

Karl Löning

Das Geschichtswerk des Lukas

Band 2
Der Weg Jesu

Verlag W. Kohlhammer

Umschlagbild: Evangeliar Ottos III. Reichenau, Hl. Lukas (Ausschnitt)

Alle Rechte vorbehalten

© 2006 W. Kohlhammer GmbH Stuttgart

Umschlag: Data Images GmbH Stuttgart

Gesamtherstellung:

W. Kohlhammer Druckerei GmbH + Co. KG, Stuttgart

Printed in Germany

ISBN-10: 3-17-013122-2

ISBN-13: 978-3-17-013122-4

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	9
Einführung: Das thematische Konzept des zweiten Teils des Lukasevangeliums (Lk 9,51–24,53)	11
I. Der lukanische Reisebericht (Lk 9,51–19,48)	16
1. Komposition und Themenprogramm	16
2. Der erste Zyklus: Drei Grundpfeiler christlicher Existenz (Lk 9,51–10,37)	22
2.1 Das Verhältnis zur Person Jesu (9,51–62)	22
2.1.1 Die Abweisung Jesu in einem samaritanischen Dorf (9,51–56) ...	22
2.1.2 Drei Dialoge über Nachfolge (9,57–62)	24
2.2 Die Realität der Gottesherrschaft (10,1–20)	29
2.2.1 Die Sendung der Siebzig (10,1–16)	31
2.2.2 Die Entmachtung der Dämonen (10,17–20)	38
2.3 Das rettende Wissen (10,21–37)	39
2.3.1 Gottes Offenbarung an die Unmündigen (10,21–24)	40
2.3.2 Der Disput Jesu mit einem Toralehrer (10,25–37)	44
3. Der zweite Zyklus: Klugheit und Torheit angesichts der kommenden Gottesherrschaft (Lk 10,38–13,21)	51
3.1 Programmatische Eröffnung: Zwei ungleiche Schwestern (10,38–42)	51
3.2 Die richtige Wahrnehmung der Wirklichkeit (11,1–54)	55
3.2.1 Belehrung der Schüler über die Gottesherrschaft und das rechte Begehren (11,1–13)	56
3.2.2 Belehrung des Volkes über den Zerfall der Dämonenherrschaft und das richtige Sehen (11,14–36)	65
3.2.3 Zurechtweisung der ungeeigneten Lehrer (11,37–54)	69
3.3 Große Lehrrede Jesu über die Sicherung des Daseins (12,1–13,9)	76
3.3.1 Erster Teil (an die Schüler): Über Todesfurcht und Bekennermut (12,1–12)	77
3.3.2 Zweiter Teil (an das Volk): Über die Unmöglichkeit der Sicherung des Lebens aus dem Besitz (12,13–21)	83
3.3.3 Dritter Teil (an die Schüler): Über die Suche nach dem wahren Schatz und über die neue soziale Verantwortung angesichts der kommenden Krise (12,22–53)	88
3.3.3.1 Korrektur der falschen Sorge (12,22b–34)	89
3.3.3.2 Die neue soziale Verantwortung (12,35–48)	94
3.3.3.3 Der Zerfall der alten sozialen Ordnung (12,49–53)	100

3.3.4	Vierter Teil (an das Volk): Über die Wahrnehmung der Zeichen der Zeit (12,54–13,9)	101
3.4	Schluß des zweiten Zyklus: Die Befreiung des Volkes ist nahe (13,10–21)	107
4.	Der dritte Zyklus: Der Streit um den Zugang zur Gottesherrschaft (Lk 13,22–17,10)	113
4.1	Programmatische Eröffnung (13,22–35)	113
4.1.1	Die enge Tür (13,23–30)	115
4.1.2	Der Fuchs und die Henne (13,31–35)	117
4.1.3	Die Psalmzitate in Lk 13,27 (Ps 6,9) und 13,35 (Ps 118,26)	119
4.2	Die richtige Antwort auf die Einladung zum endzeitlichen Mahl (14,1–35)	120
4.2.1	Das Symposion im Haus eines Pharisäers (14,1–24)	120
4.2.1.1	Die Heilung des Wassersüchtigen (14,1–6)	121
4.2.1.2	Ratschläge für Gäste und Gastgeber (14,7–14)	124
4.2.1.3	Die Parabel von der Einladung zum Mahl (14,15–24)	126
4.2.2	Rede an das Volk über die Bedingungen der Nachfolge (14,25–35)	129
4.3	Große Lehrrede Jesu über Barmherzigkeit und Gerechtigkeit (15,1–17,10)	133
4.3.1	Erster Teil (an die Gegner): Über Gottes Suche nach den Verlorenen (15,3–32)	134
4.3.1.1	Das Doppelgleichnis vom verlorenen Schaf und der verlorenen Drachme (15,4–7.8–10)	134
4.3.1.2	Die Parabel vom verlorenen Sohn (15,11–32)	137
4.3.2	Zweiter Teil (an die Schüler): Über Klugheit und Treue im Umgang mit Geld (16,1–13)	147
4.3.3	Dritter Teil (an die Gegner): Über alte und neue Maßstäbe der Gerechtigkeit (16,14–31)	153
4.3.4	Vierter Teil (an die Schüler): Über Versöhnlichkeit und Glaubenskraft (17,1–10)	160
5.	Der vierte Zyklus: Die bevorstehende Krise (Lk 17,11–19,48) ...	165
5.1	Programmatische Eröffnung: Die Heilung der zehn Aussätzigen (17,11–19)	166
5.2	Große Lehrrede Jesu über die bevorstehende Zeit der Bewährung (17,20–18,30)	168
5.2.1	Exposition: Die Frage der Pharisäer nach dem Termin der Gottesherrschaft (17,20 f)	168
5.2.2	Erster Teil (an die Schüler): Die „kleine“ Apokalypse (17,22–37)	170
5.2.3	Zweiter Teil (im Wechsel an die Schüler und andere Adressaten): Anweisungen für die Zeit der Abwesenheit Jesu (18,1–30)	174
5.2.3.1	Das Gebet und die Gerechtigkeit Gottes (18,1–14)	175
5.2.3.1.1	Die Parabel vom Richter und der Witwe (18,2–8)	175

5.2.3.1.2	Pharisäer und Zöllner im Tempel (18,9–14)	177
5.2.3.2	Besitzverzicht und ewiges Erbe (18,15–30)	179
5.2.3.2.1	Die Kinder und die Gottesherrschaft (18,15–17)	180
5.2.3.2.2	Die Reichen und das ewige Leben (18,18–30)	181
5.3	Die Jericho-Trilogie (18,31–19,28)	185
5.3.1	Exposition: Das Unverständnis der Zwölf bezüglich des Schicksals Jesu (18,31–34)	187
5.3.2	Die Heilung eines Blinden bei Jericho (18,35–43)	189
5.3.3	Die beispielhafte Umkehr eines reichen Zöllners (19,1–10)	191
5.3.4	Die Parabel von den Minen (19,11–28)	194
5.4	Die Ankunft in Jerusalem (19,29–48)	198
5.4.1	Der Einzug des Gesalbten (19,29–40)	199
5.4.1.1	Die Auffindung des königlichen Reittieres (19,29–36)	199
5.4.1.2	Der Einzug vom Ölberg herab (19,37–40)	201
5.4.2	Desolate Orte: Jerusalem und sein Tempel (19,41–48)	202
5.4.2.1	Das Weinen Jesu über Jerusalem (19,41–44)	202
5.4.2.2	Die Inbesitznahme des Tempels (19,45–48)	204
II.	Jerusalem (Lk 20,1–24,53)	206
1.	Der Tempel-Zyklus (Lk 20,1–21,38)	206
1.1	Die Jerusalemer Streitgespräche (20,1–44)	207
1.1.1	Die Frage nach der Vollmacht Jesu (20,1–8) und die Parabel von den bösen Winzern (20,9–19)	207
1.1.2	Die Steuerfrage (20,20–26)	213
1.1.3	Die Frage der Totenauferstehung (20,27–38)	214
1.1.4	Die Frage der Davidssohnschaft (20,39–44)	217
1.2	Die Rede Jesu im Tempel (20,45–21,38)	219
1.2.1	Die Warnung vor den Schriftgelehrten (20,45–47) und das Beispiel der armen Witwe (21,1–4)	219
1.2.2	Die „große“ Apokalypse (21,5–38)	220
2.	Der Passions-Zyklus (Lk 22,1–23,49)	228
2.1	Die doppelte Exposition (22,1–13)	228
2.1.1	Die Suche nach der geheimen Gelegenheit (22,1–6)	229
2.1.2	Das Finden des geheimen Ortes (22,7–13)	230
2.2	Erster Teil: Das Vermächtnis Jesu (22,14–65)	231
2.2.1	Erste Episode: Das Passahmahl (22,14–38)	232
2.2.1.1	Die Liturgie (22,14–23)	232
2.2.1.2	Die Tischgespräche (22,24–38)	236
2.2.2	Zweite Episode: Der Entscheidungskampf Jesu (22,39–53)	241
2.2.2.1	Die Konfrontation mit der Gewalt des Todes (22,39–46)	241
2.2.2.2	Die Konfrontation mit der Gewalt der Obrigkeit (22,47–53)	243
2.2.3	Dritte Episode: Das Versagen des Petrus (22,54–65)	245
2.3	Zweiter Teil: Die Verwerfung Jesu in Jerusalem (22,66–23,49)	247

2.3.1	Der Prozeß (22,66–23,25)	247
2.3.1.1	Die Befragung durch das Synhedrium (22,66–71)	247
2.3.1.2	Die Anklage vor Pilatus (23,1–7)	250
2.3.1.3	Die Befragung durch Herodes (23,8–12)	252
2.3.1.4	Das Begehren des Volkes (23,13–25)	253
2.3.2	Der Todesweg (23,26–43)	258
2.3.2.1	Die Rede an die Frauen von Jerusalem (23,26–31)	259
2.3.2.2	Die Kreuzigung (23,32–35a)	261
2.3.2.3	Die Verspottung (23,35b–43)	263
2.3.3	Schluß: Der Tod Jesu (23,44–49)	265
Anhang	Der markinische Reisebericht (Mk 8,22–10,52)	268
	Kleine Literatúrauswahl	269

Vorwort

Nach dem bereits 1997 erschienenen 1. Band meiner Kommentierung des lukanischen Geschichtswerks mit dem Titel „Israels Hoffnung und Gottes Geheimnisse“ folgt hier der 2. Band mit den Analysen zum zweiten Teil des Lukasevangeliums (Lk 9,51–23,49; zum Osterzyklus Lk 23,50–24,53 vgl. Bd. 1, S. 26–57). An der inhaltlichen und an der methodischen Konzeption hat sich gegenüber dem 1. Band nichts geändert. Im 2. Band mußte ich allerdings auf die aufwendige Präsentation segmentierter Texte verzichten, mit denen ich im 1. Band mein methodisches Vorgehen demonstriert habe. Auch ohne diese Veranschaulichung wird der Leser erkennen, daß hier dieselben Verfahren der narrativen Analyse die methodische Grundlage der Interpretation bilden wie im 1. Band (vgl. dazu dort S. 11–18).

Der zweite Teil des Lukasevangeliums ist als Reise Jesu nach Jerusalem gestaltet. Dieser literarischen Gestaltungsidee entspricht ein thematisches Konzept von beeindruckender Geschlossenheit, das zu entdecken eine besondere Herausforderung darstellt. Auf den ersten Blick wirkt ja das Patchwork der Kleingattungen der synoptischen Jesustradition auf den heutigen Leser eher wie das undurchdringliche Unterholz eines Urwaldes, dessen Bäume man nie ganz zu sehen bekommt. Wer aber die erforderliche Aufmerksamkeit (*attentio*) mitbringt, mit der antike Autoren bei ihren Lesern rechnen, wird erfahren, daß der Evangelist als Erzähler des Weges Jesu seinen Text mit allem ausgestattet hat, was der Leser an Orientierung braucht, um diesen Weg nachvollziehen zu können.

Auf seinem Weg nach Jerusalem verkündet Jesus nicht das christliche Evangelium. Die Botschaft von der Erfüllung der Hoffnung Israels durch die Auferweckung Jesu von den Toten kann nach lukanischem Verständnis vor Ostern überhaupt noch nicht verstanden werden, sondern kann erst nach Ostern als Zeugnis der Apostel in den Reden der Apostelgeschichte verkündigt werden. Welche Bedeutung hat dann die Lehre Jesu auf seinem Weg nach Jerusalem? Diese Frage beantwortet Lukas auf unverwechselbare Weise. Der lukanische Jesus geht seinen Weg nach Jerusalem im vollen Wissen um das, was ihn als Geschick dort erwartet (vgl. Lk 9,31). Seine Reise verfolgt eine didaktische Route, auf der in wohl dosierten Lektionen an die Schüler und an das Volk und unter kritischer Begleitung der als Lehrer mit Jesus konkurrierenden Pharisäer die Voraussetzungen, Implikationen und Konsequenzen entwickelt

werden, die sich für das Denken und Handeln aus der Botschaft ergeben, die erst später als christliches Evangelium verkündigt wird. Der nach Jerusalem reisende Jesus ist nach dieser Konzeption der authentische Lehrer, der als einziger die Kompetenz besitzt, den verbindlichen weisheitlichen Kontext zu formulieren, der das nach-österliche Kerygma der Apostel mit der Lebenspraxis der Christen vermittelt. Das Kerygma als solches ist von seinem Inhalt her keine Lektion, die Jesus erteilen könnte, sondern ist die rettende Lektion Gottes selbst, die er den unwissenden Menschen erteilt, indem er Jesus von den Toten erweckt und damit die traditionelle Weisheit mit ihren Vorstellungen über menschliches Denken und Handeln als töricht und nichtig entlarvt. Die adäquate Weise, wie auf der Grundlage der Ostererfahrung über die Wirklichkeit im ganzen (Schöpfung und Vollendung), die Bedingungen menschlichen Erkennens (Offenbarung und religiöse Kultur) und den Spielraum menschlichen Handelns (Tun und Ergehen) neu zu denken ist, ist das elementare Programm der Lehre Jesu auf seinem Weg nach Jerusalem. Lukas verfolgt mit dem Programm dieser Reise das Ziel, auf der Grundlage des christlichen Osterglaubens weisheitliches Denken neu zu begründen.

