehe ihr ihn darum bittet“ ὃν χρεῖαν ἔχετε den Einfluss von Lk 5,8 δώσει αὐτῷ ὅσων χρεῖζει verrate. Dagegen spricht, dass Matthäus wahrscheinlich 6,8 nicht ad hoc bildete, sondern das Logion 6,7f aus der Tradition übernahm (vgl. Luz 2002, 430f, speziell Anm. 1). Die Wendung χρεῖαν ἔχειν ist zudem in der synoptischen Tradition sechzehnmal bezeugt (MtR in 3,14;14,6); χρεῖζειν τινος übernimmt Matthäus in 6,32 par. Lk 12,30 aus Q. Warum sollte er es hier meiden? Vgl. dazu Ott 1965, 92.

Verschiedene Autoren sehen ein Indiz für einen Zusammenhang des Gleichnisses mit Q 11,9-13 vor allem in 9c: „Wer anklopft, dem wird aufgetan“ (Vgl. B. Weiß 1907, Easton 1926—dagegen schon Jülicher 1899, 275f). Dagegen spricht, dass im Gleichnis das Klopfen keine Rolle spielt und zu ihm das Suchen und Finden (11,9b) nicht passt. Es besteht also nur ein lockerer Zusammenhang, der erst von Lukas geschaffen sein kann.

Darauf verweisen auch die Überleitungen in 11,5 und 11,9a.

11,9 steht in Spannung zu λέγω ὑμῖν in V. 8 (Jülicher 1899, 276 / vgl. dazu Q 11:9²).

In 11,5a ist die Verbindung von εἶπεν mit πρός—statt eines Dativs—typisch lukanisch. Zudem verwendet er häufig den Aorist in Redeeinleitungen (vgl. Cadbury 1920, 202f. 168f). Doch auch der parataktische Anschluss mit καί, der von einzelnen Autoren als Indiz für eine vorlukanische Überlieferung angeführt wird, lässt sich mit lukanischer Redaktion vereinbaren. Lukas ersetzt zwar häufig ein καί bei Markus durch δέ, er verwendet aber auch καί εἶπεν πρός redaktionell als Redeeinleitung im Erzählzusammenhang (vgl. 14,3.5.23; 19,13.39; 24,25.32; Apg 7,3; 9,10) oder bei der Überleitung zu einem von ihm eingeschobenen Redeabschnitt (4,23; 14,25; 22,15). Insgesamt zeigt er eine große Variabilität in der Gestaltung von Redeeinleitungen (vgl. dazu Synoptic Concordance [2000] 3, 300-350 s.v. εἶπον).

Auch die Bitte des Sohnes um Brot in Mt/Q 7,9 (diff. Lk 11,11) belegt nicht die ursprüngliche Zugehörigkeit des Gleichnisses zu Q. In Q knüpfte sie eher an die Vaterunser-Bitte um das Brot für den Tag (Q 11,3) an und machte so deutlich, dass Gott den ihn Bittenden Gutes geben wird (Q 11,13). Lukas, der das Gleichnis in die Q-Folge einfügte, lässt sie weg und ersetzt sie in V. 12 durch die Bitte um ein Ei, möglicherweise weil er eine Verdoppelung der Brotbitte vermeiden wollte, zumal die Brotmetapher jeweils verschieden verwendet wird. Der Freund bittet den Freund um Brot in einer außergewöhnlichen Situation, der Sohn seinen Vater um Brot im familiären Alltag.

Q 11:9-13
The Certainty of the Answer to Prayer
Den Bittenden wird gegeben
La certitude d'une réponse à la prière

Database Authors
Shawn Carruth
Stefan H. Brandenburger

First Evaluator
Shawn Carruth

Second Evaluators
R. Conrad Douglas
James M. Robinson
Paul Hoffmann

Q 11:9

| Matt 7:7 | Q 11:9 | Luke 11:9 | John 16:24b | Gos. Thom. 92.1 |
|--------------------------|---------------------------|------------------------------|-------------|-----------------|
| 1s | 1s | 1s | | |
| [] ² | [λέγω ὑμῖν,] ² | [καὶ λέγω ὑμῖν] ² | | ΠΕ.ΧΕ ΙϚ ΧΕ |
| Αἰτεῖτε καὶ | αἰτεῖτε καὶ | αἰτεῖτε καὶ | αἰτεῖτε καὶ | |
| δοθήσεται ὑμῖν, | δοθήσεται ὑμῖν, | δοθήσεται ὑμῖν, | λήμψεσθε, | |
| ζητεῖτε καὶ | ζητεῖτε καὶ | ζητεῖτε καὶ | | ΨΙΝΕ ΑΓΩ |
| εὑρήσετε, | εὑρήσετε, | εὑρήσετε, | | ΤΕΤΝΑΘΙΝΕ |
| κρούετε | κρούετε καὶ | κρούετε | | |
| καὶ ἀνοιγήσεται ὑμῖν· | ἀνοιγήσεται ὑμῖν· | καὶ ἀνοιγήσεται ὑμῖν· | | |
| ¹ ⇒ Matt 7:11 | ¹ ⇒ Q 11:13 | ¹ ⇒ Luke 11:13 | | |

¹ The position of Q 11:9-13 in Q: After Q 11:4 and before Q 11:14 (Lukan order); or after Q 6:42 (Mt 7:4-5) and before Q 6:31 (Mt 7:12) (Matthean order).

² Luke's καὶ λέγω ὑμῖν.

Gospel of Thomas 92.1 (Nag Hammadi II 2):
Λέγει Ἰησοῦς· ζητεῖτε καὶ εὑρήσετε.

Jesus says: Search and you will find.

Jesus spricht: Sucht, und ihr werdet finden.

Jésus dit: Cherchez et vous trouverez.

Q 11:9¹: The position of Q 11:9-13 in Q: After Q 11:4 and before Q 11:14 (Lukan order); or after Q 6:42 (Mt 7:4-5) and before Q 6:31 (Mt 7:12) (Matthean order).

Luke = Q: After Q 11:4 and before Q 11:14.

Pro

Holtzmann 1863, 148: “Noch einmal anknüpfend an den Täufer erscheint hierauf [Luke] 11,1 eine kurze Ueberschrift, die Veranlassung zur Mittheilung des Mustergebets 2-4 = Mt. 6,9-13 wird, woran sich einige andere Reden Jesu über das Gebet Lc. 11,5-8.9-13 = Mt. 7,7-11 anreihen. Lucas hat dieselben 5 mit καὶ εἶπεν πρὸς αὐτούς arrangirt.—Von dem Verhältnisse Jesu gegenüber seinen Jüngern geht sofort Λ [= Urmatthäus = Q] über zu der pharisäischen Opposition, deren, dem Wunderwirken Jesu entgegengestellte, These ἐν τῷ ἄρχοντι τῶν δαιμονίων ἐκβάλλει τὰ δαιμόνια wiederum eine historische Einleitung erforderte.”

B. Weiß 1876, 209: “Die ursprüngliche Stelle dieser Spruchreihe [Matt 7:7-11] in der Quelle ist ohne Zweifel Luc. 11,9-13 zu suchen. Dort schloß sich an die Mittheilung des Mustergebets sehr natürlich die Verheißung der Gebetserhöhung an, eingeleitet durch eine Parabel v. 5-8, die der erste Evangelist natürlich weglassen musste (so gut wie die Parabel Luc. 12,16-21), weil sie in den gnomologischen Character der Rede nicht hineinpasste, die aber noch vielfach den Sprachcharacter der Quelle zeigt (Vgl. den Eingang mit τίς ἐξ ὑμῶν und folgendem Anakoluth, genau wie Mth. 7,9, oder das γρηῖζειν am Schlusse, das Luc. nur noch 12,30 = Mth. 6,32 aus der Quelle hat.). Daran schloß Jesus die Verheißung der Gebetserhöhung (v. 9.10; wörtlich = Mth. v. 7.8), und nun zeigt sich erst klar, wie das Bild vom Anklopfen wieder ... der vorausgehenden Parabel entlehnt ist, wo der Freund vor der verschlossenen Thüre des Freundes steht (v. 7).”

B. Weiß 1878, 421: “Aus diesem hier vollständig erhaltenen Stück [Luke 11:1-13] der älteren Quelle hat der erste Evangelist das Gebet des Herrn (Matth. 6,9-13) und die Verheißung der Gebetserhöhung (Matth. 7,7-11) in die Bergrede verflochten, ...”

B. Weiß 1883, 191: “Die Sprüche *von der Gebetserhöhung* [Matt 7:7-11] finden sich Luk. 11,9-13 in ihrem ursprünglichen Zusammenhange ... und sind hier von dem Evangelisten eingefügt.”

J. Weiß 1892, 464: “Die beiden Stücke [Luke 11] V. 1-4 und 9-13 hat Mt an zwei verschiedenen Stellen der Bergrede untergebracht (6,9-13; 7,7-11). Lk hat vielleicht den ursprünglichen Zusammenhang, den sie in Q hatten, erhalten.”

B. Weiß 1898, 153: “Die Sprüche *von der Gebetserhörung* [Matt 7:7-11] finden sich Lk 11:9-13 in ihrem ursprünglichen Zusammenhange ... und sind hier von dem Evangelisten eingefügt; ...”

Haupt 1913, 86: “Das Vaterunser und die Ermutigung zum Bittgebet ... sind in der Quelle unmittelbar auf einander gefolgt.”

Soiron 1916, 31-32: “Lukas hat diese Sprüche [Matt 7:7-11 || Luke 11:9-13] an das Gleichnis vom bittenden Freunde angeschlossen als Ermahnung der Jünger zum vertrauensvollen und beharrlichen Gebet. Da sie aus diesem Zusammenhang nicht gelöst werden können, [32] so wird man annehmen müssen, daß sie hier an ihrer ursprünglichen Stelle stehen. Matthäus hat sie also aus systematisierenden Gründen in seinem Zusammenhang eingestellt. Dagegen könnte man vielleicht einwenden, daß unter dieser Voraussetzung Matthäus diese Sprüche über das Bitten wohl an das Vaterunser angeschlossen hätte. Aber daran mag ihn der Grund gehindert haben, daß jene Sprüche über das stille, verborgene Beten ursprünglich einem anderen Zusammenhang entstammten, diese 7,7ff. dagegen dort 6,5ff. nicht eingeordnet werden konnten, weil da der Gegensatz zwischen falscher und rechter Frömmigkeit für die Stoffordnung maßgebend war.”

Montefiore 1927, 2. 118: “Further loosely added exhortations [Matt 7:7-11], this time touching once more upon the subject of prayer. The original place and connection may be preserved in Luke.”

Schmid 1930, 241-242: “Die Forderung, das Heilige nicht den Hunden zu geben (Mt 7:6), ist ohne Parallele bei Lk, scheidet darum für unsere Untersuchung aus, zumal auch ein streng logischer Zusammenhang mit dem vorangehenden Abschnitt vom Richten und dem anschließenden vom beharrlichen Gebet nicht besteht. Aber auch 7:7-11 läßt sich ohne Gewaltanwendung nicht mit seiner Umgebung verbinden. Lk hat dieses Stück in einem Zusammenhang, der unzweifelhaft ursprünglich ist und ein vollständiges Analogon zum Vaterunser und zu dem Abschnitt über das Sorgen und Schätzesammeln bildet. Es läßt sich mit aller wünschenswerten Deutlichkeit erkennen, daß dieser kurze Redeabschnitt über das anhaltende Gebet nichts anderes ist, als die Anwendung der vorangehenden (bei Mt fehlenden) Parabel vom zudringlichen Freund. Darauf deutet schon das einleitende *καγὼ ὑμῖν λέγω* (Lk V 9), welches die Klammer zwischen dem Gleichnis (Lk 11:5-8) und V 9f bildet. Vollends wird aber dieser Zusammenhang ‘dadurch handgreiflich bestätigt, daß die bildliche Bezeichnung des Betens als *κρούειν* sich nur dadurch [242] erklärt, daß das Bild von dem anklopfend vor der Türe des Freundes stehenden Freunde aus dem Gleichnis noch nachklingt.’¹ Da demnach Lk neben dem Paralleltext zu Mt auch den weiteren ursprünglichen Zusammenhang hat, überdies aber V 11-13 (= Mt 7:9-11) einen neuen Gedanken bringt, der gemeinsame Abschnitt also keine ursprüngliche Einheit bildet,² so weist die Übereinstimmung der beiden Evangelisten auf eine gemeinsame schriftliche Quelle zurück.”

243: “Noch ein Punkt verdient Beachtung. Die Perikope mit dem Vater- unser und die vom zudringlichen Freund und die Gebetserhörung folgen bei Lk unmittelbar aufeinander (111-4, 5-13). Daß auch Mt sie so nahe zusammen- stellt (69-13, 77-11), ist wohl nicht zufällig. Nachdem die Annahme, Lk hätte sie aus dem Mt-Zusammenhang herausgenommen und miteinander verbunden, an der Tatsache scheitert, daß er ja die Situation der zwei Redestücke anzu- geben weiß, darf man umgekehrt folgern, Lk biete die Reihenfolge der gemein- samen Quelle.”

242¹: “B. Weiß [1907], Quellen des Lk 72.”

242²: “V 9f fordert in Anlehnung an die Parabel Beharrlichkeit im Gebete. Die Vorstellung Gottes als eines liebevoll sorgenden Vaters in V 10ff aber steht mit dem Grundgedanken der Parabel in keinem inneren Zusammenhang mehr. Neben der weitgehenden Übereinstimmung des Wortlautes und dem Zusam- menhang von V 9f mit der Parabel bildet dieser Umstand den springenden Punkt der Beweisführung.”

Ott 1965, 91-92: “Die Überschrift Mt 6,1 wird in der Quelle des Matthäus die Stücke vv. 2-4.5-6.16-18 (beachte: alle drei in v. 4.6.18 durch καὶ ὁ πατήρ σου ὁ βλέπων ἐν τῷ κρυπτῷ [v. 18: κρυφαίῳ] ἀποδώσει σοι abgeschlossen) zusammengefaßt haben, die Matthäus also als Einheit vorfand. Beim Thema ‘Beten’ füllt Matthäus aus anderen Quellen (wohl Q) auf. Dabei waren vielleicht vv. 7-8 schon in dieser Quelle mit dem VU [Vater Unser] verbunden gewesen, ... Doch hält es BULTMANN [³1961] für wahrscheinlich, daß ‘Mt 6,7f. eine nach der Analogie der anderen Stücke (von Mt?) geschaffene Analogiebildung ist, um das Unser-Vater in diesem Zusammenhang unterzubringen’ (Tradition [92] 141).—Die Sprüche von der Gebetserhörung und die anschließende Parabel vom bittenden Sohn Mt 7,7-11 // Lk 11,9-13, die in Q vielleicht schon auf das VU gefolgt sind, kann Matthäus unter dieser Überschrift nun aber nicht unterbringen, da es dort nicht mehr um die rechte Art der Frö- migkeit geht, sondern um die Erhörung des Gebets.” First square brackets by Ott.

Jacobson 1978, 215: “The location of Lk 11:2-4/Mt 6:9-13 and Lk 11:9- 13/Mt 7:7-11 within Q is difficult to establish because Luke and Matthew disagree on the location of both pericopes. However, there are a number of catchwords which not only link the two pericopes internally but provide links to the material which, in Luke, stands before and after the two pericopes. These catchwords are shown in Table 1. [see below] As can be seen, there is an abundance of catchwords, especially linking Lk 10:21f par Lk 11:2-4 par and Lk 11:9-13 par. There are a few catchword connections to Lk 11:14ff par; but the catchwords are fewer and limited largely to ‘every’ and ‘kingdom.’”

216: "TABLE 1

| | <u>Lk 10:21-22 par</u> | <u>Lk 11:2-4 par</u> | <u>Lk 11:9-13 par</u> | <u>Lk 11:14ff par</u> |
|----------|---|-----------------------------|--|--|
| πατήρ | Lk 10:21 par (bis) Lk 10:22 par (bis) | Lk 11:2 par | (Lk 11:11) Lk 11:13 par | |
| υἱός | (Lk 10:21 par-νήπιος) Lk 10:22 par (bis) | | Lk 11:11 par (Lk 11:13 par-τέκνον) | Lk 11:19 par (υἱοὶ ὑμῶν) |
| δίδωμι | (Lk 10:22 par—παραδίδωμι) | Lk 11:3 par | Lk 11:9 par (Lk 11:11 par-ἐπιδίδωμι) Lk 11:13 par | (Lk 11:22; non-Q?) |
| πᾶς | Lk 10:22 par | (Lk 11:4) | Lk 11:10 par | Lk 11:17 par |
| βασιλεία | | Lk 11:2 par | | Lk 11:17 par Lk 11:18 par Lk 11:20 par |
| ἄρτος | | Lk 11:3 par | (Mt 7:9) | |
| οὐρανός | Lk 10:21 par (+ γῆς) | (Mt 6:9) (Mt 6:10 + γῆς) | Lk 11:13 par | (Lk 11:16)" |

217-219: "It is usually assumed that the sayings in Lk 11:9-13/Mt 7:7-11 have to do with prayer. However, the history of the interpretation of these sayings shows that they were understood in a variety of ways. Through much of this history they circulated independently; as they stand in Q they are already a small collection of originally independent sayings. Since the sayings in Lk 11:11-13 par have to do with asking and receiving, it seems clear that when the sayings were brought together the main concern was with asking/receiving (rather than seeking/finding). The sayings exude remarkable confidence: 'Everyone who asks receives' (πᾶς γὰρ ὁ αἰτῶν λαμβάνει). There are no conditions mentioned here as there are, e.g., in 1 Jn 3:22—'and we receive from him whatever we ask, because we keep his commandments' The simile in Mt 7:9f/Lk 11:11f is also remarkable. It seems to imply that the Father might not give 'good things.' Luke may have understood this in relationship to the Beelzeboul pericope which in his gospel follows next (Lk 11:14ff), [218] for he has changed 'good things' to 'Holy Spirit.' He may have thought that God would no more send an unclean spirit than Jesus would cast out demons by Beelzeboul. But the idea that the Father might not give good things may relate instead to the Lord's Prayer (Lk 11:2-4 par) which concludes with the request to the Father

that He not lead us into temptation. That such a question could arise is shown by Jas 1:13, 'Let no one say when he is tempted, "I am tempted by God" ...;' for God 'tempts no one' but is rather the source of 'every good and perfect gift' (Jas 1:17). Since Lk 11:11-13 par denies that God would give anything evil, it may have functioned as exposition of the Lord's Prayer, exposition which takes up a dualistic position attested elsewhere (e.g., James 1; also cf. 1 Jn 1:5—"God is light and in him is no darkness at all")." Ellipses by Jacobson.

"It is probable that the Lord's Prayer was part of the secret teaching of the early church, reserved for the mature. It is possible that the Lord's Prayer as well as Lk 11:9-13 par, as exposition of the prayer, were secret teaching already in Q. They would be among 'these things' which according to Lk 10:21 par are now revealed to 'babes' by the Son who alone has access to the Father and who mediates the knowledge of God to whomever he wills (Lk 10:22 par). This, at least, might be inferred from the relationship among Lk 10:21f par, Lk 11:2-4 par and Lk 11:9-13 par if they formed a unit as we have sought to show. Just as Jesus can address God as 'Father' (Lk 10:21 par), so now the 'babes' are allowed to enter this special relationship and to address God as 'Father' (Lk 11:2 par). The meaning of this relationship to the Father is drawn out in Lk 11:9-13 par, which speaks of the boundless care of the Father for his own. Anything that is requested (in Jesus' [219] name? cf. Jn 14:13f; 16:23f) will be given."

Polag 1979, 24:

| | | | |
|----|------------------------------|---------------|---------------|
| | “(E) Gebet | | |
| 26 | Vaterunser | [Matt] 6,9-13 | [Luke] 11,2-4 |
| 27 | Gebetserhörung | 7,7.8 | 11,9.10 |
| 28 | Vom Vater und bittenden Kind | 7,9-11 | 11,11-13 |
| | ⟨F⟩ Auseinandersetzung | | |
| 29 | Beelzebul-Vorwurf | 12,22-24 | 11,14.15” |

Schmithals 1980, 132: “Das Gleichnis [Luke 11] V. 11f. mahnt anders als die Gleichnisrede V. 5-8 mit 18,2-5 nicht zum unermüdlichen Bitten; es sagt dem Bittenden als solchem vorbehaltlos Erhörung zu. Daß der Vater dem Sohn gegebenenfalls eine Bitte abschlägt und abschlagen muß, steht dabei nicht im Blick des Gleichnisses. Das weist wiederum darauf hin, daß nicht beliebige Bitten vor Augen stehen, und da in Q V. 9-13 unmittelbar an das ‘Vater-Unser’ angeschlossen haben dürfte—Lukas erst unterbricht diesen Zusammenhang durch V. 5-8—ist in V. 11f. ursprünglich die das Gebet des Herrn regierende Bitte um die eschatologische Erlösung, das Kommen der Herrschaft Gottes gemeint, eine Sinngebung, die Lukas nach V. 5-8 vorzieht.”

Guelich 1982, 284-285: “In contrast to Matthew’s context within the Sermon, Luke 11:1-13 includes the Lord’s Prayer as part of a larger section on

prayer. The complex opens with the disciples observing Jesus in prayer and then asking him to teach them to pray just as John the Baptist had taught his disciples (11:1). After giving the Lord’s Prayer in response (11:2-4), the parable of the Importune Friend at Midnight (11:5-8) and a unit of sayings encouraging one to pray (11:9-13) round out the section. Luke 11:1-13 clearly comes much closer to being a ‘prayer-catechism’ (Jeremias, [“The] ‘Lord’s Prayer’ [in Light of Recent Research,” in *The Prayers of Jesus*. SBT 6. Naperville, IL: Allenson, 1967, 82-107], 88) than Matt 6:7-15. Indeed, Matthew’s nearly verbatim use of the tradition behind Luke 11:9-13 in 7:7-11 [285] strongly suggests that the Lucan unit or Q underlay Matthew’s tradition as well ...”

356: “The Q parallel [of Matt 7:7-11] occurs in Luke 11:9-13, where the unit appropriately concludes the prayer-didache of 11:1-13 focusing on the Lord’s Prayer.”

Crossan 1983, 342-343: “Sequence of Q Presumed in This Book

...

“[343] ... **Part 2: Jesus and Disciples**

| <i>“Aphorism</i> | <i>Content</i> | <i>Matthew</i> | <i>Luke</i> |
|------------------|----------------------------|----------------|-------------|
| ... | | | |
| 63 | <i>Blessed the Eyes</i> | 13:16-17 | 10:23-24 |
| 64 | <i>Yoke and Burden</i> | 11:28-30 | |
| | <i>The Lord’s Prayer</i> | 6:9-13 | 11:2-4 |
| 66 | <i>Pearls Before Swine</i> | 7:6 | |
| 67 | <i>Ask, Seek, Knock</i> | 7:7-8 | 11:9-10 |
| 68 | <i>Good Gifts</i> | 7:9-11 | 11:11-13 |

“**Part 3: Jesus and Opponents**

| <i>“Aphorism</i> | <i>Content</i> | <i>Matthew</i> | <i>Luke</i> |
|------------------|------------------------------|----------------|-------------|
| | <i>Beelzebul Controversy</i> | 12:22-26 | 11:14-18 |
| 69 | <i>Your Sons</i> | 12:27 | 11:19 |
| 70 | <i>By the Spirit</i> | 12:28 | 11:20” |

Zeller 1984, 57-58: “Die wohl auf das Vaterunser folgenden weisheit-[58] lichen Mahnsprüche wollen das Gebet in Gang bringen, indem sie die Vateranrede in einer Beispielfrage entfalten ([Q 11] VV. 9-11).”

Kloppenborg 1987, 205: “The connection of the prayer ([Q] 11:2-4) with 11:9-13 is perhaps not simply a matter of common theme, but dependent also upon the catchwords (ἐπι)δίδωμι and ἄρτος and upon the common motif of God’s provision of material needs.”

Crossan 1988, 127: “One can be relatively certain that the Q context extends to Q/Luke 11:2-4, 9-13 = Q/Matt 6:9-13; 7:7-11.”

128: “Q placed the two performancially varied versions of the *Ask, Seek, Knock* aphorism in Luke 11:9-10 at the conclusion of *The Lord’s Prayer* in Luke 11:2-4 as an almost ecstatic assurance on its efficacy. This was followed by the commentary and conclusion on *Good Gifts* in Luke 11:11-13 which reflected back on all that preceding complex.”

Tannehill 1988, 141-142: “Crossan [1988, 127-128] believes that the context of the aphorism in Q [11:9-10] is preserved in Luke 11:2-4, 9-13 (the saying about the friend at midnight in 11:5-8 being a Lukan addition). If this is so, the aphorism *Ask, Seek, Knock* [Q 11:9-10] immediately followed the Lord’s Prayer in Q. This is not the only indication of a connection between this aphorism and the Lord’s Prayer. Crossan asserts that Mark 11:24 is another version of the aphorism, to which the evangelist has added references to faith and prayer. We should [142] note that Mark 11:24 is immediately followed by an indication of the kind of petition to which a favorable answer is promised: ‘Whenever you stand praying, forgive if you have anything against someone, in order that your Father in the heavens might also forgive you your trespasses.’ This is a hortatory version of the prayer for forgiveness in the Lord’s Prayer, and its relation to 11:24 suggests that forgiveness is one of the most important things one should ask for. The connection of 11:25 with the Lord’s Prayer is indicated not only by the tie between forgiving others and being forgiven but also by the reference to God as the disciples’ father, which is rare in Mark (this is the only clear instance). Matt 6:14-15, an instruction that comes directly after the Lord’s Prayer and resembles Mark 11:25, also supports the connection of the Markan verse with this prayer.

“Thus there seems to be some evidence in both Q (according to Luke) and Mark that the promise of a favorable response to the one who asks was connected to the Lord’s Prayer, perhaps especially to the petition for forgiveness. Thus the petition of the prayer that suggests a requirement—receiving forgiveness requires forgiveness of others—would have been supported by an exhortation and a promise: ‘Ask, and it will be given you.’ This connection would explain why it was not necessary at first to add cautionary conditions to the promise, as we find later in I John 3:21-22 and 5:14-15. The content of the asking is being guided by the content of the Lord’s Prayer.”

Piper 1989, 22-23: “One is left with the question of how this collection may have been joined with other sayings-material prior to its inclusion in Matthew and Luke. This can only be tentatively indicated. In the Lukan ordering, this collection immediately follows the Lord’s Prayer (Lk 11:1-4; cf. Mt 6:9-13) and the parable of the friend at midnight (Lk 11:5-8; not in Mt). In Matthew the Lord’s Prayer more distantly precedes the collection. The immediate conjunction is with the [23] collection of sayings on judging one’s brother (Mt 7:1-5 par ...) and the isolated saying about casting pearls before swine. The Lukan

sequence certainly flows more easily on the theme of prayer, and the reference to food in the double rhetorical questions (Lk 11:11-12 par) may not be unrelated to the important clause in the Lord's Prayer in which followers are to ask for τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον. If Matthew's rendering of ἄρτον in Mt 7:9 is original, then a significant correspondence is produced. Thus in their reconstructions of the sequence of Q, A. Polag [1979, 48-51], V. Taylor ["The Original Order of Q". *New Testament Essays: Studies in Memory of Thomas Walter Manson 1893-1958*. Ed. A.J.B. Higgins. Manchester: Manchester University Press, 1959, 246-269, 251] and W. Schenk [1981, 61-65] are inclined to accept the sequence of Lk 11:2-4, 9-13 as most original."

Kloppenborg 1990, 50: English Reconstruction:

"Matt 7:7-11

Luke 11:9-13

^{7/9} a 'Ask, and it will be given to you; seek, and you will find; knock, and it will be opened to you.

^{8/10} For every one who asks receives, and whoever seeks finds, and whoever knocks is admitted.

⁹ Or who among you, if his son asks him for bread, will give him a stone?

¹¹ What father among you, if his son asks for a fish, will instead of a fish

¹⁰ Or if he asks for a fish, will give him a snake?

give him a snake; ¹² Or if he asks for an egg, will give him a scorpion?

^{11/13} If you, then, being selfish, know how to give good gifts to your children, how much more will the^b Father from heaven^c give good things^d to those who ask him!

"a Matt; Luke: + And I tell you,

b Luke; Matt: your

c Luke; Matt: who is in heavens

d Matt; Luke: the Holy Spirit"

Catchpole 1993, 223-228: "The conclusions reached [Catchpole 1993, 222-223: See Q 11:[5-8]⁰ In Q (pp. 32-33)] concerning the two traditions dealing with the promise of divine provision [Q 11:5-8 and Q 11:11-13] now need to be reinforced by clarifying the Q context into which they were intended to fit. This means considering briefly three other traditions: the Lord's Prayer, the critique of Gentile prayer, and the call to avoid anxiety.

"First, Q 11:2-4. In Luke's use of Q material the pair of parables with which we have been concerned occurred immediately after the Lord's Prayer (11:2-4). Matthew confirms that in this respect Luke preserves Q, since (i) his 7:7-11/ Luke 11:9-13 occurs very shortly after his version of the Lord's Prayer in 6:9-13, and (ii) he has adjacent to the Lord's Prayer in 6:7-8 a πολυλογία reference

which matches the content of Luke 11:8. If then Luke 11:2-4, 5-9, 10, 11-13 represents the original Q sequence, and if (as is widely agreed) the Q version of the Lord's Prayer involved the Lucan scheme and the Matthaean wording, it becomes possible to spell out the significance of this Q sequence. Crucial here is the interpretation of τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δὲς ἡμῖν σήμερον. The philological/linguistic discussion of ἐπιούσιος having proved indecisive, it is to other [224] considerations that one must turn to determine the meaning. Several considerations do in fact point away from an eschatological interpretation of ἄρτος, and towards what Schulz has described as 'das notwendige Existenzminimum'.⁷⁹ (i) If the eschatological meal were in mind the bread petition would be tautologous in relation to the two synonymous petitions for the halloving of God's name and the coming of his kingdom. (ii) The qualifying ἡμῶν is inappropriate to the eschatological meal. The problem can scarcely be overcome by explaining that it is 'our' bread because the kingdom is promised to Christians. (iii) Elsewhere, as for example in Q 4:3-4, ἄρτος is not a term which by itself and without qualification can indicate the eschatological meal: all texts normally cited in favour of the latter either do not mention bread or contain a clarifying qualification.⁸⁴ (iv) While Christopher Evans has quite rightly pointed out that σήμερον should not be interpreted in such a way as to produce a tautology with ἐπιούσιος,⁸⁵ this still does not favour the eschatological interpretation. Rather, the request for *this* experience today would make eschatological expectation altogether too feverish. On the second day when the prayer was used, the problem of unanswered prayer would have arisen! The word 'today' therefore casts doubt on the eschatological interpretation and points to ἐπιούσιος as, in the words of E. Grässer, 'keine Zeitangabe ... sondern eine Massangabe'.⁸⁶ Ellipsis by Catchpole.

"The bread petition in the Lord's Prayer is the first of the non-eschatological trio in a setting of intense eschatological longing [225] voiced by the preceding pair of petitions. It is also the only strictly non-religious petition, for the other two members of the trio deal with the religious problems of forgiveness and confessional loyalty under test. As such it stands out as a very special petition for material provision directed to God in his specifically fatherly capacity. It thus becomes the heading or the 'text' for an exposition/commentary which the pair of parables in Luke 11:5-9, 11-13 provides. The association of the petition with the pair of parables is natural in view of (i) the common invocation of fatherhood, vv. 2, 13; (ii) the common idea of petition; (iii) the common reliance on a gift; (iv) the common concern with bread as a basic necessity of life, vv. 2, 5, 11-13; (v) the common awareness that supplies of bread run out and need to be renewed daily, vv. 2, 6, 9, 13. Precisely because there is a situation of need in the background of the prayer, and because the divine response (or lack of it) was critical, the confidence of the petitioners required and received carefully argued support.

“Second, Matt 6:7-8. The structure of Matt 6:1-18 is determined by an introductory heading (v. 1) and three formally parallel subsections (vv. 2-4, 5-6, 16-18). The warning in vv. 7-8 against the Gentile practice of prayer, marked by βατταλογεῖν and πολυλογία, stands out not only because it breaks into this formal structure but also because content-wise (i) different persons are singled out for contrast, i.e. not the hypocrites associated with the synagogues (vv. 2, 5) but the ἔθνηκοί; (ii) the ground for criticism is not ostentation or hypocrisy in the presence of men but the expectation of gaining an answer to prayer by excessive verbosity; (iii) there is no concern about reward but simply the assurance that the Father knows the need in question. So vv. 7-8 did not originally belong to the parenetic collection which presently surrounds them.

“Where did vv. 7-8 originate? MattR is a possibility, but [226] since Matthew is preoccupied with anti-Pharisaic polemic in this context it is somewhat unlikely. If v. 1 is attributed to the evangelist, if Matt 5:20 (which within the structure of Matthew 5-7 prepares for v. 1) is given due weight, if 23:5 contributes clear evidence of whom Matthew is attacking, then his preoccupations are not only clear but also distinct from those of vv. 7-8. An alternative possibility would be some kind of M tradition, but we would then be faced with a most extraordinary set of coincidences which might better be regarded as pointing in the direction of Q. (i) Vv. 7-8 overlap with Q 12:30a. More important than the bare fact of overlap is the evidence that the combination of an adverse reference to Gentiles and an affirmation that the Father knows about needs is specifically a Q editorial combination. Furthermore, it counts against MattR and for the link with Q 12:30 that the Q original there referred to ὁ πατήρ ὑμῶν without addition, as does v. 8. (ii) It is typical of Q redaction to ask for a standard of behaviour which surpasses that of Gentiles, and, moreover, to do so by attributing to Gentiles behaviour which may equally characterize Jews. Thus, first, concern about food and clothing (Q 12:30a) can hardly be exclusively a Gentile concern. Second, βατταλογεῖν/πολυλογία could just as well be predicated of Jews in view of Dan 3:26-45, 52-90 LXX; 2 Macc 1:23-29; the Eighteen Benedictions and Kaddish material; and the range of evidence set out by Billerbeck.⁹¹ Precisely such warnings had already been directed at Jewish personnel: Prov 10:19 LXX, Eccl 5:2; Sir 7:14. (iii) The links with Luke 11:5-8 are notable. For one thing, χρεῖα in Matt 6:8 matches δώσει ἀπὸ τοῦ ὕψους χρεήσει in Luke 11:8. For another, Josephus, *J. W.* 1.11.3 §224 alerted us to the πολυλογία/ἀναίδεια link. If ἀναίδεια belongs to Luke 11:8 by virtue of LukeR, πολυλογία cannot belong to Matt 6:7 by virtue of MattR, and so must stem from Q. Therefore Luke responded editorially to pressure from both Luke 18:1-8 and Matt 6:8. It is entirely unsurprising that he should have omitted Matt 6:7-8, since the inconsistency between it and the point he was making in 11:8 was clear for all to see. [227]

“Third, Q 12:22-31. There is ample evidence that independent traditions were grouped in Q on the basis of community of theme: obedience to what is said in Q 6:46-49; 7:1-10, or John and Jesus in Q 7:18-23, 24-28, 31-35, or the unexpected coming of the Lord in Q 12:35-38, 39-40, 42-46. That being so, it is worth exploring the possible literary implications of the remarkable thematic correspondence between Q 11:2-4, 5-13 and 12:22-31. The following points support a very tentative conclusion that in Q there was such a sequence. (i) In the Lucan setting the ravens/lilies tradition does not follow smoothly from the parable of the rich fool (Luke 12:13-21), whose critique of earthly acquisitiveness relates rather more directly to the following tradition about treasures in heaven (Q 12:33-34). Those addressed in Q 12:22-31 are not in the state of prosperity ‘enjoyed’ by the rich fool. The ravens/lilies tradition also does not follow naturally from Q 12:11-12, even though the verb *μεριμνᾶν* functions as a long-distance catchword joining 12:11, 22. The objects of anxiety in the two complexes are quite different. Moreover, the phrase *διὰ τοῦτο λέγω ὑμῖν*, which was in Q 12:22a, requires that there shall have been an identical object of anxiety mentioned immediately beforehand. This suggests that the present catchword-based position of Q 12:22-31 in the Lucan sequence derives from LukeR. It also draws attention to Q 11:2-13 as being the only complex of Q material which could genuinely and without strain provide the argumentative base upon which the ravens/lilies tradition builds. (ii) In the Matthaean setting none of the Q material in Matt 6:19-24 provides the necessary base for *διὰ τοῦτο* and what follows. Nor indeed does 6:9-13, for all its relatedness of theme, because it contains no argument. On the other hand, isolation of the Q material in Matthew 6-7 which did not belong to the inaugural discourse in Q (Matt 6:9-13; 6:19-24; 6:25-33; 7:7-11; 7:13-14; 7:22-23) serves to show both the closeness to one another of the three traditions we are examining and Matthew’s preparedness to set little store on that closeness and to interrupt the natural train of thought. If the intervention of Matthew be set on one side the closeness of Matt 6:9-13, 25-33 and 7:7-11 can be respected. [228] (iii) The correspondence between *λέγω ὑμῖν, ἐγερθεῖς δώσει αὐτῷ ὅσων χεῖρετε* (Luke 11:8) and *ὑμῶν ὁ πατήρ οἶδεν ὅτι χεῖρετε τοῦτων* (Q 12:30) points to an association, and all the more so since *χεῖρετε* occurs nowhere in the gospels outside these two sayings. Similarly, the adverse comment on the Gentiles, and the insistence on the Father’s knowledge of the need of those addressed, point to an association between Matt 6:7-8 and Q 12:30.

“Whether or not the proposed literary association between Q 11:2-13 (with Matt 6:7-8 as its introduction) and Q 12:22-31 be judged convincing, the thematic association remains. And that association is quite sufficient to reveal the human predicament and vulnerability which the Q Christians faced. If they were in such spiritual need of insistent teaching about the Fatherly provision

of food and clothing, then truly they were in socioeconomic need. In a word, they were poor. No wonder that the inaugural discourse had redirected to the disciples (Q 6:20a) the beatitudes about the poor (Q 6:20b-21). For the present they remained poor, but there was the promise of a better tomorrow. In faith, therefore, the Q Christians held on to, and indeed proclaimed, the imminence of the kingdom of the God they knew as Father. The coming of his kingdom had unmistakably and undeniably been delayed, but in their situation that hope had survived and was now being revived.”

224⁷⁹: “*Spruchquelle* [1972] 91.”

224⁸⁴: “See Matt 8:11; Luke 14:15; 22:29-30; Rev 7:16.”

224⁸⁵: “*The Lord’s Prayer* (London, 1963) 52.”

224⁸⁶: “*Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte* (2nd ed.; Berlin: Töpelmann, 1960) 102.”

226⁹¹: “[Billerbeck, Paul. 1922. *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*. 1. *Das Evangelium nach Matthäus*. München: Beck] I.403-6.”

Schürmann 1994, 211-212: See Luke 11:[5-8]⁰ Not in Q (pp. 63-64).

220: “Die vorstehende Auslegung machte uns *die Parabel* [Luke] 11,5-8 als sekundären Einschub wahrscheinlich, so daß eine vormalige Zusammenordnung von Lk 11,2-4.9-13 angenommen werden darf; ... Vermutlich war es Lukas, der die Parabel 11,5-8 hier einfügte, weil sie die Zusage von VV 11ff unterstützen konnte.—VV 5-8 und VV 11-13 stimmen in der Frageform, der Einleitungswendung τὸς ἐξ ὑμῶν (Mt) überein, wobei das Bild vom nachbarlichen Freund das vom gebereiten Vater vorbereitet. Aber es ist schwer auszumachen, wie weitgehend eine ursprüngliche Parabel (von Lukas oder schon vorluk) an den Kontext von 11,(9f)11-13 sekundär angepaßt ist. Die Verwandtschaft mit Lk 18,1-8 Sg [Sondergut] macht sie eher als Sg denn als Q-Tradition wahrscheinlich, womit eine vormalige Einordnung zwischen 11,2-4(Q) und 11,9-13(Q)—als Q-Einheit—unwahrscheinlich würde.”

221: “Das Spruch-Paar ... VV 9f.11ff schien uns ... in ähnlicher Weise metaphorisch vom Basileia-Gedanken durchdrungen und gleichzeitig vom Vatergedanken beherrscht wie das Herrengebet VV 2b-4, auch geht es in beiden Einheiten (ursprünglich) um ‘Brot’, so daß ein vormaliger unmittelbarer Anschluß 11,2-4.9-13 abermals wahrscheinlich wird. Das Spruch-Paar 11,9f.11ff—im Kontext auf das Herrengebet 11,2-4 rückbezogen—ermuntert, es mit den Biten von 11,2-4 zu wagen. Es akzentuiert damit das Gebet Jesu im nachhinein als ein Bittgebet. Der ‘Sitz im Leben’ dieser Zusammenordnung 11,2-4.9-13(?) wird die Taufe bzw. die postbaptismale Taufkatechese gewesen sein.—Lk 11,9-13 ist durch Mt 7,7-11 als Q-Gut ausgewiesen. Die unterschiedliche Einordnung in Mt kann nicht zwei voneinander abweichende Q-Rezensionen bezeugen. Es spricht viel dafür, daß die luk Zusammenordnung von 11,2-4.9-13 bereits vor der Endredaktion von Q geschah.”

Fleddermann 1995, 18⁶⁸: “I attribute to Q the following texts: Q ... 11,2-4.9-13.14-26.29-32.33-35.39-44.46-52; ...”

182: “In Q a short teaching on the Efficacy of Prayer (Q 11,9-13) follows the Lord’s Prayer (Q 11,2-4).”

183: “Q joins the collection of sayings in Q 11,9-13 to the Lord’s Prayer (Q 11,2-4), ...”

Trimaille 1995, 286: “Dans Q, ce petit ensemble [Q 11:9-13] suivait immédiatement le *Notre Père*: il en est un commentaire, et spécialement de la demande du pain quotidien.”

Tuckett 1996, 152: “Thus the whole teaching in the Cares tradition [Q 12:22-31] is, explicitly or implicitly, thoroughly impregnated with a powerful eschatological awareness and expectation.

“This outlook now fits very neatly with the small section in Q 11:2-4, 9-13 which may have constituted a unit in Q devoted to prayer.⁴³”

152⁴³: “... On the question of whether Luke 11:5-8 might have been part of Q (so Catchpole [1993], *Quest*, 201-11, originally in ‘Q and “The Friend at Midnight”’, *JTS* 34 [1983] 407-24), see the critique in my ‘Q, Prayer and the Kingdom’ [1989]. Catchpole himself has responded to me in his ‘Rejoinder’ [1989], ... The issue is important as it affects the whole question of what is in mind in the ‘answer to prayer’ section in 11:9-13. Despite Catchpole’s rejoinder, I still remain unconvinced that a strong enough case has been made for including the parable of the friend at midnight in Q. If one does not, then one may be justified in taking the literary unit in Q as Q 11:2-4 + 9-13.” Second square brackets by Tuckett.

Schröter 1997, 428-429: See Luke 11:5-8⁰ Not in Q: (pp. 69-70).

Hieke 1999, XI / Tiwald 2016, 54: German Reconstruction:

“Q 11,2b-4

Das Gebet zum Vater

Mt 6,7-13 Lk 11,1-4

² Wenn ihr betet, sagt: Vater, geheiligt werde dein Name. Es komme dein Reich.
³ Unser tägliches Brot gib uns heute. ⁴ Und erlasse uns unsere Schulden, wie auch wir (sie) unseren Schuldern erlassen. Und führe uns nicht in Versuchung.

“Q 11,9-13

Dem Bittenden wird gegeben

Mt 7,7-11 Lk 11,9-13

⁹ Ich sage euch: Bittet, und es wird euch gegeben werden, sucht, und ihr werdet finden, klopft an, und es wird euch geöffnet werden. ¹⁰ Denn jeder, der bittet, empfängt, und der, der sucht, findet, und dem, der anklopft, wird geöffnet werden. ¹¹ Wer von euch ist ein Mensch, der, wenn ihn sein Sohn um Brot bittet, ihm etwa einen Stein gäbe? ¹² Oder auch, wenn er um einen Fisch bittet, ihm etwa eine Schlange gäbe? ¹³ Wenn nun ihr, die ihr böse seid,

es versteht, euren Kindern gute Gaben zu geben, um wieviel mehr wird der Vater vom Himmel her denen Gutes geben, die ihn bitten.”

“Q 11,14-15.17-20.«21-22».23

Zurückweisung des Beelzebul-Vorwurfs

Mt 9,32-34; 12,22-30 Lk 11,14-23 Mk 3,22-27; 9,40 Lk 9,50”

Kloppenborg Verbin 2000, 125: “Some sayings are united by a set of catchwords, an editorial method observed in many proverb collections. For example, the Lord’s Prayer (Q 11:2-4) shares with the following pericope on prayer (11:9-13) the words ‘father,’ ‘bread,’ and ‘give,’ even though these words are used with somewhat different connotations. Q does not simply offer a miscellany on prayer, however. Instead it makes an argument—one that is related to other ‘arguments’ found in Q. Ronald Piper demonstrated that 11:9-13 displays a four-part argumentative pattern, attested in a number of smaller collections in Q, characterized by (a) an admonition which is almost embarrassing in scope (11:9), followed by (b) a supporting maxim (11:10), (c) a rhetorical question (11:11-12), and concluding with (d) a saying that applies the entire complex to a particular issue confronting the earliest Christians ‘in which persuasion would have been of critical importance.’¹⁹

“When attached to 11:2-4, Q 11:9-13 highlights and develops several points in the prayer. First, it underscores the centrality of the filial relationship that is implied in the vocative ‘father’ of 11:2 but left aside in the remainder of the prayer. Second, the implied characterization of God in the prayer as a generous provider of the necessities of life is reinforced by the illustration of parent-child relationships in Q 11:11-12 and the *qal wehomer* argument of 11:13. Third, the juxtaposition underscores the basis for confidence in such a God by means of the staccato assurances of 11:9-10. Finally, even though the other items mentioned in the prayer—the thematic ‘Reign of God,’ debt/sin forgiveness, and preservation from testing—are left undeveloped, the characterization of God that 11:9-13 provides and its appeal to confidence create a rhetorical situation in which these expectations also become believable. If the divine Father provides food more abundantly than human fathers, this God will surely also forgive debts and preserve his own, thus bringing about his Reign.

“In fact, elsewhere in Q the topics left aside in 11:9-13 are the express focus of argument: debt forgiveness and sin forgiveness (6:30-35; 17:4); God’s providential care and the seeking of the kingdom (12:22-31); and divine surveillance in the midst of threats to life (12:2-7, 11-12). In other words, the association of the prayer in 11:2-4 with 11:9-13 is not due to a mechanical clustering of similar sayings, but shows signs of the attempt to form an argument for confidence in the ethos expressed in the Lord’s Prayer. The argumentative or rhetorical articulation of one cluster of Q sayings finds resonances in other clusters located elsewhere in the collection. Hence it is not only the judgment and

Deuteronomistic motifs that unify discrete sub-collections in Q; other subcollections are unified by their common appeal to a provident and generous God whose character serves as model of ideal human relationships.”

125¹⁹: “Piper 1982:416. See Piper’s fuller elaboration of this in Piper 1989.”

Theobald 2002, 173: “Die Redaktoren der Logienquelle haben Q 11,9f. dem Vaterunser angefügt, womit sie die innere Bezogenheit des Jesus-Wortes auf das große Thema seiner Verkündigung (‘dein Reich komme!’) festschreiben.”

Gerber 2007, 119: German Reconstruction:

“(9) Ich sage euch:

Bittet, und es wird euch gegeben werden!

Sucht, und ihr werdet finden!

Klopft an, und es wird euch geöffnet werden!

(10) Denn jeder, der bittet, empfängt,

und die, die sucht, findet,

und dem, der anklopft, wird geöffnet werden.

(11) Wer ist unter euch ein Mensch, den sein Sohn um Brot bitten wird: Wird er ihm etwa einen Stein geben? (12) Oder er wird auch um einen Fisch bitten: Wird er ihm etwa eine Schlange geben?

(13) Wenn also ihr, obwohl ihr schlecht seid, versteht, euren Kindern gute Gaben zu geben, um wie viel mehr wird der Vater aus dem Himmel denen gute Gaben geben, die ihn bitten!”

“Die hypothetische Fassung der Logienquelle entspricht mit nur kleinen Abweichungen dem Text Mt 7,7-11. Voraus geht vermutlich in Q das Unser-Vater-Gebet (Q 11,2-4; Mt 6,9-13 // Lk 11,2-4).”

Kirk 2016, 213-214: “This sequence [Matt 7:7-11], made up of Ask, Seek, Knock (7.7-8) and Child’s Request for Food (7.9-11), corresponds to Q 11.9-13, where it is appended as commentary to the Our Father (Q 11.2-4) and motivates prayer on the model of the latter. Matthew returns here to the Q prayer *topos* with which [214] he inaugurated this sequence of Sermon *topoi* and picks up its remaining elements in forward order. In other words, he is aware of the coherence of the Q prayer *topos* and uses it to frame and give coherence to this second course of *topoi*. With the same maneuver he stresses that the core of the renewed covenant relationship is trust in God actualized in prayer for subsistence needs, a relationship which on God’s side is manifested in unreserved giving, a word that with its cognates secures six times in Mt. 7.7-11. In effect, ... Matthew has conceived the second *topoi* sequence (6.1-7.11) as an expansion of the Q 11.9-13 commentary on the Q 11.2-4 Prayer. He breaks open the Q Prayer *topos*, in the middle as it were, to frame sequences of the material from Q 12, Q 11, Q 16, Q 6, and Mark 11, bringing each into connection with the Prayer.”

Ra 2016, 71: “The instruction about confidence in prayer appears in Q 11:9-10 (Luke 11:9-10; Matt 7:7-9). This text follows Q² 11:2-4 by the linking

word ‘give.’ This is located just after the Lord’s Prayer in order to encourage the followers of Jesus to keep praying with confidence in God. It seems to be an exposition of the Lord’s Prayer. In this respect, 11:9-10 originated in the second redaction with 11:2-4.”

176: “C. The Lord’s Prayer and Its Application

1. The Lord’s Prayer
Q² 11:2-4 (Luke 11:2-4 / Matt 6:9-13)
2. Confidence in Prayer
Q² 11:9-10 (Luke 11:9-10 / Matt 7:7-8)
3. Confidence in the Father: The Vocative of God
Q² 11:11-13 (Luke 11:11-13 / Matt 7:9-11)
4. The Kingdom of God: The Second Petition
Q² 11:14-15, 17-20 (Luke 11:14-15, 17-20 / Matt 12:22-28).”

Baasland 2020, 156: “Are the Q-sayings inserted into the SM [Sermon on the Mount] or removed from the SP [Sermon on the Plain]? Matthew’s habit of inserting new sayings into given speeches is also obvious in the SM. Some could be, but not all sayings were part of the original Inaugural Speech. The additions are of two kinds.

“(a) Most of the additions are parables and metaphorical sayings: the metaphors on salt (Matt 5,13 par.), on light (5,14 par.), on treasure (6,19-21 par.), on seeing (6,22f par.), on gate/way (7,13f par.) are all elaborated, but not into a diatribe (6,25-33 par.) or into parables like one on forgiveness (5,25f par.), on giving (7,9-11 par.) and the judgement scene (7,22f par.).

“Matthew could distribute these sayings throughout the whole speech. Luke concentrated the parabolic sayings into the last part (Luke 6,39-48). He excluded parables in the first parts, and the last part would have been out of proportion if all parables had been used. He inserts them into the speeches. The saying in Matt 6,19-21 could be part of the Inaugural Speech, and both Matthew and Luke see it as a saying parallel to the Woes (Luke 6,24-26).

“(b) The second type of sayings are general statements about God and mammon (Matt 6,24 par.), on begging/giving and receiving (7,7f par.) and the Lord’s Prayer (6,9-13 par.). Luke has here probably the best order, or he locates all sayings on prayer together with the Lord’s Prayer in Luke 11 (11,2-4.9f = Matt 6,9-13; 7,7f; 7,9-11).”

Howes 2021, 281-282: See Luke 11:[5-8]⁰ In Q (p. 43).

Con

Bultmann 1931, 350: “Lk hat z.B. einen Abschnitt über das Thema des Gebets gebildet: 11,1-4 das Unser-Vater, 11,5-8 die Parabel vom bittenden Freund, 11,9-13 Mahnung zum Bittgebet.”

Bultmann 1931, ET 1968, 324: “Luke for example has composed a section on the theme of prayer: 11¹⁻⁴ the Lord’s Prayer, 11⁵⁻⁸ the parable of the importunate friend, 11⁹⁻¹³ exhortation to intercession.”

Matt = Q: After Q 6:42 (Matt 7:4-5) and before Q 6:31 (Matt 7:12).

Pro

Meyer 1876, 199: “Das neue Stück *vom Bittgebete* [Matt 7:7-10] tritt ein, ohne dass eine Verbindung mit dem Vorherigen nachweisbar ist. ... Anders Luk. 11,9, was jedoch der Ursprünglichkeit bei Matth. ... keinen Eintrag thut, noch zu der Annahme Grund giebt, dass verbindende Aussprüche ausgelassen seien. Luk. hat die Sprüche unter dem Einfluss späterer Ueberlieferung in einen selbständigen Zusammenhang gestellt, dessen Recht vor der Stellung bei Matth. nicht ersichtlich ist.”

Con

Wernle 1899, 63: “Schon die Komposition der Rede [Sermon on the Mount] bei Mt ist keine ursprüngliche. Zugesetzt sind der Rede der Quelle die großen Stücke 6,19-34 und 7,7-11, wahrscheinlich auch 6,1-18. Eine ursprüngliche Komposition hätte die Sprüche vom Gebet nicht so auseinandergerissen, wie Mt mit 6,5-15 und 7,7-11.”

Holtzmann 1901, 223: “Mt 7:7-11 = Lc 11:9-13. Im Gegensatz zu Lc besteht bei Mt keine Verbindung mit dem unmittelbar Vorhergehenden, sondern der Spruch schliesst sich seiner Form nach an 7:12 und mehr noch an die Parallele Lc 6:37-38 an; seinem Inhalte nach ist er durchaus Fortsetzung der Rede vom Gebet 6:5-15. Davon gewaltsam losgetrennt ..., erscheint er nachträglich als 7. Stück zu den beiden Triaden 6:1-18 und 19-76, wie in der 1. Hälfte 5:17-20 die 6 Abschnitte im Voraus ergänzt hatte.”

J. Weiß 1917, 285: “Diese Sprüche [Matt 7:7-11 || Luke 11:9-13] standen nach Lukas zwar in Q, aber nicht in der Bergpredigt.”

Streeter 1924, 249-250: “The Sermon on the Mount (Mt. v.-vii.) is four times as long as Luke’s Sermon on the Plain (Lk. vi. 20-49); but there are two considerable sections of it which, though absent from the Sermon on the Plain, occur in Luke scattered in *different contexts*. These show such close verbal parallelism to Matthew that they must certainly be referred to Q (Mt. vi. 22-33 = Lk. xi. 34-36, xvi. 13, xii. 22-31 and Mt. vii. 7-11 = Lk. xi. 9-13). These create no difficulty; they have obviously been inserted in [250] their present context by Matthew in accordance with his practice of ‘agglomerating,’ *i.e.* of collecting into large discourses all the available material dealing with the same or related topics.”

Marriott 1925, 65: "Matthew's Discourse [The Sermon on the Mount] has every appearance of being a compilation. It is the first of his great compendia of topically ordered matter, and, with the exception of the last (if we include in it Mt. 23), the longest. We know that he has rearranged matter drawn from Mark in cc. 8-9, and there is no reason to suppose that he has acted differently in regard to the matter which he has drawn from Q in cc. 5-7."

67-68: "It is not improbable that the parable of the Friend at Midnight (Lk. 11⁵⁻⁸) is from Q. Indeed, it may be said to suggest, by the interrogative form in which it is cast, and by its brevity and general character, the same source origin as the Q parable of the Lost Sheep. Matthew may have omitted it, though finding it in his source, because it might seem to teach that God needs to be importuned in order that unwillingness on His part to grant human petitions may be overcome. If this is so, Lk. 11¹⁻¹³ is a solid block of Q, and 11⁹⁻¹⁰ stood in Q as Christ's application of the parable. [68] The parallelism between the parable and the interrogative parabolic sayings of 11¹¹⁻¹³, as well as the very natural sequence of the whole passage, confirm this view. Mt. 7⁷⁻¹¹, on the contrary, has no natural thought connexion with its context on either side."

Easton 1926, 178: "And Mt's transfer of vv. [Luke 11:]9-13 to the Sermon on the Mount would have prevented his using this parable [Luke 11:5-8]."

Schmid 1956, 147: "Der Gesichtspunkt, unter dem Matthäus dieses Stück [Matt 7:7-11] gerade an diesen Platz gestellt hat, ist undurchsichtig. Beachtung verdient aber die Tatsache, daß es bei Lukas unmittelbar auf das Vaterunser folgt (nur durch die bei Matthäus fehlende Parabel vom zudringlichen Freund getrennt; 11,1-4.5-8.9-13), das ebenfalls erst Matthäus in die Bergpredigt eingefügt hat (6,9-13). Unter dem Gesichtspunkt, in dem bei Mt 6,5ff vom Beten gesprochen wird, ließ sich das vorliegende Stück in Kap. 6 nicht gut unterbringen. Und dies mag vielleicht der Grund sein, warum es jetzt nachfolgt."

Knox 1957, 30: "At this point [Matt 7:6] it would seem that Matthew found that while he had inserted the Lord's Prayer, the rest of the tract on prayer common to him and Luke (xi. 1-13; ...) was left on his hands. Having decided to omit the parable of Luke xi. 5-8 (perhaps because it added nothing to the teaching which followed) he added here the remainder (Matt. vii. 7-11 = Luke xi. 9-13) and so cleared it out of his way, although it rather spoils the general symmetry of the Sermon."

Caba 1974, 63-64: "Las dos perícopas [Luke 11:9-13; Matt 7:7-11], aunque con formulaciones casi idénticas, están insertas en contextos totalmente diversos que colorean de modo distinto la orientación del texto.

"Mateo trae los versículos (7,7-11) en el sermón del monte, desligados incluso de la oración del Padre-Nuestro que había expuesto previamente (6,7-13) con un sentido de asociación de ideas aun quebrando la triple [64] exposición armónica de la justicia (Mt 6,1) en su aspecto de limosna (6,2-4), oración (6,5-6)

y ayuno (6,16-18). Este tema de la oración de petición en su formulación imperativa inicial: *aiteite*, *zêteite*, *krouete* (Mt 7,7) Mateo lo inserta en un conjunto de sentencias (7,1-15) que en su formulación externa como unidades independientes (Mt 7,1-5.6.7-11.12.13-14.15 ...) no parecen tener otro común denominador sino su expresión idéntica en imperativo con sentido negativo o positivo: *mê krinete* (Mt 7,1), *mê dôte* (Mt 7,6), *aiteite* (Mt 7,7), *poieite* (Mt 7,12), *eiselthate* (Mt 7,13), *prosechete* (Mt 7,15). Los vv.7-11 no muestran tener una conexión interna con las dos unidades que le preceden (vv.1-5.6), ni con la unidad que le sigue (v.12) aunque con esta se deje entrever una cierta unión mediante la partícula *oun* (v.12). El conjunto de unidades literarias agrupadas en este capítulo del sermón del monte y además el que Lucas presente esta misma unidad sobre la oración en un contexto completamente diverso al de Mateo, hace pensar que la situación de la perícopa en el primer evangelio (Mt 7,7-11) sea totalmente secundaria debida a la redacción de Mateo.” Ellipsis by Caba.

Luz 1985, 355: “[Matt] V [7:]7-11 stammen anderswoher aus Q und sind von Mt mit Absicht hierher gesetzt worden. Mt zeigte durch die zentrale Stellung des Unservaters, wie wichtig ihm das Beten ist; nun rundet er die Paränese der Bergpredigt nochmals durch einen Hinweis auf das Beten ab.”

383: “Die mt Redaktion dieses Q-Textes [Q 11:9-13] ist also wieder sehr zurückhaltend; die wichtigste mt Änderung ist seine Plazierung vor dem Ende des Hauptteils der Bergpredigt ...”

Wiefel 1998, 6-7: “Dagegen hat er [Matt] in der von ihm geschaffenen Konzeption der Bergpredigt neben reichhal-[7]tigem Eigengut viele Logien eingeführt, die nicht zu diesem Basisstück [the Sermon on the Plain / Sermon on the Mount in Q] gehört haben, daher auch bei Lukas nicht in der Feldrede, sondern an ganz anderer Stelle auftauchen: ... die Worte über die Gebetserhörung 7,7-11 = Lk 11,9-13 ... Durch umgestaltende Bearbeitung und neue Anordnung hat Matthäus sie seiner redaktionellen Intention (in diesem Fall der Schaffung der durchstrukturierten Bergpredigt) dienstbar gemacht.”

Luz 2002, 461: “[Matt] V [7:]7-11 stammen anderswoher aus Q und sind von Mt mit Absicht hierher gesetzt worden. Er zeigte durch die zentrale Stellung des Unservaters, wie wichtig ihm das Beten ist; nun rundet er die Paränese der Bergpredigt nochmals durch einen Hinweis auf das Beten ab.”

499: “Die mt Redaktion dieses Q-Textes [Q 11:9-13] ist also wieder sehr zurückhaltend. Die wichtigste Änderung des Mt ist die Plazierung des Texts vor dem Ende des Hauptteils der Bergpredigt ...”

Luz 2002, ET 2007, 328-329: “Verses [Matt 7:]7-11 come from a different [329]ent place in Q and were intentionally put here by Matthew. By placing the Lord’s Prayer in the center of the Sermon on the Mount he showed how important prayer is for him. Now he rounds off the parenthesis of the Sermon with another reference to prayer.”

357: “Thus the Matthean redaction of this Q text [Q 11:9-13] is again very reserved. Matthew’s most important change is the placement of the text before the end of the main section of the Sermon on the Mount ...”

Konradt 2015, 118 [2023, 118]: “Mit 7,7-11 fügt Matthäus ausweislich der Parallele in Lk 11,9-13 wiederum einen Q-Text ein, der in der Logienquelle außerhalb der Grundrede stand. Dabei handelt es sich um den Q-Passus, dem Matthäus zuvor das Vaterunser entnommen hat (vgl. Lk 11,2-4).”

Konradt 2015, ET 2020, 115: “In 7:7-11 it is again clear that Matthew has inserted a text that in Q was not part of the inaugural sermon, but is from the same passage from which he previously took the Lord’s Prayer (cf. Luke 11:2-4, 9-13).”

Undecided

Strecker 1984, 153: See Q 11:9² Luke = Q, Con (p. 187).

Other

G.H. Müller 1908, 28: “Die Vorannahme war: Lk hat die formelle Treue der Textordnung von Q gewahrt. Bis jetzt konnte dafür geltend gemacht werden, daß er es an der Mk-Vorlage tut, ferner daß er nicht nur in 620–735 eine geschlossene Folge von Q hat, sondern sich ebenfalls in 957–1330 *alle* Einschübe als solche in Q erweisen, ...”

29-30: “Textfolge von Q.

| | “Lk | Mt |
|----------------|---------|----------|
| ... | | |
| d ₁ | 637-38a | 71-2 |
| ... | | |
| [30] | | |
| d ₂ | 641-42 | 73-5 |
| d ₃ | | 76 |
| ... | | |
| | ? 111 | |
| b ₂ | 112-4 | (67-15) |
| b ₃ | | ? 616-18 |
| d ₄ | 119-10 | 77-8 |
| d ₅ | 1111-13 | 79-11 |
| d ₆ | ! 631 | 712 |
| ...” | | |

“a₁ a₂ a₃ usw. b₁ b₂ b₃ usw. geben die Reihenfolge des Textes im Mt wieder.”

31: "Für Lk 631 nehme ich nach Umstellung des Lk an, der ursprüngliche Platz war Mt 712 nach 9-11. Es ist undenkbar, daß Mt diesen gerade in den Zusammenhang zwischen Mt 545 und 46 passenden Vers dort nicht belassen haben sollte.

"Als richtiger Konzipist hat Mt unbedenklich *ein Stück nach dem andern, fast stets in der Reihenfolge der Spruchsammlung aus deren Zusammenhänge herausgenommen* und an das (seiner Ansicht nach) sachlich vorhergehende angeschlossen, um einheitliche Gruppen zu bilden. Zum Teil waren diese schon in der Spruchquelle selber da, vgl. ... d₄ d₅ d₆ ..."

Manson 1937, 72-82: Manson assumes the following order of Q: Luke 9:57-62; 10:2f; 10:8-12; 10:13-15; 10:16; 10:21-22; 10:23-24; 11:9-13; 11:14-16. He treats the Lord's Prayer in Matt 6:9-13 under the heading "The Teaching Peculiar to Matthew" (p. 167) and the Lucan version of the Lord's Prayer in Luke 11:1-4 under "The Teaching Peculiar to Luke" (p. 265).

Nolland 1993, 628: "The material here [Luke 11:9-13] Luke shares with Matthew. It is not impossible that Matthew has disturbed a link with the Lord's Prayer in the shared source ... by inserting additional materials between, and thus subordinating the structure of the source to his own structuring. Against this is to be set the differences in the form of the Lord's Prayer reflected in the respective sources ... and the likelihood that vv 11-13, at least in terms of position, have been drawn, *not* from the source shared with Matthew (where no doubt it was also to be found), but from a parables source to which Luke had access ..."

Evaluations

Carruth 1989: {A}, Luke = Q, Pro, after Q 11:4 before Q 11:14 (Lukan order).

The scholarly opinion reviewed here is almost unanimously in favor of the Lucan position as reproducing that of Q. The best reasons supporting this position arise from the coherence of the unit with the Q context as represented by Luke's order if, of course, one admits that Q has blocks of related material. Q 11:13 shows that Q 11:9-10 is about prayer. This coheres with the motif of prayer in Q 10:21 and Q 11:2-4. The theme of a father who gives gifts to his children in Q 11:11-13 coheres with the idea of Jesus' father giving his son all things in Q 10:22. The section may have been separated from the prayer (Q 11:2-4) by Matthew when he inserted the prayer into his material about acts of piety. This section would not serve his purposes because it does not have to do with acts of piety but with the issue of God's answer to prayer. It is difficult to discern Matthew's redactional intent for placing the unit where he has it since it seems to fit rather uneasily in a group of sayings in Matthew's Sermon on the

Mount. Nevertheless, it is most probable that Matthew is responsible for its placement in the Sermon. This conclusion seems reasonable because Matthew's editorial procedures which can be observed elsewhere show that he tends to collect scattered sayings.

Douglas 1989: {C}, Luke = Q, Pro, after Q 11:4, and before Q 11:14 (Lukan order).

As Shawn Carruth writes, "The best reasons supporting this position arise from the coherence of the unit with the Q context as represented by Luke's order if, of course, one admits that Q has blocks of related material." Two issues should be distinguished. With regard to the more general question, there is ample reason to view Q as containing coherent "blocks of related material" (a stellar example is the Sermon). However, this does not decide the more specific questions: does this passage belong to such a block? if so, is the block better retained by Matthean or Lukan redaction? Carruth adduces "the motif of prayer in Q 10:21 and 11:2-4." These two passages do not belong, however, to the same stage of developments in Q traditions. Q 10:21-22 clearly belongs to a later stage than 11:2-4 or 11:9-13. Moreover, Luke 11:5-8, unique to the Gospel of Luke, may represent a Lukan interpolation. This interpolation, however, should evoke caution as to whether the coherence of the block is due to Q or the Lukan redaction. Carruth correctly notes that the passage would not serve the Matthean concern for rules of piety. Carruth also writes, "It is difficult to discern Matthew's redactional intent for placing the unit where he has it since it seems to fit rather uneasily in a group of sayings in Matthew's Sermon on the Mount." The curiosity of the Matthean order, however, is less the placement of this saying than the interval created by Matt 7:1-6. If the latter passage is bracketed, a consecutive block of Q material according to Matthean order results: 1) True Treasure (Matt 6:19-21 par Luke 12:33-34); 2) Right Desire (Matt 6:22-23 par Luke 11:34-36); 3) Whole Service (Matt 6:24 par Luke 16:13); 4) Complete Confidence (Matt 6:25-34 par Luke 12:22-32); 5) Answered Prayer (Matt 7:7-11 par Luke 11:9-13). Extending the logic of Carruth's argument, this consecutive order could argue for Matthean retention of the placement, of the Q passage, just as (following her analysis) its congruence with the Lukan context does for Lukan retention. Set blocks of thematically congruent material, however, are characteristic of Matthean redaction. Accordingly, if either redactor retained the original placement of the Q passage, the Lukan redactor probably did so. In the absence of sufficient arguments to decide whether the Lukan order is attributable to Q or Lukan redaction, a high degree of confidence (indicated by the rating of "A") about the placement in Q of this pericope is unwarranted. If either redactor retained the original placement of the passage, it may have been the Lukan redactor.

Robinson 1990: {A}, Luke = Q, Pro, after Q 11:4 and before Q 11:14 (Lukan order).

Q 11:9-13 fits remarkably well 11:2-4. Though the verb *προσεύχομαι* that introduces the Prayer is not used, one of the triad of verbs in 11:9-10, *αἰτέω*, emerges in 11:11-13 as central, and in 11:13 is explicitly identified as asking God, i.e. prayer. Just as bread is at the center of the prayer, bread and what one eats with bread is central to 11:9-13; though Luke does not read bread, Q probably did (see below). “Giving” as the verb in the Prayer is repeated in 11:9, 11, 12, 13 (*bis*). The address of the Prayer to the Father is analogous to the allusion to a father (even if only stated as a man who has a son) in 11:11, who is compared in 11:13 to God as Father. 11:9-13 is even (to a lesser extent) connected back to the Thanksgiving 10:21. The address is again to the Father, and in 10:22 the Father and Son interact as in 11:11-13, although admittedly at a transcendent level, suggesting that we have to do with a secondary spiritualizing accretion, comparable to the Lucan intrusion of the Holy Spirit in place of Q’s “good things” as what the Father gives in Luke 11:13. This spiritualizing has in a sense already begun in 10:21, in that the down-to-earth dimension of what God provides has been replaced, by hiding / revealing. But the presence in 10:21 of the *Hodayot* formula familiar from Qumran warns against ascribing 10:21 to a late Hellenistic strand with advanced Christology characteristic of 10:22. It could well be that 10:21 was originally the opening thanksgiving followed by 11:2-4 as the Petition comprising the body of the typical Jewish prayer, followed by the Doxology (as in the secondary conclusion in Matthew). See my essay for the details: “Die Hodajot-Formel in Gebet und Hymnus des Frühchristentums” (Robinson 1964/2005).

Matthew may have separated 11:9-13 off from the Prayer, since it fitted less well his purposes: By interpolating the Prayer into the triad of Jewish religious practises (“cult didache”), Matthew is not free, but is under some constraint to return to his context, which has not yet reached its conclusion. He also wants to follow the prayer with an exhortation to forgiveness (Matt 6:14-15), perhaps influenced by Mark 11:25, which is to him more important here in a paraenetic context than a reassurance that prayer is answered. The preceding context Matt 6:7-8 emphasizes that prayer should not be long-winded, since the Father knows before one asks, perhaps dependent on Q 12:30, and may have been sensed as in some tension to Q 11:9-13, to the extent that the asking there suggests persistence (as it does to Luke, who inserts Luke 11:5-8 about a shameless knocking at the door that wears down the resistance until one is admitted). So Matthew transferred the section to the miscellany toward the end of the body of the Sermon, just before the body concludes with the Golden Rule 7:12.

Hoffmann 2017: {B}, Luke = Q, Pro, after Q 11:4 before Q 11:14 (Lukan order).

Matthäus hat in der Bergpredigt Q- und Sondergutstoffe zu einer großen Redekomposition verbunden. Das Vaterunser (Q 11,2b-4) fügt er in 6,9-13 in den Mittelteil 6,1-18 ein, in dem es um drei Beispiele rechter Frömmigkeit geht. Q 11,9-13 bildet in 7,7-11 den Schluss des Hauptteils der Bergpredigt.

Da Lukas in seiner Rezeption des Mk-Evangeliums dessen Perikopenfolge im Wesentlichen folgt, liegt die Vermutung nahe, dass er beim Q-Stoff, den er in zwei Einschaltungen (6,20–7,35 und 9,31–18,14) in den markinischen Erzählrahmen einbringt, auch dort die Q-Abfolge erhalten hat.

Für die Ursprünglichkeit der Position bei Lukas spricht auch, dass sich der Abschnitt thematisch der Jüngerinstruktion 9,57–10,24 durchaus passend anschließt.

Q 11:9²: Luke's *καγὼ ὑμῖν λέγω*.

Luke = Q: [*καγὼ ὑμῖν λέγω*]²

Pro

Schmidt 1919, 257-258: "Dieser Schriftsteller [Luke] stand einer Fülle von Einzelgeschichten gegenüber, die er zusammenordnen wollte, genau so wie die spätere Textbehandlung ihm selbst, der in dem Zusammenordnen noch nicht weit genug gegangen war, gegenüberstand. Bei mehreren Geschichten, die dann auch die spätere Perikopenpraxis im ganzen unangetastet gelassen hat, werden noch die alten Perikopen mit ihren jeweiligen Einleitungen vorliegen. Zu denken ist da in erster Linie an Geschichten mit sehr einfachen Einleitungsnotizen: *καὶ εἶπεν πρὸς αὐτοῦς* 11, 5; *καγὼ ὑμῖν λέγω* 11, 9 *ἔλεγεν οὖν* 13, 18; vielleicht auch *καὶ πάλιν εἶπεν* 13, 20; *ἔλεγεν δὲ παρα-*[258]*βολὴν αὐτοῖς* 18, 1. Daß eine verschiedene Formulierung dieser Einleitungen gewählt ist, läßt sich nicht recht begrifflich machen. Man wird gut tun, hier Überlieferung anzunehmen, man müßte denn damit rechnen, daß Lk hier mit Absicht im Ausdruck abwechselt."

Easton 1926, 179: "Lk would hardly have introduced *λέγω ὑμῖν* after the same words in v. 8."

Schmid 1930, 242: "Bezüglich der Textgestaltung [in Matt 7:7-11 || Luke 11:9-13] stimmen Mt und Lk in den beiden ersten Versen auf den Buchstaben überein, abgesehen von der für Mt unbrauchbaren Einleitung *καγὼ ὑμῖν λέγω*. Lassen wir diejenigen sprachlichen Differenzen in den folgenden Versen, bei denen Lk sicher sekundär ist oder sich nichts Sicheres entscheiden läßt, wieder bei Seite, so wird *ὁ πατήρ ὁ ἐξ οὐρανοῦ* die Priorität behaupten vor *ὁ πατήρ ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς*."

Hunter 1950, 137: English Reconstruction:

"[Q 11:]9. And I say unto you, Ask, and it shall be given you; seek, and ye shall find; knock, and it shall be opened unto you. 10. For everyone that asketh receiveth; and he that seeketh findeth; and to him that knocketh it shall be opened. 11. And of which of you that is a father shall his son ask a loaf, and he give him a stone? or a fish, and he for a fish give him a serpent? 12. Or if he shall ask an egg, will he give him a scorpion? 13. If ye then, being evil, know how to give good gifts unto your children, how much more shall your heavenly Father give the Holy Spirit to them that ask him?"

Fitzmyer 1985, 913: "The episode [Luke 11:9-13] has its counterpart in the Matthean sermon on the mount (7:7-11) and has been derived by both evangelists from 'Q.' Save for the introductory cl. [clause] (v. 9a), which probably was part of 'Q' itself (and dropped by Matthew), the wording of the three pairs in vv. 9b,c,d, and 10 is identical with that in Matt 7:7-8 ..."

Ra 2016, 72: “The instruction is introduced with the introductory formula λέγω ὑμῖν in Q 11:9. This formula was already used in Q¹ 6:27 and Q² 10:12. While the former led a sapiential saying, the latter introduced a prophetic judgment saying. It seems that this formula leads a sapiential saying regarding confidence in prayer (11:9). Using this formula, the redactor heightened the authority of Jesus’ words.”

Con

Bussmann 1929, 68: See Q 11: [[5-8]]⁰ Not in Q (p. 45).

Bultmann 1931, 348-349: “Es wurde schon gezeigt, wie früh die Redaktion des Redenstoffes beginnt, wie ein Maschal an das andere gereiht wird und sich kleine Gruppen bilden. In der mündlichen Tradition ist solcher Gruppenbildung eine natürliche, wenn auch nie exakt zu bestimmende Grenze gesetzt, die erst in der schriftlichen Tradition überschritten werden kann. Aber auch in den schriftlichen Sammlungen sind die Prinzipien der Bildung größerer Einheiten zunächst keine andern, als sie es schon in der mündlichen Tradition waren, d. h. es kommt nur zu einer recht primitiven Aneinanderreihung einzelner kleiner Einheiten, wobei stoffliche Verwandtschaft oder äußere Ähnlichkeit (Stichwortdisposition) leitend ist und mitunter auch nur der Zufall waltet. Auf diese Weise kann es wohl zu verhältnismäßig umfangreichen ‘Reden’, d. h. Sammlungen von Einzelstücken kommen, und in solchen kann auch wohl ein gewisser Gedankengang leitend sein. Aber es konnte nicht zu organischen Kompositionen, zu einheitlichen Reden, kommen, die von einem bestimmten Thema beherrscht und systematisch gegliedert sind, wenn nicht die Eigenart des alten Traditionsgutes völlig verändert werden sollte. Das ist zum Glück in den Synoptikern nicht geschehen. Wo es in gewissem Sinne geschehen ist, im Joh-Evg, handelt es sich eben nicht mehr um eine Fortsetzung der alten Überlieferung, sondern tritt etwas Neues in Erscheinung.

“Die primitive Stufe *zusammenhangloser Aufreihung* von Herrenworten ist bei unsern Synoptikern noch deutlich zu erkennen. [349]

“Solche Aufreihung erfolgte mitunter ohne irgendwelche Markierung. So ist Mk 9,43-48 einfach durch καὶ an das Vorhergehende angereiht; dann folgt V. 49 durch γάρ und darauf V. 50a durch δέ angeschlossen, während V. 50b asyndetisch angefügt ist. Oder so ist Mk 10,31 durch δέ mit dem Vorausgehenden verbunden.

“Mitunter deutet ein καὶ ἔλεγεν gleichsam als Marke die Aufreihung an. Vielleicht hat hier ursprünglich einmal ein καὶ ἔλεγεν bzw. λέγει ὁ Ἰησοῦς gestanden, wie man es in der Spruchsammlung Pap. Ox. I liest. Wurde eine derartig angelegte Sammlung in ein Evangelium aufgenommen, so war es natürlich, daß ὁ Ἰησοῦς fortfiel und etwa das Präsens in ein Tempus der Vergangenheit

umgesetzt wurde, und daß etwa nach dem Zusammenhang ein αὐτοῖς dazu trat. Die Formel ist bei Mk noch oft zu beobachten: 2,27; 4,21.24.26.30; 6,10; 7,9; 9,1 und etwas erweitert 7,14; 8,34.

“Vielleicht ist auch das ἀμὴν λέγω ὑμῖν, das vielerwärts freilich ursprünglich mit dem betreffenden Wort zusammengehörte, manchmal eine solche Marke der Aufreihung, z. B. Mk 3,28; wenigstens scheint es zu der Q-Fassung des Wortes nach Lk 12,10 nicht gehört zu haben. So kann man auch Mk 10,15; 11,23; 13,30 fragen, wo wenigstens jedesmal ein neues Herrenwort angereicht ist. Sicher scheint mir das διὰ τοῦτο λέγω ὑμῖν Mk 11,24 eine solche Aufreihungsformel zu sein.

“Noch Lk bedient sich solcher primitiver Aufreihungsformeln:

“5,36: ἔλεγεν δὲ καὶ παραβολὴν πρὸς αὐτούς, ähnlich 12,16; 13,6.

11,5: καὶ εἶπεν πρὸς αὐτούς.

11,9: καθὼ ὑμῖν λέγω.

12,22: εἶπεν δὲ πρὸς τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ, vgl. 17,22.

12,54: ἔλεγεν δὲ καὶ τοῖς ὄχλοις.

14,12: ἔλεγεν δὲ καὶ τῷ κεκληρότι αὐτόν usw.

“Mt hat in solchen Fällen die Fiktion der zusammenhängenden Rede besser zu wahren gesucht, indem er überleitet durch folgende Wendungen:

“δέ: 6,1; 10,17 (ursprünglich?); 11,12 (ursprünglich?); 12,43; 18,15; 25,31.

γάρ: 6,14.

τότε: 25,1.

οὖν: 5,23; 6,9; 7,12 (ursprünglich?)

διὰ τοῦτο: 6,25 (διὰ τοῦτο λέγω ὑμῖν); 12,31; 18,23.

πάλιν: 13,45.47.

“Umständlichere Bildungen: 24,43 (ἐκεῖνο δὲ γινώσκετε ὅτι); 25,13 (γρηγορεῖτε οὖν ... γάρ, nach Mk 13,35).” Ellipsis by Bultmann.

Bultmann 1931, ET 1968, 322-323: “It has been shown already how early the editing of the speech material began, when one mashal was joined to another and small groups were formed. There is a natural limit to such groupings in the oral tradition, even if it cannot be precisely defined, a limit which can be exceeded for the first time in the written tradition. But even in the written collections the principles on which larger units are formed are at first no different from what they were in the oral tradition, i.e. it is simply a quite primitive process of adding one small unit to another, and in this similarity of content or some outward likeness (the use of some catchword) is the guiding principle, though now and then pure chance takes a hand. In some such manner as this we can account for comparatively extensive ‘speeches’ i.e. collections of particular units, and in such collections some sort of conceptual development in the ‘speech’ could give some sort of guidance. But we cannot in this way account for organic compositions, speeches that are a real unity, dominated by a specific theme and systematically arranged, unless the peculiar character of the ancient

traditional material has been completely altered. Happily that did not take place in the Synoptic Gospels. Where it has to a certain extent taken place, as in the Fourth Gospel, it is no longer simply a question of a development of the older tradition, but something quite new comes to light as well.

“The primitive stage of *serializing the dominical sayings without reference to their context* is clearly recognizable in our Synoptic Gospels.

“Sometimes sayings were put into series without any sort of indication. Thus Mk. 9⁴³⁻⁴⁸ is added on to the preceding verses with a simple γάρ [read: καί]; then v. 49 follows with a γάρ and v. 50a with a δέ, while v. 50b is without any conjunction. So also Mk. 10³¹ is connected with its context by δέ. [323]

“Sometimes καί ἔλεγεν serves to indicate such a connection. It is possible that originally καί ἔλεγεν or λέγει ὁ Ἰησοῦς stood there, as it does in the sayings collected in *Pap. Ox.*, I. If a collection like this had been taken up into a Gospel it would have been natural for ὁ Ἰησοῦς to have fallen out, and the present tense to have been turned into the past, and that some word like αὐτοῖς should have been added to fit the context. This formula can be found frequently in Mk. 2²⁷, 4^{21,24,26,30}, 6¹⁰, 7⁹, 9¹ and somewhat expanded in 7¹⁴, 8³⁴.

“Sometimes perhaps even ἀμὴν λέγω ὑμῖν, which in many ways of course originally belonged to the saying concerned, can be a mark of such a connection, e.g. Mk. 3²⁸; at least it seems not to have belonged to the Q version of the saying, according to Lk. 12¹⁰. The same question may be asked about Mk. 10¹⁵, 11²³, 13³⁰, where the least that can be said is that in each case a new dominical saying is added on. It seems quite certain to me that διὰ τοῦτο λέγω ὑμῖν in Mk. 11²⁴ is a connecting formula of this kind.

“Luke also makes use of these primitive connecting formulae:

“5³⁶: ἔλεγεν δὲ καὶ παραβολὴν πρὸς αὐτούς, similarly 12¹⁶, 13⁶.

11⁵: καὶ εἶπεν πρὸς αὐτούς.

11⁹: καὶ ὑμῖν λέγω.

12²²: εἶπεν δὲ πρὸς τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ, cp. 17²².

12⁵⁴: ἔλεγεν δὲ καὶ τοῖς ὄχλοις.

14¹²: ἔλεγεν δὲ καὶ τῷ κεκληρότι αὐτόν etc.

“In such cases Matthew has tried better to preserve the fiction of a connected speech, by using the following expressions for making connections:

“δέ: 6¹, 10¹⁷ (originally?), 11¹² (originally?), 12⁴³, 18¹⁵, 25³¹.

γάρ: 6¹⁴.

τότε: 25¹.

οὖν: 5²³, 6⁹, 7¹² (originally?).

διὰ τοῦτο: 6²⁵ (διὰ τοῦτο λέγω ὑμῖν), 12³¹, 18²³.

πάλιν: 13^{45,47}.

“More circumstantial formulations: 24⁴³ (ἐκεῖνο δὲ γινώσκετε ὅτι); 25¹³ (γρηγορεῖτε οὖν ... γάρ following Mk. 13³⁵).” Ellipsis by Bultmann.

Hauck 1934, 152: “Durch καὶ γὰρ λέγω ὑμῖν stellt er [Luke] eine ausdrückliche Verknüpfung mit dem Gleichnis [Luke 11:5-8] her ...”

Jeremias 1952, 82: “Das Logion Lk. 11,9f., das Matthäus als selbständiges Logion überliefert (7,7f.), bildet bei Lukas die Anwendung des Gleichnisses vom bittenden Freund (Lk. 11,5-8); da die Überleitung (11,9: καὶ γὰρ ὑμῖν λέγω mit vorangestelltem ὑμῖν) lukanisch ist und außerdem Stichwortzusammenhang vorliegt (διδόναι, κρούειν), ist die Verbindung der beiden Stücke bei Lukas sekundär.”

Dupont 1958, 70: “Luc a mis une formule de transition entre la parabole et son application: καὶ γὰρ ὑμῖν λέγω (11,9). Le pronom ὑμῖν est placé avant le verbe: construction lucanienne, ... Le lucanisme¹ pourrait provenir d'une simple retouche. Il est clair que Matthieu, insérant le logion dans un grand discours, n'avait pas à reprendre cette formule de transition.”

70¹: “Cf. Luc, 6,27; 16,9: deux transitions attribuables à Luc.”

Ott 1965, 100: “ὑμῖν λέγω (mit Voranstellung des ὑμῖν) ist ... kaum als Eigentümlichkeit nicht des Lukas, sondern der bereits Lukas vorliegenden Überlieferung zu bezeichnen.

“Von den vier Stellen, die J. JEREMIAS [1956] als Beleg anführt, steht nur eine ([Luke] 16,9) in einem Stück, das ganz lukanisches Sondergut ist. In 12,22 (12,22-34 // Mt 6,25-33) und an unserer Stelle 11,9 (11,9-13 // Mt 7,7-11) und vielleicht auch in 6,27 (vgl. Mt 5,44) liegt Q-Gut zugrunde. Die Umstellung ist also nicht von vornherein der lukanischen Quelle zuzuschreiben; vielmehr spricht diese Beobachtung dafür, daß sie von Lukas stammt. Daß Lukas nur an diesen vier Stellen umgestellt hat und dem 39 Stellen gegenüberstehen, an denen Lukas die auch bei Matthäus und Markus geläufige Stellung des ὑμῖν nach λέγω beibehält, spricht keineswegs dagegen, weist vielmehr darauf hin, daß diese Umstellung vielleicht dem Sprachgefühl des Lukas entspringt. In 11,9 und 16,9—die beiden einzigen Stellen im NT, wo καὶ γὰρ (11,9) oder καὶ ἐγώ (16,9) dieser Formel vorausgehen (vgl. noch J 13,33 καὶ ὑμῖν λέγω ἄρτι, wo [ὑμῖν] λέγω jedoch nicht Beteuerungsformel ist)—dürfte die Umstellung durch diese von Lukas, der damit in beiden Fällen seine Parabelanwendungen an den vorausgehenden Text anschließt, hinzugefügten Partikeln verursacht sein. Die Voranstellung des ὑμῖν in 12,22 διὰ τοῦτο ὑμῖν λέγω (διὰ τοῦτο mit nachfolgendem λέγω ὑμῖν bei Markus 1mal, Matthäus 3mal [darunter Mt 6,25 // Lk 12,22]) hat einen sachlichen Grund—sei es, daß sie von Lukas selbst stammt, sei es, daß sie erst nachträglich vorgenommen wurde—, nämlich als Adressaten der Warnung noch deutlicher die Jünger (vgl. v. 22a) zu bezeichnen (vorher ist das Volk angeredet). Ähnliches gilt von der Voranstellung des ὑμῖν in 6,27, wo die Adressaten eigens genannt sind: ἀλλὰ ὑμῖν λέγω τοῖς ἀκούουσιν. Wo die Adressaten im Dativ noch einmal eigens genannt werden, treffen wir im NT ausnahmslos diese Stellung an: außer an unserer Stelle in R 11,13 ὑμῖν δὲ λέγω

τοῖς ἔθνεσιν und Apk 2,24 *ὑμῖν δὲ λέγω τοῖς λοιποῖς ...*—Von einer Eigentümlichkeit der lukanischen Quelle wird man hier daher kaum sprechen können.” Second and third square brackets by Ott.

Hasler 1969, 100-101: See Q 11:5-8⁰ Not in Q (pp. 46-47).

Schulz 1972, 161: “Mt 7,7/Lk 11,9f: Die Einleitung bei Lk *καὶ ὑμῖν λέγω* dürfte, wie das Lk *καὶ ὑμῖν* zeigt,¹⁷⁵ sek sein. Zwar geht schon Lk V 8 ein *λέγω ὑμῖν* voraus, aber Lk fügt an die bereits gegebene Deutung des Gleichnisses red eine weitere Deutung an, indem er die Q-Sprüche 11,9-13 folgen lässt und sie mit *καὶ ὑμῖν λέγω* anfügt. Daß umgekehrt Mt eine ursprüngliche Einleitungswendung ausgelassen hat, ist nicht wahrscheinlich, zumal der Anschluss von Mt V 6 zu V 7 nicht besonders gut ist, Mt also Interesse an einer Einleitungswendung hätte haben müssen. Zudem hat Mt eine Vorliebe für die prophetische Einleitungswendung und übernimmt auch praktisch alle Mk-Belege dieser Formel. Die Ausscheidung der Einleitungswendung als sek besagt nicht, daß dieser Prophetenspruch in seiner ursprünglich mündlichen Form nicht durch *λέγω ὑμῖν* eingeleitet worden wäre. Die Vv Mt 7,7f/Lk 11,9f stimmen vollkommen überein, es liegt also bei beiden Evangelisten Q wörtlich vor.”

161¹⁷⁵: “Ev 2mal red; Apg 5mal.”

Caba 1974, 64-65: “Lucas por el contrario coloca la perícopa (11,9-13), como parte de la gran sección hacia Jerusalén (9,51–19,44), en un apartado didáctico claramente unitario sobre la oración (11,1-13), en línea de prolongación con la parábola del amigo que atiende a su amigo (11,5-8). La unión de la perícopa (11,9-13) y la parábola (11,5-8) se realiza mediante la expresión: *kagô hymin legô* (11,9) de sello redaccional lucano por la colocación del pronombre *hymin* ante el verbo *legô*. A esta frase introductoria [65] siguen los versículos sobre la oración de petición (11,9-13) que aun siendo casi idénticos en su formulación con los que trae Mateo (Mt 7,7-11) tienen sin embargo una orientación diversa precisamente por la conexión que guardan con la parábola que le precede. La nueva orientación de insistencia en la petición que adquirió la parábola (11,5-7) con la adición de la conclusión (Lc 11,8) es la que se continúa en los versículos que le siguen en la redacción de Lucas mientras que los versículos paralelos de Mateo presentan no tanto nuestra petición cuanto la acogida cierta que esta tiene ante Dios Padre.”

82: “Los versículos siguientes a la parábola (Lc 11,9-13) en cuanto que implican en la redacción de Lucas una insistencia en la petición, mientras que los versículos paralelos en la redacción de Mateo (7,7-11) exponen una seguridad de la concesión, muestran que han sido elaborados para continuar el contenido de la conclusión de la parábola. Hay por tanto una conexión redaccional de Lucas entre la perícopa de la parábola del amigo en su conjunto (Lc 11,5-8) y los versículos que le siguen (Lc 11,9-13). De este modo habría que decir que es Lucas el que ha conexionado las dos perícopas (Lc 11,5-8.9-13) y no Mateo

el que ha suprimido la parábola. Esta labor redaccional de Lucas conexionando las dos perícopas está garantizada por la expresión de unión de Lucas: *kagô hymin legô* (Lc 11,9) que no se da en Mateo. Y aunque es cierto que entre las dos perícopas no se dan abundantes coincidencias verbales, a excepción del verbo *didômi* (Lc 11,7.8.9.13), que confirmen este trabajo de redacción del evangelista, sin embargo la asociación de imágenes semejantes como la sugerida por el acudir a la puerta cerrada en la parábola del amigo (Lc 11,7) y la otra imagen suscitada por la expresión ‘llamad y se os abrirá’ (Lc 11,9) ha podido motivar, junto con la unidad temática de petición, la unión redaccional de los dos textos. Este trabajo de redacción de Lucas al elaborar las dos perícopas aún se ve más claro al observar las mismas variantes que ha introducido el evangelista en el mismo texto que sigue a la parábola.”

Howard 1975, 174-176: “In 11,1-13 bringt Lk drei Stücke über das Gebet: seine Fassung des Vaterunsers V. 1-4; das kleine Gleichnis von dem Freund, der um Hilfe gebeten wird V. 5-8; und den Spruch von der Gebetserhörung V. 9-13. Das den Versen 9-13 entsprechende Stück hat [175] Mt in die Bergpredigt 7,7-11 eingeordnet, allerdings nicht in einen Gebetszusammenhang, sondern recht locker zwischen das Einzellogion über die Perlen, die man nicht vor die Schweine werfen soll (7,6), und die ‘Goldene Regel’ in 7,12. Die verschiedenen Zusammenhänge bei Lk (hinter dem lukanischen Gleichnis) und Mt (Bergpredigt) zeigen, daß es sich um ein Einzellogion handelt. Abgesehen von kleineren sprachlichen Abweichungen stimmen die beiden Fassungen so vollkommen überein, daß die Herkunft des Spruches von Q gesichert ist.

“Der einzige Unterschied, der uns hier interessiert, ist die Einleitung des Spruches bei Lk V. 9: καὶ γὰρ ὑμῖν λέγω, die bei Mt fehlt. Nun läßt sich relativ leicht zeigen, daß diese Überleitungsformel von Lk selbst geschaffen wurde.

“a) Bei der Untersuchung der ἐγὼ-Worte in Mt- und Q-Texten dürfte deutlich geworden sein, daß Mt das abundierende Personalpronomen nicht streicht, sondern im Gegenteil des öfteren in seine Vorlage einführt. Eine Weglassung des Pronomens wäre gerade in 7,7 überraschend, denn der Spruch steht, wie schon bemerkt, ohne Verbindung sowohl nach vorn als auch nach hinten, und eine solche Formel wie καὶ γὰρ ὑμῖν λέγω hätte helfen können, die Rede an dieser Stelle etwas zu verbinden.

“b) Die Verbindung zwischen dem Spruch V. 9-13 und dem Gleichnis ist sekundär. Während V. 9-13 die Gewißheit der Gebetserhörung schlechthin verkündigen, verheißen V. 5-8 sie nur dem unablässig ‘zudringlichen’ Beter. Außerdem ist das καὶ γὰρ ὑμῖν λέγω V. 9 so unmittelbar nach dem λέγω ὑμῖν von V. 8 auffallend und weist auf ‘künstliche Zusammensetzung ursprünglich getrennter Stücke durch Lc hin.’² Daß Lk für die Verbindung der beiden Stücke verantwortlich ist, zeigt ferner der Vergleich mit Mk. [176]

“c) Obwohl Lk nicht der einzige ist, der καὶ γὰρ verwendet, begegnet der Ausdruck häufig genug bei ihm, daß man ihm die redaktionelle Setzung zutrauen kann. Außer 11,9 vgl. auch 1,3; 2,48; 19,23 gegen Mt 25,27; 20,3 mit Mt 21,24 gegen Mk 11,29; 22,29 gegen Mt 19,28; 24,49; Apg 8,19; 10,28; 22,13.19; 26,29.

“Demnach dürfte das καὶ γὰρ ὑμῖν λέγω in Lk 11,9 nicht auf Jesus, sondern auf den Redaktor Lk zurückgehen.”

175²: “Jülicher [1910], Gleichnisreden II, S. 275f.; vgl. Klostermann [1929], Lk, S. 125; Jeremias [1965], Gleichnisse, S. 89.”

Steinhauser 1981, 73: “In der lukanischen Redaktion kommt das Doppelbildwort von Fisch und Ei im Kontext 11,1-13 vor. Der Abschnitt ist eine Gebetsunterweisung (διδάσκω 11,1), die mit dem Vaterunser anfängt. Nach dem Vaterunser bringt Lukas das Gleichnis vom erhörenden Freund (11,5-8). Die redaktionelle Verbindung καὶ γὰρ ὑμῖν λέγω (V.9) zeigt, daß Lukas den Abschnitt Vers 9-13 einschließlich unseres Doppelbildwortes als Nutzenanwendung des vorhergehenden Gleichnisses verstanden hat.”

Strecker 1984, 153: “Über das Beten handelte schon der Abschnitt [Matt] 6,5-15. Wenn hier noch einmal zu diesem Thema Stellung genommen ist, so wird deutlich, daß Matthäus—auch wenn er in dem Aufriß der Bergpredigt systematischen Gesichtspunkten folgt—sich eng an seine Vorlagen gebunden fühlt und dem schon in Q zusammenhängenden Abschnitt V. 7-11 seine Selbständigkeit beläßt (vgl. Lk 11,9-13)⁵².”

153⁵²: “Die Q-Parallele Lk 11,9-13 ist durch die lukanische Anreihungsformel καὶ γὰρ ὑμῖν λέγω (‘und ich sage euch’) dem Gleichnis vom bittenden Freund (11,5-8) und darüber hinausgehend dem Vaterunser (11,1-4) angeschlossen ... Die ursprüngliche Stellung in Q ist nicht mehr auszumachen.”

Zeller 1984, 58:

“Bittet, und man (Gott) wird euch geben;

sucht, und ihr werdet finden;

Klopft an, und man wird euch öffnen.

Denn jeder, der bittet, empfängt,

und wer sucht, findet,

und dem, der anklopft, wird geöffnet.”

Dorn 1987, 34: See Q 11: [[5-8]]⁰ In Q (p. 21).

Bovon 1996, 141: “Le ‘Et moi, je vous dis’, lukanien, permet à l’évangéliste de renouer avec cette source [Q].”

Bovon 1996, GT 1996, 151: “Das lukanische ‘und ich sage euch’, erlaubt es dem Evangelisten, an diese Quelle [Q] anzuknüpfen.”

Bovon 1996, ET 2013, 103: “The ‘And I say to you,’ which is Lukan, makes it possible for the Gospel writer to link up again with that source [Q].”

Schröter 1997, 496: “Der rekonstruierte Text von Q 11,9-13

“11.9 αἰτεῖτε καὶ δοθήσεται ὑμῖν, ζητεῖτε καὶ εὕρησете, κρούετε καὶ ἀνοιγήσεται ὑμῖν·

“11.10 πᾶς γὰρ ὁ αἰτῶν λαμβάνει καὶ ὁ ζητῶν εὕρισκει καὶ τῷ κρούοντι ἀνοιγήσεται.

“11.11 ἢ τίς ἐστὶν ἐξ ὑμῶν ἄνθρωπος, ὃν αἰτήσῃ ὁ υἱὸς αὐτοῦ ἄρτον, μὴ λίθον ἐπιδώσει αὐτῷ; 11.12 ἢ καὶ ἰχθὺν αἰτήσῃ, μὴ ὄφιν ἐπιδώσει αὐτῷ;

“11.13 εἰ οὖν ὑμεῖς πονηροὶ ὄντες οἴδατε δόματα ἀγαθὰ διδόναι τοῖς τέκνοις ὑμῶν, πότερ μᾶλλον ὁ πατήρ ὑμῶν ὁ ἐξ οὐρανοῦ δώσει ἀγαθὰ τοῖς αἰτοῦσιν αὐτόν.”

Attridge 2000, 296 [2010, 116]: “The Q version is fairly straightforward. Matt 7,7-11 and Luke 11,9-13 are in substantial agreement, with a Lukan prefatory comment⁷.”

296⁷ [2010, 116⁷]: “See J. M. ROBINSON, *The International Q Project Work Session 16 November 1990*, in *JBL* 110 (1991) 494-498, esp. 496. The introductory ‘And I say to you’ is probably also Lukan. See F. BOVON, *Das Evangelium nach Lukas (Lk 9,51–14,35)* (EKK, 3/2), Zürich – Düsseldorf, Benziger; Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1996, pp. 151-152.”

Auvinen 2003, 150: “Mt and Lk have quite similar versions of the passage [Q 11:9-13]. Especially the proverb in the first two verses is given in an exactly identical form.⁶⁷⁹”

150⁶⁷⁹: “Luke adds an introduction to the logion.”

Fleddermann 2005b, 461-462: “Luke’s introductory phrase καὶ ὑμῖν λέγω is redactional. The crasis form καὶ ἰω is Lucan.²²⁰ There are three instances of the reversed order ὑμῖν λέγω in Luke: Luke 6,27; 11,9; 16,9. Luke also has σοὶ λέγω three times: Luke 5,24; 7,14; 23,43. As Neiryneck notes, in the σοὶ λέγω cases the inversion emphasizes [461] the individual in contrast to others.²²¹ When we turn to Luke’s first use of ὑμῖν λέγω (Luke 6,27), we find a similar emphasis on those addressed in contrast to others. Luke redactionally inverted the expression (contrast Matt 5,44) to emphasize the disciples in contrast to those addressed in Luke’s Woes (Luke 6,24-26). In the last two uses of ὑμῖν λέγω Luke uses the inversion as a variation of the normal order. In Luke 11,9 Luke needs a transition from the parable he has redactionally introduced to its application, so he added the transitional καὶ ἰω ὑμῖν λέγω.”

461²²⁰: “Luke 1,3; 2,48; 11,9; 19,23 (diff. Matt 25,27); 20,3 (diff. Mark 11,29); 22,29 (diff. Matt 19,28); Acts 8,19; 10,28; 22,13.19. ...”

462²²¹: “F. NEIRYNCK, ‘The Study of Q,’ [“Recent Developments in the Study of Q.” *Logia: Les paroles de Jésus—The Sayings of Jesus. Mémoires Joseph Coppens*. 29-75. Ed. Joël Delobel. BETL 59. Leuven: Leuven University Press and Peeters; reprinted: F. Neiryneck. 1991. *Evangelica II: 1982–1991. Collected Essays*. 409-461. BETL 99. Leuven: University Press; Peeters] p. 440.”

Rondez 2006, 114-117: “Das Doppellogion Q 11,11f findet sich in Mt 7,7-11 par Lk 11,9-13. In der Literatur wird der Abschnitt auf der Ebene von Q unterschiedlich überschrieben, stets wird jedoch das vertrauensvolle Bitten als die zentrale Aufforderung des Textes gesehen. Bei Matthäus steht das Doppellogion gegen Ende der Bergpredigt. Es folgt auf das rätselhafte Logion von der Entweihung des Heiligen (Mt 7,6), das nur im MtEv überliefert ist. Im LkEv findet sich der Text im Zusammenhang des lukanischen Reiseberichtes, wo er an die Parabel vom bittenden Freund anschließt (Lk 11,5-8). Vergleicht man Mt 7,7-11 mit Lk 11,9-13, so zeigt sich, dass im Wortlaut insgesamt grosse Übereinstimmung besteht, die bis hinein in die Satzkonstruktionen reicht. Die grössten Differenzen finden sich im Bildfeld des Doppellogions, das im Zentrum unseres Interesses steht. Abgesehen von diesem besonderen Problem wird die Diskussion der Rekonstruktion des Q-Textes wiederum stichwortartig auf wesentliche Punkte beschränkt und die als unwahrscheinlich erachtete Variante, sofern sie diskutiert wird, in [eckige Klammern] gesetzt.

“Mt 7,7f/Lk 11,9f: *Ursprünglich ist wahrscheinlich ...*

- der unmittelbare Beginn des Textes mit der Aufforderung zu bitten, wie ihn das MtEv bietet, also αἰτεῖτε ohne die vorausgehende Überleitung [καὶ γὰρ ὑμῖν λέγω]⁵⁶²
- das sowohl im MtEv (V.8) wie im LkEv (V.10) überlieferte (textkritisch allerdings unsichere) ἀνοιγήσεται, das den Vorzug vor dem hinsichtlich des vorausgehenden Verses parallelisierenden [ἀνοίγεται] verdient [115]

“Mt 7,9f/Lk 11,11f: *Ursprünglich ist wahrscheinlich ...*

- die sprachlich ungeschickte, semitisierende Wendung ἢ τίς ἐστὶν ἐξ ὑμῶν ἄνθρωπος wie sie das MtEv bietet;⁵⁶⁴ die genaue Rekonstruktion des Wortlautes bleibt jedoch unsicher
- die Formulierung: ὃν αἰτήσῃ ὁ υἱὸς αὐτοῦ ἄρτον μὴ λίθον ἐπιδώσει αὐτῷ und sodann ἢ καὶ ἰχθὺν αἰτήσῃ μὴ ὄφιν ἐπιδώσει αὐτῷ: Dieses komplexe Rekonstruktions-Problem wird unten erläutert

“Mt 7,11/Lk 11,13: *Ursprünglich ist wahrscheinlich ...*

- die Wendung πονηροὶ ὄντες gemäss dem MtEv⁵⁶⁶
- die Gottesanrede ὁ πατήρ ὑμῶν [ὁ]⁵⁶⁷ ἐξ οὐρανοῦ gemäss dem LkEv; im MtEv zu [ὁ πατήρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς] verändert
- das Ende der Texteinheit mit dem schlichten Zuspruch der guten Dinge, der ἀγαθὰ gemäss dem MtEv; das LkEv spricht demgegenüber den Bittenden den Geist zu [πνεῦμα ἅγιον], dem im lukanischen Werk zentrale Bedeutung zukommt

“Wie sahen nun ursprüngliches Bildfeld bzw. ursprünglicher Wortlaut im Logionkomplex Mt 7,9f par Lk 11,11f aus? Mt 7,9f lautet: ἢ τίς ἐστὶν ἐξ ὑμῶν ἄνθρωπος ὃν αἰτήσῃ ὁ υἱὸς αὐτοῦ ἄρτον μὴ λίθον ἐπιδώσει αὐτῷ ἢ καὶ ἰχθὺν αἰτήσῃ μὴ ὄφιν ἐπιδώσει αὐτῷ. Hier sind zwei Paare genannt: Brot/Stein

sowie Fisch/Schlange. Lk 11,11f formuliert dagegen in der textkritisch als wahrscheinlicher zu erachtenden Lesart:⁵⁷¹ τίνα δὲ ἐξ ὑμῶν τὸν πατέρα αἰτήσῃ ὁ υἱὸς ἰχθῦν καὶ ἀντὶ ἰχθύος ὄφιν [116] αὐτῷ ἐπιδώσει ἢ καὶ αἰτήσῃ ὄφιν ἐπιδώσει αὐτῷ σκορπίον. Bei Lk werden die Paare Fisch/Schlange sowie Ei/Skorpion genannt. Das Paar Fisch/Schlange kommt bei Mt und Lk gemeinsam vor; bei Mt an zweiter, bei Lk an erster Stelle. Der Q-Text scheint ursprünglich zwei Begriffspaare verwendet zu haben, wovon eines mit sehr hoher Wahrscheinlichkeit das Paar Fisch/Schlange ist. Es ist anzunehmen, dass es LkEv das Paar Ei/Skorpion an die Stelle des (in Q ursprünglich zweitgenannten) Paares Fisch/Schlange gesetzt wurde. Für diese These sprechen zwei Argumente aus dem Kontext sowie ein drittes Argument, das weit in die Interpretation reicht und an dieser Stelle nur angetönt werden kann: Im Kontext des LkEvs fällt *erstens* auf, dass das Thema des Bittens zusammen mit der Frage nach der Entsprechung auf das Bitten entfaltet wird. Beide Aspekte werden in Gestalt der Thematisierung der erbetenen Gaben aufeinander bezogen. Im vorliegenden Textzusammenhang Lk 11,5-13 zeigt sich nämlich, dass die beschriebene Abfolge (Thematisierung des Bittens und sodann der erbetenen Gaben) durchaus Sinn macht: Die Entsprechung zur Brotbitte ist in der Parabel in 11,5 (und zuvor im Gebet Jesu in 11,3) als solche nicht Thema, sondern kommt indirekt auf sehr schlichte Weise ins Spiel—eben als Brotbitte der Betenden und in den Worten des bittenden Freundes um Mitternacht. In den Bitten um Fisch und Ei in Kindermund hingegen werden die Inhalte der Bitten und im Fortgang des Textes deren angemessene inhaltlich-qualitative Entsprechung thematisiert, so dass hier das Thema des Bittens auf einer neuen Ebene weiterentfaltet wird. In diesem Kontext gesehen verstärkt das höchst gegensätzliche Paar Ei/Skorpion eine schon in den Beispielen der Q-Vorlage angelegte Steigerung, die weiter unten ausgeführt wird (*drittes Argument*, das auf der Exegese des Doppellogions basiert). *Zweitens* belegt Lk 10,19 (ἰδοὺ δέδωκα ὑμῖν τὴν ἐξουσίαν τοῦ πατεῖν ἐπάνω ὄφρων καὶ σκορπίων καὶ ἐπὶ πᾶσαν τὴν δύναμιν τοῦ ἐχθροῦ καὶ οὐδὲν ὑμᾶς οὐ μὴ ἀδικήσῃ) das lukanische Interesse an Schlangen und Skorpionen als Inbegriff feindlicher Mächte, mit denen die Jünger konfrontiert sind.

“Die zwei (bzw. drei) Argumente machen es m.E. plausibel, warum das in Q ursprünglich an erster Stelle stehende Paar Brot/Stein im LkEv durch das Paar Fisch/Schlange ersetzt wurde. Auf der Ebene des MtEvs lässt sich kein Grund ausmachen, warum der Evangelist seinerseits das Paar Fisch/Schlange gegenüber dem Q-Text neu an zweiter Stelle platziert haben sollte. So scheint auf der Ebene des Q-Textes die Kombination Brot/Stein und sodann Fisch/Schlange, wie im MtEv überliefert wird, ursprünglich zu sein.

“[117] Es wird von folgender Rekonstruktion ausgegangen, die wiederum als möglicher Umriss des ursprünglichen Q-Textes zu lesen ist:

- “9 a [...] αἰτεῖτε καὶ δοθήσεται ὑμῖν Bittet, so wird euch gegeben werden;
 b ζητεῖτε καὶ εὕρήσετε sucht, so werdet ihr finden;
 c κρούετε καὶ ἀνοιγήσεται ὑμῖν klopft an, so wird euch geöffnet werden.
- 10 a πᾶς γὰρ ὁ αἰτῶν λαμβάνει Jeder nämlich, der bittet, empfängt,
 b καὶ ὁ ζητῶν εὕρισκει und wer sucht, findet,
 c καὶ τῷ κρούοντι ἀνοιγήσεται und dem, der anklopft, wird aufgetan werden.
- 11 a ἢ τίς ἐστιν ἐξ ὑμῶν ἄνθρωπος Oder wer unter euch ist ein Mensch,
 b ὃν αἰτήσῃ ὁ υἱὸς αὐτοῦ ἄρτον den sein Sohn um Brot bitten wird;
 c μὴ λίθον ἐπιδώσει αὐτῷ er wird ihm doch nicht einen Stein übergeben?
- 12 a ἢ καὶ ἰχθὺν αἰτήσῃ Oder er wird ihn um einen Fisch bitten;
 b μὴ ὄφιν ἐπιδώσει αὐτῷ er wird ihm doch nicht eine Schlange übergeben?
- 13 a εἰ οὖν ὑμεῖς πονηροὶ ὄντες Wenn also ihr, die ihr böse seid,
 b οἴδατε δόματα ἀγαθὰ διδόναι τοῖς wisst, gute Gaben zu geben
 τέκνοις ὑμῶν euren Kindern,
 c πόσῳ μᾶλλον ὁ πατήρ [...] um wieviel mehr wird der Vater
 ἐξ οὐρανοῦ δώσει ἀγαθὰ aus dem Himmel Gutes geben
 τοῖς αἰτοῦσιν αὐτόν denen, die ihn bitten.”

Square brackets by Rondez.

114⁵⁶²: “Die Wendung ist wohl lukanisch; ...”

115⁵⁶⁴: “Das LkEv verbessert sprachlich zu [τίνα δὲ ἐξ ὑμῶν τὸν πατέρα αἰτήσῃ ὁ υἱὸς (...)] und zieht dabei die Rede vom Sohn, der den Vater bittet bereits in V.11a.” Square brackets and ellipsis by Rondez.

115⁵⁶⁶: “Im LkEv redaktionell zu ὑπάρχοντες modifiziert.”

115⁵⁶⁷: “Der Artikel ist wegzulassen, da er gut als Angleichung an die Formulierung im MtEv zu erklären und zudem textkritisch unsicher ist.”

115-116⁵⁶⁷: “Gegen BOVON [1996], Lukas II, 153-155. Bovon nimmt an, dass im LkEv ursprünglich drei Paare genannt wurden: Die beiden auch im MtEv überlieferten Paare Brot/Stein, Fisch/Schlange und sodann das redaktionell eingefügte Paar Ei/Skorpion. Gegen diese Hypothese spricht das Alter und die Qualität der Textzeugen, die die kürzere und anstössigere Lesart (ohne das Paar Brot/Stein) bieten sowie die Tatsache, dass die längere Lesart bestens als Harmonisierung an das MtEv [116] zu erklären ist. Die Frage, warum Lukas hier das Paar Brot/Stein nicht bietet, bleibt schwer zu erklären. LUZ [2000], Matthäus I, 499 ‘löst’ das Problem durch die Annahme zweier verschiedener Q-Rezensionen (Q^{Mt} und Q^{Lk}). Weder der textkritische Lösungsversuch (Bovon) noch derjenige auf der Ebene einer methodisch nicht mehr kontrollierbaren Literarkritik, die hinter Q zurückfragt (Luz), vermögen zu überzeugen.”

Luz 2016, 166: “*Erhörung des Gebets (Lk 11,9-13 / Mt 7,7-11)*”

“9 Αἰτεῖτε, καὶ δοθήσεται ὑμῖν·

ζητεῖτε, καὶ εὐρήσετε·

κρούετε, καὶ ἀνοιγήσεται ὑμῖν.

10 πᾶς γὰρ ὁ αἰτῶν λαμβάνει

καὶ ὁ ζητῶν εὐρίσκει,

καὶ τῷ κρούοντι ἀνοιγήσεται.”

157: “*unterstrichen: Der Text ist durch zwei Evangelien gesichert*”

Matt = Q: []²

Pro

Kloppenborg 1990, 50: See Q 11:9¹ Luke = Q, Pro (p. 163).

Becker 1996, 326-327: “Dem Vertrauen auf den Gott, der seine heilvolle Herrschaft aufrichtet, entspricht das Bittgebet, geäußert in Erhörungsgewißheit. Mt 7,7-10 par ermutigt, in Zuversicht um Gottes Hilfe zu bitten. Zwei alte Einheiten sind in dem Text verborgen: [327]

1a Bittet und es wird euch gegeben!

b Suchet, und ihr werdet finden!

c klopfet an, und es wird euch aufgetan! [V. 8]’

1a Wer unter euch ist ein Mensch,

b den sein Sohn um Brot bitten wird:

c Er wird ihm doch nicht einen Stein geben?

2a Oder er wird ihn um einen Fisch bitten:

b Er wird ihm doch nicht eine Schlange geben? [V. 11]’

“Beide Einzeltraditionen sind durch Stichwortanschluß (‘bitten’) zusammengekoppelt und haben je einen Kommentar erhalten (Mt 7,8.11). Die unterschiedliche stilistische Formung und die Rundung von V. 7 und V. 9f sprechen für ehemalige Selbständigkeit. Die Varianten zwischen Matthäus und Lukas werden im allgemeinen zugunsten von Matthäus entschieden, um den Text der Logienquelle zu rekonstruieren.

“Die Nähe zu jüdischen Aussagen ist offenkundig, doch ebenso unbestreitbar, daß beide Traditionen schon vor der Logienquelle bestanden, denn in ihr Milieu gehören die Kommentare Mt 7,8.11. Beide Worte passen zudem ausgezeichnet in den Aussagekreis dieses Abschnitts. Es wäre also, da nichts dagegen spricht, ungerechtfertigt, die Überlieferungen Jesus abzuspochen.”

Becker 1996, ET 1998, 264: “Corresponding to the trust in God who establishes his saving rule is the petitionary prayer that one offers in the confidence that one will be heard. Matt 7:7-10 par. encourages people to pray with the assurance that God will help. Two early units are buried in the text:

“1a *Ask, and it will be given you.*

b Seek, and you will find.

c Knock, and it will be opened to you [v. 8]

2a *What person among you,*

b whose son will ask for bread:

c He certainly will not give him a stone?

3a *Or he will ask for a fish:*

b He certainly will not give him a snake? [v. 11]

“The two units are linked with the catchword *ask*, and each has its own commentary (Matt 7:8, 11). Their different styles and the ability of v. 7 and vv. 9-10 to stand alone suggest that originally each was independent. When reconstructing the text of the sayings source, the general tendency is to choose Matthew’s reading over that of Luke.

“The similarity to Jewish statements is obvious, but it is equally clear that both traditions existed prior to the sayings source, since it is responsible for the commentaries of Matt 7:8, 11. Both sayings also are compatible with the other texts that we are discussing in this section. There is no reason therefore, not to attribute them to Jesus.”

Con

Gundry 1982, 123: “In v [Matt 7:]7 Matthew drops the introductory ‘and I say to you’ (so Luke) in order to work the following importation more smoothly into his passage.”

Undecided

Sauer 1991, 315: “Lk 11,9f par Mt 7,7f: Die Redeeinleitung des Lukas scheint stark vom ersten Evangelisten bearbeitet zu sein. Vielleicht bot Q hier ein einfaches *λέγω ὑμῖν*. Das ist jedoch keineswegs sicher.”

Andrejevs 2019, 177⁸: “Lk 11:9 reads ‘*κἀγὼ ὑμῖν λέγω*,’ for which Matt 7:7 lacks a parallel. While the *CEQ* retains *λέγω ὑμῖν* in its reconstruction of Q 11:9, I am more hesitant.”

Other

J. Weiß 1892, 469: “Die der Q (Mt 7,7-11) entstammenden Sprüche [Luke 11:9-13] sind von Lk oder LQ [Bearbeitung der Logienquelle, die eine Umgestaltung im Geiste von der, dem Lukas eigentümlichen Überlieferung L, und eine Erweiterung durch Stoffe aus L, darstellt] durch *κἀγὼ* (16,9) *ὑμῖν* (betonte Stellung; Gegensatz zum bittenden Freund) *λέγω* als eine Parallele zu dem in der Parabel Gelehrten ... eingeführt.”

Jeremias 1956, 34: "Ein besonders typisches Beispiel für diese Akzentverschiebung [vom Eschatologischen zum Parännetischen], für die uns noch zahlreiche Belege begegnen werden, haben wir im *Gleichnis vom ungerechten Haushalter* (Lk. 16,1ff.) vor uns, das ein mehrfaches Wachstum erfahren hat—begrifflich genug! Es ist bekanntlich umstritten, wer in V. 8 (*καὶ ἐπῆρθεσεν ὁ κύριος τὸν οἰκονόμον τῆς ἀδικίας*) mit dem κύριος gemeint ist. Der Subjektswechsel am Anfang von V. 9 (*καὶ ἐγὼ ὑμῖν λέγω*) scheint zu dem Schluß zu zwingen, daß der Herr des Gleichnisses gemeint sei. Das dürfte in der Tat die Auffassung bereits der Lukas vorliegenden Überlieferung sein, zu deren Eigentümlichkeiten *ὑμῖν λέγω* (mit Voranstellung des *ὑμῖν*) zählt²."

34²: "Υμῖν λέγω: Lk. 6,27; 11,9; 12,22 v. l.; 16,9."

89: "Das Logion Lk. 11,9f., das Matthäus als selbständiges Logion überliefert (7,7f.), bildet bei Lukas die Anwendung des Gleichnisses vom bittenden Freund (Lk. 11,5-8); da die Überleitung (11,9: *καὶ ὑμῖν λέγω* mit vorangestelltem betonten *ὑμῖν*) Eigentümlichkeit der lukanischen Quelle ist, und außerdem Ideenassoziation vorliegt (Anklopfen in V. 5 und V. 9f.), ist die Verbindung der beiden Stücke bei Lukas sekundär."

Knox 1957, 60: See Q 11:[5-8]⁰ In Q (p. 7).

Jeremias 1962, 105: See Q 11:[5-8]⁰ Other (p. 91).

105¹: "S. S. 42 A. 1."

42¹: "Υμῖν λέγω: Lk. 6,27; 11,9; 12,22 v.l.; 16,9."

Jeremias 1972, 105: "The group of logia in Luke 11.9-13 preserved by Matthew as an independent unit (7.7-11), has been used by Luke as the application of the parable of the Importunate Friend (Luke 11.5-8); since the transition (11.9: *καὶ ὑμῖν λέγω* with *ὑμῖν* preceding) is a peculiarity of the Lucan source, and there is also the occurrence of the association of ideas ('knocking' in v. 5 and v. 9 f.), the linking of the two passages in Luke is secondary."

Marshall 1978, 466: "The two units [Luke 11:9-10; 11:11-13] are also to be found in Mt. 7:7-11 with almost identical wording. Was this passage, then, taken by Luke and Matthew from the same source? There is a significant difference in wording in 11:11f. par. Mt. 7:9f., which seems hardly explicable in terms of redaction by either Evangelist. Further, the context of the sayings in Mt. is quite different from that in Lk. In Lk. the sayings form part of a carefully wrought instruction on prayer, but in Mt. they appear in a context where it is notoriously difficult to trace any connection of thought, and the use made of the sayings appear to be quite different. (The connection in Mt. 7:6-11 is also to be seen in G. Thomas 92-94.) It is hard to understand how Matthew managed to get the sayings into such a strange context if originally they were transmitted in the context of teaching on prayer. The alternative is that Matthew found the sayings in their present catchword connection (Mt. 7:6, 7-11) and that Luke or his source has dropped Mt. 7:6 and used the sayings for what was clearly their

original purpose. It is unlikely that it was Luke himself who acted in this way; more probably it was his source in which so-called Q and L material had, to some extent at least, been amalgamated. It may, therefore, be best to assume that the wording here represents 'Q' material which has come to Luke in a different recension from that used by Matthew. ...

"The saying [Luke 11:9] begins with a transitional phrase: *καὶ γὼ ὑμῖν λέγω*. For *καὶ γὼ* cf. 1:3. For *ὑμῖν λέγω* cf. 6:27 note [see below]. The phrase is not found in Mt. and it is not clear whether he has omitted it because it was unnecessary or Luke (or his source) has added it to give a connection with what precedes. It links the present sayings more appropriately to 11:5-8 than to 11:2-4, and so it may have been added at the same time as the parable (cf. Schulz [1972], 161)."

258: "The word order [in Luke 6:27] *ὑμῖν λέγω* is Lucan (11:9; 12:22 v.l.; 16:9; Rom. 11:13; Rev. 2:24; Jeremias [²1963], *Parables*, 45 n. 80; Ott [1965], 100)."

Polag 1979, 48-49:

| | | | |
|-----|---|-------------------------------|-------|
| "Mt | | | Lk |
| ... | | 27 | |
| | 1 | λέγω ὑμῖν· | 11,9 |
| 7,7 | 2 | αἰτεῖτε καὶ δοθήσεται ὑμῖν· | |
| | 3 | ζητεῖτε καὶ εὐρήσετε· | |
| | 4 | κρούετε καὶ ἀνοιγήσεται ὑμῖν. | |
| 7,8 | 5 | πᾶς γὰρ ὁ αἰτῶν λαμβάνει, | 11,10 |
| | 6 | καὶ ὁ ζητῶν εὐρίσκει, | |
| | 7 | καὶ τῷ κρούοντι ἀνοιγήσεται." | |

"[49] 27. 1 λέγω ὑμῖν] om Mt; Buß 68 Has 101 Schu 161—*καὶ γὼ ὑ. λ.* Lk—txt E 179 |"

Jeremias 1980, 198: "[Luke] 11,9 Trad *ὑμῖν λέγω*: → 3,8 Trad [see p. 106 below]; zu *ὑμῖν* mit Voranstellung des Dativobjekts und mit folg. [folgendem] Imp. [Imperativ] → 6,27 Trad [see p. 140-141 below]."

106: "*λέγω γὰρ ὑμῖν*: An dieser Stelle [Luke 3:8] (par. Mt 3,9) begegnet zum ersten Mal bei Lukas das im NT auf die Evangelien und die Apostelgeschichte beschränkte formelhafte *λέγω ὑμῖν/σοι* (Mt 58; Mk 16; Lk 47/Apg 1; Joh 25; sNT [sonstiges Neues Testament] 0). Die 47 Belege im LkEv verteilen sich auf: 6 im Markusstoff⁷ und 41 im Nicht-Markusstoff⁸. Was zunächst die 6 Belege für *λέγω ὑμῖν/σοι* im Markusstoff anlangt, so ergibt der synoptische Vergleich, daß Lukas die Formel nie von sich aus schreibt; er streicht sie vielmehr Mk 5,41 und gebraucht sie nur 1mal in der Apg (5,38). Sie ist also vorlukianisch, was durch die zahlreichen Parallelen zwischen Matthäus und Lukas im Logiengut (u.a. unsere Stelle) bestätigt wird. Für die Verwendung der Formel im LkEv an den 41 Stellen des Nicht-Markusstoffes ist folgendes kennzeichnend: 1. Dreimal

geht ihr ein ἀμήν voran (Lk 4,24; 12,37; 23,43), an dessen Stelle ἐπ' ἀληθείας, ναί, ἀληθῶς, γάρ oder δέ treten kann (Belege → 4,24 Trad [see p. 125-126 below]); 2. λέγω ὑμῖν/σοι steht 13mal asyndetisch am Satzbeginn (→ 7,9 Trad [see p. 155-156 below]); 3. es wird 5mal parenthetisch gebraucht (→ 12,51 Trad [see p. 223 below]); 4. in 12 Fällen folgt ὅτι (außer an unserer Stelle noch 4,24; 10,12.24; 12,37.44; 14,24; 15,7; 18,8; 19,26; 22,16.37); 5. 6mal wird mit γάρ konstruiert (außer an unserer Stelle noch 10,24; 14,24; 22,16.18.37); 6. einmal liest man οὖν χάριν λέγω σοι (7,47); 7. Vorausstellung des Dativs findet sich 5mal (→ 6,27 Trad [see p. 140-141 below]); 8. 7mal folgt ein Imperativ (→ 6,27 Trad [see p. 140-141 below]); 9. 3mal heißt es ναί λέγω ὑμῖν (7,26; → 11,51 Trad [see p. 210 below]; 12,5); 10. Oft hat λέγω ὑμῖν im Nicht-Markusstoff summierende Funktion: am Ende eines Gleichnisses (11,8; 12,37.59; 14,24; 15,7.10; 16,9; 18,8.14; 19,26) oder einer Erörterung (7,28.47; 10,12; 11,51; 13,35; 22,34) oder vor der Wiederholung einer feierlichen Erklärung (12,5; 13,5)."

106⁷: "Lk 5,24; 9,27; 18,17.29; 21,3.32."

106⁸: "Lk 3,8^Q; 4,24^f; 6,27; 7,9.14.26.28.47; 10,12.24; 11,8f.51; 12,4f.8.22.27^Q.37.44^Q.51.59; 13,3.5.24.35; 14,24; 15,7.10; 16,9; 17,34; 18,8.14; 19,26.40; 22,16.18.34.37; 23,43."

125-126: "ἀμήν λέγω ὑμῖν: ἀμήν wird in den Evangelien ausschließlich in Worten Jesu und, was singular ist, ohne Bezug auf vorangehende Rede (also nicht-responsorisch) gebraucht, immer gefolgt von λέγω ὑμῖν/σοι (→ 3,8 Trad [see p. 106 above]). Im LkEv kommt ἀμήν λέγω ὑμῖν/σοι, verglichen mit den anderen Evangelien, nur selten vor (Mt 30, Mk 13, Lk 6, Joh ἀμήν ἀμήν 25). Einen Einblick in die Art und Weise, wie Lukas das ἀμήν behandelt, gibt seine Markusbearbeitung. In dem von ihm übernommenen Markusstoff fand Lukas 5mal ein ἀμήν vor: er übernahm es dreimal (Lk 18,17 = Mk 10,15; Lk 18,29 = Mk 10,29; Lk 21,32 = Mk 13,30) und übersetzte es zweimal mit ἀληθῶς (Lk 9,27 diff. Mk 9,1; Lk 21,3 diff. Mk 12,43). Mit anderen Worten: Lukas behandelt ἀμήν äußerst schonend: er hat es im Markusstoff keinmal ersatzlos gestrichen. Wenn wir uns dem Nicht-Markusstoff des dritten Evangeliums zuwenden, so bietet sich ein anderes Bild dar. Zwar findet sich auch hier dreimal ἀμήν (4,24; [126] 12,37; 23,43), im übrigen jedoch wird a) ἀμήν auf verschiedene Weise übersetzt (mit ἐπ' ἀληθείας 4,25; ναί 7,26^Q; 11,51^Q; 12,5; ἀληθῶς 12,44^Q; γάρ 22,16.18 vgl. Mk 14,25; δέ 13,35 ⁹⁷⁵BAD) oder ersatzlos fortgelassen (7,9^Q.28^Q; 10,12^Q.24^Q; 12,59^Q; 15,7^Q; 22,34 vgl. Mk 14,30) bzw. b) die ganze Wendung ἀμήν λέγω ὑμῖν ersetzt (durch πλὴν 10,14^Q, πλὴν ἰδοὺ 22,21 vgl. Mk 14,18, καί 11,29 vgl. Mk 8,12; 12,10 vgl. Mk 3,28, δέ 16,17^Q) oder ganz weggelassen (13,25^Q; 17,6^Q). Diese starke Tendenz, ἀμήν zu meiden, entspricht nicht der lukanischen Technik, wie wir sie soeben aus seiner Markusbearbeitung kennen lernten, und ist daher der Tradition anzulasten."

140-141: “Vorlukanisch sind ferner an unserer Stelle [Luke 6:27] zwei Nuancen: a) die Voranstellung des Dativobjekts (ὑμῖν/σοι λέγω), die sich bei Lukas außer [141] 5,24 (= Mk 2,11) nur im Nicht-Markusstoff findet (Lk 6,27; 7,14; 11,9; 16,9; 23,43), b) der anschließende Imperativ, der bei Lukas nach λέγω ὑμῖν/σοι ebenfalls außer 5,24 (= Mk 2,11) nur im Nicht-Markusstoff erscheint (6,27; 7,14; 11,9; 12,4.5.22; 16,9; die Kombination beider Phänomene wie 6,27; 7,14; 11,9; 16,9 sonst im NT: Mk 2,11; 5,41; 13,37).”

155-156: “λέγω ὑμῖν: Formelhaft gebrauchtes λέγω ὑμῖν/σοι ist vorlukanisch ... An unserer Stelle [Luke 7:9] kommt als zusätzliches Altersindiz der asyndetische Satzanfang hinzu. λέγω ὑμῖν/σοι als Asyndeton am Satzbeginn findet sich nie bei Matthäus, Markus, Jo-[156]hannes, wohl aber 13mal im lukianischen Nicht-Markusstoff (Lk 7,9.28; 10,12; 11,8; 12,59; 13,27; 15,7; 17,34; 18,8.14; 19,26.40; 22,34). Dieser Sprachgebrauch ist vorlukanisch, da Lukas dem Asyndeton mit großer Zurückhaltung gegenübersteht ...”

210: “*καί*: *καί* dient an allen vier Stellen, an denen es im LkEv vorkommt, nicht als Antwort auf die Frage eines anderen, sondern zur Verstärkung der vorangegangenen eigenen Aussage, Mahnung bzw. Frage (so im übrigen NT nur noch Mt 2, Pls 3). Die beiden Mt-Parallelen Mt 11,9 par. Lk 7,26; Mt 11,26 par. Lk 10,21 beweisen, daß dieser Sprachgebrauch vorlukanisch ist. Der Vergleich von Lk 11,51 *καί* λέγω ὑμῖν mit par. Mt 23,36 ἀμὴν λέγω ὑμῖν zeigt, daß hier dem selbst-responsorischen *καί* ein ἀμὴν zugrunde liegt. Wir hatten schon → 4,24 Trad [see p. 125-126 above] die Tendenz der lukianischen Vorlage beobachtet, ἀμὴν zu meiden.”

223: “Vorlukanisch ist auch das parenthetische λέγω ὑμῖν (12,51; 13,3.5.24; 15,10) ...”

Schenk 1981, 62-63: German Reconstruction: “Q:

“Ich versichere euch:

“Wenn ihr bittet, so wird Gott euch geben!

“Wenn ihr sucht, so werdet ihr finden!

“Wenn ihr anklopft, so wird Gott euch öffnen!

“Ja, so ist es:

“Jeder empfängt nur, wenn er bittet,

“und er findet nur, wenn er sucht;

“und das heißt:

“Gott wird ihm nur öffnen, wenn er anklopft!”

Robinson / IQP 1991, 496: “Q 11:9

“λέγω ὑμῖν, αἰτεῖτε καὶ
δοθήσεται ὑμῖν, ζητεῖτε καὶ
εὕρησете, κρούετε καὶ
ἀνοιγήσεται ὑμῖν

I tell you, ask and it will be
given to you, seek and you will find,
knock and it will be opened to you.”

Schürmann 1994, 214-215: “(ἀμὴν) λέγω ὑμῶν ist auch für Q charakteristisch. Die Umstellung ὑμῶν λέγω (vgl. 16,9) sowie das καὶ γὰρ sind aber als luk verdächtig. Lukas kann die Einleitungswendung von sich aus gebildet haben— aber kaum in Anlehnung an λέγω ὑμῶν V 8, eher umgekehrt; Mt könnte die Einleitungsformel freilich auch bei [215] seiner Textumordnung unterdrückt haben; eigentlich ruft der energische imperativische Neuansatz aber nach einer neuen hoheitlichen Einführung.”

Hieke 1999, XI / **Tiwald** 2016, 54: German Reconstruction:

“Q 11,9-13

Dem Bittenden wird gegeben

Mt 7,7-11 Lk 11,9-13

⁹ Ich sage euch: **Bittet, und es wird euch gegeben werden, sucht, und ihr werdet finden, klopft an, und es wird euch geöffnet werden.** ¹⁰ Denn jeder, der bittet, empfängt, und der, der sucht, findet, und dem, der anklopft, wird geöffnet werden. ¹¹ Wer von euch ist ein Mensch, der, wenn ihn sein Sohn um Brot bittet, ihm etwa einen Stein gäbe? ¹² Oder auch, wenn er um einen Fisch bittet, ihm etwa eine Schlange gäbe? ¹³ Wenn nun ihr, die ihr böse seid, es versteht, euren Kindern gute Gaben zu geben, um wieviel mehr wird der Vater vom Himmel her denen Gutes geben, die ihn bitten.”

Theobald 2002, 156-157: “Der älteste Beleg für unsere Überlieferung findet sich in der Logienquelle, Q 11,9-10, dessen Fassung dank identischem Wortlaut von Mt 7,7f. und Lk 11,9f. zweifelsfrei feststeht: ... [157] Ob die Eröffnungsformel V. 9a ursprünglich zum Q-Text gehört, ist umstritten, denn bei Matthäus fehlt sie. ‘Eigentlich ruft der energische imperativische Neuansatz aber nach einer neuen hoheitlichen Einführung.’ Wenn zudem im ursprünglichen Q-Zusammenhang Q 11,9f. unmittelbar auf das Herrengebet Q 11,2-4 folgte, dann machte die Einführungsformel im Anschluss an die entsprechende Einführung des voranstehenden Herrengebets auch strukturell Sinn. Darüber hinaus darf man annehmen, dass sie integraler Bestandteil des ursprünglich selbstständigen Spruchs Q 11,9f. war, schon bevor dieser von den Q-Redaktoren in die vom Herrengebet angeführte Spruchkomposition übernommen wurde. Darauf deutet der erstaunliche Befund, dass ein Großteil der Belege für unseren Aphorismus in den Evangelien gleichfalls eine entsprechende Sprucheinleitungsformel aufweist, obwohl sie sonst in ihren Formulierungen doch ziemlich voneinander abweichen. Das lässt vermuten, dass die Gewissheit, mit der hier Jesus die Erhörung des Gebets zusagt, nicht unwesentlich mit seiner eigenen Autorität zusammenhängt, die ihn zu dieser Zusage befugt. Insofern kann die hier zu postulierende ‘Amen, ich sage euch’-Formel als integraler Bestandteil des Spruchs bezeichnet werden.”

Gerber 2007, 119: German Reconstruction: See Q 11:9¹ Luke = Q, Pro (p. 170).

Evaluations

Carruth 1989: {C}, Conjecture, [*<λέγω ὑμῖν>*]².

It is most unlikely that the introductory phrase as Luke has it here stood in Q. Although Matthew and Luke attest the expression *λέγω ὑμῖν* eight times (Q 7:9,26,28; 10:12; 11:51; 12:22,44; 15:7) they nowhere agree on *ὑμῖν* placed before *λέγω* nor on the expressed subject pronoun in Q contexts. Since there is no other evidence for such an introductory phrase in Q it is best to suppose that it is a result of Lucan composition. At the same time, given the regularity with which the phrase *λέγω ὑμῖν* occurs in Q (altogether thirteen times with or without a connective such as *δέ* or *γάρ*), it is possible that the phrase stood here in this form. Some such introduction to signal the shift from the prayer to another kind of saying is reasonable.

Douglas 1989: {B}, Matt = Q, Pro, []².

The extensive argument by Ott demonstrates the word order in the introduction and the use of *καὶ γὰρ* to be Lukan. Shawn Carruth does not comment on Schulz's view that the Matthean redactor would not have omitted the introductory phrase. Given the incongruity of Matt 7:7 following on Matt 7:6, had there been an introductory formula in Q at this point, the Matthean redactor could be expected to have retained it. The absence of convincing reasons for such an omission, suggests a decision in favor of the Matthean text at this point. However, since the formula *λέγω ὑμῖν* is recurrent in Q, caution is due.

Robinson 1990: {B}, emended Luke = Q, [*<λέγω ὑμῖν>*]², with {C} for the emended word order.

Several questions must be distinguished:

In the Q position, a quotation formula would have been necessary. For 11:4 had closed with imperatives addressed to God, whereas 11:9 consists of imperatives addressed to followers, and thus a shift of audience is needed. Matthew does not have this problem, since the preceding verse 7:6 had consisted of imperatives addressed to followers, just as does 7:7. Though Matthew is citing a series of rather independent sayings, he does not connect them with quotation formulae, and hence in all consistency could have omitted the formula of Q here. At 6:14-15, immediately following the Matthean Prayer, there is not an imperative, but rather a conditional sentence, so that the shift from prayer to commentary is sensed without need of a quotation formula. Since the formula is common in Q, there is little reason to suspect it here.

Καὶ γὰρ is Lukan (16:9 *καὶ ἐγὼ* is however the closest parallel with *ὑμῖν λέγω*), and is not attested in Q.

The word order ὑμῖν λέγω is due to the preceding Lucan addition here and in 16:9. It is not a Q word order.

The omission of καὶ γὰρ and the retention of ὑμῖν λέγω both deserve a rating of {B}.

One may conjecturally emend the word order, to read λέγω ὑμῖν, with a grade of {C}, with added doubt due to the emendation. But since word order is not marked with [||], this does not affect the reconstruction.

Hoffmann 2017: {C}, Conjecture, [[<λέγω ὑμῖν>]]².

Die Redeeinleitung καὶ γὰρ ὑμῖν λέγω, die bei Lukas das Gleichnis 11,5-8 mit den Sprüchen 11,9b-10 verbindet, ist von Lukas redaktionell gestaltet. Dafür spricht die Krasis καὶ γὰρ/καὶ μοι, die bei den Synoptikern—unabhängig voneinander—nur von Matthäus und Lukas verwendet wird (Mt 9, Lk 6, Apg 4 Belege; erklärungsbedürftig bleibt Lk 20,3 par. Mt 21,24 diff. Mk 11,29).

Die λέγω ὑμῖν—Formel ist bei den Synoptikern häufig belegt. Die Voranstellung des Dativobjekts findet sich relativ selten bei Matthäus (nur in 16,18) und Markus (nur σοὶ λέγω Mk 2,11 / Lk 5,24 diff. Mt 5,6 und Mk 5,41 diff. Mt 9,25; Lk 8,54, πᾶσιν λέγω Mk 13,37), häufiger bei Lukas (σοὶ λέγω auch 7,14 und 23,43; ὑμῖν λέγω 6,27; 16,9). Lukas hat die Formel umgestaltet, um eine Wiederholung des λέγω ὑμῖν im bei ihm vorangehenden Gleichnis (11,8) zu vermeiden. Auch in Lk 16,9 leitete er mit derselben Formulierung vom Gleichnis des ungerechten Haushalters zu generellen Mahnungen über.

In Q schlossen sich die Sprüche wahrscheinlich direkt dem Vaterunser an, möglicherweise mit der in Q auch sonst verwendeten Einführungsformel λέγω ὑμῖν.

Q 11:10

Matt 7:8

Q 11:10

Luke 11:10

Gos. Thom. 94

πᾶς γὰρ ὁ αἰτῶν λαμβάνει πᾶς γὰρ ὁ αἰτῶν λαμβάνει πᾶς γὰρ ὁ αἰτῶν λαμβάνει
 καὶ ὁ ζητῶν εὕρισκει καὶ ὁ ζητῶν εὕρισκει καὶ ὁ ζητῶν εὕρισκει
 καὶ τῷ κρούοντι καὶ τῷ κρούοντι καὶ τῷ κρούοντι
 ἀνοιγήσεται. ἀνοιγήσεται. ἀνοιγήσεται.

[πε.χ]ε ιϛ̄

ΠΕΤΩΙΝΕ ΦΗΑΔΙΝΕ
 [ΠΕΤΤΩΖΜ̄ Ε]ΖΟΥΝ
 ᾘΕΝΑΟΥΩΝ ΝΑΦ

Text Critical Note: In Luke 11:10 reads ἀνοίγεται in \mathfrak{P}^{75} B D; ἀνοιχθήσεται in A K W Γ Δ 565 1424 *pm*; and ἀνοιγήσεται in \mathfrak{P}^{45} \mathfrak{K} C L Θ Ψ *f*^{1.13} 33 579 700 892 1241 2542 *pm*.

Gospel of Thomas 94 (Nag Hammadi II 2):

(1) [Λέγει]· Ἰησοῦς· ὁ ζητῶν εὕρησει, (2) [τῷ κρούοντι] ἀνοιγήσεται.

(1) Jesus [says]: The one who searches will find, (2) [to the one who knocks] will it be opened.

(1) Jesus [spricht]: Der, der sucht, wird finden, (2) [dem, der anklopft,] wird geöffnet werden.

(1) Jésus [dit]: Celui qui cherche trouvera, (2) [à celui qui frappe] on ouvrira.

Q 11:11-12

Matt 7:9-10

7:9 ^s(ἦ)¹ ^{u1}
 τί(ς ἐστίν)²
^s[]¹ ^{u1} ἐξ ὑμῶν
 (ἄνθρωπο)³(ς, ὄν)²
 αἰτήσῃ ὁ υἱὸς (αὐτοῦ)⁴
^{5s}(ἄρτ)^{6ον}¹⁵,
 (μῆ)⁷
^{5s}(λίθ)^{6ον}¹⁵
^s ¹⁸ ἐπιδώσει ^s(αὐτῷ)¹⁸;
 7:10 ἦ καὶ
^s ¹⁹
^sἰχθύν¹⁵
^sαἰτήσῃ¹⁹,
 (μῆ)⁷
^s ¹¹⁰
^sὄφιν¹⁵
^sἐπιδώσει αὐτῷ¹¹⁰;

Q 11:11-12

11:11 ^s()¹ ^{u1}
 τί(ς ἐστίν)²
^s[]¹ ^{u1} ἐξ ὑμῶν
 (ἄνθρωπο)³(ς, ὄν)²
 αἰτήσῃ ὁ υἱὸς (αὐτοῦ)⁴
^{5s}(ἄρτ)^{6ον}¹⁵,
 (μῆ)⁷
^{5s}(λίθ)^{6ον}¹⁵
^s ¹⁸ ἐπιδώσει ^s(αὐτῷ)¹⁸;
 11:12 ἦ καὶ
^s ¹⁹
^sἰχθύν¹⁵
^sαἰτήσῃ¹⁹,
 (μῆ)⁷
^s ¹¹⁰
^sὄφιν¹⁵
^sἐπιδώσει αὐτῷ¹¹⁰;

Luke 11:11-12

11:11 ^s()¹ ^{u1}
 τί[να]²
^s[δὲ]¹ ^{u1} ἐξ ὑμῶν
 [τ]²[δ]³[ν]² [πατ]³[ε]²[ρ]³[α]²
 αἰτήσῃ ὁ υἱὸς ()⁴
^sἰχθύν¹⁵,
 [καὶ ἀντὶ ἰχθύος]⁷
^sὄφιν¹⁵
^s αὐτῷ¹⁸ ἐπιδώσει ^s ¹⁸;
 11:12 ἦ καὶ
^sαἰτήσῃ¹⁹
^{5s} [ὦ]^{6όν}¹⁵.
^s ¹⁹
 ()⁷
^sἐπιδώσει αὐτῷ¹¹⁰
^{5s} [σκορπί]^{6ον}¹⁵
^s ¹¹⁰;

Text Critical Note: In Luke 11:11, before ἰχθύν, **NA C** (^s D) L W Θ Ψ ^f¹⁻¹³ 33 **℣** lat sy^{c-p,h} bo have ἄρτον, μῆ λίθον ἐπιδώσει αὐτῷ; (+ vs. 12 C) ἦ καὶ (**-NA L** 33 *pc*), but this is omitted in **℣**^{45,75} B 1241 *pc* ff² i l sy^s sa Mcion^E.

In Luke 11:11 μῆ ἀντὶ ἰχθύος is in **NA C D L W Θ Ψ** ^f¹⁻¹³ 33 **℣** latt sa^{ms} bo, but μῆ καὶ ἀντὶ ἰχθύος is in Γ *pc* and καὶ ἀντὶ ἰχθύος in **℣**^{45,75} B *pc*; Mcion^E.

- 1 Luke's postpositive δέ or Matthew's ἦ.
- 2 Luke's τίνα agreeing with a noun in the accusative or Matthew's τίς ἐστίν ..., ὄν agreeing with a noun in the nominative.
- 3 Luke's ὁ πατήρ or Matthew's ἄνθρωπος.
- 4 Matthew's αὐτοῦ.
- 5 Luke's first position of ἰχθύς and ὄφιν and second position of ὦν and σκορπίος, or Matthew's first position of ἄρτος and λίθος and second position of ἰχθύς and ὄφιν.
- 6 Luke's ὦν and σκορπίος or Matthew's ἄρτος and λίθος.
- 7 Luke's καὶ ἀντὶ ἰχθύος or Matthew's μῆ *bis*.
- 8 The position of ἐπιδώσει after αὐτῷ (Luke) or before it (Matthew).
- 9 The position of αἰτήσῃ before its object (Luke) or after it (Matthew).
- 10 The position of ἐπιδώσει αὐτῷ before its object (Luke) or after it (Matthew).

Q 11:11-12¹: Luke's postpositive δέ or Matthew's ἤ.

Luke = Q: ^ς()¹ ^ι1 τ[ν]α² ^ς[δὲ]¹ ^ι1 ἐξ ὑμῶν

Pro

Marshall 1978, 468: See Q 11:11-12² Luke = Q, Con (p. 216).

Gundry 1982, 124: "[Matt] 7:9-11 (*Luke 11:11-13*) The maze of variants facing the textual critic of Luke 11:11 witnesses to the difficulty of the grammatical construction in the tradition behind Matt 7:9. In working out the wrinkles, Matthew begins by putting ἤ, a favorite of his (32,12), where the tradition had δέ. Cf. his twice putting ἤ for καί in 6:31 (cf. Luke 12:29)."

Con

Jülicher 1899, 36: "Für das verbindende ἤ Mt [7]9 setzt Lc δέ."

Caba 1974, 71: "En cambio en la redacción de Lucas la partícula adversativa *de* (Lc 11,11) por la que se verifica la unión, implica la adición de un nuevo paso formando una gradación respecto del caso del amigo expuesto en la parábola (11,5-8) y del padre del que se habla en los versículos siguientes (Lc 11,11-12; cf. Lc 12,25; 17,7). En la redacción de Lucas estos versículos introducidos por la partícula *de* (Lc 11,11-12) son una parábola más, superpuesta a la parábola del amigo; al igual que esta parábola del amigo en su versículo final (v.8) y en los versículos que le siguen (vv.9-10) se insiste en la petición: *aiteite—zêteite—krouete* (Lc 11,9), también esta parábola que se añade como gradación nueva tiene el mismo aspecto de insistencia en la petición como lo confirma la diversidad de giro que ha dado al mismo comienzo de la frase."

71-72: See Q 11:11-12⁷ Matt = Q, Con (pp. 276-277).

83-84: "El texto íntegro de las dos perícopas (Mt 7,7-11; Lc 11,9-13), dadas las semejanzas que presenta y la conexión de las diversas partes en la redacción de Mateo y Lucas hubo de estar originariamente formando una unidad de la que se han servido los dos evangelistas. La comparación sin embargo entre los diversos matices que se encuentran en las dos redacciones de las perícopas deja entrever la primariedad del texto de Mateo mientras que el de Lucas aparece como una reelaboración secundaria del texto primitivo. Las diferencias de matices se dan en el modo de unir las ilustraciones parabólicas (Mt 7,9; Lc 11,11), en las mismas ilustraciones parabólicas (Mt 7,9-10; Lc 11,11-12) y en la conclusión final (Mt 7,11; Lc 11,13).

"1) El modo con que Mateo verifica la unión de las ilustraciones parabólicas mediante un anacoluton *tis ... ex hymôn anthrôpos, hon aitêsei ho hyios* (v.9) responde a un substrato semítico mucho más primitivo que la corrección más

suave, aunque no perfectamente griega, que introduce Lucas: *tina de ex hymôn ton patera aitêsei ho hyios* (v.11). El que Lucas en esta corrección suya ponga el verbo *aitêsei* (v.11) como oración principal sustituyendo la oración de relativo que aparece en el texto de Mateo: *hon aitêsei ho hyios* (v.9) implica un cambio efectuado por el mismo evangelista respecto a un texto primitivo precisamente para poner de relieve su intención parenética de exhortación a la petición. Igualmente la partícula *de* con que empieza Lucas el versículo (v.11) supone una elaboración personal en orden a contrastar la parábola que ha precedido del amigo (Lc 11,5) y la nueva parábola que empieza también con una reelaboración del evangelista sustituyendo el nombre *anthrôpos* (Mt 7,9) con el de *patera* (Lc 11,11). Todos estos datos manifiestan una evidente secundariedad del texto de Lucas respecto al texto de Mateo.”

“2) Mayor dificultad implican las diversas ilustraciones parabólicas que traen Mateo (vv.9-10) y Lucas (vv.11-12). En cuanto a la ilustración común en que coinciden los dos, a saber, la contraposición entre pez y serpiente (Mt v.9; Lc v.11) no hay lugar a duda que pertenecía a la fuente común; igualmente la ilustración propia de Lucas al contraponer huevo y escorpión (Lc v.12) no presenta dificultad ya que tiene indicios claros de secundariedad en orden a establecer un paralelismo con la mención anterior de la serpiente (Lc v.11) como elementos dañinos (cf. Lc 10,19) que jamás concederá un padre en respuesta a la petición del hijo. [84]

“Una solución más problemática ofrece la ilustración exclusiva de Mateo al contrastar pan y piedra (Mt v.9). Difícilmente se podrá decir con certeza si es Lucas el que la suprime o Mateo el que la añade. La supresión consciente de Lucas presenta el inconveniente que de haber conocido Lucas semejante contraposición de pan-piedra, difícilmente la hubiera omitido sobre todo constituyendo un elemento unificador con toda la sección que ha construido sobre la oración (Lc 11,1-13) en la que se habla de una petición de pan en la oración del Padre-Nuestro (Lc 11,3) y en la parábola del amigo (Lc 11,5). Sin embargo también es posible y quizá más probable que, precisamente por estar este elemento del pan suficientemente mencionado con anterioridad, haya querido Lucas en su sustitución poner otra contraposición huevo-escorpión (Lc v.12). Esta imagen del ‘huevo’ difícilmente puede ser primitiva. Es un ‘hapax’ del Nuevo Testamento y rarísima en el Antiguo Testamento; en el mundo griego se encuentra en cambio en abundancia, incluso la mención conjunta de ‘huevo’ y ‘serpiente’. La mención del ‘escorpión’ ha podido estar sugerida por la ‘serpiente’ (v.11) como contraste con el ‘huevo’ y en paralelismo con la ‘serpiente’ (cf. Lc 10,19). Con esta contraposición ‘huevo-escorpión’ contribuye Lucas a subrayar el elemento nocivo de la serpiente (v.11) y de este modo a justificar que sí a veces el Padre no concede lo que se le pide no es por ineficacia de la petición ante el Padre sino por la bondad del Padre que no quiere dañar al hijo. Por el contrario así como existe este motivo que justifica la supresión

que hace Lucas del binomio pan-piedra, no hay en cambio ninguna razón que aconseje una adición redaccional de Mateo; además siendo estos elementos de contraste pan-piedra suficientemente conocidos (cf. Mt 4,3; Lc 4,3) no hay por qué buscar un motivo especial que sugiera a Mateo su adición. Por todas estas razones parece más conveniente establecer como elementos primarios las ilustraciones de Mateo: pan-piedra, pez-serpiente (Mt 7,9-10) y por tanto también la primera de Lucas (Lc 11,11) en que coinciden los dos y como elemento secundario la contraposición entre huevo-escorpión exclusiva de Lucas (Lc 11,12) por finalidad redaccional.”

Steinhauser 1981, 69-70: See Q 11:11-12⁷ Luke = Q, Con (p. 275).

Fleddermann 2005b, 462: See Q 11:11-12¹ Matt = Q, Pro (p. 207).

Matt = Q: ἡ(ἤ)¹ ἡ τῆς ἐστίν)² ἡ []¹ ἡ ἐξ ὑμῶν

Pro

Jülicher 1899, 36: See Q 11:11-12¹ Luke = Q, Con (p. 203).

Catchpole 1983, 413-414: “In Matt. vii. 9-11/Luke xi. 11-13 there are a few variations in wording. Those which are not trivial are ἡ (Matt.) diff δέ (Luke); [414] ἄρτος + ἰχθύς (Matt.) diff ἰχθύς + ὄν (Luke), together with λίθος + ὄφεις (Matt.) diff ὄφεις + σκορπίος (Luke); ἀγαθά (Matt.) diff πνεῦμα ἅγιον (Luke). In all three cases it is likely that Matthew reproduces Q, for the following reasons: (i) ἡ functions naturally in introducing the second member of a pair, as indeed it does in Matt. vii. 10/Luke xi. 12. In Luke there is such a pair, the two τῆς ἐξ ὑμῶν ...; parables, but in Matthew there is not. Yet ἡ reads most naturally as a reminiscence of such an earlier scheme. (ii) It is frequently suggested that Luke describes harmful objects whereas Matthew describes useless ones. This should not be pressed, since ὄφεις occurs in both. But two considerations do support a Matthew/Q correspondence here: first, bread and fish together constitute basic ordinary food (cf. Mark vi. 38, 41, 43; John xxi. 9, 13), while secondly, ὄφεις + σκορπίος is a combination used shortly beforehand in Lucan material (x. 19), which can scarcely be a coincidence since σκορπίος occurs nowhere else in the N.T. apart from Rev. ix. 3, 5, 10. (iii) The *a minore ad maius* argumentation of Matt. vii. 11 requires that the Father's gift should correspond to the earthly father's gift, i.e. it must be ἀγαθά. Luke's interest in the Holy Spirit makes such an insertion by him explicable. The Q material probably therefore ran:” Ellipsis by Catchpole.

“ἡ τῆς ἐστίν ἐξ ὑμῶν ἄνθρωπος,

ὃν αἰτήσῃ ὁ υἱὸς αὐτοῦ ἄρτον, μὴ λίθον ἐπιδώσῃ αὐτῷ;

ἡ καὶ ἰχθὺν αἰτήσῃ, μὴ ὄφιν ἐπιδώσῃ αὐτῷ;

εἰ οὖν ὑμεῖς πονηροὶ ὄντες οἴδατε δόματα ἀγαθὰ διδόναι τοῖς τέκνοις ὑμῶν, πόσω μᾶλλον ὁ πατήρ ὁ ἐξ οὐρανοῦ δώσει ἀγαθὰ τοῖς αἰτουῦσιν αὐτόν.”

Zeller 1984, 58: German Reconstruction:

“Oder gibt es unter euch einen, der seinem Sohn einen Stein gibt,
wenn er ihn um Brot bittet?

Oder wenn er ihn um einen Fisch bittet,
wird er ihm eine Schlange geben?

Wenn nun schon ihr, die ihr böse seid, euern Kindern gute Gaben
zu geben versteht,

um wieviel mehr wird der Vater vom Himmel denen Gutes geben,
die ihn darum bitten.

“Der Schluß vom Kleineren auf das Größere geht davon aus, daß die Jünger als echte Israeliten Gott als Vater kennen. Er folgert aber daraus, daß sie ihm noch mehr zutrauen dürfen als einem menschlichen Vater, der im Vergleich zu ihm immer hartherzig ist. Er wird ihnen immer das Gute geben. Damit ist —wie in der Brotbitte—zunächst das für das Wohlergehen Notwendige gemeint. Aber wenn man zuvor das ganze Vaterunser gehört hat, weitet sich der Horizont des Betens. An erster Stelle steht ja dort Gottes Reich und seine Verherrlichung. Auch Lk weiß, daß es Wichtigeres gibt als die Gaben des Alltags. Wohl auch weil er erfahren hat, daß Bitten um Konkretes nicht immer Erhöhung finden, setzt er für das ‘Gute’ den ‘Heiligen Geist’, die Gabe Gottes schlechthin, ein.”

Catchpole 1993, 211-212: “In Matt 7:9-11/Luke 11:11-13 there are a few variations in wording. Those which are not trivial are ἤ (Matt) diff δέ (Luke); ἄρτος + ἰχθύς (Matt) diff ἰχθύς + ὄν (Luke), together with λίθος + ὄφεις (Matt) diff ὄφεις + σκορπίος (Luke); ἀγαθά (Matt) diff πνεῦμα ἅγιον (Luke). In all three cases it is likely that Matthew reproduces Q, for the following reasons: (i) ἤ functions naturally in introducing the second member as a pair, as indeed it does in Q 11:12. In Luke there is such a pair, the two τίς ἐξ ὑμῶν parables, but in Matthew there is not. The best explanation seems to be that ἤ is a relic, a reminiscence of what was in Matthew's source. The oddity, pointed out by Tuckett,³⁶ that Matthew should have included such a reminiscence is balanced by the fact that, whatever the explanation, the present Matthaean formulation in Matt 7:9 is itself odd. (ii) It is frequently suggested that Luke describes harmful objects whereas Matthew describes useless ones. This should not be pressed, since ὄφεις occurs in both. But two considerations do support a Matthew/Q [212] correspondence here: first, bread and fish together constitute basic ordinary food (cf. Mark 6:38, 41, 43; John 21:9, 13), while, second, ὄφεις + σκορπίος is a combination used shortly beforehand in Lucan material (10:19), which can scarcely be a coincidence since σκορπίος occurs nowhere else in the NT apart from Rev 9:3, 5, 10. (iii) The *a minore ad maius* argumentation of Q 11:13 requires that the Father's gift should correspond to the earthly father's gift, that is, ἀγαθά. Luke's interest in the Holy Spirit makes such an insertion by him explicable.⁴⁰ The Q material probably therefore ran:

“ἢ τίς ἐστὶν ἐξ ὑμῶν ἄνθρωπος, ὃν αἰτήσῃ ὁ υἱὸς αὐτοῦ ἄρτον, μὴ λίθον ἐπιδώσῃ αὐτῷ; ἢ καὶ ἰχθὺν αἰτήσῃ, μὴ ὄφιν ἐπιδώσῃ αὐτῷ; εἰ οὖν ὑμεῖς πονηροὶ ὄντες οἴδατε δόματα ἀγαθὰ διδόναι τοῖς τέκνοις ὑμῶν, πόσῳ μᾶλλον ὁ πατὴρ ὁ ἐξ οὐρανοῦ δώσει ἀγαθὰ τοῖς αἰτοῦσιν αὐτόν.”

211³⁶: “[Tuckett 1989] ‘Prayer’, 369.”

212⁴⁰: “Schulz [1972], *Spruchquelle* 162. The counter-argument mounted by H.-T. Wrege, *Die Überlieferungsgeschichte der Bergpredigt* (WUNT 9; Tübingen: Mohr, 1968) 108, is that the present Lucan form of the saying presupposes the pre-Easter gift of the Spirit, thus clashing with Luke’s pattern of a post-Pentecostal endowment. But Luke is not so meticulous an historian to keep the Spirit out of the period before Pentecost (cf. 1:15, 17, 35, 47, 67, etc.), and in 11:13 it may well be that ‘he *peshes* the original “good things” to the post-Pentecostal reality’: E.E. Ellis, *The Gospel of Luke* (NCB; London: Nelson, 1966) 164.”

Nolland 1993, 630: “Matthew’s linking ἢ, ‘or,’ is gone from the start of the verse.”

Schröter 1997, 496: Reconstruction: See Q 11:9² Luke = Q, Con (p. 188).

Ebner 1998, 306-307: Reconstruction: See Q 11:11-12² Matt = Q, Pro (p. 220).

Fleddermann 2005b, 462: “In vv. [Luke 11:]11-12 we find a double rhetorical question as often in Q. Matthew can use a double ἢ ... ἢ redactionally. However, we find a double ἢ ... ἢ twice more in Q (Q 16,13.17b) so it is probably original here.” Ellipses by Fleddermann.