Münster, im August 2006

Karl Löning

Einführung: Das thematische Konzept des zweiten Teils des Lukasevangeliums (Lk 9,51–24,53)

Der zweite Teil des Lukasevangeliums (Lk 9,51–24,53) wird durch besonders markante Gliederungssignale eröffnet. Die Zeitangabe „die Tage seiner Aufnahme“ (*τὰς ἡμέρας τῆς ἀναλήψεως αὐτοῦ*) bezieht sich auf die Himmelfahrt Jesu; sie nimmt den Schluß des ersten Buches des lukanischen Geschichtswerks (Lk 24,50–53) in den Blick. Die lokale Zielangabe „nach Jerusalem zu gehen“ läßt andererseits den unmittelbar folgenden Kontext als Reise Jesu nach Jerusalem erscheinen. Dieser Abschnitt endet mit dem Erreichen dieses Ziels, konkret mit dem Einzug Jesu in den Tempel (Lk 19,45–48). Nach den makrotextuellen Gliederungssignalen in Lk 9,51 bilden also die in Jerusalem lokalisierten Episoden (Lk 20–24), die mit der „Aufnahme“ Jesu enden, zusammen mit dem lukanischen Reisebericht einen übergeordneten Erzählzusammenhang.

Diese Feststellungen lassen sich leicht überprüfen, wenn man, wie es für den heutigen Benutzer einer Textausgabe des Neuen Testaments selbstverständlich möglich ist, die beiden Darstellungen der Himmelfahrt Jesu am Schluß des Lukasevangeliums und am Anfang der Apostelgeschichte mit Lk 9,51 in Beziehung setzt. In der zweiten Darstellung der Himmelfahrt Jesu in Apg 1 verwendet der Erzähler nämlich dreimal das Passiv des Aorists von *ἀναλαμβάνω* als Bezeichnung für die Aufnahme Jesu in den Himmel (Apg 1,11.22). Dieses Passiv ist hier als *passivum divinum* aufzufassen, das dazu dient, die Aufnahme Jesu in die himmlische Welt als ein Handeln Gottes zu stilisieren. Das feminine *abstractum ἀναλήψεως* in Lk 9,51 ist grammatisch ein Derivat von diesem *passivum divinum*.

Von diesen Stichwortverbindungen kann aber der implizite Leser bzw. der historische Erstleser des lukanischen Geschichtswerks noch gar nichts wissen, da er das Buch ja nicht nach Belieben durchblättern kann, sondern den Text, dessen Erzählverlauf folgend (*καθεξῆς*, vgl. Lk 1,3), in einer Gruppe von Zuhörern vorgelesen bekommt. Die *Vorstellung* von der Erhöhung Jesu als einer Aufnahme in den Himmel geht zudem überhaupt erst auf das lukanische Geschichtswerk zurück, kann also für den impliziten Leser nicht als schon bekannt vorausgesetzt werden. Außerdem ist das *Wort* „Aufnahme“ im NT ein Hapaxlegomenon. Woher kann aber dann der implizite Leser bzw. der historische Erstleser des lukanischen Ge-

schichtswerks überhaupt wissen, daß dieses nur in Lk 9,51 vorkommende Wort die Bezeichnung für eine Himmelfahrt ist? Woher soll er darüber hinaus jetzt schon ahnen können, welche besondere Bedeutung dieses Wort im Gesamtkontext des lukanischen Geschichtswerks gewinnen wird? Und wie soll er überhaupt erkennen können, daß es sich bei Lk 9,51 um ein makrotextuelles Gliederungssignal von so großer Reichweite handelt?

Diese Fragen lassen sich beantworten, wenn man beobachtet, welche Textkenntnisse das lukanische Geschichtswerk bei seinem Leser tatsächlich voraussetzt. Den Ausdruck „(in den Himmel) aufgenommen werden“ kennt der implizite Leser aus dem Elija-Zyklus der griechischen Bibel, der Septuaginta. Dies ergibt sich daraus, daß auf diesen Text im vorangehenden Kontext bereits mehrfach angespielt worden ist (zuerst in Lk 1,17, zuletzt in Lk 9,30 f) und daß im folgenden Kontext mit Lk 9,54 sehr bald erneut wörtlich auf diesen kanonischen Text angespielt werden wird. Der Elija-Zyklus endet mit der Auffahrt des Elija in den Himmel. In dieser abschließenden letzten Episode des Elija-Zyklus wird die Himmelfahrt des Elija ebenfalls dreimal mit dem Aorist Passiv von *ἀναλαμβάνω* bezeichnet (vgl. 2 Kön 2,9.10.11). In Lk 9,30 f ist insbesondere bereits auf die typologische Beziehung zwischen dem Ende des Lebens des Elija und dem Ende des Lebens Jesu angespielt worden, nämlich durch das Gespräch Jesu auf dem Berg der Verklärung mit Mose und Elija über Jesu „Ausgang“ in Jerusalem. Jetzt erfährt der Leser näherhin, daß der „Ausgang“ des Weges Jesu in Jerusalem wie das Ende des Lebens des Elija die „Aufnahme“ in die himmlische Welt sein wird.

Diese typologische Entsprechung wird mit Lk 9,51 erneut aufgerufen und am Schluß des Lukasevangeliums und vor allem am Anfang der Apostelgeschichte zweimal erzählerisch ausgeführt. Mit Apg 1,9–11 wird nicht nur der Vorgang der Himmelfahrt mit deutlichen Anspielungen auf 2 Kön 2 erzählt, sondern im Kontext dieser Darstellung wird darüber hinaus explizit gesagt, daß die „Aufnahme“ Jesu einen epochalen Zeitenwechsel einleitet. Sie markiert die Wende von der Zeit des Wirkens Jesu zur Zeit des Wirkens seiner Zeugen. Dies spiegelt sich in Apg 1,21 f besonders deutlich in Formulierungen wider, durch welche im Zusammenhang der Nachwahl des Matthias als Ersatz für Judas Iskariot die Kriterien für die Kandidatur zum Apostolat definiert werden. Danach „muß“ ein Anwärter auf das apostolische Amt Augenzeuge der gesamten „Zeit“ des irdischen Jesus sein, angefangen von der Taufe Jesu bis zu seinem „Aufgenommenwerden“. Die Zeit Jesu als Zeit der *Stif-*

tung des Wissens wird damit der Zeit der zukünftigen *Bezeugung* dieses Wissens durch apostolische Wissensträger gegenübergestellt und zugeordnet. Die Zeit der apostolischen Bezeugung ist ihrerseits durch die Eckdaten Himmelfahrt und Wiederkunft Jesu definiert (vgl. Apg 1,11). Nach Apg 1,1 f ist das aus zwei Büchern bestehende lukanische Geschichtswerk insgesamt nach diesen Zeitvorstellungen gegliedert. Die „Aufnahme“ Jesu ist darin der soteriologische Scheidepunkt zwischen der Zeit unheilvollen „Nichtwissens“ (*ἄγνοια*) aller Menschen und der Zeit der Bezeugung rettenden Wissens durch die Gesandten Jesu (vgl. Apg 3,17; 17,30).

Daß Lk 9,51 ein makrotextuelles Gliederungssignal besonderen Ranges darstellt, kann der implizite Leser – auch ohne die Kenntnis von Apg 1,1 f – nicht zuletzt an der sprachlichen Form dieses Satzes ablesen. Denn Lk 9,51 – und nur dieser Satz im Lukasevangelium – entspricht formal den idealbiographischen Zeitangaben in der Kindheitsgeschichte Jesu (vgl. Lk 2,6 f. 21. 22 f). Instruktiv ist vor allem eine Gegenüberstellung mit der Exposition der Geburtsgeschichte:

Lk 9,51–53	Lk 2,6f
51 Es geschah aber,	6 Es geschah aber,
als sich erfüllten die Tage seiner Aufnahme, und (da) richtete er sein Angesicht darauf, nach Jerusalem zu gehen.	als sie dort waren, erfüllten sich die Tage, daß sie gebären sollte.
52 Und er sandte Boten vor seinem Angesicht her. Und gehend, hineinkamen sie in ein Dort der Samariter, um ihm (eine Herberge) zu bereiten. 53 Aber sie nahmen ihn nicht auf.	7 Und sie gebar ihren Sohn, den erstgeborenen. Und sie wickelte ihn und legte ihn in einen Futtertrog.
Denn sein Angesicht war gehend nach Jerusalem.	Denn es war für sie kein Platz in der Herberge.

Vergleichbar sind diese Textsegmente aufgrund der strukturellen Ähnlichkeit dreier Komponenten. Die erste ist das Eröffnungssi-

gnal „Es geschah aber“. Es steht jeweils in Verbindung mit einer programmatischen Zeitangabe („Tage seiner Aufnahme“, „Tage, daß sie gebären sollte“). Dabei erscheint das biographische Datum (Aufnahme, Geburt) als Abschluß einer Zeitspanne („Tage“), die sich mit dem Eintreten des idealbiographischen bzw. epochalen Ereignisses „erfüllt“. Dies verweist den Leser darauf, daß die Zeiten und Fristen der hier erzählten Biographie im Heilsplan Gottes vorgesehen sind. Mit der Geburt „erfüllt“ sich die Zeit der Schwangerschaft der Mutter Jesu, die Zeit der Erwartung des verheißenen Kindes. Mit der „Aufnahme“ „erfüllt“ sich die mit Lk 9,51 beginnende und mit der Himmelfahrt endende letzte Phase des Lebens Jesu einschließlich seines Todes und seiner Auferweckung.

Die zweite Komponente, an der die strukturelle Ähnlichkeit der beiden Textsegmente sichtbar wird, ist jeweils eine kurze Erzählsequenz, die einen für die folgende Phase der Biographie Jesu bezeichnenden Vorgang darstellt. In beiden Fällen geht es dabei um die Unmöglichkeit, für Jesus auf einer Reise eine Unterkunft zu finden. Im Zusammenhang von Lk 2,7 handelt es sich um die Reise, zu der die Eltern Jesu durch einen Erlaß des Kaisers Augustus genötigt werden, um sich als Untertanen der römischen Obrigkeit in der Heimatstadt des Davididen Josef, Betlehem, in die Liste der Steuerpflichtigen eintragen zu lassen. Auf dieser Reise wird Jesus geboren, zur rechten Zeit gemäß Gottes Plan, am rechten Ort, in der Stadt Davids, gemäß kaiserlicher Anordnung. Der bezeichnende Vorgang, der dieser Geburt zugeordnet wird, ist die notdürftige Versorgung des Kindes und seine Unterbringung an einem Ort, der den neugeborenen König in seiner eigenen Heimat, der Stadt Davids, als einen Fremden kennzeichnet. An diesem Ort wäre der königliche Retter seines Volkes unerkannt geblieben, wäre nicht der steinerne Futtertrog, in dem er verborgen wird, durch den Hinweis himmlischer Boten für suchende Menschen zum Erkennungszeichen erklärt worden (vgl. Lk 2,12). Im Zusammenhang von 9,51–53 besteht der bezeichnende Vorgang darin, daß von Jesus ausgesandte Boten, die am Beginn seiner Reise nach Jerusalem für ihn eine Unterkunft suchen, ihren Auftrag nicht erfüllen können, weil die Bewohner eines Samariterdorfes „ihn“ (Jesus) nicht aufnehmen. Die Unterbringung des Neugeborenen an einem befremdlichen Ort und die Abweisung des reisenden Jesus in einem fremden, nichtjüdischen Dorf verweisen je auf verschiedene Weise auf den tragischen Aspekt des Lebens Jesu, der am Ende der Kindheitsgeschichte und am Ende des Weges Jesu in Jerusalem in Erscheinung tritt. Die Tragödie besteht am Ende der Kindheitsge-

schichte darin, daß die Eltern Jesu das Wort des eigenen Sohnes gerade dann nicht verstehen, wenn dieser in seiner christologischen Rolle als Lehrer inmitten der Lehrer Israels an dem ihm von Gott bestimmten Ort erscheint, im Tempel (vgl. Lk 2,50). In dem mit Lk 9,51 eröffneten zweiten Teil des Lukasevangeliums besteht die Tragödie in der Abweisung Jesu durch sein Volk und die jüdische Obrigkeit in Jerusalem, nachdem er sein Reiseziel, den Tempel in Jerusalem, erreicht und dort täglich in der Öffentlichkeit gelehrt hat (vgl. Lk 22,53). Diese Vorausdeutungen auf den tragischen Aspekt der geschichtlichen Rolle Jesu in den Expositionen der Kindheitsgeschichte Jesu und des zweiten Hauptteils des Lukasevangeliums formulieren jeweils das spannungsauslösende Disäquilibrium, dessen Potenz bis zum Ende des jeweiligen Erzählzusammenhangs ausstrahlt.

Die dritte strukturell vergleichbare Komponente in den beiden Textsegmenten ist ein abschließender Kausalsatz, durch den der Erzähler in seiner auktorialen Allwissenheit die christologische Relevanz des Disäquilibriums reflektiert. Die Fremdheit, Heimatlosigkeit, Ortlosigkeit des reisenden Jesus hängen wesentlich mit seiner christologischen Rolle zusammen. Die „Herberge“, in der für den neugeborenen Jesus mit seinen Eltern „kein Platz“ ist, ist symptomatisch für das gesamte Schicksal Jesu. „Der Menschensohn hat nicht [keinen Ort], wo er das Haupt betten könnte“ (9,58b). Diesen programmatischen Satz spricht Jesus in unmittelbarem Anschluß an die Abweisungs-Episode auf dem Weg „in ein anderes Dorf“ (9,56). Damit ist klar, daß die Abweisung des reisenden Jesus durch Samariter in diesem Zusammenhang nicht so zu verstehen ist, als ginge es nur darum, Jesus an seine religiös-kulturelle *Zugehörigkeit* zum Judentum zu erinnern. Der Grund, den der Erzähler für das Verhalten der Samariter nennt, hat mit dem Ziel *dieser* Reise zu tun, die eine unvergleichliche Bestimmung hat. Daß hier nicht nur ein jüdischer Jerusalem-Pilger von intoleranten Samaritern abgewiesen wird, sondern der zu seinem letzten Ziel aufbrechende Menschensohn, darauf verweist der Erzähler durch die engen und ungewöhnlichen Stichwortbezüge zwischen 9,51 und 9,53b („Angesicht“ – „gehen“ – „nach Jerusalem“). Dies besagt, daß die vordergründig religiös-kulturell erklärliche Haltung der ungastlichen Samariter dem Jesus gegenüber im Zusammenhang des zweiten Teils des Lukasevangeliums letztlich auf den tieferen Konflikt zwischen Gott und der Menschenwelt hinweist, der in der Abweisung Jesu in Jerusalem erst in seiner ganzen Schärfe ausbricht. Die überfüllte Herberge von Lk 2,7 und das ungastliche

Dorf von Lk 9,53b verweisen also jeweils in ihrem Kontext auf die tragischen Aspekte des Konflikts zwischen Gott und seinem Volk, der sich mit der Reise Jesu nach Jerusalem anbahnt, der sich durch das Lehren Jesu im Tempel zuspitzt und der schließlich im Tod und in der Auferweckung Jesu ausgetragen wird (vgl. dazu im Rückblick Apg 2,22–24; 3,13–15).

Der lukanische Jesus tritt seinen Weg nach Jerusalem an im Wissen um den göttlichen Plan bezüglich seines „Abgangs, den er erfüllen sollte in Jerusalem“ (Lk 9,31). Dieses Wissen spricht er aus in den beiden Leidensvorhersagen in Galiläa (vgl. Lk 9,22.44), ohne von seinen Schülern verstanden zu werden (vgl. 9,45). Am Ziel der Reise, die mit Lk 9,51 beginnt, wird dieses noch verborgene Wissen den Schülern als den Zeugen Jesu übergeben (vgl. Lk 24,44–49), und zwar dadurch, daß Jesus sein eigenes Wissen bezüglich seines Geschicks mit dem in Verbindung bringt, was Mose und alle Propheten über ihn geschrieben haben (vgl. 24,27.44–46). Damit erscheint insbesondere die Reise Jesu in den „Tagen seiner Aufnahme“ als das Projekt der *Stiftung* des rettenden Wissens, das die Zeugen Jesu im zweiten Buch des lukanischen Geschichtswerks *bezeugen* werden. Welchen Beitrag die einzelnen Etappen der Reise Jesu zur *Vermittlung* dieses Wissens leisten, soll die in diesem Band vorgelegte exegetische Analyse von Lk 9,51–24,53 erweisen. Im folgenden geht es zunächst um den sogenannten lukanischen Reisebericht (Lk 9,51–19,48), der in dem soeben gesteckten Rahmen gelesen werden soll.

I. Der lukanische Reisebericht (Lk 9,51–19,48)

1. Komposition und Themenprogramm

Der lukanische Reisebericht beruht überwiegend auf nichtmarkinischem Quellenmaterial, d.h. er enthält Stoffe aus der Logienquelle Q und lukanisches Sondergut. Da der nichtmarkinische Stoff im lukanischen Reisebericht als geschlossener Block erscheint (Lk 9,51–18,14), als sogenannte „große Einschaltung“ des Lukas (im Unterschied zur sogenannten „kleinen Einschaltung“, Lk 6,20–8,3), könnte man versucht sein, diesen Block als Erweiterung des markinischen Rahmens aufzufassen. Tatsächlich beruht ja die kompositorische Idee, die letzte Phase des Wirkens Jesu außerhalb Jerusalems

als Reise nach Jerusalem zu gestalten, auf der literarischen Konzeption des Markusevangeliums. Es lohnt sich deshalb, zunächst einen Blick darauf zu werfen, wie der Autor des Lukasevangeliums auf diesen ihm vorgegebenen Teil des Markusevangeliums eingeht. (Zur Komposition des markinischen Reiseberichts vgl. die Tabelle im Anhang, S. 268.)

An erster Stelle ist festzustellen, daß durch die sogenannte „große Einschaltung“ von nichtmarkinischem Quellenmaterial (Stoffe aus Q und Sondergut) der markinische Reisebericht zertrennt und damit seine Struktur aufgehoben wird. Die Schnittstelle liegt hinter Mk 9,50. Der gesamte erste Zyklus (Mk 8,27–9,29) und der Teil I des zweiten Zyklus (Mk 9,30–50) werden im Lukasevangelium dem zweiten Galiläa-Zyklus (Lk 8,1–9,50) zugeordnet und finden sich dort am Schluß (vgl. Lk 9,18–50). Der restliche Stoff (Mk 10,1–52) wird erst nach der „großen Einschaltung“, beginnend mit Lk 18,15, berücksichtigt, und zwar ausnahmsweise kombiniert mit Stoffen aus der Logienquelle und lukanischem Sondergut. Lukas hat also den Rahmen des markinischen Reiseberichts nicht nur verändert, sondern durch seine kompositorischen Eingriffe völlig unkenntlich gemacht.

Die zweite Feststellung betrifft die interne Struktur des markinischen Reiseberichts. Der markinische Reisebericht wird vor allem durch fünf *Itinerare* strukturiert, kurze Reisenotizen, die jeweils die fünf Hauptabschnitte der Komposition eröffnen. Ein Blick in die Synopse zeigt, daß keine von ihnen eine Entsprechung im Lukasevangelium hat, weder im zweiten Galiläa-Zyklus noch im lukanischen Reisebericht. Sie werden sämtlich ignoriert.

Beide Feststellungen zusammen besagen, daß der Autor des Lukasevangeliums den markinischen Reisebericht konsequent dekomponiert hat, obgleich er die Reihenfolge der Einzelstoffe nicht verändert hat. Diese Stoffe werden damit sozusagen spurlos der eigenen kompositorischen Konzeption verfügbar gemacht.

Aus diesem Befund ergibt sich, daß die Komposition des lukanischen Reiseberichts ausschließlich aufgrund immanenter Textsignale festgestellt werden kann. Literarkritische Kriterien sind dafür nicht relevant. Eine Diskussion darüber, ob der Reisebericht mit der Wiederaufnahme der Markus-Stoffe endet oder an einer anderen Stelle, bevor das in Lk 9,51 genannte Ziel Jerusalem überhaupt erreicht ist, halte ich für abwegig. Daß bereits im letzten Teil des lukanischen Reiseberichts wieder Markus-Stoffe rezipiert werden, ist für die Frage nach der lukanischen Komposition unerheblich.

(Noch weniger aussichtsreich wäre der Versuch, die Struktur des lukanischen Reiseberichts von der Komposition der Logienquelle Q her zu erschließen.) Zu fragen ist vielmehr nach den im lukanischen Reisebericht vom Erzähler gesetzten höchstrangigen textinternen Gliederungssignalen, die im Text des lukanischen Reiseberichts auf dessen Struktur hinweisen. Den Text zu gliedern ist grundsätzlich nicht die Aufgabe des *Exegeten*. Der Text *ist* gegliedert. Der Exeget hat diese Gliederung lediglich festzustellen. (Zu den Kriterien vgl. Bd. 1, S. 15–18.)

Der lukanische Reisebericht ist wie der markinische durch Reisenotizen (summarische *Itinerare*) gegliedert. Dazu zählen Lk 9,51; 13,22 und 17,11. Die summarische Reisenotiz steht hier jeweils in Verbindung mit der Zielangabe Jerusalem. Ein viertes Itinerar, dem eine makrotextuell gliedernde Funktion zukommt, ist Lk 10,38, auch wenn hier das Reiseziel Jerusalem nicht genannt wird. Da von dieser Einschätzung viel abhängt, muß sie eigens begründet werden.

Die Formulierung „Auf ihrer Reise (Ἐν δὲ τῷ πορεύεσθαι αὐτοῦς) ging er selbst in ein Dorf hinein“ (10,38) nimmt Bezug auf den Anfang des Reiseberichts (vgl. 9,52). Im Unterschied zur Abweiserungs-Episode 9,52–56 werden hier keine Boten gesandt, sondern Jesus selbst (αὐτός) betritt das Dorf und wird dort anders als in 9,53 in ein Haus aufgenommen. Diese strukturelle Beziehung kann man entweder als *inclusio* interpretieren, durch die 9,51–10,42 als zusammengehöriger Abschnitt markiert wird, der durch 10,38–42 abgeschlossen wird, oder man kann umgekehrt 10,38–42 als Eröffnung eines neuen Abschnitts interpretieren. Gegen die erste Möglichkeit spricht ein entscheidendes inhaltliches Indiz. Die Episode im Haus der Schwestern Marta und Maria (Lk 10,38–42) steht inhaltlich nicht in Verbindung mit der vorausgehenden Episode, auch wenn dies auf den ersten Blick der Fall zu sein scheint. Man könnte nämlich versucht sein, das Motiv der Sorge (vgl. 10,41) mit dem scheinbar entsprechenden Motiv im Gleichnis vom barmherzigen Samariter (vgl. 10,34.35) als sachliche Entsprechung zu bewerten. Die mit der Aufforderung zum richtigen Tun abschließende Parabel vom barmherzigen Samariter würde nach dieser Lesart durch die daran anschließende Episode relativiert, in welcher der Vorrang des Hörens *auf Jesus* vor dem richtigen Tun *nach dem Gesetz* die Pointe wäre. Aber diese vermeintliche textsemantische Beziehung beruht auf dem Text der deutschen Übersetzung und erweist sich bei der Überprüfung am griechischen Wortlaut als nicht textgerecht. Die „Sorge“, die der barmherzige Samariter dem

von Räubern Überfallenen erweist (vgl. V 34) und erweisen läßt (vgl. V 35), hat eine wesentlich andere Qualität als die „Sorge“, die Marta an den Tag legt. In den ersten beiden Fällen geht es um die *Rettung* des Lebens eines Verletzten (Stichwort *ἐπιμελέομαι*), um praktizierte Barmherzigkeit (vgl. V 37a), im Fall der Marta um die Sicherung des eigenen Lebens durch ökonomische *Vorsorge* (Stichwort *μεριμνάω*) im Gegensatz zum Hören auf das Wort Jesu. Mit dem Stichwort *μεριμνάω* wird das Thema des *nachfolgenden* Kontextes eröffnet, der sich mit dem traditionell weisheitlichen Verständnis von *Vorsorge* als Lebenssicherung auseinandersetzt (vgl. bes. Lk 12,1–53).

Diese sachlichen Unterschiede sprechen gegen die Option, Lk 10,38–42 als abschließendes Element im Sinne einer *inclusio* aufzufassen. Eine *inclusio* kommt vielmehr dadurch zustande, daß am Anfang und am Ende der kompositorischen Einheit 9,51–10,37 das Samariter-Motiv eingesetzt wird. Was mit der Abweisung Jesu in einem samaritanischen Dorf beginnt, endet mit dem vorbildlichen Handeln eines Samariters. Damit ergibt sich für Lk 10,38–42, daß diese mit einer summarischen Reisenotiz beginnende Episode einen neuen Zyklus des Reiseberichts eröffnet und daß sich die Reisenotiz 10,38 in diesem Sinn auf Lk 9,52 f zurückbezieht. Trotz des fehlenden Jerusalem-Motivs wird deshalb im folgenden diese Reisenotiz (Lk 10,38) als mit Lk 9,51; 13,22 und 17,11 gleichrangiges makrotextuelles Gliederungssignal bewertet. Nach diesen vier übergeordneten Gliederungssignalen ergibt sich die Gliederung des lukanischen Reiseberichts in vier Zyklen.

Der erste Zyklus (9,51–10,37) behandelt die für den gesamten Zusammenhang grundlegenden theologischen Themen in drei sequenzartig aufeinander bezogenen Doppel-Episoden. In der ersten wird das als Reise nach Jerusalem konzipierte Lehrprogramm an die Person Jesu gebunden. Wer (als Leser) den Weg nach Jerusalem mitgeht, erwirbt ein Wissen, das sich in der Nachfolge des abgewiesenen Jesus erschließt (Abschnitt I). Dieses Wissen bezieht sich auf Gottes endzeitliches Handeln, d.h. auf die nahekommende Gottesherrschaft und die Entmachtung der Dämonen (Abschnitt II). Dieses Wissen wird als Gottes Offenbarung durch Jesus als Offenbarungsmittler geschenkweise „Unmündigen“ (Lk 10,21) gegeben, steht aber in Zusammenhang mit dem Wissen, daß die religiöse Kultur des Judentums begründet (Abschnitt III).

Auf den ersten Zyklus, den programmatischen Eröffnungsteil des gesamten Reiseberichts, folgen drei weitere Zyklen, in denen der

lehrende Jesus dieses Wissen in drei Themenkreisen entfaltet. *Der zweite Zyklus* behandelt die elementare philosophische Frage, wie sich ein weisheitliches Bemühen um eine sinnvolle Lebensführung angesichts des Wandels aller Lebensverhältnisse, der von der kommenden Gottesherrschaft erwartet wird, überhaupt begründen läßt. Erkenntnistheoretisch geht es dabei um die Frage, ob weisheitliches Denken überhaupt in der Lage ist, auf den von Gott bewirkten Umbruch der Weltordnung kognitiv einzugehen. In praktisch-philosophischer Hinsicht steht in diesem Zyklus das Thema der Sorge um das eigene Überleben im eschatologischen Umbruch im Zentrum.

Der dritte Zyklus entfaltet mit dem Thema des Zugangs zur Gottesherrschaft einen zentralen Aspekt der apokalyptischen Soteriologie und daran anknüpfende ethische Fragen. Im Mittelpunkt stehen dabei das Thema der Suche Gottes nach den verlorenen Töchtern und Söhnen seines Volkes und der Streit um das Motiv, welches in diesem Handeln Gottes offenbar wird, die Barmherzigkeit.

Der vierte Zyklus schließlich behandelt das Thema der richtigen Orientierung und Praxis in der kritischen Zeit zwischen der Gegenwart Jesu als Wissensstifter und seiner Wiederkunft als Menschensohn-Weltrichter. Im Zentrum steht dabei das Motiv der Bewährung des durch Jesus gestifteten Wissens. Dieser Zyklus ist besonders aufschlußreich für die Struktur der lukanischen Eschatologie.