463: Reconstruction:

- “11 ἢ τίς ἐστὶν ἐξ ὑμῶν πατὴρ,
 ὃν αἰτήσῃ ὁ υἱὸς αὐτοῦ ἄρτον,
 μὴ λίθον ἐπιδώσῃ αὐτῷ;
 12 ἢ καὶ ἰχθὺν αἰτήσῃ,
 μὴ ὄφιν ἐπιδώσῃ αὐτῷ;
 13 εἰ οὖν ὑμεῖς πονηροὶ ὄντες
 οἴδατε δόματα ἀγαθὰ διδόναι τοῖς τέκνοις ὑμῶν,
 πόσῳ μᾶλλον ὁ πατὴρ ὁ ἐξ οὐρανοῦ
 δώσει ἀγαθὰ τοῖς αἰτοῦσιν αὐτόν.”

Rondez 2006, 114-117: See Q 11:9² Luke = Q, Con (pp. 189-193).

Luz 2016, 166: “*Erbörung des Gebets (Lk 11,9-13 / Mt 7,7-11)* ...

“11 ἢ τίς ἐστὶν ἐξ ὑμῶν

Q^{Mt}

Q^{Lk}

| | | |
|---|--|---|
| 9 | ἄνθρωπος, ὃν αἰτήσῃ ὁ υἱὸς αὐτοῦ ἄρτον, μὴ λίθον ἐπιδώσῃ αὐτῷ; | (πατὴρ) (ὃν) αἰτήσῃ ὁ υἱὸς ἰχθὺν, μὴ ὄφιν (αὐτῷ) ἐπιδώσῃ; |
|---|--|---|

| Q ^{Mt} | Q ^{Lk} |
|--|---|
| 10 ἢ καὶ ἰχθῦν αἰτήσῃ, μὴ ὄφιν) ἐπιδώσει αὐτῷ; | 12 ἢ καὶ αἰτήσῃ ὄφιν, (μὴ) ἐπιδώσει αὐτῷ σκορπίον; |
| 13 <u>εἰ οὖν ὑμεῖς πονηροὶ ὄντες οἴδατε δόματα ἀγαθὰ διδόναι τοῖς τέκνοις ὑμῶν,</u> <u>πρόσω μᾶλλον ὁ πατήρ ὁ ἐξ οὐρανοῦ δώσει ἀγαθὰ τοῖς αἰτοῦσιν αὐτόν;</u> " | |

157:

| | |
|----------------------|--|
| “unterstrichen: | Der Text ist durch zwei Evangelien gesichert |
| nicht unterstrichen: | Der Text ist nur durch ein Evangelium bezeugt; wahrscheinliche Textform |
| () | Der Text ist <i>völlig</i> hypothetisch |
| ◇ | Die Wortreihenfolge ist bei Mt und Lk unterschiedlich” |

Con

Schulz 1972, 161-162: “Mt 7,9ff/Lk 11,11f: ἤ, das bei Mt den V 9 einleitet, verknüpft mit dem Vorangehenden (Rechtfertigung von V 7 oder 8) und wird eher von Mt hinzugefügt als von Lk ausgelassen sein. Die mt Wendung τίς ἐστιν ἐξ ὑμῶν ἄνθρωπος dürfte gegenüber dem in den Hauptsatz eingeschobenen Relativsatz τίνα δὲ ἐξ ὑμῶν τοῦ πατέρα αἰτήσῃ ὁ υἱός bei Lk ursprünglicher sein. Die Wendung τίς ἐξ ὑμῶν ist durch zahlreiche trad Parallelen als [162] feste Stilform ausgewiesen,¹⁸¹ und für die Änderung bei Lk sind stilistische Gründe zu vermuten. Auch ἄνθρωπος bei Mt wird primär gegenüber πατήρ bei Lk sein. Lk hat πατήρ als Entsprechung zu υἱός gesetzt. Bei den Beispielen stimmen Mt und Lk nur im Beispiel Fisch-Schlange überein.¹⁸⁴ Mt hat zusätzlich—an 1. Stelle—das Beispiel vom Brot und Stein, Lk bringt zusätzlich— an 2. Stelle—das Beispiel vom Ei und Skorpion. Am wahrscheinlichsten ist die Annahme, daß Q die beiden Gegensatzpaare Brot-Stein, Fisch-Schlange geboten und Lk das Paar Brot-Stein durch Skorpion-Ei ersetzt hat.¹⁸⁵”

162¹⁸¹: “Bei Lk 5mal trad; ...”162¹⁸⁴: “Lk liest zusätzlich ἀντὶ ἰχθύος, was eine sek Verdeutlichung darstellt.”162¹⁸⁵: “Lk scheint den Gegensatz nützlich-unnützlich durch den nützlich-schädlich zu ersetzen ...”

Caba 1974, 71: “Mientras que en el texto de Mateo [Matt 7:9] la unión se verifica mediante la partícula interrogativa ἐ; en el de Lucas se usa la adversativa *de*. Cada uno de estos modos de verificar la unión establece una relación diversa entre los versículos que le siguen y lo que ha precedido. En la redacción de Mateo, a la exhortación hecha antes (vv.7-8) se añade un nuevo motive o fundamentación mediante la partícula interrogativa ἐ que anxiona una nueva frase de la que se espera respuesta negativa confirmativa de la exposición que ha precedido sobre la concesión de la petición (cf. Mt 12,29; 26,53). Estos versículos

que se introducen (Mt 7,9-10) mediante esta partícula ê hacen la vez de una argumentación 'a minori ad maius' que partiendo de un ejemplo de la vida real garantizan y confirman la seguridad que Dios, con más razón, escuchará lo que se le pida; se subrayan aún más los verbos iniciales: *dothêsetai—heurêsete—anoigêsetai* (Mt 7,7)."

Guelich 1982, 358: "Matthew opens with the disjunctive *or* (ἤ) that may be a redactional transition (cf. Luke's δέ in 11:11) between the command of 7:7 or the basis of 7:8 and the illustrations leading to the conclusion of 7:9-11."

Gundry 1982, 124: "Matthew begins by putting ἤ, a favorite of his (32,12), where the tradition had δέ. Cf. his twice putting ἤ for καί in 6:31 (cf. Luke 12:29)."

Sand 1986, 148: "Das überleitende 'oder' [Matt 7:9] ist mt. Vorzugspartikel (vgl. 6,31 gegenüber Lk 12,29). Obwohl Mt das Bild vom bittenden Sohn beibehält, ersetzt er die Vater-Aussage durch das von ihm bevorzugte 'Mensch'; dies geschieht, um die auf Gott bezogene Vater-Aussage in V. 11 vor Mißdeutungen zu bewahren, vor allem aber, um den himmlischen Vater von allen irdischen Vätern zu unterscheiden (vgl. *Gundry* [1982] 124)."

Davies / Allison 1988, 683: "... because in Matthew, unlike Luke, both 7.9 and 10 begin with ἤ, we may infer that Matthew has increased the degree of parallelism between the verses."

Sauer 1991, 316: "Fazit: Matthäus bietet—von zwei Ausnahmen abgesehen (Zufügung von ἤ V. 9; Ersetzung des Gottesprädikats in V. 11)—den Logienquellentext."

Undecided

Baasland 2015, 473: "Matthew has a more typical introduction to this type of parable, but is on the other hand very systematic in his construction of the sentences:

"7,9: ἤ τίς ... αἰτήσῃ and μὴ ... ἐπιδώσει αὐτῷ;

"7,10: ἤ καὶ ... αἰτήσῃ and μὴ ... ἐπιδώσει αὐτῷ ;

"Both Matthew and Luke have elaborated the frame for their purposes. Matthew has improved the form and Luke has prepared for the interpretation."

Other

Zeller 1977, 127: Reconstruction: See Q 11:11-12² Matt = Q, Pro (p. 219).

Polag 1979, 50-51:

| | | |
|------|--|-----------------|
| “Mt | | Lk |
| ... | 28 | |
| 7,9 | 1 Τίς ἐστὶν ἐξ ὑμῶν ἄνθρωπος, 2 ὃν αἰτήσῃ ὁ υἱὸς αὐτοῦ ἄρτον, 3 μὴ λίθον ἐπιδώσει αὐτῷ; | 11,11a 11,12 |
| 7,10 | 4 ἢ καὶ αἰτήσῃ ἰχθύν, 5 μὴ ὄφιν ἐπιδώσει αὐτῷ; | 11,11b |
| 7,11 | 6 εἰ οὖν ὑμεῖς πονηροὶ ὄντες 7 οἴδατε δόματα ἀγαθὰ διδόναι τοῖς τέκνοις ὑμῶν, 8 πόσω μᾶλλον ὁ πατήρ ὁ ἐξ οὐρανοῦ 9 δώσει ἀγαθὰ τοῖς αἰτουῦσιν αὐτόν.” | 11,13 |

“28. 1 τίς] ἢ praem Mt—δὲ add Lk | τίς ἐστὶν ... ἄνθρωπος] τίνα ... τὸν πατέρα Lk | 1-2] τίς δὲ ἐξ ὑμῶν τὸν πατέρα αἰτήσῃ ἄρτον Lk 8; We 16 | 2 ὃν] om Lk | αὐτοῦ] om Lk | ἄρτον] ‘ἰχθύν’ Lk (cf lin 4) | 3 μὴ] καὶ Lk 9 45 75 B—txt Lk 8ADΘ pl - ἀντὶ ἰχθύος add Lk | λίθον] ‘ὄφιν’ Lk (cf lin 5) | - 4 3 Lk | 4 ἰχθύν] ὄφιν Lk; Gru 235 Kn 30 | - 4 3 Mt | 5 μὴ] om Lk | ὄφιν] σκορπίον Lk; Kn 30 | - 3 4 2 Lk | 6 ὄντες] ὑπάρχοντες Lk | 8 ὁ ἐξ οὐρανοῦ] ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς Mt; Wei 73—coni: Q = ὁ ἐν οὐρανῷ | 9 ἀγαθὰ] πνεῦμα ἅγιον Lk—πνεῦμα ἀγαθόν Lk 9 45; Kn 31 |” Ellipsis by Polag.

Luz 1985, 35.38: “*Matthäisches Vorzugsvokabular*

| | | | |
|---------------|----------------|-----|------|
| “... [38] ... | | | |
| “Nr. 1 | δέ 495,164,543 | ... | ...” |

“Nr. 1” means “sprachliche Verbesserungen” / linguistical improvements.

The numbers after δέ mean 495 occurrences in Matt, 164 in Mark, and 543 in Luke.

But compare pp. 35.41:

“*Matthäisches Vorzugsvokabular*

| | | | |
|---------------|-------------|--------------|------|
| “... [41] ... | | | |
| | “ἢ 68,33,45 | ca 25 × Red. | ...” |

Robinson / IQP 1991, 496: “Q 11:11-12

| | |
|---|--|
| “. . τίς ἐστὶν ἐξ ὑμῶν ἄνθρωπος, ὃν αἰτήσῃ ὁ υἱὸς αὐτοῦ ἄρτον, μὴ λίθον ἐπιδώσει αὐτῷ; ἢ καὶ ἰχθύν αἰτήσῃ, μὴ ὄφιν ἐπιδώσει αὐτῷ; | What person of you, if his son asks for a loaf of bread, will give him a stone, or if he asks for a fish, will give him a snake?” |
|---|--|

Two dots indicate that the possibility of there being any text is weak.

Melzer-Keller 1997, 343-344: “Das Doppelbildwort von Brot und Fisch steht an sich nur im Matthäusevangelium: die ZuhörerInnen werden gefragt, ob sie ihrem Sohn die Bitte nach einem Stück Brot oder einem Fisch abschlagen

und ihm stattdessen einen Stein oder eine Schlange geben würden (QMt 7,9f). Lukas hat das Brotwort nicht, dafür aber ein anderes Logion, in dem Ei und Skorpion alternativ gesetzt werden (Lk 11,11f). Der Wortlaut des Q-Doppelspruches dürfte folgende Gestalt gehabt haben:

“(9) τίς ἐστὶν ἐξ ὑμῶν ἄνθρωπος

ὃν αἰτήσῃ ὁ υἱὸς αὐτοῦ ἄρτον,

μὴ λίθον ἐπιδώσει αὐτῷ;

“(10) ἢ καὶ ἰχθὺν αἰτήσῃ,

μὴ ὄφιν ἐπιδώσει αὐτῷ;

“Lukas hat das Brotwort offenbar ausgelassen, um eine Doppelung mit dem bei ihm unmittelbar zuvor erzählten Gleichnis Lk 11,5-8 zu vermeiden, das mit demselben Bild arbeitet. Statt dessen fügte er das Bildwort vom Ei und vom Skorpion an; die Zusammenstellung von Schlange und Skorpion war bei ihm bereits in Lk 10,19 zu finden. Was die Gleichniseinleitung angeht, sollten wir der Fassung des Matthäus den Vorzug geben (vgl. Mt 6,27 par Lk 12,25; Mt 7,9 par Lk 11,11; Mt 12,11 par Lk 14,5). Lukas ersetzte das allgemeine ἄνθρωπος durch πατήρ, um eine literarische Verbindung zum Vaterunser (Lk 11,2) und zum Vers 13 dieser Perikope herzustellen. Eine lukanische Verdeutlichung ist des weiteren ἀντὶ ἰχθύος. [344]

“In dem Doppelbildwort werden die ZuhörerInnen dazu angehalten, von ihrem eigenen Verhalten mittels eines Schlusses *a minori ad maius* auf Gott zu schließen. Es geht hier offenbar um eine Zusicherung der Verlässlichkeit Gottes oder der Gewißheit der Gebeterhörung. Brot und Fisch, die Nahrungsmittel der einfachen Landbevölkerung am See Gennesaret, erinnern dabei an zwei wesentliche Aufgabenbereiche von Frau und Mann: die Brotbäckerei und den Fischfang. Es ist daher durchaus wahrscheinlich, dass auch dieses Doppelbildwort wieder auf einer absichtsvollen ‘Mann-Frau-Komplementarität’ beruht.”

Luz 2002, 57.60: “*Matthäisches Vorzugsvokabular*”

| | | | |
|---------------|----------------|-----|------|
| “... [60] ... | | | |
| “Nr. 1 | δέ 495,164,543 | ... | ...” |

“Nr. 1” means “sprachliche Verbesserungen” / linguistical improvements.

The numbers after δέ mean 495 occurrences in Matt, 164 in Mark, and 543 in Luke.

But compare pp. 57.63:

“*Matthäisches Vorzugsvokabular*”

| | | | |
|---------------|-------------|--------------|------|
| “... [63] ... | | | |
| | “ἤ 68,33,45 | ca 25 × Red. | ...” |

Luz 2002, ET 2007, 25.28: “*Matthew’s Preferred Vocabulary*”

“... [28] ...

“no. 1 δέ 495, 164, 543 ”

“no. 1” means “improvements in language”.

The numbers after δέ mean 495 occurrences in Matt, 164 in Mark, and 543 in Luke.

25.30: "Matthew's Preferred Vocabulary

"... [30] ...

"ἦ 68, 33, 45 c. 25 × red. ..."

Auvinen 2003, 151-152: "While Mt has the opening phrase of the similitude in form ἦ τίς ἐστίν ἐξ ὑμῶν ἄνθρωπος Lk has the form τίνα δὲ ἐξ ὑμῶν τὸν πατέρα. The Matthean ἦ and the Lukan δὲ seem both to be redactional additions, in order to make the text more fluent. The phrase τίς ἐξ ὑμῶν appears frequently as an opening question in the synoptic similitudes. In Mt another example is Mt 12:11. There, too, the Matthean version has the verb εἰμί, whereas the verb is lacking in the Lukan version (Lk 15:4). I think it is more probable that Matthew has added the verb, than that Luke would have omitted it in both cases. The interrogative pronoun is in the nominative case in Mt and in the accusative in Lk. While the Lukan version is more sophisticated Greek and while the phrase usually has the pronoun in the nominative case (Q 15:4, Lk 11:5; 14:28; 17:7), the Matthean version [152] is likely to reproduce the original Q-version. The word ἄνθρωπος is attested also in Q 15:4 in this phrase. Thus it is likely that the word πατήρ is redactional, maybe in order to get the metaphor 'father—son' clearer."

Evaluations

Carruth 1989: {D}, Matt = Q, Pro, ^s(ἦ)¹¹ τί(ς ἐστίν)². ^s []¹ ¹ ἐξ ὑμῶν.

Little attention has been paid to this variant and unfortunately those who have made decisions in its regard have given no reasons for their point of view beyond noting a Matthean tendency to use ἦ and a Lucan tendency to use δέ. Neither Luke's δέ used here as a simple continuative particle, as is common, nor Matthew's ἦ used appropriately with an interrogative word and to introduce a rhetorical question presents any particular difficulty. Statistics for Matthew's redactional use of ἦ are not too helpful because of the several ways the particle can be used. In fact, it is used by Luke to precede an interrogative τίς at 14:31 and 20:2. Thus, it cannot be said that Luke avoids this particle. Since it is a normal way to introduce such a rhetorical question and Luke's δέ would indicate a possibly secondary strengthening of the connection of the illustration to the preceding saying, I incline to Matthew's ἦ as representing Q. However, the evidence is too slim to move beyond a D grade.

Douglas 1989: {U}, ^s()¹ ¹ τί(ς ἐστίν)² ^s[δέ]¹¹ ἐξ ὑμῶν.

There is insufficient data for a decision. Shawn Carruth's suggestion that Luke's δέ may be "a possibly secondary strengthening of the connection of the

illustration to the preceding saying" is interesting, but I do not see sufficient grounds for agreement or dissent.

Robinson 1990: {D}, Matt = Q, Pro, ^s(ἤ)¹ ^{u1} τί(ς ἐστίν)² ^s[]¹ ^{u1} ἐξ ὑμῶν.

It should be noted that the second comparison Q 11:12 begins with ἤ. This has not been previously included in the decision-making, but at least deserves mention. In Q 6:41-42 two similar parallel questions begin τί δὲ ... πῶς, where Matt 7:3-4 reads τί δὲ ... ἤ πῶς. Bauer [Danker 2000, 432] lists Matt 7:9 under "used with an interrogative word, mostly after another interrogative sentence ἤ τίς", where for Luke he lists 14:31; 20:2, in neither of which instances is it (as here) in the first sentence. The first instance is Lucan special material, the second from Mark 11:28 (where Matt 21:23 uses καὶ τίς). Thus it is not distinctive of Luke, but Luke can let it stand when it is in his source.

Since it is apparently Luke who has altered the opening of the saying, see variant 2, it may be that it is Luke who changed the opening particle along with the surrounding construction.

Hoffmann 2017: {C}, Luke = Q, τί(ς ἐστίν)² ^s[δὲ]^{1u1} ἐξ ὑμῶν.

Die Variante ist schwer zu entscheiden. Die Konjunktion ἤ gehört zu den matthäischen Vorzugswörtern (68 Belege), doch auch Lukas meidet sie nicht (45 Belege). In Q ist sie sicher 8mal bezeugt. Dazu kommen 11 Belege in der Matthäus- und 5 Belege in der Lukas-Fassung. Ein doppeltes ἤ, wie in Mt 7,9 und 10, hat in Q keine exakte Entsprechung. In Q 12,29 (Mt 6,31 diff. Lk 12,29) verbindet es das zweite und dritte Glied; in Q 16,13 geht ein Vordersatz voran, der durch zwei Beispiele veranschaulicht wird. Der Befund spricht nicht für Q, sondern eher für Matthäus, zumal er in Mt 12,33 und möglicherweise auch in 20,15 (textkritisch unsicher) ähnlich konstruiert (vgl. auch 12,29).

Die adversative Konjunktion δέ bei Lukas dient hier „als bloße Übergangspartikel, ohne einen bemerkbaren Gegensatz“ (Blaß-Debrunner-Rehkopf 1979, § 447, 1f). In dieser Funktion wird es auch sonst in Q gebraucht: 6,41; 6,46 (Lk diff. Mt 7,21); 7,24; 11,16 (Lk diff. Mt 12,38); 12,11; 12,39.

Q 11:11-12²: Luke's τίνα agreeing with a noun in the accusative or Matthew's τίς ἐστίν ..., ὃν agreeing with a noun in the nominative.

Luke = Q: $\text{ }^{\text{f}}(\text{ })^{\text{1}} \text{ }^{\text{11}} \text{ } \tau\acute{\iota}[\nu\alpha]^2 \text{ }^{\text{f}}[\delta\acute{\epsilon}]^1 \text{ }^{\text{11}} \text{ } \acute{\epsilon}\xi \text{ } \acute{\upsilon}\mu\acute{\omega}\nu \text{ } [\tau]^2[\acute{\omicron}]^3[\nu]^2 \text{ } [\pi\alpha\tau\tau]^3[\acute{\epsilon}]^2[\rho]^3[\alpha]^2$

Pro

Con

Jülicher 1899, 36: “Das Satzgefüge [Matt 7]9f. ist hart; der Relativsatz ὃν αἰτήσῃ ὁ υἱὸς αὐτοῦ wäre besser dem Nachsatz subordiniert, und nur durch einen Bruch der Konstruktion bekommt dieser Nachsatz die Form einer selbständigen rhetorischen Frage. Um so deutlicher schimmert die semitische Grundlage durch, und auf der Hand liegt, dass Lc mit seinem τίνα ἐξ ὑμῶν τὸν πατέρα αἰτήσῃ ὁ υἱὸς ... μὴ ... ἐπιδώσῃ dieselbe Vorlage wie Mt gehabt, nur durch Einschlebung des Relativsatzes in den ersten Hauptsatz eine gewisse Erleichterung zu schaffen versucht hat—nicht besonders glücklich, weil das τίς ἐστίν ἐξ ὑμῶν ἄνθρωπος ὃν des Mt immer weit natürlicher klingt als τίνα αἰτήσῃ bei Lc.” Ellipsis by Jülicher.

Wernle 1899, 67-68: “Das Hauptstück, Ermütigung zum Bittgebet hat Mt (7,7-11) ohne Veränderung wiedergegeben. Lc ändert stilistisch allerlei (τίνα δέ ... τὸν πατέρα, ὑπάρχοντες, ὁ πατήρ ὁ ἐξ οὐρανοῦ), hat statt der zwei Glieder des Mt: Brot [68] und Stein, Fisch und Schlange, im ursprünglichen Text Fisch und Schlange, Ei und Skorpion eingesetzt, und das ‘Gute’, das Gott den Bittenden schenkt, durch ‘den heiligen Geist’ deutlicher bestimmt (11,13), wodurch er sich als der Autor der Acta einführt. Das bei Lc vorangehende Stück vom zudringlichen Freund (11,5-8) stammt, da Mt es nicht kennt, aus anderer Quelle.” Ellipsis by Wernle.

Holtzmann 1901, 364-365: “Weiterhin schreibt Lc [11:]11 statt der Mt [7:]9 beibehaltenen, der Spruchsammlung ganz [365] eigenen Fragebildung τίς ἐξ ὑμῶν (vgl 5 1225 = Mt 627, Lc 1428 154 = Mt 1211, Lc 177) τίνα ἐξ ὑμῶν und beseitigt auf diese Weise zwar die lästige Relativconstruction τίς ὃν αἰτήσῃ, bildet aber auch wie Mt 9 10 je den 2. Satz mit μὴ, als wäre der Vordersatz nicht fragend, sondern conditional gefasst.”

B. Weiß 1908, 32: “Lk 11,11f hat die harte Anakoluthie in Q zu verbessern gesucht und statt des Gleichnisses von Brot und Stein, das er fortläßt, das von Ei und Skorpion dem von Fisch und Schlange angereiht, wie man wohl in der mündlichen Überlieferung die beiden Gleichnisse einander ähnlicher zu machen suchte.”

M’Neile 1915, 92: “ἢ τίς κτλ.] ὃν ... ὁ υἱὸς αὐτοῦ seems to be a reproduction of the Aram. כִּרְה ... כִּ, and the insertion of μὴ causes an anacoluthon by

forming a separate question. Lk. τίνα δὲ ἐξ ὑμῶν τὸν πατέρα αἰτήσῃ ὁ υἱὸς ἰχθύου avoids the former but not the latter.”

Klostermann 1929, 125: “τίνα δὲ ἐξ ὑμῶν τὸν πατέρα (τ. πατ. om b syr^{sc} Mt) ὁ υἱὸς (om SL it^{var}) ..., μὴ κτλ.: nach Wellhausen [1911] Einleitung² 16 eigentümlicher konditioneller Fragesatz des Lc (vgl. 15 4 17 7 f auch Mt 7 9).” Ellipsis by Klostermann.

Greeven 1952, 93-94 [1982, 246-247]: “Die beiden Evangelisten bieten das doppelgliedrige Gleichnis [Matt 7:9-11 || Luke 11:11-13] jeweils in der Form zweier aufeinanderfolgender Fragen: ‘Welcher Mensch ist unter euch, der ... (im 2. Glied abgekürzt)? Wird er ihm einen Stein (2. Glied: Schlange) geben?’ (so Matthäus; zu Lukas s.u. [siehe unten]). Die Tendenz in *einem* Zuge zur entscheidenden Frage zu führen, ist also grammatisch nicht voll dargestellt. Vielmehr ist die Exposition selbst zu einer Frage ausgebildet, die freilich nicht eigentlich den Charakter einer Frage hat—es wird ja keine Antwort darauf erwartet!—sondern eher einen Bedingungssatz vertritt: ‘Wenn jemand unter euch von seinem Sohn ... gebeten wird, wird er ihm etwa ...?’ Aber es ist eben charakteristisch, daß kein Bedingungssatz steht, daß die Frage auch nicht lautet: ‘Wird einer unter euch von seinem Sohn gebeten?’, daß vielmehr mit τίς ἐξ ὑμῶν sofort der angeredet ist, an den die eigentliche Schlußfrage gerichtet wird. Der ‘ganz semitisch konstruierte Spruch’⁶ verliert aber sofort seine Schwerfälligkeit, wenn er ins Aramäische transponiert wird. Die Kopula entfällt. Der schwerfällige Relativsatz mit der doppelten Beziehung auf das Subjekt des Hauptsatzes (ὅν ... ἀποτοῦ) wird ersetzt durch die übliche Anknüpfung mit d^c, wobei die Pronomina zu Suffixen werden. Aus sechs griechischen Worten werden drei aramäische: d^cnešeliu b^creh lachma (so Mt 7,9 sy^c; sy^s fehlt).” Ellipses by Greeven.

[94; 1982: 247] “Lukas hat das Schwerfällige des Ausdrucks zu beheben versucht, indem er zwar nicht die Aneinanderreihung von Expositions- und Schlußfrage aufhob, innerhalb der ersteren jedoch Haupt- und Nebensatz in einen einzigen Fragesatz zusammenzog, wobei das Fragepronomen in den Akkusativ trat. Eine leichte Verschiebung in Richtung Relativsatz (andere Beispiele bei Bl-Debr [1943] § 298,4) ist auch hier denkbar, aber, wie meist in solchen Fällen nicht nachzuweisen. Dies entspricht griechischem Stilempfinden und beweist, daß Lukas an dieser Stelle gegenüber Matthäus sekundär ist. Allerdings bekommt die erste Frage mit dem Verbum αἰτήσῃ nun schon eher das Gewicht einer eigentlichen Frage—nicht nur eines Bedingungssatzes—und stört das Hineilen auf die Schlußfrage empfindlicher. Gleichzeitig wird der Satz durch Hinzufügung von τὸν πατέρα (om sy^{sc}!) wieder sehr schwerfällig, so daß man Jülicher wohl zugeben muß, dieser Glättungsversuch des Lukas sei ‘nicht besonders glücklich’.” Ellipses by Greeven.

93⁶ [1982, 246⁶]: “Bl-Debr § 469; schon die Koordination der beiden Fragen rechtfertigt dies Urteil, a.a.O., § 471, 2.”

Caba 1974, 71-72: See Q 11:11-12⁷ Matt = Q, Con (p. 276).

83-84: See Q 11:11-12¹ Luke = Q, Con (p. 203).

Marshall 1978, 468: “The first sentence in the second group of sayings [Luke 11:11-13] is very awkwardly expressed with anacolouthon at ἰχθύς; Matthew’s different formulation of the same thought reflects a Semitic conditional sentence expressed paratactically with the apodosis in the form of a question (cf. Lk. 11:5-7; 12,42f.), and Luke’s version appears to be an attempt to clarify the syntax. What is required is a conditional sentence: ‘If any father among you is asked by his son for a fish, will he give him a serpent instead of a fish?’ The difficulty arises from the opening τίς ἐξ ὑμῶν construction. Luke’s δέ is probably original, diff. Mt. ἦ. Awkwardness is caused by the description τὸν πατέρα (diff. Mt. ἄνθρωπος) which looks like an insertion based on 11:13; it is so awkward and redundant (in view of the presence of υἱός) that it is hard to credit it to Luke.”

Dupont 1981, 53 [1985, 1063]: “A propos de ces vv. [Luke 11:]11-12 encore, W. Ott fait une autre observation²³, qui n’est peut-être pas négligeable. Dans le texte parallèle de Mt 7,9-10, le sujet des verbes principaux est ‘l’homme’ auquel une demande est adressée (9a,9c,10b): le ‘fils’ qui fait la demande n’est sujet que d’une subordonnée relative (9b, continué en 10a); l’application de 7,11 concerne effectivement la conduite du père. En Lc 11,11-12, c’est le ‘fils’ qui est le sujet du verbe principal (11a, repris en 12a); le personnage du père est introduit comme complément direct, pour devenir ensuite le sujet du second verbe (11b et 12b). Il retrouve sa place de sujet principal dans l’application du v. 13. On peut se demander cependant si le relief donné par les vv. 11-12 au fils qui demande n’a pas pour résultat d’accentuer la finale du v. 13: ‘... à ceux qui demandent’. En forçant un peu, on obtiendrait: le Père donnera l’Esprit, à condition qu’on le lui demande. Ce glissement de perspective correspondrait à celui qu’on observe au v. 8: alors que, pris pour lui-même, le récit parabolique des vv. 5-7 invite l’auditeur à s’interroger sur ce qu’il ferait à la place de l’ami qui est à l’intérieur de la maison et est réveillé en pleine nuit par l’importun, au v. 8 il faut s’identifier à l’ami qui est dehors et frappe à la porte. Luc s’intéresse à celui qui prie et à la manière dont il doit prier.” Ellipsis by Dupont.

53²³ [1985, 1063²³]: “W. OTT [1965], *Gebet*, 102 s.”

Steinhauser 1981, 69-70: See Q 11:11-12⁷ Luke = Q, Con (p. 275).

Gnilka 1986, 261: “Die Auflösung der Frage τίς ἐξ ὑμῶν bei Lk V [11:]11 ist ebenso als sekundär anzusehen wie die Streichung von ἄνθρωπος ...”

Sauer 1991, 315-316: “Lk 11,11f par Mt 7,9f: In diesen beiden Versen weisen Matthäus und Lukas erhebliche Abweichungen voneinander auf. Dabei ist es meist Lukas gewesen, [316] der diese Differenzen durch Veränderung seiner Q-Vorlage hervorgerufen hat.

“Die semitischen Sprachhintergrund anzeigende Frage τίς ἐστὶν ἐξ ὑμῶν ἄνθρωπος, ὅν κτλ. (Mt) hat bei Lukas Anstoß erregt und ist von ihm stilistisch verbessert worden. Um eine bessere inhaltliche Entsprechung zu erzielen, hat Lukas dabei auch ἄνθρωπος durch τις [read: πατήρ] ersetzt.”

Nolland 1993, 630: “Luke recasts to unite Matthew’s first two clauses into a single clause and in the process smoothes both the grammar (in the second clause of Matt 7:9 the man who has a son turns up [in the Semitic but not the Greek manner] both as relative pronoun ‘whom’ and as possessive ‘his’) and the transitions of the unit (now the son’s asking and the father’s responding form the action of the successive principal clauses following the pattern of v 9 [cf. v 10]; now the father role becomes explicit, preparing for the mention of ‘the Father’ in v 13).” Square brackets by Nolland.

630-631: “Matthew’s third clause, which involves [631] the breaking off of the syntax of the previous clauses and starting again, is replaced in Luke with a coordinated clause (‘and ... he will hand him’).” Ellipsis by Nolland.

Schürmann 1994, 217: “Die stilistischen Bemühungen des Lukas haben die einleitende Frage von Q (= Mt)—ganz semitisch konstruiert—nicht gerade verbessert³¹⁸. Aber Lukas will wohl den Blick eindeutiger auch auf den bittenden Sohn richten und damit erneut die Notwendigkeit des Bittens—in engem Anschluß an V 10—unterstreichen. Hauptperson bleibt freilich auch hier der Vater.”

217³¹⁸: “Matthäus schiebt ἔστιν ein; Lukas ersetzt ἄνθρωπος durch πατήρ.”

Bovon 1996, 143: “La syntaxe des ces versets [Luke 11:11-12] est embarrassée. Luc adapte sans grande élégance une version grecque de Q, fortement sémitique. En mettant ‘quel ... d’entre vous’, à l’accusatif, il crée une tension, puisque ce personnage deviendra, sans transition, le sujet du verbe ἐπιδώσει (‘tendra’). Dans le souci de préciser, il ajoute τὸν πατέρα (‘le père’) de façon boiteuse. Enfin, la double marque d’interrogation (τίνα, ‘qui?’, ‘quel?’, puis μή, ‘est-ce que?’, pas traduit en français) ajoute à la maladresse. Ce qu’il veut dire de la part de Jésus est pourtant simple et frappant. Il y a peut-être un effet de rimes (si l’on admet l’iotacisme): ἄρτον—λίθον; ἰχθύν—ὄφιν; σκορπίον—ὄβον.” Ellipsis by Bovon.

Bovon 1996, GT 1996, 154: “Die Syntax dieser Verse [Luke 11:11-12] ist verworren. Lukas übernimmt eine griechische Version von Q mit stark semitischem Einschlag, ohne sie zu glätten. Indem er ‘welchen unter euch?’ in den Akkusativ setzt, schafft er eine Spannung, da diese Person ohne Übergang zum Subjekt des Verbs ἐπιδώσει (‘wird reichen’) wird. Im Bemühen um Genauigkeit fügt er τὸν πατέρα (‘den Vater’) bei, das auf diese Weise hintennach hinkt. Schließlich kommt die doppelte Markierung der Fragesituation (τίνα, ‘wen’, ‘welchen ...?’, dann μή, das im Deutschen mit ‘doch nicht ...?’ zu übersetzen ist) zu den Ungeschicklichkeiten hinzu. Was er Jesus sagen lassen will, ist an

sich einfach und markant. Vielleicht soll eine Art Reimwirkung erzielt werden (wenn wir Iotazismus annehmen): ἄρτον—λίθον; ἰχθύν—ὄφιν; σκορπίον—ὥόν.” Ellipsis by Bovon.

Bovon 1996, ET 2013, 105-106: “The syntax of these verses [Q 11:11-12] is confused. Luke adapted a Greek version of Q, which had a strong Semitic flavor, but did so without a great deal of elegance. In putting the Greek for ‘Which ... among you’ in the accusative, he created a tension, since this person becomes, without transition, the subject of the verb ἐπιδώσει (‘will give’). In his effort to be specific, he lamely added τὸν πατέρα (‘father’). Finally, in my reading, the double indication of an interrogation (τίνα [‘who(se)?’] or ‘which?’), followed by μὴ [an interrogative particle]), adds to the awkwardness. What he wishes to have Jesus say is, however, simple and striking. There is perhaps a [106] rhyming effect (if itacism is admitted): ἄρτον; λίθον; ἰχθύν; ὄφιν; σκορπίον; ὥόν.” Square brackets except the last and ellipsis by Bovon.

Klein 2006, 403-404: “Das anschließende Gleichnis ([Luke 11] V.11-13) beginnt als typisches Fallbeispiel mit ‘Wer unter euch?’ und will auf dem Hintergrund menschlichen Verhaltens erläutern, daß Gott Bitten erhört. Das aus Q übernommene Logion 11,11-13 differiert im Verhältnis zu Mt. Lk hat seinen Wortlaut an einigen Stellen verändert.³¹ Es geht auf [404] Jesus zurück und leitet aus dem Vater-Sohn-Verhältnis die Gebereitschaft des himmlischen Vaters ab. Möglicherweise war innerhalb der Verkündigung Jesu die Anwendung kürzer: ‘So wird auch euer Vater im Himmel euch ἀγαθὰ geben.’

“Die beiden Sprucheinheiten (V.9f./11-13) waren bereits in Q eine Einheit. Sie sind im Zuge der Überlieferung nebeneinander gestellt worden.”

403-404³¹: “Er hat zu Beginn von V.11 den Satz in den Akkusativ gesetzt. Das ist der Versuch einer sprachlichen Glättung, der ‘nicht besonders glücklich’ ist, vgl. JÜLICHER [21910], Gleichnisreden II 36. Das zeigen die verschiedenen Varianten, die die Konstruktion erleichtern wollen. Sodann hat er anstelle des ursprünglichen ἀγαθὰ (vgl. Mt 7,11) πνεῦμα ἄγιον geschrieben. Das ist eine Spezifizierung wie in 21,31 wo er βασιλεία schreibt. Mit geringerer Sicherheit ist der Unterschied für das Erbetene auf Lk zurückzuführen. Mt hat Brot/Stein, Fisch/Schlange, Lk Fisch/Schlange, Ei/Skorpion. Der Wechsel bei Mt ist von nützlich zu unnützlich, bei Lk von gut zu schlecht. Für lukanische Bearbeitung spricht, daß Lk das zweite Glied der beiden Vergleiche aus Mt übernimmt, das erste ausläßt und dafür ein anderes als zweites bringt. Diese Technik des Umgangs mit einem vorgegebenen Text begegnet auch in 4,18f. Auch in 10,19 wird wie hier neben der Schlange der Skorpion angeführt, vgl. CATCHPOLE [1993] Quest 214. Die Änderung der Bitte von Brot und Fisch, die Grundnahrungsmittel für Leute am See Genezaret sind, bei Mt, zu Fisch und Ei, die Zutaten [404] zum Brot sind, bei Lk, zeigt an, daß von einem gehobeneren Lebensstandard her gedacht wird. Das paßt zum Bild eines Städters, wie es Lk einer war.”

Matt = Q: ^ς(ἦ)¹ ^ι τί(ς ἐστίν)² ^ς[]¹ ^ι ἐξ ὑμῶν (ἄνθρωπος)³(ς, ὄν)²

Pro

B. Weiß 1876, 209-210: See Q 11:11-12³ Matt = Q, Pro (p. 228).

J. Weiß 1892, 469: "Statt τίς ὄν hat Lk V. [11:]11 einfacher τίνα (vgl. V. 5), während er πατέρα als nähere Beschreibung hinzufügt, so dass αὐτοῦ hinter υἱός entbehrlich wird."

Jülicher 1899, 36: See Q 11:11-12² Luke = Q, Con (p. 214).

Schulz 1972, 161-162: See Q 11:11-12¹ Matt = Q, Con (p. 208).

Katz 1973, 263-264: "Das Gleichnis vom bittenden Sohn (Lk 11,11-13) ist in einer für die Logienquelle typischen Form überliefert. Bezeichnend ist der mit τίς ἐστίν ἐξ ὑμῶν (ἄνθρωπος) einleitende Fragesatz, der eine konditionale Protasis ersetzt. In dieser auf semitischen Sprachgebrauch zurückgehenden Konstruktion schließt [263] sich dem Fragenominalsatz ein Relativsatz an, der die eigentliche Voraussetzung enthält. Als Apodosis steht ein Behauptungssatz oder eine rhetorische Frage. Dieses von BEYER erarbeitete dreiteilige Schema ist gegenüber Lk 11,11-13 in Mt 7,9-11 in der ursprünglichen Form erhalten² und dürfte auch als der ursprüngliche Wortlaut der Logienquelle gelten."

264²: "Zu den Einzelheiten vgl. BEYER [1962], Syntax S. 287f."

Zeller 1977, 127: Reconstruction:

| | |
|--|--|
| Ἄιτεῖτε, | καὶ δοθήσεται ὑμῖν· |
| ζητεῖτε, | καὶ εὕρήσετε· |
| κρούετε, | καὶ ἀνοιγήσεται ὑμῖν. |
| πᾶς γὰρ ὁ αἰτῶν | λαμβάνει, |
| καὶ ὁ ζητῶν | εὕρισκει, |
| καὶ τῷ κρούοντι | ἀνοιγήσεται. |
| τίς ἐστίν ἐξ ὑμῶν ἄνθρωπος, | |
| ὄν αἰτήσῃ ὁ υἱὸς αὐτοῦ ἄρτον, | μὴ λίθον ἐπιδώσει αὐτῷ; |
| ἢ καὶ ἰχθὺν αἰτήσῃ, | μὴ ὄφιν ἐπιδώσει αὐτῷ; |
| εἰ οὖν ὑμεῖς πονηροὶ ὄντες | οἴδατε δόματα ἀγαθὰ διδόναι τοῖς τέκνοις ὑμῶν, |
| πόσω πᾶλλον ὁ πατήρ ὁ ἐξ οὐρανοῦ δώσει ἀγαθὰ τοῖς αἰτοῦσιν αὐτόν." | |

Polag 1979, 50-51: See Q 11:11-12¹ Other (p. 209).

Catchpole 1983, 413-414: See Q 11:11-12¹ Matt = Q, Pro (p. 205).

Rau 1990, 172: "Bei der ersten Gleichnisfrage Mt 7,9 / Lk 11,11 hat Lk die bei Mt erhaltene semitische Konstruktion stilistisch verbessert und damit zugleich den Akzent vom Gebenden auf den Bittenden verlagert."

Robinson / IQP 1991, 496: Reconstruction: See Q 11:11-12¹ Other (p. 210).

Catchpole 1993, 211-212: Reconstruction: See Q 11:11-12¹ Matt = Q, Pro (pp. 206-207).

Becker 1996, 326-327: See Q 11:9² Matt = Q, Pro (p. 192).

Becker 1996, ET 1998, 264: See Q 11:9² Matt = Q, Pro (pp. 192-193).

Melzer-Keller 1997, 343-344: See Q 11:11-12¹ Other (pp. 210-211).

Schröter 1997, 496: Reconstruction: See Q 11:9² Luke = Q, Con (p. 188).

Ebner 1998, 306-307: "Hinsichtlich der Formulierung im einzelnen ist aus Mt 7,9 par Lk 11,11 sicher ein τίς ἐξ ὑμῶν-Anfang zu rekonstruieren. Lk versucht die semitisierende Wendung zu verbessern, indem er den nachgeschobenen Akkusativ (ὄν) bereits in die Fragepartikel (τίνα) zieht, der ursprünglichen Wendung aber dadurch verhaftet bleibt, daß er das korrespondierende Substantiv mit Artikel nachstellt (τὸν πατέρα). Dabei ersetzt er das mit der τίς ἐξ ὑμῶν-Wendung formelhaft verbundene ἄνθρωπος durch 'Vater'. Wie erwähnt ist dabei der Vatergedanke in der Gebetsparänese interesseleitend. Rhetorische Fragen vermeidet Lk nach Möglichkeit. In unseren beiden Beispielen läßt er zumindest die Partikel μή weg, durch die eine Hörerlenkung geschieht. In der Formulierung bevorzugt er die *variatio*. Dabei bleibt in den mit Mt übereinstimmenden Elementen trotzdem noch die streng parallele Formulierung, wie sie Mt offensichtlich erhalten hat, erkennbar. Als Ergebnis kann festgehalten werden:

| | | |
|-----|--|---|
| 9a | Αἰτεῖτε καὶ δοθήσεται ὑμῖν | Bittet, und gegeben wird euch werden |
| b | ζητεῖτε καὶ εὕρήσετε | Sucht, und finden werdet ihr. |
| c | κρούετε καὶ ἀνοίγησεται ὑμῖν | Klopft an, und geöffnet wird euch werden. |
| 10a | πᾶς γὰρ ὁ αἰτῶν λαμβάνει | Jeder nämlich, der bittet, empfängt, |
| b | καὶ ὁ ζητῶν εὕρισκει | und wer sucht, findet, |
| c | καὶ τῷ κρούοντι ἀνοίγεται | und dem, der anklopft, wird geöffnet. |
| 11a | ἢ τίς ἐστὶν ἐξ ὑμῶν ἄνθρωπος | Oder wer ist aus euch ein Mensch, |
| b | ὃν αἰτήσῃ ὁ υἱὸς αὐτοῦ ἄρτον | den bitten wird sein Sohn um Brot, |
| c | μὴ λίθον ἐπιδώσει αὐτῷ | etwa einen Stein wird er ihm übergeben, |
| 12a | ἢ καὶ ἰχθὺν αἰτήσῃ | oder auch um einen Fisch bitten wird, |
| b | μὴ ὄφιν ἐπιδώσει αὐτῷ | etwa eine Schlange wird er ihm übergeben? |
| 13a | εἰ οὖν ὑμεῖς πονηροὶ ὄντες οἴδατε | Wenn also ihr, die ihr böse seid, wißt, [307] |
| b | δόμενα ἀγαθὰ διδόναι τοῖς τέκνοις ὑμῶν | gute Gaben zu geben euren Kindern, |
| c | πόσῳ μᾶλλον ὁ πατήρ ἐξ οὐρανοῦ δώσει ἀγαθὰ τοῖς αἰτοῦσιν αὐτόν | um wieviel mehr wird der Vater aus dem Himmel Gutes geben denen, die ihn bitten." |

Hieke 1999, XI / **Tiwald** 2016, 54: German Reconstruction: See Q 11:9² Other (p. 198).

Auvinen 2003, 151-152: See Q 11:11-12¹ Other (p. 212).

Fleddermann 2005b, 462: "Matthew's τίς ἐστὶν ἐξ ὑμῶν also reflects Q as Q frequently introduces rhetorical question with τίς (Q 3,7; 12,42; 15,4) and τίς ... ἐξ ὑμῶν occurs in two other Q texts (Q 12,25; 14,5). Luke switches to the accusative τίνα and drops ἐστὶν and αὐτοῦ to compress the sentence. To accommodate these changes he also changed to the conjunction δέ." Ellipsis by Fleddermann.

Rondez 2006, 114-117: See Q 11:9² Luke = Q, Con (pp. 189-191).

Luz 2016, 166: Reconstruction: See Q 11:11-12¹ Matt = Q, Pro (pp. 207-208).

Con

Bussmann 1929, 68: "In [Luke 11] v. 11 hat Mt [Matt 7:9] eine andere Konstruktion im Eingang, eine sichtbare Vereinfachung."

Gundry 1982, 124: "Luke's accusative τίνα, 'which?' is awkward because of its initial position, which distances it from its noun πατέρα; so Matthew writes a nominative τις, 'who?' which stands on its own two feet. To keep τις from modifying a noun (despite modern translations to the contrary), he delays the son's asking till later and inserts ἐστίν instead."

Davies / Allison 1988, 681: "τις ἐστίν ἐξ ὑμῶν ἄνθρωπος is editorial in 12.11 and probably is here too. Bengel, *Gnomon* [Bengel, Johann Albrecht 1864. *Gnomon of the New Testament*. 2 vols. Philadelphia, PA: Perkinpine & Higgins], *ad loc.*, commented: 'A man—one then who is certainly not inhuman'. For ἄνθρωπος as a substitute for the indefinite pronominal adjective (a Semitism) see p. 81."

81: "ἄνθρωπος: as a substitute for the indefinite pronominal adjective (cf. Hebrew אָדָם, Aramaic נָאִשׁ): 7.9; 9.32 (redactional); 11.19; 12.11 (redactional); 13.28 (redactional?), 45, 52; 18.23; 21.33; 25.24; 27.32 (redactional), 57 (redactional); = τις: 8.9; 9.9 (redactional); 11.8; 12.43; 13.31, 44; 17.14 (redactional); 21.28; 22.11 (redactional). There are parallels in the LXX, in Mark, and in Luke (Gen 9.5; 41.33; Lev 21.9; Mk 1.23; 3.1; Lk 2.25; 5,18)."

Undecided

Other

Wellhausen 1905, 24-25: "Eigentümliche condicionelle Fragesätze begegnen bei Lukas. So 11,11 (Sinaiticus): τις ἐξ ὑμῶν τὸν πατέρα αἰτήσῃ ἄρτον, μὴ [25] λίθον ἐπιδώσει αὐτῷ; wenn einer unter euch seinen Vater um Brot bittet, wird der ihm einen Stein reichen? In anderen Fällen folgt auf τις ein Relativsatz oder ein Participium (Lc. 15,4. 17,7 s. Mt. 7,9); das Schema bleibt jedoch das gleiche."

Wellhausen 1911, 16: "Konditionalsätze sind häufig, namentlich relativische, die mit ὅς ἂν beginnen, auch zuweilen mit τις in interrogativer Form. So Lc 15,4. 17,7 s. und auffallend parataktisch Mt 7,9: τις ἐστίν ἐξ ὑμῶν ἄνθρωπος, ὃν αἰτήσῃ ὁ υἱὸς αὐτοῦ ἄρτον, μὴ λίθον ἐπιδώσει αὐτῷ; oder Lc 11,11 (Sinaiticus) τις ἐξ ὑμῶν τὸν πατέρα αἰτήσῃ ἄρτον, μὴ λίθον ἐπιδώσει αὐτῷ; wenn einer unter euch seinen Vater um Brot bittet, wird er ihm einen Stein reichen? Das mutet wenig griechisch an."

Jeremias 1952, 120-121: “Lukas hat das Gleichnis [Gleichnis von dem Mann, der in der Nacht um Hilfe gebeten wurde (Luke 11:5-8)] als Mahnung zu anhaltendem Bitten verstanden, wie 11,9-13 zeigt; aber diese Verse sind ... erst sekundär zugewachsen. Das Verständnis des Gleichnisses hat vielmehr davon auszugehen, daß τίς ἐξ ὑμῶν (11,5) im NT. regelmäßig Fragesätze einleitet, auf die eine emphatische Antwort: ‘Unmöglich—niemand!’ oder ‘Gewiß jeder!’ erwartet wird. Im [121] Deutschen wird dieses τίς ἐξ ὑμῶν am besten mit ‘Könnt Ihr Euch vorstellen, daß jemand von Euch’ wiedergegeben (Lk. 12,25; 14,28; 15,4; 17,7; Mt. 7,9; 12,11).”

Jeremias 1956, 87-88: “Ein Sonderfall des Nominativanfangs ... ist das *Gleichnis bzw. Bildwort in Frageform*: ἐὼν ...²; μὴ ...³; μῆτι ...⁴; τίς ...⁵; τίς ἐξ ὑμῶν ...⁶. Die zuletzt genannte Frage τίς ἐξ ὑμῶν will den Hörer durch die Anrede zu einer emphatischen Stellungnahme provozieren. Jeder wird die Frage: ‘Könnt Ihr Euch vorstellen, daß jemand von Euch seinem Sohn, der ihn um ein Stück Brot bittet, einen Stein gibt?’ (Mt. 7,9) aus leidenschaftlicher Entrüstung ablehnen! Dieses τίς ἐξ ὑμῶν ist deshalb bemerkenswert, weil es keine zeitgenössischen Parallelen zu haben scheint⁷. Nur bei den Propheten findet es sich (Jes. 42,23; 50,10; Hagg. 2,3)⁸, freilich nicht als Gleichniseinleitung. Wir stehen hier also ‘in unmittelbarer Nähe der ipsissima verba Domini’⁹. Jesus hat diese emphatischen Fragesätze mit Vorliebe im Streitgespräch mit seinen Gegnern bzw. in Worten an die Menge angewendet¹⁰. Das ist ausdrücklich gesagt Mt. 12,11 (par. Lk. 14,5); [88] Lk. 15,4 (Gegner) und 14,28 (Menge), mit guten Gründen zu vermuten für Mt. 7,9 (par. Lk. 11,11 ...) und daher als Möglichkeit zu erwägen für Mt. 6,27 (par. Lk. 12,25 ...) und Lk. 17,7 ...” Second to sixth ellipses by Jeremias.

87²: “Mk. 9,50; Mt. 18,12.”

87³: “Mk. 2,19 Par.”

87⁴: “Mk. 4,21; Lk 6,39.”

87⁵: “Mt. 24,45; Lk. 14,31; 15,8 vgl. Mt. 17,25 (ἀπὸ τίνων).”

87⁶: “Mt. 6,27 (par. Lk. 12,35); Mt. 7,9 (par. Lk. 11,11); Mt. 12,11 (par. Lk. 14,5); Lk. 11,5; 14,28; 15,4; 17,7.”

87⁷: “H. Greeven, ‘Wer unter euch ...?’, in: Wort und Dienst, Jahrb. d. Theol. [Jahrbuch der Theologischen] Schule Bethel, N.F. 3 (1952), S. 100.” Ellipsis by Jeremias.

87⁸: “Ebd. A. 14.”

87⁹: “Ebd. S. 101.”

87¹⁰: “Die einzige Ausnahme dürfte Lk. 11,5 ... sein.”

137-138: “Lukas überliefert das Gleichnis [von dem nachts um Hilfe gebetenen Freund (Luke 11:5-8)] im Rahmen des Gebetskatechismus 11,1-13, hat es also als Mahnung zu anhaltendem Bitten verstanden, wie besonders 11,9-13 zeigt; aber dieser Rahmen ist ... sekundär und darf daher nicht zum Ausgang für die Auslegung genommen werden, wenn versucht werden soll, den

ursprünglichen Sinn des Gleichnisses zu ermitteln. Das Verständnis des Gleichnisses hat vielmehr davon auszugehen, daß τίς ἐξ ὑμῶν (11,5) im NT. regelmäßig Fragesätze einleitet, auf die eine emphatische Antwort: 'Unmöglich! Niemand!' oder 'Selbstverständlich! Jeder!' erwartet wird. Im Deutschen wird dieses τίς ἐξ ὑμῶν am besten mit 'Könnt Ihr Euch vorstellen, daß jemand [138] von Euch ...' wiedergeben (Mt. 6,27 par. Lk. 12,25; Mt. 7,9 par. Lk. 11,11; Mt. 12,11 par. Lk. 14,5; Lk. 14,28; 15,4; 17,7).” Second ellipsis by Jeremias.

Blaß / Debrunner / Funk 1961, 246: “469. Anacoluthon following a relative clause. ... Mt 7:9f. has an interrogative clause instead of a relative clause construed entirely in the Semitic manner: τίς ἐστὶν ἐξ ὑμῶν, ὃν αἰτήσῃ ὁ υἱὸς αὐτοῦ ἄρτον, μὴ λίθον ἐπιδώσει αὐτῷ; ἢ καὶ ἰχθὺν αἰτήσῃ, μὴ ὄφιν ἐπιδώσει αὐτῷ; (the correct form would be: τίς ἐξ ὑμῶν τῷ υἱῷ ἄρτον αἰτοῦντι λίθον ἐπιδώσει; ἢ ἰ. αἰτοῦντι ὄ. ἐπιδώσει;). Lk 11:11 (Marcion \mathfrak{P}^{45} ABCWΘ) gives the saying in not much better Greek: τίνα ... τὸν (om. \mathfrak{P}^{45} M) πατέρα ... ‘of whom ... as his father’ ...” All ellipses except the first and the last by Blaß / Debrunner / Funk.

Jeremias 1962, 102: “Ein Sonderfall des Nominativanfangs ... ist das *Gleichnis bzw. Bildwort in Frageform*: ἐὰν ...³; μὴ ...⁴; μὴτι ...⁵; τίς ...⁶; τίς ἐξ ὑμῶν ...⁷; die zuletzt genannte Frage τίς ἐξ ὑμῶν will den Hörer durch die Anrede zu einer emphatischen Stellungnahme provozieren. Jeder wird die Frage: ‘Könnt Ihr Euch vorstellen, daß jemand von Euch seinem Sohn, der ihn um ein Stück Brot bittet, einen Stein gibt?’ (Mt. 7,9) mit leidenschaftlicher Entrüstung ablehnen! Dieses τίς ἐξ ὑμῶν ist deshalb bemerkenswert, weil es keine zeitgenössischen Parallelen zu haben scheint⁸. Nur bei den Propheten findet es sich (Jes. 42,23; 50,10; Hagg. 2,3)⁹, freilich nicht als Gleichniseinleitung. Wir stehen hier also ‘in unmittelbarer Nähe der ipsissima verba Domini’¹⁰. Jesus hat diese emphatischen Fragesätze mit Vorliebe im Streitgespräch mit seinen Gegnern bzw. in Worten an die Menge angewendet¹¹. Das ist ausdrücklich gesagt Mt. 12,11 (par. Lk. 14,5); Lk. 15,4 (Gegner) und 14,28 (Menge), mit guten Gründen zu vermuten für Mt. 7,9 (par. Lk. 11,11 ...) und daher als Möglichkeit zu erwägen für Mt. 6,27 (par. Lk. 12,25 ...) und Lk. 17,7 ...” Second to sixth ellipsis by Jeremias.

102³: “Mk. 9,50; Mt. 18,12.”

102⁴: “Mk. 2,19 Par.”

102⁵: “Mk. 4,21; Lk. 6,39.”

102⁶: “Mt. 24,45 (par. Lk. 12,42); Lk. 14,31; 15,8 vgl. Mt. 17,25 (ἀπὸ τίνων).”

102⁷: “Mt. 6,27 (par. Lk. 12,25); Mt. 7,9 (par. Lk. 11,11); Mt. 12,11 (par. Lk. 14,5); Lk. 11,5; 14,28; 15,4; 17,7.”

102⁸: “H. Greeven, ‘Wer unter euch ...?’, in: Wort und Dienst, Jahrb. d. Theol. [Jahrbuch der Theologischen] Schule Bethel, N.F. 3 (1952), S. 100.” Ellipsis by Jeremias.

102⁹: “Ebd. A. 14.”

102¹⁰: “Ebd. S. 101.”

102¹¹: “Die einzige Ausnahme dürfte Lk. 11,5 ... sein.”

158: “Lukas überliefert das Gleichnis [von dem nachts um Hilfe gebetenen Freund (Luke 11:5-8)] im Rahmen des Gebetskatechismus 11,1-13, hat es also als Mahnung zu anhaltendem Bitten verstanden, wie besonders 11,9-13 zeigt; aber dieser Rahmen ist, ..., sekundär und darf daher nicht zum Ausgangspunkt für die Auslegung genommen werden, wenn versucht werden soll, den ursprünglichen Sinn des Gleichnisses zu ermitteln. Das Verständnis des Gleichnisses hat vielmehr davon auszugehen, daß τίς ἐξ ὑμῶν (11,5) im NT. [Neuen Testament] regelmäßig Fragesätze einleitet, auf die eine emphatische Antwort: ‘Unmöglich! Niemand!’ oder ‘Selbstverständlich! Jeder!’ erwartet wird. Im Deutschen wird dieses τίς ἐξ ὑμῶν am besten mit ‘Könnt Ihr Euch vorstellen, daß jemand von euch ...’ wiedergegeben (Mt. 6,27 par. Lk. 12,25; Mt. 7,9 par. Lk. 11,11; Mt. 12,11 par. Lk. 14,5; Lk. 14,28; 15,4; 17,7).” Second ellipsis by Jeremias.

Beyer 1968, 287. 290-293: See Luke 11:[5-8]⁰ Other (pp. 93-96).

Jeremias 1972, 103: “The parable or metaphor in the form of a question is a special case of the nominative beginning: ἐάν ...;⁶⁰ μή ...;⁶¹ μήτι ...;⁶² τίς ...;⁶³ τίς ἐξ ὑμῶν.⁶⁴ The last-mentioned question τίς ἐξ ὑμῶν, by its direct address, seeks to force the hearer to take up a definite standpoint. Anyone to whom the question might be addressed, ‘Can you imagine that a man whose son asks him for a piece of bread, will give him a stone?’ (Matt. 7.9), would indignantly deny it. This τίς ἐξ ὑμῶν is noteworthy for the fact that it does not seem to have any contemporary parallels.⁶⁵ It only occurs in the Prophets (Isa. 42.23; 50.10; Hag. 2.3),⁶⁶ but not as the introduction to a parable. Hence we are here ‘as close as possible to the *ipsissima verba Domini*’.⁶⁷ Jesus prefers to use these emphatic questions in disputes with opponents or in addressing the crowds.⁶⁸ This is expressly stated in Matt. 12.11 (par. Luke 14.5), Luke 15.4 (opponents) and 14.28 (crowd); it is a sound conjecture in Matt. 7.9 (par. Luke 11.11, ...), and it may be regarded as a possibility in Matt. 6.27 (par. Luke 12.25, ...) and Luke 17.7 ...” First four ellipses by Jeremias.

103⁶⁰: “Mark 9.50; Matt. 18.12.”

103⁶¹: “Mark 2.19 par.”

103⁶²: “Mark 4.21; Luke 6.39.”

103⁶³: “Matt. 24.45 (par. Luke 12.42); Luke 14.31; 15.8, cf. Matt. 17.25 (ἀπὸ τίνων).”

103⁶⁴: “Matt. 6.27 (par. Luke 12.25); Matt. 7.9 (par. Luke 11.11); Matt. 12.11 (par. Luke 14.5); Luke 11.5; 14.28; 15.4; 17.7.”

103⁶⁵: “H. Greeven, “‘Wer unter euch ...?’”, in *Wort und Dienst, Jahrbuch der Theologischen Schule Bethel*, N.S., 3 (1952), p. 100.” Ellipsis by Jeremias.

103⁶⁶: “Op. cit., p. 100, n. 14.”

103⁶⁷: “Op. cit., p. 101.”

103⁶⁸: “The only exception might be Luke 11.5 ...”

Blaß / Debrunner / Rehkopf 1979, 398 (§469): “*Anakoluth nach Relativsatz* “An Relativsätze hängt sich mit koordinierender Partikel (καί usw) ein weiterer Satz an, zu dem das Relativum nicht in der gleichen Form ergänzt werden kann: ...

“... Fragesatz statt Relativsatz in dem ganz semitisch konstruierten Spruch Mt 7,9f τίς ἐστὶν ἐξ ὑμῶν, ὃν αἰτήσῃ ὁ υἱὸς αὐτοῦ ἄρτον, μὴ λίθον ἐπιδώσει αὐτῷ; ἢ καὶ ἰχθὺν αἰτήσῃ, μὴ ὄφιν ἐπιδώσει αὐτῷ; (korrekt wäre: τίς ἐξ ὑμῶν τῷ υἱῷ ἄρτον αἰτοῦντι λίθον ἐπιδώσει, ἢ ἰχθὺν αἰτοῦντι ὄφιν ἐπιδώσει;), auch Lk 11,11 in nicht viel besserem Griechisch: τίνα ... τὸν πατέρα ... ‘wen ... als seinen Vater.’”

Jeremias 1980, 198: “[Luke] 11,11 Red Zur stilistischen Verbesserung durch Lukas → 17,31 Trad. [see p. 269 below].”

269: “ὅς ἔσται ... καὶ τὰ σκεύη αὐτοῦ ἐν τῇ οἰκίᾳ [Luke 17:31]: Es liegt Anakoluth nach Relativsatz vor ... Diese Konstruktion findet sich im Doppelwerk nur an unserer Stelle. Da Lukas ein solches Anakoluth 9,5 (diff. Mk 6,11) abändert⁹ und da er 11,11 ein Anakoluth nach Fragesatz zu mildern sucht, wie der Vergleich mit par. Mt 7,9 zeigt¹⁰, ist die Konstruktion als vorlukanisch zu klassifizieren.” First ellipsis by Jeremias.

269⁹: “Lukas entschärft das Anakoluth dadurch, daß er μηδὲ ἀκούσωσιν ὑμῶν streicht.”

269¹⁰: “Die Milderung besteht darin, daß Lukas 1. das Fragepronomen in den Akkusativ versetzt und 2. καὶ (mit $\mathfrak{P}^{45.75}$ B) nach ἰχθὺν schreibt.”

Evaluations

Carruth 1987: {B}, Matt = Q, Pro, ^ς($\tilde{\eta}$)¹²¹ τίς(ς ἐστίν)². ^ς []¹ ¹¹ ἐξ ὑμῶν [[πατρ<ή>ρ<>,]³] (βν)².

In general, scholarly opinion favors the Matthean formulation as preserving Q in this case. For those scholars who give reasons for their preference, the issue often centers around questions of simplicity or stylistic improvement. Since, there is disagreement on exactly what constitutes simplification or stylistic improvement, it is difficult to base a decision on these grounds.

Three observations, however, push the decision for this variant in favor of Matthew's version as preserving Q. First, Matthew's redactional preference appears to be for an expression such as τί ὑμῖν (σοι) δοκεῖ so that if he were responsible for a change here we might expect such a formulation. Secondly, of the other two places in Matthew's gospel where he uses the expression τίς ἐξ ὑμῶν we know that in one (Matt 6:27) he is quoting Q. Finally, in the third place where Matthew uses τίς ἐξ ὑμῶν (Matt 12:11) the similar saying in Luke

(Luke 14:5) has a construction similar to that of Luke 11:11 which may indicate Lucan compositional practice.

Douglas 1989: {A}, ^ς()¹ ¹¹ τί(ς ἐστίν)² ^ς[δέ]¹¹¹ ἐξ ὑμῶν (ἄνθρωπος)³(ς, ὅν)².

The only grounds for favoring the Lukan version is Marshall's argument from style. This stylistic argument is too weak to carry the burden of the decision. Marshall himself suggests a pre-redactional divergence in the transmission of Q, an observation militating against attributing the Matthean phrasing to Matthean redaction. Marshall's stylistic argument is more than sufficiently answered by observations about the difference in emphasis (see esp. the citations from B. Weiss [1876], Ott). This difference enhances the continuity between Luke 11:6-8 and 9-13. The expression τίς ἐξ ὑμῶν is a set phrase, not attributable to Matthean redaction. More confidence in the reconstruction is warranted than the "B" rating indicates.

Robinson 1990: {A}, Matt = Q, Pro, ^ς(ᾗ)¹ ¹¹ τί(ς ἐστίν)² ^ς[]¹ ¹¹ ἐξ ὑμῶν (ἄνθρωπος)³(ς, ὅν)².

See the third paragraph of the evaluation to Q 11:11-12³ (pp. 236-237).

Hoffmann 2017: {B}, Matt = Q, Pro ^ς()¹ ¹¹ τί(ς ἐστίν)² ^ς[δέ]¹¹¹ ἐξ ὑμῶν (ἄνθρωπος)³(ς, ὅν)².

Die sonstigen Eingriffe des Lukas in den Text legen es nahe, dass er auch die Satzstruktur verändert hat.

Q 11:11-12³: Luke's ὁ πατήρ or Matthew's ἄνθρωπος.

Luke = Q: $[\tau]^2[\delta]^3[\nu]^2 [\pi\alpha\tau]^3[\acute{\epsilon}]^2[\rho]^3[\alpha]^2$

Pro

Hunter 1950, 137: English Reconstruction: See Q 11:9² Luke = Q, Pro (p. 180).

Marshall 1978, 468: See Q 11:11-12² Luke = Q, Con (p. 216).

Fleddermann 2005b, 462: "Matthew switched from Q's πατήρ to ἄνθρωπος.²²⁵"
462²²⁵: "Luke's πατήρ preserves the catchword that dominates the section (see Q 11,2.13)."

Con

J. Weiß 1892, 469: See Q 11:11-12² Matt = Q, Pro (p. 219).

Jülicher 1899, 36: See Q 11:11-12² Luke = Q, Con (p. 214).

Wernle 1899, 67-68: See Q 11:11-12² Luke = Q, Con (p. 214).

Holtzmann 1901, 365: "Nach dem gewöhnlichen Text hat Lc, welcher ein motivirendes τὸν πατέρα (der Sohn bittet ihn als seinen Vater) hinzufügt, den 2 parabolischen Bildern [11:]12 noch ein 3. vom Ei und Skorpion beigegeben; nach B Codd it, syr sin, ORIG. dagegen hat er das 1. ausgelassen, um beidemale den Gedanken auszudrücken, dass Gott nicht etwas geradezu Schädliches an Stelle des erbetenen Nützlichen, statt des Geniessbaren etwas, was selbst beissen und stechen will, gewähren werde ... Andererseits lässt die Beseitigung des Anakoluths auf dem Wege des beidemale weggelassenen μὴ vermuthen, dass hier emendirende Absicht im Spiele ist. Indem Lc also ähnlich wie 632-34, vielleicht auch 1734-36 die matthäische Zweiheit zur Dreiheit erweitert, geht ihm freilich das Gemeinsame verloren, was jene zur Einheit verbindet: die Aehnlichkeit zwischen den sich entgegentretenenden Objekten, Brod und Stein, Fisch (zumal der schuppenlose, meterlange Clarias Macracanthus im galiläischen See) und Schlange."

Harnack 1907, 12: "Deutlich verbessert er [Luke] den Text, wenn er statt ἄνθρωπος und ὁ υἱὸς αὐτοῦ Vater und Sohn einsetzt ..."

Harnack 1908, 10: "He [Luke] manifestly improves the text by replacing ἄνθρωπος and ὁ υἱὸς αὐτοῦ by 'father' and 'son' ..."

Caba 1974, 71-72: See Q 11:11-12⁷ Matt = Q, Con (pp. 276-277).

Steinhauser 1981, 69-70: See Q 11:11-12⁷ Luke = Q, Con (p. 275).

73: "Durch die Einführung von πατήρ in 11,11 hat Lukas eine deutliche literarische Verbindung zwischen πατήρ in 11,2 und dem abschließenden Vers der Perikope ὁ πατήρ ὁ ἐξ οὐρανοῦ gebildet. In dieser Weise entsteht ein Vergleich

zwischen einem Vater, der die Bitte seines Sohnes erhört und dem himmlischen Vater, der im Vaterunser angeredet ist und den Heiligen Geist gibt.”

Piper 1982, 414: “Luke may well be responsible for the substitution of πατέρα for ἄνθρωπος (cf. Lk 11,11) so as to improve the connection with the concluding saying, but it serves only to make explicit what is already implied in the common reference to υἱός.”

Fitzmyer 1985, 914: “Luke has most likely substituted a favorite word, *hyparchontes* (v. [Luke 11:]13; ...), for the simple *ontes* of ‘Q,’ and added *patera*, ‘father,’ for *anthrōpos*, ‘man,’ in v. 11 ...”

Gnilka 1986, 261: See Q 11:11-12² Luke = Q, Con (p. 216).

Piper 1989, 18: “The actual details of the rhetorical questions are of course confused by the differences between Matthew and Luke at this point. Luke may well be responsible for the substitution of πατέρα for ἄνθρωπος (cf. Lk 11:11) so as to improve the connection with the concluding saying. But it serves only to make explicit what is already implied in the common reference to υἱός.”

Sauer 1991, 315-316: See Q 11:11-12² Luke = Q, Con (p. 216).

Schürmann 1994, 217³¹⁸: “Lukas ersetzt ἄνθρωπος durch πατήρ.”

Bovon 1996, 143: See Q 11:11-12² Luke = Q, Con (p. 217).

Bovon 1996, GT 1996, 154: See Q 11:11-12² Luke = Q, Con (pp. 217-218).

Bovon 1996, ET 2013, 105-106: See Q 11:11-12²: Luke = Q, Con. (p. 218).

Auvinen 2003, 151-152: See Q 11:11-12¹ Other (p. 212).

Baasland 2015, 473: “Luke most likely replaced the general word ἄνθρωπος with the specific word ‘Father’. This gives linkage to the application: the Father in heaven should be the model for every father, and so the frame and the application correspond to each other.”

Matt = Q: (ἄνθρωπο)³(ς, ὅν)²

Pro

B. Weiß 1876, 209-210: “Bem. [Bemerke] noch die [210] stärkere Hervorhebung des Verhältnisses von Vater und Sohn statt des in seiner Bedeutung [see the quotation of page 209 below] wohl nicht mehr verstandenen ἄνθρωπος und das erläuternde ἀντὶ ἰχθύος, sowie die Entfernung der jedenfalls lästigen Relativconstr. [Relativkonstruktion].”

209: “Und hier grade hebt er [Jesus] hervor, wie von der Liebe des Vaters im Himmel um so viel mehr noch (πρόσω μᾶλλον) zu erwarten steht, als von der Liebe menschlicher Väter (ὕμεις), weil diese eben als Menschen (Bem. das ἄνθρωπος v. 9) allzumal böse sind dem heiligen Gotte gegenüber, also ihre Liebe immer durch die Sünde geschwächt und getrübt ist.”

Jülicher 1899, 36: See Q 11:11-12² Luke = Q, Con (p. 214).

Harnack 1907, 12: See Q 11:11-12³: Luke = Q, Con (p. 227).

Harnack 1908, 10: "He [Luke] manifestly improves the text by replacing *ἄνθρωπος* and *ὁ υἱὸς αὐτοῦ* by 'father' and 'son' ..."

Hoffmann 1970, 98-99: "Die Sprüche von der Erhörung des Gebets, mit denen Matthäus den Hauptteil [of the Sermon on the Mount] abschließt, stammen wieder aus der Logienquelle (vgl. Lk 11,9-13 im weiteren Zusammenhang mit dem Vaterunser). Die drei apodiktischen Sätze sind völlig gleichlautend überliefert; im Gleichnis dagegen, das die Erhörungsgewißheit veranschaulichen soll, weichen die beiden Fassungen in einzelnen Zügen voneinander ab. Matthäus dürfte den ursprünglichen Wortlaut im wesentlichen erhalten haben. Lukas ersetzt —auf logische Präzision bedacht—den 'Menschen' (Mt 7,9) exakt durch den 'Vater' (Lk 11,11). 'Brot' und 'Fisch' (so Matthäus) sind die Grundnahrungsmittel des einfachen Volkes in Palästina (vgl. z. B. Mt 14,17). Die Gegenüberstellung von Brot und Stein fehlt bei Lukas; er fügt dafür der Gegenüberstellung von Fisch und Schlange die von Ei und Skorpion an. Dadurch erreicht er, daß in beiden Beispielen je eine nützliche und gefährliche Gabe genannt werden und verschärft so den Kontrast. Die [99] Änderung von *ἀγαθὰ* in *πνεῦμα ἅγιον* dürfte gleichfalls auf die lukanische Redaktion zurückgehen; die den Jüngern verheißene Gabe wird mit dem Heiligen Geist identifiziert, welcher der Gemeinde geschenkt ist (vgl. Lk 24,49; Apg 1,8 (mit 14); 2,14ff.33.38; 8,15.17; 9,31; 10,44f.47; 19,2.6 u. a. [und andere]). Im Sinne der lukanischen Konzeption werden dadurch die Bitten des Vaterunsers ergänzt; die Bitte um das Kommen des Reiches wird—der Zeit der Kirche entsprechend—in der Bitte um den Heiligen Geist weitergeführt.

"Im ursprünglichen Jesuswort dürfte das Gute, das der Vater schenkt, den guten Gaben der irdischen Väter entsprochen haben. Das Gleichnis will ja vom Verhalten der irdischen Väter her das Vertrauen zum himmlischen Vater wecken, der mit seiner Güte das gesamte Leben des Menschen umfaßt (vgl. Mt 6,8.32)."

Schulz 1972, 161-162: See Q 11:11-12¹ Matt = Q, Con (p. 208).

Zeller 1977, 127: Reconstruction: See Q 11:11-12² Matt = Q, Pro (p. 219).

Polag 1979, 50-51: See Q 11:11-12¹ Other (pp. 209-210).

Schenk 1981, 64: German Reconstruction: "Q:

"Wer unter euch ist so ein Mensch,

"daß er seinem Sohn etwa einen Stein geben wird,

"wenn er ihn um Brot bittet?

"Oder wird er ihm etwa einen ungenießbaren, schlangenähnlichen Fisch geben,

"wenn er ihn auch um einen Fisch bittet?

"Wenn also selbst ihr,

"obwohl ihr doch nicht gerade die Verkörperung der Liebe Gottes seid,

“dennoch in der Lage seid,

“euren Kindern gute Dinge zu geben,

“wieviel mehr wird der Vater

“aus seiner grenzenlosen Liebe

“denen den Heiligen Geist geben,

“die ihn darum bitten.” The underlined text belongs to the redaction of Q.

Catchpole 1983, 413-414: See Q 11:11-12¹ Matt = Q, Pro (p. 205).

Zeller 1984, 58: German Reconstruction: See Q 11:11-12¹ Matt = Q, Pro (p. 206).

Fitzmyer 1985, 914: See Q 11:11-12³ Luke = Q, Pro (p. 228).

Robinson / IQP 1991, 496: Reconstruction: See Q 11:11-12¹ Other (p. 210).

Catchpole 1993, 211-212: Reconstruction: See Q 11:11-12¹ Matt = Q, Pro (pp. 206-207).

Becker 1996, 326-327: See Q 11:9² Matt = Q, Pro (p. 192).

Becker 1996, ET 1998, 264: See Q 11:9² Matt = Q, Pro (pp. 192-193).

Bovon 1996, 143⁵⁹: “Matthieu, qui doit suivre Q, parle plus banalement d’un ‘homme’ α νθρωπος, là où Luc évoque ‘le père’.”

Bovon 1996, GT 1996, 154⁵⁹: “Matthäus, der Q folgen dürfte, spricht einfach von einem Menschen, α νθρωπος, wo Lukas den Vater erwähnt.”

Bovon 1996, ET 2013, 105⁵⁷: “Matthew, who must be following Q, speaks there in more mundane terms of a ‘man’ (α νθρωπος), where Luke evokes ‘the father.’”

Melzer-Keller 1997, 343-344: See Q 11:11-12¹ Other (pp. 210-211).

Schröter 1997, 496: Reconstruction: See Q 11:9² Luke = Q, Con (p. 188).

Ebner 1998, 306-307: See Q 11:11-12² Matt = Q, Pro (p. 220).

Hieke 1999, XI / **Tiwald** 2016, 54: German Reconstruction: See Q 11:9² Other (p. 198).

Rondez 2006, 114-117: See Q 11:9² Luke = Q, Con (pp. 189-191).

Gerber 2007, 119: “Bemerkenswert ist aber, dass Q 11,11 bzw. Mt 7,9 von einem ‘Menschen’ (α νθρωπος *anthrōpos*) spricht, nicht wie Lk 11,11 von einem ‘Vater’ ...”

Scherer 2016, 403¹⁴⁹⁸: “Bezüglich des Substantivs hat Mt die *lectio difficilior*, vgl. CE; S. SCHULZ [1972], Q 162; gegen H. T. FLEDDERMANN [2005b], Q 462, der allein mit ‘catchword’ argumentiert. Dies könnte aber ebenso gut Lk verdeutlichend eingebracht haben. Die Einleitung V.11 kommt auch in der Lk-Fassung von Q 15,4 vor; das Beispiel dort ist ebenfalls als Frage formuliert (vgl. auch Q 12,25), vgl. H. T. FLEDDERMANN, Q 462, mit weiteren Referenzstellen in Q.”

403-404¹⁴⁹⁹: “CE hat noch mit Mt die Fragepartikel μ η in V. 11c.12b. Die Gegenstände, die erbeten und gegeben werden, unterscheiden sich bei Mt und Lk. Mt hat als erstes Beispiel die Bitte um Brot im Kontrast zur Gabe eines

Steines; dies passt zum kulturellen Skript der Grundmahlzeit Brot/Fisch. Brot/Fisch vs. Stein/Schlange eröffnet einen Gegensatz zwischen essbar vs. nicht-essbar. Bei Lk stehen zwei Nahrungsmittel zwei giftigen Tieren gegenüber. Er hat mit dem Kontrast Ei/Skorpion den Gegensatz 'nützlich vs. schädlich' eröffnet (vgl. S. SCHULZ Q 162 Anm. 185); dies passt mit Einfügung von πνεῦμα ἅγιον zur Umgestaltung der Perikope als Überleitung zum Beelzebul-Vorwurf Lk 11,14-23, wo der Gegensatz 'nützlich vs. schädlich' analog zu Geist Gottes vs. Oberster der Dämonen relevant wird. Die Opposition 'nützlich vs. schädlich' erweist sich so als lk Überformung, so dass der mt Variante, abgesehen von der mt angepassten Bezeichnung 'Vater in den Himmeln', mehr Ursprünglichkeit zuzutrauen ist, ebenso CE; S. SCHULZ Q 162. Dies gilt auch für die stilistische Veränderung von ὄντες zu ὑπάρχοντες, vgl. zum Vers insgesamt H. T. FLEDDERMANN, Q 462f. Brot und Stein spielen darüber hinaus in Q 4,3 eine Rolle, das Brot unmittelbar zuvor in Q 11,3; Schlange und Skorpion sind auch genannt in Lk 10,19, vgl. H. T. FLEDDERMANN, Q 462. Für unsere Untersuchung wichtig ist, (1) dass vom Vater die basalen, alltäglichen Lebensmittel erbeten werden; (2) dass die Rollenerwartung an den (menschlichen) Vater besteht, den Kindern die Bitten zu erfüllen, und diese i.d.R. auch bestätigt wird; (3) dass von dort aus ein Schluss *a minore ad maius* auf den himmlischen Vater gezogen wird. All dies ist in beiden Varianten unstrittig. Schließlich wäre (4) wichtig, was die Menschen vom himmlischen Vater erwarten dürfen: allgemein 'Gutes'—'den heiligen Geist'—oder ein Drittes, das sowohl Mt als auch Lk in ihrem Sinne verändert haben? Mit Sicherheit lässt sich nur sagen, dass es sich im Kontext des Bittens und der Analogie zu den Lebensmitteln um die Erfüllung eines wichtigen positiven Bedürfnisses handelt: Der 'Geist' gerät aber unter lk Redaktionsverdacht, vgl. S. SCHULZ, Q 162; auch H. T. FLEDDERMANN, Q 463, und CE votieren für 'Gutes'."