Diese Thesen zum Themenprogramm des lukanischen Reiseberichts sind durch die folgenden Einzelanalysen zu erhärten. Zuvor soll die inhaltliche Konzeption des lukanischen Reiseberichts der des markinischen gegenübergestellt werden. Die konsequente Dekomposition des markinischen Reiseberichts in der lukanischen Rezeption seiner Stoffe ist ein deutliches Indiz dafür, daß der Autor des Lukasevangeliums mit seinem Reisebericht auch inhaltlich ein anderes Konzept verfolgt als Markus. Dies läßt sich an der unterschiedlichen Bedeutung zentraler *Leitmotive* ablesen.

Das zentrale Thema des markinischen Reiseberichts ist *Nachfolge*. Wie vor allem im zweiten Zyklus deutlich wird, geht es dabei um eine Aktualisierung des ursprünglichen Nachfolge-Modells, die auf die Situation der markinischen Leserschaft zugeschnitten ist. Es sind gerade nicht die mit der Nachfolge Jesu im ursprünglichen und eigentlichen Sinn verbundenen Anforderungen an die nicht seßhafte Lebensweise von Wandercharismatikern, die hier diskutiert werden, sondern Fragen bezüglich solcher Institutionen und Beziehun-

gen, die ein Wandercharismatiker gerade hinter sich zu lassen hat: Ehe, Kinder, Eigentum. Der haustafelartig angeordnete zentrale Abschnitt II (Mk 10,1–31) des zweiten Zyklus diskutiert aber die damit zusammenhängenden Ordnungs- und Wertvorstellungen als Kriterien für „Nachfolge“. Mit der „Nachfolge“ Jesu ist eine neue positive Bewertung der Ehe verbunden, die Bejahung von Kindern und ein neues umfassendes Verständnis von Familie. Die Gemeinde versteht sich als *familia Dei* mit einem neuen Ethos quasi-verwandtschaftlicher Solidarität (vgl. Mk 10,28–30). „Nachfolge“ wird damit – und darin liegt die entscheidende Leistung des markinischen Reiseberichts – zu einer Metapher für christliche Existenz transformiert, die dem markinischen Leser etwa 40 Jahre nach dem Tod Jesu und angesichts der Katastrophe des Jüdischen Krieges die christliche Weise zu leben als personales Beziehungsverhältnis zu Jesus erklärt. Der markinische Reisebericht wird entsprechend überwiegend als Jüngerschulung inszeniert. Dabei ist das Haus als abgeschiedener Ort ein bevorzugter Schauplatz (vgl. Abschnitt I des zweiten Zyklus insgesamt, ferner Mk 9,28 f; 10,19 ff).

Im lukanischen Reisebericht ist dagegen das Thema Nachfolge von zwar großer, aber doch „nur“ relativer Bedeutung. Das Haus gehört hier ebenfalls zu den typischen Reiseszenarien, aber nicht als Rückzugsraum für separate Schülerbelehrungen, sondern in erster Linie als Ort der Begegnung und Konfrontation Jesu mit Repräsentanten der religiösen Kultur des jüdischen Volkes (vgl. bes. Lk 11,37–54; 14,1–25). Wo im lukanischen Reisebericht die Ordnung von Haus und Familie zum Thema einer Diskussion wird, geht es dabei zunächst nicht um die christliche Gemeinde, um christliches Ethos, sondern vor allem um die religiöse Kultur des jüdischen, insbesondere des pharisäischen Hauses, speziell um die Forderung Jesu, das pharisäische Haus solle sich über die traditionellen Normvorstellungen häuslicher Tugenden hinaus dem Prinzip der Barmherzigkeit verpflichten, dem Maßstab des endzeitlichen Handelns Gottes, der im Tun und Lehren des reisenden Jesus manifest wird (vgl. das Themenprogramm des dritten Zyklus im ganzen). Anders als der markinische stellt sich der lukanische Reisebericht insgesamt als ein innerjüdischer Disput dar, in welchem der Streit um die religiöse Kultur des Judentums als Raum der Verständigung über Gottes Gerechtigkeit und Barmherzigkeit zwischen Jesus und professionellen jüdischen Lehrautoritäten ausgetragen wird. Aber gerade dieser innerjüdische Disput ist auf den lukanischen Leser hin inszeniert. Das wesentliche Anliegen des lukanischen Reiseberichts ist es, der (zumindest in der Mehrheit) nichtjüdischen Leser-

schaft des lukanischen Geschichtswerks die Genese ihrer religiösen Identität in Form der Darstellung der Reise Jesu nach Jerusalem darzustellen. Die Antwort auf die Frage nach der religiös begründeten kulturellen Identität des impliziten Lesers des lukanischen Geschichtswerks ergibt sich aus dem inhaltlichen Programm dieser Wissen stiftenden Reise, zu dem nicht zuletzt das Geschick Jesu gehört, das sich am Ende seines Weges in Jerusalem erfüllt.

2. *Der erste Zyklus: Drei Grundpfeiler christlicher Existenz (Lk 9,51–10,37)*

2.1 Das Verhältnis zur Person Jesu (Lk 9,51–62)

Der Abschnitt Lk 9,51–62 beruht auf lukanischem Sondergut (9,51–56.61–62) und Stoff der Logienquelle Q (vgl. Lk 9,57–60 // Mt 8,19–22). Auf der Stufe des lukanischen Endtextes ist er aber als Einheit konzipiert.

Das formale Kriterium dafür ist der fließende Übergang zwischen V 56 („Und sie gingen in eine anderes Dorf“) und V 57a („Und als sie gingen auf dem Weg...“). V 57a ist kein summarisches Itinerar, sondern besagt, daß die drei kurzen Dialoge über Nachfolge (9,57–62) sich auf dem Weg vom samaritanischen Dorf „in ein anderes Dorf“ abspielen. Die Abgrenzung dieses Sinnabschnitts gegenüber Lk 10,1–20 ist eindeutig. Das anaphorisch substituierende „Danach“ (10,1) bezieht sich auf 9,51–62 zurück.

Nach diesen formalen Kriterien können die beiden Perikopen 9,51–56 und 9,57–62 inhaltlich als *eine* übergeordnete Erzählsequenz aufgefaßt werden. Der Verweigerung der Aufnahme Jesu im Dorf der ungastlichen Samariter steht der Wunsch der drei Dialogpartner Jesu nach der Aufnahme in die Nachfolge Jesu gegenüber.

2.1.1 Die Abweisung Jesu in einem samaritanischen Dorf (9,51–56)

Die Exposition dieser Episode entwickelt das Disäquilibrium zunächst programmatisch auf der Ebene der Christologie. Der seiner Bestimmung gemäß nach Jerusalem reisende Jesus wird in den

Boten, die er als Wegbereiter „vor seinem Angesicht“ voraussendet, selber abgewiesen. Dieses christologische Disäquilibrium wird in der kurzen Sequenz, die die Haupthandlung ausmacht (V 54 f), auf die Ebene des Lehrer-Schüler-Verhältnisses transponiert. Jakobus und Johannes, die beiden Söhne des Zebedäus, die hier ausdrücklich als „Schüler“ bezeichnet werden und damit eine andere Rolle spielen als die in V 52 gesandten „Boten“, machen sich das Problem der Abweisung Jesu zu eigen, indem sie Jesus eine Möglichkeit vorschlagen, wie die Ungastlichkeit der Samariter zu bestrafen sei. Dabei verstoßen sie in doppelter Weise gegen ihren Schüler-Status und werden deshalb von Jesus mit einem Tadel zurechtgewiesen. Daß sie ihre Schüler-Rolle nicht wahrnehmen, wird formal daran erkennbar, daß sie sich in einem Konflikt, der aufgrund des Nichtverstehens des durch Gottes Plan vorherbestimmten Weges Jesu nach Jerusalem ausgebrochen ist, als die Vordenker einer Lösung aufführen, die sie Jesus anbieten. Zwar fragen sie ihn: „Herr, willst du...?“ Aber die Vorstellung davon, was Jesus wollen könnte, ist das Ergebnis ihres Denkens. Dessen Inhalt widerspricht erst recht dem, was Schülern angemessen ist. Jakobus und Johannes schlagen nicht nur die Bestrafung des ungastlichen Dorfes mit Feuer vom Himmel vor, sondern machen sich selbst anheischig, dieses göttliche Gericht durch ihr Wort vom Himmel herabzurufen: „Herr, willst du, daß wir sagen ...“. Damit maßen sie sich die Rolle des Propheten Elija an.

Der Text spielt vor allem auf 2 Kön 1,10.12 an, die letzte Episode vor der Entrückung Elijas in den Himmel (2 Kön 2,1–18). Die Parallelisierung Jesu mit Elija in den „Tagen seiner Aufnahme“ ist der durchaus sinnvolle kontextuelle Zusammenhang, auf den sich die Frage der Zebedaiden bezieht. Aber die Art, wie sie diesen Bezug herstellen, zeigt, daß ihnen das entsprechende Verstehen der Schrift noch nicht gegeben ist. Ihre Sicht ist begrenzt. Sie sehen, daß Elija das vernichtende Feuer vom Himmel ein erstes und ein zweites Mal auf Soldaten herabrufft, die der König Ahasja von Israel zu seiner Verfolgung aufgeboden hat. Sie sehen dagegen nicht, daß Elija sich vom Kommandanten der dritten Einheit dazu bewegen läßt, mit ihm in die Hauptstadt Samaria hinabzugehen, um sich der Konfrontation mit dem König zu stellen. Hier liegt die Analogie zum Weg Jesu nach Jerusalem.

Der Leser, mit dem das lukanische Geschichtswerk rechnet, kann diesen Bezug herstellen; die Schüler in der erzählten Welt dagegen zeigen ihr schrifthermeneutisches Unverständnis. Das Mißverständnis, das ihrer Frage zu Grunde liegt, wird in dieser Episode

nicht aufgehoben. Der Tadel Jesu klärt sie nicht auf. Er wird inhaltlich nicht konkretisiert. Was aus der Abweisung Jesu zu lernen ist, erfährt der Leser vielmehr erst in den drei anschließenden Weg-Dialogen. In der erzählten Welt geben Jakobus und Johannes ihre Rolle zurück an den Erzähler, der sie auf die Kandidaten für die Nachfolge Jesu in den folgenden Szenen überträgt. Dieses literarische Verfahren, bei dem ein und dieselbe Rolle von einander abwechselnden Akteuren gespielt wird, ist für die lukanische Komposition von Stoffen der synoptischen Überlieferung charakteristisch. Nicht die Figuren entwickeln sich, sondern die Themen. Was die Schüler lernen, wird nicht als psychologische, sondern als thematische Entwicklung dargestellt. Alles, was Jesus gelehrt hat und was es zu wissen gilt, wird am Ende des Weges Jesu in einem einzigen Akt übergeben, der alle Schülerinnen und Schüler Jesu zu wissenden Zeugen Jesu macht (vgl. Lk 24,44–49). Dieses Wissen beruht nicht auf einem (lebenslangen) Dazulernen, sondern – wie bald gesagt wird; vgl. 10,21–24 – auf der Offenbarung Gottes an die Unmündigen. Vor dieser Offenbarung sind alle Menschen Unwissende. Daß dies ausnahmslos gilt, zeigt Lukas, indem er nach den Fremden, den ungastlichen Samaritern, gerade die Schüler Jesu als Unwissende erscheinen läßt. Die Unwissenheit, die sie bezüglich des von Gott bestimmten Weges Jesu an den Tag legen, verweist auf die soteriologisch problematische Distanz zwischen Gott und den Menschen allgemein. Insofern entspricht es dem lukanischen Verständnis von Offenbarung und Wissen ganz besonders, wenn in den erzählten Lernprozessen die Schülerfiguren einander ablösen. Die Entwicklung eines Themas durch zwei sequenzartig aufeinander bezogene Erzähleinheiten haben nicht die Figuren der erzählten Welt zu realisieren, sondern der Leser.

2.1.2 Drei Dialoge über Nachfolge (9,57–62)

Gemeinsam ist den drei Dialogen das formale Merkmal, daß sie mit einem markanten Ausspruch, einem weisheitlichen Logion Jesu schließen. Dessen Einbettung in Dialoge, die jeweils das Logion veranlassen, ist charakteristisch für die *Gattung Chrie* („Anwendung“). Eine Sentenz wird interpretiert, indem sie in den Zusammenhang einer erdachten typischen Situation aus dem Leben der maßgeblichen Autorität gestellt wird, auf die dieses Wort zurückgeht. Dieses Verfahren wird hier auch auf der Stufe des lukanischen

schen Endtextes angewandt. Die drei abschließenden Logien sprechen in ihrem jetzigen erzählerischen Zusammenhang (Lk 9,51–62) aus, was im Tadel an die Adresse der Zebedaiden ungesagt geblieben ist.

Den Zusammenhang mit der Abweisungs-Episode nimmt vor allem der erste Dialog (9,57 f) auf. Ein anonym Sprecher erklärt seine Bereitschaft, Jesus als Lehrer „nachzufolgen“, also sein Schüler zu werden. Diese Erklärung ist bedingungslos formuliert („wo immer du hingehst“). Die Antwort Jesu geht genau darauf ein. Sie stellt dem „wo immer“ eine Aussage über den Menschensohn gegenüber, der „nicht“ [keinen Ort] hat, „wo“ er sein Haupt betten kann. Die bedingungslose Bereitschaft des Bewerbers beantwortet Jesus, indem er die Bedingung nennt, auf die jeder sich einlassen muß, der Jesus nachfolgen will. Aus dem Kontext weiß der Leser, daß Jesus nach Jerusalem geht und am Anfang dieses Weges keinen Schlafplatz findet. Diese Erzählmotive werden hier sowohl christologisch wie auch in Bezug auf das Thema Nachfolge entfaltet. Der von den Samaritern abgewiesene Jesus erleidet nicht nur die Auswirkungen der religiös-kulturellen Feindschaft zwischen Juden und Samaritern, sondern die Erfahrung kultureller Fremdheit hat darüber hinaus eine Qualität, die hier in kosmischen Dimensionen ausgesagt wird. Die Abweisung Jesu ist Ausdruck der Fremdheit des Menschensohnes in der Menschenwelt. Der Verweis auf die Füchse und die Vögel markiert diesen Raum von seiner oberen und unteren Grenze her. Der Verweis auf die Höhlen und die Nester, in denen diese Grenzbewohner der Schöpfung ihre Schlafplätze finden, formuliert als ausnahmslose Regel, daß die Schöpfung allen Lebewesen einen Ruheort gewährt; allein der Menschensohn „hat nicht, wo er sein Haupt betten könnte“. Die Suche nach einem Ort für den Menschensohn in der Welt scheitert, weil es diesen Ort nicht gibt. Der Menschensohn ist hier nicht als der auf den Wolken des Himmels kommende vollmächtige Vollstrecker des göttlichen Endgerichts dargestellt, sondern wie die personifizierte Weisheit der frühjüdischen Tradition (vgl. Bd. I, S. 51–57) als eine Figur, welche die Suche der rettenden Weisheit Gottes nach dem Ort verkörpert, an dem die Beziehung zwischen Gott und der Menschenwelt neu angeknüpft werden kann. Dieser Anknüpfungspunkt ist nach Lk 9,58 nur in der Nachfolge des ortlosen Jesus zu finden. Die vergebliche Suche des Menschensohnes nach seinem Ort in der Menschenwelt ist das Modell, nach welchem sich das Weltverhältnis dessen gestaltet, der als Schüler in die Nachfolge des abgewiesenen Jesus

eintritt, damals im wörtlichen Sinn, jetzt im übertragenen Sinn als Leser des Reiseberichts.