Con

Gundry 1982, 124: "Luke's accusative τίνα, 'which?' is awkward because of its initial position, which distances it from its noun πατέρα; so Matthew writes a nominative τίς, 'who?' which stands on its own two feet. To keep τίς from modifying a noun (despite modern translations to the contrary), he delays the son's asking till later and inserts ἐστιν instead. This makes τίς the subject and ἄνθρωπος (a Mattheanism—35,17) the predicate nominative. ἄνθρωπος replaces πατέρα, which Matthew saves for God in agreement with his emphasizing divine Fatherhood."

Luz 1985, 383: "Redaktion ist die Formulierung (πατήρ) ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς [Matt] V [7:]11 und vielleicht ἄνθρωπος V9."

35-36: "Matthäisches Vorzugsvokabular

| | | | |
|---------------|--------------------|-----------|------|
| “... [36] ... | | | |
| | ἄνθρωπος 116,56,95 | + 21 Red. | ...” |

The numbers after ἄνθρωπος mean: 116 occurrences in Matt, 56 in Mark, and 95 in Luke.

The plus sign means “oder mehr als die genannte Zahl” / or more than the given number. See Luz 2002 (p. 234).

Sand 1986, 148: See Q 11:11-12¹ Matt = Q, Con (p. 209).

Schenk 1987, 288: “πατήρ für Gott ...

“Mt 46: Mk 4: Lk 17 + 3 (nur die ersten Stellen der Apg): Joh 118
(= Mk 4 + 14) + (Q 10 + 18)

“Die starke Expansion des Mt, die nur durch die joh Überbietung noch übertroffen wird, hat ihren Ort im dualist. [dualistischen] Weisheitskonzept des Mt: Der *gerechte und verfolgte* Weise nennt Gott Vater und versteht sich als dessen Sohn, was sowohl Sap 2,13.16f belegt wie undualistisch Epikt 1,9.6f; 3,22.82. Auf dem Hintergrund der Bezeichnung philosophischer Lehrer als *Vater* (MICHEL EWNT 3 [Michel, O. 1983. “πατήρ” *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. 3:126-135. Stuttgart; Berlin; Köln; Mainz: Kohlhammer], 126) wird die Mahnung von Mt 23,9 konturiert, sich nicht Vater nennen zu lassen, weil einer *euer Vater* (= *Lehrer in philosophischer Erziehung*) ist, wobei Philosophie immer primär Ethik ist ... Auf diesem Hintergrund wurde Q-Mt 7,9 die im Analogon verwendete Sohn-Vater-Beziehung, die Lk 11,11 noch hat, durch die Sohn-Mensch-Beziehung ersetzt (gg. [gegen] SCHULZ 1972: 162 spielt auch die gehäufte mt Verwendung von ἄνθρωπος als Allegorieanzeiger eine Rolle) im Hinblick auf die steigende Anwendung *euer Vater* V. 11 (= Lk) als nicht zu direkter Analogie.”

290-291: “πατήρ ὑμῶν (bzw. 1 mal ἡμῶν, 1 mal αὐτῶν, 5 mal σου; ...)

“Mt 20: Mk 1: Lk 3 + 0

(= Mk 1 + 3) + (Q 2 + 14)

“Mt hat seine 4 Vorgaben 6,14 (= Mk 11,25, wo es red. aus Q-Elementen gebildet war; ...) und 6,12 (= Q) in der Grundsatzrede versammelt, wo sie bei Q 5,48 (= Lk 6,36) und wahrscheinlich auch V. 45 (gg. Lk, der hier aber seine Gottesbezeichnung *Höchster* substituiert hat; ...) schon vorgegeben war und damit eine bewußte Konzentration geschaffen. In Q-Mt 6,26 (gg. Lk) dürfte hingegen Mt mit der Beziehung auf die Ernährung der Tiere red. sein, da der Q-Kontext V. 30 in der par. [parabolischen] Bekleidung der Pflanzen eindeutig θεός hat, Q also π.ύ. konkret für den Bezug auf die Sohnschaft des gehorsamen Menschen beschränkte (Lk 12,32 hat dann seinerseits seine einzige Dubl. [Dublette] von V. 30 her geschaffen und es nicht etwa aus jener Q-Stelle permutiert).

“Alle weiteren Stellen sind mt multipl. [multipliziert], wobei die Konzentration auf die Grundsatzrede durch die 12 geschaffenen Dubl. besonders augenfällig gemacht wird: 80% der Stellen mit diesem Syntagma stehen in der einleitenden Bergrede und bestimmen damit die Verwendung. Dabei ist bei der Bestimmung der semant. [semantischen] Grundfunktion nicht atomistisch von der naheliegenden Analogie von π.μου/ὑμῶν auszugehen und primär als Ausdruck der ‘grundsätzlichen Parallelisierung Jesus—Jünger im MtEv’ (so FRANKEMÖLLE 1974 [Frankemölle, H. 1974. *Jahwebund und Kirche Christi*. NTA bh 10. Münster: Aschendorff]: 160) zu bestimmen, da nach der zu beachtenden mt Textsequenz die 1. mt π.μου-Stelle eben erst im Anschluß an die 16 Stellen mit π.ὑμῶν eingeführt wird. Textlinguist. [textlinguistisch] ergeben sich aus den beiden Einleitungsstellen zwei wesentliche semant. Komponenten:

“5,16 wird die Wendung als Dubl. von V. 45 als Schluß- und Höhepunkt des Segments 5,11-16 eingebracht, das nach der mt Gliederung der Rede die Einsetzung der Schüler zu wahren Weisheitslehrern vollzieht (ein Segment, das durch das durchgehend betonte *ihr* bestimmt ist). In den voranstehend 5,3-10 angegebenen Grundbedingungen für die wahren Weisheitslehrer hatte 5,9 als eine Lohnbeschreibung u.a. [unter anderem] auch die künftige Einsetzung zu *Söhnen* (= Mitherrschern) genannt. Darauf wird mit der Wendung V. 16 zurückverwiesen: *euer Vater = der euch mit der Sohnschaft Belohnende*. Primär ist also die Wortfeldrelation *Vater/Söhne*, ohne die natürlich implizierte [291] Bestimmung des mt Jesus als einzig authentischem Geber des Religionsgesetzes und seiner Lohnzusagen in dieser Wendung selbst zu explizieren. Das 2. semant. Element liegt im Gegenüber der Angeredeten zu *den Menschen* in V. 16 selbst. Damit wird die Exklusivität dieser Gruppe betont, die natürlich offen ist, denn gerade auch die →ἄνθρωποι im mt Sinne des Wortes können und sollen ja möglichst →ὑιοί werden, dennoch darf das exklusive Moment in diesem ὑμῶν nicht unterbewertet werden, da es auch im Kontrast zu dem 4,34 eingeführten αὐτῶν *ihrer Gemeindehäuser* usw. gesetzt ist.

“Diese beiden semant. Elemente werden von der 2. Stelle 5,45 als die bestimmenden bestätigt, sofern hier *Söhne* nicht nur in makrosyntaktischer, sd. [sondern] direkt mikrosyntaktischer Beziehung zu π.ὑ. erscheint und das Gegenüber durch die Bestimmung der *Feinde* und *Verfolger* klar gegeben ist. Die Anwendung 5,48 impliziert dies klar, wie auch die red. Überschrift der Warnung vor dem pharisäischen Ethos 6,1 dies deutlich dupl.; der Sing. [Singular] π.σου 6,4.6a.b.18a.b ist eine individualisierend zuspitzende Modifikation des Plur. [Plural] im Anwendungsfalle wie das im Anrede-falle 6,9b dem vorgegebenen Vokativ zugesetzte einmalige ἡμῶν (dessen Funktion kann nicht darin bestimmt werden, ‘das gemeinsame Kindschaftsverhältnis Jesu und seiner Nachfolger gegenüber Gott aus(zusprechen)’, da der mt Jesus nicht um Vergebung der Schulden

bitten würde; gg. STRECKER 1984:115 n. 50). Im Rahmen der Gebetsmahnungen ist 6,8 klar Q-Mt 6,32 dupl., wie 6,15 die antithet. [antithetische] Dubl. zu der Mk-Vorgabe V. 15 ist. Der semant. Gehalt *der euch im neuen Äon mit der Mitherrschaft Belohnende* entnimmt auch die Stelle 6,26 (+ Q) einem formal isolierenden Alltags-Weisheits- oder Schöpfungs-Bezug, wie es das Wissen um das, was nötig ist, 6,32 (= Q) stärker konkretisiert. Dasselbe gilt für die wieder gebetsbezogene letzte Bergpredigtstelle 7,11 (= Q), wo wiederum das Poss.Pron. [Possessivpronomen] offenbar zum vorgegebenen π. explizierend zugesetzt wurde, wobei V. 9 gleichzeitig durch Einfügung von → ἄνθρωπος den mt Kontrast markiert.”

30: “Im *Erzählkontext* sind Personen als α. [ἄνθρωπος] typ. [typisch] mt ... immer auch als *Zu-Gewinnende* eingeführt: 9,9 (+ Mk).32 (+ Q); 12,10.13 (= Mk); 17,14 (+ Mk) und von daher wohl auch 27,32.57 (+ Mk). Der Erfolg des gewinnenden Handelns wird darum gemäß 5,16 in der Akklamation beschrieben: 8,27 (+ Mk). Auch in der Doxologie 9,8 (+ Mk) sind im Dat.com. [Dativus communis] die *Zu-Gewinnenden* bezeichnet, was man schon im Hinblick auf die vorausstehenden Stellen (wie die unmittelbar V. 9 nachfolgende) nie hätte bestreiten sollen ... Typ. ist, daß gerade im Zusammenhang mit dem 12,10.13 zu gewinnenden Kranken bei der gut mt Einschaltung eines deutenden Q-Logions 12,11 von Mt red. aus Mk 3,3 α. in den Q-Text permutiert und V. 12 dupl. [dupliziert] wird. Das ist nicht *allgemein-menschlich* gemeint, sd. [sondern] eine bewußte argumentatio ad hominem: selbst ihr *Außenstehenden, Ablehnenden* (oder gar *Gegner*). Derselbe Zusatz zu einer analogen rhetor. [rhetorischen] Frage wurde schon 7,9 (+ Q) gemacht. Auch hier wieder ist α. nicht ‘allgemein-menschlich’ aufzufassen, sd. (im Anschluß an die in der Bergrede voranstehenden Stellen) betont im Blick auf solche, die *noch zu gewinnen*, die *noch nicht Christen* im Sinne des Mt sind.”

Davies / Allison 1988, 681: See Q 11:11-12² Matt = Q, Con (p. 221)

Luz 2002, 499: “Redaktion ist die Formulierung (πατήρ) ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς in [Matt] V [7:]11 und vielleicht ἄνθρωπος in V9.”

57-58: “*Matthäisches Vorzugsvokabular*

| | | | |
|---------------|--------------------|-----------|------|
| “... [58] ... | | | |
| | ἄνθρωπος 116,56,95 | + 21 Red. | ...” |

The numbers after ἄνθρωπος mean: 116 occurrences in Matt, 56 in Mark, and 95 in Luke.

The plus sign means “oder mehr als die genannte Zahl” / or more than the given number.

Luz 2002, ET 2007, 357: “The formulation ‘your (Father) in heaven’ in [Matt] v. [7:]11 and perhaps ‘man’ in v. 9 are redaction.”

25-26: "Matthew's Preferred Vocabulary

"... [26] ...

ἄνθρωπος 116, 56, 95 + 21 red. ..."

The numbers after ἄνθρωπος mean: 116 occurrences in Matt, 56 in Mark, and 95 in Luke.

The plus sign means "oder mehr als die genannte Zahl" / or more than the given number."

Undecided

Other

Schweizer 1982, 126: "Der Satzbruch ([Q 11:]11a zuerst der Sohn, dann der Vater Subjekt) zeigt, wie wichtig dem (vorlukanischen?) Erzähler die Einfügung des 'Vaters' war."

Schweizer 1982, ET 1984, 192: "The anacoluthon (vs. [Q 11:]11a first the son, then the father as subject) shows how important the introduction of the 'father' was to the (pre-Lukan?) narrator."

Luz 2016, 166: Reconstruction: See Q 11:11-12¹ Matt = Q, Pro (pp. 207-208).

Evaluations

Carruth 1989: {C}, Luke = Q, Pro, [[πατ<ή>ρ<>],³] (ὁν)² αἰτήσει ὁ υἱὸς [(αὐτοῦ)⁴].

Although scholarly opinion is heavily in favor of Matthew's ἄνθρωπος as representing Q, there is some evidence that a form of the word πατήρ may have occurred here. First, if this unit belonged in Q in the Lucan order, a form of πατήρ occurs repeatedly in the surrounding context (Q 10:21, 2x; 10:22, 3x; 11:2; 11:13). It could have occurred in Q 11:11 as well.

Secondly, there is evidence from other Q sayings that the concern for the relationship between father and son was part of Q and not due entirely to Luke as B. Weiss suggests. Laying claim to a certain person as father or being associated with a certain father have consequences in terms of identity for Q. Thus it is said in Q 3:8 that claiming Abraham as father is not sufficient. In Q 11:48 opponents are criticized for consenting to or filling up the deeds of their fathers who persecuted the prophets. Finally, loyalty and duty to a human father and family are explicitly placed after loyalty to Jesus (Q 9:59, 14:26). Association with God as father is also important in Q. Community members are told to be like their heavenly father (Q 6:36), Jesus prays to his father who knows

Matthean parallel 18:12) is the source of Matt 12:11 (// Luke 14:5) τίς ἔσται ἐξ ὑμῶν ἄνθρωπος ὃς ἐξεί προβάτον ἐν καὶ ἐὰν ἐμπέσῃ ... οὐχὶ κρατήσει αὐτὸ καὶ ἐγερεῖ. This documents for Q at 15:4 a usage similar to that here of Matthew, and thus supports Matt = Q here, though Matt 12:11 documents Matthew's ability to use the expression secondarily. (This of course assumes with McLean and most that the Lucan reading 14:5 is Lucan, and not Q.) The similarity between the redactional Luke 14:5 τίνος ὑμῶν and Luke 11:11 τίνα δὲ ἐξ ὑμῶν would indicate Lucan style, and suggest that, though infelicitous especially in the case of 11:11, it can nonetheless be attributed to Luke.

The idea of the human father is present in Matthew, even if the word is not, and hence whatever importance Q gives to human father/son and divine Father/Son relationships, this is implicit irrespective of which noun is in Q (since "son" is certainly in Q). In 11:13, the addition "heavenly" to "Father" could be due to the earthly "father" in 11:11, to mark the contrast. But if in 11:13 "from heaven" does not modify Father, i.e. does not mean "heavenly," but rather, omitting ὁ, modifies "give," i.e. "give from heaven," as R. Conrad Douglas concludes, then one could conjecture that when Luke changed "man" to "father" he also modified "give from heaven" to "Father from heaven." Luke changing the more mundane "good things" into "Holy Spirit" would then compensate for no longer making clear that the good things will be given from heaven—if the good things = the Holy Spirit, obviously they come from heaven, without this having to be said explicitly.

The older form of the saying would logically refer to "man" rather than "father." For "Father" moves already toward the interpretation, i.e. is already allegorizing, and thus would represent a more advanced stage of the saying. The saying may originally have circulated without the interpretation 11:13. In the development making the interpretation explicit "man" would have become "father." This could of course have happened already by the time of Q, since the appending of 11:13 had taken place by then. But it is more reasonable to assume that the older form "man" still survived for a while after the spiritualizing interpretation = Father had developed, than to assume that, after "man" had been replaced already in Q by "father," there was a reversal of direction by Matthew who reintroduced "man." The awkwardness of hearing the spiritual overtone of God in the word man was overcome by replacing man with father.

Hoffmann 2017: {B}, Matt = Q, (ἄνθρωπο)³(ς, ὄν)² αἰτήσει ὁ υἱὸς (αὐτοῦ)⁴.

Lukas dürfte ἄνθρωπος durch ὁ πατήρ ersetzt haben, um das Gleichnis des seinen Vater bittenden Sohnes deutlicher von dem von ihm eingeschobenen Gleichnis vom gebetenen Freund (Lk 11,5-8) abzusetzen. Diese Absicht erklärt auch die Streichung der Brotbitte.

Q 11:11-12⁴: Matthew's αὐτοῦ.

Luke = Q: [τ]²[δ]³[ν]² [πατ]³[ἐ]²[ρ]³[α]² αἰτήσῃ ὁ υἱὸς ()⁴ ἰχθύν⁵

Pro

Con

Jülicher 1899, 37: "... Lc kommt wegen des τὸν πατέρα ohne αὐτοῦ aus; ..."

Harnack 1907, 12: See Q 11:11-12³: Luke = Q, Con (p. 227).

Harnack 1908, 10: "He [Luke] manifestly improves the text by replacing ἄνθρωπος and ὁ υἱὸς αὐτοῦ by 'father' and 'son' ..."

Cadbury 1920, 191: See Q 11:13² Luke = Q, Con (p. 293).

Easton 1926, 179: "He [Luke] has dropped Q's needless αὐτοῦ."

Matt = Q: (ἄνθρωπο)³(ς, ὄν)² αἰτήσῃ ὁ υἱὸς (αὐτοῦ)⁴ ἰχθύν⁵

Pro

J. Weiß 1892, 469: See Q 11:11-12² Matt = Q, Pro (p. 219).

Hunter 1950, 137: English Reconstruction: See Q 11:9² Luke = Q, Pro (p. 180).

Zeller 1977, 127: Reconstruction: See Q 11:11-12² Matt = Q, Pro (p. 219).

Polag 1979, 50-51: See Q 11:11-12¹ Other (pp. 209-210).

Catchpole 1983, 413-414: See Q 11:11-12¹ Matt = Q, Pro (p. 205).

Robinson / IQP 1991, 496: Reconstruction: See Q 11:11-12¹ Other (p. 210).

Catchpole 1993, 211-212: Reconstruction: See Q 11:11-12¹ Matt = Q, Pro (pp. 206-207).

Becker 1996, 326-327: See Q 11:9² Matt = Q, Pro (p. 192).

Becker 1996, ET 1998, 264: See Q 11:9² Matt = Q, Pro (pp. 192-193).

Melzer-Keller 1997, 343-344: See Q 11:11-12¹ Other (pp. 210-211).

Schröter 1997, 496: Reconstruction: See Q 11:9² Luke = Q, Con (p. 188).

Ebner 1998, 306-307: Reconstruction: See Q 11:11-12² Matt = Q, Pro (p. 220).

Hieke 1999, XI / Tiwald 2016, 54: German Reconstruction: See Q 11:9² Other (p. 198).

Fleddermann 2005b, 462: See Q 11:11-12² Matt = Q, Pro (p. 220).

Rondez 2006, 114-117: See Q 11:9² Luke = Q, Con (pp. 189-193).

Con

Davies / Allison 1988, 681: “Perhaps the evangelist [Matt] added ἀυτοῦ after ὁ υἱός because he wished to retain the absolute form, *the* son (so Luke), for Jesus alone.”

Auvinen 2003, 152: “Matthew has maybe added the definition ἀυτοῦ after the word υἱός, in order to clarify the fact that the text is not dealing with the son *par excellence*, i.e. Jesus.”

Undecided

Other

Luz 2016, 166: Reconstruction: See Q 11:11-12¹ Matt = Q, Pro (pp. 207-208).

Evaluations

Carruth 1989: {C}, Matt = Q, Pro, αἰτήσῃ ὁ υἱὸς [(ἀυτοῦ)⁴].

While it is true that ἀυτοῦ would not be necessary here if one supposes that Q had a form of πατήρ in the question, this does not rule out the possibility of its presence. Cadbury’s evidence suggests an omission by Luke.

Douglas 1989: {U}, (ἄνθρωπος)³(ς, ὄν)² αἰτήσῃ ὁ υἱὸς (ἀυτοῦ)⁴ ἵ(ἄρτ)⁶ον¹⁵.

The probable absence of πατήρ (see Evaluation at Q 11:11-12³) militates in favor of a higher degree of confidence in the presence of ἀυτοῦ. No arguments are presented for the word’s absence or against its presence.

Robinson 1990: {A}, Matt = Q, Pro: αἰτήσῃ ὁ υἱὸς (ἀυτοῦ)⁴.

If variant 3 reads “man,” then “his son” is more needed than if it had read “father,” for in the latter case “son” would be all that was needed to make it clear that it was the son of that father. Perhaps the grade should hence be the same as for variant 3.

Hoffmann 2017: {B}, Matt = Q, Pro: αἰτήσῃ ὁ υἱὸς (ἀυτοῦ)⁴.

Lukas ließ ἀυτοῦ weg, weil die Vater-Sohn-Beziehung durch das von ihm eingefügte πατήρ schon verdeutlicht war.

Q 11:11-12⁵: Luke's first position of ἰχθύς and ὄφεις and second position of ὄβον and σκορπίος, or Matthew's first position of ἄρτος and λίθος and second position of ἰχθύς and ὄφεις.

Luke = Q: αἰτήσῃ ὁ υἱὸς ()⁴ ἰχθύς¹⁵, [καὶ ἀντὶ ἰχθύος]⁷ ὄφιν¹⁵ ἀύτῳ¹⁸ ἐπιδώσει¹⁸; **11:12** ἢ καὶ αἰτήσῃ¹⁹ 5⁵ [ὄ]βον¹⁵, ἰ¹⁹ ()⁷ ἐπιδώσει ἀύτῳ¹¹⁰ 5⁵ [σκορπί]^{6ον}¹⁵ ἰ¹¹⁰;

Pro

Con

B. Weiß 1908, 32: Q 11:11-12² Luke = Q, Con (p. 214).

Sauer 1991, 316: “Bei den Beispielen stimmen Mt und Lk nur im Beispiel Fisch–Schlange überein. Mt hat zusätzlich—an 1. Stelle—das Beispiel vom Brot und Stein, Lk bringt zusätzlich—an 2. Stelle—das Beispiel vom Ei und Skorpion. Am wahrscheinlichsten ist die Annahme, daß Q die beiden Gegensatzpaare Brot–Stein, Fisch–Schlange geboten und Lk das Paar Brot–Stein durch Ei–Skorpion ersetzt.⁵ und hinter das Fisch–Schlange-Beispiel plazierte hat. In das Fisch–Schlange-Beispiel ist vom dritten Evangelisten zudem eine verdeutlichende Ergänzung eingebracht (ἀντὶ ἰχθύος) und das Verb (ἐπιδώσει) an das Ende des Fragesatzes gesetzt worden.”

773⁵: “S. SCHULZ [1972], Q, 162.”

Burkett 2009, 187-188: “For the Q pericope ‘Good gifts’ (Matt 7:9-11/ Luke 11:11-13), Luke may have known a parallel from L. At the end of the pericope, Matthew and Luke agree closely in wording except for two redactional changes, one in Matthew (‘your Father who is in the heavens’) and one in Luke (‘Holy Spirit’). At least this part of the pericope came from Q. At the beginning of the pericope, however, the two Gospels differ not only in wording, but also in content and order ...

| “Matthew 7:9-10 Q | Luke 11:11-12 L? |
|--|---|
| 9 Or what person is there among you whose son will ask for bread and he will give him a stone? | |
| 10 Or will ask for fish and he will give him a serpent? | 11 What father among you will his son ask for fish, and instead of a fish he will give him a serpent? |
| | 12 Or will ask for an egg and he will give him a scorpion? |

“Matthew preserves Q here. In Luke, the Q version has been modified to pair ‘serpent’ with ‘scorpion’ as in the L mission discourse: ‘Behold I have given you the authority to trample upon *serpents* and *scorpions*’ (Luke 10:19a). The questions have been reversed in Luke in order to have ‘scor-[188]pion’ follow ‘serpent’. The question is whether Luke himself mimicked this L motif or whether he found it in L in a parallel version of this pericope. One consideration favors the latter alternative. To pair ‘serpent’ with ‘scorpion,’ Luke could have simply changed ‘stone’ to ‘scorpion’; he had no need to also change ‘bread’ to ‘egg.’ Furthermore, since this pericope is introduced by the phrase ‘What person among you,’ which occurs in L as well as Q ..., this is the sort of pericope that might stand in L. While not certain, it is at least plausible that Luke has conflated Q with L here.”

Matt = Q: αἰτήσῃ ὁ υἱὸς (αὐτοῦ)⁴ ⁵ (ἄρτ)⁶ ον¹⁵, (μῆ)⁷ ⁵ (λίθ)⁶ ον¹⁵ ⁵ ¹⁸ ἐπιδώσει ⁵ αὐτῷ¹⁸; **7:10** ἦ καὶ ⁵ ¹⁹ ἰχθύν¹⁵ αἰτήσῃ¹⁹, (μῆ)⁷ ⁵ ¹¹⁰ ὄφιν¹⁵ ἐπιδώσει αὐτῷ¹¹⁰;

Pro

Harnack 1907, 94-95: Reconstruction: “(M 7,7-11; L 11,9-13).

“(7) Αἰτεῖτε, καὶ δοθήσεται ὑμῖν· ζητεῖτε, καὶ εὐρήσετε· κρούετε καὶ ἀνοιγήσεται ὑμῖν. (8) πᾶς γὰρ ὁ αἰτῶν λαμβάνει, καὶ ὁ ζητῶν εὐρίσκει, καὶ τῷ κρούοντι ἀνοιγήσεται. (9) ἦ τίς ἐστὶν ἐξ ὑμῶν ἄνθρωπος, ὃν αἰτήσῃ ὁ υἱὸς αὐτοῦ ἄρτον, μὴ [95] λίθον ἐπιδώσει αὐτῷ; (10) ἦ καὶ ἰχθὺν αἰτήσῃ, μὴ ὄφιν ἐπιδώσει αὐτῷ; (11) εἰ οὖν ὑμεῖς πονηροὶ ὄντες οἴδατε [δόματα] ἀγαθὰ διδόναι τοῖς τέκνοις ὑμῶν, πόσω μᾶλλον ὁ πατήρ ὁ ἐξ οὐρανοῦ δώσει ἀγαθὰ τοῖς αἰτοῦσιν αὐτόν; ...”

Harnack 1908, 136: Reconstruction: “(ST. MATT. vii. 7-11; ST. LUKE xi. 9-13.)”

“(7) Αἰτεῖτε, καὶ δοθήσεται ὑμῖν· ζητεῖτε, καὶ εὐρήσετε· κρούετε καὶ ἀνοιγήσεται ὑμῖν. (8) πᾶς γὰρ ὁ αἰτῶν λαμβάνει, καὶ ὁ ζητῶν εὐρίσκει, καὶ τῷ κρούοντι ἀνοιγήσεται. (9) ἦ τίς ἐστὶν ἐξ ὑμῶν ἄνθρωπος, ὃν αἰτήσῃ ὁ υἱὸς αὐτοῦ ἄρτον, μὴ λίθον ἐπιδώσει αὐτῷ; (10) ἦ καὶ ἰχθὺν αἰτήσῃ, μὴ ὄφιν ἐπιδώσει αὐτῷ; (11) εἰ οὖν ὑμεῖς πονηροὶ ὄντες οἴδατε [δόματα] ἀγαθὰ διδόναι τοῖς τέκνοις ὑμῶν, πόσω μᾶλλον ὁ πατήρ ὁ ἐξ οὐρανοῦ δώσει ἀγαθὰ τοῖς αἰτοῦσιν αὐτόν; ...”

Easton 1926, 179: “If ‘a loaf ... stone’ is not read in Lk, an enlargement of Q by Mt is not likely (against J1 [Jülicher ²1910]); Lk may have thought that the proper antithesis to ‘useful’ was ‘harmful,’ not ‘useless’ (W [B. Weiß 1901], Ls [Loisy 1907]).” Ellipsis by Easton.

Manson 1937, 81: “This passage [Luke 11:9-13], which shows close agreement between Mt. and Lk., is in poetic form (cf. Burney [1925], *op. cit.*, pp. 67, 82, 114). The three short (two-stress) lines in *v.* 10 answer to the three lines

in *v.* 9; and the triple form is carried into the short parable which follows (*vv.* 11 f.), though here there is serious doubt about the text. The clause about the loaf and the stone is omitted in Lk. by B 1241 Sahidic, MSS. of the Old Latin, Sinaitic Syriac, Armenian, Marcion, and Origen. Many scholars regard it as an assimilation of the text of Lk. to that of Mt. But the question whether it stood in Lk. is distinct from the question whether it stood in Q; and, leaving the text of Lk. on one side, we have three points in the parable. The first is attested by Mt. (and Lk.?), the second by Mt. and Lk., the third by Lk. alone. The evidence for the place of the first point in Q is at least as good as that for the third; and the fact that the poem is in a triple form favours a threefold parable.”

Hunter 1950, 137: English Reconstruction: See Q 11:9² Luke = Q, Pro (p. 180).

Zeller 1977, 127: Reconstruction: See Q 11:11-12² Matt = Q, Pro (p. 219).

Polag 1979, 50-51: See Q 11:11-12¹ Other (pp. 209-210).

Schenk 1981, 64: German Reconstruction: See Q 11:11-12³ Matt = Q, Pro (pp. 229-230).

Catchpole 1983, 413-414: See Q 11:11-12¹ Matt = Q, Pro (p. 205).

Zeller 1984, 58: German Reconstruction: See Q 11:11-12¹ Matt = Q, Pro (p. 206).

Rau 1990, 172: “Nimmt man die zweite Frage Mt 7,10 / Lk 11,12 hinzu, so haben beide Evangelisten nur das Gegensatzpaar Fisch—Schlange gemeinsam. Als zweites Gegensatzpaar erwähnt Mt zuvor Brot—Stein, Lk dagegen erst anschließend Ei—Skorpion. Man kann daraufhin vermuten, daß ursprünglich nur eine Frage (Fisch—Schlange) vorhanden war, der Mt und Lk eine jeweils verschiedene zweite Frage hinzugefügt haben. Mir selber scheint es allerdings wahrscheinlicher zu sein, daß die mt Doppelfrage das Ursprüngliche bewahrt hat. Denn bei Lk ist der für die Pointe und die Anwendung entscheidende Akzent, dem es auf die Gegenüberstellung von ‘Bitte um Nützlichem—Gabe von Unnützem’ ankommt, in die Richtung von ‘Bitte um Nützlichem—Gabe von Schädlichem’ verlagert.”

Robinson / IQP 1991, 496: Reconstruction: See Q 11:11-12¹ Other (p. 210).

Catchpole 1993, 211-212: Reconstruction: See Q 11:11-12¹ Matt = Q, Pro (pp. 206-207).

Mack 1993, 76-77: English Reconstruction:

“Ask and it will be given to you; seek and you will find; knock and the door will be opened for you. [77]

“For everyone who asks receives, and the one who seeks finds, and to the one who knocks the door will be opened.

“What father of yours, if his son asks for a loaf of bread, will give him a stone, or if he asks for a fish, will give him a snake?”

“Therefore, if you, although you are not good, know how to give good gifts to your children, how much more will the father above give good things to those who ask him!”

Becker 1996, 326-327: See Q 11:9² Matt = Q, Pro (p. 192).

Becker 1996, ET 1998, 264: See Q 11:9² Matt = Q, Pro (pp. 192-193).

Bovon 1996, 142-143: “Si l’on estime que Matthieu a [143] conservé le texte de Q⁵⁶, on a le droit d’imaginer que Luc lui aussi en a préservé le contenu et l’ordre. Il aura ajouté un troisième exemple (œuf—scorpion), obtenant ainsi une triade en harmonie avec les trois requêtes des v. 9-10. Comme il n’aura certainement pas éliminé l’exemple du pain qui convient si bien à son contexte, je retiens finalement le texte long (avec la paire pain—pierre au début; et l’ajout lucanien œuf—scorpion)⁵⁷. Cela me permet de dire que Luc, qui amplifie à la fin, a le même ordre que Matthieu: pain—pierre, puis poisson—serpent.”

143⁵⁶: “Cf. S. Schulz [1972], Q, p. 162; K. E. Bailey [1976], Poet, p. 136, imagine même que Q avait déjà trois exemples; J. Caba, Oración [1974], p. 71-74. 83-93.”

143⁵⁷: “É. Delebecque, Évangile [*Évangile de Luc: Texte traduit et annoté*. Collection d’Études Anciennes. Paris: Les Belles Lettres, 1976], p. 72, fait de même.”

Bovon 1996, GT 1996, 153: “Wenn wir annehmen, daß Matthäus den Text von Q⁵⁶ überliefert, sind wir zu der Hypothese berechtigt, daß auch Lukas dessen Inhalt und Reihenfolge bewahrt. Lukas hätte dann ein drittes Beispiel (Ei—Skorpion) zugefügt, wodurch er eine Triade erhielt, die mit den drei Biten der VV 9-10 in Harmonie steht. Da er das Beispiel des Brotes, das so gut in seinen Kontext paßt, sicher nicht weggelassen hätte, behalte ich die lange Form des Textes bei (mit dem Paar Brot—Stein am Anfang und der lukanischen Beifügung Ei—Skorpion)⁵⁷. Das erlaubt mir die Feststellung, daß Lukas, der am Ende erweitert, dieselbe Reihenfolge wie Matthäus hat: Brot—Stein, dann Fisch—Schlange.”

153⁵⁶: “Vgl. S. Schulz [1972], Q 162; K.E. Bailey [1976], Poet 136, der annimmt, daß schon Q drei Beispiele gehabt habe; und J. Caba, Oración [1974] 71-74.83-93.”

153⁵⁷: “Ebenso É. Delebecque, Évangile [*Évangile de Luc: Texte Traduit et Annoté*. Collection d’Études Anciennes. Paris: Les Belles Lettres, 1976] 72.”

Bovon 1996, ET 2013, 105: “If we conclude that Matthew retained the text of Q,⁵⁴ then we have the right to imagine that Luke has also kept the content and the order of it. He then may also have added a third example (egg—scorpion), thus obtaining a triad in harmony with the three petitions of vv. 9-10. As he most certainly would not have eliminated the example of bread that suits his context so well, I end up opting for the longer reading (with the pair

bread—stone at the beginning and the Lukan addition of egg—scorpion).⁵⁵ That enables me to say that Luke, who amplifies at the end, has the same order as Matthew: bread—stone, then fish—snake.”

105⁵⁴: “Schulz [1972], Q, 162; Bailey [1976] (*Poet*, 136) even imagines that Q had three examples; Caba, *Oración de petición* [1974], 71-74; 83-93.”

105⁵⁵: “Delebecque [*Évangile de Luc: Texte Traduit et Annoté*. Collection d'Études Anciennes. Paris: Les Belles Lettres, 1976] (72) does the same.”

Melzer-Keller 1997, 343-344: See Q 11:11-12¹ Other (pp. 210-211).

Schröter 1997, 496: Reconstruction: See Q 11:9² Luke = Q, Con (p. 188). 432⁵⁴: See Luke 11:[5-8]⁰ Not in Q (p. 70).

Ebner 1998, 306-307: Reconstruction: See Q 11:11-12² Matt = Q, Pro (p. 220).

Hieke 1999, XI / **Tiwald** 2016, 54: German Reconstruction: See Q 11:9² Other (p. 198).

Auvinen 2003, 152: “9 αἰτεῖτε καὶ δοθήσεται ὑμῖν, ζητεῖτε καὶ εὐρήσετε, κρούετε καὶ ἀνοιγήσεται ὑμῖν· 10 πᾶς γὰρ ὁ αἰτῶν λαμβάνει καὶ ὁ ζητῶν εὐρίσκει καὶ τῷ κρούοντι ἀνοιγήσεται. 11 τίς ἐξ ὑμῶν ἄνθρωπος, ὃν αἰτήσῃ ὁ υἱὸς ἄρτον, μὴ λίθον ἐπιδώσει αὐτῷ; 12 ἢ καὶ ἰχθύν αἰτήσῃ, μὴ ὄφιν ἐπιδώσει αὐτῷ 13 εἰ οὖν ὑμεῖς πονηροὶ ὄντες οἴδατε δόματα ἀγαθὰ διδόναι τοῖς τέκνοις ὑμῶν, πόσω μᾶλλον ὁ πατήρ ἐξ οὐρανοῦ δώσει ἀγαθὰ τοῖς αἰτοῦσιν αὐτόν.”

Fleddermann 2005b, 462: “The four objects are difficult. Matthew and Luke agree that one pair was ἰχθύν / ὄφιν, but Matthew has this pair in second place and Luke in first place. Most probably the first pair was Matthew's ἄρτον / λίθον. This pair appears in the Q story of Jesus' Temptations (Q 4,3), and the mention of bread links up with the bread petition of the Disciples' Prayer (Q 11,3). Luke wanted to assimilate the verse to Luke 10,19 where he also uses ὄφις and σκορπίος, probably to allude to Deut 8,15 LXX. To fit the two terms into the Q text Luke drops Q's first pair, moves the second pair forward, and then adds his newly formulated pair.”

Rondez 2006, 114-117: See Q 11:9² Luke = Q, Con (pp. 189-191).

Rau 2011, 233-234: See Q 11:13⁷ Matt = Q, Pro (pp. 342-343).

Con

Undecided

Other

Luz 2016, 166: Reconstruction: See Q 11:11-12¹ Matt = Q, Pro (pp. 207-208).

Evaluations

Carruth 1989: {B}, Matt = Q, Pro, Matthew's first position of ἄρτος and λίθος and second position of ἰχθύς and ὄφις.

There is not much discussion in the literature which directly addresses the order of the metaphors in Q. Instead, the focus is on the issue of how many and which metaphors Q contained. The scholars who present reconstructions of this unit are unanimous in placing the non-fish metaphor first. Since it will be argued for Q 11:11-12⁶ that Matthew has preserved Q's two metaphors and since Matthew has apparently preserved Q's introduction to the saying more closely than Luke, there seems to be no reason to suppose that Matthew has changed the order of the metaphors.

With regard to the number of metaphors represented by Q, it also seems apparent that there were two. The ἦ καί attested by both Matthew and Luke is evidence that there was more than one metaphor in Q. In addition, Jeremias (1980, 101) offers evidence that Luke is unlikely to have added a second metaphor to Q. He says, "Im Rahmen des Markusstoffes übernimmt Lukas 6mal eine Doppelfrage (Lk 5,21.22f.; 6,3f.9; 20,2; 21,7), und 8mal vermeidet er sie (Lk 8,11.16.25; 9,25.41; 20,22; 22,46.71). Nie jedoch bildet er von sich aus eine Doppelfrage."

Manson's suggestion that Q had three metaphors is not convincing. The triple parallelism of Q 11:9-10 is clear but in Q 11:11-13 only one of the three, the asking word is carried through. Since the seeking and knocking words are dropped there seems to be no good reason for assuming a series of three metaphors. One can also see that Q has several instances of pairs of illustrations (Q 11:31-32; 12:22-28; 13:18-21). It is most likely, then, that Q offered a pair here although Matthew and Luke differ on one of them.

Douglas 1989: {B}, Matt = Q, Pro, Matthew's first position of ἄρτος and λίθος and second position of ἰχθύς and ὄφις.

The Matthean pair is more likely to represent Q, so it may be safely conjectured that the Matthean order also represents Q.

Robinson 1990: {B}, Matt = Q, Pro, Matthew's first position of ἄρτος and λίθος and second position of ἰχθύς and ὄφις.

The loaves-and-fishes sequence is more normal than the reverse. When only one food is listed, it is normally loaves, as in the Prayer, and the parable Luke 11:5-8, or the Last Supper, where the drink is added to the one item of food, bread. This habit is respected here by both Gospels, in that Matthew has the order bread/fish, and Luke omits bread and lists fish/egg. This of course presupposes the solution to variant 6, and hence should have the same grade.

The issue of whether there was in Q only one instance (fish), or two (both Matthew and Luke have two, and the connective is uncontestedly Q), or three (combining Matthew and Luke) is not provided for in the formatting. It needs to be discussed, perhaps here at variant 5 in a distinct paragraph. There seems no strong reason to assume three, since two of the three would have to be without parallel, and this is always a weak argument. To assume only one, since only one (fish) is shared by both, seems weak, since the connective and the basic syntax of a second is in both Matthew and Luke. Hence to assume two seems appropriate. There is no apparent reason why Matthew and Luke would, independently of each other, have added a second. There is no apparent reason why Q would have had to have three. But to assume one Gospel would change one of the foods seems possible, such as Luke wanting to contrast what is useful with something that is not only not useful (stone) but something that is actually harmful (scorpion, like a snake, in his other comparison), or Luke feeling that loaves had been adequately handled in the interpolated parable 11:5-8, so that something else should be used 11:12.

Hoffmann 2017: {B}, Matt = Q, Pro, Matthew's first position of ἄρτος and λίθος and second position of ἰχθύς and ὄφις.

Matthäus dürfte die ursprüngliche Reihenfolge und Wahl der Beispiele erhalten haben. Lukas ließ das Beispiel Brot—Stein weg, um eine Überschneidung mit dem von ihm eingeschobenen Gleichnis von dem um Brot gebetenen Freund (11,5-8) zu vermeiden, und fügte das Beispiel von Ei—Skorpion hinzu (vgl. variation unit 6).

Q 11:11-12⁶: Luke's ὄν and σκορπίος or Matthew's ἄρτος and λίθος.

Luke = Q: ἡ καὶ ἡ ἀλιτῆσει^{19 55} [ὄν]^{6ον¹⁵}, ἡ¹⁹ ()⁷ ἐπιδώσει ἀτῶ^{110 55} [σκορπι]^{6ον¹⁵}
¹¹⁰;

Pro

Sand 1986, 147-148: "Während Mt in den V. [7:]7 und 8 dem Text der Spruchtradition [148] folgt, strafft er in den V. 10 und 11 seine Vorlage (die Bitte um ein Ei läßt er weg und setzt an ihre Stelle die vom Brot; ferner gibt er seiner Textgestalt eine verständlichere Form)."

Con

Wernle 1899, 67-68: See Q 11:11-12² Luke = Q, Con (p. 214).

Harnack 1907, 12: "Rätselhaft ist die lukanische Variante zu Matth. 7,9.10 (Ei und Skorpion für Brot und Stein und umgestellt). Der Text bei Matth. lautet natürlicher; Lukas ist vielleicht durch ein griechisches Sprichwort beeinflusst oder hatte eine andere Rec. [Recension] von Q."

Loisy 1907, 632: "Luc ... alléguait la substitution de deux bêtes nuisibles à deux aliments utiles; peut-être a-t-il cru fortifier l'antithèse, et trouvé que la pierre ne disait pas assez."

B. Weiß 1907, 73: "Eigentümlich ist aber, daß Lukas das Gleichnis von Stein und Brot, welches zeigt, daß Gott keinesfalls etwas Unnützes statt etwas Notwendigem geben wird, fortläßt und dafür dem von Fisch und Schlange das von Ei und Skorpion anreihet, das ebenso wie dieses lehrt, daß er nichts Schädliches statt etwas Nützlichem geben wird. Die Gedankenverbindung von ὄφις und σκορπίον war durch 10,19 sehr nahegelegt, und der zusammengerollte Skorpion dem Ei wirklich so ähnlich wie die Schlange dem Fisch; aber die leere Verdoppelung des Gedankens ist doch gewiß nicht das Ursprüngliche."

Harnack 1908, 10: "The Lukan variant to St. Matt. vii. 9,10 ('egg' and 'scorpion' for 'loaf' and 'stone,' and in reverse order) is problematical. The text of St. Matthew has a more natural sound; St. Luke is perhaps influenced by a Greek proverb or he possessed another recension of Q."

B. Weiß 1908, 32: See Q 11:11-12² Luke = Q, Con (p. 214).

Patton 1915, 139-140: "ABOUT SEEKING AND FINDING

(Mt vii, 7-11; Lk xi, 9-13)

"The agreement is close, except where Luke in his vs. 12 adds the item of the egg and the scorpion which has no parallel in Matthew. In spite of the addition of this verse in Luke, out of eighty words in his version and seventy-three in Matthew's sixty-two are still identical. Luke's substitution of 'holy spirit'

for Matthew's indefinite 'good things' is characterized by Schmiedel as a 'deliberate divergence.' The same phrase would hardly describe the addition of vs. 12. According to the principle here followed, it might seem natural to assign this verse, and so the whole context, to Luke's recension of Q. But [140] in the whole section, aside from this verse, there are so few deviations, and these so easily accounted for on the part either of Matthew or Luke, that the writer inclines to assign the section simply to Q. Luke's vs. 12 would then be regarded as a gloss, or an addition of Luke from some source of his own, perhaps oral. Between this disposal of the matter and the assignment of the entire section to QMt and QLk there is not much to choose."

Loisy 1924, 319: "... notre évangéliste [Luke], qui a en propre l'exemple de l'œuf et du scorpion, aura voulu, sans égard à la couleur locale et à la vraisemblance, fortifier l'antithèse en opposant deux bêtes nuisibles (dans Matthieu, le serpent ne paraît pas cité comme animal nuisible, mais pour la ressemblance avec certains poissons. LAGRANGE [1921], 327) à deux aliments utiles."

Easton 1926, 179: "This [Luke 11:12] was probably added to compensate for the omission of the 'bread and stone' saying."

Klostermann 1927, 67: "Lc fügt zu [11:]10 noch hinzu ἢ καὶ ἀιτήσῃ ὄβον, ἐπιδώσει αὐτῷ σκορπίον: aus dem Eigenen, nach einem sonst bekannten Sprichwort vgl. ἀντὶ πέρικης σκορπίον ..., oder weil ihm dies als Dublette schon überliefert war?"

Bussmann 1929, 68: "Merkwürdigerweise hat L ... in v.12 ein anderes Beispiel Ei-Skorpion, das Mt wohl kaum gelesen hat. ... Es kann aber auch aus der Sonderquelle stammen, jedenfalls hat Mt es nicht in R gelesen."

Klostermann 1929, 126: "Der echte Lc scheint für die beiden Fälle Brot-Stein und Fische-Schlange (Mt) die beiden Fische-Schlange und Ei-Skorpion zu substituieren (so B it^{var} syr^s Marcion Orig Blaß [Textherstellung in dem *Evangelium secundum Lucam ... secundum formam quae videtur Romanam*, Leipzig: Teubner 1897], während die meisten nach Mt interpolieren), und damit den Gegensatz Nützlich-Unnützlich durch den Nützlich-Schädlich. Es dürfte sich übrigens in allen drei Fällen nicht um Wortwitz, sondern um Sachwitz handeln: wie das Brot dem Stein und der Fisch der Schlange ähnlich ist, mag auch der Skorpion mit angezogenen Gliedern einem Ei vergleichbar sein (Plummer [Plummer, Alfred. 1908. *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to S. Luke*. The International Critical Commentary. Edinburgh: Clark. 4th ed.] dagegen Lagrange [1921])."

Hauck 1934, 152: "Lk gibt die Sprüche [Luke 11:11-12 || Matt 7:9-11] fast wortgleich mit Mt. Nur bietet Lk statt des Bildpaares Stein-Brot das andere Skorpion-Fisch (vgl. 10,19 Schlange-Skorpion nebeneinander). Ferner ersetzt Lk am Ende das allgemeine ἀγαθόν des Mt (7,11) durch die dem Parallelismus widersprechende Spezialangabe des πνεῦμα ἄγ. (luk, ...)."

Rengstorf 1937, 147: "... lediglich das Bild vom Brot und Stein (Mt.) ist durch das kräftigere vom Ei und Skorpion (Lk.) ersetzt worden."

Schmid 1956, 147: "In [Matt 7] V. 9f und V. 11 hat Matthäus gegenüber Lukas den ursprünglicheren Text. Brot und Fisch sind die gewöhnlichen Nahrungsmittel des einfachen Volkes in Palästina (vgl. 14,17). Der Stein und die Schlange werden wegen ihrer täuschenden Ähnlichkeit mit dem Brot bzw. dem Fisch genannt sein."

Harris 1966, 88: "The variation in correlatives from those in Matt. 7:9-10. Matthew has bread, stone; fish, serpent; while Luke has fish, serpent; egg, scorpion. Some commentators explain this variation by suggesting that Q had three illustrations, one of which each Evangelist has omitted. Others believe that Q had only one illustration—fish—serpent. The key to the problem is that the greater intensification of the contrast between useful, unuseful and dangerous gifts is found in Luke. It would seem that his text is later and that the point in modifying the figure was to heighten the contrast."

Hasler 1969, 100-101: See Luke 11:[5-8]⁰ Not in Q (pp. 46-47).

Hoffmann 1970, 98-99: See Q 11:11-12³ Matt = Q, Pro (p. 229).

Caba 1974, 66: "La segunda parte (B [Luke 11:11-12; Matt 7:9-10]) está integrada en ambos textos por dos ilustraciones parábolicas tomadas de escenas de vida familiar: hijo que pide a su padre pan, pescado, huevo contrastadas por actitudes inimaginables: padre que entrega a su vez al hijo una piedra, una serpiente, un escorpión. Aunque la estructura general de esta segunda parte coincide en el texto de Mateo y Lucas, se dan sin embargo algunos cambios dignos de consideración: la unión de las partes (A [Luke 11:9-10; Matt 7:7-8]) y (B) se hace mediante la partícula *ê* en el texto de Mateo (v.9) y mediante la adversativa *de* en el de Lucas (v.11); en el texto de Mateo los elementos que se ponen en contraste en las ilustraciones parábolicas son: (1^a) *arton—lithon* (v.9), (2^a) *ichthyn—ophin* (v.10); en el texto de Lucas en cambio se suprime el primer elemento contrastante de Mateo (*arton—lithon*), se conserva el segundo: *ichthyn—ophin* (Lc 11,11) y se añade por el contrario uno nuevo: *ô,on—skorpion* (Lc 11,12)."

74: "En la redacción de Lucas es difícil saber por qué se ha suprimido la contraposición primera de Mateo (v. [Matt 7:]9) pan-piedra y se ha añadido la contraposición: *ô,on—skorpion* (Lc 11,12) al mismo tiempo que se ha conservado la mención de pez-serpiente (Lc 11,11). La razón de la supresión y al mismo tiempo de la adición puede estar indicada en el común denominador que ha surgido del nuevo conjunto que presenta Lucas. Los dos elementos de petición que están en la redacción de Lucas (pez-huevo) son obvios también como alimento; es un dato que Lucas ha conservado aun con términos distintos respecto a la redacción de Mateo. En cambio los elementos que se le contraponen: serpiente—escorpión dejan de tener el sentido de algo *inútil* como

comida para subrayar la idea de algo *nocivo* o *dañoso*. La presentación de estos dos elementos como algo terrible y dañino está garantizada por la mención conjunta que se hace de estos dos animales en el mismo evangelio de Lucas (Lc 10,19). El porqué de este intento redaccional de Lucas es posible que nos lo dé a entender una de las variantes respecto del texto de Mateo que tiene Lucas en el último versículo.”

83-84: See Q 11:11-12¹ Luke = Q, Con (pp. 203-205).

Ernst 1977, 357: See Luke 11:[5-8]⁰ Not in Q (p. 48).

Dupont 1981, 52-53 [1985, 1062-1063]: See Q 11:13⁷ Luke = Q, Con (pp. 331-332).

Dupont 1981, 52-53 [1985, 1062-1063]: “... en associant le scorpion au serpent [53; 1985, 1063] (cf. Lc 10,19), la version de Luc ne vise pas seulement un don inutile; ce sont deux animaux néfastes et propres à causer la mort qui sont opposés à la nourriture demandée. La conduite attribuée au père devient ainsi invraisemblable jusqu'à l'absurde. Le rapprochement s'impose avec la conduite que Lc 5,36 attribue à l'homme qui déchirerait un vêtement neuf pour en réparer un vieux (Mc 2,21 et Mt 9,16 ne parlent pas de déchirer un vêtement neuf, mais observent simplement qu'on ne met pas une pièce de drap écri sur un vieux vêtement). Si Luc accentue les contrastes, ce n'est sans doute pas sans raison. S'il parle ici de dons néfastes, on peut penser que c'est pour donner plus de relief au don excellent de l'Esprit, qui sera mentionné au v. [11:]13.”

Fitzmyer 1985, 913-914: “Given the collocation of ‘serpents and scorpions’ in the ‘L’ passage of 10:19, the probability is that Luke has omitted the bread/stone contrast in favor of his second pair (unless one wants to insist that he has merely added it redactionally to a form of the saying in [914] which he also had bread/stone as the first pair—a form attested in many mss ...)”

Luz 1985, 383: “Von den beiden Gleichnissen in [Matt] V [7:]9f hat nur das zweite eine Entsprechung bei Lk. Der lk Vergleich mit dem Ei und dem Skorpion ist gegenüber Mt nach den meisten Exegeten sekundär.”

Crossan 1988, 128: “Such a Lukan addition [Luke 11:5-8] might also explain a minor difference between the Q versions of Matthew and Luke for the *Good Gifts* section. In Luke 11:11-12 the food is fish/serpent and egg/scorpion but in Matt 7:9-10 it is bread/stone and fish/serpent. After he added another mention of bread in 11:5-8, Luke could have changed the Q sequence of bread/stone and fish/serpent, as in Matt 7:9-10, into that of fish/serpent and egg/scorpion just to vary the emphasis on bread.”

Wiefel 1988, 218: “Kein Vater gibt für ein Ei einen Skorpion (der zusammengezogen einem Ei gleichen kann)—so fährt Lukas allein fort. Dieses Glied vertritt die bei Matthäus enthaltene, dort vorausgehende Gegenüberstellung von Brot und Stein. Man darf davon ausgehen, daß Lukas die bei Matthäus erhaltene Q-Fassung abgeändert hat. Bei ihm wird das Gegensatzpaar nützlich—unnützlich

durch nützlich—schädlich ersetzt. Die Zuordnung von Skorpion und Schlange könnte von 10,19 bestimmt sein.”

Sauer 1991, 316: See Q 11:11-12⁵ Luke = Q, Con (p. 240).

Schürmann 1994, 218: “In Mt zielt die Bitte diff Lk auf das notwendige Brot und um Fisch als die übliche Zukost (vgl. Mk 8,5.7), also um die täglich notwendige karge Kost, damit durchaus auch um eine ‘gute Gabe’, um ‘Gutes’ (V 11). Was stand in Q? Der luk Text muß keineswegs als ursprünglicher angesehen werden, da sein Gegensatz ‘Gutes’—‘Böses’ (= ‘Schlange’—‘Skorpion’; vgl. 10,19!)—‘Gutes’ vom ursprünglichen Sinn des Spruches in Q (= Mt) her—nicht notwendig ist: Ein Vater gibt, um Brot und Fisch gebeten, statt dessen nichts ‘Unnützes’: einen Stein oder eine Schlange (wobei die ‘Schlange’ ursprünglich in Q [= Mt] die harmlose Hausschlange meint). So spricht schon manches für die Ursprünglichkeit dieser matth Fassung. Lukas wird hier den Q-Text, den Mt bewahrt hat, kontextualisierend geändert haben: Die ‘gute Gabe’ des heiligen Pneumas (V 13) läßt aus dem ‘Unnützen’ e contrario das ‘Ungute’ werden ...—In der Mt-Fassung ist die Sprucheinheit (anders als par Lk 11,11) auch enger an die Bitte 11,3 par Mt gebunden, die auch das ‘Brot’ erwähnte. Die Ursprünglichkeit der matth Fassung würde zudem die luk Einfügung von 11,5-8 mit der Brotbitte zwischen 11,2-4 und 11,9-13 verständlicher machen.” Square brackets by Schürmann.

von Bendemann 2001, 218³⁰: “In Lk 11,11 läßt Lukas wahrscheinlich den Fall der Bitte um Brot und der Gabe eines Steines aus (diff Mt 7,9), da die Bitte um Brot bereits in Lk 11,5-8 illustriert worden ist.”

Auvinen 2003, 151: “The similitude in the following two verses [Q 11:11-13] differs significantly in the accounts of Mt and Lk. Nevertheless, these two versions are identical in several aspects. The expressions ἐξ ὄψων, ἀιτήσῃ ὁ υἱὸς, ἐπιδώσει αὐτῷ (twice), and the word-pair ‘fish’—‘snake’ are attested in both of them.

“Further, a similarity between the versions of Mt and Lk lies in the fact that they both have *two* word-pairs as examples of, how the earthly fathers do not give bad things to their sons. Nevertheless, besides a fish and a snake, Mt talks about a loaf of bread and a stone, whereas Lk has an egg and a scorpion. Bread and fish were the most common nutrients in Palestine, therefore the Matthean version fits better in a Palestinian context. Moreover, also elsewhere in the Q-tradition bread and stone are attested as counterparts⁶⁸¹. That is why the Matthean version is likely to reproduce the original Q-form here. Luke has possibly changed the other pair into an egg and a scorpion to make the metaphor even more striking: while Mt has two useless things as negative alternatives, Lk presents *dangerous* things. True, this does not explain, why Luke has an egg instead of bread. The point is, perhaps, that a scorpion with claws and tail rolled up resembles outwardly an egg.”

151⁶⁸¹: “Q 4:3.”

Klein 2006, 403-404: See Q 11:11-12² Luke = Q, Con (p. 218).

Gerber 2007, 119: German Reconstruction: See Q 11:9¹ Luke = Q, Pro (p. 170).

120: “Was der ‘Mensch’ dem bittenden Kind gibt, wird nicht gesagt. Gegenübergestellt werden essbare und ungenießbare Gaben; die Worte enden im Griechischen jeweils mit den gleichen Lauten, was die Alternative prägnanter macht: ἄρτον / λίθον (*arton / lithon*—Brot / Stein) und ἰχθύον / ὄφιν (*ichthyn / ophin*—i und y sind im Griechischen gleichlautend—Fisch / Schlange).”

Wolter 2008, 413: “Anders als in der Parallele Mt 7,9-10 steht bei Lukas [Luke 11:11-12] das Gegensatzpaar ‘Fisch/Schlange’ voran (V. 11) und lautet das andere Paar nicht ‘Brot/Stein’ (Mt 7,9), sondern ‘Ei/Skorpion’ (12). Dass bei ihm gerade von Schlange und Skorpion die Rede ist, die in der hellenistischen Literatur häufig ein Paar bilden, erinnert natürlich an 10,19 ... Offensichtlich will die Lk Fassung ganz gezielt von Größen sprechen, die das Kind schädigen, um mit Hilfe der Absurdität des abgewiesenen Handelns die Evidenz des Beispiels rhetorisch zu steigern ...”

386: “Das Begriffspaar ‘Schlangen und Skorpione’ (ὄφεις καὶ σκορπίοι) stammt aus der hellenistischen Umwelt des frühen Christentums (vgl. Theophrast, Piet. Frgm. 12,68; Plutarch, Mor. 87a; Antoninus Liberalis 41,4; Aelianus, Nat. Anim. 10,14,29; Herodianus Gramm., Prosod.Cath., ed Lentz III/1 [Lentz, August. 1867. *Herodiani technici reliquiae*. 1. *Praefationem et Herodiani prosodiam catholicam continens*. Collegit, disposuit, emendavit, explicavit, praefatus est Augustus Lentz. Leipzig: Teubner], 28,15 f; Orphica, ed Halleux / Schamp [Halleux, Robert and Schamp, Jacques. 2003. *Les lapidaires grecs: Lapidaire orphique; kérymes lapidaires d’Orphée; Socrate et Denys; lapidaire nautique; Domigéron-Évax (traduction latine)*. Collection des universités de France. Paris: Belles Lettres], 16,10; Ps. Hippocrates, Hermen. 38 [ed. C.-É. Ruelle, *Les Lapidaires de l’antiquité et du moyen âge*, 1898, 189,20—square brackets by Wolter]; s. auch die Rezeption von Dtn 8,15 bei Philo, Vit. Mos. 1,192 sowie Lk 11,11 f; rabbinische Parallelen bei Miyoshi, Anfang [Miyoshi, M. 1974. *Der Anfang des Reiseberichts*. AnBib 60. Rome: Biblical Institute Press], 103 ff).”

Wolter 2008, ET 2017, 100: “Unlike in the parallel in Matthew 7.9-10, the oppositional pair ‘fish/snake’ stands at the beginning (11) and the other pair is not ‘bread/stone’ (Matthew 7.9) but rather ‘egg/scorpion’ (12). The fact that of all things Luke speaks of a snake and a scorpion, which often form a pair in Hellenistic literature, calls to mind, of course, 10.19 ... The Lukan version evidently wants to speak very consciously of entities that harm the child in order to increase rhetorically the persuasiveness of the example with the help of the absurdity of the rejected action ...”

66-67: "The lexical pair 'snakes and scorpions' (ὄφεις καὶ σκορπίοι) comes from the Hellenistic environment of early Christianity (cf. Theophrastus, *De pietate*, Fragment 12.68; Plutarch, *Moralia* 87a; Antoninus Liberalis 41.4; Aelian, *De natura animalium* 10.14, 29; Herodianus Grammaticus, *De prosodia catholica*, ed. Lentz/Ludwich 1965, III/1 [Lentz, August. 1867. *Herodiani technici reliquiae*. 1. *Praefationem et Herodiani prosodiam catholicam continens*. Collegit, disposuit, emendavit, explicavit, praefatus est Augustus Lentz. Leipzig: Teubner], 28.15-16; Orphica, ed. Halleux/Schamp 1985, 16.1; Ps.-Hippocrates, Ἐρμηνεῖα περὶ ἐνεργῶν λίθων 38 [Ruelle 1898, 189.20]; see also the reception of Deuteronomy 8.15 in Philo, *De vita Mosis* 1.192 and Luke 11.11-12; rabbinic parallels [67] in Miyoshi 1974 [Miyoshi, M. 1974. *Der Anfang des Reiseberichts*. AnBib 60. Rom], 103ff)." First square brackets by Wolter.

Burkett 2009, 187-188: See Q 11:11-12⁵ Luke = Q, Con (pp. 240-241).

Matt = Q: αἰτήσει ὁ υἱὸς (αὐτοῦ)⁴ ^{5s}(ἄρτ)^{6ον¹⁵}, (μῆ)⁷ ^{5s}(λίθ)^{6ον¹⁵} ^{s 18} ἐπιδώσει ^{αὐτῷ¹⁸};

Pro

Wendt 1886, 99: "Die ersten Worte dieses Abschnittes [Luke 11:9-13 || Matt 7:7-11] giebt Mt. (7,7f.) ganz mit Lc. übereinstimmend. Die beiden mittleren Fragesätze scheint Mt. sowohl hinsichtlich der gebrauchten Beispiele als auch hinsichtlich der anakoluthischen Satzform ursprünglicher erhalten zu haben, als Lc.; bei letzterem lauteten sie nach dem am Meisten glaubwürdigen Zeugnisse von B folgendermassen: τίνα δὲ ἐξ ὑμῶν αἰτήσει τὸν πατέρα ὁ υἱὸς ἰχθὺν καὶ ἀντὶ ἰχθύος ὄφιν αὐτῷ ἐπιδώσει; ἢ καὶ αἰτήσει ὄφιν, ἐπιδώσει αὐτῷ σκορπίον; In dem Schlusssatze wird das ὄντες Mt. V. 11 vor dem lucanischen ὑπάρχοντες und das ἀγαθὰ vor dem πνεῦμα ἅγιον den Vorzug verdienen."

Jülicher 1899, 39: "Fisch und Ei als Hauptleckerbissen kleiner Leute passen für Jesu Zwecke genau so gut wie Brot und Fisch als wichtigste Nahrungsmittel. Demnach dürften bei Lc zwei Glieder den zweien des Mt so gegenüberstehen, dass jeder Evangelist eins mit dem anderen gemeinsam, eins allein vertritt. Aber welche der beiden Fassungen ist die ursprünglichere? ... Die Entscheidung der obigen Frage bleibt dennoch schwer, da Mt so leicht durch Fische auf Brote (vgl. 14 17 19 15 36) wie Lc durch Schlangen auf Skorpionen (vgl 10 19) geführt werden konnte, namentlich wenn ihm das Sprichwort ἀντὶ πέρκης σκορπίον, 'statt eines Barschs einen Skorpion', etwa bekannt war; wenn wir eine Wahl wagen, wird doch die Fassung des Mt als die schlichtere den Vorzug verdienen. Ein Motiv für Lc oder die von ihm benützte Rezension der Quellenschrift, das Brot fortzulassen, wird man wohl nicht ausklügeln können."

B. Weiß 1901, 464: "Das Beispiel vom Stein und Brod, dessen eigenartige Bedeutung Lk nicht mehr erkannte, wird fallen gelassen, und dafür V. 12 durch ein ganz gleichartiges gezeigt, dass der Vater, auch wenn er dem Sohn nicht giebt, um was er bittet, ihm doch gewiss nicht etwas Schädliches statt etwas Nützlichem geben wird. Die Zusammenstellung von ὄφις und σκορπ. war durch 1019 nahegelegt, und das Ei (ὄόν, wie Dtn 226) gewählt, weil es in der Form dem sich zusammenrollenden Skorpion ähnlich sieht."

Harnack 1907, 12: See Q 11:11-12⁶ Luke = Q, Con (p. 247).

Harnack 1908, 10: "The Lukan variant to St. Matt. vii. 9,10 ('egg' and 'scorpion' for 'loaf' and 'stone,' and in reverse order) is problematical. The text of St. Matthew has a more natural sound; St. Luke is perhaps influenced by a Greek proverb or he possessed another recension of Q."

Easton 1926, 179: "If 'a loaf ... stone' is not read in Luke, an enlargement of Q by Mt is not likely (against J1 [Jülicher ²1910]); ..." First ellipsis by Easton.

Bussmann 1929, 68: "Merkwürdigerweise hat L [Luke] nicht nur in [Luke 11:]11 noch ἀντὶ ἰχθύος, das Mt als überflüssig gestrichen haben kann, er will kürzen, und L in v. 12 ein anderes Beispiel Ei-Skorpion, das Mt wohl kaum gelesen hat. B. Weiß [1907] (73) erinnert an die Zusammenstellung von ὄφις und σκορπίον in dem aus der Sonderquelle stammenden 1019 und hält 'die leere Verdoppelung des Gedankens' nicht für ursprünglich. Es kann aber auch aus der Sonderquelle stammen, jedenfalls hat Mt es nicht in R [Redenquelle] gelesen. L hat in 13 das ὄντες in seinen Lieblingsausdruck ὑπάρχοντες gewandelt, höchst wahrscheinlich auch ἀγαθὰ in das bestimmte πνεῦμα ἄγιον, wenn es nicht auch so in der Sonderquelle stand. Dagegen hat Mt das ὁ πατήρ ὁ ἐξ οὐρανοῦ in seine Redeweise ὁ πατήρ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς umgesetzt. Abgesehen von πνεῦμα ἄγιον und v. 12 hat L wohl nur ὑπάρχοντες als Änderung vorgenommen."

Foerster 1954, 579: "Im Gleichnis von der Gebetserhörung haben wir bei Mt 7,10 und Lk 11,11 zwei verschiedene Fassungen, denen das Glied Fisch/Schlange gemeinsam ist. Die Mt-Fassung bietet die Eigentümlichkeit, daß die beiden Glieder bei aller grundsätzlichen Gleichheit eine unverkennbare Nuance zeigen: der Stein ist unnütz, die Schlange schädlich; das zweite Glied bietet also eine gewisse Steigerung. Bei Lk aber fehlt diese Nuancierung, und das zweite Glied bringt eher eine Abschwächung (mindere Gefährlichkeit des Skorpions). Nun ist den Doppelgleichnissen Jesu eine leichte Wandlung des Gedankens im zweiten Glied eigentümlich; das führt auf die größere Originalität der Mt-Fassung. Sie wird auch dadurch gestützt, daß Brot und Fisch die Nahrungsmittel der einfacheren Bevölkerung am See Genezareth waren (Mk 6,38). Die Schlange bezeichnet hier also das schädliche, im Aussehen dem Fisch nicht unähnliche, in der Wirkung im entgegengesetzte Tier. Das Ziel des Spruches liegt nicht einfach in der Aufforderung zum Glauben an die Erhörung der Gebete, sondern

in der Zusicherung, daß das auf das Gebet hin Gegebene wirklich 'das Gute' ist. Das ist im Glaubensleben nicht immer sofort zu sehen, wie man auch aus der Ferne Brot und Stein, Fisch und Schlange verwechseln kann."

Kraeling 1961, 32: "... we can suggest for an earlier version of the logion an interpretation of the possible offer of a 'snake' in place of a 'fish' that avoids the noxious implications of the 'serpent' and permits us to construct a consistent image of what the father might do. What he might do, but does not, is to respond to the query of his son by giving a 'stone' in place of a 'loaf' and by giving a harmless 'house-snake' in place of a 'fish.' Both of the objects are germane to the setting, for both exist in the courtyard of the simple village house. Both have verisimilitude, since the flat stepping stone of the courtyard is roughly like the flat loaf of bread, while the little house-snake has all the natural wiggliness of the fish."

33: "How the Lucan version of the saying may have developed is not difficult to infer if we take the proposed interpretation of the core as a starting point. It was the rhetorical question suggesting the gift of a 'snake' in place of a 'fish' that brought about the change. Once the saying left the village environment in which the house-snake and the flat stone of the courtyard were familiar parts of the scene, and particularly when Aramaic *naḥaš* was replaced by Greek ὄφις, new overtones were sensed in what was now a reference to a 'serpent.' Being inconsistent with the gift of a 'serpent', the question about the gift of a 'stone' was dropped and replaced by one substituting a 'scorpion' for an 'egg.' By this means the imagery of the saying was reunified. That in this connection the imaginary father of the rhetorical questions became a villain and a monster did not disturb the third Evangelist and his generation. To those using the saying of Jesus for moralizing purposes the sharpest possible contrasts between black and white and good and evil probably seemed much more effective than the gentler nuances gained from a close observation of reality."

Ott 1965, 109-111: "Es ist wohl daran festzuhalten, daß die Q-Fassung der Verse Mt 7,9f. // Lk 11,11f. bei Matthäus erhalten ist, daß also auch Lukas in seiner Vorlage die Gegensatzpaare Brot—Stein, Fisch—Schlange gelesen hat, ...

"Was aber kann Lukas dazu bewogen haben, das erste Glied auszulassen und dafür ein anderes einzusetzen? Der Hinweis, daß er vielleicht das Sprichwort ἀντὶ πέρκης (= Barsch) σκορπίον gekannt habe ... kann dies kaum erklären; sachlich wäre [110] dies keine Änderung, da dieses Sprichwort auch den Gegensatz wertvoll—minderwertig bzw. nützlich—unnützlich voraussetzt, wie die griechischen Paroemiographen angeben: Ἀντὶ πέρκης σκορπίον: ἐπὶ τῶν τὰ χεῖρῳ αἰρουμένων ἀντὶ βελτιόνων. Da das Gegensatzpaar Brot—Stein doch wohl näherliegt, wäre dies eine schlechte Änderung—es sei denn, daß Lukas hier eine sachliche Änderung im *Sinn* der Parabel vornehmen will.

“LOISY dürfte wohl auf die richtige Spur geführt haben, wenn er schreibt, daß Lukas ‘aura voulu, sans égard à la couleur locale et à la vraisemblance, fortifier l’antithèse en opposant deux bêtes nuisibles ... à deux aliments utiles’ (Lk-Komm. [1924] 319). Dieser Vorschlag wurde inzwischen von einigen Kommentaren aufgenommen ... Freilich könnte man dagegen einwenden, daß bei Matthäus die Schlange als unnütze Gabe gesehen ist und ebenso bei dem Skorpion in dem oben zitierten Sprichwort nach dem Zeugnis der Paroemiographen zunächst nicht an seine Gefährlichkeit gedacht ist. Daß aber Lukas hier tatsächlich zwei gefährliche Tiere nennen will, zeigt ein Blick auf Lk 10,19 ἰδοὺ δέδωκα ὑμῖν τὴν ἐξουσίαν τοῦ πατεῖν ἐπάνω ὄφεων καὶ σκορπίων, καὶ ἐπὶ πᾶσαν τὴν δύναμιν τοῦ ἐχθροῦ, καὶ οὐδὲν ὑμᾶς οὐ μὴ ἀδικήσει, wo Schlange und Skorpion—außer in Lk 11,11f. im NT nur hier unmittelbar nebeneinander; für das AT vgl. Dt 8,15—geradezu als Exponenten der Gefährlichkeit genannt sind. Indem nun Lukas das Gegensatzpaar Ei—Skorpion an das Paar Fisch—Schlange angefügt hat, hat er auch dieses letztere gleichzeitig im gleichen Sinn umgedeutet: auch die Schlange, bei Matthäus im Gegensatz zum Fisch eine unnütze, weil unreine, Gabe, ist bei Lukas parallel zum Skorpion ein giftiges, höchst gefährliches Tier. ... [111] ...” First ellipsis by Ott.

“Lukas wählte—das Gegensatzpaar Fisch—Schlange mag ihn dazu ange-regt haben—mit voller Absicht zwei schädliche, gefährliche, ja diabolische (vgl. 10,19, wo ἐπὶ πᾶσαν τὴν δύναμιν τοῦ ἐχθροῦ in Parallele zu ἐπάνω ὄφεων καὶ σκορπίων steht!) Gaben, freilich nicht nur, um den Gegensatz zu verschärfen oder die negativen Seiten der Gegensatzpaare aneinander anzugleichen, sondern um sie den δόματα ἀγαθά, die dann als πνεῦμα ἄγιον mit Namen genannt werden, als *schädliche* Gaben entgegenzustellen.”

Schulz 1972, 161-162: See Q 11:11-12¹ Matt = Q, Con (p. 208).

Katz 1973, 276: See Luke 11:[5-8]⁰ In Q (p. 14).

Zeller 1977, 127: Reconstruction: See Q 11:11-12² Matt = Q, Pro (p. 219).

Polag 1979, 50-51: See Q 11:11-12¹ Other (pp. 209-210).

Schenk 1981, 64: German Reconstruction: See Q 11:11-12³ Matt = Q, Pro (pp. 229-230).

Steinhauser 1981, 70-72: “Ob Matthäus oder Lukas den ursprünglichen Wortlaut des Doppelbildwortes bewahrt hat, ist umstritten. Es wurde behauptet, daß drei Bildworte in der Logienquelle gestanden⁷³, Matthäus und Lukas jedoch je ein Bildwort gestri-[71]chen hätten. Aber diese Vermutung ist nicht annehmbar. Man findet vom Kontext her keinen Grund, warum Matthäus das Bildwort vom Ei und Skorpion weggelassen haben sollte, hätte es in der Vorlage gestanden. Die dreifache Aussage ‘bitten, suchen, klopfen’ in den vorhergehenden Versen (Mt 7,7-8) und die mattäische Vorliebe für Zahlenmuster macht es sehr unwahrscheinlich, daß er ein drittes Bildwort weggelassen hätte. Dementsprechend wäre

es auch unwahrscheinlich, daß die mattäische Vorlage nur ein Bildwort enthalten und Mattäus das Bildwort vom Brot hinzugefügt hat.⁷⁶

“Wir dürfen mit höchster Wahrscheinlichkeit sagen, daß das Doppelbildwort vom Brot und vom Fisch in der mattäischen Vorlage gestanden hat. Lukas hat das Bildwort vom Brot durch das Bildwort vom Ei ersetzt. Diese Meinung wird bestätigt, wenn wir einen Blick auf den Lukas-Text werfen.

“Das Doppelbildwort bei Lukas findet sich innerhalb des Kontextes 11,1-13. Dieser Abschnitt fängt mit dem Vaterunser an. Das Gebetsthema ist durch die zwei folgenden Perikopen weiter entwickelt: In Lk 11,5-8 steht das Gleichnis vom erhörenden Freund; in 11,9-13 folgt unser Text.

“Das Gleichnis vom erhörenden Freund schildert bei Lukas die Geschichte eines Mannes, der um Mitternacht zu seinem Freund geht und drei Brote erbitet: Das Bild ist dasselbe wie das Brot-Bildwort bei Mattäus. Daraus folgt: Wenn das erste Bildwort vom Brot und vom Stein in der Vorlage gestanden hätte, hätte Lukas einen Grund gehabt, es wegzulassen, weil das Bild im gleichen Kontext zweimal vorkommt. Es ist damit zu rechnen, daß Lukas eine Verdopplung des [72] Bildes innerhalb weniger Verse in geringem Abstand vermieden hätte.

“Daß Lukas selbst die beiden Bildworte nicht in seiner Vorlage vorgefunden und den Text ergänzt hat, ist anzunehmen. Denn die Zusammenstellung von Schlange und Skorpion finden wir auch in Lk 10,19. Zuungunsten der Lukas-Fassung hat man oft darauf hingewiesen, daß es eine Ähnlichkeit zwischen Brot und Stein, Fisch und Schlange gebe, wie sie bei Skorpion und Ei fehlt. Für die größere Originalität der Mattäus-Fassung spricht auch, daß ‘Brot und Fisch die Nahrungsmittel der einfacheren Bevölkerung am See Genezareth waren (Mk 6,38)’⁸⁰.”

70⁷³: “Vgl. T.W. Manson [1937], Sayings 81, meint, daß drei Bildworte in Q waren. ‘The fact that the poem (in VV.9f) is in a triple form favours a three-fold parable’.” Parenthesis is mine.

71⁷⁶: “Gegen W. Grundmann [1961], Lk 235 Anm. 26: ‘Mattäus und Lukas ergänzen verschieden aus Gründen liturgischer Erweiterung’”

72⁸⁰: “W. Foerster [1954], ThWNT V 579; vgl. A. Jülicher [1910], Gleichnisreden II 38; J. Schmid [1956], Mt 147.”

Guelich 1982, 358-359: “While *bread* and *fish* are a natural [359] pair and may represent the original examples, one might argue for an original three (e.g. McNeile [1915], *Matthew*, 92) with transmissional variations accounting for the two in Matthew and Luke (Marshall [1978], *Luke*, 469) or Lucan redaction (Schmid [1951, 4th ed. 1960], *Lukas*, 215; Ott [1965], *Gebet*, 109-12; Schulz [1972], *Spruchquelle*, 162).”

Catchpole 1983, 413-414: See Q 11:11-12¹ Matt = Q, Pro (p. 205).

Strecker 1984, 154-155: "Daß die Gotteskindschaft für das Verhältnis des Menschen zu Gott und [155] für sein Beten grundlegend ist, verdeutlicht der Vergleich mit der Bitte, wie sie im irdischen Vater-Sohn-Verhältnis üblich ist. Die Parallele Lk 11,11 f bringt die Beispiele Fisch-Schlange und Ei-Skorpion und betont den schroffen Kontrast zwischen der Bitte und der Gabe, da sowohl Schlange als auch Skorpion für den Menschen schädliche Tiere sind. Matthäus hat demgegenüber den wahrscheinlich ursprünglicheren Gedanken, daß die Gestalt der Gabe dem Erbetenen entspricht, so daß das Brot mit einem Stein oder ein aalartiger Fisch mit einer Schlange verwechselt werden könnte. Beide Beispiele schildern eine Reaktion des Gebenden, wie sie im irdischen Vater-Sohn-Verhältnis normalerweise undenkbar ist; denn es gehört zum anerkannten menschlichen Vaterbild, daß der Sohn seinem Vater eine Bitte in berechtigtem Vertrauen vorträgt. Die beiden rhetorischen Fragen lassen daher als Antwort die Auskunft 'Keiner!' erwarten."

Zeller 1984, 58: German Reconstruction: See Q 11:11-12¹ Matt = Q, Pro (p. 206).

Gnilka 1986, 261: "Unterschiedlich ist der Vergleich in den rhetorischen Fragen; folgende Vergleiche sind Mt bzw. Lk eigen: Brot/Stein; Ei/Skorpion. Gewöhnlich sagt man, Mt zitiere das Unnütze, Lk das Gefährliche, und hält Mt für ursprünglich. Letzterem ist zuzustimmen, es sei denn, daß in Q drei Vergleiche zu lesen waren (Dreierstruktur):"

Schenk 1987, 50: "ἄρτος ...

"Mt 21: Mk 21: Lk 15 + 5: Joh 24
= (Mk 21 - 7 + 3) + (Q 3 + 1)

"Die aus Q übernommenen Stellen stehen zusammen als ein erster Block: 4,3 (= Lk jedoch mt Plur. [Plural]).4 (= Lk); 6,11 (= Lk); 7,9 (+ Lk) gehört α. als erstes Exempel im Begründungsteil wohl schon zu Q, da es wie 4,3 auch die Opposition zu 'Stein' (als dem Ungenießbaren) hat; Lk hat die semant. [semantische] Opposition *nützlich* vs. *unnützlich* durch die verstärkende *nützlich* vs. *schädlich* ersetzt und damit zunächst das Anfangsbeispiel ausgelassen und dann ein weiteres zugesetzt ..."

Catchpole 1989, 383-388: See Luke 11:5-8⁰ In Q (pp. 26-31).

Rau 1990, 172: See Q 11:11-12⁵ Matt = Q, Pro (p. 242).

Robinson / IQP 1991, 496: Reconstruction: See Q 11:11-12¹ Other (p. 210).

Catchpole 1993, 211-212: See Q 11:11-12¹ Matt = Q, Pro (pp. 206-207).

Mack 1993, 76-77: English Reconstruction: See Q 11:11-12⁵ Matt = Q, Pro (pp. 242-243).

Becker 1996, 326-327: See Q 11:9² Matt = Q, Pro (p. 192).

Becker 1996, ET 1998, 264: See Q 11:9² Matt = Q, Pro (pp. 192-193).

Bovon 1996, 142-143: See Q 11:11-12⁵ Matt = Q, Pro (p. 243).

Bovon 1996, GT 1996, 153: See Q 11:11-12⁵ Matt = Q, Pro (p. 243).

Bovon 1996, ET 2013, 105: See Q 11:11-12⁵ Matt = Q, Pro (pp. 243-244).

Melzer-Keller 1997, 343-344: See Q 11:11-12¹ Other (pp. 210-211).