Der zweite Dialog (9,57–60) zeigt die Kehrseite. Der *Anschluß* an Jesus als Lehrer verlangt die *Preisgabe* familialer Bindungen. Das Prinzip der kosmischen Ortlosigkeit des Menschensohnes wird hier im Hinblick auf die bisherige soziale Zugehörigkeit der Schüler Jesu abgewandelt. Die soziale Welt, die ihnen bisher ihren sicheren Ort geboten hat (wie die Schöpfung den Vögeln und Füchsen ihre Nester und Höhlen) wird durch das Logion „Laß die Toten ihre Toten begraben“ als Totenwelt desavouiert, in der die Toten den Toten die letzten Dienste erweisen. Diese drastische Abwertung der sozialen Sphäre zum Ort des Todes erklärt mit provozierender Härte die Unvereinbarkeit von Nachfolge und traditioneller Bindung an die Familie.

Die Schärfe der im Logion formulierten Forderung wird durch die erzählerische Verarbeitung zur Chrie noch gesteigert. Betrachtet man das Logion ohne seinen Erzählzusammenhang, ist das Todesmotiv metaphorisch zu verstehen. Die Lebenden sind Tote, die Tote begraben. Im Zusammenhang des Dialogs wird diese Metapher beim Wort genommen. Der in die Nachfolge Gerufene wird als Sohn vorgestellt, dessen Vater gerade verstorben ist und der um Aufschub bittet, damit er seiner religiösen Sohnespflicht, den Vater zu bestatten, nachkommen kann. Diese Pflicht wird vom Sohn als vorrangig („zuerst“) gegenüber dem Ruf in die Nachfolge verstanden. Damit verschiebt sich der Gegensatz Zugehörigkeit zu einer Familie - Zugehörigkeit zu Jesus auf das Verhältnis von religiöser Kultur und Nachfolge Jesu. Der Ruf in das Schülerverhältnis zu Jesus verlangt demnach sogar den Bruch mit unbedingten religiösen Verpflichtungen.

Die Härte der Forderungen in den ersten beiden Dialogen, die aus der Logienquelle Q stammen und dort eine Doppeleinheit bilden (vgl. Mt 8,19–22), wird im lukanischen Zusammenhang zunächst wörtlich übernommen. Signifikant für die lukanische Sicht ist aber die Erweiterung des zweiten Logions um den Auftrag: „du aber ... verkündige die Königsherrschaft Gottes!“. Das Verlassen der Familie und der Verstoß gegen die religiösen Verpflichtungen der Familie gegenüber erhalten damit eine positive Sinngebung. Damit stehen zwei Werte in Konkurrenz miteinander, von denen der eine, die Verpflichtung zur Verkündigung des eschatologischen Handelns Gottes, den Vorrang hat vor dem zweiten, der traditionellen religiösen Pflicht gegenüber dem eigenen Vater. In dieser Konkurrenz der

alten sozialen Welt und der kommenden Gottesherrschaft ist diese allerdings (noch) nicht als das bessere soziale Netz gedacht, sondern als Inhalt einer Botschaft, die es zu verkünden gilt, und zwar im Milieu der vergehenden alten Welt. Das Verhältnis des Schülers zum ortlosen Jesus verpflichtet diesen zu einem Verkündigungsauftrag, der ihn als Boten und Wissensträger mit der sozialen Welt, aus der er kommt, als Sphäre des Todes konfrontiert.

Im weiteren Verlauf der Reise nach Jerusalem wird die lukanische Kritik an der traditionellen religiösen Kultur weiter entfaltet werden. Dabei wird deutlich werden, daß es Lukas keineswegs darum geht, die religiöse Kultur des Judentums durch eine nicht mehr jüdische, sondern ausschließlich christliche zu ersetzen, sondern darum, von der Erfahrung des Todes und der Auferweckung Jesu her die jüdische Religion als Grundlage der religiösen und kulturellen Identität eines universalen Gottesvolkes aus Juden und Heiden neu zu definieren. Dieses Ziel hat Lukas bereits im Blick, wenn er den reisenden Jesus vor allem im dritten Zyklus des lukanischen Reiseberichts als Gast in pharisäischen Häusern zeigt, der sich mit den Pharisäern über den Zugang zur Gottesherrschaft auseinandersetzt, wobei das pharisäische Haus mit seiner religiösen Kultur als der Ort der Anknüpfung und des Widerspruchs erscheint.

Der dritte Dialog (9,61 f) deutet bereits in diese Richtung. Die soziale Welt wird hier nicht als Totenreich, sondern als eine Ordnung, die mit der Institution des Hauses gegeben ist, der Gottesherrschaft gegenübergestellt. Wie im ersten Dialog erklärt der Bewerber von sich aus die Bereitschaft zur Nachfolge, wie im zweiten Dialog bittet er um Aufschub, um „zuerst“ Abschied von den Personen in seinem Haus zu nehmen. Der finale Infinitiv „mich zu verabschieden“ konnotiert dabei den Aspekt der Verpflichtung auf die Familie als Ordnung (*ἀποτάξασθαι*). Der Bewerber verhält sich als einer, der seiner Verantwortung gegenüber „seinem“ Haus gerecht werden will, ob als Sohn oder als Hausherr, bleibt dabei offen. Auch diese Bitte wird abschlägig beschieden. Die Antwort Jesu begründet dies aber mit einem Logion, das in typisch weisheitlicher Manier allgemeine Geltung beansprucht („Niemand, der ...“). Die entsprechende Erfahrung stammt aus dem Anschauungsbereich der „Ökonomie“ (im Sinne der Antike), d.h. des Wirtschaftens im Rahmen des „Hauses“, des ländlichen Familienbetriebes. Die hier gewonnene Einsicht, daß man beim Pflügen seine Arbeit nicht ordentlich verrichten kann, wenn man nach hinten schaut statt auf die Zugtiere nach vorn, wird übertragen auf einen anderen, einen nichtökonomischen Bereich, auf die „Arbeit“ für die Gottesherr-

schaft, die ebenso wie das ökonomische Handeln von ihren „Arbeitern“ Tauglichkeit verlangt. Ökonomie und Verkündigungstätigkeit stehen sich hier also gerade nicht in oppositioneller Ausschließlichkeit gegenüber (wie im zweiten Dialog die Welt der Totengräber und die Gottesherrschaft), sondern im Verhältnis der Ähnlichkeit im Sinne einer weisheitlichen Analogie. Liest man dieses Logion in seinem erzählerischen Zusammenhang als Chrie, so wird zwar dem metaphernspendenden Bereich der Ökonomie der Rücken gekehrt, dies aber mit dem Blick auf eine Aufgabe, die zwar wichtiger ist als Haus- und Landwirtschaft, deren Symbol aber ebenfalls der Pflug ist. Damit ist das Thema der sozialen Entwurzelung (zweiter Dialog) in der Weise modifiziert, daß sich der Blick nach vorn öffnet im Sinne der späteren Diskussion um die Notwendigkeit und Möglichkeit, die Kultur des (pharisäischen) Hauses für die über die traditionell mit der Institution des Hauses zusammenhängenden Wert- und Normvorstellungen hinausreichenden Belange der Gottesherrschaft zu öffnen.

Der dritte Dialog über Nachfolge mit seiner sehr viel moderateren Absage an die traditionellen Wertvorstellungen des Hauses stammt wie die Anekdote von der Abweisung Jesu in einem samaritanischen Dorf (Lk 9,51–56) aus dem sogenannten Sondergut des Lukas. Er nimmt wie diese Anekdote ebenfalls Bezug auf einen kanonischen Hintergrundtext. Angespielt wird hier auf 1 Kön 19,19–21, die Erzählung von der Berufung des Elischa in die Nachfolge des Elija. Elischa wird vom Pflug weg in die Nachfolge des Elija gerufen. Zwar wird es ihm von Elija nicht verwehrt, zum Haus der Familie zurückzukehren, um von den Eltern Abschied zu nehmen. In diesem Punkt scheint der dritte Nachfolge-Dialog im Vergleich zur Berufung des Elischa einen strengeren Maßstab zu setzen. Wie sehr aber Elischas Handeln bereits von der vor ihm liegenden Aufgabe bestimmt ist, zeigt sein tatsächliches Verhalten. Er macht von der Erlaubnis, sich von seinen Eltern zu verabschieden, keinen Gebrauch, sondern bricht sofort die Brücken nach hinten ab, indem er die Rinder von den zwölf Pfluggespannen nimmt, sie schlachtet und seinen Leuten zu essen gibt, nachdem er das Arbeitsgerät verfeuert hat, um das Fleisch der Zugtiere am Feuer zu garen. Die radikalere, mit dem Feuer-Motiv arbeitende Version einer Berufungsanekdote ist also 1 Kön 19,19–21. Den dritten lukanischen Nachfolge-Dialog kann man folglich nicht als Versuch verstehen, die Erzählung von der Berufung des Elischa an Radikalität zu überbieten. Es geht in der Erzählsequenz Lk 9,51–62 vielmehr insgesamt darum, die mit einer Anspielung auf Elija eröffnete Dis-

kussion um angemessenes Schülerverhalten (VV 52–55) mit einem auf Elischa anspielenden Dialog (VV 61 f) abzuschließen. Das Problem, das die Zebedaiden Jakobus und Johannes mit ihrer ignoranten Anmaßung aufgeworfen haben, handeln zu wollen wie Elija, wird abschließend gelöst mit dem Logion, das den Schülern Jesu die Rolle zuweist, die Elischa als Schüler des Elija vorgeprägt hat. Die gesamte Doppelepisode Lk 9,51–62 hat also das Ziel, die Schüler Jesu und darüber indirekt auch den impliziten Leser des lukianischen Reiseberichts in ihre Rollen als Begleiter und Quartiermacher des reisenden Jesus einzuweisen. Ganz gleich, ob dabei die Elija- oder die Elischa-Typologie die Maßstäbe liefert: die Schüler Jesu und die lukianischen Leser hantieren jedenfalls nicht selbst mit dem göttlichen Feuer.

2.2 Die Realität der Gottesherrschaft (10,1–20)

Das anaphorisch substituierende *Gliederungssignal* „danach“ grenzt Lk 10,1 ff vom voraufgehenden Kontext ab. Der (textkritisch nicht gesicherte) Ausdruck „weitere [zweiund-]siebzig“ bezieht sich zurück auf die Aussendung der zwei Boten in 9,52, die ebenso wie die siebzig „vor seinem Angesicht“ vorausgesandt werden, um den Weg zu bereiten, den Jesus selbst gehen wird. Ein Bezug zur Aussendung der Zwölf in Lk 9,1–9 wird dadurch nicht hergestellt. Daraus ergibt sich, daß die Aussendung der Siebzig nicht in Gegenüberstellung mit der Aussendung der Zwölf als Vorausdarstellung der Heidenmission interpretiert werden kann. Dies wäre ein Anachronismus, der nicht zu der ausdrücklichen Versicherung des Autors im Proömium paßt, er werde die Ereignisse in der richtigen Reihenfolge darstellen (vgl. Lk 1,3). Gegen eine solche Interpretation sprechen auch die in 10,13.15 genannten Orte Chorazin, Betsaida und Kapernaum, die im Kontext des lukianischen Reiseberichts als Punkte auf der Route von Galiläa nach Jerusalem erscheinen. Die Aussendung der Siebzig gehört also ausschließlich zum Programm der Reise Jesu nach Jerusalem.

Die mit 10,1 einsetzende *Episode* wird gegenüber dem anschließenden Kontext durch das Episodenmerkmal in 10,21 („in eben dieser Stunde“) abgegrenzt. Zu beachten ist, daß dagegen die Rückkehr der Siebzig (10,17) nicht durch eine Zeit- oder Ortsangabe als neue Episode eröffnet wird. Aussendung und Rückkehr der Siebzig werden vielmehr als eine *Sequenz* gestaltet, welche die

Episode 10,1–20 als erzählerische Einheit strukturiert. Für diese Beurteilung spielt es keine Rolle, daß zwischen 10,1 und 10,17 sinngemäß mehrere Tage an erzählter Zeit verstreichen. Worauf es ankommt ist, ob der Erzähler dies mit einem gliedernden Episodenmerkmal markiert oder nicht.

Lk 10,1–16 und Lk 10,17–20 sind folglich als *Protasis* und als *Apodosis* einer Sequenz im Schema *Befehl* – Bericht über die *Ausführung* des Befehls miteinander verknüpft. Die Ausführung des Befehls als solche wird nicht erzählt. (Bei der Aussendung der Zwölf dagegen kommt es durchaus auf diesen Aspekt an; vgl. Lk 9,6.) Das Interesse gilt in Lk 10 also nicht der Tätigkeit der ausgesandten Boten Jesu, sondern den Erfahrungen, über die sie nach dem Vollzug ihrer Sendung berichten. Sie haben etwas gelernt. Die Erfahrungen, welche die von Jesus selbst ausgesandten Boten in der idealen Zeit der Stiftung des Wissens machen, zeigen dem lukianischen Leser in idealer Deutlichkeit, was die christliche Existenz eigentlich trägt.