Schröter 1997, 496: Reconstruction: See Q 11:9² Luke = Q, Con (p. 188). 432⁵⁴: See Luke 11:5-8⁰ Not in Q (p. 70).

Ebner 1998, 304-306: "Schwieriger gestaltet sich die Rekonstruktion der Beispielworte in Mt 7,9f par Lk 11,11f. Eindeutig für Q belegt ist nur die Kombination Fisch/Schlange. Sie wird bei Mt an zweiter, bei Lk an erster Stelle geboten. Als weiteres Beispiel hat Mt die Kombination Brot/Stein, Lk dagegen Ei/Skorpion. Nach Mt bittet der Sohn um die *Grundbestandteile* einer Mahlzeit, um Brot und Fisch, nach Lk dagegen nur um *Zukost*, Fisch und Ei. Im Blick auf die Negativseite der Beispiele ist die Aussage aus dem Lk Sondergut in Lk 10,19 aufschlußreich. Hier wird den Jüngern die Vollmacht gegeben, auf *Schlangen* und *Skor-[305]pione* zu treten. Sie werden ihnen nicht schaden können. Die Tiere werden dabei als beispielhafte Verkörperung der 'Macht des Feindes' gedeutet. In der Lk Komposition ergibt sich ein klarer Bezug zu unserem Doppelbeispiel schon rein formal dadurch, daß auch hier beide schädlichen Tiere genannt werden, und zwar in der gleichen Reihenfolge wie in 10,19—im Gegensatz zu Mt, für den eine kontextbedingte Nachstellung der Fisch/Schlange-Kombination nicht ersichtlich wird. Inhaltlich ergibt sich im LkEv von 10,19 her für die Argumentation unserer Spruchreihe eine argumentative Verstärkung: der 'Vater', zu dem die Jünger beten und der innerhalb der Gebetsparänese Lk 11,1-13 von vornherein auch hinter dem bei Lk eigens genannten 'Vater' der Doppelbeispiele steht, wird sich den Jüngern gegenüber doch nicht wie 'der Feind' verhalten, der mit Schlange und Skorpion seine schädliche Macht ausspielen will. Im Gegenteil: Er gibt den heiligen Geist (11,13). Von 10,19 her erhalten bei Lk beide Tiere dann auch im Doppelbeispiel 11,11f die Konnotation des Gefährlichen, wogegen bei Mt Stein und Schlange eher die Konnotation des Unbrauchbaren anhaften.

"Wie aus der Kombination Brot/Stein ersichtlich wird, dürfte auf der Ebene der Realien eine gewisse Ähnlichkeit der 'Gaben' vorausgesetzt sein. Dieser Aspekt ist bei der Kombination Fisch/Schlange wesentlich größer als bei Ei/Skorpion. Plinius stellt die Ähnlichkeit von flossenlosen Fischen mit Schlangen eigens heraus (Hist Nat IX 20,73). Konkret wäre für den See Genesaret etwa an den aalartigen schuppenlosen *clarias macracanthus* zu denken, der völlig ungenießbar ist und nach gallenbitterer Tinte schmecken soll. Wenn er dem Fischer am Galiläischen See ins Netz geht, muß er ihn beim Aussortieren als 'unbrauchbaren', d.h. unreinen Fisch (vgl. Lev 11,10-12; Dtn 14,9f) wieder ins Wasser werfen (vgl. Mt 13,47f). Im Aramäischen ergibt sich für Fisch-Schlange im übrigen ein Wortspiel: [306] נִינְא (Fisch)/תִּנְינְא (Schlange). Die Assoziation Brot/Stein ist interkulturell.¹⁵ Insgesamt erweist sich damit die mt Kombination der 'Nahrungsmittel' als diejenige, die für Q in Anspruch genommen werden darf:

Statt Brot und Fisch wird dem Sohn jeweils etwas Ungenießbares in die Hand gegeben: 'the next-best, useless, shoddy substitute'¹⁷."

306¹⁵: "Spr 20,17; Q 4,3; Horat., Sat I 5,91; Sen., Ben II 7,1."

306¹⁷: "C.H. KRAELING [1961], Seek 32."

311-313: "Aufschlußreich ist die nähere Betrachtung der Nahrungsmittel, die in der Urfassung genannt werden: Brot wird von der *Frau* gebacken.⁵⁰ Darüber gibt als bekanntestes Beispiel das Sauerteiggleichnis Q 13,20f selbstredend Auskunft. Fische, das [312] zweite 'Nahrungsmittel' in unserem Doppelwort, werden von *Männern* gefangen. Die Berufungs- und Ostergeschichten der Evangelien führen das zur Genüge vor Augen.⁵¹ Wenn wir das bei der Rekonstruktion besprochene Umfeld der Realien dazunehmen, stoßen wir für Fisch-'Schlange' auf die Tätigkeit des Mannes am Ufer des Sees, wie er gerade den Fang in seinem Schleppnetz aussortiert, die 'guten' Fische in einen Korb legt, die 'unbrauchbaren', also schuppen- oder flossenlosen [sic!], eben unreinen [sic!] Fische, wieder in das Wasser wirft. In dieser Situation würde das Kind an ihn herantreten, um einen Fisch bitten—und der Vater würde ihm einen schlangenförmigen 'Rabenfisch' geben, den er eigentlich gerade wieder zurück ins Wasser werfen wollte. Der Stein, den die Frau nach Q 11,11 offensichtlich zur Hand haben muß, als das Kind sie um Brot bittet, führt uns ebenfalls ins Freie, was im Zusammenhang mit der Brotbitte im palästinischen Milieu durchaus Sinn macht: Die zylinderförmigen Tonbacköfen⁵² waren nämlich im Hof oder, gemeinschaftlich genutzt,⁵³ am Rand des Dorfes installiert.⁵⁴ Gebacken wurde täglich, auf jeden Fall mehrmals die Woche.⁵⁵ Die Situation, die unser Logion für die Bitte des Kindes jeweils voraussetzt, ist also die der Nahrungsvorbereitung, draußen am Ufer beim Aussortieren des Fangs bzw. im Hof oder am Rand des Dorfes direkt beim Backen.⁵⁶

Erneut stoßen wir im Urgestein einer Q-Spruchgruppe auf ein Doppello-gion, das den gleichen Sachverhalt einmal aus dem Arbeitsbereich der Frau und einmal aus dem Arbeitsbereich des Mannes beleuchtet. Wie in Mk 2,21f, dem einzigen diesbezüglichen Beleg innerhalb der mk Tradition, steht auch hier das Beispiel der Frau an erster Stelle.⁵⁷ Im Bildkonzept unterscheidet sich unser Logion von den beiden anderen Belegen dadurch, daß es im Rahmen einer typischen Tätigkeit von Frau und Mann jeweils an deren *Mutter-* bzw. *Vaterinstinkt* appelliert. Gattungskritisch verweist die τίς ἐξ ὑμῶν-Anrede auf ein Insidermilieu. Beide unterscheidenden Kennzeichen zusammengenommen, werden wir auch in diesem Fall auf die Wanderradikalengruppe um Jesus verwiesen, und zwar in ihrer typischen Zusam-[313]mensetzung: auf Mütter und Väter, die ihre alten Eltern und bereits heiratsfähigen Kinder verlassen haben, um sich Jesus anzuschließen. Hinsichtlich der situativen Verortung werden wir an das Versorgungsproblem der Wanderradikalen zu denken haben.⁵⁸ Mit Brot und Fisch, den Grundbestandteilen einer einfachen Mahlzeit rund um den See Genesaret, liegt diese Assoziation auf der Hand. Im Unterschied zum Doppello-gion von

den Raben und den Lilien will unser Logion aber nicht dafür werben, wie diese Säen und Ernten, Spinnen und Weben sein zu lassen und Nahrung und Kleidung von Gott in Empfang zu nehmen, sondern über die Interaktion zwischen Mutter bzw. Vater und Kind die *aktive Komponente* der *Geberseite* beleuchten, also die selbstverständliche Bereitschaft einer Mutter oder eines Vaters, dem Kind, wenn es etwas zu essen will, das Entsprechende auch zu geben. Mit der Rückführung der Ernährung und der Bekleidung auf Gott, wie sie im Raben- und Lilienwort ausgesprochen wird, steht es im Einklang, daß auch im Doppellogion vom Brot und Fisch mit der Geberseite auf Gott angespielt und über Mutter- und Vaterinstinkt das Vertrauen in seine fürsorgende Hand gestärkt werden soll, wobei im Bildkonzept zumindest andeutungsweise die Wanderpredigersituation durchzuschlagen scheint: denn die Situation, in der das Kind um Brot bzw. einen Fisch bittet, jeweils unmittelbar beim Brotbacken im Freien bzw. Fischfang draußen vor dem Dorf am Seeufer,⁵⁹ ist nicht die übliche im Haus und beim gemeinsamen Mahl.⁶⁰ Die unausgesprochene Schlußfolgerung jedenfalls, die aus den beiden Schilderungen zu ziehen ist, muß lauten: Wenn schon Mutter und Vater ihrem hungrigen Kind gegenüber so handeln wie geschildert und ihm etwas Eßbares in die Hand drücken, selbst außerhalb der dafür institutionalisierten Vorgaben, dann wird doch erst recht Gott, seine 'Kinder' nicht leer ausgehen lassen— auch diejenigen nicht, die wie die Wanderprediger nicht in ihrem eigenen Haus und nicht im Kreis ihrer Familie um Nahrung bitten. Auch sie, so versichert die Analogie zu Mutter und Vater, wird er nicht mit den Steinen im Freien abspesen oder gar mit Nahrung, die kein Jude essen mag, etwa einem unreinen Fisch, den man wieder zurück in den See wirft."

311⁵⁰: "Z.B. Lev 26,26; 1 Sam 28,24; 8,13; vgl. S.A. REED, *AncBD* I 778 [Reed, S.A. 1992. "Art. Bread," *The Anchor Bible Dictionary* 1:777-780]; M. KELLERMANN, *NBL* I 331 [Kellermann, M. 1989. "Art. Brot," *Neues Bibel-Lexikon* 1:331-332."

312⁵¹: "Mk 1,16-20; Lk 5,1-11; Joh 21,1-14."

312⁵²: "Zum gesamten Brotbackvorgang ist für die biblischen Lexikonartikel immer noch grundlegend G. DALMAN, *Arbeit* [Dalman, Gustaf. 1928-1942; *Arbeit und Sitte in Palästina*. 1-7. Gütersloh: Bertelsmann] IV 1-152, zum hier vorausgesetzten 'Tannur' ebd. 88-126. Evtl. [Eventuell] ist für den Stein, den die Frau zur Hand hat, unmittelbar an einen der Kieselsteine zu denken, auf denen nach einer der verschiedenen Versionen des Tannur (zu den Realien vgl. J. ROGGE, *BHH* 190) das Brot gebacken wurde. In diesem Fall wäre die Täuschungstaktik besonders hinterlistig."

312⁵³: "Vgl. Lev 26,26; eigene Beobachtung: G. DALMAN, *Arbeit* IV 90."

312⁵⁴: "Was schon wegen des übelriechenden Rauchs des Dungfeuers notwendig war, vgl. G. DALMAN, *Arbeit* IV 77. In Ex 7,28 bildet der Backofen mit den Backtrögen *neben* der Hauseinrichtung einen eigenen Vorstellungsbereich."

312⁵⁵: "Vgl. S.A. REED, AncBD I779; M. KELLERMANN, NBL I 331."

312⁵⁶: "H. SCHÜRMAN [1994], Lk II/1 218 denkt im Zusammenhang mit den in Q 11,13 genannten ἀγαθὰ an etwas 'Wohlschmeckendes'. Auf keinen Fall trifft das auf einen frisch gefangenen Fisch zu!"

312⁵⁷: "ἄνθρωπος läßt den Bezug auf Mann *und* Frau zu; erst im deutlichen Gegenüber zu γυνή wie etwa in Lk 15,4.8, erhält ἄνθρωπος die eindeutige Konnotation von 'Mann'; vgl. BAUER Wörterbuch [Bauer, Walter and Aland, Kurt. 1988. *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*. 6. Auflage. Berlin: Walter de Gruyter] 134f; J. LOUW/E.A. NIDA, Lexicon [1989. *Greek-English Lexicon of the New Testament: Based on Semantic Domains*. 1-2. 2nd ed. New York] I 104.107, führen ἄνθρωπος sowohl unter der Rubrik 'human beings' (9.1) als auch unter der Rubrik 'males' (9.34) an."

313⁵⁸: "Auch D.R. CATCHPOLE [1993], Quest 212f, denkt an das Problem der Nahrungsbeschaffung. Im Anschluß an J. JEREMIAS [1962; ⁸1970], Gleichnisse 144, der an die Erhöhung der Bitte des Zöllners in Lk 18,13f erinnert, sieht J. GNILKA [1988], Mt I 264, im Blick auf Jesu Umgang mit den Zöllnern ein werbendes Wort an die Pharisäer, und zwar auf Grund des Appells an 'ihre väterlichen Gefühle'. Aber die sind doch gegenüber einer Personengruppe der gleichen Generation fehl am Platz! Nachdem D. ZELLER [1977] von der ursprünglichen Einheit Q 11,9-13 ausgeht, muß er das Wort in der Gebetsunterweisung Jesu verankern (Mahnsprüche 131), so schon R. BULTMANN [1931], Geschichte 109. Nach H. SCHÜRMAN Lk II/1 220, will Jesus sagen, 'Gottes Reich käme "trotzdem", trotz der Verstockung der damaligen Generation'."

313⁵⁹: "Es ist zumindest zu überlegen, ob darin nicht ganz konkret eine Anknüpfungssituation für die Wanderprediger festgehalten ist: nämlich bei den brotbackenden Frauen bzw. den fischenden Männern um ein Brot bzw. einen Fisch zu bitten."

313⁶⁰: "Mit dieser Situierung entfällt auch die angebliche 'Enteignung der Frauenarbeit' auf Grund der Austeilung des Brotes durch den Hausvater bei der Familienmahlzeit: L. SCHROTTROFF, Wanderprophetinnen [Schrottroff, Luise. 1991. "Wanderprophetinnen: Eine feministische Analyse der Logienquelle." *Evangelische Theologie* 51:332-344] 335."

Hieke 1999, XI / Tiwald 2016, 54: German Reconstruction: See Q 11:9² Other (p. 198).

Fleddermann 2005b, 462: See Q 11:11-12⁵ Matt = Q, Pro (p. 244).

Rondez 2006, 114-117: See Q 11:9² Luke = Q, Con (pp. 189-191).

Ra 2016, 73⁵: "Although there is a significant difference between the Lucan and the Matthean versions in terms of words, the latter is preferred to the former in this case. While Luke uses the words 'egg' and 'scorpion', Matthew adopts 'bread' and 'stone'. It seems that the words 'bread' and 'stone' fit in the context

of Q because 'bread' was already used in the Lord's Prayer (11:3). Cf. Robinson et al. [2000], *Critical Edition*, 218-19."

Scherer 2016, 403¹⁴⁹⁸, 403-404¹⁴⁹⁹: See Q 11:11-12³ Matt = Q, Pro (pp. 230-231).

Con

Morgenthaler 1971, 192: "Aber das Logion [Matt] 7,9f stimmt nur schwach mit Lk 11,11f überein, und die Metapher vom Brot und vom Stein ist S [Sondergut / special material]; ..."

Gundry 1982, 124: "But the tradition lacks references to bread and a stone (see Luke). Jesus spoke rather of a fish and a snake, of an egg and a scorpion. Matthew himself inserts bread and a stone in order to assimilate this passage to the Lord's Prayer, which stands close by in the tradition (see Luke 11:1-4). ... Because of the insertion of bread and a stone, Matthew stops with a fish and a snake (cf. the association of bread and fish in the feedings of the five thousand and four thousand). Omission of an egg and a scorpion leaves a couplet. All these sayings depend on a rough similarity in appearance between round, flat breadcakes and stones, between a fish and a snake, and (in the tradition) between an egg and the body of a scorpion."

Sand 1986, 148: "Die Wahl des Bildes vom Brot hat Mt in Anlehnung an die Brotbitte des Vaterunsers, aber auch in 'Erinnerung' an die Versuchung Jesu (4,3.4) vorgenommen."

Nolland 1993, 629: "It is likely that Luke bears the main responsibility for the significant reformulation of v [Luke 11:]11, apparently for reasons of syntax and to clarify the thematic development of the material. In the same verse, however, he probably retains the more original form with his 'egg' / 'scorpion' pair, which has in Matthew been displaced by a 'bread' / 'stone' pair. By contrast in v 13, Matthew's 'good things' will be more original than Luke's 'Holy Spirit.' ..."

630: "The Lukan form [of the pairs in Luke 11:11-12] probably has best claim to originality, with the Matthean being influenced by the Temptation narrative (Matt 4:3; Luke 4:3)."

Undecided

Schmid 1930, 242⁵: "Die komplizierte Frage, ob bei Lk [11] V 11 Brot und Stein ursprünglich und ob Mt das dritte Paar (Ei und Skorpion) weggelassen oder Lk es erst ergänzt hat, kann nicht mit der wünschenswerten Sicherheit beantwortet werden ..."

Knox 1957, 30-31³: "Luke's wording may be original in so far as it differs from Matthew. The grotesque 'scorpion' instead of an egg seems to have been

softened down by Matthew into a stone instead of bread. Against this, however, must be weighed the fact that 'a scorpion instead of a perch' was a familiar Greek proverb which appears in the collections of Hadrianic date by Zenobius (I, 88, Leutsch-Schneidewin, *Paroemio-[31]graphi Graeci* [Leutsch, E.L. and Schneidewin, F.G. 1839. *Corpus Paroemiographorum Graecorum*. 1. *Zenobius, Diogenianus, Plutarchus, Gregorius Cyprus cum appendice proverbiorum*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht], i, p. 29) and Diogenianus (I, 76, p. 193), and so passes into the later Byzantine collections of Gregory of Cyprus (I, 53, p. 354), Apostolius (III, 7, *ib.* [Leutsch, E.L. and Schneidewin, F.G. 1851. *Corpus Paroemiographorum Graecorum*. 2. *Diogenianus, Gregorius Cyprius, Macarius, Aesopus, Apostolius et Arsenius, mantissa proverbiorum*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht] ii, p. 289), and the Lexicon of 'Suidas', s.v. ἀντὶ πέρκης σκορπίον. The proverb may have been known to Luke and so led him to substitute his wording for an original 'stone for bread'. It is difficult to decide which view is the more probable."

Crump 1992, 132-133: "The first indication of Luke's purposes for this pericope [Luke 11:5-13] is found in his pairing of fish/serpent, egg/scorpion (vv. 11f; cf. Mt. 7:9f., bread/stone, fish/serpent).⁷⁶ Luke contrasts two requests for food with two harmful alternatives. It has frequently been suggested that the point of Luke's two comparisons is the assurance that God will not deceive his children, references being made to serpents which look like [133] fish⁷⁷ and rolled up scorpions resembling eggs.⁷⁸ However, this 'trickery' approach to understanding these pairs seems rather far-fetched. Surely the point being made is more straight-forward: God can be counted upon not to give his disciples harmful things, but to give them only good things."

133: "The answer which God has to make to Christian prayer becomes very particular, resulting in the restriction of those things which may fall within the category of 'good gifts.' That which is considered to be 'good' is no longer determined by the request of the petitioner, but by the will of the one petitioned. Consequently, Luke suggests that the *a fortiori* nature of the argument be extended, ie. if God will not give you harmful things when you knowingly ask for good things, is he any more likely to give you harmful things when you unwittingly ask for harmful things?⁸²"

132⁷⁶: "The question of the original 'Q' form of these pairings is interesting but not germane to answering the more important question of how Luke's (or Matthew's) pairs function within his gospel."

133⁷⁷: "Ott [1965], *Gebet*, pp. 104-106; B. Hjerl-Hansen, 'Le rapprochement poisson-serpent dans la prédication de Jésus (Mt. VII, 10 et Luc. XI, 11),' *RB*. 55 ('48) 195-198."

133⁷⁸: "H. Pegg, "A Scorpion for an Egg" (Luke xi. 12),' *ExpT*. 38 ('26-27) 468-469; Plummer [⁵1922; repr. 1981], *St. Luke*, p. 300."

133⁸²: “At this point it should be clear that Matthew’s bread/stone pair would not adequately fit Luke’s purposes. Whichever evangelist preserves the original ‘Q’ pairings (if either of them do), the present argument supplies the ‘motive’ which Marshall [1978] (*Commentary*, p. 469) considers lacking in others’ attempts to explain Luke’s form as a deliberate alteration of ‘Q’. In addition, Ott’s suggestion [1965] (*Gebet*, pp. 109-112) that Luke regards all earthly gifts as harmful is seen to be wanting. The point is not that earthly gifts are harmful, but that God will not give his children harmful things even if they inadvertently ask for them.”

Hagner 1993, 173: “This pericope [Matt 7:7-11] is found also in Luke 11:9-13. Except for Luke’s introductory ‘and I say to you,’ vv 7-8 are in verbatim agreement with Luke 11:9-10. The questions of vv 9-10 are also represented in Luke 11:11-12, except that the fish/snake question comes first in Luke and is followed by an egg/scorpion question rather than the bread/stone question found in Matthew. The explanation of this difference can now only be speculative. If Matthew and Luke are using the same form of Q, the bread/stone question could have been added by Matthew (cf. the same contrast in 4:3), bread being a staple food, and the egg/scorpion question omitted because of difficulty in seeing a connection between these last two items. On the other hand, the two forms could represent two independent oral traditions (tracing back perhaps to the same original logion).”

Betz 1995, 503: See Luke 11:⌈5-8⌋⁰ Not in Q (pp. 64-65).

Hultgren 2000, 236: “It is generally held that both evangelists made use of a common text before them, Q, which each has modified. But there are other possibilities. Some interpreters have suggested that the source shared by Matthew and Luke contained three illustrations—bread/stone; fish/serpent; and egg/scorpion—and that Matthew made use of the first two, and Luke the last two. Another possibility is that Matthew and Luke had two different recensions of Q, each containing the illustrations that the two evangelists used. Any of these views is possible.”

Baasland 2015, 474: “It is, however, easier to assume that Luke and Matthew had rhetorical interests. Matthew has a peculiar interest in the theme of stone versus bread. It links the text to the temptation narrative (4,1-11) and also to the Lord’s Prayer (6,10). Luke also mentions the snakes and scorpions in 10,19. The different adjectives have to do with their respective favourite vocabularies.”

Other

M’Neile 1915, 92: “For ‘loaf and ‘stone’ Lk. substitutes ‘egg’ and ‘scorpion’ after ‘fish’ and ‘serpent.’ ... Lk. adds ἡ καὶ αἰτήσῃ ὄψον, μὴ ἐπιδώσῃ ἀντὶ ἴσσορπίον; ... The Lord may have employed all three illustrations, two of which were differently preserved in the two recensions of Q; ...”

Pegg 1927, 468-469: "THE point of our Lord's illustration is that it is an unnatural and unusual thing for fathers to deceive their children. No decent father would offer his child a harmful thing—a serpent—if he asked a fish; or a useless thing—a stone—if he asked a loaf. A child might easily be thus deceived. For there is a resemblance between fish and serpents, and stones rounded by the action of water might be mistaken for loaves of a certain make. But is there any remote resemblance between eggs and scorpions? Thomson's suggestion, in *The Land and the Book*, namely, that a white scorpion with its tail tucked in might look like a small egg, is rejected by Hastings' *D.C.G.* as 'unsatisfactory.'

"I have more than once seen the following trick played by an Indian conjurer, which may possibly offer a clue. The conjurer takes from amongst his properties some small article (it might easily be an egg) and closes his hand upon it. He then offers [469] it to one of his audience, usually a child, to hold. The child holds out his hand and the conjurer places upon it, not the article you are expecting to see, but—a live scorpion! Of course, the beast has been rendered harmless by the removal of its sting, but the recipient gets a shock and drops it as though it were red-hot!

May it not be possible that our Lord and His hearers had seen some such trick performed? The obvious 'humour' of the whole saying would be heightened by this supposition."

Manson 1937, 81: See Q 11:11-12⁵ Matt = Q, Pro (pp. 241-242).

Hirsch 1941, 102: "Für Luk 119-13 aber entsteht zunächst die Frage, wie man die Verschiedenheit der gebrauchten Bilder (Luk: 1. Fisch: Schlange; 2. Ei: Skorpion. Matth dagegen: 1. Brot: Stein; 2. Fisch: Schlange) beurteilt. Hier ist die Lösung einfach. Die Urform in Q hatte nur Fisch: Schlange; Lu I (Luk) wie Matth hatten das Bedürfnis nach liturgischer Erweiterung und wählten verschiedene Bilder an verschiedner Stelle."

Hunter 1950, 137: English Reconstruction: See Q 11:9² Luke = Q, Pro (p. 180).

Beare 1962, 162-163: "This passage [Luke 11:9-13], with some differences of wording, is used by Matthew in the Sermon on the Mount (Matt. vii. 7-11; ...), where it has no connection in thought with what precedes or with what follows. It would appear, therefore, that in the source it was found with no indication of context. In place of Matthew's 'bread' and 'stone', Luke uses a different illustration—'egg' and 'a [163] scorpion'; possibly the source contained three illustrations, of which each Evangelist has selected two. Here again the comparison tells in favour of the use of a common source and against the use by one Evangelist of the other."

Dodd 1963, 337-338¹: "Here [Matt 7:9-10 // Luke 11:11-12] ... there are three contrasted pairs, (a) bread and stone, (b) fish and snake, (c) egg and scorpion, of which Matthew has (a) and (b), Luke (b) and (c). The attempt to

account for these phenomena on a theory of literary dependence, whether of Luke on Matthew or of both on 'Q', meets with little success. The most probable explanation is that the oral tradition transmitted a couplet with antithetical parallelism, and [338] different branches of that tradition gave different pairs."

Wrege 1968, 107-109: See Q 11:13⁷ Other (pp. 348-349).

Bailey 1976, 136-137: "The second stanza [Q 11:11-12] contains a textual problem. Both the Nestle-Aland and the Bible Society critical texts prefer two figures rather than the three. Yet there is significant textual evidence from all the major families to include the bread-stone image in some form as part of the Lucan text. Matthew 7:7-11 has the same poem that we are considering here. In the Matthean version the central stanza has only two figures, the stone-bread and the fish-serpent. If all three figures are included in the Lucan text for textual and poetic reasons, the Lucan version is left somewhat longer than the Matthean. This latter situation seems to be relatively frequent. In this study we observe the two other cases where a block of material common to Luke and Matthew is abbreviated in Matthew.⁷⁴

"T.W. Manson points out that the question of the original form of the poem must include a discussion of 'Q.' He writes,

"The three short (two-stress) lines in v. 10 answer to the three lines in v. 9; and the triple form is carried into the short parable which follows (vv. 11f.), although there is serious doubt about the text. ... Many scholars regard it as an assimilation of the text of Lk. to that of Mt. But the question whether it stood in Lk. is distinct from the question whether it stood in Q; and, leaving the text of Lk. on one side, we have three points in the parable. The first is attested by Mt. (and Lk.?), the second by Mt. and Lk., the third by Lk. alone. The evidence for the place of the first point in Q is at least as good as that for the third; and the fact that the poem is in a triple form favors a three-fold parable."⁷⁵" Ellipsis by Bailey.

"In another connection Manson also observes that we have to deal with 'one of the favorite practices of the first Evangelist, abbreviation, which he carries out even at the expense of poetic form.'⁷⁶

"When Manson refers to the triple form of the poem, he is talking only about verse 9. When we observe that verse 13 also has a triple form and that the poem on mammon in Luke 16:9-13 consists of three stanzas with a double three in each stanza, Manson's point is further strengthened. Thus it can be accepted that the stanza originally had three double images.

"... [137] ...

"In addition to the visual correspondence here suggested, there is also the possibility of some auditory correspondence. In the Old Syriac ... 'fish' is *nuno* and snake is *ḥewyo*. Six of our oldest and finest Arabic versions have fish as *ḥūt*

and snake as *ḥayyah*. This word for snake is common but *ḥūt* is a rare word for fish. It is fairly obvious that the common work *samak* has been rejected and *ḥūt* selected for its assonance with *ḥayyah* (snake).

“Thus there is good evidence that the second stanza had three double images in ‘Q’ and perhaps in Luke. The three images are brief antithetical parallelisms. Each of the couplets has the same message. A son will unfailingly receive from his father and the gift will be good.”

136⁷⁴: “Matt. 18:12-14 parallels Luke 15:3-10; Matt. 6:24 parallels Luke 16:9-13.”

136⁷⁵: “Manson [1937], *Sayings*, 81.”

136⁷⁶: “Manson, *Teaching* [Manson, Thomas Walter. 1935. *The Teaching of Jesus*. 2nd. ed. Cambridge: Cambridge University Press], 53.”

Marshall 1978, 469: “... each Gospel has two pairs of objects: Matthew has bread/stone; fish/serpent; and Luke has fish/serpent; egg/scorpion (*ὄβον****, *σκορπίος*, 10:19*). How has this difference arisen? 1. Originally there were three pairs in the common source, and each evangelist has reproduced two of them (K.E. Bailey [1976], 136f.). But if so, the coincidence in omission is odd. 2. Hirsch (cited by Grundmann [1961, ³1966], 235 n. 26) suggests that there was one pair in Q, and each Evangelist expanded the saying for liturgical reasons. 3. W. Foerster, TDNT V, 579f., suggests that the form in Mt. with its development from the useless stone to the harmful serpent is superior to that in Lk., since scorpions are not more harmful than snakes, and bread and fish constituted the staple Galilean diet. But scorpions were considered harmful, and eggs were also commonly eaten in Palestine, and no reason for the change is evident. 4. Ott [1965], 109-112, holds that Luke altered the Q form preserved in Mt. in order to get two harmful gifts in contrast to the good gift of the Spirit; he regarded earthly gifts as harmful. The motive ascribed to Luke here is incredible, but the first part of the suggestion (replacement of harmless by harmful substitutes) is possible (Schulz [1972], 162 n. 185), although a convincing motive is lacking. 5. The best explanation is that of Dodd [1963], 337 n. who claims that divergence in different branches of an oral tradition is responsible for the difference (perhaps as a result of the motivation in 4.?).” An asterisk * after a Greek word or list of references signifies that all the occurrences of the word in Lk. are listed. A double asterisk ** indicates that all the occurrences of a word in the NT are cited.

Mobley 1983, 127-128: “Ott saw significance in the difference between the Lukan parabolic pairs of gifts (vv. 11-12: fish/serpent; [128] egg/scorpion) and those of the Matthean version (Matt. 7:9-10: bread/stone; fish/serpent). He believed the variations reflected a deliberate Lukan alteration in order to heighten the contrast between the Holy Spirit and two harmful gifts. The motivation Ott assigned was that the evangelist regarded earthly gifts as harmful.¹ The

latter conjecture does not seem borne out by the petition for 'daily bread' in the Model Prayer which Luke has preserved in a distinctive manner. The variant pairs can be simply explained as resulting from divergent traditions. Additionally, an alternate textual reading must be considered which includes the bread/stone combination as a third pair in the Lukan text.²²

128¹: "Ott [1965], pp. 109-12."

128²: "Three pairs are given in \aleph A C D L W Θ f¹ f³; the shorter combination is read in p⁴⁵ (p⁷⁵) B 1241."

Davies / Allison 1988, 667: "Given the extensive word-for-word agreement between Mt 7.7-11 and its Lukan twin ..., literary dependence one way or the other or the mutual adoption of a common (written) source is almost unavoidable. For which side of the disjunction does one settle? Matthew's use of Luke or Luke's use of Matthew seems, for two reasons, excluded. (1) Characteristically Matthean vocabulary (e.g. *ἡ τίς ἐστὶν ἐξ ὑμῶν ἄνθρωπος* in 7,9, *ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* in 7.11, *πάντα ὅσα ἐάν* in 7.12) does not appear in Luke, and the reverse is also true (e.g. Matthew has neither 'Holy Spirit' nor *ὑπάρχοντες*, both of which occur in Lk 11.13). (2) As will be argued later, the variations between Mt 7.9-10 and Lk 11.11-12 are inscrutable unless one postulates that the two evangelists had slightly different sources before their eyes; that is, redactional contributions do not suffice to explain either Mt 7.9-10 or Lk 11.11-12 on the assumption that one is the source of the other or that both depend upon the exact same source (Q). One is, therefore, led to embrace a modified form of the Q hypothesis. Apparently our two writers drew upon what may be labelled Q^{mt} and Q^{lk}, upon two different versions or editions of the same source, Q ..."

681: "What is the relationship between the two verses [Luke 11:11 par. Matt 7:9]? The problem is complex. Mt 7.10, which in form is very close to Lk 11.12, is, like Lk 11.11, about a son asking for a fish and being given a serpent; while Mt 7.9, which has the same sentence structure as Lk 11.12 (where an egg and a scorpion are the objects), is about a son asking for bread and being given a stone. So although Matthew and Luke have similar sentence forms (Mt 7.9 resembles Lk 11.11, Mt 7.10 resembles Lk 11.12), the content differs, as does the order. Visually:

| | | | | | |
|---------|------|--------------|----|--------------|-------|
| | 7.9 | bread/stone | // | fish/serpent | 11.11 |
| Matthew | | | | | Luke |
| | 7.10 | fish/serpent | // | egg/scorpion | 11.12 |

"Any credible solution to the puzzle formed by these verses must recognize that both Mt 7.10-11 and Lk 11.11-12 are embedded in common Q material. In fact, Mt 7.7-8 is identical to Lk 11.9-10 (twenty-four words are shared and in the same order), and Mt 7.11 is nearly the identical twin of Lk 11.13 ... So there is, it would seem, no getting around the common origin of Mt 7.7-11 = Lk 11.9-13 in Q. Yet as the differences between Mt 7.9-10 and Lk 11.11-12

are sufficiently great to prohibit their derivation from the same Greek source—a fact which goes hard against Griesbach—we have here as near as we can get to proof that Matthew's edition of Q was at points dissimilar from Luke's."

681-682: "It should be remarked that a [682] round stone looks like a round loaf of bread; moreover, in [Matt] 4.3 the devil asks Jesus to turn stones into their 'lookalike', loaves, so the two things were associated in the Q tradition. Recall also that in the feeding narratives (14.13-21; 15.32-9) bread is linked with fish, and *ἰχθύς* appears in the next verse, 7.10."

683: "Lk 11.12b has this: *ἐπιδώσει αὐτῷ σκορπίον*. In Mt 7.9-10, when a son asks for bread and fish, he is given a stone (a useless item) and a snake (*ὄφις*). In Luke, however, the son is given a snake and a *scorpion*. Perhaps—although here we can do nothing more than a guess—the tradition substituted a harmful thing for a harmless one, increasing the cruelty."

Wachob / Johnson 1999, 439-440: "In Matthew and Luke, respectively, a three-part exhortation (Matt 7:7 = Luke 11:9) is followed by a three-part rationale (Matt 7:8 = Luke 11:10) which is confirmed by two examples, both of which are arguments from analogy (Matt 7:9-10 = Luke 11:11-12) and warrant the inferred conclusion (Matt 7:11 = Luke 11:13). Moreover, five occurrences of *αἰτέω* and six formations from *δίδωμι*—weld the individual parts into unified elaborations.

"Shared by Matthew and Luke and almost identical in wording, these elaborations are, according to most scholars, derived from the common source Q. On the other hand, the differences in the wording and order of Matt 7:9-10 (bread/stone and fish/snake) and Luke 11:11-12 (egg/scorpion and snake/fish), are significant and [440] difficult to explain as either evangelist's redaction. Consequently, a growing number of scholars argue that Matthew and Luke had different recensions of Q and/or other sources. This position is further strengthened by the fact that the pericopae have different contexts and functions in Matthew and Luke. The Lukan pericope fits easily within a large instruction on prayer which begins with the Lord's Prayer (Luke 11:1-13). In contrast, the Matthean pericope, which is part of the SM [Sermon on the Mount], seems, at first glance, only loosely connected to its surroundings. Certainly it makes a complete argument for praying confidently, but the function of Matthew's elaboration is less an instruction on prayer than an argument using prayer to emphasize God's generosity. In other words, the primary function of the prayer elaboration in Matt 7:7-11 is to argue that the children of the Father in Heaven should generously give to others (cf. 7:12)."

Luz 2002, 499: "Von den beiden Gleichnissen in V [Matt 7:]9f hat nur das zweite eine Entsprechung bei Lk. Anstelle des ersten hat Lk in V [11:]12 das Gegensatzpaar Ei—Skorpion. Es gibt keinen plausiblen Grund, weswegen

Mt oder Lk hier ein neues Bild geschaffen haben sollte. Die wahrscheinlichste Hypothese ist die zweier verschiedener Q-Rezensionen: Q^{Mt} und Q^{Lk}.”

Luz 2002, ET 2007, 357: “Only the second of the two parables in vv. [Matt 7:]9-10 has a parallel in Luke. Instead of the first one, Luke has in v. [Luke 11:]12 the opposites ‘egg’/‘scorpion.’ There is no plausible reason why Matthew or Luke should have created a new image here. The most probable hypothesis is that of two different Q recensions: Q^{Mt} and Q^{Lk}.”

Murphy-O'Connor 2003, 401-402: “In principle a saying shared by Matthew and Luke, but not found in Mark, derives from the Q source. Despite their close similarity of structure, however, the two texts [Matt 7:7-11 || Luke 11:9-13] are not identical. The differences are not insignificant. The two illustrations in Matthew involve bread/stone and fish/snake, whereas in Luke it is question of fish/snake and egg/scorpion. Where Matthew has *ὁ πατήρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* ‘Your Father who is in heaven’ Luke has *ὁ πατήρ [ὁ] ἐξ οὐρανοῦ* ‘the heavenly Father’. In place of Matthew’s ‘good things’ Luke has ‘a holy spirit’.” Second square brackets by Murphy-O'Connor.

“Such differences force us to ask whether Q is better represented by Matthew or by Luke. Joseph Fitzmyer opts resolutely for Matthew. Luke would have dropped the bread/stone illustration, and added the egg/scorpion illustration, because he had previously associated ‘snake’ and ‘scorpion’, ‘I have given you authority to tread on snakes and scorpions’ (Lk 10:19), which occurs in Luke’s special material. In addition, Luke changed ‘good things’ into ‘Holy Spirit’ in order to introduce one of his favourite themes.⁴

“The sole connection between Lk 10:17-20 and 11:11-12, which curiously is not mentioned by Fitzmyer, is the theme of the absence of injury. The father will not give something injurious to his son, and Jesus promises the returning seventy-two disciples that ‘nothing will ever hurt you’ (Lk 10:19). This is too slight to bear the weight of Fitzmyer’s conclusion. The change may have taken place in the Q tradition prior to its use by Luke. In this case the intention of the editor would have been to heighten the improbability of the father substituting something injurious for what he was asked by increasing the danger factor. Poisonous snakes are rare in Palestine and avoid occupied areas, whereas scorpions can be found everywhere. In Matthew, on the contrary, not only were bread and fish the staples of life (Mk 6:38), but the element of anger is completely lacking. The snake in question in Mt is the harmless water snake (*tropidonotus tessellatus*), which in the Sea of Galilee sometimes takes the bait of an angler (Mt 17:27), who to his great surprise gets a snake instead of a fish! [402]

“Fitzmyer is certainly correct in asserting that ‘good things’ represents the original reading of Q. This is the consensus, which includes the belief that the change to ‘a holy spirit’ was made by Luke. This is based exclusively on the prominence given to the Holy Spirit in the work of Luke. What is not made

clear, however, is that the vast majority of the references to the Holy Spirit (57) appear in the Acts of the Apostles. Were these to be set aside, the figures for the gospels are not particularly significant: six references in Mark, twelve in Matthew, fifteen in John, and seventeen or eighteen in the Third Gospel. Moreover, Luke three times suppresses a mention of the Holy Spirit in his sources, twice in Mark (Mk 12:36 || Lk 20:42; Mk 13:11 || Lk 21:14) and possibly once in Q (Mt 12:28 || Lk 11:20).

“The fact that ‘holy spirit’ in Luke 11:13 does not have the definite article cannot be used as an argument that the reference is not to the Holy Spirit. The anarthrous usage is common in the Third Gospel in contexts where this meaning is certain. In fact out of the seventeen or eighteen instances, the definite article appears only in Lk 2:26; 10:20; and 12:10,12. However, this still does not prove that Luke made the change.

“It is entirely possible that ‘good things’ had already been altered to ‘a holy spirit’ in the version of Q that Luke received. In this case, there is no guarantee that ‘a holy spirit’ means the Holy Spirit. It should be taken in the most generic sense as meaning a spiritual blessing.

“When seen from this perspective Lk 11:9-13 represents an early attempt to deal with the problem of unanswered prayer.”

401⁴: “*The Gospel According to Luke (X-XXIV)* (AB 28A; Garden City, NY: Doubleday, 1985) 913.”

Luz 2016, 166: Reconstruction: See Q 11:11-12¹ Matt = Q, Pro (pp. 207-208).

Evaluations

Carruth 1987: {B}, Matt = Q, Pro, ἀιτήσῃ ὁ υἱὸς [(ἀυτοῦ)⁴]⁵ (ἄρτ)⁶ον¹⁵, (μῆ)⁷ ⁵ (λίθ)⁶ον¹⁵ ⁵αὐτῶ¹⁸ ἐπιδώσει ⁵ ¹⁸.

The metaphor with ἄρτος would fit rather well here in Q. The word occurs in the context at Q 11:3. In addition, bread as something edible and a stone as inedible are contrasted at Q 4:3. This illustration would not be foreign to Q and could reasonably occur here at Q 11:12.

The egg metaphor, however, is quite unusual so we must try to understand why Luke would omit the bread metaphor in favor of this one. As Steinhauser notes Luke has already used a request for bread in the illustration in Luke 11:5-8. Since Luke tends to avoid repetition (Cadbury 1920, 83-85) we might reasonably expect him to avoid a second illustration using bread here. We are still left with the question about why Luke would then choose an illustration with egg and scorpion. In discussing variants Q 11:11-12⁷ and Q 11:11-12¹⁰ we noted the possibility that Luke was emphasizing the contrast between what was requested and what was received. Using an illustration that emphasizes the

contrast by naming things not simply useless but even harmful as the objects received might heighten the contrast. Luke 10:19 shows that in Luke's mind both serpents and scorpions, in that order, could be considered a standard pair of dangerous animals. There is, thus, a fair possibility that Q contained the bread/stone metaphor and that Luke had some cause to make a change.

Douglas 1989: {B}, Matt = Q, Pro, ἀτήσει ὁ υἱὸς (ἀύτοῦ)⁴ ⁵ς(ἄρτ)⁶ον¹⁵, (μῆ)⁷ ⁵ς(λίθ)⁶ον¹⁵ ^ςαύτῳ¹⁸ ἐπιδώσει ^ς ¹⁸.

To adduce Q 4:3 for the decision about this variant, as Shawn Carruth does, seems misguided, if one believes that the Temptation narrative is a later accretion to Q. The argument for this contrast needs to be strengthened: Against Harnack's suggestion of different versions of Q at this point (similarly, B. Weiss, [1907], Klostermann [1927]), see Carruth's evaluation at Q 11:11-12⁵ and the citation there of Jeremias (1980).

Supporting the evaluation that the argument against the Lukan version was not in Q can be added the suggestion (see the citation from B. Weiss [1907], Klostermann [1929]) that a scorpion with retracted legs would have a similar shape to an egg's. Carruth rightly points out the serpent-scorpion pairing at Luke 10:19 which several scholars (B. Weiss [1907], Ott, Schneider, Steinhauser, Fitzmyer) note. As Carruth says and as numerous scholars note, the Lukan pair offers a contrast of nourishing-harmful.

Robinson 1990: {B}, Matt = Q, Pro, ^ς(ἄρτ)⁶ον¹⁵, (μῆ)⁷ ^ς(λίθ)⁶ον¹⁵ ^ς ¹⁸ ἐπι-
δώσει ^ςαύτῳ¹⁸.

See variant 5 (pp. 245-246).

Luke 10:19-20 may clarify what Luke has in mind: Here the snake and scorpion are paired πατεῖν ἐπάνω ὄφρων καὶ σκορπίων, and this is understood as gaining power over the demonic, ἐπὶ πᾶσαν τὴν δύναμιν τοῦ ἐχθροῦ ... τὰ πνεύματα ὑμῶν ὑποτάσσεται.

This simplistic spiritualizing is carried forward by Luke at 11:13, where giving good things becomes giving the Holy Spirit. Thus the shift from useless (Q and Matthew) to harmful (Luke) is intelligible in terms of Luke's handling of the saying throughout.

The reference to Q 4:3 is not very close, if it is a later layer of Q. But it is nonetheless striking that here, in any case not far apart in time and space, loaves are twice compared/contrasted to stones.

Hoffmann 2017: {B}, Matt = Q, Pro, ^ς(ἄρτ)⁶ον¹⁵, (μῆ)⁷ ^ς(λίθ)⁶ον¹⁵ ^ς ¹⁸ ἐπι-
δώσει ^ςαύτῳ¹⁸.

Brot und Fisch sind „die gewöhnlichen Nahrungsmittel des einfachen Volkes in Palästina“, wie z.B. Schmid 1956, 147 und viele andere mit Verweis auf

Mt 14,17 (Mk 6,38 / Lk 9,13) zu Recht argumentieren. Zur Ernährung in der antiken Gesellschaft allgemein vgl. Marcus Sigismund, Ernährung/Lebensmittel, in: *Neues Testament und Antike Kultur*. Band 2, 31-33. Ed. Klaus Scherberich. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2005.

Indem Lukas das Brot-Stein-Beispiel wegließ und es in 11,12 parallel zu Fisch-Schlange durch Ei und Skorpion ersetzte, verstärkte er den Aspekt der Gefährlichkeit (vgl. Lk 10,19 und Wolter 2008, 386 und 413).

Q 11:11-12⁷: Luke's καὶ ἀντὶ ἰχθύος or Matthew's μὴ bis.

Luke = Q: [καὶ ἀντὶ ἰχθύος]⁷ ὄφιν¹⁵ ἀύτῳ¹⁸ ἐπιδώσει ὅ¹⁸; **11:12** ἡ καὶ ἀύτῳ¹⁹ ὄφιν⁵ [ὄφιν]⁶ ὄφιν¹⁵, ὅ¹⁹ ()⁷ ἐπιδώσει ἀύτῳ¹⁰ ὄφιν⁵ [σχοροπύ]⁶ ὄφιν¹⁵ ὄφιν¹⁰;

Pro

Bussmann 1929, 68: “Merkwürdigerweise hat L nicht nur in [11:]11 noch ἀντὶ ἰχθύος das Mt als überflüssig gestrichen haben kann, er will kürzen ...”

Marshall 1978, 468: “The phrase ἀντὶ ἰχθύος is absent from Mt.; it may be Lucan (Schulz [1972], 162 n. 184), but since he uses ἀντὶ elsewhere only in the phrase ἀνθ' ὧν, and since the repetition of ἰχθύος is unlikely from him (Wrege [1968], 108 n. 2), it is more probably original.”

Con

Jülicher 1899, 38-39: “... das ἀντὶ ἰχθύος ist einer der ausmalenden [39] Zusätze des Lc, hier durch unmittelbare Zusammenstellung von ἰχθύος und ὄφιν die Grösse des Gegensatzes einprägend.”

Easton 1926, 179: “He [Luke] has added ‘for a fish’ and has improved the order.”

Schulz 1972, 161-162: See Q 11:11-12¹ Matt = Q, Con (p. 208).

Steinhauser 1981, 69-70: “Mit Sicherheit können wir sagen, daß das Bildwort vom Fisch und von der Schlange in der Vorlage gestanden hat, da beide Evangelisten dieses Bildwort bringen. Daß das lukanische ἀντὶ ἰχθύος (11,11) Verdeutlichung ist, ist zu vermuten. [70]

“Obwohl die Präposition an sich nicht lukanisch ist, weisen die vorhergehenden Veränderungen auf eine redaktionelle Tätigkeit des Evangelisten. Lukas ersetzt das verbindende ἡ durch δέ und ἄνθρωπος durch πατήρ. Der Evangelist hat hier πατήρ eingefügt, um eine literarische Verbindung zwischen dem Vaterunser (πατήρ, Lk 11,2) und dem Vers 13 unserer Perikope (ὁ πατήρ ὁ ἐξ οὐρανοῦ) herzustellen. τίνα ist gegenüber τίς (Mt 7,9) als sekundär anzusehen. ἦ, εἰμί und αὐτός sind ebenfalls durch diese redaktionelle Veränderung gestrichen und Lukas hat δέ, wie öfter bei ihm, hinzugefügt, um eine glatte Verbindung mit den vorhergehenden Versen zu schaffen.”

Rau 1990, 173: “An Einzelheiten ist zu erwähnen, daß ἀντὶ ἰχθύος Lk 11,11 lk Zusatz, πνεῦμα ἄγιον Lk 11,13 sekundäre Konkretion von ἀγαθά und ὑπάρχοντες Verbesserung von ὄντες bei Mt ist. Mt dagegen hat 7,11 die bei Lk 11,13 erhaltene Gottesbezeichnung ὁ πατήρ ὁ ἐξ οὐρανοῦ an den stehenden Ausdruck ὁ πατήρ ὁμοῦν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς angeglichen.”

Melzer-Keller 1997, 343-344: See Q 11:11-12¹ Other (pp. 210-211).

Hieke 1999, XI / **Tiwald** 2016, 54: German Reconstruction: See Q 11:9² Other (p. 198).

Auvinen 2003, 152: “The ἀντί-construction in Lk 11:11b and the omission of the word μὴ in Lk 11:11-12 are probably linguistic improvements by Luke.”

Rondez 2006, 114-117: See Q 11:9² Luke = Q, Con (pp. 189-191).

Baasland 2015, 474: “The composition of the parable is similar, but the examples and characterisation are surprisingly different:³²³”

474³²³: “The negative form in Matthew is replaced in Luke with his favourite ἀντί-formulation.”

Luz 2016, 166: Reconstruction: See Q 11:11-12¹ Matt = Q, Pro (pp. 207-208).

Matt = Q: (μὴ)⁷ ⁵ (λίθ)⁶ οὐ¹⁵ ⁵ ¹⁸ ἐπιδώσει ⁵ ἀτῶ¹⁸; **7:10** ἦ καὶ ⁵ ¹⁹ ἰχθύ¹⁵ ⁵ ἀιτήσει¹⁹, (μὴ)⁷ ⁵ ¹⁰ ὄφιν¹⁵ ⁵ ἐπιδώσει ἀτῶ¹¹⁰;

Pro

B. Weiß 1876, 209-210: See Q 11:11-12³ Matt = Q, Pro (p. 228).

Zeller 1977, 127: Reconstruction: See Q 11:11-12² Matt = Q, Pro (p. 219).

Polag 1979, 50-51: See Q 11:11-12¹ Other (pp. 209-210).

Catchpole 1983, 413-414: See Q 11:11-12¹ Matt = Q, Pro (p. 205).

Robinson / IQP 1991, 496: Reconstruction: See Q 11:11-12¹ Other (p. 210).

Catchpole 1993, 211-212: Reconstruction: See Q 11:11-12¹ Matt = Q, Pro (pp. 206-207).

Becker 1996, 326-327: See Q 11:9² Matt = Q, Pro (p. 192).

Becker 1996, ET 1998, 264: See Q 11:9² Matt = Q, Pro (pp. 192-193).

Schröter 1997, 496: Reconstruction: See Q 11:9² Luke = Q, Con (p. 188).

Ebner 1998, 306-307: See Q 11:11-12² Matt = Q, Pro (p. 220).

Fleddermann 2005b, 462: “Matthew’s double use of μὴ is original. Luke substituted καὶ ἀντὶ ἰχθύος for the first μὴ, and he dropped the second one.”

Gerber 2007, 120: “Bereits die Formulierung mit μὴ (*mē*—‘doch nicht etwa’) fordert die verneinende Antwort.”

Con

Bussmann 1929, 68: See Q 11:11-12⁷ Luke = Q, Pro (p. 275).

Caba 1974, 71-72: “En la redacción de Mateo la construcción de la frase [Matt 7:9; Luke 11:11] es poco feliz sintácticamente. A la partícula de unión *ε̇* sigue una interrogación: *tis* [72] *estin ex hymôn anthrôpos* interrumpida por

una oración de relativo que se le adjunta: *hon aitêsei ho hyios autou arton* y perturbada de nuevo por la inserción de un *mê* interrogativo que formando anacoluton abre una nueva pregunta: *mê lithon epidôsei autô*. La expresión redundante *tis ... ex hymôn anthrôpos* tiene una cierta acentuación en el término *anthrôpos* (cf. Mt 5,16; 7,12); la oración de relativo que le sigue como primer anacoluton hace que el verbo *aitêsei* esté en un segundo plano en el sentido de la frase; por el contrario todo el peso de la pregunta está en la nueva interrogación que se abre con la partícula *mê* y que recae sobre el mismo sujeto anterior: *tis ... anthrôpos* y el verbo: *epidôsei*. Por consiguiente en la redacción de Mateo, a través de una construcción torturada, el punto de gravitación sigue recaendo, al igual que en los versículos anteriores (vv.7-8), sobre la concesión: *epidôsei* (cf. v.7: *dothêsetai*), en segundo plano está la petición *aitêsei* (cf. v.7: *aiteite*) y todo en una línea de generalización: *tis ... anthrôpos* (cf. v.8: *pas*).” Ellipses by Caba.

“La expresión de Lucas [Luke 11:11; Matt 7,9] es ciertamente algo más correcta pero no perfecta. En ella aparece claramente la orientación que ha querido dar a los vv.11-12. La partícula adversativa *de* introduce una interrogación que, careciendo de la oración de relativo que exponía Mateo, presenta en primer plano la petición del hijo: *aitêsei ho hyios*. En vez del término genérico *anthrôpos* y en nominativo como sujeto que trae Mateo, Lucas pone *ton patera* (en acusativo); al final la mención de la concesión: *epidôsei*. De este modo Lucas introduce mediante la adversativa *de* esta parábola del padre a quien pide el hijo como una gradación respecto de la parábola del amigo (vv.5-8); en esta ilustración parabólica del padre sigue estando en primer plano la petición: *aitêsei ho hyios* (v.11), como lo estaba anteriormente en la conclusión de la parábola del amigo (v.8) y en los versículos que le seguían: *aiteite, zêteite, krouete* (v.9), para que se realice después la concesión: *epidôsei* (v.11) (cf. v.9: *dothêsetai*). En el modo, pues, de iniciar y construir la frase cada uno de los evangelistas se deja entrever el centro de su atención: Mateo lo pone en la seguridad de la concesión, Lucas en la necesidad de la petición.”

Undecided

Other

Wrege 1968, 107-109: See Q 11:13⁷ Other (pp. 348-349).

Evaluations

Carruth 1989: {B}, Matt = Q, Pro, (μὴ)⁷ ^{5f} (λίθ)⁶ον¹⁵ ^f αὐτῶ¹⁸ ἐπιδώσει ^f ¹⁸; ἢ καὶ ^{f19} ^f ἰχθύον¹⁵ ^f αἰτήσῃ¹⁹, (μὴ)⁷ ^f ἐπιδώσει αὐτῶ¹⁰ ^f ὄφιν¹⁵ ^f ¹¹⁰.

Since it has already been suggested that Matthew preserves Q's metaphors in Q's order and since Luke's *καὶ ἀντὶ ἰχθύος* appears to be a replacement for one occurrence of *μὴ*, it is probable as well that *μὴ* stood in Q to indicate the expectation of a negative answer to the questions.

Luke's *καὶ ἀντὶ ἰχθύος* does have the appearance of an expansion for the sake of heightening the contrast between the object requested and what is received. It is probably secondarily added by Luke.

Douglas 1989: {B}, Matt = Q, Pro, (*μὴ*)⁷ ^ς(*λίθ*)^{6ον}¹⁵ ^ς*ἀττῶ*¹⁸ *ἐπιδώσει* ^ς ¹⁸;
 ἢ *καὶ* ^ς*αἰτήσεται*¹⁹ ^ς*ἰχθύν*¹⁵ ^ς ¹⁹ (*μὴ*)⁷ ^ς*ἐπιδώσει* *ἀττῶ*¹¹⁰ ^ς*ὄφιν*¹⁵ ^ς ¹¹⁰.

A decision on this variant follows, as Shawn Carruth points out, upon variant 5. Luke's *καὶ ἀντὶ ἰχθύος* does probably represent a heightening of contrast.

Robinson 1990: {B}, Matt = Q, Pro, (*μὴ*)⁷ ^ς(*λίθ*)^{6ον}¹⁵ ^ς ¹⁸ *ἐπιδώσει* ^ς*ἀττῶ*¹⁸;
 ἢ *καὶ* ^ς ¹⁹ ^ς*ἰχθύν*¹⁵ ^ς*αἰτήσεται*¹⁹, (*μὴ*)⁷ ^ς ¹¹⁰ ^ς*ὄφιν*¹⁵ ^ς*ἐπιδώσει* *ἀττῶ*¹¹⁰.

Hoffmann 2017: {B}, Matt = Q, Pro, (*μὴ*)⁷ ^ς(*λίθ*)^{6ον}¹⁵ ^ς ¹⁸ *ἐπιδώσει* ^ς*ἀττῶ*¹⁸;
 ἢ *καὶ* ^ς ¹⁹ ^ς*ἰχθύν*¹⁵ ^ς*αἰτήσεται*¹⁹, (*μὴ*)⁷ ^ς ¹¹⁰ ^ς*ὄφιν*¹⁵ ^ς*ἐπιδώσει* *ἀττῶ*¹¹⁰.

Lukas dürfte bei seiner Überarbeitung von V. 11 *καὶ ἀντὶ ἰχθύος* hinzugefügt haben, um den Gegensatz zu betonen.

Q 11:11-12⁸: The position of ἐπιδώσει after αὐτῶ (Luke) or before it (Matthew).

Luke = Q: ὧ αὐτῶ¹⁸ ἐπιδώσει ὧ¹⁸;

Pro

Con

Jülicher 1899, 38: "... die Umstellung αὐτῶ ἐπιδώσει ist zufällig, ..."

Matt = Q: ὧ¹⁸ ἐπιδώσει ὧ αὐτῶ¹⁸;

Pro

Zeller 1977, 127: Reconstruction: See Q 11:11-12² Matt = Q, Pro (p. 219).

Polag 1979, 50-51: See Q 11:11-12¹ Other (pp. 209-210).

Steinhausser 1981, 72-73: "In der Logienquelle hat das Doppelbildwort vom Stein und von der Schlange gelauret:

“τίς ἐστιν ἐξ ὑμῶν ἄνθρωπος,
ὃν αἰτήσει ὁ υἱὸς αὐτοῦ ἄρτον,
μὴ λίθον ἐπιδώσει αὐτῶ;
ἢ καὶ ἰχθὺν αἰτήσει,
μὴ ὄφιν ἐπιδώσει αὐτῶ;

“εἰ οὖν ὑμεῖς πονηροὶ ὄντες οἴδατε δόματα
ἀγαθὰ διδόναι τοῖς τέκνοις ὑμῶν, [73]
πόσω μᾶλλον ὁ πατήρ ὁ ἐξ οὐρανοῦ δώσει
ἀγαθὰ τοῖς αἰτοῦσιν αὐτόν.”

Catchpole 1983, 413-414: See Q 11:11-12¹ Matt = Q, Pro (p. 205).

Robinson / IQP 1991, 496: Reconstruction: See Q 11:11-12¹ Other (p. 210).

Catchpole 1993, 211-212: Reconstruction: See Q 11:11-12¹ Matt = Q, Pro (pp. 206-207).

Melzer-Keller 1997, 343-344: See Q 11:11-12¹ Other (pp. 210-211).

Schröter 1997, 496: Reconstruction: See Q 11:9² Luke = Q, Con (p. 188).

Ebner 1998, 306-307: Reconstruction: See Q 11:11-12² Matt = Q, Pro (p. 220).

Auvinen 2003, 152: Reconstruction: See Q 11:11-12⁵ Matt = Q, Pro (p. 244).

Fleddermann 2005b, 462: "Luke is responsible for the three shifts in word order, all designed to move words that he wants to emphasize to the end of the phrase."²²⁶

462²²⁶: “Luke moves the verb ἐπιδώσει to the end of v. 11, and he shifts the two objects to the end of their clauses in v. 12.”

Rondez 2006, 114-117: See Q 11:9² Luke = Q, Con (pp. 189-191).

Con

Gundry 1982, 124: “Matthew ... consistently puts the direct objects before the verbs and the indirect objects after the verbs. In Luke both kinds of objects occur bunched together, now before the verb, now after the verb.”

Undecided

Other

Luz 2016, 166: Reconstruction: See Q 11:11-12¹ Matt = Q, Pro (pp. 207-208).

Evaluations

Carruth 1989: {U}, ^ςαὐτῶ¹⁸ ἐπιδώσει ^ς 18.

If there is a possibility that Luke added καὶ ἀντὶ ἰχθύος to emphasize the contrast between what was requested and what was received, he may have reversed the respective positions of the direct and indirect objects in order to place the verb ἐπιδώσει in the more emphasized final position. Matthew’s matching word order for the two metaphors, however, may result from his tendency to parallelism. A decision, then, remains difficult.

Douglas 1989: {U}, ^ςαὐτῶ¹⁸ ἐπιδώσει ^ς 18.

There is insufficient data for a conclusion.

Robinson 1990: {D}, Matt = Q, Pro, (μῆ)⁷ ^ς(λίθ)⁶ον¹⁵ ^ς 18 ἐπιδώσει ^ςαὐτῶ¹⁸.

Matthew reflects Q so consistently in this saying, and Luke adds καὶ ἀντὶ ἰχθύος in the immediately preceding context. Both suggest Matt = Q.

Hoffmann 2017: {C}, Matt = Q, Pro, (μῆ)⁷ ^ς(λίθ)⁶ον¹⁵ ^ς 18 ἐπιδώσει ^ςαὐτῶ¹⁸.

Das Dativobjekt αὐτῶ (-ῆ, -οῖς, -αῖς) ist bei den Synoptikern meist dem Verb nachgeordnet; die seltenen Voranstellungen sind durch den Textzusammenhang bedingt, so z.B.: Mt 8,27 (diff. Mk 4,41 / Lk 8,25); 21,33 (diff. Mk 12,1 / Lk 20,9); Lk 8,27 (diff. Mk 5,2 / Mt 8,28); Lk 14,29 (S); 15,1(R); Mk 10,32 (diff. Mt 20,17 / Lk 18,31); Mk 14,7 (diff. Mt 26,11); Apg 18,26; 23,32. Dies dürfte auch hier der Fall sein.

Q 11:11-12⁹: The position of αἰτήσει before its object (Luke) or after it (Matthew).

Luke = Q: ^ςαἰτήσει^{ι⁹ 5^ς} [ὦ]⁶όν^{ι⁵}, ^ς ι⁹

Pro

Con

Cadbury 1920, 152: “Luke comparatively seldom varies the order of words that he found in his sources, and the motives for such changes as he makes are not always apparent to us and were perhaps not always clearly defined in his own mind. He allows himself considerable freedom, and pays little regard to regularity. But, if we may judge from certain kinds of cases, the changes seem to be usually in the direction of a more normal order.

“Such are changes in the relative position of subject, verb, and object, ...”

153:

| | |
|-------------------------------------|---|
| “Mt. 4,10 κύριον ... προσκυνήσεις | Lk. 4,8 προσκυνήσεις κύριον [Q] |
| Mk. 1,41 αὐτοῦ ἤψατο | Lk. 5,13 ἤψατο αὐτοῦ |
| Mk. 1,42 ἀπῆλθεν ἡ λέπρα | Lk. 5,13 ἡ λέπρα ἀπῆλθεν |
| Mk. 1,44 σεαυτὸν δεῖξον | Lk. 5,14 δεῖξον σεαυτὸν |
| Mk. 2,10 ἐξουσίαν ἔχει ὁ υἱὸς | Lk. 5,24 ὁ υἱὸς ... ἐξουσίαν ἔχει |
| Mk. 2,19 καὶ εἶπεν ὁ Ἰησοῦς | Lk. 5,34 ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν |
| Mk. 9,7 ἐγένετο φωνή | Lk. 9,35 φωνὴ ἐγένετο |
| Mk. 9,18 ἵνα αὐτὸ ἐκβάλωσιν | Lk. 9,40 ἵνα ἐκβάλωσιν αὐτὸ |
| Mt. 6,32 οἶδεν ὁ πατήρ | Lk. 12,30 ὁ πατήρ οἶδεν [Q] |
| Mt. 6,21 ἔσται ἡ καρδιά | Lk. 12,34 ἡ καρδιά ἔσται [Q] |
| Mt. 5,25 μῆποτέ σε παραδῶ | Lk. 12,58 μῆποτε κατασύρη σε [Q] |
| Mt. 23,29 με ἴδητε | Lk. 13,35 ἴδητέ με [Q] |
| Mk. 9,42 περίκειται μύλος ὀνικός | Lk. 17,2 λίθος μυλικὸς περίκειται |
| Mt. 24,28 συναχθήσονται οἱ ἀετοί | Lk. 17,37 οἱ ἀετοὶ ἐπισυναχθήσονται [Q] |
| Mk. 10,48 ἐπετίμων αὐτῶ πολλοί | Lk. 18,39 οἱ προάγοντες ἐπετίμων αὐτῶ |
| Mk. 11,8 τὰ ἱμάτια ἔστρωσαν | Lk. 19,36 ὑπεστρώννυσον τὰ ἱμάτια |
| Mk. 12,12 τὴν παραβολὴν εἶπεν | Lk. 20,19 εἶπεν τὴν παραβολὴν |
| Mk. 12,13 ἵνα αὐτὸν ἀγρεύσωσιν λόγῳ | Lk. 20,20 ἵνα ἐπιλάβωνται αὐτοῦ λόγου |
| Mk. 12,16 τὰ Καίσαρος ἀπόδοτε | Lk. 20,25 ἀπόδοτε τὰ Καίσαρος |
| Mk. 12,27 οὐκ ἔστιν ὁ θεὸς νεκρῶν | Lk. 20,38 θεὸς οὐκ ἔστιν νεκρῶν |
| Mk. 13,8 ἔσονται σεισμοί κ.τ.λ. | Lk. 21,11 σεισμοὶ ... ἔσονται |
| Mk. 14,72 τρίς με ἀπαρνήσῃ | Lk. 22,61 ἀπαρνήσῃ με τρίς |
| Mk. 14,63 τί ἔτι χρεῖαν ἔχομεν | Lk. 22,71 τί ἔτι ἔχομεν ... χρεῖαν |
| Mk. 15,2 ἐπηρώτησεν ὁ Πειλᾶτος | Lk. 23,3 ὁ δὲ Πειλᾶτος ἠρώτησεν” |

Sauer 1991, 316: See Q 11:11-12⁵ Luke = Q, Con (p. 240).

Matt = Q: ^ς ^ι ⁹ ^ς ^ι ^χ ^θ ^υ ^ν ^ι ^ς ^ς ^α ^ι ^τ ^ή ^σ ^ε ^ι ^ι ⁹,

Pro

Zeller 1977, 127: Reconstruction: See Q 11:11-12² Matt = Q, Pro (p. 219).

Polag 1979, 50-51: See Q 11:11-12¹ Other (pp. 209-210).

Gundry 1982, 124: “Matthew ... consistently puts the direct objects before the verbs and the indirect objects after the verbs. In Luke both kinds of objects occur bunched together, now before the verb, now after the verb.”

Catchpole 1983, 413-414: See Q 11:11-12¹ Matt = Q, Pro (p. 205).

Robinson / IQP 1991, 496: Reconstruction: See Q 11:11-12¹ Other (p. 210).

Catchpole 1993, 211-212: Reconstruction: See Q 11:11-12¹ Matt = Q, Pro (pp. 206-207).

Melzer-Keller 1997, 343-344: See Q 11:11-12¹ Other (pp. 210-211).

Schröter 1997, 496: Reconstruction: See Q 11:9² Luke = Q, Con (p. 188).

Ebner 1998, 306-307: Reconstruction: See Q 11:11-12² Matt = Q, Pro (p. 220).

Auvinen 2003, 152: Reconstruction: See Q 11:11-12⁵ Matt = Q, Pro (p. 244).

Fleddermann 2005b, 462: See Q 11:11-12⁸ Matt = Q, Pro (p. 276).

Rondez 2006, 114-117: See Q 11:9² Luke = Q, Con (pp. 189-191).

Con

Undecided

Other

Luz 2016, 166: Reconstruction: See Q 11:11-12¹ Matt = Q, Pro (pp. 207-208).

Evaluations

Carruth 1989: {D}, Matt = Q, Pro, ἡ καὶ ^ς ^ι ⁹ ^ς ^ι ^χ ^θ ^υ ^ν ^ι ^ς ^ς ^α ^ι ^τ ^ή ^σ ^ε ^ι ^ι ⁹, (μῆ)⁷.

While Cadbury has found evidence that would indicate that Luke may be responsible for placing the direct object after the verb, he also suggests that there are no hard and fast rules for word order for Luke. Since Matthew seems closer to Q in the opening syntax and in preserving Q's metaphors, perhaps he has also presented Q's word order here.

Douglas 1989: {U}, ^ς ^α ^ι ^τ ^ή ^σ ^ε ^ι ^ι ⁹ ^ς ^ι ^χ ^θ ^υ ^ν ^ι ^ς ^ς ^ι ⁹.

There is insufficient data for a conclusion.

Robinson 1990: {D}, Matt = Q, Pro, ^ς ^{ι9} ^ς ^ι ^χ ^θ ^υ ^ν ^{ι5} ^ς ^α ^ι ^τ ^ή ^σ ^{αι} ^{ι9}.

The Lucan sequence is typically Lucan, and Luke seems in the saying to have made the most changes. Thus Matthew = Q, in spite of Gundry's remark that the Matthean order is also typical, of Matthew.

Hoffmann 2017: {C}, Matt = Q, Pro, ^ς ^{ι9} ^ς ^ι ^χ ^θ ^υ ^ν ^{ι5} ^ς ^α ^ι ^τ ^ή ^σ ^{αι} ^{ι9}.

Lukas hat die Brot-Bitte weggelassen und deren Einleitung umgearbeitet mit der Fisch-Bitte aus Q kombiniert. Das führte zur Voranstellung des αἰτήσαι in V. 11 diff. Mt 7,10 und parallel dazu in der von ihm angefügten Ei-Bitte in V. 12.

284 Q 11:11-12¹⁰: The position of ἐπιδώσει αὐτῷ before its object (Luke)... Other

Q 11:11-12¹⁰: The position of ἐπιδώσει αὐτῷ before its object (Luke) or after it (Matthew).

Luke = Q: ()⁷ ἑπιδώσει αὐτῷ¹⁰ 5⁵ [σχοροπί]⁶ον¹⁵ ἑ¹⁰;

Pro

Con

Cadbury 1920, 152.153: See Q 11:11-12⁹ Luke = Q, Con (p. 281).

Matt = Q: (μῆ)⁷ ἑ¹⁰ ὄφιν¹⁵ ἑπιδώσει αὐτῷ¹⁰;

Pro

Zeller 1977, 127: Reconstruction: See Q 11:11-12² Matt = Q, Pro (p. 219).

Polag 1979, 50-51: See Q 11:11-12¹ Other (pp. 209-210).

Catchpole 1983, 413-414: See Q 11:11-12¹ Matt = Q, Pro (p. 205).

Robinson / IQP 1991, 496: Reconstruction: See Q 11:11-12¹ Other (p. 210).

Catchpole 1993, 211-212: Reconstruction: See Q 11:11-12¹ Matt = Q, Pro (pp. 206-207).

Melzer-Keller 1997, 343-344: See Q 11:11-12¹ Other (pp. 210-211).

Schröter 1997, 496: Reconstruction: See Q 11:9² Luke = Q, Con (p. 188).

Ebner 1998, 306-307: Reconstruction: See Q 11:11-12² Matt = Q, Pro (p. 220).

Auvinen 2003, 152: Reconstruction: See Q 11:11-12⁵ Matt = Q, Pro (p. 244)

Fleddermann 2005b, 462: See Q 11:11-12⁸ Matt = Q, Pro (p. 279).

Rondez 2006, 114-117: See Q 11:9² Luke = Q, Con (pp. 189-191).

Con

Gundry 1982, 124: “Matthew ... consistently puts the direct objects before the verbs and the indirect objects after the verbs. In Luke both kinds of objects occur bunched together, now before the verb, now after the verb.”

Undecided

Other

Luz 2016, 166: Reconstruction: See Q 11:11-12¹ Matt = Q, Pro (pp. 207-208).

Evaluations

Carruth 1987: {U}, ^ςἐπιδώσει αὐτῷ¹¹⁰ ^ςῥφιν¹⁵ ^ς 110.

While Cadbury has found evidence that would indicate that Luke, if anyone, may be responsible for placing the direct object after the verb, he also suggests that there are no hard and fast rules for word order for Luke. It is tempting to conjecture that Luke has altered the word order, but, as noted for Q 11:11-12⁹, Matthew's matching word order in the two metaphors could be the result of his tendency to parallelism.

Douglas 1989: {U}, ^ςἐπιδώσει αὐτῷ¹¹⁰ ^ςῥφιν¹⁵ ^ς 110.

As with variant 8, there is insufficient data for a conclusion.

Robinson 1990: {D}, Matt = Q, Pro, ^ς 110 ^ςῥφιν¹⁵ ^ςἐπιδώσει αὐτῷ¹¹⁰.

This decision is weak and based primarily on the priority given in this saying to Matthew.

Hoffmann 2017: {C}, Matt = Q, Pro, ^ς 110 ^ςῥφιν¹⁵ ^ςἐπιδώσει αὐτῷ¹¹⁰.

Die Position von ἐπιδώσει αὐτῷ vor dem Objekt findet sich in Lk 11,11, der korrekten Parallele zu Mt 7,10, wie bei Matthäus nach dem Objekt in leicht variiertes Form (vgl. variation unit 8). In dem von Lukas angefügten V. 12. ist sie dem Objekt vorangestellt. Er schafft so einen Chiasmus: ῥφιν ἐπιδώσει αὐτῷ—ἐπιδώσει αὐτῷ σκορπίον (vgl. Robert Morgenthaler, *Die lukanische Geschichtsschreibung als Zeugnis*, Zürich: Zwingli-Verlag 1948, 42f; Blaß-Debrunner-Rehkopf 1979, § 477).

Q 11:13

Matt 7:11

εἰ οὖν ὑμεῖς πονηροὶ
 []¹ ὄντες
 οἴδατε δόματα ἀγαθὰ
 διδόναι τοῖς τέκνοις ὑμῶν,
 πόσω μᾶλλον
 ὁ πατὴρ (ὑμῶν)²
 (ὁ)³ ἐ(ν)⁴ (τοῖς)⁵ οὐρανο(ῖς)⁶
 δώσει (ἀγαθὰ)⁷
 τοῖς αἰτοῦσιν αὐτόν.
¹Matt 7:7¹

Q 11:13

εἰ οὖν ὑμεῖς πονηροὶ
 []¹ ὄντες
 οἴδατε δόματα ἀγαθὰ
 διδόναι τοῖς τέκνοις ὑμῶν,
 πόσω μᾶλλον
 ὁ πατὴρ ()²
 [[()³]] ἐ[ξ]⁴ ()⁵ οὐρανο[ῦ]⁶
 δώσει (ἀγαθὰ)⁷
 τοῖς αἰτοῦσιν αὐτόν.
¹Q 11:9¹

Luke 11:13

εἰ οὖν ὑμεῖς πονηροὶ
 [ὑπάρχ]¹ ὄντες
 οἴδατε δόματα ἀγαθὰ
 διδόναι τοῖς τέκνοις ὑμῶν,
 πόσω μᾶλλον
 ὁ πατὴρ ()²
 (ὁ)³ ἐ[ξ]⁴ ()⁵ οὐρανο[ῦ]⁶
 δώσει [πνεῦμα ἅγιον]⁷
 τοῖς αἰτοῦσιν αὐτόν.
¹Luke 11:9¹

Text Critical Note: In Luke 11:13 the ὁ preceding ἐξ οὐρανοῦ is omitted in \mathfrak{P}^{75} κ L Ψ 33 892 *pc sa bo*^{pe}; ὑμῶν ὁ οὐράνιος is in \mathfrak{P}^{45} (579) 1424 (*pc*) l vg^s; ὑμῶν ὁ ἐξ οὐρανοῦ is in C (*f*¹³) *pc*; ὁ ἐξ οὐρανοῦ is in A B D W Θ *f*¹ \mathfrak{M} *sy*^h.

¹ Luke's ὑπάρχοντες or Matthew's ὄντες.

² Matthew's ὑμῶν.

³ If ὁ is not in Luke, is it in Q?

⁴ Luke's ἐξ with the genitive or Matthew's ἐν with the dative.

⁵ Matthew's τοῖς.

⁶ Luke's singular or Matthew's plural for heaven.

⁷ Luke's πνεῦμα ἅγιον or Matthew's ἀγαθὰ.

Q 11:13¹: Luke's ὑπάρχοντες or Matthew's ὄντες.

Luke = Q: εἰ οὖν ὑμεῖς πονηροὶ [ὑπάρχ] ¹οντες οἴδατε δόματα ἀγαθὰ διδόναι τοῖς τέκνοις ὑμῶν, πῶσφ μᾶλλον ὁ πατήρ ()² (ὁ)³ ἐ[ξ]⁴ ()⁵ οὐρανοῦ[υ]⁶ δώσει [πνεῦμα ἅγιον]⁷ τοῖς αἰτοῦσιν αὐτόν. ¹Luke 11:9¹

Pro

Con

Wendt 1886, 99: See Q 11:11-12⁶ Matt = Q, Pro (p. 253).

Hawkins 1899, 23: "Words and Phrases characteristic of St. Luke's Gospel (continued)"

| | MATTHEW | MARK | LUKE—Total | LUKE— Chaps. i, ii | LUKE—Other Peculiar Parts | Luke— Common Parts | ACTS—Total | ACTS— Chaps. i-xii | ACTS— Chaps. xiii-xxviii | ACTS—The 'We'- Sections | PAUL | JOHN | REST OF N.T. |
|--------|---------|------|------------|-----------------------|------------------------------|-----------------------|------------|-----------------------|-----------------------------|----------------------------|------|------|--------------|
| ὑπάρχω | 3 | ... | 15 | ... | 7 | 8 | 25 | 10 | 15 | 4 | 12 | ... | 5 |

Jülicher 1899, 40: "... dass ὑπάρχων ein Lieblingswort des Lc ist ..."

Wernle 1899, 67-68: See Q 11:11-12² Luke = Q, Con (p. 214).

Holtzmann 1901, 365: See Q 11:13⁷ Luke = Q, Con (p. 323).

B. Weiß 1908, 32: "Das ὑπάρχοντες in Lk. 11,13 ist spezifisch lukanisch, wie die Einbringung des πνεῦμα ἅγιον, und eine so künstliche Wendung, wie das ὁ ἐξ οὐρανοῦ paßt doch sicherlich nicht zu der schlichten Schreibart von Q ..."

M'Neile 1915, 92: "Lk. ὑπάρχοντες (not in Mt., Mk.; Lk., Ac.³¹)."

Easton 1926, 179: "ὑπάρχειν is 'Lukan.'"

Bussmann 1929, 68: "L [Luke] hat in [Luke 11:]13 das ὄντες in seinen Lieblingsausdruck ὑπάρχοντες gewandelt, ..."

Wrege 1968, 107-109: See Q 11:13⁷ Other (pp. 348-349).

Schulz 1972, 162: "Mt 7,11/Lk 11,13; Lk hat das ursprüngliche ὄντες durch das von ihm geschätzte ὑπάρχοντες ersetzt.¹⁸⁶ Das als Gottesprädikat singuläre ὁ πατήρ ὁ ἐξ οὐρανοῦ ist sicher nicht von Lk eingeführt, sondern ursprünglich und von Mt in das ihm geläufige ὁ πατήρ ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς¹⁸⁷ geändert worden. πνεῦμα ἅγιον bei Lk ist gegenüber ἀγαθὰ bei Mt sek, da der Schluß a-minore-ad-maius durchbrochen wird und die Wendung πνεῦμα ἅγιον ausgesprochen lk ist.¹⁹⁰"

162¹⁸⁶: "Ev ca 5mal red; Apg 24mal."

162¹⁸⁷: "11mal, an keiner Stelle mit Sicherheit trad; Mk 1mal; Lk 0mal."

162¹⁹⁰: “Ev 3mal red; Apg 42mal.”

Caba 1974, 76: “La variante en los participios *ponêroi ontes* (Mt), *ponêroi hyparchontes* (Lc) carece de ulterior significación; no es raro en la expresión de Lucas el uso del verbo *hyparchô* en plena equivalencia con el verbo *eimi* (Lc 7,25; 8,41; 9,48; 16,14.23; 23,50).”