Liest man 10,1–16 als *Protasis* und 10,17–20 als *Apodosis* einer Sequenz, ergibt sich auch der übergeordnete Aspekt, unter dem hier die verschiedenen *Themen und Motive* einander zugeordnet werden. Die Aussendungsrede mit den Leitmotiven Friede (V 5 f) und *Gottesherrschaft* (V 9.11) erschließt den ausgesandten Boten die Erfahrung der sorgenden Güte und neugestaltenden Macht Gottes. Diese Erfahrung wird bei der Rückkehr der Siebzig unter dem Aspekt der *Entmachtung der Dämonen* rekapituliert und in dieser Transformation zum Thema der Belehrung über die richtige Art der Freude (V 20), die einem Schüler Jesu angemessen ist. Diese Belehrung, auf welche die Gesamtepisode als *Pointe* zusteuert, hat die Form einer *correctio* (nicht - sondern). Wie in 9,51–62 geht es in dieser Episode am Ende darum, eine außerordentliche Erfahrung in der einem Schüler Jesu angemessenen Weise einzuordnen. Wieder wird dabei dem Didaktischen gegenüber dem Heroischen der Vorrang eingeräumt. Dadurch wird die Aussendung der Siebzig in das didaktische Programm integriert, das Lukas für seinen Leser als Reise Jesu nach Jerusalem inszeniert.

Entsprechend ist die *Aussendungsrede* 10,2–16 in ihrem lukianischen Kontext als Lektion an die Adresse des Lesers über die befreienden Kräfte der *Gottesherrschaft* zu interpretieren.

2.2.1 Die Sendung der Siebzig (10,1–16)

Bereits in der Logienquelle ist die Aussendungsrede mit einer *Exposition* versehen, die sich an Leser richtet, welche selbst nicht als Wandercharismatiker, sondern als Gemeinde angesprochen werden. Sie soll die Mission mit ihrem Gebet unterstützen (vgl. Lk 10,2 // Mt 9,37 f). Dies setzt an sich nachösterliche Verhältnisse voraus, wie sie Lukas vor allem bei der Aussendung der Apostel Barnabas und Paulus durch die Gemeinde von Antiochien darstellt (vgl. Apg 13,2 f). Eine entsprechende Differenzierung christlicher Rollen kommt für die im lukanischen Reisebericht dargestellte Zeit aber noch nicht in Betracht. Die Gebetsparänese richtet sich hier wie auch sonst im Lukasevangelium stets an die „damaligen“ *Schüler* Jesu (vgl. Lk 11,1–54; 18,1–14), die damit implizit schon am Anfang der Aussendungsrede nicht nur als Boten, sondern auch in ihrer eigentlichen makrotextuellen Rolle als Schüler Jesu erscheinen. (Eine explizite Rollenzuweisung wird in 10,1 gerade nicht ausgesprochen.)

Der Imperativ „bittet also den Herrn der Ernte“ (V 2b) erscheint hier als Konsequenz aus der voraufgehenden Erklärung (V 2a). Sie formuliert die programmatische Bedeutung der Szene. Die gegenwärtige Situation wird metaphorisch als Erntezeit stilisiert, der Sendungsauftrag der Boten als Erntearbeit. Die Metaphorik aus dem Anschauungsbereich der Ökonomie (vgl. 9,62) wird in der Aussendungsrede also weitergeführt. Dabei wird der Aspekt der Vorrangigkeit der „Arbeit“ für die Gottesherrschaft neu akzentuiert. Für die „große“ Ernte stehen nur „wenige“ Arbeiter zu Verfügung. Dieses Spannungsverhältnis zwischen der Größe des Werkes Gottes und der geringen Zahl derer, denen seine Vermittlung aufgetragen wird, transponiert V 3 auf die zwischenmenschliche Ebene. Das Verhältnis der ausgesandten Boten zu ihren Adressaten wird in der Form einer weisheitlichen Tieranalogie beleuchtet. Bei diesem Auftrag ist es demnach so, als ob die Schafe den Wölfen den Frieden verkünden sollten. Dieser Auftrag ist tödlich, es sei denn, man könnte damit rechnen, daß es den Beutetieren gelänge, den Raubtieren zu erklären, warum es für sie im Augenblick ihrer Begegnung besser wäre, den Schafen zuzuhören als sie nach den bisher unter Wölfen und Schafen üblichen Verhaltensmustern zu reißen und zu fressen. Bei ihrer Rückkehr aber werden die als Boten Jesu ausgesandten Schüler gerade das nicht bestätigen, was alle bisherige Erfahrung über das Tun und Ergehen lehrt, wenn Lämmer und Wölfe zusammentreffen. Ihre neuen Erfahrungen sprengen den

Rahmen traditioneller weisheitlicher Erfahrungsmuster und verlangen eine Revision des Wirklichkeitskalküls, welches in der traditionellen häuslichen Erziehung als Maßstab für kluges und törichtes Handeln vermittelt wird.

Nach den programmatischen Erklärungen zur eschatologischen Bedeutung der Sendung in den eröffnenden zwei Logien folgen in den VV 4–12 die *konkreten Anweisungen*, die ursprünglich die Regeln für die „Arbeit“ der Wandercharismatiker in der vor- und nachösterlichen Jesusbewegung formulieren. Lukas interpretiert sie für den Leser unter dem Aspekt der Belehrung über die Nähe der Gottesherrschaft. Diesen Schwerpunkt setzt bereits die erste Anweisung, die Ausrüstungsregel (V 4). Sie verbietet in provokanter Radikalität, daß sich die Boten – bereits in Q ist dies so – überhaupt mit einer Ausrüstung versorgen. Die Regel besteht aus einem reinen Negativkatalog von Dingen, die *nicht* mitgenommen werden dürfen. Gegenüber Lk 9,3 fällt hier aber auf, daß der Stock, der dort als nicht gestattetes Utensil ausdrücklich (mit Q gegen Mk) aufgeführt ist, in diesem Katalog gar nicht erwähnt wird. Damit fehlt in diesem Negativkatalog gerade der Gegenstand, auf den nach 9,3 die Zwölf verzichten, um ostentativ ihre Wehrlosigkeit als Lämmer unter Wölfen zu demonstrieren. Dieses Detail ist in Q von erheblichem Gewicht. Die von Lukas gebotene Trias Geldbeutel - Tasche - Sandalen verlagert demgegenüber den Schwerpunkt des Interesses auf Dinge des täglichen Bedarfs und Gebrauchs auf Reisen. Die zur Erkundung des Weges Jesu ausgesandten Schüler sollen dadurch, daß sie darauf verzichten, lernen, daß ein zur Verkündigung der Gottesherrschaft Gesandter überhaupt *nichts braucht* und *nichts entbehrt*. Diese Erfahrung wird an späterer Stelle rückblickend wieder aufgerufen. In den Tischgesprächen beim letzten Mahl erinnert Jesus die Zwölf an ihre Aussendung „ohne Geldbeutel und Tasche und Sandalen“, mit einer Formulierung also, die nicht Lk 9,3, sondern Lk 10,4 entspricht, und stellt dazu die Frage: „Habt ihr da etwas entbehrt?“ Die Antwort ist „Nein“. Der Verzicht auf jegliche Ausrüstung steht demnach bei Lukas keineswegs im Verweiszusammenhang mit der demonstrativen Friedfertigkeit der Boten Jesu (wie in Q), sondern hat mit dem kynisch-stoischen Ideal der Bedürfnislosigkeit zu tun, das hier mit einer neuen Begründung rezipiert und transformiert wird. Der völlige Verzicht auf eine Reiseausrüstung macht die Erfahrung möglich, daß es in der von den Boten Jesu verkündeten Gottesherrschaft *keinen Mangel* gibt. Die Boten selbst erfahren am eigenen Leib, was sie verkünden.

Damit sind die Weichen für die Interpretation der übrigen Anweisungen gestellt. Die nur von Lukas gebotene Regel, niemand auf dem Weg zu „grüßen“ (V 4 b), ist die negative Variation einer positiven Regel in der Logienquelle. Das Verb „grüßen“ wird dort im Zusammenhang der Anweisungen über das Betreten des Hauses verwendet; vgl. Mt 10,12. Die lukanische Variation dieses Motivs lenkt *via negativa* die Aufmerksamkeit auf den Ort in der sozialen Welt, an dem nach der lukanischen Fassung „zuerst“ (πρώτον V 5) der Friedensgruß gesprochen werden soll: auf das Haus. Die Nachfolge Jesu beginnt mit dem Verlassen des eigenen Hauses, die Mission mit dem Betreten eines anderen Hauses. Dies betont Lukas stärker als Matthäus. Nach der matthäischen Version regelt die Agenda zuerst das Betreten einer Stadt oder eines Dorfes und die Suche nach Personen, die es wert sind, die Boten für die Dauer ihrer Verkündigungstätigkeit zu beherbergen und dann erst das Betreten des Hauses mit dem Friedensgruß (vgl. Mt 10,11 f). Nach Lukas beginnt die Agenda mit dem Friedensgruß im Haus; erst in einem zweiten Schritt (VV 8–12) kommt der Öffentlichkeitsraum der Stadt in den Blick.

Die Anweisungen für das Verhalten im Haus werden schon in der Q-Fassung mit einer Begründung abgeschlossen, die dem Schema Arbeit - Lohn folgt. Der Lohngedanke entspricht dabei der Perspektive der auf Kost und Logis in fremden Häusern angewiesenen Wandercharismatiker. Lukas hat zuvor eine andere Perspektive angelegt, die der seiner Leser entspricht. Das Haus, das sich den Boten öffnet, wird durch deren Friedensgruß (bei Lukas in wörtlicher Rede: „Friede *diesem* Hause“) zur *Bleibe* des Friedens (vgl. das Verb *ἐπαναπαύσεται*) und zu einem Ort, an dem die Gottesherrschaft die häuslichen Verhältnisse definitiv neu bestimmt. Dies wird dadurch manifest, daß die Boten „in eben diesem Hause“ *bleiben* sollen (*μείνετε*) und darin ihre Wohnung und Nahrung finden.

Das Verbot, von Haus zu Haus zu gehen, also zu hausieren und zu schmartzeln, kann man als Abgrenzung gegenüber den kynischen Wanderpredigern im hellenistischen Milieu des lukanischen Lesers interpretieren. Nach Lukians Karikatur kynischer Gepflogenheiten in dem satirischen Dialog *Die entlaufenen Sklaven* treiben die als Kyniker auftretenden Pseudophilosophen mit ihrer Schmarotzerei in bürgerlichen Häusern „gleichsam ihre Steuern ein“ und nennen dies „Schafe scheren“ (Lukian, *Fugitivi* 14). Lukas betont dagegen die definitive Öffnung *des Hauses* für die „Philosophie“ der Gottesherrschaft und die entsprechende soziale Praxis. Dieser nachhal-

tige Wandel der sozialen Funktion des Hauses wird im weiteren Verlauf der Reise Jesu des öfteren thematisiert werden.

Das Betreten eines Hauses mit dem Friedensgruß ist andererseits ein kritischer Vorgang. Er scheidet zwischen den „Söhnen des Friedens“ und den übrigen Menschen. Die Frage, was aus dem Friedensgruß wird, der beim Betreten eines Hauses nicht angenommen wird, weil dort kein „Sohn des Friedens“ wohnt, setzt die archaische Vorstellung voraus, daß der Friedensgruß (wie jeder Segen oder jeder Fluch), einmal ausgesprochen, als freigesetzte Energie sich nicht einfach in der Luft verflüchtigt, sondern irgendwo „bleiben“ muß, wenn nicht in dem Haus, das die Boten abweist, dann eben bei den Boten.

Das Schema Aufnahme – Abweisung, das bereits einen Teil der Anweisungen für das Verhalten im Haus (V 6) strukturiert, bildet in den folgenden Anweisungen für das Verhalten der Boten in der Stadt insgesamt die übergreifende Struktur. Das Betreten einer Stadt wird in zwei Durchgängen geregelt, einmal für den Fall der Aufnahme (V 8 f.), einmal für den Fall der Abweisung der Boten (V 10 f.).

Beim näheren Vergleich der Regeln für Haus und Stadt fällt auf, daß die Anweisungen für die Arbeit in der Stadt nicht von der Vorstellung geprägt sind, daß die im Haus begonnene Mission als Stadtmission fortgesetzt wird, sondern Haus und Stadt sind zwei *verschiedene* Ebenen der sozialen Welt, auf denen sich das Programm der Sendung Jesu und seiner Boten jeweils *analog* darstellt. Dem *Friedensgruß* im Haus entspricht die Verkündigung der nahegekommenen *Herrschaft Gottes* auf der Stadt-Ebene. Besonders deutlich wird dieses analoge Entsprechungsverhältnis an der Wiederholung der Anweisung für das Essen, deren Ausführung im städtischen Rahmen (etwa als öffentlich-zeichenhaftes Mahl auf der Agora) sich nur schwer vorstellen läßt. Man sieht daran, daß es bei Lukas nicht um die konkrete Regelung von Missionsaktivitäten geht, sondern um wesentliche Aspekte der Botschaft Jesu, die auf der Ebene von Haus und Stadt *differenziert* werden. Dem Haus (*οἰκία*) werden speziell die *ökonomischen* Aspekte zugeordnet (hier: Arbeit und Lohn), der Stadt (*πόλις*) die *politischen* (hier: Herrschaftswechsel). Diese Technik der Aspektdifferenzierung wird dem Leser im weiteren des öfteren begegnen (vgl. z. B. Lk 14,1 gegenüber 14,15). Die Heilungen sind ebenso wie die Verkündigung der Gottesherrschaft dem öffentlich-politischen Raum der Stadt vorbehalten (vgl. V 9 ohne Entsprechung in den VV 5–7).

Dadurch wird der prophetisch-zeichenhafte Charakter der Therapien betont. Heilungen sind nach alttestamentlich-frühjüdischer Tradition Gottes Privileg. Die prophetisch-zeichenhafte Heilung eines Kranken bringt das noch verborgene herrscherliche Handeln Gottes zur Rettung der Menschenwelt öffentlich zum Vorschein. Das prophetische Zeichenhandeln und die Verkündigung der Gottesherrschaft sind verschiedene kommunikative Formen, die jeweils auf unterschiedliche Weise dasselbe Handeln Gottes bezeichnen.