84-86: “3) La conclusión final (Mt v. [7:]11; Lc v. [11:]13) es la parte de las dos perícopas que presenta divergencias más radicales entre las dos redacciones. La formulación que se encuentra en el texto de Lucas muestra señales evidentes de ser una reelaboración del material prelucono. Así parece ser el participio *hyparchontes* (Lc v.13) dado el uso que de él se hace en el tercer evangelio y su ausencia en el primero. En cuanto al genitivo *hymôn* que sigue al nombre *ho patêr* (Mt v.11) y que no expresa Lucas diciendo solamente *ho patêr* (Lc v.13) sería difícil determinar, como sucede con frecuencia en casos parecidos, si el pronombre *hymôn* es adición de Mateo o es supresión de Lucas. Mateo usa con frecuencia de un modo [85] secundario esta expresión, él ha podido emplearla una vez más aquí aumentando así la repetición abundante del pronombre *hymeis* que se da en todo el contexto (cf. Mt 7,6.9.11³.12²); o también cabe la posibilidad que Lucas, que usa poco esta fórmula, haya omitido el pronombre que se encontraba en la fuente para mantener así el paralelismo e inclusión con el principio de la sección sobre la oración (Lc 11,2). Esta última posibilidad parece más probable dada la elaboración redaccional que aparece en toda la sección de Lucas (11,1-13) y de un modo particular en este último versículo, como se ve con claridad en las dos últimas variantes que introduce. La partícula *ex* que trae Lucas (v.13a') es una clara sustitución por la partícula *en* que trae Mateo (v.11a') realizando así una elegante atracción de la partícula por influjo del verbo *dôsei*; el término *ouranou* sin artículo en la fórmula de Lucas (v.13a') sustituye igualmente la expresión de Mateo *en tois ouranois* (v.11a') confirmando así una vez más la tendencia de Lucas a evitar tal formulación judaica ya que Lucas nunca usa esta expresión aplicada a Dios; además en textos paralelos al primer evangelio en los que Mateo usa *en ouranois* refiriéndose la Padre (Mt 5,45; 6,9), Lucas también lo evita (Lc 6,35; 11,2); el uso del singular *ouranou* en la expresión de Lucas difumina aún más su semejanza con el término *ouranos* de Mateo que muestra el influjo del plural arameo.

“Por último la expresión que más muestra una señal de secundariedad en consecuencia con una predilección evidente en Lucas, es la mención del *pneuma hagion* (Lc v.13b'). Esta modalidad de Lucas es una clara [86] sustitución por el *agatha* de Mateo recogiendo de esta manera y concretizando en el Espíritu los bienes salvíficos incluidos en la fórmula de Mateo.

“En la transmisión, pues, de estas dos perícopas (Mt 7,7-11; Lc 11,9-13) en las que Mateo y Lucas han partido de una fuente común, es el texto de Lucas el que presenta una mayor secundariedad y elaboración redaccional. Mateo

presenta el texto en su forma más primitiva, un aspecto teológico del comportamiento de Dios con los hombres que como Padre, con mayor razón que los padres de la tierra, sabe dar cosas buenas a sus hijos; este comportamiento de Dios es el que fundamenta la seguridad de una concesión por parte de Dios a las peticiones que se le dirigen. Lucas en cambio a este enfoque primitivo le ha dado una orientación parenética de exhortación a la petición muy en consonancia con su tendencia general; de entre esos bienes que se suplican, Dios dará con seguridad el Espíritu a los que le pidan y por tanto si da lo más, también dará, excluyendo siempre lo que pueda ser nocivo, todos los otros bienes que son menos que el Espíritu.”

Marshall 1978, 469: “ὑπάρχοντες is probably Lucan, diff Mt. ὄντες.”

Gundry 1982, 124: “... Matthew's ὄντες differs only stylistically from Luke's ὑπάρχοντες (used by Matthew only three times, by Luke fifteen times).”

Fitzmyer 1985, 914: “Luke has most likely substituted a favorite word, *hyparchontes* (v. [Luke 11:]13 ...) for the simple *ontes* of 'Q,' ...”

Davies / Allison 1988, 683: “... Luke, with ὑπάρχοντες (redactional; ὑπάρχω: Mt: 3; Mk: 0; Lk: 15) ...”

Rau 1990, 173: See Q 11:11-12⁷ Luke = Q, Con (p. 275).

Sauer 1991, 316: “Lk 11,13 par Mt 7,11: 'Lk hat das ursprüngliche ὄντες durch das von ihm geschätzte ὑπάρχοντες ersetzt. Das als Gottesprädikat singuläre ὁ πατήρ ὁ ἐξ οὐρανοῦ ist sicher nicht von Lk eingeführt, sondern ursprünglich und von Mt in das ihm geläufigere ὁ πατήρ ἐν τοῖς οὐρανοῖς geändert worden’⁸.”

773⁸: “S. SCHULZ [1972], Q, 162.”

Nolland 1993, 631: “Luke's text here [Luke 11:13] stays rather closer to Matthew's in its construction (Matthew's simple ὄντες ['being'] becomes (without change of meaning) the more elaborate ὑπάρχοντες that Luke favors; the 'our' disappears from 'the Father,' as does Matthew's 'in the heavens' (as in his version of the Lord's Prayer) probably to match 11:2 (this last is 'compensated' for with the linguistically similar 'from heaven,' which is, however to be linked to the following verb, 'give'). The most important change is that from Matthew's 'good things' to 'Holy Spirit.'”

Bovon 1996, 144⁶⁴: “Il serait aventureux de croire qu'en modifiant Q (qui devait porter ὄντες, cf. Mt 7,11), Luc ait voulu modifier le sens en insistant sur le caractère ontologique de la malice humaine.”

Bovon 1996, GT 1996, 155⁶⁴: “Es wäre abenteuerlich zu glauben, daß Lukas hier [Q 11:13], indem er Q geändert hat (wo ὄντες gestanden haben dürfte, vgl. Mt 7,11) die Aussage verändern wollte, um den ontologischen Charakter der menschlichen Bosheit hervorzuheben.”

Bovon 1996, ET 2013, 106⁶²: “It would be bold to believe that in modifying Q (which must carry ὄντες; cf. Matt 7:11), Luke wanted to modify the sense by insisting on the ontological character of human malice.”

Hultgren 2000, 239: "The expression *πονηροὶ ὑπάρχοντες* ('being evil') is equivalent to Matthew's, but the use of the verb in the sense of 'to be' is a stylistic touch familiar in Luke-Acts (31 times; no cases in Matthew and Mark)."

Fleddermann 2005b, 462: "In the final saying [Q 11:13] Matthew and Luke are fairly close, and the three variants are easy to resolve. Luke switched to *ὑπάρχοντες*.²²⁷"

462²²⁷: "3 0 15 25. See J. C. HAWKINS [1909], *Horae Synopticae*, p. 23."

Rondez 2006, 114-117: See Q 11:9² Luke = Q, Con (pp. 189-191).

Matt = Q: εἰ οὖν ὑμεῖς πονηροὶ []¹ὄντες οἴδατε δόματα ἀγαθὰ διδόναι τοῖς τέκνοις ὑμῶν, πόσω μᾶλλον ὁ πατήρ (ὑμῶν)² (ὁ)³ ἐ(ν)⁴ (τοῖς)⁵ οὐρανο(ῖς)⁶ δώσει (ἀγαθὰ)⁷ τοῖς αἰτουῦσιν αὐτόν. ¹Matt 7:7¹

Pro

B. Weiß 1876, 210: "In der Anwendung v. [Luke 11:]13, wo sonst nur das echtlucanische *ὑπάρχοντες* (33 Mal gebraucht) das *ὄντες* ersetzt, hat er [Luke] das offenbar secundäre *πνεῦμα ἄγιον*, weil dies jedenfalls die beste Gabe ist, die Gott dem Bittenden nie versagt, während die Beispiele v. 11.12 nur auf das allgemeinere *ἀγαθὰ* führen konnten. Damit hängt wohl zusammen, daß sich hier eine Reminiscenz an das sonst gemiedene ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς erhalten hat, indem das ὁ ἐξ οὐρανοῦ auf den himmlischen Ursprung dieser Gabe hinweist."

B. Weiß 1901, 464: "V. [Luke 11:]13 ganz gleich Mt 711, nur das lukan. *ὑπάρχ.* (725) statt *ὄντες*. Statt des scheinbar so farblosen *ἀγαθὰ* nennt Lk, der im Sinne des Paul. überhaupt den heiligen Geist soviel hervorhebt, die beste Gabe, die eben in ihm besteht, weshalb auch nur hier das in Q so häufige ὁ πατήρ ὁ ἐν τ. οὐρ. nachklingt in dem ὁ ἐξ οὐρ."

Zeller 1977, 127: Reconstruction: See Q 11:11-12² Matt = Q, Pro (p. 219).

Polag 1979, 50-51: See Q 11:11-12¹ Other (pp. 209-210).

Catchpole 1983, 413-414: See Q 11:11-12¹ Matt = Q, Pro (p. 205).

Fitzmyer 1985, 914: See Q 11:13¹ Luke = Q, Con (p. 289).

Robinson / IQP 1991, 496-497: "Q 11:13

“εἰ οὖν ὑμεῖς πονηροὶ ὄντες
οἴδατε δόματα ἀγαθὰ διδόναι
τοῖς τέκνοις ὑμῶν, πόσω μᾶλλον
[497]

ὁ πατήρ [ἐ] ἐξ οὐρανοῦ δώσει
ἀγαθὰ τοῖς αἰτουῦσιν αὐτόν.

If you, therefore, although you are
evil, know how to give good gifts to
your children, how much more will the

father [~~who is~~] from heaven give good
things to those who ask him!”

Text enclosed with double square brackets has a probability of only {C} on a descending scale of {A} to {D}. Text is marked through when it has been examined but found not to belong to Q, in spite of verbal agreement.

Catchpole 1993, 211-212: Reconstruction: See Q 11:11-12¹ Matt = Q, Pro (pp. 206-207).

Schröter 1997, 496: Reconstruction: See Q 11:9² Luke = Q, Con (p. 188).

Ebner 1998, 306-307: Reconstruction: See Q 11:11-12² Matt = Q, Pro (p. 220).

Auvinen 2003, 152: "The rest of the text, i.e. the conclusion, is much easier to deal with than the middle part of it. While the Lukan ὑπάρχοντες is a more sophisticated word than the Matthean ὄντες, the Matthean form is likely to be original."

Baasland 2015, 474-475: "Matthew's text is more original [475] because it is more open than Luke's formulation. The minor difference between ὄντες and ὑπάρχοντες also speaks in favour of the relative originality of Matthew's text. Luke uses his favourite vocabulary here."

Luz 2016, 166: Reconstruction: See Q 11:11-12¹ Matt = Q, Pro (pp. 207-208).

Con

Undecided

Other

Jeremias 1980, 198: "[Luke] 11,13 Red ὑπάρχοντες: Zu ὑπάρχειν als lukanisches Vorzugswort (Lk 15/Apg 25) und als Ersatz für εἶναι (Lk 7/Apg 16) → 7,25 Red S. 163 [see p. 163 below]."

163: "ὑπάρχοντες: Von den 60 Belegen für ὑπάρχω im NT (Mt 3, Lk 15/Apg 25, Pls 12, sNT [sonstiges Neues Testament] 5) finden sich vierzig allein im lk Doppelwerk. Gibt sich das Verbum somit bereits aus der Statistik als lukanisches Vorzugswort zu erkennen, so zeigt Lukas darüber hinaus eine besondere Vorliebe für den Gebrauch von ὑπάρχειν als Ersatz für εἶναι mit Prädikatsnomen (Lk 7/Apg 16, Pls 9, sNT 3, so auch an unserer Stelle [Luke 7,25] diff. Mt 11,8)³⁶, wiederholt hat Lukas dieses ὑπάρχειν als Ersatz für εἶναι in den Markusstoff eingefügt (Lk 8,41; 9,48b; vgl. 23,50). Ferner ist charakteristisch für ihn, daß er als einziger neutestamentlicher Autor τὰ ὑπάρχοντά τινι (also mit Dativ der Person) schreibt ..., weshalb das sinngleiche, auf den Nicht-Markusstoff beschränkte τὰ ὑπάρχοντά τινος (also mit Genitiv der Person) der Tradition zuzuweisen ist ..."

163³⁶: "Lk 7,25; 8,41; 9,48; 11,13; 16,14.23; 23,50/Apg 2,30; 3,2; 4,34; 5,4; 7,55; 8,16; 16,3.20.37; 17,24.29; 19,36; 21,20; 22,3; 27,12.34; Röm 4,19; 1Kor 7,26; 11,7; 12,22; 2Kor 8,17; 12,16; Gal 1,14; 2,14; Phil 2,6; Jak 2,15; 2Petr 2,19; 3,11."

Evaluations

Carruth 1987: {A}, Matt = Q, Pro, εἰ οὖν ὑμεῖς πονηροὶ []¹ὄντες.

The evidence for Luke's redactional preference for ὑπάρχοντες is very clear. There is also no reason to suppose that a word other than Matthew's ὄντες stood in Q here. Matthew must preserve Q in this instance.

Douglas 1989: {A}, Matt = Q, Pro, εἰ οὖν ὑμεῖς πονηροὶ []¹ὄντες.

The Lukan ὑπάρχοντες does not belong to Q.

Robinson 1990: {A}, Matt = Q, Pro, εἰ οὖν ὑμεῖς πονηροὶ []¹ὄντες.

Hoffmann 2017: {A}, Matt = Q, Pro, εἰ οὖν ὑμεῖς πονηροὶ []¹ὄντες.

Ἐπάρχω ist lukanisches Vorzugswort, vgl. Jeremias 1980, 163.

Q 11:13²: Matthew's ὑμῶν.

Luke = Q: ὁ πατήρ ()²

Pro

Manson 1937, 82: "In my opinion the true text of Lk. is 'How much more will the Father give from heaven a Holy Spirit to those who ask Him.' The text of Q was the same except that it had 'good things' as in Mt., which Lk altered to 'a Holy Spirit.' For the idea of good gifts from heaven, cf. James 1¹⁷, ..."

Gundry 1982, 124: "So also in v [Matt 7:]11b Matthew adds 'your' to 'Father' and puts 'in heaven' where the tradition lacks the possessive and has 'from heaven' (cf. his fondness for the heavenly Fatherhood of God [10,2], and the contrast between stones and bread in the narrative of Jesus' temptation—4:3)." Square brackets by Gundry.

Catchpole 1983, 413-414: See Q 11:11-12¹ Matt = Q, Pro (p. 205).

Kloppenborg 1990, 50: See Q 11:9¹ Luke = Q, Pro (p. 163).

Rau 1990, 173: See Q 11:11-12⁷ Luke = Q, Con (p. 275).

Con

Jülicher 1899, 43: "Das ὑμῶν hat er [Luke] da sicher nicht aus paulinistischen Bedenken ... gestrichen, sondern vielmehr um Gottes Vaterschaft als ganz unumschränkt, weit über die ὑμεῖς hinausreichend zu bezeichnen, ..."

Loisy 1907, 633: "Luc n'a pas voulu dire: 'le Père qui est au ciel', et il a écrit: 'le Père qui' est 'du ciel', ou 'qui' donne exaucement 'du ciel'. La singularité de cette locution prouve à la fois que l'évangéliste a trouvé dans sa source la formule de Matthieu, et qu'il n'a pas voulu la conserver. Il a pu supprimer 'votre' pour faire mieux ressortir le caractère universel de la paternité divine; ..."

Cadbury 1920, 191: "Notwithstanding his inclination to fill out incomplete sentences, Luke rarely if ever adds an unemphatic personal pronoun, and those which he finds in his source (possibly due to the prominence of these pronouns in Semitic idiom) he omits."

"*Genitive:*

Mk. 14,14 κατάλυμά μου

Mt. 13,16 ὑμῶν δὲ μακάριοι οἱ ὀφθαλμοί

Mt. 7,11 ὁ πατήρ ὑμῶν

Mt. 6,25 τῆ ψυχῆ ὑμῶν

Mt. 6,25 τῷ σώματι ὑμῶν

Lk. 22,11 κατάλυμα

Lk. 10,23 μακάριοι οἱ ὀφθαλμοί [Q]

Lk. 11,13 ὁ πατήρ [Q]

Lk. 12,22 τῆ ψυχῆ [Q]

Lk. 12,22 τῷ σώματι [Q]"

Loisy 1924, 319: “Visiblement notre auteur [Luke] (ὁ πατήρ ἐξ οὐρανοῦ) évite la formule de Matthieu (VII,11): ‘votre Père qui est aux cieux’ (ὁ πατήρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς); il a pu supprimer ‘votre’ pour faire mieux ressortir le caractère universel de la paternité divine; ...”

Caba 1974, 76-77: See Q 11:13⁷ Matt = Q, Con (pp. 343-344).

Nolland 1993, 631: See Q 11:13¹ Luke = Q, Con (p. 289).

Matt = Q: ὁ πατήρ (ὑμῶν)²

Pro

Jülicher 1899, 43: See Q 11:13² Luke = Q, Con (p. 293).

Loisy 1907, 633: “Luc n’a pas voulu dire: ‘le Père qui est au ciel’, et il a écrit: ‘le Père qui’ est ‘du ciel’, ou ‘qui’ donne exaucement ‘du ciel’. La singularité de cette locution prouve à la fois que l’évangéliste a trouvé dans sa source la formule de Matthieu, et qu’il n’a pas voulu la conserver. Il a pu supprimer ‘votre’ pour faire mieux ressortir le caractère universel de la paternité divine; ...”

Schrenk 1954, 985-986: “War es einfach Mt, der erweiternd ‘Vater in den Himmeln’ gesagt hat, während Jesus sich wahrscheinlich so nicht auszudrücken pflegte? Die Erforschung der Schicht Q (Redequelle) macht dieses Urteil fragwürdig. Es drängt sich auf, daß Lk einige Male aus dem dort überlieferten Wortlaut ‘Vater in den Himmeln’ als jüdische Redeweise ausgemerzt hat. Verdächtig ist Lk 6,35 υἱοὶ ὑψίστου, während Mt 5,45: υἱοὶ τοῦ πατρὸς ὑμῶν τοῦ ἐν οὐρανοῖς hat. Noch stärker gibt Lk 11,13: ὁ πατήρ ὁ ἐξ οὐρανοῦ δώσει (Mt 7,11: ὁ πατήρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς δώσει) Anlass zu vermuten, daß [1986] hier Q bei Mt ursprünglicher erhalten ist. Es ist wahrscheinlich, daß Lk Eingriffe vornahm, die seinem Zweck für die gr [griechische] Welt zu schreiben, entsprachen. Daß auch Mk das überlieferte ‘euer Vater in den Himmeln’ wohlbekannt war, zeigt 11,25. Hier blieb die Formel als zähes Traditionsgut stehen. Sonst ist festzustellen, daß Lk, wo er in Q ‘Vater’ vorfand, es nicht ausgemerzt oder ersetzt hat. Nur bei ‘Vater in den Himmeln’ griff er radikal ein. Es ist möglich, daß Mt in 10,29 par Lk 12,6 u [und] in 6,26 par Lk 12,24 ‘Gott’ durch ‘Vater’ ersetzt hat. Das pflegt er freilich sonst nicht zu tun, wenn er θεός in Q oder Mk vorfindet. Diese zur Kontrolle wichtige Beobachtung verwehrt die These von einem gleichmachenden Purismus des Mt im Anbringen der Himmelsformel.”

van Iersel 1964, 94-95:

| | “1 ἄββᾶ | 2 ὁ πατήρ (Vok.) | 3 πάτερ | 4 πάτερ μου | 5 ὁ πατήρ |
|-----------------|------------|--|---|--------------------|---|
| Mk | | | | | Lk 9,26 <u>Mk 13,32^J</u> Mt 24,36 |
| | | <u>Mk 14,36^G Mk 14,36^G</u> (Rm 8,15; Gal 4,6) | Lk 22,42 | Mt 26,39 | |
| Mt und Lk | | | Lk 11,2 | | Lk 11,13 ^J |
| | | Mt 11,26 ^G × Lk 10,21 ^G | Mt 11,25 ^G × Lk 10,21 ^G | | Mt 11,27 [?] bis × Lk 10,22 [?] |
| Mt | | | | | |
| | | | | 26,42 ^G | 28,19 ^J |
| Lk | | | 23,34 ^G 23,46 ^G | | |

| | “6 ὁ πατήρ μου/ αὐτοῦ | 7 ὁ πατήρ μου ὁ ἐν (τοῖς) οὐρανοῖς | 8 ὁ πατήρ μου ὁ οὐράνιος | 9 ὁ πατήρ ὑμῶν | 10 ὁ πατήρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς |
|-------------------|---|---|--|---|---|
| [Mk] | <u>Mk 8,38</u> ^{J M} Mt 16,27 Mt 20,23 Mt 26,29 | Mt 12,50 | | | Mk 11,25 ^J |
| [Mt und Lk] | Mt 11,27 [?] × Lk 10,22 [?] | Mt 10,32 ^J Mt 10,33 ^J | | Lk 6,36 ^B Lk 12,30 ^J Lk 12,32 ^J <u>Mt 10,20</u> ^J Mt 10,29 ^J | <u>Mt 5,45</u> ^B Mt 7,11 ^J |
| [Mt] | 25,34 ^J 26,53 ^J | 7,21 ^B 16,17 ^J 18,10 ^J 18,19 ^J | 15,13 ^J 18,35 ^J | 6,8 ^B 6,15 ^B | 5,16 ^B 6,1 ^B 18,14 ^J |
| [Lk] | 2,49 22,29 ^J 24,49 ^J | | [95] | | |

| | “11 ὁ πατήρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος | 12 ὁ πατήρ αὐτῶν | 13 ὁ πατήρ σου | 14 ὁ πατήρ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς | Paralleltext ohne πατήρ |
|-------------------|--|------------------------|---|--|---|
| [Mk] | | | | | <u>Mk 3,35</u> ; Lk 8,21: τοῦ θεοῦ <u>Mk 10,40</u> : Passiv <u>Mk 14,25</u> ; Lk 22,18: τοῦ θεοῦ |
| [Mt und Lk] | Mt 5,48 ^B Mt 6,26 ^B Mt 6,32 ^B | | | Mt 6,9 ^B | Lk: 6,35: υἱοὶ ὑψίστου אבונן דבשמיא; אבינו שבשמים Lk 12,24: ὁ θεός Mt hat diesen Vers nicht Lk 12,12: το ἅγιον πνεῦμα Lk 12,6: ὁ θεός <u>Lk 12,8</u> : ἄγγελοι τοῦ θεοῦ <u>Lk 12,9</u> : ἄγγελοι τοῦ θεοῦ |
| [Mt] | 6,14 ^B 23,9 ^J | 13,43 ^J | 6,4 ^B 6,6 ^B bis 6,18 ^B bis | | |
| [Lk] | | | | | |

“J: Jünger; M: Menge; G: Gebet; B: Bergpredigt; ... Die unterstrichenen Texte sind aller Wahrscheinlichkeit nach primär.”

96-100: “I. Aus Spalte 15, wo u.a. [unter anderem] die Paralleltexte stehen, in denen das Wort ‘Vater’ fehlt, geht hervor, dass Mt. in den an Hand von Mk. und Lk. zu kontrollierenden Texten ‘Vater’ des öfteren hinzugefügt hat. Das ist in den mit Mk. gemeinsamen Logien dreimal der Fall, nämlich Mt. 12,50; 20,23; 26,29. Wahrscheinlich ist Mt. in all diesen Fällen als sekundär zu betrachten. Man darf zweimal die Lesung τοῦ θεοῦ für die ursprüngliche halten, weil auch die Paralleltexte des Lukas sie aufzeigen: Mk. 3,35/Lk. 8,21; Mk. 14,25/Lk. 22,18. Mk. 10,40 gibt die Worte von Mt. 20,23 ohne ‘Vater’ und in passiver Version wieder. Dies war in der zeitgenössischen jüdischen Literatur zur Andeutung Gottes gebräuchlich, ohne dass sein Name dabei verwendet wurde. Überdies wird in den semitischen Sprachen die handelnde Person beim Passiv gewöhnlich nicht genannt; man hat somit Anlass genug, um in den Worten ὑπὸ τοῦ πατρὸς μου eine Hinzufügung von Mt. zu vermuten und die Formulierung in Mk. 10,40 als primitiv zu betrachten.

“Einer ähnlichen Situation begegnen wir in den Logien, die Mt. mit Lk. gemein hat. Bei Mt. steht sechsmal ‘Vater’, während das Wort in den entsprechenden lukanischen Stellen fehlt: Mt. 5,45; 6,26; 10,20.29.32.33. Nach obigen Ausführungen darf man hier a priori von Hinzufügungen des Mt. sprechen. Mt. 5,45 steht allerdings den ursprünglichen Worten ihrer gemeinsamen Quelle näher als Lk. 6,35, wo von υἱὸς ὑψίστου die Rede ist. Aus der Statistik geht hervor, dass ὑψίστος zu den von Lk. bevorzugten Worten gehört. Auch Lk. 12,12 steht anscheinend den ursprünglichen Worten ferner als Mt. 10,20. Andererseits trägt Lk. 12,8-9 primitivere Züge als Mt. 10,32-33. Lk. spricht dort nämlich zweimal von den ἄγγελοι τοῦ θεοῦ. Die Tatsache, dass die Engel in der Eschatologie eine Rolle spielen, schliesst an zeitgenössische jüdische Vorstellungen an. Mt. betont daher im allgemeinen diese Rolle selbstverständlich stärker als Lk.; siehe Mt. 13,39.41.49; 16,27; 24,31.36; 25,31.41; Lk. 9,26; 15,10. Dass Lk. den Text dementsprechend umgebogen hat, ist unwahrscheinlich. Die Situation dieser Logien ist also eine sehr komplexe: während Mt. wohl des [97] öfteren ‘Vater’ hinzufügte (Mt. 10,32-33), hat Lk. manchmal darauf verzichtet (Lk. 6,35; 12,12). Hinsichtlich der anderen Texte muss man sich auf Vermutungen beschränken. Unabhängig davon lassen sich im ganzen fünf Stellen aufzeigen, in denen Mt. ‘Vater’ hinzufügte, indes auch in den Logien seines Sondergutes ‘Vater’ als Gottesbezeichnung auffallend häufig vorkommt. Mit Recht darf deshalb festgestellt werden, dass Mt. seine Quellen hier nicht wörtlich wiedergibt, sondern nach eigenem Gutdünken bearbeitet.

“Vornehmlich auf Grund der 14 spezifizierten Spalten des Verzeichnisses lassen sich Schlussfolgerungen über die Authentizität dieses Sprachgebrauches ziehen. Im folgenden soll untersucht werden, inwieweit ‘Vater’ in einer bestimmten Kombination wahrscheinlich unauthentisch, zweifelhaft oder authentisch ist.

“2. *Wahrscheinlich nicht authentisch:*

a. ὁ πατήρ μου ὁ οὐράνιος (Spalte 8)

ὁ πατήρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος (Spalte 11)

“In diesem Zusammenhang kommt das Adjektiv οὐράνιος lediglich bei Mt., sonst aber in keiner Traditionsschicht vor. Das uns zur Verfügung stehende Vergleichsmaterial ergibt, dass Lk. einmal ὁ θεός (12,24) und zweimal ὁ πατήρ ὑμῶν ohne οὐράνιος (6,36 und 12,30) verwendet, indes Mt. 6,14 wahrscheinlich mit Mk. 11,25 zusammenhängt—auch wenn man hier nicht von einer echten Parallele sprechen darf—, wo ὁ πατήρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς steht. Es handelt sich hier wohl um eine Hinzufügung oder Veränderung des Mt., der vermutlich das semitisch klingende ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς gräzisieren wollte.

“b. ὁ πατήρ μου ὁ ἐν (τοῖς) οὐρανοῖς (Spalte 7)

“Auch diese Kombination findet sich lediglich bei Mt.; in den Fällen wo uns Paralleltex te zur Verfügung stehen, ist in diesen vom ‘Vater’ überhaupt nicht die Rede (10,32.33; 12,50). Am sekundären Charakter der Mt.-Version lässt sich niemals zweifeln. Es ist deshalb unwahrscheinlich, dass Jesus Gott ‘ὁ πατήρ μου ὁ ἐν (τοῖς) οὐρανοῖς’ nannte. Somit muss G. SCHRENKS Konklusion, ‘Jesus wird sowohl “Vater” wie “Vater in den Himmeln” gesagt [98] haben’¹, genauer untersucht werden. Für den Ausdruck ‘Mein Vater im Himmel’ trifft sie nämlich nicht zu—was nicht ohne Bedeutung ist.

“3. *Zweifelhaft:*

a. ὁ πατήρ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς (Spalte 14)

“Es kommt nur bei Mt. vor als Anfang des Vaterunsers. In der Parallelstelle bei Lk. 11,2 steht πάτερ. Mt. folgt hier dem jüdischen Sprachgebrauch: אביו אב שמיים und אבונן דבשמיא, aber auch dem vermutlich authentischen ὁ πατήρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς (Spalte 10). Lk. schliesst an seine eigene Übersetzung von אבא in 22,42 und das πάτερ in Lk. 10. 21/Mt. 11,25 an. Beide Versionen besitzen gleichen Anspruch auf Authentizität. Wahrscheinlich spiegelt sich in Lk. der christlich-hellenistische, in Mt. der palästinensische Anfang des Vaterunsers. Die Annahme, Lk. habe einen Teil der ursprünglichen Version weggelassen, ist andererseits genauso wahrscheinlich wie die, dass Mt. sie erweitert habe; die Frage nach der historischen Authentizität von ὁ πατήρ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς bleibt deshalb offen, obschon Röm. 8,15 und Gal. 4,6 die Authentizität der lukanischen Version unterstützen.

“b. ὁ πατήρ σου (Spalte 13)

“Kommt ebenfalls nur bei Mt. vor; da aber Vergleichsmaterial fehlt, sind hier nur subjektive Vermutungen möglich.

“c. ὁ πατήρ ὑμῶν (Spalte 9)

“Nur die Mt. und Lk. gemeinsamen Texte sowieso das Sondergut des Mt. weisen diese Kombination auf. Lk. 12,30 u. [und] 6,36 stehen der ursprünglichen Version näher als Mt. 5,48; 6,32 (siehe 2a). Mt. 10,20 gibt die ursprüngliche Fassung wahrscheinlich besser wieder als Lk. 12,12. Ob Mt. 10,29 den

Vorzug vor Lk. 12,6 verdient, ist schwer zu entscheiden. Es ist durchaus möglich, dass Mt. 6,26 und 10,29 in bezug auf Lk. 12,24.6 als sekundär zu betrachten sind.

“4. *Wahrscheinlich authentisch:*

a. ὁ πατήρ ὑμῶν ὁ ἐν (τοῖς) οὐρανοῖς (Spalte 10)

“[99] Man begegnet ihm in Mk. (11,25), den Mt. und Lk. gemeinsamen Texten und in den nur bei Mt. stehenden Logien. Mt. 7,11/Lk. 11,13 beweist zur Genüge, dass die Worte tatsächlich in der Quelle von Mt. und Lk. vorkamen. Lukas' ὁ πατήρ ὁ ἐξ οὐρανοῦ δώσει ist eine deutliche Reminiszenz an die Mt.-Stelle: ὁ πατήρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς δώσει; man kann daher kaum daran zweifeln, dass auch letzteres in beiden Quellen vorkam. Auch Mt. 5,45 gibt die Quelle wahrscheinlich besser wieder als Lk. 6,35. Man findet diese Kombination also in drei der vier Traditionsschichten; sie fehlt nur bei Lk., was in Anbetracht ihrer jüdischen Reminiszenzen gewiss nicht verwunderlich ist.

“[100] b. ὁ πατήρ μου/αὐτοῦ (nämlich: τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου) (Spalte 6)

“Wenn das αὐτοῦ in Mk. 8,38 dem μου entspricht, kennen sämtliche Traditionsschichten diese Ausdrucksweise. Dass Mt. 20,23 u. 26,29 wahrscheinlich sekundär sind, tut nichts zur Sache, sodass man ruhig annehmen darf, dass Jesus tatsächlich so über Gott sprach.

c. ὁ πατήρ (determinativ) (Spalte 5)

“Kommt in allen Traditionsschichten vor, dass lukanische Sondergut angenommen. Aber Lk. selbst ändert Mt. 7,11 in ὁ πατήρ (11,13), während wir bei Mk. 8,38 auf den gleichen Vorgang stossen (9,26). Es sind die beiden einzigen sekundären Stellen. Um so mehr fällt auf, dass alle anderen Logien stets das Korrelat von ὁ πατήρ vermelden: ὁ υἱός (Mk. 13,32/Mt. 24,36; Mt. 11,27/Lk. 10,22 (bis); Mt. 28,19). Lk. 9,26 hat das Korrelat ὁ υἱός τοῦ ἀνθρώπου. Das πατήρ ist also nicht nur formal sondern auch inhaltlich determiniert; da die betreffenden Texte jedoch späterhin noch ausführlich erörtert werden, sei hier nicht näher auf sie eingegangen.

d. ἀββᾶ, ὁ πατήρ (Vokativ), πάτερ, πάτερ μου (Spalte 1-4)

“Die Betrachtung jeder einzelnen Form für sich führt zum Schluss, dass sie nur in ein oder zwei Traditionsschichten vorkommt. Ἀββᾶ kennt lediglich Mk., ὁ πατήρ nur Mk. und Mt.-Lk., πάτερ nur Mt.-Lk. und Lk., und πάτερ μου allein Mt. Man müsste daraus folgern, dass diese Redewendungen wohl nicht authentisch sind. Doch ist die Situation in Wirklichkeit eine ganz andere: aller Wahrscheinlichkeit nach handelt es sich in den Spalten 2, 3 und 4 um verschiedene Übersetzungen des aramäischen אבא, vielleicht sogar auch in Spalte 5 und 6. Betrachtet man nun all diese Spalten gemeinsam, so zeigt sich, dass man auf sehr sicherem Boden steht. Aus der diesbezüglichen Übersetzung des Wortes in Mk. 14,36/Lk. 22,42/Mt. 26,39 erhellt, dass Spalte 3, 2 und 4 nur verschiedene

Übertragungen für אבא sind. Man kann daher vermuten, dass אבא hinter all diesen Ausdrücken steht.”

98¹: “a.a.O. [Schrenk 1954] S. 986.”

103-104: “Als Schlussfolgerung unseres Verzeichnisses dürfen wir daher die Hypothese vertreten, dass zwei Ausdrücke so gut wie sicher Selbstaussprüche des Herrn sind: der erste blieb aramäisch erhalten, nämlich das einfache kurze Abba; der zweite wurde lediglich griechisch überliefert und steht Spalte 10: ὁ πατήρ ὑμῶν ὁ ἐν (τοῖς) οὐρανοῖς.

“Es ist sogar möglich, dass die letzte Formulierung ursprünglich häufiger vorkam als dies jetzt der Fall ist.

“Obschon sich das Verhältnis zwischen Mk. 11,25 und Mt. 6,14 nur sehr schwer definieren lässt, sind beide Texte offensichtlich miteinander verwandt. Sämtliche Worte in Mk. 11,25b kehren in Mt. 6,14b wieder, wenn auch einer abweichenden Satzkonstruktion zufolge in anderer Reihenfolge. Lässt man alle anderen Gesichtspunkte über die Relation beider Texte einmal ausser acht, so kann man einiges dafür anführen, dass Mt. das Markanische ὁ πατήρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς verändert hat. Trifft das zu, dann muss man die Möglichkeit erwägen, dass diese Worte auch den Texten von Mt. 5,48/Lk. 6,36 und Mt. 6,32/Lk. 12,30 zugrunde liegen; sowohl Mt. als auch Lk., würden dann sekundär sein. Dasselbe ist [104] für Mt. 6,26/Lk. 12,24; Lk. 12,32; Mt. 10,20/Lk. 12,12; Mt. 10,29/Lk. 12,6 möglich. Stimmt diese Vermutung—die trotz mancherlei positiven Gründen allerdings immer nur eine Vermutung bleibt—dann mehren sich die Stellen in denen ursprünglich ὁ πατήρ ὑμῶν ὁ ἐν (τοῖς) οὐρανοῖς stand. Mt. 5,45/Lk. 6,35 und Mt. 7,11/Lk. 11,13 zeigen jedenfalls, dass Lk. bei der Übernahme der Logien, in denen dieser Ausdruck vorkam, auf ihn verzichtete; dies zweifelsohne, weil er für seine Leser befremdlich klang. Warum auch Mt. den Ausdruck abänderte, bleibt völlig ungeklärt und eine offene Frage. Aber auf Grund der Tatsache, dass nur er οὐράνιος in diesem Zusammenhang kennt, ist es wahrscheinlich, dass es sekundär ist. Besäßen wir keine anderen Gründe für diesen Vorgang, so könnte man meinen, Mt. habe οὐράνιος einfach zu dem ὁ πατήρ ὑμῶν hinzugefügt. Dennoch lässt sich verfolgen, dass auch Lk. sonst das ἐν (τοῖς) οὐρανοῖς auf irgend eine Art und Weise stets fallen lässt. Anlass genug um zu vermuten, dass auch hier Ähnliches zutrifft.”

Caba 1974, 84-86: See Q 11:13¹ Luke = Q, Con (pp. 288-289).

Robinson / IQP 1991, 496-497: Reconstruction: See Q 11:13¹ Matt = Q, Pro (p. 290).

Catchpole 1993, 211-212: Reconstruction: See Q 11:11-12¹ Matt = Q, Pro (pp. 206-207).

Schröter 1997, 496: Reconstruction: See Q 11:9² Luke = Q, Con (p. 188).

Con

Hawkins 1899, 7: "Words and Phrases characteristic of St. Matthew's Gospel (continued)"

| | MATTHEW— Total | MATTHEW— Chaps. i, ii | MATTHEW— Other Peculiar Parts | MATTHEW— Common Parts | MARK | LUKE | ACTS | PAUL | JOHN | REST OF N. T. |
|--------------------------------------|-------------------|--------------------------|-------------------------------------|-----------------------------|------|------|------|------|------|---------------|
| Πατήρ ἡμῶν, ὑμῶν, σου, αὐτῶν (p. 31) | 20 | ... | 10 | 10 | 1 | 3 | ... | 14 | 1 | ... |

31-32: "Πατήρ ἡμῶν, ὑμῶν, σου, αὐτῶν.

"Mt v. 16, 45, 48; vi. 1, 4, 6 *bis*, 8, 9 (ἡμῶν here only), 14, 15, 18 *bis*, 26, 32; vii. 11; x. 20, 29; xiii. 43; xxiii. 9.

"Mk xi. 25 (on this case as unique in Mk, see Abbott, *Joh. Vocab.* [Edwin A. Abbott. *Johannine Vocabulary: A Comparison of the Words of the Fourth Gospel with Those of the Three.* London: Black 1905], §§ 1697, 1711 *a*).

"[32] Lk vi. 36; xii. 30, 32.

"Rom i. 7; 1 Cor i. 3; 2 Cor i. 2; Gal i. 4; Eph i. 2; Phil i. 2; iv. 20; Col i. 2; 1 Thes i. 3; iii. 11, 13; 2 Thes i. 2; ii. 16; Philem 3. (Always ἡμῶν in Paul.)

"Jn xx. 17.

"Πατήρ ὁ ἐν (τοῖς) οὐρανοῖς.

"Mt v. 16, 45; vi. 1, 9; vii. 11, 21; x. 32, 33; xii. 50; xvi. 17; xviii. 10, 14, 19.

"Mk xi. 25."

Harnack 1907, 12: "Für ὁ πατήρ ὁ ἐξ οὐρανοῦ (s. [siehe] Luk. 11,16) hat er [Matthew] das ihm geläufige ὁ πατήρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς eingesetzt ..."

Harnack 1908, 10: "He [Matthew] has replaced ὁ πατήρ ὁ ἐξ οὐρανοῦ (*vide* St. Luke xi. 16) by his usual phrase, ὁ πατήρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς, ..."

Bussmann 1929, 68: "Dagegen hat Mt das ὁ πατήρ ὁ ἐξ οὐρανοῦ in seine Redeweise ὁ πατήρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς umgesetzt."

Schmid 1930, 242: See Q 11:9² Luke = Q, Pro (p. 180).

Manson 1937, 82: See Q 11:13² Luke = Q, Pro (p. 293).

Jeremias 1966, 40-41: "Die Matthäusfassung [Matt 7:11] bietet, abweichend von der lukanischen [Luke 11,13], hinter ὁ πατήρ ein ὑμῶν. Doch ist dieses ὑμῶν schwerlich ursprünglich; falls nämlich unser Logion—wie recht wahrscheinlich—zu Gegnern Jesu gesagt wurde, ist es fehl am Platze, weil die Wendung 'euer Vater' in der ältesten Überlieferungsschicht den Jüngern Jesu vor-[41]behalten bleibt ..."

Schulz 1972, 162: See Q 11:13¹ Luke = Q, Con (p. 287).

Caba 1974, 76-77: “Mayor significación tiene la formulación de Lucas al introducir, por contraposición a lo anterior, la mención del Padre *ho patêr ho ex ouranou* (Lc v. [11:]13a’) en vez de la fórmula de Mateo *ho patêr hymôn ho en tois ouranois* (Mt v. [7:]11a’). Este modo de hablar que tiene Mateo del Padre haciéndole seguir un genitivo: *hymôn*⁴⁸ y la determinación *ho en tois ouranois*⁴⁹ es normal y muy usado en el primer evangelio; Lucas, al igual que en otras ocasiones, carece también aquí del genitivo del pronombre *hymôn*⁵⁰ y sustituye la expresión de Mateo *ho en tois ouranois* por otra en la que se señala el cielo como origen de donde procede lo que Dios concede: *ho ex ouranou*⁵¹. De este modo en la redacción de [77] Lucas, al terminar con esta mención del Padre, se forma una inclusión en la que se encierra el tema de la petición (Lc 11,1-13) ya que al comienzo también se había empezado con semejante alusión al Padre (Lc 11,2) sin el genitivo *hymôn* y sin la aposición *ho en tois ouranois* que trae Mateo (Mt 6,9).”

76⁴⁸: “Esta aposición del pronombre *hymôn* al nombre *patêr* aplicado a Dios se encuentra 12× en expresión exclusiva de Mateo (Mt 5,16.45; 6,1.8.14.15.26; 7,11; 10,20.29; 18,14; 23,9) y 2× en expresión común a Lucas (Mt 5,48; par. Lc 6,36; Mt 6,32; par. Lc 12,30; cf. JEREMIAS [1966], *Abba*, 41).”

76⁴⁹: “La expresión *ho en tois ouranois* aplicada al Padre se encuentra en el primer evangelio: Mt 5,16; 6,9; 7,11.21; 10,32.33; 16,17; sin artículo *tois*: Mt 5,45; 12,50; 18,10.14.19.”

76⁵⁰: “Lucas tiene este genitivo *hymôn* apuesto a *patêr* solo en un texto que le sea propio (Lc 12,32); cf. supra nota 48. La supresión del pronombre *hymôn* en este caso concreto la atribuye Jülicher: ‘um Gottes Vaterschaft als ganz unumschränkt’; cf. JÜLICHER [1899], *Gleichnisreden*, II, 43; LOISY [1907], *Évangiles synoptiques*, I, 633.”

76⁵¹: “La expresión *ho en tois ouranois* aplicada a Dios no se da ninguna vez en el evangelio de Lucas. En cuanto a la partícula *ex* que emplea Lucas, dice JÜLICHER, *Gleichnisreden*, II, 43-44: ‘*ex* ist wohl durch eine Art Gedankenattraktion von dem folgenden *dôsei* her für *en* eingerückt’. El haber usado Lucas aquí el singular y sin artículo: *ex ouranou* muestra una vez más el agrado del tercer evangelio por este uso; JÜLICHER, *Gleichnisreden*, II, 44.”

Polag 1977, 61: “... für Lk 11,13 par Mt 7,11 läßt sich ὁ πατήρ ὁ ἐν οὐρανῶν erschließen.”

Zeller 1977, 127: Reconstruction: See Q 11:11-12² Matt = Q, Pro (p. 219).

Polag 1979, 50-51: See Q 11:11-12¹ Other (pp. 209-210).

Gundry 1982, 124: See Q 11:13² Luke = Q, Pro (p. 293).

Zeller 1984, 58: German Reconstruction: See Q 11:11-12¹ Matt = Q, Pro (p. 206).

Luz 1985, 383: “Redaktion ist die Formulierung (πατήρ) ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς [Matt] V [7:]11 ...”

Gnilka 1986, 261: "Statt 'der Vater aus dem Himmel' (Lk V [11:]13) bietet er [Matthew] das für ihn geläufige 'euer Vater in den Himmeln' (V [7:]11)."

Schenk 1987, 290-291: See Q 11:11-12³ Matt = Q, Con (pp. 232-234).

Davies / Allison 1988, 684: "Q may have run, 'How much more will the Father give from heaven good things ...' (cf. Jas. 1.17). In this case, the second ὁ in Luke would be a corruption. There is no way to determine whether this is or is not a correct conjecture, but if it is, Matthew must have altered the sense of Q, preferring to connect 'heaven' with 'Father' rather than with the verb." Ellipsis by Davies and Allison.

577¹⁰: "The (your, my, our) Father in heaven': Mt: 13; Mk: 1; Lk: 1."

Ebner 1998, 304: "In Mt 7,11 par Lk 11,13 ist die Gottesbezeichnung 'euer Vater in den Himmeln' sicher mt, πνεῦμα ἄγιον dagegen sicher lk."

Hieke 1999, XI / **Tiwald** 2016, 54: German Reconstruction: See Q 11:9² Other (p. 198).

Luz 2002, 499: "*Redaktion* ist die Formulierung (πατήρ) ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς in [Matt] V [7:]11 ..."

Luz 2002, ET 2007, 357: "The formulation 'your (Father) in heaven' in [Matt] v. [7:]11 and perhaps 'man' in v. 9 are redaction."

Auvinen 2003, 152: "Matthew adds his favorite phrase ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς to the word πατήρ. Thus the Lukan version, 'Father gives from heaven', reproduces the original Q-text. The Holy Spirit as a gift of God is an important theme for Luke, and that is why he interprets the original Q-version's ἀγαθὰ to mean the Spirit."

C.G. Müller 2003, 13: "Die Spruchgruppe vom Bitten (Mt 7.7-11) stimmt mit Lk 11.9-13 in wesentlichen Teilen wörtlich überein und kann der Logienquelle zugeschrieben werden. Die Gottesbezeichnung 'euer Vater in den Himmeln' (Mt 7.11; vgl. Lk 11.13) kann matthäischer Redaktion zugerechnet werden."

Fleddermann 2005b, 462-463: "Matthew changed [463] Q's ὁ πατήρ ὁ ἐξ οὐρανοῦ to ὁ πατήρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς to assimilate the verse to the beginning of the Disciples' Prayer (compare Matt 6,9)"

Rondez 2006, 114-117: See Q 11:9² Luke = Q, Con (pp. 189-191).

Gerber 2007, 123: "Anders aber als meist im NT wird Gott in Q 11,13 und Lk 11,13 nicht als 'unser' bzw. 'euer Vater' bezeichnet."

Burkett 2009, 187-188: See Q 11:11-12⁵ Luke = Q, Con (pp. 240-241).

Luz 2016, 166: Reconstruction: See Q 11:11-12¹ Matt = Q, Pro (pp. 207-208).

Undecided

Betz 1995, 503: See Luke 11:[5-8]⁰ Not in Q (pp. 64-65).

Other

Evaluations

Carruth 1987: {B}, Luke = Q, Pro, πόσω μᾶλλον ὁ πατήρ ()².

Matthew's apparent preference for an expression such as πατήρ ἡμῶν, σου, αὐτῶν leads to the supposition that he is responsible for ὑμῶν here. Two other Q sayings in which Luke has retained the ὑμῶν associated with πατήρ (Luke 6:36; Luke 12:30) show that Luke would not necessarily omit the ὑμῶν if it were in his source. Luke is probably to be preferred as representing Q here.

Douglas 1989: {B}, Luke = Q, Pro, πόσω μᾶλλον ὁ πατήρ ()².

The Matthean tendency to attach personal possessives to πατήρ provides an adequate basis for deciding this variant. The presence of ὑμῶν at Q 6:36; 12:30 shows that the Lukan redactor had nothing in principle against using the possessive and that Q did sometimes use the possessive. The second of these two points suggests the caution indicated by a "B" rating (as opposed to an "A" rating) is appropriate.

Robinson 1990: {B}, Luke = Q, Pro, πόσω μᾶλλον ὁ πατήρ ()².

At Q 11:2 Matthew had added "our" to Father, as here "your." This is common in Matthew.

Hoffmann 2017: {B}, Luke = Q, Pro, πόσω μᾶλλον ὁ πατήρ ()².

Ἵμῶν ist fester Bestandteil der für Matthäus typischen Gottesbezeichnung ὁ πατήρ ... ὁ ἐν (τοῖς) οὐρανοῖς, vgl. Hawkins 1899, 7.31-32; Luz 2002, 70.

Q 11:13³: If δ is not in Luke, is it in Q?

In Q:

- Bussmann** 1929, 68: See Q 11:13² Matt = Q, Con (p. 302).
Schmid 1930, 242: See Q 11:9² Luke = Q, Pro (p. 180).
Schrenk 1954, 985-986: See Q 11:13² Matt = Q, Pro (p. 294).
van Iersel 1964, 94-95.96-100.103-104: See Q 11:13² Matt = Q, Pro (pp. 294-301).
Schulz 1972, 162: See Q 11:13¹ Luke = Q, Con (pp. 287-288).
Polag 1977, 61: See Q 11:13² Matt = Q, Con (p. 303).
Zeller 1977, 127: Reconstruction: See Q 11:11-12² Matt = Q, Pro (p. 219).
Polag 1979, 50-51: See Q 11:11-12¹ Other (pp. 209-210).
Catchpole 1983, 413-414: See Q 11:11-12¹ Matt = Q, Pro (p. 205).
Rau 1990, 173: See Q 11:11-12⁷ Luke = Q, Con (p. 275).
Sauer 1991, 316: See Q 11:13¹ Luke = Q, Con (p. 289).
Catchpole 1993, 211-212: Reconstruction: See Q 11:11-12¹ Matt = Q, Pro (pp. 206-207).
Schröter 1997, 496: Reconstruction: See Q 11:9² Luke = Q, Con (p. 188).
Fleddermann 2005b, 462-463: See Q 11:13² Matt = Q, Con (p. 304).
Luz 2016, 166: Reconstruction: See Q 11:11-12¹ Matt = Q, Pro (pp. 207-208).

Not in Q:

- Robinson / IQP** 1991, 496-497: Reconstruction: See Q 11:13¹ Matt = Q, Pro (p. 290).
Ebner 1998, 306-307: Reconstruction: See Q 11:11-12² Matt = Q, Pro (p. 220).
Rondez 2006, 114-117: See Q 11:9² Luke = Q, Con (pp. 189-191).

Undecided

- Davies / Allison** 1988, 684: See Q 11:13² Matt = Q, Con (p. 304).

Other

Metzger 1994, 133: “[Luke] 11.13 [δ] ἐξ οὐρανοῦ {C}” Second square brackets by Metzger.

“In view of the Matthean parallel (7.11) ὁ πατήρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς δώσει, it is easy to account for the rise of the variant readings ὑμῶν ὁ ἐξ οὐρανοῦ

and $\acute{\omicron}$ οὐράνιος. It is much more difficult to decide between $\acute{\epsilon}\xi$ οὐρανοῦ ('the Father will give *from heaven* the Holy Spirit to those who ask him') and $\acute{\omicron}$ $\acute{\epsilon}\xi$ οὐρανοῦ, which seems to be a pregnant construction for $\acute{\omicron}$ ἐν οὐρανῶ $\acute{\epsilon}\xi$ οὐρανοῦ. So evenly is the external evidence divided and so unconvincing are the arguments based on internal considerations that a majority of the Committee finally decided to include $\acute{\omicron}$ in the text, but to enclose it within square brackets, indicating doubt that it has a right to stand there."

Evaluations

Carruth 1987: {U}, ()³ $\acute{\epsilon}[\xi]$ ⁴ ()⁵ οὐρανο[ῦ]⁶.

The frequency with which $\acute{\omicron}$ πατήρ $\acute{\omicron}$ ἐν τοῖς οὐρανοῖς occurs in Matthew's gospel makes it fairly certain that the expression is due to Matthew here. Whether $\acute{\omicron}$ $\acute{\epsilon}\xi$ οὐρανοῦ was the reading of Q is another question. If the $\acute{\omicron}$ is part of the Lucan text, then the designation $\acute{\omicron}$ $\acute{\epsilon}\xi$ οὐρανοῦ for the father appears odd and it would be difficult to imagine why Luke would introduce such a formulation. In that case, one could suppose that Luke took it over from Q. Both the Aland and UBS texts of Luke print the $\acute{\omicron}$ in square brackets thus indicating that in the opinion of their editors the article is of doubtful authenticity. Without the article the text can mean that the Holy Spirit is given from heaven. If this were the case, however, the phrase "from heaven" would seem superfluous when speaking of the gift of the Holy Spirit. It will be argued for the next unit that Luke replaced Q's good gifts with Holy Spirit. Q could have spoken of good gifts from heaven just as elsewhere it speaks of reward in heaven (Q 6:23) and treasure in heaven (Q 12:33). It is likely that at least $\acute{\epsilon}\xi$ οὐρανοῦ appeared in Q. Deciding on the presence of the article is more difficult.

Douglas 1989: {B}, Not in Q, ()³ $\acute{\epsilon}[\xi]$ ⁴ ()⁵ οὐρανο[ῦ]⁶.

The Matthean version is clearly due to Matthean redaction. The interpretation of $\acute{\epsilon}\xi$ οὐρανοῦ as modifying not the preceding $\acute{\omicron}$ πατήρ but the following $\delta\acute{\omega}\sigma\epsilon\iota$ or $\acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{\alpha}$ increases the plausibility of the phrase having been in Q. However, given the weak attestation of $\acute{\omicron}$ and the part the uncertainty of the text plays in Carruth's evaluation, the article should not be included in the reconstruction.

Robinson 1990: {C}, Not in Q, [()]³ $\acute{\epsilon}[\xi]$ ⁴ ()⁵ οὐρανο[ῦ]⁶.

The fact that \mathfrak{P}^{75} omits $\acute{\omicron}$ may tip the scales in this direction. Most treatments prior to the availability of \mathfrak{P}^{75} would not have taken this variant as seriously as we should.

The admission (see Metzger 1994, 133) that it "seems to be a pregnant construction for $\acute{\omicron}$ ἐν οὐρανῶ $\acute{\epsilon}\xi$ οὐρανοῦ" indicates that giving from heaven is

inescapable. The UBS committee took a mediating position with [δ]. Luke 11:16 $\sigma\eta\mu\epsilon\iota\omicron\nu\ \acute{\epsilon}\xi\ \omicron\upsilon\ \rho\alpha\nu\omicron\upsilon\ \acute{\epsilon}\zeta\eta\tau\omicron\upsilon\nu$ may be affiliated, indeed such an affinity might help explain the location of Luke 11:16, moved here by Luke. That could suggest Luke knew of the absence of δ .

Hoffmann 2017: {B}, Not in Q, ()³ $\acute{\epsilon}$ [ξ]⁴ ()⁵ $\omicron\upsilon\ \rho\alpha\nu\omicron\upsilon$ [υ]⁶.

Am wahrscheinlichsten ist angesichts der textgeschichtlichen Quellenlage, dass der Artikel unter dem Einfluss der Matthäusparallele eingedrungen ist.

Q 11:13⁴: Luke's ἐξ with the genitive or Matthew's ἐν with the dative.

Luke = Q: (ὁ)³ ἐ[ξ]⁴ ()⁵ οὐρανοῦ[ῶ]⁶

Pro

Harnack 1907, 12: See Q 11:13² Matt = Q, Con (p. 302).

Harnack 1908, 10: "He [Matthew] has replaced ὁ πατήρ ὁ ἐξ οὐρανοῦ (*vide* St. Luke xi. 16) by his usual phrase, ὁ πατήρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς, ..."

Busmann 1929, 68: See Q 11:13² Matt = Q, Con (p. 302).

Schmid 1930, 242: See Q 11:9² Luke = Q, Pro (p. 180).

Manson 1937, 82: See Q 11:13² Luke = Q, Pro (p. 293).

Jeremias 1966, 41: "Bei Lukas ist die Wendung ὁ πατήρ ὁ ἐξ οὐρανοῦ [Luke 11:13] auffällig wegen des ἐξ statt eines zu erwartenden ἐν. Es handelt sich bei diesem ἐξ um eine durch δώσει veranlaßte Attraktion der Präposition, die klassisch ist und für die auch die Septuaginta und das Neue Testament (Mt. 24,27; Kol. 4,16) Beispiele liefern. Angesichts der ausgesprochenen Vorliebe des Hellenismus für Umschreibungen mit ἐκ ist anzunehmen, daß der Verfasser der lukanischen Vorlage mit dieser Attraktion seine literarische Schulung unter Beweis stellen wollte." Note that Jeremias does not accept the Q hypothesis.

Schulz 1972, 162: See Q 11:13¹ Luke = Q, Con (pp. 287-288).

Zeller 1977, 127: Reconstruction: See Q 11:11-12² Matt = Q, Pro (p. 219).

Marshall 1978, 469-470: "Matthew's form [ὁ πατήρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς] is generally regarded as original (Jeremias, *ibid.* [1966, 40f.]; van Iersel [1964], 98f.; cf. G. Schrenk, TDNT V, 986) but if so, it is hard to see why the Lucan form developed from it; development in the opposite direction is more likely (Schulz [1972], 162). The attribute characterises the [470] Father as dwelling in heaven, by contrast with the earthly fathers in the earlier part of the saying, and prepares for the idea of a spiritual gift."

Polag 1979, 50-51: See Q 11:11-12¹ Other (pp. 209-210).

Catchpole 1983, 413-414: See Q 11:11-12¹ Matt = Q, Pro (p. 205).

Zeller 1984, 58: German Reconstruction: See Q 11:11-12¹ Matt = Q, Pro (p. 206).

Kloppenborg 1990, 50: See Q 11:9¹ Luke = Q, Pro (p. 163).

Robinson / IQP 1991, 496-497: Reconstruction: See Q 11:13¹ Matt = Q, Pro (p. 290)

Sauer 1991, 316: See Q 11:13¹ Luke = Q, Con (p. 289).

Catchpole 1993, 211-212: Reconstruction: See Q 11:11-12¹ Matt = Q, Pro (pp. 206-207).

Schröter 1997, 496: Reconstruction: See Q 11:9² Luke = Q, Con (p. 188).

Hieke 1999, XI / **Tiwald** 2016, 54: German Reconstruction: See Q 11:9² Other (p. 198).

Auvinen 2003, 152: See Q 11:13² Matt = Q, Con (p. 304).

Rondez 2006, 114-117: See Q 11:9² Luke = Q, Con (pp. 189-191).

Gerber 2007, 120-121: “‘Vater’ (πατήρ *patēr*), das zunächst in der Verlängerung der Familienszene verstehbar wäre, wird durch den Zusatz ‘aus dem Himmel’ als die bekannte Metapher für Gott [121] erkennbar.”

Luz 2016, 166: Reconstruction: See Q 11:11-12¹ Matt = Q, Pro (pp. 207-208).

Con

Jülicher 1899, 43-44: “... das ἐξ ist wohl durch [44] eine Art Gedankenattraktion von dem folgenden δώσει her für ἐν eingerückt, der vom Himmel her gebende; οὐρανός Sing. [Singular] und ohne Art. [Artikel] bei Lc beliebt z.B. 17 29 22 43.”

Wernle 1899, 67-68: See Q 11:11-12² Luke = Q, Con (p. 214).

B. Weiß 1908, 32: See Q 11:13¹ Luke = Q, Con (p. 287).

Easton 1926, 179: “‘Holy Spirit’ for ‘good things’ is of course Christian and secondary, and its introduction is responsible for ‘from heaven.’”

Caba 1974, 76-77: See Q 11:13² Matt = Q, Con (p. 303).

Matt = Q: (ὁ)³ ἐ(ν)⁴ (τοῦ)⁵ οὐρανο(ῦ)⁶

Pro

B. Weiß 1876, 210: See Q 11:13¹ Matt = Q, Pro (p. 290).

B. Weiß 1901, 464: See Q 11:13¹ Matt = Q, Pro (p. 290).

B. Weiß 1907, 73: “Dagegen nennt Lk. 11,13 sehr absichtsvoll statt des allgemeinen ἀγαθὸν die beste Gabe, die Gott dem kindlich Bittenden nie versagt, den heiligen Geist. Selbst das ὁ πατήρ ὑμῶν ὁ ἐν τ. οὐρ., das Matthäus so oft allein hat, zeigt sich hier als Ausdruck aus Q, weil er noch in dem ὁ ἐξ οὐρ. nachklingt, welches andeuten soll, daß der vom Himmel her Gebende natürlich diese spezifische Himmelsgabe am liebsten gibt.”

Schrenk 1954, 985-986: See Q 11:13² Matt = Q, Pro (p. 294).

van Iersel 1964, 94-95.96-100.103-104: See Q 11:13² Matt = Q, Pro (pp. 294-301).

Wrege 1968, 107-109: See Q 11:13⁷ Other (pp. 348-349).

Kretzer 1971, 30-31: “*Zusammenfassend* kann festgestellt werden: Die Vaterbezeichnung, vornehmlich in der Verbindung *Vater im Himmel*, hat für Matth den Sinn: ‘Gott als Gott des Himmels beherrscht, indem er über den Himmel regiert, vom Himmel her die Welt.’⁴⁷ Durch den Vaternamen ist die noch

ausschließlichere Zuwendung Gottes zum Menschen betont. 'Der himmlische Vater ist der, der vom Himmel her die rettende Äonen-Wende über alle Völker und zu allen Menschen bringt.'⁴⁸

"Der Terminus *Himmel* muß also in dieser Verbindung 'nicht eine zuständige Orts-, sondern (viel mehr) eine dynamische Ausgangsbezeichnung'⁴⁹ sein.

"Eine sprachliche Beobachtung zu πατήρ ἐν τοῖς οὐρανοῖς könnte diese sachliche Feststellung noch verstärken: ἐν kann bisweilen die Bedeutung von ἐκ annehmen im Sinne eines Tuns Gottes vom Himmel her; vgl. dazu 3 Bας 8,30 mit 2 Chr 6, [31]21.23. Hier stehen im gleichen Zusammenhang einmal ἐν und einmal ἐκ. Für Matth wäre anzuführen 7,11 (ἐν), das Luk 11,13 in ἐκ umändert."

30⁴⁷: "Traub, in: ThW V [Traub, Helmut; von Rad, Gerhard. 1954. "οὐρανός, οὐράνιος, ἐπουράνιος, οὐρανόθεν." ThWNT 5:496-543], 520, 8f."

30⁴⁸: "Traub, a.a.O. 538, 16f; ..."

30⁴⁹: "Traub, a.a.O. 520, 32f."

Con

Hawkins 1899, 7: See Q 11:13² Matt = Q, Con (p. 302).

Harnack 1907, 12: See Q 11:13² Matt = Q, Con (p. 302).

Harnack 1908, 10: "He [Matthew] has replaced ὁ πατήρ ὁ ἐξ οὐρανοῦ (*vide* St. Luke xi. 16) by his usual phrase, ὁ πατήρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς, ..."

Weinel 1928, 124: "Dem Mt allein gehört die Wendung ὁ ἐν (τοῖς) οὐρανοῖς oder ὁ οὐράνιος an; er fügt sie zu mein Vater hinzu 721 1032 33 1250 1513* 1617 1810 14 19 35*, zu euer Vater 516 45 48* 61 9 14* 26* 32* 711 239* (* οὐράνιος). Ein Gesetz oder eine Ursache des Gebrauchs dieser Zusätze ist nicht zu entdecken; übrigens schwanken auch die Handschriften vielfach. Frei von ihnen sind Quellenstellen wie 1627 Mk, 1125 L [= Logia, Spruchquelle] oder 64 6 8 18, aber auch einige Zusätze des Mt und Umwandlungen von Quellenstellen wie 2023 und 2629 Mk. Jesus hat wohl nicht von dem Vater in den Himmeln gesprochen."

126-127: "Aber die anderen Worte, die alle Sorge aufgeben heißen, weil der Vater [127] weiß, was man braucht, und die zu beten heißen, weil der Vater aus dem Himmel gibt, um was man bittet, sind sicher echt. Mt 67 f. Mt 77-11 = Lk 119-13."

Bussmann 1929, 68: See Q 11:13² Matt = Q, Con (p. 302).

Caba 1974, 76-77: See Q 11:13² Matt = Q, Con (p. 303).

84-86: See Q 11:13¹ Luke = Q, Con (pp. 288-289).

Polag 1977, 61: See Q 11:13² Matt = Q, Con (p. 303).

Zeller 1984, 58: German Reconstruction: See Q 11:11-12¹ Matt = Q, Pro (p. 206).

Luz 1985, 383: “*Redaktion* ist die Formulierung (πατήρ) ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς [Matt] V [7:]11 ...”

Schenk 1987, 291-292: “πατήρ ... ὁ ἐν (τοῖς) οὐρανοῖς ...

“Mt 13: Mk 1 (NT sonst nie)

“Die Wendung ist Mt 6,9 von Mk 11,25 permutiert übernommen und an allen anderen Stellen von daher multipl. [multipliziert] worden, was bei Mt kein ungewöhnlicher [292] Vorgang ist ... Die erste Dubl. [Dublette] 5,16 ist identisch mit der ersten π. ὑμῶν-Stelle und dort deutliche Renominalisierung von →βασιλεία τῶν οὐρανῶν V. 3 und 10 sowie der Wendung vom großen Lohn →ἐν τοῖς οὐρανοῖς V. 12 und somit als primäre Bezeichnung des neuen Äon (der zwar schon existiert, aber jetzt noch verborgen ist) semant. [semantisch] mehr temporal als lokal bestimmt ... In Übereinstimmung mit der ersten Stelle ist die präp. [präpositionale] Wendung zu π. ὑμῶν nur an Folgestellen der Bergrede 5,45; 6,1.9; 7,11 zugesetzt ...”

Rau 1990, 173: See Q 11:11-12⁷ Luke = Q, Con (p. 275).

Ebner 1998, 304: See Q 11:13² Matt = Q, Con (p. 304).

Luz 2002, 499: “*Redaktion* ist die Formulierung (πατήρ) ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς in [Matt] V [7:]11 ...”

Luz 2002, ET 2007, 357: “The formulation ‘your (Father) in heaven’ in [Matt] v. [7:]11 and perhaps ‘man’ in v. 9 are redaction.”

C.G. Müller 2003, 13: See Q 11:13² Matt = Q, Con (p. 304).

Fleddermann 2005b, 462-463: See Q 11:13² Matt = Q, Con (p. 304).

Burkett 2009, 187-188: See Q 11:11-12⁵ Luke = Q, Con (pp. 240-241).

Undecided

Betz 1995, 503: See Luke 11:[5-8]⁰ Not in Q (pp. 64-65).

Bovon 1996, 145: “Pourquoi Luc ajoute-t-il l’énigmatique ὁ ἐξ οὐρανοῦ, ‘celui du ciel’? Il se peut que Luc se contente ici de suivre le texte de Q, mais il en approuve la double association grammaticale possible: il s’agit du Dieu qui se fait connaître ‘du ciel’ (lien au mot ‘Père’) et du Dieu qui offre ses présents ‘du ciel’ (lien au verbe ‘donner’).”

Bovon 1996, GT 1996, 156: “Warum fügt Lukas das rätselhafte ὁ ἐξ οὐρανοῦ, ‘der vom Himmel her’ (übersetzt ‘vom Himmel her’), bei? Vielleicht folgt Lukas hier ganz einfach dem Text von Q, jedenfalls billigt er den möglichen doppelten grammatikalischen Bezug: Es geht um den Gott, der sich als der ‘des Himmels’ erkennen lässt (Bindung an das Wort ‘Vater’), und ebenso um den Gott, der seine Gaben ‘vom Himmel her’ anbietet (Bindung an das Verb ‘geben’).”

Bovon 1996, ET 2013, 107: “Why did Luke add the enigmatic ‘heavenly’ (ὁ ἐξ οὐρανοῦ)? Perhaps Luke was content here to follow the text of Q, but he

did approve of the possible double grammatical association that was involved: it is the God who reveals himself 'from heaven' (a link to the word 'Father') and the God who offers his presents 'from heaven' (a link to the verb 'give')."

Other

Evaluations

Carruth 1987: {B}, Luke = Q, Pro, ()³ ἐ[ξ]⁴ ()⁵ οὐρανο[ῦ]⁶.
See Q 11:13³ Evaluations (p. 307).

Douglas 1989: {B}, Luke = Q, Pro, ()³ ἐ[ξ]⁴ ()⁵ οὐρανο[ῦ]⁶.
See Q 11:13³ Evaluations (p. 307).

Robinson 1990: {B}, Luke = Q, Pro, [()]³ ἐ[ξ]⁴ ()⁵ οὐρανο[ῦ]⁶.

Hoffmann 2017: {B}, Luke = Q, Pro, ()³ ἐ[ξ]⁴ ()⁵ οὐρανο[ῦ]⁶.
Das ἐν Mt 7,11 ist fester Bestandteil seiner Gottesbezeichnung. Vgl. variation unit 11:13².

Q 11:13⁵: Matthew's τοῖς.

Luke = Q: (ὁ)³ ἐ[ξ]⁴ ()⁵ οὐρανο[ῦ]⁶

Pro

Harnack 1907, 12: See Q 11:13² Matt = Q, Con (p. 302).

Harnack 1908, 10: "He [Matthew] has replaced ὁ πατήρ ὁ ἐξ οὐρανοῦ (*vide* St. Luke xi. 16) by his usual phrase, ὁ πατήρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς, ..."

Bussmann 1929, 68: See Q 11:13² Matt = Q, Con (p. 302).

Schulz 1972, 162: See Q 11:13¹ Luke = Q, Con (pp. 287-288).

Guelich 1982, 359: "... Matthew's redactional *Father in heaven* in contrast to Luke's more original 'The Father will give from heaven' ..."

Gundry 1982, 124: See Q 11:13² Luke = Q, Pro (p. 293).

Con

Matt = Q: (ὁ)³ ἐ(ν)⁴ (τοῖς)⁵ οὐρανο(ῖς)⁶

Pro

B. Weiß 1876, 210: See Q 11:13¹ Matt = Q, Pro (p. 290).

B. Weiß 1901, 464: See Q 11:13¹ Matt = Q, Pro (p. 290).

B. Weiß 1907, 73: See Q 11:13⁴ Matt = Q, Pro (p. 310).

Easton 1926, 179: "Hk [Harnack 1907] objects that ἐν τοῖς οὐρανοῖς is 'Matthaeian' but the phrase is found also in Mk 11:25, where it seems to be due to Q."

Schrenk 1954, 985-986: See Q 11:13² Matt = Q, Pro (p. 294).

van Iersel 1964, 94-95.96-100.103-104: See Q 11:13² Matt = Q, Pro (pp. 294-301).

Con

Hawkins 1899, 7: See Q 11:13² Matt = Q, Con (p. 302).

Harnack 1907, 12: See Q 11:13² Matt = Q, Con (p. 302).

Harnack 1908, 10: "He [Matthew] has replaced ὁ πατήρ ὁ ἐξ οὐρανοῦ (*vide* St. Luke xi. 16) by his usual phrase, ὁ πατήρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς, ..."

Weinel 1928, 124. 126-127: See Q 11:13⁴ Matt = Q, Con (p. 311).

Bussmann 1929, 68: See Q 11:13² Matt = Q, Con (p. 302).

Schmid 1930, 242: See Q 11:9² Luke = Q, Pro (p. 180).

Caba 1974, 76-77: See Q 11:13² Matt = Q, Con (p. 303).

Polag 1977, 61: See Q 11:13² Matt = Q, Con (p. 303).

- Zeller 1977, 127: Reconstruction: See Q 11:11-12² Matt = Q, Pro (p. 219).
- Polag 1979, 50-51: See Q 11:11-12¹ Other (pp. 209-210).
- Guelich 1982, 359: See Q 11:13⁵ Matt = Q, Pro (p. 314).
- Catchpole 1983, 413-414: See Q 11:11-12¹ Matt = Q, Pro (p. 205).
- Luz 1985, 383: “*Redaktion* ist die Formulierung (πατήρ) ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς [Matt] V [7:]11 ...”
- Gnilka 1986, 261: See Q 11:13² Matt = Q, Con (p. 304).
- Schenk 1987, 291-292: See Q 11:13⁴ Matt = Q, Con (p. 312).
- Rau 1990, 173: See Q 11:11-12⁷ Luke = Q, Con (p. 275).
- Robinson / IQP 1991, 496-497: Reconstruction: See Q 11:13¹ Matt = Q, Pro (p. 290).
- Sauer 1991, 316: See Q 11:13¹ Luke = Q, Con (p. 289).
- Catchpole 1993, 211-212: Reconstruction: See Q 11:11-12¹ Matt = Q, Pro (pp. 206-207).
- Schröter 1997, 496: Reconstruction: See Q 11:9² Luke = Q, Con (p. 188).
- Ebner 1998, 304: See Q 11:13² Matt = Q, Con (p. 304).
- Hieke 1999, XI / Tiwald 2016, 54: German Reconstruction: See Q 11:9² Other (p. 198).
- Luz 2002, 499: “*Redaktion* ist die Formulierung (πατήρ) ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς in [Matt] V [7:]11 ...”
- Luz 2002, ET 2007, 357: “The formulation ‘your (Father) in heaven’ in [Matt] v. [7:]11 and perhaps ‘man’ in v. 9 are redaction.”
- Auvinen 2003, 152: See Q 11:13² Matt = Q, Con (p. 304).
- C.G. Müller 2003, 13: See Q 11:13² Matt = Q, Con (p. 304).
- Fleddermann 2005b, 462-463: See Q 11:13² Matt = Q, Con (p. 304).
- Rondez 2006, 114-117: See Q 11:9² Luke = Q, Con (pp. 189-191).
- Burkett 2009, 187-188: See Q 11:11-12⁵ Luke = Q, Con (pp. 240-241).
- Luz 2016, 166: Reconstruction: See Q 11:11-12¹ Matt = Q, Pro (pp. 207-208).

Undecided

- Betz 1995, 503: See Luke 11:[5-8]⁰ Not in Q (pp. 64-65).
- Bovon 1996, 145: See Q 11:13⁴ Undecided (p. 312).
- Bovon 1996, GT 1996, 156: See Q 11:13⁴ Undecided (p. 312).
- Bovon 1996, ET 2013, 107: See Q 11:13⁴ Undecided (pp. 312-313).

Other

Evaluations

- Carruth 1987: {B}, Luke = Q, Pro, ()³ ἐ[ξ]⁴ ()⁵ οὐρανο[ῦ]⁶.
See Q 11:13³ Evaluations (p. 307).

Douglas 1989, {B}, Luke = Q, Pro, ()³ ἐ[ξ]⁴ ()⁵ οὐρανο[ῦ]⁶.
See Q 11:13³ Evaluations (p. 307).

Robinson 1990: {B}, Luke = Q, Pro, [[()]]³ ἐ[ξ]⁴ ()⁵ οὐρανο[ῦ]⁶.

Hoffmann 2017: {B}, Luke = Q, Pro, ()³ ἐ[ξ]⁴ ()⁵ οὐρανο[ῦ]⁶.
Vgl. variation unit 11:13² (p. 305).

Q 11:13⁶: Luke's singular or Matthew's plural for heaven.

Luke = Q: (ὁ)³ ἐ[ξ]⁴ ()⁵ οὐρανο[ῦ]⁶

Pro

Harnack 1907, 12: See Q 11:13² Matt = Q, Con (p. 302).

Harnack 1908, 10: "He [Matthew] has replaced ὁ πατήρ ὁ ἐξ οὐρανοῦ (*vide* St. Luke xi. 16) by his usual phrase, ὁ πατήρ ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς, ..."

Bussmann 1929, 68: See Q 11:13² Matt = Q, Con (p. 302).

Schmid 1930, 242: See Q 11:9² Luke = Q, Pro (p. 180).

Manson 1937, 82: See Q 11:13² Luke = Q, Pro (p. 293).

Schulz 1972, 162: See Q 11:13¹ Luke = Q, Con (pp. 287-288).

Polag 1977, 61: See Q 11:13² Matt = Q, Con (p. 303).

Zeller 1977, 127: Reconstruction: See Q 11:11-12² Matt = Q, Pro (p. 219).

Polag 1979, 50-51: See Q 11:11-12¹ Other (pp. 209-210).

Guelich 1982, 359: See Q 11:13⁵ Matt = Q, Pro (p. 314).

Gundry 1982, 124: See Q 11:13² Luke = Q, Pro (p. 293).

Catchpole 1983, 413-414: See Q 11:11-12¹ Matt = Q, Pro (p. 205).

Zeller 1984, 58: German Reconstruction: See Q 11:11-12¹ Matt = Q, Pro (p. 206).

Davies / Allison 1988, 684: See Q 11:13² Matt = Q, Con (p. 304).

Kloppenborg 1990, 50: See Q 11:9¹ Luke = Q, Pro (p. 163).

Robinson / IQP 1991, 496-497: Reconstruction: See Q 11:13¹ Matt = Q, Pro (p. 290).

Sauer 1991, 316: See Q 11:13¹ Luke = Q, Con (p. 289).

Catchpole 1993, 211-212: Reconstruction: See Q 11:11-12¹ Matt = Q, Pro (pp. 206-207).

Schröter 1997, 496: Reconstruction: See Q 11:9² Luke = Q, Con (p. 188).

Hieke 1999, XI / Tiwald 2016, 54: German Reconstruction: See Q 11:9² Other (p. 198).

Auvinen 2003, 152: See Q 11:13² Matt = Q, Con (p. 304).

Rondez 2006, 114-117: See Q 11:9² Luke = Q, Con (pp. 189-191).

Gerber 2007, 120-121: See Q 11:13⁴ Luke = Q, Pro (p. 310).

Luz 2016, 166: Reconstruction: See Q 11:11-12¹ Matt = Q, Pro (pp. 207-208).

Con

Jülicher 1899, 43-44: See Q 11:13⁴ Luke = Q, Con (p. 310).

Wernle 1899, 67-68: See Q 11:11-12² Luke = Q, Con (p. 314).

Loisy 1907, 633: "Luc n'a pas voulu dire: 'le Père qui est au ciel', et il a écrit: 'le Père qui' est 'du ciel', ou 'qui' donne exaucement 'du ciel'. La singularité de cette locution prouve à la fois que l'évangéliste a trouvé dans sa source la formule de Matthieu, et qu'il n'a pas voulu la conserver. Il a pu supprimer 'votre' pour faire mieux ressortir le caractère universel de la paternité divine; mais ce ne doit pas être uniquement pour signifier l'origine des dons divins qu'il dit 'du ciel', au lieu de 'dans les cieux'; il a dû trouver que 'le Père aux cieux' sentait l'anthropomorphisme."

B. Weiß 1908, 32: See Q 11:13¹ Luke = Q, Con (p. 287).

Loisy 1924, 319-320: "Visiblement notre auteur [Luke] (ὁ πατήρ ἐξ οὐρανοῦ) évite la formule de Matthieu (VII,11): 'votre Père qui est aux cieux' (ὁ πατήρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς); il a pu supprimer 'votre' pour faire mieux ressortir le caractère universel de la paternité divine; mais ce ne doit pas être uniquement pour signi-[320]fier l'origine des dons divins qu'il dit 'du ciel', et non 'dans les cieux', c'est qu'il aura voulu atténuer l'anthropomorphisme de la formule, en disant: 'le Père qui' est 'du ciel', ou 'qui' donne exaucement 'du ciel'."

Caba 1974, 76-77: See Q 11:13² Matt = Q, Con (p. 303).

Matt = Q: (ὁ)³ ἐ(ν)⁴ (τοῖς)⁵ οὐρανο(ῖς)⁶

Pro

B. Weiß 1876, 210: See Q 11:13¹ Matt = Q, Pro (p. 290).

B. Weiß 1901, 464: See Q 11:13¹ Matt = Q, Pro (p. 290).

Loisy 1907, 633: See Q 11:13⁶ Luke = Q, Con (p. 318).

B. Weiß 1907, 73: See Q 11:13⁴ Matt = Q, Pro (p. 310).

Easton 1926, 179: See Q 11:13⁵ Matt = Q, Pro (p. 314).

Schrenk 1954, 985-986: See Q 11:13² Matt = Q, Pro (p. 294).

van Iersel 1964, 94-95.96-100.103-104: See Q 11:13² Matt = Q, Pro (pp. 294-301).

Con

Hawkins 1899, 7: See Q 11:13² Matt = Q, Con (p. 302).

Harnack 1907, 12: See Q 11:13² Matt = Q, Con (p. 302).

Harnack 1908, 10: "He [Matthew] has replaced ὁ πατήρ ὁ ἐξ οὐρανοῦ (*vide* St. Luke xi. 16) by his usual phrase, ὁ πατήρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς, ..."

Weinel 1928, 124. 126-127: See Q 11:13⁴ Matt = Q, Con (p. 311).

Bussmann 1929, 68: "Dagegen hat Mt das ὁ πατήρ ὁ ἐξ οὐρανοῦ in seine Redeweise ὁ πατήρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς umgesetzt."

Dupont 1958, 168¹: “L’expression ‘le Père qui est dans les cieux’, pour désigner Dieu, ne se rencontre qu’une fois chez Marc (11,25), une fois chez Luc (11,13), jamais chez Jean, alors qu’on la trouve au moins 20 fois chez Matthieu (‘mon Père qui est dans les cieux’: 7,21; 10,32.33; 12,50; 15,13; 16,17; 18,10. 14.19.35; ‘votre Père qui est dans les cieux’: 5,16.45.48; 6,1.14.15.26.32; 7,11; 10,20; ‘notre Père qui est dans les cieux’: 6,9). La formule remonte sans doute à Jésus mais il est clair que Matthieu l’affectionne spécialement et l’introduit volontiers dans son texte.”