Eine besonders aussagekräftige Differenzierung gegenüber dem Haus-Modell ergibt sich bei der Darstellung prophetischen Zeichenhandelns in der Stadt im Fall der Abweisung der Boten. Anders als der verschmähte Friedensgruß kehrt das verschmähte Wort der Botschaft von der Gottesherrschaft nicht zu den Boten zurück, sondern bleibt als verschmähtes *Wissen* in der abweisenden Stadt zurück. Die Aufforderung, etwas (als gewiß) zu *erkennen* („Doch dies sollt ihr erkennen ...“, V 11 b), beschließt nach den Regeln der Rhetorik eigentlich den argumentativen Teil einer Rede (vgl. Apg 2,36). Hier verwendet Lukas diese Formel im Rahmen einer zeichenhaft-demonstrativen Aufkündigung der Gemeinschaft, die zunächst in Opposition zum Thema Gemeinschaftsvollzug durch Essen und Trinken im Fall der Aufnahme der Boten steht. Die vergebliche Verkündigung wird durch die Aufforderung „dies sollt ihr erkennen“ als gescheiterter Versuch stilisiert, das städtische Publikum argumentativ zu überzeugen. Es kommt demnach auch im Fall der Abweisung der Boten darauf an, daß, selbst wenn die Herstellung neuer sozialer Beziehungen restlos scheitert, Gottes Botschaft an die Menschenwelt überall zu Gehör kommt.

V 12 leitet mit metakommunikativem Signal („Ich sage euch“) von den Anweisungen (Imperativen) zu einer Reihe futurischer Aussagen über, die sich aber immer noch auf den Fall der abweisenden Stadt („jener Stadt“) bezieht. Es wäre also nicht sinnvoll, zwischen der Agenda und den Reflexionen über das eschatologische Gericht im Schlußteil der Aussendungsrede einen Trennstrich zu ziehen. Es kommt gerade auf den Zusammenhang an, der in V 12 zwischen der Instruktion der Boten und den im Schlußteil formulierten Vorhersagen über das künftige Schicksal (*ἔσται*) einer die Boten abweisenden Stadt („jener Stadt“) am Tag des eschatologischen Gerichts („jenem Tag“) hergestellt wird. Syntaktisch spielt hier das Futur eine wesentliche Rolle. Dem abweisenden Verhalten wird im *weisheitlichen* Schema Tun-Ergehen eine *eschatologische* Sanktion zugeordnet. Diese Doktrin besagt, daß es zwischen dem Verhalten einer Stadt Jesus und seinen Boten gegenüber und ihrem endzeitli-

chen Ergehen einen kausalen Zusammenhang gibt. Sie richtet sich explizit an die Adressaten Jesu, die hier als Schüler angesprochen werden, nicht an die von den Boten Jesu vergeblich missionierte abweisende Stadt. Diesem didaktischen Charakter entspricht auch die Gegenüberstellung der die Boten Jesu abweisenden Stadt mit der Stadt Sodom, die hier als biblischer Typos für das vernichtende Feuergericht Gottes steht (vgl. Gen 19). Ihr wird es im Endgericht erträglicher gehen als bei ihrem historischen Ende, weil sich in ihr wenigstens ein Haus gefunden hat, welches dem Abraham offenstand, das Haus des Lot. Nach den Kriterien dieser Aussendungsrede würde Sodom nicht vernichtet werden. Auch würde sich in der endzeitlichen Krise die Rettung nicht durch die Flucht aus der Stadt ereignen, sondern die Stadt würde gerettet werden, wenn sie sich der Gottesherrschaft überhaupt öffnet, sei es auch nur durch ein einziges Haus, in welchem der eschatologische Friede eine Bleibe findet. Das eschatologische Schicksal der Stadt entscheidet sich also jetzt in der Begegnung mit den Boten Jesu.

In der Logienquelle geht es bei dieser typologischen Reflexion um die lehrhafte Verarbeitung frustrierender Erfahrungen der Jesusbewegung. Dies zeigen die VV 13–15 (par Mt 11,21–24), in denen die galiläischen Orte Chorazin, Betsaida und Kafarnaum als konkrete Beispiele für das abweisende Verhalten von Städten angesprochen werden, Orte, die vor allem mit Petrus und Andreas (vgl. Joh 1,44) bzw. mit der Verwandtschaft des Petrus zu assoziieren sind (vgl. Mk 21,29–31). Schon in Q, erst Recht aber für den lukanischen Leser, der mit diesen Orten keine negativ besetzten Erinnerungen verbindet, kommt es dabei auf Grundsätzliches an.

Mit den Weherufen an Chorazin und Betsaida in V 13 nimmt die Belehrung der Boten bzw. Schüler Jesu die Form eines fiktiven weisheitlichen Streitgesprächs mit diesen Städten an. Durch die explizite Anrede in der 2. Person („dir“, „du“) personifiziert, werden sie wie auch in V 15 Kafarnaum zu exemplarischen Adressaten einer eschatologischen Mahnung. Der Weheruf, die fiktive Totenklage angesichts törichtem Verhaltens, wird wiederum im Schema Tun-Ergehen formuliert (vgl. V 14 gegenüber V 12). Das kluge Verhalten, welches die galiläischen Städte vermissen lassen, wird dabei in provokanter Weise den heidnischen Städten Tyrus und Sidon zugetraut. Sie hätten sich der Botschaft der prophetischen Zeichen nicht verweigert, sondern in Sack und Asche „umgedacht“. Das richtige Denken zeigt sich nicht in Israel, sondern bei den Heiden (vgl. Jon 3,5–8; Lk 7,9). Mit dem Motiv des Umdenkens wird das Motiv des Wissens in V 11 wieder aufgenommen. Weil

das rettende Wissen verschmäht wird, droht nach V 15 auch Kafarnaum im Endgericht ein Schicksal, wie es in der Vergangenheit die Stadt Babel getroffen hat (vgl. Jes 14,13.15).

Die Aussendungsrede schließt mit einer Sentenz, in der die vorangehenden Aussagen über Annahme und Abweisung der Boten in weisheitlicher Manier verallgemeinert werden. Jetzt ist nicht mehr von Städten die Rede, sondern von jedem *Hörer* der Botschaft („wer immer“). Die beanspruchte Allgemeingültigkeit der Sentenz ergibt sich zunächst aus dem allgemein akzeptierten, hier vorausgesetzten sendungsrechtlichen Prinzip, daß der durch Sendung legitimierte Überbringer einer Botschaft den Sendenden rechtsgültig repräsentiert. Der Hörer der Botschaft hört letztlich den Sendenden selbst. In der hier erzählten Episode besagt dies zunächst, daß die Boten aufgrund ihrer diplomatischen Legitimation Jesus selbst repräsentieren. In dieser Sentenz wird die sendungsrechtliche Legitimationskette darüber hinaus aber in der Weise konstruiert, daß der redende Jesus seinerseits als der Gesandte Gottes spricht und seine eigene Kompetenz als Gesandter Gottes an seine Gesandten ohne Reibungsverlust weitergibt. Damit bewertet das Schlußwort der Rede das kommunikative Handeln der Boten Jesu letztlich als göttlich legitimierte und qualifizierte Rede. Diese Aussage bezieht sich aber syntaktisch nicht auf die Boten, sondern, wie gesagt, auf die Hörer ihrer Botschaft. Jeder Hörer empfängt über die Botschaft der Boten Jesu die authentische eschatologische Botschaft Gottes selbst. Die Allgemeingültigkeit dieses Satzes beruht dann aber nicht auf einer allgemein akzeptierten Erfahrung bzw. einer Rechts-tradition, sondern sie wird vom redenden Jesus charismatisch für den jetzt von ihm in Gang gesetzten Verkündigungsprozeß postuliert, in dem sich nicht alte Weisheiten neu bewahrheiten, sondern eschatologisch Neues von Gott offenbart wird.

Dieser eschatologisch offenbarten Botschaft kann sich ein Hörer entweder öffnen oder verschließen. Im Text werden diese alternativen Möglichkeiten des Hörerverhaltens durch die semantische Opposition „hören“ - „verachten“ benannt. Dabei kommt durch das zweite Element der Aspekt des Wertes des verschmähten Wissens zum Ausdruck. Der *implizite Leser* dieser Rede wird diese Konnotation als Bestätigung seiner christlichen Identität verstehen, die auf eben dem Wissen gründet, von dessen Wertschätzung oder Mißachtung hier die Rede ist.

2.2.2 Die Entmachtung der Dämonen (10,17–20)

Auf die Aussendungsrede, die Protasis der übergeordneten Sequenz Lk 10,1–20, folgt als *Apodosis* eine untergeordnete Sequenz, der kurze Dialog zwischen den zurückkehrenden Boten (*ὑπέστρεψαν ... λέγοντες*) und Jesus (*εἶπεν*). Die Boten fassen ihre neuen Erfahrungen „voll Freude“ in der Feststellung zusammen, die Dämonen hätten sich ihnen „untergeordnet“, und zwar, wie sie korrekt hinzufügen, aufgrund ihrer Kompetenz, als Gesandte Jesu in seinem Namen zu handeln. Diese euphorische Äußerung über die Erfahrung der Unterwerfung der Dämonen unter die Macht Gottes wird in der kurzen Rede Jesu in der Sache zwar nicht dementiert, sondern im Gegenteil ausdrücklich bestätigt (V 19). Dennoch wird der Bericht der Boten korrigiert (vgl. die Stilfigur der *correctio* in V 20). Die Pointe der von Jesus erteilten Lektion (V 20) nimmt die Stichwörter aus V 17 („Freude / sich freuen“, „sich unterordnen“) so wieder auf, daß der damit formulierte Motivationszusammenhang negiert und durch einen anderen, richtigen ersetzt wird. Die kleine Lektion Jesu über den richtigen Grund zur eschatologischen Freude ist durch eine semantische *inclusio* mit dem Stichwort „Himmel“ strukturiert (V 18.20). Der Satan ist „aus dem Himmel“ gestürzt. Die Namen der Schüler sind „in den Himmeln“ eingeschrieben. Dieser sprachlich als Tausch der Plätze inszenierte Wandel der Verhältnisse soll der richtige Grund zur Freude sein. Der Sieg über den Satan ist letztlich Gottes Tat, über die der Charismatiker Jesus aufgrund einer Vision („Ich sah ...“ V 19) berichtet. Dieser Sturz hat kosmische Dimensionen („wie einen Blitz“), die menschlichem Handeln unerschwinglich sind. Die Erfahrung der Entmachtung der Dämonen im Zusammenhang der Sendung der Boten Jesu wird nicht durch den Kampf der Boten gegen die Dämonen bewirkt, sondern der Erfolg exorzistischer Wirkens der Boten setzt den bereits erfolgten kosmischen Herrschaftswechsel voraus. Die „Macht“ (*ἐξουσία*) der Boten Jesu über die Dämonen beruht letztlich auf der Schutzgarantie Jesu, daß seinen Gesandten bei der Konfrontation mit der immer noch wirksamen „Macht“ (*δύναμις*) des Feindes“ kein Schaden zustößt (V 19). Letztlich aber ist dies garantiert durch den schriftlichen Eintrag der Namen der Schüler Jesu in das himmlische Buch des Lebens. Zu wissen, daß die eigenen Namen in dem (jedem menschlichen Erkennen an sich unzugänglichen) Buch der ewigen göttlichen Pläne durch Gottes Hand verzeichnet sind, ist nach Lukas das wahre Motiv christlicher Freude.

Diese Lektion über Gottes Geheimnisse wird von einem Jesus erteilt, der in dieser Szene als Visionär und damit als Wissensträger im apokalyptischen Sinn charakterisiert wird. Dieser Ansatz wird in der folgenden Doppelerpisode programmatisch entfaltet.

2.3 Das rettende Wissen (10,21–37)

Die Zeitangabe „in dieser Stunde“ (V 21) ist, wie bereits gesagt, erzähltechnisch als Gliederungssignal zur Eröffnung einer neuen *Episode* zu beurteilen. Inhaltlich wird die neue Episode durch diese Zeitangabe aber zugleich mit der vorausgehenden Szene verbunden; denn das anaphorisch verwendete Demonstrativpronomen („in dieser Stunde“) weist auf die zuvor erzählte Rückkehr der Boten zurück. Dieser erzählerische Kunstgriff signalisiert dem Leser einen Aspektwechsel im Zusammenhang der fortlaufenden Handlung. Die in der vorausgehenden Doppelerpisode dominierenden Themen *Herrschaft* Gottes und *Entmachtung* des Satans werden in der folgenden Episode unter den Aspekt des Wissens gestellt und in dieser Transformation fortgeführt. Der eschatologische Wandel der Verhältnisse erscheint hier also anders als in 10,17–20 nicht als Ergebnis eines Herrschaftswechsels, sondern als Ergebnis der Offenbarung bisher verborgener *Wissens*.

Die Sinnlinie *Wissen / Kommunikation* ist einerseits durch Nomina vertreten, welche die *Subjekte* von Wissen und Nichtwissen bezeichnen (Weise und Verständige, Unmündige, Könige und Propheten), andererseits durch Verben der Kommunikation und der Wahrnehmung, welche die *Akte* bezeichnen, durch die Wissen mitgeteilt oder nicht mitgeteilt wird (verbergen und offenbaren, erkennen, sehen und hören).

Die Sinnlinie *Macht / Herrschaftswechsel* wird dagegen jetzt vor allem durch Satzobjekte und Objektsätze vertreten, welche die *Inhalte* von Wissen und Nichtwissen bezeichnen. Kennzeichnend ist dabei, daß diese Bezeichnungen aus substituierenden bzw. umschreibenden Formulierungen bestehen („dieses“, „alles“, „was ihr seht“, „was ihr hört“). Die Sinnlinie *Macht / Herrschaftswechsel* wird also in der Konkurrenz mit der Sinnlinie *Kommunikation / Wissen* semantisch weitgehend überblendet. Dafür tritt die Sinnlinie *Verwandtschaft / Familie* in Erscheinung und ersetzt in V 22 die Sinnlinie *Macht / Herrschaftswechsel* bei der Bezeichnung der Inhalte von Wissen und Nichtwissen. Das Wissen, von dem der

Text handelt, wird in V 22 primär als Partizipation von Menschen an der Erkenntnis bestimmt, auf der die personalen Beziehungen zwischen „dem Vater“ und „dem Sohn“ beruhen, und nur sekundär als Partizipation an der Macht, die vom Vater an den Sohn übergeben wird.