Caba 1974, 76-77: See Q 11:13² Matt = Q, Con (p. 303).

84-86: See Q 11:13¹ Luke = Q, Con (pp. 288-289).

Guelich 1982, 359: See Q 11:13⁵ Matt = Q, Pro (p. 314).

Gundry 1982, 124: See Q 11:13² Luke = Q, Pro (p. 293).

Luz 1985, 383: “*Redaktion* ist die Formulierung (πατήρ) ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς [Matt] V [7:]11 ...”

Gnilka 1986, 261: See Q 11:13² Matt = Q, Con (p. 304).

Schenk 1987, 291-292: See Q 11:13⁴ Matt = Q, Con (p. 312).

Rau 1990, 173: See Q 11:11-12⁷ Luke = Q, Con (p. 275).

Ebner 1998, 304: See Q 11:13² Matt = Q, Con (p. 304).

Luz 2002, 499: “*Redaktion* ist die Formulierung (πατήρ) ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς in [Matt] V [7:]11 ...”

Luz 2002, ET 2007, 357: “The formulation ‘your (Father) in heaven’ in [Matt] v. [7:]11 and perhaps ‘man’ in v. 9 are redaction.”

C.G. Müller 2003, 13: See Q 11:13² Matt = Q, Con (p. 304).

Fleddermann 2005b, 462-463: See Q 11:13² Matt = Q, Con (p. 304).

Burkett 2009, 187-188: See Q 11:11-12⁵ Luke = Q, Con (pp. 240-241).

Undecided

Betz 1995, 503: See Luke 11:[5-8]⁰ Not in Q (pp. 64-65).

Bovon 1996, 145: See Q 11:13⁴ Undecided (p. 312).

Bovon 1996, GT 1996, 156: See Q 11:13⁴ Undecided (p. 312).

Bovon 1996, ET 2013, 107: See Q 11:13⁴ Undecided (pp. 312-313).

Other

Evaluations

Carruth 1987: {B}, Luke = Q, Pro, ()³ ἐ[ξ]⁴ ()⁵ οὐρανο[ῦ]⁶.
See Q 11:13³ Evaluations (p. 307).

Douglas 1989, {B}, Luke = Q, Pro, ()³ ἐ[ξ]⁴ ()⁵ οὐρανο[ῦ]⁶.
See Q 11:13³ Evaluations (p. 307).

Robinson 1990: {B}, Luke = Q, Pro, [[()]]³ ε[ξ]⁴ ()⁵ οὐρανο[ῦ]⁶.

Hoffmann 2017: {B}, Luke = Q, Pro, ()³ ε[ξ]⁴ ()⁵ οὐρανο[ῦ]⁶.

Matthäus bevorzugt den Plural. Nach Luz 2002, 68 ist οὐρανοί bei Matthäus 55-mal (davon etwa 50-mal redaktionell), bei Markus fünfmal und Lukas viermal belegt. Vgl. auch variation unit 11:13² (p. 305).

Q 11:13⁷: Luke's πνεῦμα ἅγιον or Matthew's ἀγαθά.

Luke = Q: δώσει [πνεῦμα ἅγιον]⁷

Pro

Holtzmann 1863, 227: “[Luke] 11,9-13. *Ermunterung zum Gebet*. Aus Λ [= Urmatthäus = Q], von Matthäus 7,7-11 in die Bergrede verwebt. Fast wörtlich übereinstimmend; aber gegen Mt. 11 hat Lc. 13 πνεῦμα ἅγιον, was nach *Neander* [Neander, August. 1852. *Das Leben Jesu Christi. In seinem geschichtlichen Zusammenhange und seiner geschichtlichen Entwicklung*. 5th ed. Hamburg: Perthes, 356] ursprünglich ist.”

Hunter 1950, 137: English Reconstruction: See Q 11:9² Luke = Q, Pro (p. 180).

Polag 1977, 14: “Die Zusammenordnung der Spruchgruppe ⟨E⟩ über das Gebet, Lk 11,1b-13, dürfte auf die gleiche redaktionelle Tendenz zurückgehen; die Worte zur Gebeterhörung scheinen auf die Führer der Gemeinde angewendet worden zu sein; die Annahme wird dadurch gestützt, daß die Geistmitteilung in V. 13 durchaus vorlk sein kann.”

Schenk 1981, 64: German Reconstruction: See Q 11:11-12³ Matt = Q, Pro (pp. 229-230).

Hartin 1991, 175-176: “One noteworthy difference occurs in the formulation of this saying [Matt 7:11 || Luke 11:13] in Matthew and Luke. Matthew refers to the Father who gives good things (ἀγαθά) to those who ask (Mt. 7.11), while Luke says that the Father gives the Holy Spirit (πνεῦμα ἅγιον) to those who ask him (Lk. 11.13). In the reconstruction of the Q text, Polag² judges that Matthew remains closer to the original version of Q with his reference to ἀγαθά. I, however, disagree with this reconstruction of Polag and I would argue for Luke’s reference to the Holy Spirit (πνεῦμα ἅγιον) as the more original Q reading. An examination of the context in Matthew shows that the saying occurs in general terms related to one’s request. Matthew immediately concludes his reference to asking for ‘good things’ with ‘So whatever you wish that men would do to you ...’ His context supports the assumption of a more general reference to asking for all good things. Seen in this light, it is more understandable to see Matthew inserting the saying into his context by reading ἀγαθά in place of πνεῦμα ἅγιον.” Ellipsis by Hartin.

“Further support for Luke’s reading of πνεῦμα ἅγιον as the more original Q reading comes from the transmission of the saying within the Epistle of James. Attention has previously been drawn to the relationship between spirit and wisdom in James. What other traditions of the early Church express in reference to the Spirit and its effects, James expresses in reference to the gift of wisdom. In the

context of Jas 1.17 the greatest gift that comes from above is the gift of wisdom. This gift [176] results in the Christian receiving the word of truth (λόγος ἀληθείας, 1.18) and rebirth as the first fruits of God's creatures (1.18). The gift of wisdom from above in James produces an ethical way of life, as well as a rebirth to new salvation. This concept of wisdom conforms to the notion of the gift of the Spirit and its effects as expressed in both the Pauline and Johannine traditions.

"That wisdom and the Spirit fulfil analogous roles appears clearly in the text of Hermas, *Mandates* 11.8, which bears a very close resemblance to Jas 3.17. James speaks about the wisdom from above which effects certain virtues in the Christian, while Hermas speaks about the Spirit effecting very similar virtues. In the tradition of the early church it was common to hand on lists of virtues in a similar way. The tradition of James attributes these virtues to the gift of wisdom which comes from above, while another tradition, that of Hermas attributes them to the Spirit which comes from above.

"The theme of asking from the Lord and the certainty that one would receive emerges as an important teaching. This is evident from the numerous forms in which it has appeared in the Gospels and James. Each has accepted the tradition and incorporated it within his own context and tradition. The Epistle of James has emphasized the gift of wisdom, while the Q tradition has stressed the gift of the Holy Spirit."

175²: "Polag [1979], *Fragmenta Q*, 50-51."

Con

Meyer 1867, 415: "πνεῦμα ἄγιον) diese höchste und beste Gabe; bestimmtere, aber spätere Form der Ueberlieferung als bei Matth."

Meyer 1876, 200-201: "Statt des nachherigen ἀγαθά hat Luk. 11,13 πνεῦμα ἄγιον—eine Näherbestimmung [201] jüngern Datums für jenes Allgemeine."

B. Weiß 1878, 424: "πνεῦμα ἄγιον) diese höchste und beste Gabe; bestimmtere, aber spätere Fassung ... als bei Matth., weil Gott diese Bitte nie versagen kann."

Wendt 1886, 99: See Q 11:11-12⁶ Matt = Q, Pro (p. 253).

Hawkins 1899, 27:

| | MATTHEW | MARK | LUKE—Total | LUKE— Chaps. i, ii | LUKE—Other Peculiar Parts | LUKE— Common Parts | ACTS—Total | ACTS— Chaps. i-xii | ACTS— Chaps. xiii-xxviii | ACTS— The 'We'-Sections | PAUL | JOHN | REST OF N.T. |
|--------------------|---------|------|------------|-----------------------|------------------------------|-----------------------|------------|-----------------------|-----------------------------|----------------------------|------|------|--------------|
| ἀγιος ^a | 10 | 7 | 20 | 11 | ... | 9 | 53 | 37 | 16 | 1 | 77 | 5 | 62 |

27^a: “With πνεῦμα Mt 5, Mk 4, Lk 13, Acts 41, Paul 17, Jn 3, Rest of N. T. 8 (not in Rev): of these πν. has the article in Mt 2, Mk 3, Lk 5, Acts 23, Paul 4, Jn 1, Rest 3 ...”

Jülicher 1899, 44: “Ich finde eher die Art des Lc in solchen Näherbestimmungen; wie er 21 31 das ἐγγύς ἐστίν präzisiert in ἐγγύς ἐ. ἡ βασιλεία τ. θ., so hier die ἀγαθά in das höchste Gut, das alle anderen umfasst, den h. [heiligen] Geist; man vergleiche nur Rm 8 15 26, um zu begreifen, wie leicht ihm bei Sprüchen über das Gebet der h. Geist einfallen konnte. Bei seinem τοῖς αἰτοῦσιν αὐτόν wird er allerdings voraussetzen, dass dieser Geist Gegenstand der Bitte ist; aber was von dem Allerhöchsten gilt, dass es dem darum Bittenden nie versagt wird, gilt von geringeren Dingen erst recht. Die Evidenz des auf 11 f. aufgebauten Schlusses 13 leidet bei Lc etwas, weil nun Subjekt *und* Objekt (Ihr—der himmlische Vater; gute Gaben—h. Geist) in den verglichenen Sätzen verschieden sind—der beste Beweis für die Nichtursprünglichkeit dieser Fassung—, aber auch bei Lc soll das Gleichnis nur die unerschütterliche Gewissheit der Erhörung *jedes* Gebets demonstrieren, wie so schlicht und unangreifbar bei Mt; πάντα ὅσα ἂν αἰτήσητε ... πιστεύοντες λήμψεθε laut Mt 21 22.” Ellipsis by Jülicher.

Holtzmann 1901, 365: “In der argumentatio a minore, den erfahrungsmässig sittlich bösen Menschen, ad majus, den in seiner Güte stets sich selbst gleichen Gott (Jes 4915), setzt [11:]13 an die Stelle der heilsamen Gaben den *heiligen Geist* ... als die höchste und beste aller Gottesgaben ..., welche Gott *vom Himmel her* denen, die ihn darum bitten, nie verweigern wird, Jak 15. Erinnerung an Sprüche wie Rm 815 26 bringt ihn darauf ... Weiter ist seine Hand bemerklich in dem 33 mal bei ihm begegnenden ὑπάρχειν und in der Attraction ὁ (scil. ἐν οὐρανῷ) ἐξ οὐρανοῦ δώσει.”

Wellhausen 1904, 56: “Das zweite ἀγαθά in Mt. 7,11 verwandelt Lc. (11,13) in πνεῦμα ἁγίων. Die Bitte um den heiligen Geist ist bei ihm der eigentliche Inhalt des christlichen Gebets.”

Wellhausen 1905, 68 [1911, 59]: “Andrerseits ist Lc. 12,3 eine Verschlechterung von Mt. 10,27; δώσει πνεῦμα ἁγίων (Lc. 11,13) eine Korrektur für δώσει ἀγαθά (Mt. 7,11), ...”

Harnack 1907, 12: “Ein schwerer sachlicher Eingriff ist bei Luk. πνεῦμα ἁγίων für ἀγαθά; seine Vorliebe für jenen Begriff ist bekannt.”

Loisy 1907, 633: “Aux ‘bonnes choses’ que Dieu donne il [Luke] substitue le Saint-Esprit, comme le principal des dons célestes: il détruit ainsi l’équilibre de la comparaison.”

B. Weiß 1907, 73: “Dagegen nennt Lk. 11,13 sehr absichtsvoll statt des allgemeinen ἀγαθά die beste Gabe, die Gott dem kindlich Bittenden nie versagt, den heiligen Geist.”

Harnack 1908, 10: "A serious alteration in the sense is effected by St. Luke's substitution of πνεῦμα ἅγιον for ἀγαθά, his preference for this conception is well known."

Haupt 1913, 85: "Da Lc auch in 11,13 den heiligen Geist hat, wo er gewiss nicht in der Quelle stand (cf. Mt), so ist es mir wahrscheinlich, daß er ihn auch in der zweiten Bitte [des Vaterunsers] eingesetzt hat, daß diese also in der Quelle wie bei Mt lautete: Dein Reich komme."

M'Neile 1915, 92: "Lk. defines ἀγαθά by substituting πνεῦμα ἅγιον, 'an outpouring of the Holy Spirit'; ἀγαθά is probably nearer to the original, including material blessings (cf. vi. 25-33) as well as spiritual (cf. Rom. viii. 32)."

Patton 1915, 139-140: See Q 11:11-12⁶ Luke = Q, Con (pp. 247-248).

Lagrange 1923, 148: "Mt. ἀγαθά, sûrement primitif par rapport à l'Esprit-Saint de Lc. C'est la seule restriction à l'efficacité de la prière. Dieu ne l'exauce que pour le bien de celui qui prie."

Loisy 1924, 320: "La promesse générale d'exaucement est évidemment requise pour l'équilibre de la comparaison, qui est compromis par la substitution de l'Esprit à tous les biens, de quelque ordre qu'ils soient, qui peuvent être l'objet de la prière."

Burney 1925, 82: "Matt. 7¹¹ = Luke 11¹³."

'If ye, being evil, know how to give good gifts to your children, How much more shall your heavenly Father give good things to them that ask Him?'²⁹

82²: "In stichos 2, Luke, in place of 'good things' of Matt., has 'the Holy Spirit'. This must be regarded as an interpretation of the meaning of ἀγαθά."

Easton 1926, 179: See Q 11:13⁴ Matt = Q, Con (p. 310).

Bussmann 1929, 68: "L [Luke] hat in [Luke 11:]13 das ὄντες in seinen Lieblingsausdruck ὑπάρχοντες gewandelt, höchst wahrscheinlich auch ἀγαθά in das bestimmte πνεῦμα ἅγιον, wenn es nicht auch so in der Sonderquelle stand."

Klostermann 1929, 126: "δώσει πνεῦμα ἅγιον (ἀγαθὸν δόμα D it^{var} Orig vgl. Jac 1 17, ἀγαθά syr^s Mt): offenbar ist die Lesart des Mt die ältere, in D usw. durch Korrektur wieder erzielte; Lc dagegen hat entsprechend v. [11:]2 als eigentlichen Inhalt des christlichen Gebets und höchste Gabe den Geist genannt, vgl. Röm 8 15. 26."

Windisch 1929, 143 [1937, 157]: "So war Lukas von einem richtigen Instinkt geleitet, als er die 'guten Dinge' des Matthäus durch den 'heiligen Geist' interpretierte und ersetzte [Luke] 11,13. Das ist natürlich Christianisierung eines vorchristlichen Spruches."

Schmid 1930, 242⁴: "Bestimmt ist auch das lukanische πνεῦμα ἅγιον (V 13) Verbesserung für ἀγαθά."

Bultmann 1931, 353: See Q 11:13⁷ Matt = Q, Pro (p. 340).

Bultmann 1931, ET 1968, 327: See Q 11:13⁷ Matt = Q, Pro (p. 340).

Hauck 1934, 152: See Q 11:11-12⁶ Luke = Q, Con (p. 248).

Manson 1937, 81: "The only other important difference between Mt. and Lk. is in Lk. 11¹³, where Lk. has 'the Holy Spirit' and Mt. 'good things.' The latter is surely the original."

Rengstorf 1937, 147: "In [Luke 11] V. 13 führt Lukas über Matthäus insofern hinaus, als er anstelle des 'Guten' (Mt. 7,11) den heiligen Geist als Gottes Gabe an seine Kinder nennt, die ihn bitten."

Hirsch 1941, 102: "*Sodann* bleibt noch der Unterschied Luk 11¹³ Matth 7¹¹ zwischen 'Gutes' und 'den heiligen Geist'. Da die Schlange etwas Schädliches ist, hat hier die Matth-Lesart die deutlichere Kontrastbeziehung zwischen Bild und Sache und wird somit Q besser bewahrt haben. Der Ersatz des 'Guten' durch den heiligen Geist sieht mehr nach Luk als nach Lu I aus."

Schmid 1951, 200: "Die 'guten Gaben' (Mt 7,11) hat Lukas durch den Heiligen Geist ersetzt."

Rodd 1961, 157-158: "If the infancy narratives are left out of account we find that both Luke and Matthew have ten references to the Spirit.

"(A) A first step should be to examine the six Markan references to the Spirit and compare the ways in which Luke and Matthew treat these.

"Three may be dismissed speedily, for in these the two later Evangelists retain the mention of the Spirit. Mk 1⁸ = Mt 3¹¹ = Lk 3¹⁶ 'he shall baptize you with the Holy Ghost', Mk 1¹⁰ = Mt 3¹⁶ = Lk 3²² 'the Spirit as a dove descending' (Luke changes to Holy Spirit), Mk 1¹² = Mt 4¹ = Lk 4¹ Jesus is led by the Spirit into the wilderness.

"In one Luke removes the Markan reference to the Spirit, while Matthew retains (Mk 12³⁶ = Mt 22⁴³ = Lk 20⁴² 'David himself said in the Holy Spirit'). This can hardly be because he does not believe that the Spirit inspired the writers of the Old Testament (cf. Ac 1¹⁶), and the precise reference to the David quotation could easily have been combined with the Spirit reference.

"The other two texts call for more detailed discussion since there is no straightforward borrowing.

"The blasphemy saying seems to have been included in both Mark and Q, since Matthew gives a doublet of the saying (Mt 12³¹ and ³²). Luke has but one saying which seems to be in the main from Q, though many say it has been influenced by the Markan version (Lk 12¹⁰). We note that Mathew includes *both* sayings, Luke combines (?) into one.

"The promise of the Spirit by Jesus in Mk 13¹¹ presents even greater difficulties. Neither Matthew nor Luke include it in its Markan context (cf. Mt 24 and Lk 21), although they have the saying elsewhere, and it may have existed in a Q variant. The methods of both writers are significant. Matthew lacks the saying in ch. 24 because he has included a section of the material from Mk 13 in ch. 10, and the saying is found in 10²⁰. Luke on the other hand has most

of the Markan material (with various modifications) in ch. 21, but for this verse seems deliberately to have preferred a variant 'For I will give you a mouth and wisdom, which all your adversaries shall not be able to withstand or to gain-say' (Lk 21¹⁵). He does, however, include the Markan saying in Lk 12¹², and it may be that here he conflates Mark and Q as he did with the previous saying.

"Thus on the evidence from the Markan parallels we find that Matthew includes all six of the sayings, on the whole in the context of their surrounding material, and once includes both the Markan and the Q forms of the saying. Luke on the other hand removes one reference to the Spirit and on two other occasions either conflates with Q or prefers Q, or transfers the saying to a different context.

"To this should be added the places where the later Evangelists add mention of the Spirit to Markan contexts. Matthew never does this. Luke inserts references to the Spirit in 4¹ (= Mk 1¹²) and 4¹⁴ (= Mk 1¹⁴), but it must be noticed that he does not do this in sayings of Jesus, and that he is in effect only making more explicit what is implied in the Markan narrative.

"(B) From this we may turn to the references peculiar to Matthew or Luke. Matthew has two of these: 12¹⁸, a quotation of Is 42 in which the reference to the Spirit is incidental to the main purpose of the quotation, and the Trinitarian baptismal formula in 28¹⁹. In neither is the Spirit mentioned for its own sake. Luke has the Spirit in Jesus' quotation of Is 61 (Lk 4¹⁸), and while he [158] no doubt places some emphasis on the Spirit here by his transferring of the preaching in Nazareth to the beginning of Jesus' ministry he brings this into close contiguity with the baptism. None of these verses is significant, therefore.

"(C) It is now possible to approach the remaining sayings, all from Q.

"Mt 10²⁰ = Lk 12¹² and Mt 12³² = Lk 12¹⁰ have been considered above in connexion with the similar Markan sayings.

"In Lk 10²¹ = Mt 11²⁵ Luke seems to have added the statement that Jesus uttered this mysterious saying 'in the Holy Spirit' to the more original Matthean form of the saying. This is somewhat similar to his two additions to Markan contexts, being his interpretation of prophetic utterance.

"Lk 11¹³ = Mt 7¹¹ 'how much more shall your heavenly Father give the Holy Spirit to them that ask him?' is more probably direct alteration of the original saying—possibly due to his belief that the promise referred to God's gift of the Holy Spirit at Pentecost. It is the only saying of Jesus where he does this.

"(D) Thus so far it may be asserted that the evidence shows that Matthew keeps close to his sources and *never* in the passages examined *adds* references to the Holy Spirit. On the other hand Luke both *adds* such references, *and deletes them*. It is therefore to be assumed that the same applied to the 'finger' passage under discussion [Matt 12:28 || Luke 11:20], ..."

Beare 1962, 66: See Q 11:13⁷ Matt = Q, Pro (p. 341).

Hahn 1963, 107⁵: “Vgl. noch Mt 7,11//Lk 11,13, wo Mt die ältere Fassung hat, im Lk-Text dagegen als Gabe des himmlischen Vaters statt ἀγαθά das πνεῦμα ἅγιον genannt wird; der Sache nach ist dies nicht als spezifisch lukanisch anzusehen, sondern von ihm wohl schon übernommen.”

Ott 1965, 107-109: “Lukas hat in der Anwendung unserer Parabel [Luke] 11,11-13 gegenüber Matthäus eine bedeutsame Änderung: er ersetzt das ἀγαθά durch πνεῦμα ἅγιον. [108] Daß hier eine Korrektur der Vorlage durch Lukas, nicht etwa durch Matthäus vorliegt, ist fast allgemein anerkannt ... Nicht nur des Lukas ‘Vorliebe für jenen Begriff’ (HARNACK [1907], Sprüche 12) und die Tatsache, daß bei Lukas (Evangelium und Apostelgeschichte) der Empfang des heiligen Geistes mehrfach ‘als unmittelbare Folge des Gebetes oder einer Fürbitte’ eintritt (VON BAER, Geist [Baer, H. von. 1926. *Der Heilige Geist in den Lukaschriften*. BWANT 39. Stuttgart: Kohlhammer] 152), lassen Lukas mit Sicherheit als Redaktor erkennen; auch im Aufbau der Verse 11-13 selbst läßt sich dies noch feststellen, wie JÜLICHER erkannt hat: ‘Die Evidenz des auf 11f. aufgebauten Schlusses 13 leidet bei Lc. etwas, weil nun Subjekt *und* Objekt (Ihr—der himmlische Vater; gute Gaben—h. Geist) in den verglichenen Sätzen verschieden sind—der beste Beweis für die Nichtursprünglichkeit dieser Fassung’ (II [21910] 44). ...

“Die Bitte um irdische Gaben, die für Matthäus selbstverständlich ist, ist bei Lukas nicht nur hier verdrängt; sie scheint bei ihm auch sonst nicht recht aufkommen zu können, erscheint fast ein wenig diskriminiert, wie der irdische Besitz bei Lukas überhaupt. Das Gebet ist für andere Anliegen reserviert: πνεῦμα ἅγιον (11,13), πίστις (18,8), ἵνα καταξιωθῆτε ... σταθῆναι (21,36), μὴ εἰσελθεῖν εἰς πειρασμόν (22,40). Gott weiß auch nach Lukas, daß die Menschen der irdischen Dinge bedürfen: Lk 12,30 // Mt 6,32. Während nun Matthäus aber weiterfährt (6,33): ζητεῖτε δὲ πρῶτον τὴν βασιλείαν ... καὶ ταῦτα πάντα προστεθήσεται ὑμῖν, ist der Akzent bei Lukas wieder etwas verschoben; πλὴν ζητεῖτε τὴν βασιλείαν αὐτοῦ, καὶ ταῦτα προστεθήσεται ὑμῖν (Lk 12,31) klingt—besonders auf dem Hintergrund des v. 29: καὶ ὑμεῖς μὴ ζητεῖτε τί φάγητε ... (die Parallele bei Mt 6,31: μὴ οὖν μεριμνήσητε λέγοντες: τί φάγωμεν ...)—fast wie ein Verbot, [109] irdische Gaben zu erbitten. Verstärkt wird dieser Eindruck noch durch die Beobachtung, daß Mt 6,32b οἶδεν γὰρ ὁ πατήρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος ὅτι χρῆζετε τούτων ἀπάντων *Begründung* (γάρ) des Verses 31 μὴ οὖν μεριμνήσητε ... ist, während der entsprechende Vers Lk 12,30b ὑμῶν δὲ ὁ πατήρ οἶδεν ὅτι χρῆζετε τούτων zu 30a ταῦτα γὰρ πάντα τὰ ἔθνη τοῦ κόσμου ἐπιζητοῦσιν gehört und so *verbietet*, es diesen gleichzutun. Der Satz, daß der Vater weiß, wessen seine Kinder bedürfen, will nach Mt 6,7f.—einer genauen sachlichen Parallelen hierzu—vertrauensvolles Bitten (οὕτως οὖν προσεύχεσθε ὑμεῖς Mt 6,9, anstelle der bei den Heiden üblichen πολυλογία,

wodurch diese hoffen, erhört zu werden) lehren; denn der Vater weiß ja schon vorher, daß sie das alles brauchen. Die vordringliche Sorge (πρῶτον) soll die βασιλεία sein. Bei Lukas liegt viel deutlicher nicht eine Rangfolge vor, sondern eine (ausschließliche) Gegenüberstellung: v. 29: καὶ ὑμεῖς μὴ ζητεῖτε ...; 31: πλὴν ζητεῖτε τὴν βασιλείαν ...” Ellipses by Ott.

Harris 1966, 88-90: “In verse 13 there is a variation between Matthew’s and Luke’s designation of the object of prayer—ἀγαθά—πνεῦμα ἁγίων. Has Luke changed the source or has Matthew? First, we must consider the textual problem. Is the reading of P⁴⁵, L and mm (πνεῦμα ἀγαθόν) the original text of Luke? This is not likely because 1) there is very [89] good manuscript evidence for πνεῦμα ἁγίων; 2) the variant readings can best be explained as emanating from difficulty with a common original, πνεῦμα ἁγίων. 3) Both ἀγαθά and πνεῦμα ἁγίων designate the gifts of the Messianic Age while πνεῦμα ἀγαθόν is unattested in such a context. 4) Finally, πνεῦμα ἁγίων is a Lucan expression.

“There is a general agreement that Matthew’s text represents the source and that Luke has made the change. Is this modification significant?

“Jeremias says that ἀγαθά has the same eschatological significance as πνεῦμα ἁγίων since τὰ ἀγαθά frequently designates the gifts of the Messianic Age.⁴ If this is so generally, Luke must have held some reservations about the term, perhaps regarding it as a designation for worldly goods. More positively the modification indicates that for Luke the Spirit is the answer to prayer, the summation of God’s greatest gifts.

“The variant readings suggest that interpreters and scribes felt a [90] difficulty with πνεῦμα ἁγίων. Assuming that the Holy Spirit is the eschatological gift received at baptism, how can one continue to pray for that which he already possesses? Some such difficulty was apparently felt, and the problem demands a wider look at Luke’s concept of the Spirit and its reception, as related to prayer (See Chapter IV).”

89⁴: “Parables [*The Parables of Jesus*. London: SCM, 1954], *op.cit.*, p. 119.”

Hoffmann 1970, 98-99: See Q 11:11-12³ Matt = Q, Pro (p. 229).

Jeremias 1971, 20-21: “Um das zweite Gebot (Ex 20,7; Dt 5,11) möglichst peinlich zu befolgen und jeden Mißbrauch des Gottesnamens auszuschließen, war es schon in vorchristlicher Zeit verboten, das Tetragramm auszusprechen; danach, aber auch noch in vorchristlicher Zeit, bürgerte sich der Brauch ein, von Gottes Handeln und Affekten in *Umschreibungen* zu reden. Jesus hat zwar das Wort ‘Gott’ unbefangen gebraucht ..., sich jedoch der Sitte der Zeit, vom Handeln Gottes umschreibend zu reden, in breitem Umfang angeschlossen.

“Wir finden in Worten Jesu folgende Umschreibungen: ... [21] ...

“15. ἅγιος (adj.): Mk 3,29; 8,38 par.; 12,36; 13,11; Mt 12,32 par.; Lk 11,13; 12,12; ...”

Schulz 1972, 162: See Q 11:13¹ Luke = Q, Con (pp. 287-288).

Caba 1974, 78-79: “La variante que trae Lucas: *pneuma hagion* (Lc v. [11:]13b”) en vez del *agatha* de Mateo es totalmente inesperada aunque por otra parte encaje perfectamente en la tónica lucana de primacía del Espíritu y ponerlo en conexión con la oración⁵⁵. En la redacción de Lucas, aún más explícitamente que en la de Mateo, también se da en este versículo una gradación ascendente que pone en contraste los sujetos: *hymeis ponèroi* (Lc v.13a) y *ho patèr ho ex ouranou* (Lc v.13a’), lo que cada uno de ellos concede: *domata agatha* (Lc v.13b) y *pneuma hagion* (Lc v. 13b’). Este objeto de concesión que Dios otorga *pneuma hagion*, a diferencia del *agatha* de Mateo, sí está claramente especificado aunque no circunscrito. De entre toda la gama de bienes aludida por Mateo, en la redacción de Lucas se expresa como el don más relevante que Dios concede: *pneuma hagion*. Es el Espíritu, como don de Dios, lo que lleva al sumo el contraste establecido entre la actuación de los hombres que saben dar cosas buenas a sus hijos a la acción de Dios en semejante donación. Por constituir el Espíritu como la cumbre entre los bienes que Dios da, de alguna manera ha de ser él objeto de especial petición; en la redacción de Lucas al mismo tiempo que *pneuma hagion* es objeto del *verbo dôsei*, guarda también relación como objeto de petición con el final del versículo: *tois aitousin auton*.

“Que el Espíritu Santo sea en la redacción de este versículo de Lucas el bien máximo en la donación de Dios y por tanto el objeto principal de la petición del hombre es algo que no da lugar a duda. A esta petición del Espíritu se le garantiza una concesión por parte de Dios que no se negará a dar a sus hijos lo que es totalmente bueno. Respecto de la [79] donación que Dios hace de otros bienes y de la petición de ellos no se dice nada explícito en el texto de Lucas pero ciertamente se deja entrever; no en el sentido que el peso del versículo tienda a demostrar la seguridad de concesión de cualquier petición que se haga⁵⁸ ni en el sentido que insinúe que solo el Espíritu se incluya en la acepción de *domata agatha* y todo lo demás haya que considerarlo tan nocivo como *ophis* o *skorpios*⁵⁹.”

84-86: See Q 11:13¹ Luke = Q, Con (pp. 288-289).

78⁵⁵: “HARNACK [1907], *Sprüche und Reden*, 12; BAER, *Heilige Geist* [Baer, H. von. 1926. *Der Heilige Geist in den Lukasschriften*. BWANT 39. Stuttgart: Kohlhammer], 152; BARRETT, *Holy Spirit* [Barrett, C.K. 1947. *The Holy Spirit and the Gospel Tradition*. London: S.P.C.K.], 126-127. La conexión entre oración y Espíritu (cf. Act 1,14; 2,1-2; 4,31; 8,15) aparece con especial relieve en la escena del Bautismo de Jesús en la que se relaciona la oración de Jesús: *Ièsou proseuchomenou* y la bajada del Espíritu: *pneuma hagion* (Lc 3,21-22); además de esta conexión entre oración y Espíritu, hay una sorprendente correspondencia de vocabulario entre esta escena y la perícopa que analizamos de Lucas: *aneôchthênai* (Lc 3,21; cf. Lc 11,9.10), *to pneuma to hagion* (Lc 3,22; cf. Lc 11,13), *ex ouranou* (Lc 3,22; cf. Lc 11,13), *hyios* (Lc 3,22; cf. Lc 11,11).”

79⁵⁸: “Así opina JÜLICHER [1899], *Gleichnisreden*, II, 44. No es esta ciertamente la conclusión que explicita Lucas; este subraya sobre todo la concesión que hace Dios del Espíritu. Respecto de cualquier otra petición se puede solo deducir semejante concesión, salva la limitación que el mismo Lucas ha pretendido insinuar al decir que el padre no dará aquello que sea nocivo como serpiente o escorpión.”

79⁵⁹: “Es la interpretación que da OTT [1965], 111. Semejante interpretación no parece que esté fundamentada. El que en el texto de Lucas se dé seguridad de ser escuchada la petición del Espíritu y no la petición de los bienes de la tierra (así OTT, 108), no implica que estos sean considerados en la mentalidad de Lucas tan nocivos como *ophis* y *skorprios*. El que Lucas haya procurado la variante de *ophis-skorprios* precisamente para aplicarle su nota común de elemento dañino a los bienes de la tierra (así W. OTT, 110-111) no está garantizado ni por el mismo versículo final (Lc 11,13) donde más bien la mención del Espíritu como el sumo bien deja suponer la concesión también de otros bienes menores, ni por el contexto en el que se inserta el versículo (vv.5-13) donde lo absoluto de la expresión (v.9) y lo genérico de ella (v.10: *pas ho aitôn lambanei*) más bien deja entrever una generalización absoluta de bienes a pedir; semejante conclusión de considerar ‘als schädliche Gabe’ todos los *domata agatha* que se contraponen a los incluidos bajo la denominación de *pneuma hagion* (cf. OTT, 111) tampoco está exigida por la actitud general de Lucas de prescindir de la petición de bienes terrenos y reservarla más bien al Espíritu (11,13), fe (18,8), permanencia en el bien hasta el final (21,36), no caer en tentación (22,40) (cf. OTT, 108-109) dando a veces la impresión de una prohibición de elevar la petición por bienes terrenos (Lc 12,29-31). Es cierto que Lucas hace objeto de especial petición esos bienes no terrenos como en el caso de Lc 11,13 en el que menciona al Espíritu como ‘the supremely good thing’ (cf. BARRETT, *Holy Spirit*, 127). La actitud de despojo de las cosas de acá abajo es igualmente una tendencia cierta en el tercer evangelio pero no por una condena de las cosas como si en sí mismas fueran malas o dañinas sino por lo que pueda significar de oposición al reino el apego a ellas; (cf. DUPONT, *Béatitudes*, 1954, 215-218). No es la petición de los bienes de la tierra lo que se prohíbe sino la preocupación por ellos (Lc 12,22); si un poco más adelante se dice: *hymeis mê zêteite ti phagete* (Lc 12,29) el verbo *zêteite* está iluminado por el verbo inicial: *mê mêrimnate* (Lc 12,29) y por el que le sigue: *kai mê meteôrizesthe* (Lc 12,29), (cf. GRUNDMANN [1961], *Lukas*, 261); si esta expresión se tomara como prohibición de petición de bienes terrenos suprimiría y anularía la misma petición del Padre-Nuestro (Lc 11,3).”

Ellis 1974, 166: “Given Luke’s emphasis upon the Holy Spirit, it is more likely that he *pesher*-s the original ‘good things’ to the post-Pentecost reality. Cf. Ac. 2:38; 19:2-6; Rom. 8:15f.; 10:15.”

Monloubou 1976, 80: “L’enseignement de Jésus sur la prière s’achève ici par une expression qui est le fruit d’une correction lucanienne. En Mt Jésus conclut en annonçant que ‘le Père donnera de bonnes choses à ceux qui le prient’; mais Luc a trouvé cette conclusion insuffisante; il l’a remplacée par ‘le Père donnera le Saint Esprit à ceux qui le prient’, profitant ainsi d’un texte favorable pour exprimer sa conviction que la meilleure des ‘bonnes choses’ que l’Eglise puisse demander, c’est le don de l’Esprit. Ainsi, c’est de la parole même de Jésus que naît le lien, mis si souvent par la communauté des Actes, entre la prière et la réception de l’Esprit.”

Feldkämper 1978, 306-307: “Durch die redaktionelle Einfügung der Gebetsnotiz in den traditionellen Taufbericht hat Lukas eine Verbindung der Motive Gebet—[307] Geist geschaffen, die ausser an dieser Stelle und in 11,13 (red!) noch einige Male in der Apostelgeschichte vorkommt.”

319: “Innerhalb der Gebetsunterweisung hatte Jesus den Jüngern verheissen, der Vater werde vom Himmel her den Bittenden (τοῖς αἰτοῦσιν) den heiligen Geist (πνεῦμα ἅγιον) geben (11,13 red!).”

Jacobson 1978, 217-219: See Q 11:9¹ Luke = Q, Pro (pp. 158-160).

Schmithals 1980, 132: “In [Luke 11] V. 9-13 führt Lukas dagegen einen anderen, freilich auch bestimmten Gegenstand der Bitte ein: den Heiligen Geist (V. 13, wo Mat. 7,11, Q folgend, nur vom ‘Guten’ spricht), die Gabe Gottes an die ganze christliche Gemeinde bis zur Vollendung der Gottesherrschaft (24,49; Apg. 1,4f.8.14; 2,1ff.), welche die Christen über das Böse—‘Schlangen und Skorpione’ (vgl. V. 11f. mit 10,19)—triumphieren läßt. Damit ist ein einleuchtender Zusammenhang mit V. 5-8 (und V. 1-4) hergestellt: Um das sichtbare Kommen der zukünftigen Herrschaft Gottes ist unermüdlich zu bitten, auch wenn die Erfüllung der Bitte noch verzieht; um die Gabe des Heiligen Geistes braucht die Gemeinde aber nicht unermüdlich zu bitten, damit sie einmal komme, sondern der Bittende empfängt ihn schon jetzt (Apg. 2,38) vom Himmel (Apg. 2,33), wie auch Jesus auf sein Gebet hin mit dem Heiligen Geist erfüllt wurde (3,21f.)”

Dupont 1981, 52-53 [1985, 1062-1063]: “Allons tout droit au changement le plus facilement attribuable à Luc et le plus révélateur de sa perspective. Il se trouve dans la finale. Voici d’abord la conclusion telle qu’on la lit en Mt 7,11: ‘Si donc vous, qui êtes mauvais, vous savez donner de bonnes choses à vos enfants, combien plus votre Père céleste donnera-t-il de bonnes choses à ceux qui lui (en) demandent.’ Ce raisonnement *a fortiori* reste parfaitement dans la ligne de l’appel à l’expérience que constituaient les deux versets précédents. Ce n’est plus tout à fait le cas pour la version de Lc 11,13, qui apporte une précision nouvelle: ‘... combien plus le Père qui est du ciel donnera-t-il l’Esprit Saint à ceux qui (le) lui demandent’. En répondant à ceux qui le prient, Dieu n’accorde pas ici n’importe quelles ‘bonnes choses’: ce que le suppliant doit attendre de

lui, c'est l'Esprit Saint, don divin par excellence. Cette précision suggère, au moins indirectement, que la prière qui veut être exaucée doit demander à Dieu, non pas n'importe quelle bonne chose, mais la communication de son Esprit.

“Tel est le point d'aboutissement de l'instruction lucanienne sur la prière: on peut se demander alors dans quelle mesure il avait été préparé dans les versets précédents. Mt 7,9-10 envisage le cas du père auquel son fils demande du pain ou du poisson: il ne lui donnera pas une pierre ou un serpent. L'hypothèse de Lc 11,11-12 est un peu différente: le fils demande du poisson ou un œuf; il ne recevra pas un serpent ou un scorpion. Peut-on se contenter de dire que les deux versions ‘varient leurs images, sans grande portée pour l'interprétation’²¹? Il faut remarquer, en tout cas, que le contraste entre ce qui est demandé et ce qui est reçu est beaucoup plus fort chez Luc que chez Matthieu: en associant le scorpion au serpent [53; 1985: 1063] (cf. Lc 10,19), la version de Luc ne vise pas seulement un don inutile; ce sont deux animaux néfastes et propres à causer la mort qui sont opposés à la nourriture demandée. La conduite attribuée au père devient ainsi invraisemblable jusqu'à l'absurde. Le rapprochement s'impose avec la conduite que Lc 5,36 attribue à l'homme qui déchirerait un vêtement neuf pour en réparer un vieux (Mc 2,21 et Mt 9,16 ne parlent pas de déchirer un vêtement neuf, mais observent simplement qu'on ne met pas une pièce de drap écru sur un vieux vêtement). Si Luc accentue les contrastes, ce n'est sans doute pas sans raison. S'il parle ici de dons néfastes, on peut penser que c'est pour donner plus de relief au don excellent de l'Esprit, qui sera mentionné au v. 13.”

52²¹ [1985, 1062²¹]: “GEORGE, *Études* [George, A. 1978. *Études sur l'œuvre de Luc*. Sources Bibliques. Paris: Gabalda], 412.”

52¹⁹ [1985, 1062¹⁹]: “Les critiques s'accordent pour attribuer à Luc l'introduction de la mention de l'Esprit en Lc 11,13. Il précise ainsi le logion de Jésus à partir de l'expérience ecclésiale’: GEORGE, *Études*, 412. L'accord se maintient chez les auteurs récents: notamment J. CABA [1974], p. 74-86, et les deux commentaires publiés en 1977 par J. Ernst et par G. Schneider.”

52 [1985, 1062]: “Cette précision suggère, au moins indirectement, que la prière qui veut être exaucée doit demander à Dieu, non pas n'importe quelle bonne chose, mais la communication de son Esprit.”

Steinhauser 1981, 73-74: “Die Hinzufügung von πνεῦμα ἅγιον mit dem Futur δώσει ist zunächst ein Hinweis auf das zukünftige Pfingstereignis (Apg 2,1-13). Einen ähnlichen Hinweis findet man in Lk 3,16 (vgl. Apg 1,5). Zugleich zeigt das Doppelbildwort das Bewußtsein des Lukas, daß eine neue heilsgeschichtliche Epoche, in der der Geist am Werk ist, angebrochen ist (Ez 36,27; Apg 2,4). Jetzt ist die Zeit, in der man den Vater [74] um den Heiligen Geist bittet; wie der menschliche Vater dem Sohn Gutes gibt, so werden wir auch den Geist erhalten.”

Piper 1982, 414-415: "A major difficulty of interpretation, though, is the question of what is to be sought and received of God. First is the problem of the difference [415] between Matthew's ἀγαθά and Luke's πνεῦμα ἅγιον. W. Ott [1965, 107-108] has persuasively argued that Luke's version is the more likely to be secondary because the ambiguous reference to ἀγαθά and its openness to abuse would be incompatible with Luke's general outlook towards material possessions. H.-Th. Wrege [1968, 108], in contrast, has argued that the giving of the Spirit to the disciples prior to Easter would have been an unlikely Lukan introduction. Luke, however, may be pointing forward in this passage to a post-Easter period by the use of the future tense δώσει. Just as the preceding Lord's prayer in Lk 11,1-4 is a prayer for the church, so also may the Holy Spirit here be a promise for the church."

Schweizer 1982, 126: "Lukas nennt den heiligen Geist (V. [Luke 11:]13), weil er für ihn *das* 'Gute' (so Mt 7,11) darstellt ... und weil er um die Zweideutigkeit aller 'Güter' (12,18f.; 16,25; anders 1,53) weiß. In der Gabe des Geistes ist alles zusammengefaßt, was der Gemeinde Jesu an Freude, Kraft, Mut zum Zeugnis und damit zum Leben geschenkt wird."

Schweizer 1982, ET 1984, 192: "Luke mentions the Holy Spirit (vs. [Luke 11:]13) because for him the Spirit represents the embodiment of all that is good (cf. Matt. 7:11 ...) and because he knows how ambiguous all 'good things' are (12:18-19; 16:25; contrast 1:53). The gift of the Spirit sums up all that is given to the community of Jesus: joy, strength, courage for witness and therefore for life."

Fitzmyer 1985, 913: "Luke has certainly redacted the end of the saying [Luke 11:13] by the addition of 'holy Spirit' in accord with his emphasis on the Spirit ..."

915-916: "This is the Lucan redactional modification for the more original *agatha*, 'good things,' preserved in Matt 7:11."

Gnilka 1986, 261: "Die Auflösung der Frage τίς ἐξ ὑμῶν bei Lk V [11:]11 ist ebenso als sekundär anzusehen wie die Streichung von ἀνθρωπος und die Ersetzung von ἀγαθά durch πνεῦμα ἅγιον in Lk V [11:]13. Bekanntlich schenkt Lk in seinem Doppelwerk dem Wirken des Geistes seine besondere Aufmerksamkeit."

Sand 1986, 148: "Die wohl ursprüngliche Aussage, daß der Vater 'Gutes' gibt, hat Lk konkretisiert und theologisch interpretiert. Gott gibt 'heiligen Geist'."

Dorn 1987, 36: See Q 11:[5-8]⁰ In Q (p. 23).

Davies / Allison 1988, 684: See Q 11:13² Matt = Q, Con (p. 304).

Wiefel 1988, 218: "Matthäus hat als Inhalt der göttlichen Gaben ἀγαθά. Lukas interpretiert sie als πνεῦμα ἅγιον. Was dort noch allgemein (auch im Sinne irdischer Güter) aufgefaßt werden kann, bekommt bei Lukas den für ihn kennzeichnenden pneumatologischen Akzent."

Goldsmith 1989, 258: “The only literal difference of significance (compared to Matthew) is a difference in the specific gift the heavenly Father will give to those who ask: Luke says it will be the Holy Spirit (11. 13b), while Matthew says the more general ‘good things’. In this setting, the triple-saying summarizes the preceding directive about praying. Luke’s concluding reference to the Holy Spirit indicates a limitation on what should be sought.”

Piper 1989, 19-20: “A major difficulty of interpretation, though, is the question of what is to be sought and received of God. First is the problem of the difference between Matthew’s ἀγαθά and Luke’s πνεῦμα ἅγιον. W. Ott [1965, 107-108] has persuasively argued that Luke’s version is the more likely to be secondary because the ambiguous reference to ἀγαθά and its openness to abuse would be incompatible with Luke’s general outlook towards material possessions. H.-Th. Wrege [1968, 108], in contrast, has argued that the giving of the Spirit to the disciples prior to Easter would have been an unlikely Lukan introduction. Luke, however, may be pointing forward in this passage to a post-Easter period by the use of the future tense δώσει. Just as the preceding Lord’s Prayer in Lk 11:1-4 is a prayer for [20] the church, so also may the Holy Spirit here be a promise for the church. Not only is the Holy Spirit of particular interest to Luke, but Luke elsewhere links the receiving of the Spirit with a request or prayer (cf. Lk 3:21; 10:21; Acts 1:14). Jülicher [1899, II, 41-44] also noted that in Luke’s version both the subject and the object are involved in the *a minore ad maius* argument. The subject is elevated from ὑμεῖς πονηροὶ ὄντες to ὁ πατήρ [ὁ] ἐξ οὐρανοῦ and the object is elevated from ἀγαθά to the Holy Spirit. In Matthew’s version only the subjects are involved. It would seem more likely that Luke has extended the intensification than that Matthew has retracted part of it.

“If the wording in Matthew, ἀγαθά, is accepted as earlier than Luke’s ‘Holy Spirit’, then the *a minore ad maius* argument functions with respect to the subjects. It develops the caring father–son relationship. There is no reason to expect that the two uses of ἀγαθά should represent different things. The first use is clearly related in the context of Mt 7:9-10 par to food. In the absence of any other interpretative clues for ἀγαθά one seems compelled to allow at least for the meeting of physical needs in this promise. Indeed if one has here only a vague promise of ‘spiritual blessings’, it would hardly require the extensive and persuasive argument which has been presented. The impression is that the persuasion is employed to counter doubts about very real problems of need facing followers. Since human fathers, who are evil, know how to meet the physical needs of their sons, how much more will the heavenly Father be able to meet these requirements.” Square brackets in the Greek text by Piper.

Tuckett 1989, 372: “It is almost universally agreed that Luke’s ‘Holy Spirit’ here [Matt 7:11 || Luke 11:13] is secondary to Matthew’s ἀγαθά.”

Evans 1990, 487: “*the Holy Spirit*: This is almost certainly secondary and due to Luke. ... It is a very significant alteration by Luke. For the section on prayer is concluded, and the objects of the petitions of the Lord’s Prayer, and of prayer in general, are summed up, by placing on the lips of Jesus a promise of the gift which in Acts is the characteristic possession of the Christian (A. 2²⁸; 10⁴⁵; 11¹⁷; 19^{2ff.}), and which is given in answer to prayer (A. 2^{1f.} with 1¹⁴; 8¹⁵⁻¹⁷; 9¹¹⁻¹⁷; 11⁵⁻¹⁵; 13^{2f.}).”

Rau 1990, 173: See Q 11:11-12⁷ Luke = Q, Con (p. 275).

Heininger 1991, 106: “Die Erhörungsgewißheit Jesu ist das eine, die alltägliche Erfahrung das andere. Vor dieser scheint die Versicherung Jesu bestenfalls das Niveau naiver Gläubigkeit zu erreichen und das gilt insbesondere für die Zeit des Lukas, der ein so wesentliches Konzept ihres Selbstverständnisses wie die Naherwartung fragwürdig geworden war. Dennoch hält der Evangelist an der Gebetserhörnung fest, bringt aber Korrekturen in zweierlei Hinsicht an, nämlich materialer und formaler Art. Einem Abdriften in die Beliebigkeit des Inhalts setzt er die Konzentration auf das Wesentliche entgegen, indem er die guten Gaben Mt 7,11 durch die Gabe des Heiligen Geistes konkretisiert (Lk 11,13). Dadurch ist den Gebeten der Gemeinde eine klare Richtung gesetzt. Und zum zweiten genügt nun nicht mehr das bloße Beten. Will es Erhörung finden, muß es unverschämt sein.”

Sauer 1991, 316: “Die Ersetzung von ἀγαθά durch lukanisches πνεῦμα ἅγιον muß aus terminologischen und sachlichen Gründen angenommen werden.”

Shelton 1991, 98: “Immediately after Luke presents the Lord’s Prayer, he places more teaching on prayer: the parable of the persistent friend (11:5-8), the ask-seek-knock saying (11:9-10), and the incident of the son asking the father for a fish (11:11-13). In the last verse Luke concludes, ‘If you then, who are evil, know how to give good gifts to your children, how much more will the heavenly Father give the Holy Spirit to those who ask him!’ (11:13). Luke’s ‘Holy Spirit’ stands in the place of Matthew’s ‘good gifts’ (Matt 7:11).

“Scholarship is divided over which reading is original; however, most believe that Matthew’s ‘good gifts’ is the original and that Luke interpreted the gifts of Matthew as the gift of the Holy Spirit (Acts 2:38). It is also possible that Luke is preserving an alternate tradition. A case could also be made for Matthew’s changing ‘Holy Spirit’ to ‘good gifts.’ But given Luke’s redactional inclusion of ‘Holy Spirit’ throughout Luke-Acts, it is clear that Luke is responsible for its insertion or preservation and that it serves a theological purpose. ‘Indeed, the evangelist would see this promise of Jesus in 11:13 as the basis for pentecost.’³⁷

“For Luke the Holy Spirit is the answer to prayer. The Spirit’s power can remedy any situation. When 11:13 is linked with the Spirit and prayer context of 10:21 and possibly 11:2, the message of Luke is clear: the Holy Spirit is the means of asking for a gift, the sphere in which the request is made, and the

essence of the good gift which is given. The Spirit superintends both the vertical and horizontal aspects of prayer: its praise to God and its witness to humans. For Luke the Spirit also superintends the answer to the prayer by becoming the answer.”

101³⁷: “C.H. Talbert, *Reading Luke: A Literary and Theological Commentary on the Third Gospel* (New York: Crossroad, 1986), 133.”

Jacobson 1992, 158-159: “The simile in Q 11:11-12 is also remarkable. It implies that the father might not give ‘good things.’ Luke may have understood this in relationship to the Beelzebul Controversy, which in his gospel follows next (Luke 11:14-23), since he has changed ‘good things’ to ‘holy spirit.’ He may have thought that God would no more send an unclean [159] spirit than Jesus would cast out demons by Beelzebul. But the idea that the father might not give good things may relate instead to the Lord’s Prayer (Q 11:2-4) which concludes with the request to the father that the utterer not be led into temptation. That such a question could arise is shown by Jas 1:13: ‘Let no one say when he is tempted, “I am tempted by God” ...’; for God ‘tempts no one’ but is rather the source of ‘every good and perfect gift’ (Jas 1:17). Since Q 11:11-13 denies that God can give anything evil, it may have functioned as exposition of the Lord’s Prayer, exposition which takes up a dualistic position attested elsewhere (e.g. James 1; cf. 1 John 1:5: ‘God is light and in him is no darkness at all’).” Ellipsis by Jacobson.

Catchpole 1993, 211-212: See Q 11:11-12¹ Matt = Q, Pro (pp. 206-207).

Hagner 1993, 173: “Apart from minor differences, v 11 agrees verbatim with Luke 11:13, with the single important difference of Matthew’s ἀγαθά, ‘good things,’ for Luke’s πνεῦμα ἅγιον, ‘Holy Spirit.’ Probably Luke wants here to make more of a contrast between what God gives and what humans give, and so he avoids repeating ἀγαθά, heightening it and making it more specific by substituting ‘Holy Spirit.’ This explanation is supported by Luke’s obvious interest in the Holy Spirit in his second volume (cf. esp. Acts 2:1-4).”

Schürmann 1994, 219: “Während par Mt 7,11b die Gabe Gottes allgemein als ‘Gutes’ charakterisiert ist (wie das die Bildhälfte Lk 11,13a/Mt 7,11a mit ‘guten Gaben’ nahelegte), ist τὰ ἀγαθά Lk 11,13b speziell als ‘heiliger Geist’ konkretisiert, was in der Bildhälfte des Vergleichs VV 11ff keinerlei Anhalt hat und eine sekundäre luk Interpretation sein wird. Mit dieser wird der verschärfende Austausch von ‘Brot und Stein’ durch ‘Ei und Skorpion’ ... zusammenhängen. Die Einfügung des ‘heiligen Geistes’ als Gebetsanliegen wird bereits auf 11,14-26 vorausschauen: Wenn sich unser Verdacht bestätigt, daß 11,1-4.9-13 mit 11,14-28 nach luk Intention im Zusammen an die Taufkatechese rückerinnern soll (und in einer vorluk Komposition vielleicht eine unmittelbare Taufansprache oder -katechese war), wird verständlich, warum Lukas hier das ‘heilige Pneuma’ eingefügt hat: 11,24 geht es um Austreibung des ‘unreinen Pneumas’.”

Betz 1995, 505-506⁶³⁷: “Instead of δόματα ἀγαθά *f*¹ 205 it *vg*^{cl} Clement read ἀγαθὰ δόματα (perhaps to strengthen the alliteration [506] of δόματα διδόναι?). *L pc ff*¹ *I vg*st have only ἀγαθά, no doubt to make vs [Matt 7:]11a consistent with vs 11b. The correct reading in Q was most likely δόματα ἀγαθά (Luke 11:13).”

Fleddermann 1995, 192: “Luke also introduced the Holy Spirit into another Q text (Q 11,13), ...”

Trimaille 1995, 284: “Le *logion* de conclusion [Q 11:13] fait jouer une comparaison *a minore ad majus*, autrement dit du plus petit au plus grand, ou du plus léger au plus lourd, avec l’expression habituelle ‘combien plus [πρόσω μᾶλλον]’. On y passe du père interpellé par Jésus au Père céleste, avec un ‘à plus forte raison’. Dans la source, il n’y a pas de gradation entre ‘pain et poisson’ d’une part, et ‘de choses bonnes’ d’autre part, puisque le père terrestre comme le céleste donne ‘de bonnes choses’. Mais Luc en a introduit une en substituant l’Esprit Saint à ces bonnes choses.” Second square brackets by Trimaille.

Bovon 1996, 145: “L’évangéliste modifie, comme l’on sait, le texte de Q qui portait ‘des bienfaits’ (ἀγαθά, Mt 7,11). Pour deux raisons: par polémique contre le désir naïf d’un exaucement de n’importe quelle requête, si matérielle soit-elle; par explicitation théologique, puisque le Saint-Esprit est la forme actuelle des biens, des ἀγαθά, dont Dieu nous enrichit.”

Bovon 1996, GT 1996, 156: “Der Evangelist modifiziert, wie wir wissen, den Text von Q, der den Ausdruck ‘gute Dinge’ enthielt (ἀγαθά, Mt 7,11), und zwar aus zwei Gründen: als Polemik gegen den naiven Wunsch nach Erhöhung von irgendwelchen materiellen Bitten und zur theologischen Erklärung, da der Heilige Geist die aktuelle Form der ‘guten Dinge’, der ἀγαθά, ist, mit denen uns Gott bereichert.”

Bovon 1996, ET 2013, 107: “It is commonly recognized that the Gospel writer [Luke] has modified the text of Q, which read ‘good things’ (ἀγαθά; Matt 7:11b). He did this for two reasons: for a polemical reason, to combat the naïve desire to have just any kind of petition granted, however material it might be, and in order to spell out the theological implication, since the Holy Spirit is the current form taken by good things (ἀγαθά) with which God enriches us.”

Tuckett 1996, 153-154: “It is almost universally agreed that [154] Luke’s ‘Holy Spirit’ here [Q 11:13] is secondary to Matthew’s ἀγαθά.⁴⁸”

154⁴⁸: “... Luke’s well-known interest in the Holy Spirit is surely sufficient to account for the difference here.”

Ebner 1998, 304: See Q 11:13² Matt = Q, Con (p. 304).

Attridge 2000, 296⁸ [2010, 116⁸]: “For the form of Luke 11,11-12 and the textual problems connected with them, see BOVON [1996], *Evangelium ...*, 153-154. The concluding comment of v. 13, assuring the gift of the Holy Spirit in

Luke, rather than 'good things' as in Matthew, is no doubt a Lukan touch. See BOVON, *Evangelium ...*, p. 156."

Hultgren 2000, 237-238: "The term 'good gifts' differs from Luke's 'Holy Spirit.' Interpreters differ [238] on which term would have been more original. It is possible that Matthew made the substitution so that there is a parallel between the two clauses of 7:11 (δόματα ἀγαθά ['good gifts'] in 7:11a and ἀγαθά ['good things'] in 7:11b). That would mean that Luke's version is older. But there are better reasons to maintain that Matthew's 'good gifts' is older in the tradition, for it is the more general and could include spiritual gifts, while the gift of the Spirit is more specific and reflects Luke's particular interest in the Holy Spirit. Moreover, in light of the parables that go before, which have to do with physical needs (bread and fish), it would seem that physical needs would be included in the closing statement." Square brackets by Hultgren.

von Bendemann 2001, 218-219: "Erzählerisch kommt Lk 11,13 am Ende der lukanischen Komposition Lk 11,1-13 eine besondere Bedeutung zu. Auf das Gottesverhältnis übertragen ist die Gabe von δόματα ἀγαθά in den Kategorien des lukanischen Doppelwerkes die Gabe des ἐξ οὐρανοῦ πνεῦμα ἅγιον zu interpretieren (vgl. Jak 1,17; Philo Sacr AC 63; Migr Abr 73). Diese Aussage entspricht der lukanischen Tendenz, Jüngerinstruktionen jeweils mit einem Hinweis auf das Ende zu lassen, was man als 'übergeschichtliches Heil' bezeichnen kann (vgl. Lk 12,11f.32; 16,9-13; 18,28-30). Lk 11,13 reiht sich so innerhalb der lukanischen Erzählung in die Entfaltung einer Wertwelt, innerhalb derer materieller Besitz inferiore Valenz besitzt, die wahren Schätze dagegen 'in den Himmeln' angesiedelt bzw. von hier zu erwarten sind (vgl. Lk 12,33f.). Zu beten ist darum bei Lukas weniger um konkrete irdische Gaben, als vielmehr um: πνεῦμα ἅγιον (Lk 11,13); πίστις (18,8); ἵνα κατισχύσῃτε ... σταθῆναι (21,36); μὴ εἰσελθεῖν εἰς πειρασμόν (22,40)—vgl. Lk 12,30f. Die den Zusammenhang rundende [219] Aussage Lk 11,13 hat so aber die Funktion, die erzählte Kommunikation von Lk 11,2ff. zu bündeln und abschließend auf die Leser hin zu orientieren." Ellipsis by von Bendemann.

Fenske 2002, 269: "Dagegen wird Mt 7,7ff par eine unübertreffbare Zusage der Erhörung gegeben—doch ist der Kontext nicht mehr bekannt und im Q-Kontext auf die Brotbitte, durch Lukas auf den Geist (11,13), durch Matthäus auf die Umkehr zu Gott konzentriert."

Luz 2002, 499: "Die wichtigste Änderung des Mt ist die Plazierung des Texts vor dem Ende des Hauptteils der Bergpredigt ..., die wichtigste des Lk die Einfügung des heiligen Geists (Lk 11,13b)."

Luz 2002, ET 2007, 357: "Luke's most important change is the insertion of the Holy Spirit (Luke 11:13b)."

C.G. Müller 2003, 13: "Die in Lk 11.13 (vgl. Mt 7.11) genannte Gottesgabe des πνεῦμα ἅγιον dürfte auf die redaktionelle Arbeit des Lukas zurückzuführen sein."

K. Müller 2003, 193-194: "Lk tauscht hier [Luke 11:13] 'das Gute' (τὰ ἀγαθά: Mt 7,11), von dem er in der Logienquelle gelesen hatte, gegen das πνεῦμα ἅγιον aus. Er meint also, dass das Beten des Vater-Unsers Gott veranlassen wird, 'den heiligen Geist zu geben'²⁶⁵, um den sich die Bitten des Vater-Unsers sonst gar nicht bemühen. Dieser 'heilige Geist' ist im lukanischen Doppelwerk das vorrangige Merkmal der Zeit der Kirche. Seit Pfingsten wird er jedem neuen Christen in der [193] Taufe auf den Namen Jesu zuteil (vgl. Apg 1,5.8; 2,4.38; 19,2-7). Demzufolge ist für Lk das Vater-Unser das Vorbereitungsgebet der sich zum Christentum Bekehrenden auf den in der Taufe erwarteten 'heiligen Geist'."

193²⁶⁵: "Mell, Vater-Unser [Mell, U. 1994. "Gehört das Vater-Unser zur authentischen Jesus-Tradition? (Mt 6,9-13; Lk 11,2-4)." *BThZ* 11:148-180.], 156."

Radl 2003, 202: "Bei Lukas ist die Antwort auf das Gebet auch sonst die Gabe des Heiligen Geistes (11,13; Apg 1,14 mit 2,1-4; 4,31)."

Fleddermann 2005b, 463: "Luke changed the final object from ἀγαθά to πνεῦμα ἅγιον."

Klein 2006, 403-404: See Q 11:11-12² Luke = Q, Con (p. 218).

Gerber 2007, 124: "Schon Lk 11,13 nennt als Gabe Gottes nicht 'Güter', sondern den 'heiligen Geist'. Diese Zusage ist innerhalb der Lk Geschichtsdarstellung 'verifizierbar' als nachösterliche Geistverleihung (Lk 24,49; Apg 1,4f.; 2,1-4.38 u. ö. [und öfter])."

Wolter 2008, 414: "Hier wird also der besondere Akzent greifbar, mit dem Lukas die Gebetsinstruktion Jesu versteht. Die Bitte, mit der die Jünger jederzeit und mit unbedingter Erfüllungsgewissheit vor Gott treten können, ist die Bitte um den heiligen Geist. Damit greift die Instruktion aber schon weit über die Zeit Jesu hinaus in die Zukunft, denn den Geist werden die Jünger erst nach Jesu Erhöhung erhalten."

Wolter 2008, ET 2017, 101: "Thus, the special accent that Luke attaches to Jesus's instruction on prayer becomes apparent here. The petition with which the disciples can come before God at every time and with absolute assurance of fulfillment is the petition for the Holy Spirit. In this way, however, the instruction already reaches far beyond the time of Jesus into the future, for the disciples will not receive the Spirit until after Jesus's exaltation."

Burkett 2009, 187-188: See Q 11:11-12⁵ Luke = Q, Con (pp. 240-241).

Klein 2009, 101-102: "Lukas hat die ihm überlieferte Gebetsdidache geschlossen übernommen, aber den Wortlaut des Vaterunsers ein wenig verändert. Das geschah am auffälligsten am Ende der Gebetsdidache, wo er die Verheißung, dass der Vater im Himmel gute Gaben geben wird denen, die ihn bitten (vgl. Mt 7,11), in eine Zusage der Erhörung des Gebetes mit der Verheißung des Heiligen Geistes (Lk 11,13) änderte. Diese Umformulierung impliziert im Verständnis des Lk nicht ein Gebet um den Heiligen Geist, das haben die [102] späteren Abschreiber verkannt, die eine entsprechende Bitte einfügten,

sondern das Sprechen des Vaterunsers. Und die Zusage des Geistes bezieht sich auf den, der so betet, intensiv so betet.”

Zeller 2011, 109: “Wird bei Mt eine Einschränkung des ‘Guten’ mit Recht weithin abgelehnt, so hat Lk zweifellos stattdessen den ‘heiligen Geist’ eingesetzt. Er ist unausgesprochen schon das Objekt des Bittens, ausdrücklich dann des Gebens. Lk denkt offensichtlich an die Zeit der Kirche, für die die Gabe des Geistes in Aussicht gestellt ist (vgl. 3,16; 12,12; Apg 1,5).”

Baasland 2015, 474-475: “The significant difference between Matthew’s ἀγαθὰ διδόναι and Luke’s δώσει πνεῦμα ἅγιον is a typical alteration in Luke, who interprets the more general word ἀγαθά with one of his favourite theological concepts, πνεῦμα ἅγιον. Matthew’s text is more original [475] because it is more open than Luke’s formulation.”

Matt = Q: δώσει (ἀγαθὰ)⁷

Pro

B. Weiß 1876, 210: See Q 11:13¹ Matt = Q, Pro (p. 290).

Jülicher 1899, 44: See Q 11:13⁷ Luke = Q, Con (p. 323).

B. Weiß 1901, 464: See Q 11:13¹ Matt = Q, Pro (p. 290).

Loisy 1907, 633: “Aux ‘bonnes choses’ que Dieu donne il [Luke] substitue le Saint-Esprit, comme le principal des dons célestes: il détruit ainsi l’équilibre de la comparaison.”

Harnack 1908, 10: “A serious alteration in the sense is effected by St. Luke’s substitution of πνεῦμα ἅγιον for ἀγαθά, his preference for this conception is well known.”

Haupt 1913, 85: See Q 11:13⁷ Luke = Q, Con (p. 324).

Easton 1926, 179: See Q 11:13⁴ Luke = Q, Con (p. 310).

Bussmann 1929, 68: See Q 11:13⁷ Luke = Q, Con (p. 324).

Klostermann 1929, 126: See Q 11:13⁷ Luke = Q, Con (p. 324).

Creed 1930, 158: “In Mt. we read ἀγαθά, which is more likely to be original.”

Bultmann 1931, 353: “Das Objekt der schenkenden Güte Gottes, das in Q (Mt 7,11) allgemein als ἀγαθά bezeichnet ist, spezialisiert Lk 11,13 als das πνεῦμα ἅγιον.”

Bultmann 1931, ET 1968, 327: “The gift of God’s goodness which in Q (Matt. 7¹¹) is described in general terms as ἀγαθά is given specific definition by Luke as the πνεῦμα ἅγιον.”

Manson 1937, 81: See Q 11:13⁷ Luke = Q, Con (p. 325).

Hirsch 1941, 102: See Q 11:13⁷ Luke = Q, Con (p. 325).

Leaney 1956, 104: “... in verse [11:]13 Luke writes δώσει πνεῦμα ἅγιον where Matthew (vii 11) has δώσει ἀγαθά: in view of Matthew’s notorious

‘spiritualizing’ tendency it is unlikely that the alteration is on his side here (cf. e. g. Mt v 3).”

Beare 1962, 66: “In Luke this section [Matt 7:7-11 par. Luke 11:9-13] is not included in the Sermon, but in a sequence on Prayer ..., beginning with the Lord’s Prayer; it is not included in the narrative of the Galilean ministry, but in the Travel Narrative. The wording in the two versions is almost identical. Matthew omits one Lucan verse (Luke xi. 12); but the one striking variation is found in the closing verse, where for Matthew’s ‘good things’, Luke reads ‘holy spirit’. In this instance it seems likely that it is Luke who has adapted the words of the source (preserved more literally by Matthew), to bring it into relation with the petition which seems to have stood in his version of the Lord’s Prayer: ‘May thy Holy Spirit come upon us and cleanse us.’ In the Synoptic tradition Jesus seldom speaks of the gift of the Holy Spirit and in this context, his thought is not limited to prayers for one specific gift.”

Hahn 1963, 107⁵: “Vgl. noch Mt 7,11//Lk 11,13, wo Mt die ältere Fassung hat, im Lk-Text dagegen als Gabe des himmlischen Vaters statt ἀγαθά das πνεῦμα ἅγιον genannt wird; der Sache nach ist dies nicht als spezifisch lukanisch anzusehen, sondern von ihm wohl schon übernommen.”

Katz 1973, 276: See Luke 11:[5-8]⁰ In Q (p. 14).

Zeller 1977, 127: Reconstruction: See Q 11:11-12² Matt = Q, Pro (p. 219).

Polag 1979, 50-51: See Q 11:11-12¹ Other (pp. 209-210).

Catchpole 1983, 413-414: See Q 11:11-12¹ Matt = Q, Pro (p. 205).

Strecker 1984, 155⁵⁸: “Statt ἀγαθά (‘Gutes’: Mt 7,11b) liest Lk 11,13b πνεῦμα ἅγιον (‘heiliger Geist’)—zweifelloso eine sekundäre Lesart; denn ἀγαθά ist durch Mt V. 11a par für Q belegt.”

Zeller 1984, 58: German Reconstruction: See Q 11:11-12¹ Matt = Q, Pro (p. 206).

Fitzmyer 1985, 913: See Q 11:13⁷ Luke = Q, Con (p. 333).

915-916: “This is the Lucan redactional modification for the more original *agatha*, ‘good things,’ preserved in Matt 7:11.”

Catchpole 1989, 383-388: See Q 11:[5-8]⁰ In Q (pp. 26-31).

Kloppenborg 1990, 50: See Q 11:9¹ Luke = Q, Pro (p. 163).

Robinson / IQP 1991, 496-497: Reconstruction: See Q 11:13¹ Matt = Q, Pro (p. 290).

Mack 1993, 76-77: English Reconstruction: See Q 11:11-12⁵ Matt = Q, Pro (pp. 242-243).

Nolland 1993, 629: See Q 11:11-12⁶ Matt = Q, Con (p. 263).

631: See Q 11:13¹ Luke = Q, Con (p. 289).

631-632: “There can be little doubt that Matthew’s ‘good things’ is more original (cf. the ‘good gifts’ which Luke still retains for the parental gifts). The reason for Luke’s alteration is more disputed. Dupont (*RSR* 69 [1981] 52;

and cf. Ott [1965], *Gebet und Heil*, 107-8) argues that the change is to move the focus of prayer (at least of prayer which God will answer) away from the material, but this (despite Luke's real concern about the temptations and dangers of material possessions) hardly fits the prominent place given at the start of the section to the Lord's Prayer and its petition for 'bread for the day.' And in any case, such a change alone would be insufficient to cancel the broader scope intrinsic to the powerful image that controls the unit, of the father meeting the needs with which his children come to him. Bailey [1976] (*Poet and Peasant*, 137 n. 81) suggests that the change is for the sake of the smooth transition to the Beelzebub discussion (vv 14-23), but there Luke lacks the crucial reference to the Holy Spirit, which is present in [632] the Matthean parallel, 12:28 ... It will be best to see that, since from a post-Pentecost early church perspective, the greatest gift that God can bestow is the Spirit, Luke wants it to be seen that God's parental bounty applies not just to everyday needs (already well represented in the text in Lord's Prayer) but even teaches so far as to this his greatest possible gift ...” First square brackets by Nolland.

Bovon 1996, 138: “Je me contente ici de noter que Matthieu retient la formule de Q en parlant des ‘biens’ (ἀγαθά) que le Père céleste octroie. La leçon de Luc, l’Esprit Saint’ (πνεῦμα ἅγιον), est donc une interprétation rédactionnelle significative.”

Bovon 1996, GT 1996, 148: “Ich begnüge mich hier damit, festzuhalten, daß Matthäus die Formel von Q bewahrt, indem er von ‘guten Dingen’ (ἀγαθά) spricht, die der himmlische Vater gewährt. Die lukanische Lesart, der ‘Heilige Geist’ (πνεῦμα ἅγιον), ist also eine bezeichnende redaktionelle Interpretation.”

Bovon 1996, ET 2013, 101: “For now I will limit myself to noting that Matthew has kept the wording of Q in speaking of ‘goods’ (ἀγαθά) that the heavenly Father grants. Luke’s wording, the ‘Holy Spirit’ (πνεῦμα ἅγιον), is therefore a significant redactional interpretation.”

Schröter 1997, 496: Reconstruction: See Q 11:9² Luke = Q, Con (p. 188).

Hieke 1999, XI / **Tiwald** 2016, 54: German Reconstruction: See Q 11:9² Other (p. 198).

Auvinen 2003, 152: See Q 11:13² Matt = Q, Con (p. 304).

Rondez 2006, 114-117: See Q 11:9² Luke = Q, Con (pp. 189-191).

Merz 2007, 556: “Abgeschlossen wird der ganze, dem Gebet gewidmete Abschnitt [Luke 11:1-13] durch ein Doppelgleichnis (vom Vater, der um einen Fisch oder um ein Ei gebeten wird, Lk 11,11-12) und dessen Anwendung auf den Vater im Himmel, der denen, die ihn bitten, wie es in einer klar redaktionellen Formulierung heißt, den heiligen Geist (vgl. Mt 7,11 = Q: Gutes) geben wird.”

Rau 2011, 233-234: “Auf das Bittgebet zum Vater [Q 11:2b-4] folgen in Q 11:9-13 zwei Worte über das Beten. Das erste macht in Q 11:9-10 zum

Thema, was das Gebet selber voraussetzt, aber schon von seiner Form her nicht zur Sprache bringen kann: Wer bittet, darf gewiss sein, dass ihm oder ihr das Erbetene gegeben wird. *Was* das Erbetene ist, wird dabei offen gelassen. Doch verrät die Terminologie von 'suchen—finden' und 'anklopfen—geöffnet werden' der jeweils zweiten und dritten Zeile des Spruches, dass speziell an den Zugang zum Reich Gottes gedacht sein dürfte.⁴⁰ Dem entspricht die anschließende Argumentation mit einem Gleichnis, das in 11:11-13 zum Abschluss der Komposition erneut vom Vater spricht. Es fasst in einer rhetorischen Frage einen Fall ins Auge, der als Bildspender fungiert: Kein Mensch wird einem Sohn, der ihn um Fisch oder Brot bittet, einen Stein bzw. eine Schlange geben. Die Anwendung, die den Bildempfänger benennt, tritt im Schluß *a minore ad maius* dafür ein, dass ὁ πατήρ ὁ ἐξ οὐρανοῦ denen, die ihn darum bitten, erst recht ἀγαθά geben wird. *Was* das Gute ist, wird nicht gesagt, kann aber wohl aus dem Bildspender erschlossen werden: Da der Menschenvater seinem Sohn mit Fisch bzw. Brot die δόματα ἀγαθά der Grundnahrungsmittel zu geben weiß, dürfte das Gute, das der himmlische Vater gibt, das Brot des Reiches Gottes sein, um das die Armen bitten. Es [234] könnte aber auch an das Gute des Schuldennachlasses gedacht sein, um das die Sünderinnen und Sünder bitten."

233⁴⁰: "Vgl. einerseits Q 12:22-31 (suchen—finden) und andererseits 13:25-27 (anklopfen—geöffnet werden). So auch C.M. Tuckett, 'Q, Prayer, and the Kingdom,' *JTS* 40 (1989) 367-376, hier 371-376, bes. 375-376. Es ist verlockend, die Terminologie auch auf die Situation von Q 10:5-7 zu beziehen, nach der die Boten bei einem Haus 'anklopfen,' weil sie ein Quartier 'suchen,' das ihnen als Basis für ihre Verkündigung der Nähe des Reiches Gottes dienen kann, zu der Jesus sie aussendet. Sie hoffen natürlich, dass ihnen 'geöffnet wird' und sie auf diese Weise ein Standquartier für ihre Arbeit 'finden.'"

Luz 2016, 166: Reconstruction: See Q 11:11-12¹ Matt = Q, Pro (pp. 207-208).

Con

Caba 1974, 77-78: "La variante más notable entre las dos redacciones es la mención que hace Lucas del Espíritu como objeto de la donación del Padre a los que le ruegan: *dōsei pneuma hagion* (Lc v.[11:]13b') mientras que Mateo expone el objeto de la concesión del Padre simplemente; *dōsei agatha* (Mt v.[7:]11b'). En la redacción de Mateo este término *agatha*, objeto de la concesión del Padre, no causa sorpresa pues está en plena correspondencia con los *domata agatha* de la primera parte de este mismo versículo que a su vez recoge lo mencionado antes: *arton* (Mt v.9), *ichthyn* (Mt v.10). Sí puede resultar inesperado que en la redacción de Mateo, dada la gradación ascendente que se ha establecido en el v. 11: *hymeis ponēroi* (Mt v.11a) y *ho patēr hymôn ho en tois ouranois* (Mt v.11a'),

se denomine simplemente como *agatha* lo que Dios da al contrastarlo con lo que los padres dan a sus hijos *domata agatha* (Mt v.11b); se esperaría más bien que la gradación continuase en su 'climax': 'Si vosotros sabéis dar cosas buenas a vuestros hijos, vuestro Padre os dará a vosotros cosas aún *mejores*'. Aunque este comparativo absoluto o superlativo no se expresa, en cambio la gradación existe. Existe en primer lugar en la mayor seguridad que se da a la concesión de Dios que a la concesión de los hombres mediante la yuxtaposición contrastante de *posô; mallon*. Pero existe además esta gradación en la simetría ascendente de los términos expresada en el contenido mismo que encierran; mientras que el *domata agatha* (Mt v.11b) de Mateo aplicado a lo que los hombres dan a sus hijos expresa bienes materiales en referencia a lo mencionado antes: *arton* (Mt v.9), *ichthyn* (Mt v.10), en cambio el *agatha* (Mt v.11b') que se aplica a la concesión de Dios recoge en sí no solo los bienes materiales que están exigidos por el contexto sino además la referencia a otros bienes salvíficos como lo sugiere la denominación absoluta del término escueto *agatha*. La exigencia de gradación ascendente en el sentido es [78] lo que aconseja este contenido amplio de *agatha*, ni limitado a los bienes materiales ni circunscrito exclusivamente a bienes mesiánicos sino abarcándolos todos en su universalidad."

Gundry 1982, 124-125: "More importantly, where Luke reads 'the Holy Spirit' Matthew reads 'good,' with 'gifts' understood from the preceding clause. Luke is usually suspected of substituting the Holy Spirit because he often stresses the gift of the Spirit in answer to prayer (see Acts 1:14; 2:1-4; 8:15; 9:11,17). That emphasis may grow out of the tradition, however. Since the gift of the Spirit was prominent in the preaching of John the Baptist, a reference to it by Jesus should not prove surprising. Matthew has been revising the tradition heavily, and Luke usually sticks closer to his sources. It would be [125] just like Matthew to assimilate the Holy Spirit to the good gifts in v [Matt 7:]11a. He then satisfies his desire for close parallelism, generalizes the saying, and ties it to the goodness of God the Father as described in the latter parts of both chaps. 5 and 6."

Undecided

Marshall 1978, 470: "Most commentators regard Matthew as original here, with 'Holy Spirit' being due to Luke (Lagrange [Lagrange 1921, 5th ed. 1941], 328; Klostermann [1929], 126; Ellis [1974], 164; Ott [1965], 107-109; Schulz [1972], 162). But this is not certain. Wrege [1968], 108, claims that Luke does not add references to the Spirit being available before Easter for the disciples, and argues that the change arose earlier in liturgical usage. C.S. Rodd [1961] ... argues that Luke has no greater tendency than Mt. to introduce references to the Spirit. The form in Mt. could be a generalising one, made in order to assimilate the second part of the saying to the first. It is difficult to arrive at a certain verdict on the point."

Mobley 1983, 128-129: "Most scholars have seen a more likely redactional effort in Luke's identification of God's gift as 'the Holy Spirit' (v. 13) as compared with the 'good gifts' of Matt. 7:11. The common explanation is that Luke wrote from a post-Pentecostal perspective (cf. e.g., Acts 8:15) which viewed the Holy Spirit as the eschatological *summum bonum* signifying the presence of the kingdom of God.³ Jeremias diminished [129] the difference in the terms by arguing that the ἀγαθά of Matt. 7:11 possessed the same eschatological import in Jewish thought, designating the gifts of the messianic age.¹"

128³: "Creed [1930], p. 158; William Manson [*The Gospel of Luke*. The Moffatt New Testament Commentary. New York: Harper, 1930], p. 137; Tinsley [*The Gospel According to Luke*. The Cambridge Bible Commentary, Cambridge: Cambridge University Press, 1965], p. 128; Thompson, Luke [*The Gospel According to Luke*. The New Clarendon Bible, Oxford: Clarendon Press, 1972], p. 172; Ellis, Gospel of Luke [1974], p. 166. Barrett took the probability of this Lukan substitution for a Matthean original as almost axiomatic in New Testament scholarship (Holy Spirit [Barrett, C.K. 1966. *The Holy Spirit and the Gospel Tradition*. London: S.P.C.K.], pp. 126-127)."

129¹: "Jeremias, Parables [*The Parables of Jesus*. Revised edition, New York: Charles Scribner's Sons, 1963], pp. 144-45."

Crump 1992, 133: "Whereas Matthew promises that the Father may be counted upon to give his children 'good things' (Mt. 7:11) in general, Luke specifies this good thing to be the Holy Spirit (Lk. 11:13).⁸¹"

133⁸¹: "The debate concerning which version constitutes the original 'Q' tradition continues; however, the answer is irrelevant to the present argument."

Other

Montefiore 1927, 2. 473: "Luke changes the 'good things' of Matthew (vii. 11) to 'Holy Spirit.' The real essence of all Christian prayer should be a request for the reception of the Holy Spirit. But the S.S. reads (as Matt. vii. 11) that God will give 'good things.' This may be original. The Holy Spirit may be a later change. A fine and notable change, in that case, depending on a fine idea."

Jeremias 1947, 80²¹³: "A.T. Cadoux, *The Parables of Jesus* (1931), S. 76f. hat zum Bildwort vom *Vater und Kind* (Matth. 7,9-11; Luk. 11,11-13) darauf aufmerksam gemacht, daß a) Jesus das Urteil πονηροὶ ὄντες sonst nicht auf seine Jünger, sondern auf die Pharisäer angewandt habe (Matth. 12,34), und daß b) in Matth. 7,11^b der Übergang von der 2. zur 3. Person auffalle (es heißt nicht: 'wird er Euch geben', sondern: 'wird er den Bittenden geben'). Den ὑμεῖς πονηροὶ ὄντες stehen also die Bittenden *gegenüber*! Cadoux schließt daraus, daß wir ein Kampfwort Jesu vor uns haben. Er entscheidet sich für die Priorität des Luk.-Textes (11,13 δώσει πνεῦμα ἅγιον) und vermutet von da aus als

Situation des Logions den Beelzebulvorwurf. So wie Ihr Euren Kindern gute Gaben gebt, so gibt Gott denen, die ihn bitten, den Geist, durch den ich die Dämonen austreibe.—Die Vermutung, daß wir Matth. 7,9-11 Par. ein Kampfwort vor uns haben, ist einleutend begründet, namentlich der Wechsel von der 2. zur 3. Person in 7,11 hat Gewicht. Nur ist die Bevorzugung des Luk.-Textes unnötig. Ἀγαθά (Matth. 7,11) führt auf denselben eschatologischen Sinn wie πνεῦμα ἅγιον (Luk. 11,13), denn τὰ ἀγαθά ist geläufige Bezeichnung für die *Gaben der Heilszeit* (Röm. 3,8; 10,15 = Jes. 52,7; Hebr. 9,11; 10,1). So könnten wir in der Tat Matth. 7,9-11 ein Wort vor uns haben, das gegenüber Mißdeutungen der Worte und Taten Jesu gesagt wäre: Ihr seid blind gegenüber Gottes Vatergüte. Denkt an Euch selbst und Eure Kinder! Wenn Ihr trotz Eurer Bosheit Euren Kindern gute Gaben zu geben vermögt—warum traut Ihr dann Gott nicht zu, daß er seinen Kindern auf ihre Bitte die Gaben der Heilszeit schenkt?“

Jeremias 1952, 121-122: “Um die Rechtfertigung des Evangeliums geht es möglicherweise auch in dem *Bildwort vom Vater und Kind* (Mt. 7,9-11; Lk. 11,11-13). A. T. Cadoux⁴ hat darauf aufmerksam gemacht, daß a) Jesus das Urteil πονηροὶ ὄντες sonst nicht auf seine Jünger, sondern auf die Pharisäer angewandt habe (Mt. 12,34) und daß b) in Mt. 7,11b der Übergang von der 2. zur 3. Person auffalle (es heißt nicht, wie man im jetzigen Zusammenhang erwarten müsse: ‘wird er Euch geben’, sondern ‘wird er den Bitten-[122]den geben’). Den ὑμεῖς πονηροὶ ὄντες stehen also die Gott Bittenden *gegenüber*! Cadoux schließt daraus, daß wir ein Kampfwort Jesu vor uns haben. Er entscheidet sich für die Priorität des Lukastextes (11,13: δώσει πνεῦμα ἅγιον) und vermutet von da aus als Situation des Logions den Beelzebulvorwurf. So wie Ihr Euren Kindern gute Gaben gebt, so gibt Gott denen, die Ihn bitten, den Geist, durch den ich die Dämonen austreibe. Die Vermutung, daß wir Mt. 7,9-11 Par. ein Kampfwort vor uns haben, ist mit dem Hinweis auf Mt. 12,34 und auf den Wechsel von der 2. zur 3. Person in 7,11 einleuchtend begründet. Es kommt hinzu, daß die Frage τίς ἐξ ὑμῶν gern Worte Jesu an die Gegner einleitet (Mt. 12,11 vgl. Par. Lk. 14,5; Lk. 15,4, ferner 11,5 ...). Nur ist die Bevorzugung des Lukastextes unnötig. Ἀγαθά (Mt. 7,11) führt auf denselben eschatologischen Sinn wie πνεῦμα ἅγιον (Lk. 11,13), denn τὰ ἀγαθά (das Semitische kennt keinen Superlativ) ist geläufige Bezeichnung für die Gaben der Heilszeit (Röm. 3,8; 10,15 = Jes. 52,7; Hebr. 9,11; 10,1 vgl. Lk. 1,53). So könnten wir in der Tat Mt. 7,9-11 Par. ein Wort vor uns haben, das gegenüber Mißdeutungen der Worte und Taten Jesu gesagt wäre. Als Anlaß wäre am ehesten der übliche Anstoß der Gegner Jesu zu denken: die Verkündigung der Frohbotschaft an die Verachteten. ‘Ihr seid blind gegenüber Gottes Vatergüte. Denkt an Euch selbst und Eure Kinder! Wenn Ihr trotz Eurer Bosheit Euren Kindern gute Gaben zu geben vermögt—warum traut Ihr dann Gott nicht zu, daß er denen, die ihn bitten, die Gaben der Heilszeit schenkt?’“

121⁴: “The Parables of Jesus, New York 1931, S. 76f.”

Jeremias 1956, 126: “Um die Rechtfertigung des Evangeliums geht es möglicherweise auch in dem *Bildwort vom Vater und Kind* (Mt. 7,9-11; Lk. 11,11-13). A. T. Cadoux¹ hat darauf aufmerksam gemacht, daß a) Jesus das Urteil πονηροὶ ὄντες sonst nicht auf seine Jünger, sondern auf die Pharisäer angewandt habe (Mt. 12,34) und daß b) in Mt. 7,11b der Übergang von der 2. zur 3. Person auffalle (es heißt nicht, wie man im jetzigen Zusammenhang erwarten müsse: ‘wird er Euch geben’, sondern: ‘wird er den Bittenden geben’). Den ὑμεῖς πονηροὶ ὄντες stehen also die Gott Bittenden *gegenüber!* Cadoux schließt daraus, daß wir ein Kampfwort Jesu vor uns haben. Er entscheidet sich für die Priorität des Lukastextes (11,13: δώσει πνεῦμα ἅγιον) und vermutet von da aus als Situation des Logions den Beelzebulvorwurf. So wie Ihr Euren Kindern gute Gaben gebt, so gibt Gott denen, die Ihn bitten, den Geist, durch den ich die Dämonen austreibe. Die Vermutung, daß wir Mt. 7,9-11 Par. ein Kampfwort vor uns haben, ist mit dem Hinweis auf Mt. 12,34 und auf den Wechsel von der 2. zur 3. Person in 7,11 einleuchtend begründet. Es kommt hinzu, daß die Frage τίς ἐξ ὑμῶν gern Worte Jesu an die Gegner einleitet (Mt. 12,11 vgl. Par. Lk. 14,5; Lk. 15,4 ...). Nur ist die Bevorzugung des Lukastextes unnötig. Ἀγαθά (Mt. 7,11) führt auf denselben eschatologischen Sinn wie πνεῦμα ἅγιον (Lk. 11,13), denn τὰ ἀγαθά (das Semitische kennt keinen Superlativ) ist geläufige Bezeichnung für die Gaben der Heilszeit (Röm. 3,8; 10,15 = Jes. 52,7; Hebr. 9,11; 10,1 vgl. Lk. 1,53). So könnten wir in der Tat Mt. 7,9-11 Par. ein Wort vor uns haben, das gegenüber Mißdeutungen der Worte und Taten Jesu gesagt wäre. Als Anlaß wäre am ehesten der übliche Anstoß der Gegner Jesu zu denken: die Verkündigung der Frohbotschaft an die Verachteten. ‘Ihr seid blind gegenüber Gottes Vatergüte. Denkt an Euch selbst und Eure Kinder! Wenn Ihr trotz Eurer Bosheit Euren Kindern gute Gaben zu geben vermögt—warum traut Ihr dann Gott nicht zu, daß er denen, die ihn bitten, die Gaben der Heilszeit schenkt?’”

126¹: “The Parables of Jesus, New York 1931, S. 76f.”

Jeremias 1962, 143-144: “Um die Rechtfertigung des Evangeliums geht es möglicherweise auch in dem *Bildwort vom Vater und Kind* (Mt. 7,9-11; Lk. 11,11-13). A.T. Cadoux⁴ hat darauf aufmerksam gemacht, daß a) Jesus das Urteil πονηροὶ ὄντες sonst nicht auf seine Jünger, sondern auf die Pharisäer angewandt habe (Mt. 12,34) und daß b) in Mt. 7,11b der Übergang von der 2. zur 3. Person auffalle (es heißt nicht, wie man im jetzigen Zusammenhang erwarten müsse: ‘wird er Euch geben’, sondern: ‘wird er den Bittenden geben’). Den ὑμεῖς πονηροὶ ὄντες stehen also die Gott Bittenden *gegenüber!* Cadoux schließt daraus, daß wir ein Kampfwort Jesu vor uns haben. Er entscheidet sich für die Priorität des Lukastextes (11,3: δώσει πνεῦμα ἅγιον) und vermutet von da aus als Situation des Logions den Beelzebub-[144]vorwurf. So wie Ihr Euren Kindern gute Gaben gebt, so gibt Gott denen, die Ihn bitten, den Geist, durch

den ich die Dämonen austreibe. Die Vermutung, daß wir Mt. 7,9-11 Par. ein Kampfwort vor uns haben, ist mit dem Hinweis auf Mt. 12,34 und auf den Wechsel von der 2. zur 3. Person in 7,11 einleuchtend begründet. Es kommt hinzu, daß die Frage τίς ἐξ ὑμῶν gern Worte Jesu an die Gegner einleitet (Mt. 12,11 vgl. Par. Lk. 14,5; Lk. 15,4 ...). Nur ist die Bevorzugung des Lukastextes unnötig. Ἀγαθά (Mt. 7,11) führt auf denselben eschatologischen Sinn wie πνεῦμα ἅγιον (Lk. 11,13), denn τὰ ἀγαθά (das Semitische kennt keinen Superlativ) ist geläufige Bezeichnung für die Gaben der Heilszeit (Röm. 3,8; 10,15 = Jes. 52,7; Hebr. 9,11; 10,1 vgl. Lk. 1,53). So könnten wir in der Tat Mt. 7,9-11 Par. ein Wort vor uns haben, das gegenüber Mißdeutungen der Worte und Taten Jesu gesagt wäre. Als Anlaß wäre am ehesten der übliche Anstoß der Gegner Jesu zu denken: die Verkündigung der Frohbotschaft an die Verachteten. Zöllner bitten und werden erhört (Lk. 18,13f.), welches Ärgernis! Jesus entgegnet: 'Ihr seid blind gegenüber Gottes Vatergüte. Denkt an Euch selbst und Eure Kinder! Wenn Ihr trotz Eurer Bosheit Euren Kindern gute Gaben zu geben vermögt—warum traut Ihr dann Gott nicht zu, daß er denen, die ihn bitten, die Gaben der Heilszeit schenkt?'"

143⁴: "The Parables of Jesus, New York 1931, S. 76f."

Wrege 1968, 107-109: "Die Übereinstimmung in den Anfangsversen [Matt 7:7 || Luke 11:9-10] erklärt sich durch das unverwechselbare Ineinander von Form und Sachaussage, das keine Änderung zuläßt, die nicht zugleich auch den Inhalt manipuliert. Zudem ist das Gegenüber der apodiktischen Anforderungen und ihrer partizipialen Begründungen besonders einprägsam: die partizipiale Stilisierung steht dem apodiktischen Satz nach Form und Inhalt am nächsten. Das Bild ändert sich sofort, wenn in den folgenden Versen [Matt 7:9-11 || Luke 11:11-13] diese stabilisierenden Elemente für die Überlieferung des Anschauungsmaterials wegfallen. [108] Hier ergeben sich nicht nur Möglichkeiten für redaktionelle Verbesserungen wie bei ὑπάρχοντες Lk 11,13¹, sondern auch die Überlieferung kann sich differenzieren, ohne dabei des gemeinsamen Sinnes verlustig zu gehen². So ist Mt 7,9 von einem *Menschen* die Rede, den sein Sohn bittet; bei Lk (11,11) heißt es dagegen 'welchen *Vater* ... wird der Sohn bitten'. Mt erwähnt Brot/Stein und Fisch/Schlange, während Lk Fisch/Schlange sowie Ei/Skorpion gegenüberstellt³. Redaktionell wird man diese Abweichungen nicht erklären können. Was sich in den beiden Überlieferungssträngen erhalten hat, ist bezeichnenderweise die Logik und damit eng verbunden die Form der doppelten rhetorischen Frage und der traditionelle Schluß vom Geringeren aufs Größere am Ende." Ellipsis by Wrege.

"Daß erst Lk die Erwähnung des hl. Geistes in 11,13 veranlaßt habe, ist mehr als unwahrscheinlich; denn die Begabung der Gemeinde mit dem Geist ereignet sich für Lk erst nach Ostern in der Beauftragung der Jünger (AG 1,7f), zu Pfingsten (AG 2,14ff) sowie in der Verkündigung der Jünger, von der Lk 12,10

die Rede ist. Wo Lk in seinem Evangelium Aussagen überliefert, die auf eine Geistbegabung schon des vorösterlichen Jüngerkreises schließen lassen (außer 11,13 noch 12,10.12), reproduziert er ohne Ausnahme den Wortlaut seiner Vorlagen, wie er 11,13 durch die liturgische Praxis der Gemeinde bestimmt ist ...

“Abschließend sei hier hervorgehoben, daß wörtliche Übereinstimmung im Mt-Lk-Spruchgut keineswegs ein Hinweis auf eine den beiden Evangelisten gemeinsame, schriftliche Vorlage ist. An Mt 7,7ff/Lk 11,9ff läßt sich exemplarisch zeigen, wie sehr solche Hypothesen die wirklichen Zu-[109]sammenhänge verdecken. Denn eine gemeinsame, schriftliche Vorlage wird hier ausgeschlossen durch die Feststellung, daß uns in Mt 6 und Lk 11 Gebetsunterweisungen vorliegen, deren Sondergut (Mt 6,(1-6) 7f.14f (16-18); Lk 11,5-8) sich den auch sonst kontrollierbaren Motiven solcher Unterweisungen genau einfügt ... Besonders aber dürfte das Nebeneinander von wörtlicher Übereinstimmung und Abweichung im Verhältnis der beiden Fassungen Mt 7,7ff/Lk 11,9ff zeigen, daß die Evangelisten nicht eine literarische Spruchquelle, sondern unabhängige Parallelüberlieferungen aufnehmen und bearbeiten.”

108¹: “Daß es sich bei ὑπάρχοντες Lk 11,13 um eine stilistische Verbesserung handelt, ist kaum zu bestreiten, vgl. Lk 8,41/Mk 5,22 und Lk 9,48b/Mk 9,37.—ὑπάρχειν erscheint 13mal in den Nicht-Mk-Blöcken des Lk-Ev (zum Vergleich: Mk gebraucht das Verb überhaupt nicht, Mt nur 3mal) und 25mal in der AG.”

108²: “Lk 11,13 scheint eine Vorform wie Mt 7,11 in der Gottesbezeichnung vorauszusetzen ... ἅντι geht kaum erst auf Lk zurück, der zwar eine Vorliebe für Komposita mit ἅντι zeigt—s. die Konkordanz—, der aber deswegen wohl nicht die Wiederholung des ἰχθύς in Kauf genommen hätte.”

108³: “Vgl. Lk 10,19: Schlange und Skorpion. Ob von hier sprachliche Einflüsse nach Lk 11,11f hinübergewandert sind, läßt sich nicht mehr kontrollieren. Die Gleichheit der Reihenfolge bleibt auffallend, sie kann aber durch geprägte Redeweise veranlaßt sein: vgl. MidrTeh 91 § 8 bei BILLERBECK II [Billerbeck, Paul. 1924. *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*. 2. *Das Evangelium des Markus, Lukas und Johannes und die Apostelgeschichte*. München: Beck], S. 168f.”

Jeremias 1972, 144-145: “It is also possible that the *simile of the Father and the Child* (Matt. 7.9-11; Luke 11.11-13) is concerned with the vindication of the gospel. A. T. Cadoux⁶⁵ has pointed out that (a) Jesus addressed the condemnation πονηροὶ ὄντες elsewhere not to his disciples but to the Pharisees (Matt. 12.34), and that (b) in Matt. 7.11b the change from the 2nd to the 3rd person is striking (it does not say, as might have been expected from its present connection, ‘he will give you’, but ‘he will give to those who ask him’). Hence those who ask God are contrasted with ὑμεῖς πονηροὶ ὄντες. From this

Cadoux concludes that we have here a polemical utterance of Jesus. He expresses himself in favour of the priority of the Lucan form of the saying (11.13: δώσει πνεῦμα ἅγιον), upon which he bases his suggestion that the Beelzebul controversy is the situation which gave occasion for the logion. It says, in effect: 'Just as you give good gifts to your children, so God gives to those who ask him, that Spirit through whom I am casting out demons.' The conjecture that in Matt 7.9-11 par. we have a polemical utterance of Jesus receives an obvious confirmation from Matt. 12.34 and from the change from the 2nd to [145] the 3rd person in Matt. 7.11. To this must be added the fact that the question: τίς ἐξ ὑμῶν generally introduces sayings of Jesus addressed to opponents (Matt. 12.11, cf. par. Luke 14.5; 15.4; ...). But Cadoux's preference for the Lucan version of the saying is unnecessary. Ἀγαθά (Matt. 7.11) has the same eschatological significance as πνεῦμα ἅγιον (Luke 11.13), since τὰ ἀγαθά (Semitic speech lacks the superlative) frequently designates the gifts of the Messianic Age (Rom. 3.8; 10.15 cited from Isa. 52.7; Heb. 9.11; 10.1, cf. Luke 1.53). Hence we may well regard Matt. 7.9-11 par. as a saying of Jesus directed against the misinterpretation of his words and acts. The usual attack of the opponents of Jesus on his proclamation of the gospel to the despised may most naturally be suggested as its occasion. Publicans pray to God (Luke 18.13 f.), and he listens to them—shocking! But Jesus replies: 'Your eyes are closed against the fatherly goodness of God. Consider how you behave towards your children. If, although you are evil you know how to give good gifts to your children, why are you unwilling to believe that God will give the gifts of the New Age to those who ask him?'"

144⁶⁵: "The Parables of Jesus, New York, 1931, pp. 76 f."

Murphy-O'Connor 2003, 401-402: See Q 11:11-12⁶ Other (pp. 271-272).

Evaluations

Carruth 1987: {A}, Matt = Q, Pro, δώσει (ἀγαθά)⁷ τοῖς αἰτοῦσιν αὐτόν.

A mention of a holy spirit is attested by both Matthew and Luke in Q contexts in five places but all of these are instances of Mark and Q overlap, and the holy spirit is in the Marcan text. There is, thus, no evidence that Q itself ever mentions a holy spirit. Given Hawkins' evidence for Luke's tendency to use ἅγιος with πνεῦμα it is best to attribute the expression to Luke in this case and to suppose that Q read ἀγαθά.

Douglas 1989: {A}, Matt = Q, Pro, δώσει (ἀγαθά)⁷ τοῖς αἰτοῦσιν αὐτόν.

There is no reason to think Q ever referred to a holy spirit, and there are more than adequate grounds for viewing the reference as Lukan.

Robinson 1990: {A}, Matt = Q, Pro, δώσει (ἀγαθά)⁷ τοῖς αἰτοῦσιν αὐτόν.

Q 12:10 does refer to the Holy Spirit. But Luke 12:12 may be another instance of Luke inserting the term into Q (Matt 10:19 δοθήσεται). In any case it is sufficiently surprising at 11:13 to reject it from Q.

Hoffmann 2017: {A}, Matt = Q, Pro, δώσει (ἀγαθά)⁷ τοῖς αἰτοῦσιν αὐτόν.

Dass die Gabe des heiligen Geistes lukanische Redaktion ist, wird von den Autoren nahezu übereinstimmend angenommen. Im Q-Zusammenhang geht es um die Weiterführung und Vertiefung der Bitten des Vaterunsers, speziell um die um das tägliche Brot, wie die beiden Bildworte mit der Bitte um Brot und Fisch deutlich machen.

The Critical Text of Q 11:9-13 with Translations

Greek text

9 λέγω ὑμῖν, αἰτεῖτε καὶ δοθήσεται ὑμῖν, ζητεῖτε καὶ εὕρήσετε, κρούετε καὶ ἀνοιγήσεται ὑμῖν· 10 πᾶς γὰρ ὁ αἰτῶν λαμβάνει καὶ ὁ ζητῶν εὕρισκει καὶ τῷ κρούοντι ἀνοιγήσεται. 11 .. τίς ἐστὶν ἐξ ὑμῶν ἄνθρωπος, ὃν αἰτήσῃ ὁ υἱὸς αὐτοῦ ἄρτον, μὴ λίθον ἐπιδώσῃ αὐτῷ; 12 ἢ καὶ ἰχθὺν αἰτήσῃ, μὴ ὄφιν ἐπιδώσῃ αὐτῷ; 13 εἰ οὖν ὑμεῖς πονηροὶ ὄντες οἴδατε δόματα ἀγαθὰ διδόναι τοῖς τέκνοις ὑμῶν, πόσῳ μᾶλλον ὁ πατὴρ ἐξ οὐρανοῦ δώσει ἀγαθὰ τοῖς αἰτοῦσιν αὐτόν.

English translation

9 I tell you, ask and it will be given to you, search and you will find, knock and it will be opened to you. 10 For everyone who asks receives, and the one who searches finds, and to the one who knocks will it be opened. 11 .. What person of you, whose child asks for bread, will give him a stone? 12 Or again when he asks for a fish, will give him a snake? 13 So if you, though evil, know how to give good gifts to your children, by how much more will the Father from heaven give good things to those who ask him!

German translation

9 Ich sage euch: Bittet, und euch wird gegeben werden, sucht, und ihr werdet finden, klopft an, und euch wird geöffnet werden. 10 Denn jeder, der bittet, empfängt, und der, der sucht, findet, und dem, der anklopft, wird geöffnet werden. 11 .. Wer von euch ist ein Mensch, der, wenn sein Sohn ihn um ein Brot bittet, ihm einen Stein gäbe? 12 Oder der ihm, wenn er ihn um einen Fisch bittet, eine Schlange gäbe? 13 Wenn nun ihr, die ihr böse seid, euren Kindern gute Gaben zu geben wisst, um wieviel mehr wird der Vater vom Himmel denen Gutes geben, die ihn bitten.

French translation

9 Je vous dis, demandez et on vous donnera, cherchez et vous trouverez, frappez et on vous ouvrira. 10 Car quiconque demande reçoit, et celui qui cherche trouve, et à celui qui frappe on ouvrira. 11 .. Quelle personne parmi vous, si son fils lui demande du pain, lui donnera une pierre? 12 Ou encore s'il demande un poisson, lui donnera un serpent? 13 Si donc, vous qui êtes méchants, vous savez offrir de beaux cadeaux à vos enfants, à combien plus forte raison le Père offrira du ciel de bonnes choses à ceux qui «les» lui demandent.

Bibliography

Abbreviations of monograph or commentary series used in the bibliography are those specified in Collins, Billie Jean; Buller, Bob; Kutsko, John F. 2014. *The SBL Handbook of Style. Second Edition. For Biblical Studies and Related Disciplines*. Atlanta: SBL Press. If the *Handbook* does not specify an abbreviation, then Schwertner, Siegfried M. 2014. *IATG³—Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete. Zeitschriften, Serien und Lexika, Quellenwerke mit bibliographischen Angaben*. 3., überarbeitete und erweiterte Auflage. Berlin; Boston: Walter de Gruyter is used. When more than one edition or printing is given for a work, the one listed at the beginning of the entry is the one cited unless stated otherwise in the bibliographical entry.

- Andrejevs, Olegs. 2019. *Apocalypticism in the Synoptic Sayings Source: A Reassessment of Q's Stratigraphy*. WUNT 2/499. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Asgeirsson, Jon Ma. and James M. Robinson. 1992. "The International Q Project: Work Sessions 12-14 July, 22 November 1991," *Journal of Biblical Literature* 111:500-508.
- Attridge, Harold W. 2000. "'Seeking' and 'Asking' in Q, Thomas, and John." *From Quest to Q: Festschrift James M. Robinson*. 295-302, eds. Jon Ma. Asgeirsson, Kristin De Troyer and Marvin W. Meyer. BETL 146. Leuven: Leuven University Press and Uitgeverij Peeters. Reprint: Attridge, Harold W. 2010. *Essays on John and Hebrews*. 115-121. WUNT 264. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Auvinen, Ville. 2003. *Jesus' Teaching on Prayer*. Åbo: Åbo Akademis Förlag and Åbo Akademi University Press.
- Baasland, Ernst. 2015. *Parables and Rhetoric in the Sermon on the Mount: New Approaches to a Classical Text*. WUNT 351. Tübingen: Mohr Siebeck.
- . 2020. *Radical Philosophy of Life: Studies on the Sermon on the Mount*. WUNT 454. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Bacon, Benjamin Wisner. 1930. *Studies in Matthew*. New York: Henry Holt and Company.
- Bailey, Kenneth E. 1976. *Poet and Peasant: A Literary-Cultural Approach to the Parables in Luke*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Bazzana, Giovanni B. 2014. "Violence and Human Prayer to God in Q 11." *HTS Teologiese Studies / Theological Studies* 70 no. 1: Art. #2733, 8 pages. doi:10.4102/hts.v70i1.2733.
- Beare, Francis Wright. 1962. *The Earliest Records of Jesus: A Companion to the "Synopsis of the First Three Gospels" by Albert Huck*. New York; Nashville, TN: Abingdon.

- Becker, Jürgen. 1996. *Jesus von Nazaret*. GLB. Berlin; New York: Walter de Gruyter. ET: *Jesus of Nazareth*. New York; Berlin: Walter de Gruyter, 1998.
- Bendemann, Reinhard von. 2001. *Zwischen ΔΟΞΑ und ΣΤΑΥΡΟΣ: Eine exegetische Untersuchung der Texte des sogenannten Reiseberichts im Lukasevangelium*. BZNW 101. Berlin; New York: Walter de Gruyter.
- Betz, Hans Dieter. 1995. *The Sermon on the Mount: A Commentary on the Sermon on the Mount, including the Sermon on the Plain (Matt 5:3–7:27 and Luke 6:20–49)*, ed. Adela Yarbro Collins. Hermeneia. Minneapolis, MN: Fortress Press.
- Beyer, Klaus. 1968. *Semitische Syntax im Neuen Testament*. I. Satzlehre. Teil 1. Zweite, verbesserte Auflage. SUNT 1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 1st ed. 1962.
- Blaß, Friedrich and Albert Debrunner. 1943. *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 7th ed.
- Blaß, Friedrich and Albert Debrunner. 1961. *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*. Translated and revised by R.W. Funk. Chicago: University of Chicago Press; London: Cambridge University Press; Toronto: University of Toronto Press.
- Blaß, Friedrich, Albert Debrunner, and Friedrich Rehkopf. 1979. *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*. 15. durchgesehene Auflage. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Boismard, Marie-Émile. 1972. *Synopse des Quatre Évangiles en Français*. Tome II: *Commentaire*, Paris: Cerf. 2nd ed. 1980.
- Bovon, François. 1996. *L'Évangile selon Saint Luc (9,51–14,35)*. CNT 3b. Genève: Labor et Fides. GT: *Das Evangelium nach Lukas. 2: Lk 9,51–14,35*. EKKNT III/2. Zürich; Düsseldorf: Benziger; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1996. ET: *Luke. 2: A Commentary on the Gospel of Luke 9,51–19,27*. Hermeneia. Minneapolis, MN: Fortress Press, 2013.
- Bultmann, Rudolf. 1931. *Die Geschichte der synoptischen Tradition*. 2nd rev. ed. FRLANT 29. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 8th ed. 1970; 9th ed. 1979; 10th ed. 1995 [with a *Nachwort* by G. Theißen]. [The 3rd through the 10th editions were not changed from the 2nd.] ET: *The History of the Synoptic Tradition*. Rev. ed. Oxford: Blackwell; New York; Evanston, IL: Harper, 1968.
- Burkett, Delbert R. 2009. *Rethinking the Gospels Sources*. Vol. 2: *The Unity and Plurality of Q*. SBLECL 1. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Burney, Charles Fox. 1925. *The Poetry of Our Lord: An Examination of the Formal Elements of Hebrew Poetry in the Discourses of Jesus Christ*. Oxford: Clarendon.
- Bussmann, Wilhelm. 1929. *Synoptische Studien*. Vol. 2: *Zur Redenquelle*. Halle: Waisenhaus.

- Caba, José. 1974. *La oración de petición: Estudio exegetico sobre los evangelios sinópticos y los escritos joaneos*. AnBib 62. Rome: Biblical Institute Press.
- Cadbury, Henry J. 1920. *The Style and Literary Method of Luke*. HTS 6. Cambridge, MA: Harvard University Press. Reprinted 1960 and New York: Kraus, 1969.
- Castor, George Dewitt. 1912. *Matthew's Sayings of Jesus: The Non-Markan Common Source of Matthew and Luke*. Chicago: University of Chicago Press, 1918. [This book, which is based upon the author's Ph.D. dissertation at the University of Chicago (1907), was published under the auspices of Shirley Jackson Case exactly as left by the author in 1912. Therefore, it is quoted by the year 1912.]
- Catchpole, David R. 1983. "Q and 'The Friend at Midnight' (Luke xi. 5-8)." *The Journal of Theological Studies* 34:407-424.
- . 1989. "Q, Prayer, and the Kingdom: A Rejoinder." *The Journal of Theological Studies* 40:377-388.
- . 1993. *The Quest for Q*. Edinburgh: T&T Clark.
- Creed, John Martin. 1930. *The Gospel According to St. Luke: The Greek Text with Introduction, Notes and Indices*. London: Macmillan. Reprinted 1953, 2nd ed. 1965.
- Crossan, John Dominic. 1983. *In Fragments: The Aphorisms of Jesus*. San Francisco: Harper & Row.
- . 1988. "Aphorism in Discourse and Narrative." *Semeia* 43:121-140.
- Crum, John M.C. 1927. *The Original Jerusalem Gospel: Being Essays on the Document Q*. London: Constable; New York: Macmillan.
- Crump, David Michael. 1992. *Jesus the Intercessor: Prayer and Christology in Luke-Acts*. WUNT 2/49. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Danker, Frederick William (ed.). 2000. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*. 3rd ed. Based on Walter Bauer's Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur, 6th edition, ed. Kurt Aland and Barbara Aland, with Viktor Reichmann and on previous English editions by W.F. Arndt, F.W. Gingrich, and F.W. Danker, Chicago; London: The University of Chicago Press.
- Davies, William David and Dale C. Allison 1988. *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew*. In *Three Volumes*. 1: *Introduction and Commentary on Matthew I-VII*. ICC. Edinburgh: T&T Clark.
- Delling, Gerhard. 1962. "Das Gleichnis vom Gottlosen Richter." *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 53:1-25. Reprinted: *Studien zum Neuen Testament und zum hellenistischen Judentum. Gesammelte Aufsätze 1950-1968*. 203-225. Eds. Ferdinand Hahn, Traugott Holtz, and Nikolaus Walter. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1970.

- Derrett, J. Duncan. 1978. "The Friend at Midnight: Asian Ideas in the Gospel of Luke." *Donum Gentilicium: New Testament Studies in Honour of David Daube*. Eds. Ernst Bammel, Charles Kingsley Barrett, and William D. Davies. 78-87. Oxford: Clarendon.
- Dodd, C.H. 1963. *Historical Tradition in the Fourth Gospel*. Cambridge; New York; Port Chester; Melbourne; Sydney: Cambridge University Press.
- Dorn, Klaus. 1987. *Die Gleichnisse des lukanischen Reiseberichts aus Sondergut und Logienquelle*. Dissertation, Universität Würzburg.
- Douglas, Rees Conrad. 1990. *Family, Power, Religion: A Discussion of the Background and Functions of References to God as Father in the Gospel of Matthew*. Ph.D. Dissertation, Claremont Graduate School, Claremont, CA.
- Dupont, Jacques. 1958. *Les Béatitudes*. Vol. 1: *Le problème littéraire—Les deux versions du Sermon sur la montagne et des Béatitudes*. EBib. Bruges: Abbaye de Saint-André; Louvain: Nauwelaerts. Reprinted Paris: Gabalda, 1969.
- . 1981. "La prière et son efficacité dans l'évangile de Luc." *Recherches de Science Religieuse* 69:45-55. Reprinted, *Études sur les évangiles synoptiques*. 2 vols., 1055-1065. BETL 70. Leuven: Leuven University Press and Peeters, 1985.
- Easton, Burton Scott. 1926. *The Gospel According to St. Luke: A Critical and Exegetical Commentary*. Edinburgh: T&T Clark; New York: Charles Scribner's Sons.
- Ebner, Martin. 1998. *Jesus—Ein Weisheitslehrer? Synoptische Weisheitslogien im Traditionsprozess*. HBS 15. Freiburg i.Br.; Basel; Wien: Herder.
- Ellis, E. Earle. 1974. *The Gospel of Luke*. NCB. 2nd revised ed. London: Marshall, Morgan & Scott.
- Ernst, Josef. 1977. *Das Evangelium nach Lukas*. RNT 3. Regensburg: Pustet.
- . 1993. *Das Evangelium nach Lukas*. RNT 3. Regensburg: Pustet. Revised Edition.
- Evans, Christopher Francis. 1990. *Saint Luke*. TPINTC. London: SCM; Philadelphia, PA: Trinity Press International.
- Feine, Paul. 1891. *Eine vorkanonische Überlieferung des Lukas in Evangelium und Apostelgeschichte*. Gotha: Friedrich Andreas Perthes.
- Feldkämper, Ludger. 1978. *Der betende Jesus als Heilmittler nach Lukas*. VMStA 29. St. Augustin: Steyler.
- Fenske, Wolfgang. 2002. "Gebetsanhörung." *Münchener Theologische Zeitschrift* 53:265-274.
- Fitzmyer, Joseph A. 1985. *The Gospel According to Luke (X-XXIV): Introduction, Translation and Notes*. AB 28A. Garden City, NY: Doubleday.
- Fleddermann, Harry T. 1995. *Mark and Q: A Study of the Overlap Texts. With an Assessment by F. Neirynck*. BETL 122. Leuven: Leuven University Press and Peeters.

- . 2003. "Mid-Level Techniques in Luke's Redaction of Q." *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 79:53-71.
- . 2005a. "Three Friends at Midnight (Luke 11,5-8)." *Luke and His Readers: Festschrift A. Denaux*. 265-282. Eds. Reimund Bieringer, Gilbert Van Belle, and Joseph Verheyden. BETL 182. Leuven: Leuven University Press and Peeters.
- . 2005b. *Q: A Reconstruction and Commentary*. BTS 1. Leuven; Paris; Dudley, MA: Peeters.
- Foerster, Werner. 1954. "ὄφις." *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. 5:566-582.
- Forbes, Greg W. 2000. *The God of Old: The Role of the Lukan Parables in the Purpose of Luke's Gospel*. JSNTSup 198. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Fridrichsen, Anton. 1934. "Exegetisches zum Neuen Testament." *Symbolae Osloenses* 13:38-46.
- Gerber, Christine. 2007. "Bitten lohnt sich (Vom bittenden Kind): Q 11,9-13 (Mt 7,7-11 / Lk 11,9-13)." *Kompendium der Gleichnisse Jesu*. 119-125. Ed. Ruben Zimmermann. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Gnilka, Joachim. 1986. *Das Matthäusevangelium*. Erster Teil: *Kommentar zu Kap. 1,1-13,58*. HThKNT 1/1. Freiburg i.Br.; Basel; Wien: Herder. 2nd ed. 1988.
- Goldsmith, Dale. 1989. "'Ask, and it will be given ...': Toward Writing the History of a Logion." *New Testament Studies* 35:254-265.
- Goulder, Michael D. 1989. *Luke: A New Paradigm*. Volume 1. Part I: *The Argument*. Part II: *Commentary: Luke 1.1-9.50*. Volume 2. *Commentary: Luke 9.51-24.53*. Sheffield: JSOT Press.
- Greeven, Heinrich. 1952. "'Wer unter euch ...?'" *Wort und Dienst: Jahrbuch der Theologischen Schule Bethel* 3:86-101. Reprint: *Gleichnisse Jesu: Positionen der Auslegung von Adolf Jülicher bis zur Formgeschichte*. 238-255. Ed. Wolfgang Harnisch. WdF 366. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1982.
- Grundmann, Walter. 1961. *Das Evangelium nach Lukas*. 2. Auflage; 1. Auflage dieser neuen Fassung. THKNT 3. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt.
- Guelich, Robert A. 1982. *The Sermon on the Mount: A Foundation for Understanding*. Dallas, TX: Word Publishing.
- Gundry, Robert H. 1982. *Matthew: A Commentary on his Literary and Theological Art*. Grand Rapids, MI: Eerdmans. 2nd ed., *Matthew: A Commentary on His Handbook for a Mixed Church under Persecution*, 1994.
- Hagner, Donald A. 1993. *Matthew 1-13*. WBC 33A. Waco, TX: Word.
- Hahn, Ferdinand. 1963. *Christologische Hobeistitel: Ihre Geschichte im frühen Christentum*. FRLANT 83. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

- Harnack, Adolf von. 1907. *Sprüche und Reden Jesu: Die zweite Quelle des Matthäus und Lukas*. Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament 2. Leipzig: J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung.
- . *The Sayings of Jesus: The Second Source of St. Matthew and St. Luke*. New Testament Studies 2. New York: Putnam; London: Williams & Norgate, 1908.
- Harris, Oscar Gerald. 1966. *Prayer in Luke-Acts: A Study in the Theology of Luke*. Thesis for the Degree of Doctor of Philosophy in Religion, Vanderbilt University, Nashville, TN.
- Hartin, Patrick J. 1991. *James and the "Q" Sayings of Jesus*. JSNTSup 47. Sheffield: JSOT.
- Hasler, Victor. 1969. *Amen: Redaktionsgeschichtliche Untersuchung zur Einführungsformel der Herrenworte "Wahrlich ich sage euch"*. Zürich; Stuttgart: Gotthelf.
- Hauck, Friedrich D. 1934. *Das Evangelium des Lukas (Synoptiker II)*. THKNT 3. Leipzig: A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung.
- Haupt, Walther. 1913. *Worte Jesu und Gemeindeüberlieferung: Eine Untersuchung zur Quellengeschichte der Synopse*. UNT 3. Leipzig: J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung.
- Hawkins, John C. 1899. *Horae Synopticae: Contributions to the Study of the Synoptic Problem*. Oxford: Clarendon. 2nd ed., rev. and supplemented, 1909. Reprinted 1968.
- Heininger, Bernhard. 1991. *Metaphorik, Erzählstruktur und szenisch-dramatische Gestaltung in den Sondergutgleichnissen bei Lukas*. NTAbh 24. Münster: Aschendorff.
- Herzog II, William R. 1994. *Parables as Subversive Speech: Jesus as Pedagogue of the Oppressed*. Louisville, KY: Westminster / John Knox Press.
- Hieke, Thomas. 1999. "Die Logienquelle: Eine Übersetzung auf der Basis des Internationalen Q-Projekts." *Bibel und Kirche* 54: I-XXII.
- Hirsch, Emanuel. 1941. *Frühgeschichte des Evangeliums*. Vol. 2: *Die Vorlagen des Lukas und das Sondergut des Matthäus*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Hoffmann, Paul. 1970. "Der ungeteilte Dienst: Die Auslegung der Bergpredigt V (Mt 6,1-7,27)." *Bibel und Leben* 11:89-104.
- Hoffmann, Paul, Thomas Hieke and Ulrich Bauer. 2000. *Synoptic Concordance: A Greek Concordance to the First Three Gospels in Synoptic Arrangement, Statistically Evaluated, Including Occurrences in Acts*. *Griechische Konkordanz zu den ersten drei Evangelien in synoptischer Darstellung, statistisch ausgewertet, mit Berücksichtigung der Apostelgeschichte*. 3. K—O. Berlin / New York: Walter de Gruyter.
- Holtzmann, Heinrich Julius. 1863. *Die synoptischen Evangelien: Ihr Ursprung und geschichtlicher Charakter*. Leipzig: Wilhelm Engelmann.

- . 1901. *Die Synoptiker. Dritte, gänzlich umgearbeitete Auflage.* HC I/1. Tübingen; Leipzig: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Howard, Virgil P. 1975. *Das Ego Jesu in den synoptischen Evangelien: Untersuchungen zum Sprachgebrauch Jesu.* MThSt 14. Marburg: N.G. Elwert.
- Howes, Llewellyn. 2021. *The Formative Stratum of the Sayings Gospel Q: Reconsidering Its Extent, Message and Unity.* WUNT 2/545. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Huffard, Evertt W. 1978. "The Parable of the Friend at Midnight: God's Honor or Man's Persistence?" *Restoration Quarterly* 21:154-160.
- Hultgren, Arland J. 2000. *The Parables of Jesus: A Commentary.* The Bible in its World. Grand Rapids, MI; Cambridge, U.K.: Eerdmans.
- Hunter, Archibald M. 1950. *The Work and Words of Jesus.* London: SCM.
- Jacobson, Arland Dean. 1978. *Wisdom Christology in Q.* Ph.D. Dissertation, Claremont Graduate School, Claremont, CA.
- . 1992. *The First Gospel: An Introduction to Q.* FF. Sonoma, CA: Polebridge. Reprinted: Eugene, OR: Wipf and Stock, 2005.
- Jeremias, Joachim. 1947. *Die Gleichnisse Jesu.* ATANT 11. Zürich: Zwingli-Verlag.
- . 1952. *Die Gleichnisse Jesu. 2., völlig neu bearbeitete Auflage.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 3rd ed. 1954.
- . 1956. *Die Gleichnisse Jesu. 4., neu bearbeitete Auflage.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 5th ed. 1958.
- . 1962. *Die Gleichnisse Jesu. 6., neu bearbeitete Auflage.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 7th ed. 1965.
- . 1966. *Abba: Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- . 1971. *Neutestamentliche Theologie.* Erster Teil: *Die Verkündigung Jesu.* Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn. ET: *New Testament Theology: The Proclamation of Jesus.* New York: Charles Scribner's Sons, 1971.
- . 1972. *The Parables of Jesus. Revised Third Edition.* London: SCM Press.
- . 1980. *Die Sprache des Lukasevangeliums: Redaktion und Tradition im Nicht-Markusstoff des dritten Evangeliums.* MeyerK Sonderband. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Johnson, Alan F. 1979. "Assurance for Man: The Fallacy of Translating *Anaideia* by 'Persistence' in Luke 11:5-8." *Journal of the Evangelical Theological Society* 22:123-131.
- Jülicher, Adolf. 1899. *Die Gleichnisreden Jesu. Zweiter Teil: Auslegung der Gleichnisreden der drei ersten Evangelien.* Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck). 2nd ed. 1910 = reprinted Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963, 1969 and 1976.

- Jünger, Eberhard. 1962. *Paulus und Jesus: Eine Untersuchung zur Präzisierung der Frage nach dem Ursprung der Christologie*. HUT 2. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Kähler, Christoph. 1995. *Jesu Gleichnisse als Poesie und Therapie: Versuch eines integrativen Zugangs zum kommunikativen Aspekt von Gleichnissen Jesu*. WUNT 78. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Katz, Friedrich. 1973. *Beobachtungen zur Logienquelle und ihrer hellenistisch-judenchristlichen Redaktion: Lk 9,52–11,36*. Dissertation, Universität Mainz.
- Kirk, Alan. 1998. *The Composition of the Sayings Source: Genre, Synchrony, and Wisdom Redaction in Q*. NovTSup 91. Leiden; Boston; Köln: Brill.
- . 2016. *Q in Matthew: Ancient Media, Memory, and Early Scribal Transmission of the Jesus Tradition*. LNTS 564. London; Oxford; New York; New Delhi; Sidney: Bloomsbury T&T Clark.
- Klein, Hans. 1987. *Barmherzigkeit gegenüber den Elenden und Geächteten: Studien zur Botschaft des lukanischen Sondergutes*. BThSt 10. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- . 2006. *Das Lukasevangelium*. KEK I/3. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- . 2009. "Das Vaterunser: Seine Geschichte und sein Verständnis bei Jesus und im frühen Christentum." *Das Gebet im Neuen Testament: Vierte europäische orthodox-westliche Exegetenkonferenz in Sâmbăta de Sus, 4.-8. August 2007*. 77-114. Eds. Hans Klein, Vasile Mihoc, and Karl-Wilhelm Niebuhr. WUNT 249. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Kloppenborg, John S. 1987. *The Formation of Q: Trajectories in Ancient Wisdom Collections*. Studies in Antiquity and Christianity. Philadelphia, PA: Fortress.
- Kloppenborg, John S., Marvin W. Meyer, Stephen J. Patterson, and Michael G. Steinhauser. 1990. *Q—Thomas Reader*. Sonoma, CA: Polebridge.
- Kloppenborg Verbin, John S. 2000. *Excavating Q: The History and Setting of the Sayings Gospel*. Minneapolis, MN: Fortress.
- Klostermann, Erich. 1927. *Das Matthäusevangelium*. 2., völlig neubearbeitete Auflage. HNT 4. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck). 1st 1909; 3rd ed. 1938; 4th ed. 1971.
- . 1929. *Das Lukasevangelium*, 2., völlig neubearbeitete Auflage. HNT 5. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck). 1st ed. 1919. 3rd ed. 1975.
- Knox, Wilfred L. 1957. *The Sources of the Synoptic Gospels*. Vol. 2: *St Luke and St Matthew*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Koester, Helmut. 1990. *Ancient Christian Gospels: Their History and Development*. Harrisburg, PA: Trinity Press International.
- Konradt, Matthias. 2015. *Das Evangelium nach Matthäus*. Das Neue Testament Deutsch 1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 2nd ed. 2023. ET: *The Gospel according to Matthew. A Commentary*, Waco, TX: Baylor University Press, 2020.

- Kraeling, Carl H. 1961. "Seek and You Will Find." *Early Christian Origins: Studies in Honor of Harold R. Willoughby*. 24-34. Ed. Allen P. Wikgren. Chicago: Quadrangle Books.
- Kretzer, Armin. 1971. *Die Herrschaft der Himmel und die Söhne des Reiches: Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zum Basileiabegriff und Basileiaverständnis im Matthäusevangelium*. SBM 10. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk; Würzburg: Echter.
- Lagrange, M.-J. 1921. *Évangile selon Saint Luc*. EBib. Paris: Librairie Lecoffre.
- . 1923. *Évangile selon Saint Matthieu*. EBib. Paris: Librairie Lecoffre.
- Leaney, Robert. 1956. "The Lucan Text of the Lord's Prayer (Lk xi 2-4)." *Novum Testamentum* 1:103-111.
- Leonardi, Giovanni. 1980. "'Cercate e troverete'...: Lo Spirito santo nell'unità letteraria di Luca 11,1-13." *Quaerere Deum*. 261-288. Ed. Giuseppe Danieli. Settimana biblica 25. Brescia: Paideia.
- Liefeld, Walter L. 2000. "Parables on Prayer (Luke 11:5-13; 18:1-14)." *The Challenge of Jesus' Parables*. 240-262. Ed. Richard N. Longenecker. MNTS. Grand Rapids, MI; Cambridge, U.K.: Eerdmans.
- Loisy, Alfred. 1907. *Les Évangiles synoptiques*. Vol. 1. Ceffonds: Loisy.
- . 1924. *L'Évangile selon Luc*. Paris: Émile Nourry. Reprinted Frankfurt: Minerva, 1971.
- Luz, Ulrich. 1985. *Das Evangelium nach Matthäus*. Vol. 1: *Mt 1-7*. EKKNT 1/1. Zürich: Benziger; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag. ET: *Matthew 1-7: A Commentary*. Minneapolis, MN: Augsburg, 1989.
- . 2002. *Das Evangelium nach Matthäus*. Vol. 1: *Mt 1-7*. 5., völlig neubearbeitete Auflage. EKKNT 1/1. Zürich: Benziger; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag. ET: *Matthew 1-7: A Commentary*. Hermeneia. Minneapolis, MN: Fortress Press, 2007.
- . 2016. "Ein Q-Text." *Exegetische Aufsätze*. 157-177. WUNT 357. Tübingen: Mohr Siebeck.
- MacDonald, Dennis R. 2012. *Two Shipwrecked Gospels: The Logoi of Jesus and Papias's Exposition of Logia About the Lord*. SBLECL 8. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Mack, Burton L. 1993. *The Lost Gospel: The Book of Q and Christian Origins*. San Francisco: Harper.
- Manson, Thomas Walter. 1937. *The Sayings of Jesus: As Recorded in the Gospels According to St. Matthew and St. Luke Arranged with Introduction and Commentary*. London: SCM. Originally published as *The Mission and Message of Jesus*. Book II: *The Sayings of Jesus*. New York: E.P. Dutton. 301-639. Reissued as a separate volume 1949, reprinted 1957, 1964, 1977.
- Marriott, Horace. 1925. *The Sermon on the Mount*. London: SPCK; New York; Toronto: Macmillan.

- Marshall, I. Howard. 1978. *The Gospel of Luke: A Commentary on the Greek Text*. NIGTC 3. Exeter: Paternoster; Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- M'Neile, Alan Hugh. 1915. *The Gospel According to St. Matthew: The Greek Text With Introduction, Notes, and Indices*. London: Macmillan. Reprinted 1961 and 1965.
- Melzer-Keller, Helga. 1997. *Jesus und die Frauen: Eine Verhältnisbestimmung nach den synoptischen Überlieferungen*. HBS 14. Freiburg i.Br.; Basel; Wien: Herder.
- Merz, Annette. 2007. "Freundschaft verpflichtet (Vom bittenden Freund) Lk 11,5-8." *Kompendium der Gleichnisse Jesu*. 556-563. Ed. Ruben Zimmermann. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Metzger, Bruce M. 1994. *A Textual Commentary on the Greek New Testament: A Companion Volume to the United Bible Societies' Greek New Testament (Fourth Revised Edition)*. 2nd ed., Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft; United Bible Societies.
- Meyer, Heinrich August Wilhelm. 1867. *Kritisch exegetisches Handbuch über die Evangelien des Markus und Lukas*. MeyerK I/2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 5th ed.
- . 1876. *Kritisch exegetisches Handbuch über das Evangelium des Matthäus*. MeyerK I/1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 6th ed.
- Mobley, Jr., Richard Allen. 1983. *Structure and Theological Significance in the Lukan Concept of Prayer*. Ph.D. Dissertation, Southwestern Baptist Theological Seminary, Fort Worth, TX.
- Monloubou, Louis. 1976. *La prière selon saint Luc: Recherche d'une structure*. LD 89. Paris: Cerf.
- Montefiore, C.G. 1927. *The Synoptic Gospels*. 3 parts in 2 vols. London: Macmillan. 2nd ed., revised and partly rewritten.
- Morgenthaler, Robert. 1971. *Statistische Synopse*. Zürich; Stuttgart: Gotthelf.
- Müller, Christoph G. 2003. "Bitten und Beten im NT und seiner Umwelt: Martial und Matthäus im Vergleich." *New Testament Studies* 49:1-21.
- Müller, Georg Hermann. 1908. *Zur Synopse: Untersuchung über die Arbeitsweise des Lk und Mt und ihre Quellen, namentlich die Spruchquelle, im Anschluss an eine Synopse Mk-Lk-Mt*. FRLANT 11. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Müller, Karlheinz. 2003. "Das Vater-Unser als jüdisches Gebet." *Identität durch Gebet: Zur gemeinschaftsbildenden Funktion institutionalisierten Betens in Judentum und Christentum*. 159-204. Eds. Albert Gerhards, Andrea Doeker, and Peter Ebenbauer. Paderborn; München; Wien; Zürich: Ferdinand Schöningh.
- Murphy-O'Connor, Jerome. 2003. "The Prayer of Petition (Matthew 7:7-11 and Par.)." *Revue Biblique* 110:399-416.

- Nolland, John. 1993. *Luke 9:21–18:34*. WBC 35B. Dallas, TX: Word.
- Ott, Wilhelm. 1965. *Gebet und Heil: Die Bedeutung der Gebetsparänese in der lukanischen Theologie*. SANT 12. München: Kösel.
- Patton, Carl S. 1915. *Sources of the Synoptic Gospels*. University of Michigan Studies. Humanistic Series 5. New York; London: Macmillan.
- Pegg, Herbert. 1927. "A Scorpion for an Egg' (Luke xi. 12)." *Expository Times* 38:468-469.
- Petzke, Gerd. 1990. *Das Sondergut des Evangeliums nach Lukas*. ZWKB. Zürich: Theologischer Verlag Zürich.
- Piper, Ronald A. 1982. "Matthew 7,7-11 par. Luke 11,9-13: Evidence of Design and Argument in the Collection of Jesus' Sayings." *Logia: Les Paroles de Jésus—The Sayings of Jesus. Mémorial Joseph Coppens*. 411-418. Ed. Joël Delobel. BETL 59. Leuven: Leuven University Press and Peeters.
- . 1989. *Wisdom in the Q-tradition: The Aphoristic Teaching of Jesus*. SNTSMS 61. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pittner, Bertram. 1991. *Studien zum lukanischen Sondergut: Sprachliche, theologische und formkritische Untersuchungen zu Sonderguttexen in Lk 5–19*. EThS 18. Leipzig: St. Benno.
- Plummer, Alfred. 1922. *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. Luke*. ICC. Edinburgh: T&T Clark. 5th ed. 1922.
- Polag, Athanasius. 1966. *Der Umfang der Logienquelle*. Unpublished Lizentiatsarbeit. Universität Trier.
- . 1977. *Die Christologie der Logienquelle*. WMANT 45. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- . 1979. *Fragmenta Q: Textheft zur Logienquelle*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Ra, Yoseop. 2016. *Q, the First Writing about Jesus*. Eugene, OR: Wipf and Stock.
- Radl, Walter. 2003. *Das Evangelium nach Lukas: Kommentar*. Erster Teil: 1,1–9,50. Freiburg i.Br.; Basel; Wien: Herder.
- Rau, Eckhard. 1990. *Reden in Vollmacht: Hintergrund, Form und Anliegen der Gleichnisse Jesu*. FRLANT 149. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- . 2011. "Unser Vater im Himmel: Eine These zur Metaphorik der Rede von Gott in der Logienquelle." *Novum Testamentum* 53:222-243.
- Rengstorf, Karl Heinrich. 1937. *Das Evangelium nach Lukas*. NTD 3. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Rickards, Raymond R. 1977. "The Translation of Luke 11.5-13." *Bible Translator* 28:239-243.
- Robinson, James M. 1964. "Die Hodajot-Formel in Gebet und Hymnus des Frühchristentums." *Apophoreta: Festschrift für Ernst Haenchen*. 194-235. Eds. Walther Eltester; Franz Heinrich Kettler. BZNW 30. Berlin: Topelmann. ET:

- “The *Hodayot* Formula in Prayers and Hymns of Early Christianity.” *The Sayings Gospel Q. Collected Essays*. 75-118. Eds. Christoph Heil and Joseph Verheyden. BETL 189. Leuven: University Press; Leuven – Dudley, MA: Peeters, 2005.
- . 1991. “The International Q Project: Work Session 16 November 1990.” *Journal of Biblical Literature* 111:494-498.
- Rodd, C.S. 1961. “Spirit or Finger.” *Expository Times* 72:157-158.
- Rondez, Pascale. 2006. *Alltägliche Weisheit? Untersuchungen zum Erfahrungsbezug von Weisheitslogien in der Q-Tradition*. ATANT 87. Zürich: Theologischer Verlag Zürich.
- Sand, Alexander. 1986. *Das Evangelium nach Matthäus*. RNT 1. Regensburg: Pustet.
- Sato, Migaku. 1988. *Q und Prophetie: Studien zur Gattungs- und Traditions-geschichte der Quelle Q*. WUNT 2/29. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Sauer, Jürgen. 1991. *Rückkehr und Vollendung des Heils: Eine Untersuchung zu den ethischen Radikalismen Jesu*. TuF.PT 133/9. Regensburg: S. Roderer.
- Schenk, Wolfgang. 1981. *Synopse zur Redenquelle der Evangelien: Q-Synopse und Rekonstruktion in deutscher Übersetzung mit kurzen Erläuterungen*. Düsseldorf: Patmos.
- . 1987. *Die Sprache des Matthäus: Die Text-Konstituenten in ihren makro- und mikrostrukturellen Relationen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Scherer, Hildegard. 2016. *Königsvolk und Gotteskinder: Der Entwurf der sozialen Welt im Material der Traditio duplex*. BBB 180. Göttingen: V&R Unipress and Bonn University Press.
- Schmid, Josef. 1930. *Matthäus und Lukas: Eine Untersuchung des Verhältnisses ihrer Evangelien*. BibS(F) 23. Freiburg i.Br.: Herder.
- . 1951. *Das Evangelium nach Lukas: Übersetzt und erklärt*. 2. Erweiterte Neuauflage. RNT 3. Regensburg: Pustet.
- . 1956. *Das Evangelium nach Matthäus: Übersetzt und erklärt*. 3. von neuem umgearbeitete Auflage. RNT 1. Regensburg: Pustet.
- Schmidt, Karl Ludwig. 1919. *Der Rahmen der Geschichte Jesu: Literarkritische Untersuchungen zur ältesten Jesusüberlieferung*. Berlin: Trowitzsch. Reprinted: Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1964.
- Schmithals, Walter. 1980. *Das Evangelium nach Lukas*. ZBK 3. Zürich: Theologischer Verlag Zürich.
- Schneider, Gerhard. 1977. *Das Evangelium nach Lukas*. 2 vols. ÖTK 3. Gütersloh: Gerd Mohn; Würzburg: Echter.
- Scholz, Günter. 1981. *Gleichnisaussage und Existenzstruktur: Das Gleichnis in der neueren Hermeneutik unter besonderer Berücksichtigung der christlichen Existenzstruktur in den Gleichnissen des lukanischen Sonderguts*. Dissertation Göttingen. Printed: 1983. EHS.T 214. Frankfurt am Main; Bern; New York: Peter Lang.

- Schrenk, Gottlob; Quell, Gottfried. 1954. "πατήρ, πατῆρ, πατριά, ἀπάτωρ, πατριικός." *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* 5:946-1024.
- Schröter, Jens. 1997. *Erinnerung an Jesu Worte: Studien zur Rezeption der Logienüberlieferung in Markus, Q und Thomas*. WMANT 76. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Schulz, Siegfried. 1972. *Q: Die Spruchquelle der Evangelisten*. Zürich: Theologischer Verlag Zürich.
- Schürmann, Heinz. 1957. *Eine quellenkritische Untersuchung des lukanischen Abendmahlsberichtes Lk 22,7-38. 3: Jesu Abschiedsrede Lk 22,21-38*. NTAbh 20/5. Münster: Aschendorff.
- . 1960. "Sprachliche Reminiszenzen an abgeänderte oder ausgelassene Bestandteile der Spruchsammlung im Lukas- und Matthäusevangelium." *New Testament Studies* 6:193-210. Reprinted: "Sprachliche Reminiszenzen an abgeänderte oder ausgelassene Bestandteile der Redequelle im Lukas- und Matthäusevangelium." *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien*. 111-125. KBANT. Düsseldorf: Patmos, 1968.
- . 1961. "Protolukanische Spracheigentümlichkeiten? Zu Fr. Rehkopf, Die lukanische Sonderquelle. Ihr Umfang und Sprachgebrauch." *Biblische Zeitschrift* 5:266-286. Reprinted: *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien*. 209-227. KBANT. Düsseldorf: Patmos, 1968.
- . 1994. *Das Lukasevangelium. Zweiter Teil. Erste Folge: Kommentar zu Kapitel 9,51-11,54*. HThKNT III/2/1. Freiburg i.Br.; Basel; Wien: Herder.
- Schweizer, Eduard. 1982. *Das Evangelium nach Lukas*. 18. Auflage. 1. Auflage dieser neuen Fassung, NTD 3. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. ET: *The Good News According to Luke*. Atlanta: John Knox, 1984.
- Shelton, James B. 1991. *Mighty in Word and Deed: The Role of the Holy Spirit in Luke-Acts*. Peabody, MA: Hendrickson.
- Sloan, David B. 2016. "The τίς ἐξ ὑμῶν Similitudes and the Extent of Q." *Journal for the Study of the New Testament* 38:339-355.
- Smith, Bertram T.D. 1937. *The Parables of the Synoptic Gospels: A Critical Study*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Snodgrass, Klyne. 1997. "Anaideia and the Friend at Midnight (Luke 11:8)." *Journal of Biblical Literature* 116:505-513.
- Soiron, Thaddaeus. 1916. *Die Logia Jesu: Eine literarkritische und literargeschichtliche Untersuchung zum synoptischen Problem*. NTAbh 6/4. Münster: Aschendorff.
- Spicq, Ceslas. 1961. "La parabole de la Veuve obstinée et du Juge inerte, aux décisions impromptues (Lc. XVIII, 1-8)." *Revue Biblique* 68:68-90.
- Steinhauser, Michael. 1981. *Doppelbildworte in den synoptischen Evangelien: Eine form- und traditionskritische Studie*. FB 44. Würzburg: Echter.
- Strecker, Georg. 1984. *Die Bergpredigt: Ein exegetischer Kommentar*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

- Streeter, Burnett Hillman. 1911. "The Original Extent of Q." *Studies in the Synoptic Problem by Members of the University of Oxford*. 184-208. Ed. William Sanday. Oxford: Clarendon.
- . 1924. *The Four Gospels: A Study of Origins*. London: MacMillan.
- Tannehill, Robert C. 1988. "Aphorism and Narrative: A Response to John Dominic Crossan." *Semeia* 43:141-144.
- Theobald, Michael. 2002. *Herrenworte im Johannesevangelium*. HBS 34. Freiburg i.Br.; Basel; Wien: Herder.
- Tiwald, Markus. 2016. *Die Logienquelle. Text, Kontext, Theologie*. Stuttgart: Kohlhammer. [The text of Q given in this book is a reprint of Hieke 1999.]
- Trimaille, Michel. 1995. "Jésus et la sagesse dans la 'Quelle'." *La Sagesse Biblique: De l'Ancien au Nouveau Testament*. 279-319. Ed. Jacques Trublet. LD 160. Paris: Cerf.
- Tuckett, Christopher M. 1989. "Q, Prayer, and the Kingdom." *Journal of Theological Studies* 40:367-376.
- . 1996. *Q and the History of Early Christianity: Studies on Q*. Edinburgh: T&T Clark.
- van Eck, Ernest. 2011. "When Neighbours Are Not Neighbours: A Social-Scientific Reading of the Friend at Midnight (Lk 11:5-8)." *Hervormde Teologiese Studies / Theological Studies* 67:1-14. Reprinted: 2016. "The Friend at Midnight (Luke 11:5-8): A Shameless and Exploiting Neighbor." *The Parables of Jesus the Galilean: Stories of a Social Prophet*. 227-253. MATRIX. The Bible in Mediterranean Context 9. Eugene, OR: Cascade Books.
- van Iersel, Bastiaan Martinus Franciscus. 1964. *'Der Sohn' in den synoptischen Jesusworten: Christusbezeichnung der Gemeinde oder Selbstbezeichnung Jesu?* 2. durchgesehene Auflage. Mit einem Nachtrag. NovTSup 3. Leiden: E. J. Brill.
- Vassiliadis, Petros. 1978. "The Nature and Extent of the Q-Document." *Novum Testamentum* 20:49-73. Reprinted: ΛΟΓΟΙ ΙΗΣΟΥ: *Studies in Q*. 39-59. University of South Florida International Studies in Formative Christianity and Judaism 8. Atlanta: Scholars, 1999a. Reprinted: *The Synoptic Problem and Q: Selected Studies from Novum Testamentum*. 138-162. Ed. David E. Orton. Brill's Readers in Biblical Studies 4. Leiden; Boston; Köln: Brill, 1999b.
- Wachob, Wesley Hiram and Luke Timothy Johnson. 1999. "The Sayings of Jesus in the Letter of James." *Authenticating the Words of Jesus*. 431-450. Eds. Bruce D. Chilton and Craig A. Evans. NTTTS 28/1. Leiden; Boston; Köln: Brill.
- Weinel, Heinrich. 1928. *Biblische Theologie des Neuen Testaments: Die Religion Jesu und des Urchristentums*. GThW 3/2. Vierte, völlig neu bearbeitete Auflage. Tübingen: J.C.B. Mohr.

- Weiß, Bernhard. 1876. *Das Matthäusevangelium und seine Lucas-Parallelen*. Halle: Waisenhaus.
- . 1878. *Kritisch exegetisches Handbuch über die Evangelien des Markus und Lukas*. 6th rev. ed. MeyerK 1/2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- . 1883. *Das Matthäus-Evangelium*. 7th rev. ed. MeyerK 1/1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- . 1898. *Das Matthäus-Evangelium*. 9th rev. ed. MeyerK 1/1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- . 1901. *Die Evangelien des Markus und Lukas*. 9th rev. ed. MeyerK 1/2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- . 1907. *Die Quellen des Lukasevangeliums*. Stuttgart; Berlin: J.G. Cotta.
- . 1908. *Die Quellen der synoptischen Überlieferung*. TU 32/3. Leipzig: J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung.
- Weiß, Johannes. 1892. "Evangelium des Lukas." *Die Evangelien des Markus und Lukas*. B. Weiß und J. Weiß, 271-666. 8th ed. MeyerK 1/2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- . 1917. *Die drei älteren Evangelien*. 3. verbesserte und vermehrte Auflage. SNT 1. Eds. W. Bousset and W. Heitmüller. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Wellhausen, Julius. 1904. *Das Evangelium Lucae*. Berlin: Georg Reimer.
- . 1905. *Einleitung in die drei ersten Evangelien*. Berlin: Georg Reimer. 2nd ed. 1911.
- Wendt, Hans Hinrich. 1886. *Die Lehre Jesu*. Erster Teil. *Die evangelischen Quellenberichte über die Lehre Jesu*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Wernle, Paul. 1899. *Die Synoptische Frage*. Freiburg i.Br.; Leipzig; Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Wiefel, Wolfgang. 1988. *Das Evangelium nach Lukas*. THKNT 3. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt.
- . 1998. *Das Evangelium nach Matthäus*. THKNT 1. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Windisch, Hans. 1929. *Der Sinn der Bergpredigt: Ein Beitrag zum Problem der richtigen Exegese*. UNT 16. Leipzig: J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung.
- . 1937. *Der Sinn der Bergpredigt: Ein Beitrag zum geschichtlichen Verständnis der Evangelien und zum Problem der richtigen Exegese*. Zweite stark umgearbeitete, erweiterte und verbesserte Auflage. UNT 16. Leipzig: J.C. Hinrichs Verlag.
- Wolter, Michael. 2008. *Das Lukasevangelium*. HNT 5. Tübingen: Mohr Siebeck. ET: *The Gospel According to Luke. Volume II (Luke 9:51–24)*. Baylor-Mohr Siebeck Studies in Early Christianity. Tübingen: Mohr Siebeck and Waco, TX: Baylor University Press, 2017.
- Wrege, Hans-Theo. 1968. *Die Überlieferungsgeschichte der Bergpredigt*. WUNT 9. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).

- Zeller, Dieter. 1977. *Die weisheitlichen Mahnsprüche bei den Synoptikern*. FB 17. Würzburg: Echter.
- . 1984. *Kommentar zur Logienquelle*. SKKNT 21. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk.
- . 2011. "Bitte und Erhöhung im Jesuswort und in der frühchristlichen Überlieferung." *Erinnerung an Jesus: Kontinuität und Diskontinuität in der neutestamentlichen Überlieferung. Festschrift für Rudolf Hoppe zum 65. Geburtstag*. 107-119. Eds. Ulrich Busse, Michael Reichardt, and Michael Theobald. BBB 166. Göttingen: V&R Unipress and Bonn University Press.

Subject Index

- ἀγαθά 29, 64, 205, 206, 214, 218, 229, 248, 253, 254, 256, 262-264, 271-273, 275, 287-290, 293, 304, 307, 310, 321-325, 327-331, 333-337, 339, 340-348, 350
- αἰδώς 52, 59
- ἀναίδεια 5, 6, 20-22, 39, 46, 51, 53, 56, 57, 59, 60, 64, 66, 71, 75, 79, 80, 82, 85-87, 92, 97, 98, 104-106, 108, 111, 112, 115, 121, 127, 136, 145, 148, 165, 178
- answer to prayer 8, 12, 14, 17, 18, 22, 35, 37, 38, 44, 45, 51, 56, 58, 66, 70, 72, 76, 77, 79, 83, 84, 87, 88, 92, 105, 156, 158, 160, 161, 165, 168, 176, 198, 211, 229, 272, 335, 343
- βασιλεία 206, 218, 262, 328, 331, 343, 345
- bread 18, 23, 27, 29, 34, 36, 37, 46, 57, 65, 67, 70, 72, 75, 79, 118, 142, 152, 167, 168, 178, 190, 204, 208, 210, 218, 229, 240-255, 257-260, 262-274, 293, 336, 342-344, 351
- children 117, 169, 176, 258, 260, 261, 264-266, 270, 325, 327, 342, 345-347, 350
- composition 15, 16, 34, 42, 105, 111, 114, 115, 118, 130-132, 134, 136, 139, 140, 149, 169, 171, 173, 181, 182, 194, 199, 276
- egg 14, 48, 152, 190, 204, 208, 211, 218, 229, 231, 240-243, 245-258, 262-265, 268-274, 283, 336
- eschatology 28, 45, 105, 108, 160, 164, 168, 194, 298, 311, 312, 328, 343, 345-348, 350
- father 15, 18, 24, 29, 30, 37, 41, 44, 46, 54, 55, 115, 134, 159-161, 167, 169, 176, 178, 204, 206, 208, 209, 212, 217, 218, 220, 227-229, 231-237, 249-251, 254, 255, 258, 259, 266, 268, 270, 271, 275, 288-306, 309-312, 314, 315, 317-319, 321, 327-329, 331, 332, 334, 336, 342-347
- find 55, 343
- fish 14, 29, 70, 190, 204, 208, 210, 218, 227, 229, 240-248, 250-254, 255-260, 263-271, 275, 277, 278, 283, 343, 344, 349, 351
- friend 21, 23, 26, 27, 30, 34, 36, 40, 44, 46, 52, 55, 57, 58, 65, 80, 89, 92, 97, 104, 107, 115, 117, 147, 167, 257
- gifts 189, 218, 229, 240, 250, 251, 254-256, 264, 268, 293, 304, 307, 309, 318, 322, 326-328, 330, 332-338, 341-347, 350
- God 16, 17, 24, 32, 38, 44, 45, 54, 55, 58, 65, 71, 77, 81, 84, 87, 89, 90, 92, 98, 108, 134, 167, 169, 170, 211, 218, 228, 231, 232, 258, 261, 264, 265, 270, 288, 289, 293, 294, 297-299, 303, 304, 310-313, 323, 325, 326, 328, 329, 336, 337, 342-347, 349, 350
- good 159, 189, 205, 206, 231, 240, 248, 251, 254, 256, 263, 264, 268, 271, 293, 307, 335, 336, 340, 346, 347, 350
- heaven 237, 287-290, 293, 294, 299, 300-304, 306, 307, 309-315, 317-319, 323, 329, 331, 334
- holy 157, 322, 328, 350
- human 289, 309, 334, 336, 343, 344
- honour 82, 83, 92, 98, 106, 107, 122, 136
- insistence 6, 8, 12, 20, 22, 32, 39, 44, 46, 51, 65, 104, 106, 203, 222
- International Q Project (IQP) 34, 142, 143, 188, 230, 263
- judge, judgement 44, 55, 56, 136, 169, 170
- knock 6, 17, 28, 36, 38, 39, 42-44, 48, 51, 55, 79, 97, 108, 141, 151, 156, 157, 178, 245, 256, 343
- lending/loan 92, 117
- Lord's Prayer 5-7, 12, 18, 22, 29, 31, 36, 42, 45, 48, 49, 51, 65, 67, 78, 79, 82, 85, 118, 123, 132, 134, 152, 156-160, 162-164, 167-169, 173, 174, 179, 204, 211, 229, 257, 263, 269, 270, 275, 289, 304, 324, 330, 333-336, 339-342, 351

- open 28, 38, 44, 45, 51, 55, 343
- parable 5-8, 10, 11, 13, 16, 18, 27, 31, 36, 37, 39, 43, 44, 50, 52, 53, 58, 63, 66, 77, 79, 80, 86, 88, 91, 96, 104, 108, 117, 120, 122, 139, 146, 156, 164, 167, 171, 176, 185, 203, 222, 223, 254, 255, 257, 267, 277, 323, 327, 342, 343
- paraenesis 174, 178, 204, 289
- πνεῦμα ἄγιον 14, 64, 79, 159, 178, 189, 205, 206, 214, 218, 228, 229, 231, 237, 247, 248, 253, 254, 256, 259, 263, 268, 271-273, 275, 287-290, 293, 304, 307, 310, 321-348, 350, 351
- prayer 45, 49, 50, 52, 56, 64, 75, 78, 82, 85, 92, 98, 112, 119, 124, 140, 157, 158, 160, 161, 163, 165, 168, 170, 173, 174, 176, 178, 187, 194, 220, 222, 224, 254, 257-259, 262, 264, 270, 272, 311, 321, 323, 324, 327-329, 331, 332, 334, 335, 339-342, 344, 349
- communal 35, 47, 335
 - composition of 56, 64, 69
 - formulae 34, 36, 49, 63, 108, 156, 161, 170
 - individual (personal)
 - intercession
 - invocation
 - petitions 16, 17, 20, 79, 157, 167, 277, 329, 330
 - praise 336
- promise 5, 163, 211
- receive 272, 333
- redaction
- Lukan 6, 7, 11, 16, 17, 19, 20, 24, 26, 29, 31-33, 37, 38, 40-42, 46-48, 52, 56, 57, 60, 63, 66-69, 71, 72-74, 77, 78, 81-83, 86, 89, 93, 98-105, 109, 110, 120, 123, 125-127, 134, 135, 137-139, 147, 149, 166, 171-173, 177, 179, 182-188, 190, 199, 200, 203, 208, 211-220, 226, 227, 229, 231, 236-238, 247-251, 254, 257, 258, 265, 266, 268, 269, 271-279, 281, 282, 284, 285, 287-294, 298, 299, 301, 303, 305, 318, 323-329, 331-334, 336-338, 340-342, 344, 348, 350, 351
 - Matthean 6-9, 11, 18, 24-26, 29, 34, 36-38, 43, 93, 118, 123, 125, 127, 150, 151, 156-158, 165, 172-179, 182-185, 199, 208, 209, 212, 225-227, 232, 236, 239, 247, 254, 263-267, 269, 275, 277, 280, 282, 284, 285, 289, 298, 299, 301-305, 307, 312, 314, 315, 319, 321, 325, 326, 338, 341, 344
- of Q 9, 14, 42, 86, 132, 133, 144, 147, 151, 166, 167, 169, 170, 181, 271
- request 46, 54, 55, 80, 97, 108, 272, 321, 335
- salvation 322
- scorpion 14, 23, 48, 116, 190, 204-206, 208, 211, 229, 231, 240-245, 247-256, 259, 262-266, 268-274, 329, 330, 332, 336, 349
- seek 28, 36, 41, 55, 245, 256, 330, 333, 343
- Sermon on the Mount 5, 7, 8, 11, 36, 37, 42, 118, 123, 141, 171-177, 179, 180, 184, 186, 187, 233, 266, 270, 312, 321, 338
- snake 14, 23, 70, 190, 204, 206, 208, 229, 240-245, 247, 248, 250-256, 258, 259, 263-271, 273, 274, 275, 325, 329, 330, 332, 349
- son 18, 29, 30, 208, 212, 216, 217, 227, 232-234, 236, 237, 239, 254, 255, 258, 260, 268, 269, 300, 329, 332, 334
- Sondergut (special material)
- Lukan 9-13, 33, 45, 48-50, 52, 56, 61-65, 67-69, 71-73, 78-80, 82, 83, 90, 91, 110-114, 116, 117, 120, 122, 125, 127, 128, 135, 142, 143, 145, 146, 149, 167, 213, 240, 241, 250, 255, 259, 271, 300, 303, 324, 349
 - Matthean 50, 165, 263, 298, 349
- spirit 23, 47, 49, 78, 250, 304, 321, 322, 325, 326, 328, 330-334, 336, 344, 350
- stone 14, 70, 190, 208, 240-245, 247-255, 258-273, 293, 336
- tradition 38, 47, 58, 82, 84, 93, 98, 99, 101, 103-105, 109, 110, 113, 118, 119, 138, 139, 148, 180, 194, 197, 203, 206, 208, 219, 263, 265-269, 271, 275, 291, 300, 302, 309, 335, 338, 349
- trust 61, 70, 89, 97, 164, 170, 189, 229, 261

DOCUMENTA Q

Already Published in this Series:

CARRUTH, S., ROBINSON, J., Q 4:1-13, 16. *The Temptations of Jesus—Nazara*. Volume Editor: C. Heil, 1996, XIV-480 p., ISBN 90-6831-880-2

CARRUTH, S., GASKY, A., Q 11:2b-4. *The Lord's Prayer*. Volume Editor: S.D. Anderson, 1996, XII-206 p., ISBN 90-6831-788-1

HOFFMANN, P., AMON, J.E., BRAUNER, U., HIEKE, T., BORING, M.E., ASGEIRS SON, J.M.A., Q 12:8-12. *Confessing or Denying—Speaking against the Holy Spirit—Hearings before Synagogues*. Volume Editor: C. Heil, 1997, XIX-812 p., ISBN 90-6831-990-6

GASKY, A., HEIL, C., HIEKE, T., AMON, J.E., Q 12:49-59. *Children against Parents—Judging the Time—Settling out of Court*. Volume Editor: S. Carruth, 1997, XVIII-434 p., ISBN 90-6831-931-0

HOFFMANN, P., BRANDENBURGER, S.H., BRAUNER, U., HIEKE, T., Q 22:28, 30. *You Will Judge the Twelve Tribes of Israel*. Volume Editor: C. Heil, 1998, XXXV-465 p., ISBN 90-429-0734-7

ROBINSON, J.M., HOFFMANN, P., KLOPPENBORG, J.S., *The Critical Edition of Q. A Synopsis including the Gospels of Matthew and Luke, Mark and Thomas with English, German and French Translations of Q and Thomas*, 2000, CVII-561 p., ISBN 90-429-0926-9

HIEKE, T., Q 6:20-21. *The Beatitudes for the Poor, Hungry, and Mourning*. Volume Editor: T. Hieke, 2001, XXXI-343 p., ISBN 90-429-1043-7

JOHNSON, S.R., Q 7:1-10. *The Centurion's Faith in Jesus' Word*. Volume Editor: S.R. Johnson, 2002, XXXV-418 p., ISBN 90-429-1079-8

JOHNSON, S.R., Q 12:33-34. *Storing Up Treasures in Heaven*. Volume Editor: S.R. Johnson, 2007, XXXIV-213 p., ISBN 978-90-429-1949-5

YOUNGQUIST, L.E., KLAMPFL, T., CARRUTH, S., REED, J.L., Q 6:37-42. *Not Judging—The Blind Leading the Blind—The Disciple and the Teacher—The Speck and the Beam*. Volume Editors: C. Heil and G. Harb, 2011, XXXII-427 p., ISBN 978-90-429-2293-8

JOLLIFFE, R., HARB, G., HEIL, C., FELBER, A., MAGNES, A., Q 11:39a, 42, 39b, 41, 43-44. *Woes against the Pharisees*. Volume Editor: G. Harb, 2012, XXXVIII-590 p., ISBN 978-90-429-2649-3

JOLLIFFE, R., HARB, G., HEIL, C., FELBER, A., MAGNES, A., *Q 11:46b, 52, 47-51. Woes against the Exegetes of the Law – Wisdom’s Judgment on this Generation.* Volume Editor: G. Harb, 2012, xxxvi-693 p., ISBN 978-90-429-2601-1

AMON, J., CARRUTH, S., DERRENBACHER, JR., R.A. KELSEY, N., SMITH, D.A., *Q 14:26-27; 17:33; 14:34-35. Hating One’s Family—Taking One’s Cross. Finding or Losing One’s Live Inspid Salt.* Volume Editor: S.R. Johnson, 2024, xxxiv-576 p., ISBN 978-90-429-5122-8