Damit ist der thematische Hauptaspekt für Lk 10,21–23 umrissen. Zu beachten ist aber, daß das *Episodenmerkmal* in V 21 durch den *Szenenwechsel* in V 25 nicht aufgehoben wird. Diese erzählerische Inszenierung konstruiert einen sachlichen Zusammenhang zwischen den beiden Szenen dieser Episode, 10,21–24 und 10,25–37. Das Gespräch zwischen Jesus und dem Toralehrer stellt die Frage, wie sich die durch Jesus vermittelte eschatologische Gottesoffenbarung zu der in der Tora am Sinai gegebenen Gottesoffenbarung verhält.

2.3.1 Gottes Offenbarung an die Unmündigen (10,21–24)

Die Szene besteht aus einem Monolog Jesu, der sich aus drei syntaktisch disparaten Elementen zusammensetzt, einem an Gott als „Vater“ (Vokativ) adressierten Gebetsruf (V 21), einer Deklaration Jesu über die ihm „von meinem Vater“ (kein Vokativ) verliehene Vollmacht (V 22) und einer an die Schüler adressierten Seligpreisung (V 23). Die beiden ersten Elemente waren bereits in der Logienquelle miteinander verbunden (vgl. Mt 11,25–27). Das dritte Element (par Mt 13,16 f) ist möglicherweise erst von Lukas hier eingeordnet worden. Jedenfalls wird es durch den erzählerischen Neueinsatz in V 23 vom Jubelruf abgesetzt. Trotz der Brüchigkeit der syntaktischen Kohäsion und der klaren Indizien für den sekundären Charakter der Komposition ergibt sich aus dem Zusammenhang des von Lukas gestalteten Endtextes ein geschlossenes gedankliches Konzept, in dem die Leitvorstellung der lukanischen Geschichtsinterpretation in nuce zu erkennen ist, und zwar dann, wenn man diesen von Lukas so gut wie unverändert aus der Logienquelle übernommenen Text in dem von Lukas geschaffenen Zusammenhang mit dem vorangehenden Kontext liest, wie dies oben an der Entwicklung bestimmter Sinnlinien aufgewiesen wurde. Dann nämlich ergibt sich die Vorstellung einer epochalen Wende, die dadurch eingeleitet wird, daß das Wissen um den eschatologischen Herrschaftswchsel durch Offenbarung bestimmten Men-

schen zugänglich wird. Diese Vorstellung wird in drei Schritten entwickelt.

Der erste Schritt wird vom Erzähler eingeleitet mit der Phrase: „... jubelte er [Jesus] im Geist und sprach“. „Im Geist jubeln“ bezeichnet (vgl. „es jubelt mein Geist“, Lk 1,47) die aus charismatischem Wissen inspirierte Antwort eines Geisträgers auf Gottes eschatologisches Handeln zur Rettung der Menschen. Anders als nach Lk 1,51 f besteht das rettende Handeln Gottes als „Herr des Himmels und der Erde“ nach 10,21 aber nicht darin, daß hybride Machthaber von ihren Thronen gestoßen und die Armen erhöht werden, sondern darin, daß den „Unmündigen“, den Ungebildeten eine Erkenntnis *offenbart* wird, die Gott vor den Weisen und Verständigen *verhüllt*. Die Revolution der Gottesherrschaft ereignet sich demnach auf der Ebene von Kommunikation und Wissen als Revelation. Daraus wiederum resultiert die Umkehrung der bisher geltenden Kriterien für Weisheit und Unmündigkeit. Die jubelnde Zustimmung Jesu bezieht sich ausdrücklich auf diese Art und Weise des rettenden Handelns Gottes („denn so war es dein Wohlgefallen“).

Die Idee der Revolutionierung des elementaren Gegensatzes von Weisheit und Unmündigkeit durch das eschatologische Handeln Gottes, das sich als Verhüllen und Offenbaren eines besonderen Wissens ereignet, wirft einige Fragen auf. Sie betreffen vor allem das Verhältnis von Weisheit und Offenbarungswissen. Klar ist zunächst, daß nach dem in Lk 10,21 vorausgesetzten Verständnis das durch Offenbarung gegebene Wissen nicht von der Art weisheitlichen Erfahrungswissens ist, das durch Bildung und Erziehung von einer Generation an die nächste tradiert und durch Lernen angeeignet wird. Das Offenbarungswissen wird „verborgen“ oder „enthüllt“, vorenthalten oder gegeben, nicht durch Tradition vermittelt und durch Lernen erworben. Aber ist dies schon die Erklärung dafür, warum Gott den Weisen das Wissen vorenthält, das er den Ungebildeten durch Offenbarung zugänglich macht? Sind Weisheit und offenbartes Wissen inkompatibel? Dieser Frage geht der zweite Zyklus des lukanischen Reiseberichts nach, in dem der nach Jerusalem reisende Jesus eine neue, auf *apokalyptischen* Prämissen fußende Form *weisheitlichen* Denkens lehrt, das die eschatologische Offenbarung Gottes an die Unmündigen mit der alltäglichen Lebenspraxis vermittelt. Diese lukanische *Synthese von weisheitlicher Erkenntnis und Offenbarungswissen* ist einer der bedeutendsten frühchristlichen Beiträge zur Weiterentwicklung weisheitlichen Denkens in neutestamentlicher Zeit.

In einem zweiten Schritt (V 22) wird das in V 21 theozentrisch formulierte Offenbarungskonzept auf der Ebene der Christologie weitergeführt. Der Anrede Gottes als „Vater“ und „Herr des Himmels und der Erde“ in V 21 entspricht in V 22 das Motiv der Übergabe der Vollmacht über „alles“ durch „meinen Vater“ an Jesus. Jesus spricht hier als Sohn, titulierte sich aber nicht selbst so. Das absolut gebrauchte „der Sohn“ gehört also nicht zur Sinnlinie *Herrschaft / Herrschaftswechsel*, sondern zur Sinnlinie *Kommunikation / Wissen*, die im folgenden Satz wieder dominant wird. Die Beziehung zwischen Gott und Jesus wird jetzt nicht als Machtübergabe vom Herrscher an den Thronfolger stilisiert, sondern als gegenseitiges „Erkennen“ (*γινώσκειν*) von Personen, die durch liebendes Verstehen in einer exklusiven Beziehung miteinander verbunden sind. Die Vollmacht des Sohnes besteht darin, diese exklusive Beziehung zu öffnen, und zwar durch dieselbe Form der Kommunikation, in der sich nach V 21 das rettende Handeln Gottes vollzieht, durch Offenbarung (*ἀποκαλύψαι*). Dabei handelt „der Sohn“ ebenso souverän wie sein Vater. Er gibt die Offenbarung, „wem er will“, so wie Gott nach seinem „Wohlgefallen“ Wissen verhüllt oder offenbart. Er offenbart aber nicht sich selbst, sondern „den Vater“, räumt also dem Offenbarungsempfänger die familiäre Rolle in der Gottesbeziehung ein, die seiner eigenen entspricht, die eines Sohnes Gottes.

Für die lukanische Rezeption dieses in der Logienquelle Q vorgegebenen Offenbarungsmodells sind zwei Aspekte von besonderem Interesse: die Analogie zwischen Herrschaft und Familie (vgl. dazu die Aussendungsrede) und die Korrelation von Herrschaft und Wissen. Aufschlußreich ist aber eine redaktionelle Veränderung des Textes, die auf das spezifisch lukanische Verständnis von „Erkennen“ verweist. Die Formulierung „und niemand erkennt den Sohn“ bzw. „...erkennt den Vater“ (vgl. Mt 11,27) wandelt Lukas ab in „und niemand erkennt, *wer der Sohn ist*“ bzw. „... *wer der Vater ist*“. Das Nicht-Erkennen faßt Lukas als ein noetisches Problem auf. Mit diesem kognitiv akzentuierten Erkenntnisbegriff interpretiert Lukas die Aussagen über das wechselseitige personale (liebende) Erkennen von Vater und Sohn im Sinne der Frage nach der *Erkennbarkeit Gottes* (vgl. die *propositio* der Areopagrede: „Was ihr verehrt, *ohne es zu kennen*, das verkündige ich euch“ Agg 17,34) und der Frage nach der *Erkennbarkeit Jesu* als des endzeitlichen Gesalbten auf Davids Thron (vgl. die *conclusio* der Pfingstrede: „Mit aller Sicherheit also *erkenne* das Haus Israel: Zum Herrn und zum Gesalbten hat Gott ihn gemacht, diesen, den ihr [unwis-

send] gekreuzigt habt“ Apg 3,36). Erst mit der Aufhebung des christologischen Erkenntnisdefizits durch den auferweckten Jesus (im Osterzyklus) kann nach lukanischem Verständnis auch die philosophische Suche nach Gotteserkenntnis an ihr Ziel kommen (vgl. die Stichwortverbindung über „ertasten“ / *ψηλαφῆσαι* zwischen Apg 17,27 und Lk 24,39).

Mit diesem kognitiven Erkenntnisbegriff verlagert sich im lukanischen Zusammenhang auch das Verständnis der Kompetenz Jesu als Offenbarer gegenüber dem Verständnis in Q. Beim lukanischen Jesus *lernt* man, Gott im Gebet als Vater anzureden und die entsprechende Rolle eines Sohnes zu übernehmen (vgl. Lk 11,1). Die „Unmündigen“ müssen also *Schüler* Jesu werden, um Gottes Offenbarung zu empfangen.

Durch den erzählerischen Neueinsatz V 23a von den Aussagen über Gottes *Offenbarung* an die Unmündigen und die entsprechende Bevollmächtigung „des Sohnes“ abgesetzt, folgt als dritter Schritt die Seligpreisung der Schüler Jesu als *Offenbarungsempfänger*. Daß die Schüler in markinischer Manier separat (*κατ' ἰδίαν*) angesprochen werden, ist bei Lukas keineswegs die Regel (vgl. Lk 8,4–15 gegenüber der markinischen Fassung; vgl. dazu Bd. 1, S. 229–231). Der Erzähler betont hier also eigens den in der Tradition vorgegebenen Aspekt der Exklusivität des Offenbarungswissens. Der Makarismus V 32b, durch den Jesus seinen Schülern die Sinnerfüllung ihres Lebens zuspricht, scheidet aber nicht radikal zwischen „euch“ und „denen draußen“ (vgl. Mk 4,11), also dem Rest der Welt, sondern, wie die Begründung (V 24) konkretisiert, zwischen den Schülern Jesu und „Propheten und Königen“, den sprichwörtlichen Trägern von Wissen und Macht in der Geschichte Israels. Diese werden keineswegs als Unwissende eingestuft, sondern als charismatische Wissensträger, die als Empfänger von Verheißungen die Erfüllung der Hoffnung Israels ersehnt haben, ohne sie zu „sehen“. Als Idealgestalt eines hoffenden Charismatikers, der königliche Macht und prophetisches Wissen in typologischer Weise verkörpert, gilt im lukanischen Geschichtswerk König David als prophetisch inspirierter Autor der Psalmen, die Lukas als messianische Verheißungen interpretiert (vgl. Apg 2,30).

Damit wird deutlich, daß der kognitive lukanische Wissensbegriff eine biblisch-hermeneutische Komponente enthält. Sie wird im Osterzyklus entfaltet, hier aber implizit schon angedeutet. Vor allem in der folgenden Szene spielt dies eine Rolle, wenn Jesus von einem Toralehrer in einen Disput verwickelt wird

2.3.2 Der Disput Jesu mit einem Toralehrer (10,25–37)

Die 2. Szene der Episode beginnt mit dem Auftritt dieser Figur. Das Gliederungssignal wird verstärkt durch das bei Lukas nicht mehr ausschließlich für die Eröffnung von visionären Erscheinungen gebrauchte „und siehe“. Die Bezeichnung Toralehrer (*νομικός*) kennzeichnet die neue Figur nicht als Mitglied einer Religionspartei (Pharisäer), sondern als einen Lehrer, dessen Profession die Beschäftigung mit der Tora (*νόμος*) ist und dessen Kompetenz sich von der Autorität des Mose ableitet. Er ist damit nicht als Charismatiker, sondern als professioneller Wissensträger (als Lehrer bzw. als Weiser) charakterisiert, der nach V 21 also nicht zu den „Unmündigen“ gehört, denen Gottes eschatologische Offenbarung enthüllt wird. Andererseits ist die Tora, mit der er sich professionell befaßt, die Urkunde der Offenbarung Gottes am Sinai und bildet nach Lukas zusammen mit den Propheten und Psalmen den Kanon der Schriften, der im Osterzyklus christologisch erschlossen wird (vgl. Lk 24,44). Der folgende Disput wird zeigen, wie sich nach lukanischem Verständnis der in der Tora dokumentierte Gotteswille zu der Offenbarung verhält, die den Schülern Jesu durch „den Sohn“ zugänglich gemacht wird.

Der Ausdruck „um ihn zu versuchen“ läßt noch offen, ob der Toralehrer Streit oder Erkenntnis sucht. Er besagt erzählerisch nur, daß hier die Situation der „Probe“ (zur Identifikation des Helden und zur Entlarvung falscher Helden) gegeben ist. Jesus soll sich vor dem Forum der Tora-Weisheit als Autorität legitimieren.

Der Toralehrer redet Jesus entsprechend als seinesgleichen („Lehrer“) an und führt damit die Sinnlinie *Kommunikation / Wissen* auf der vom Erzähler mit dem Stichwort *νομικός* eröffneten toraweisheitlichen Ebene fort. Jesus geht darauf ein, indem er den Partner nach dem fragt, was in der Tora „geschrieben ist“ und wie er dieses „liest“. Bei Lesen und Schreiben handelt es sich – anders als bei Sehen und Hören im Sinne von V 23 f – um Kulturtechniken. Dem entspricht der Inhalt des Dialogs. Der Toralehrer formuliert seine Frage im weisheitlichen Tun-Ergehen-Schema. Seine Frage bezieht sich, wie es der weisheitlichen Logik entspricht, auf das Tun, von dem man erwartet, daß es sich zum Guten auswirkt. Das erhoffte Ergehen wird ohne Diskussion als „ewiges Leben“ bezeichnet. Damit geht die Fragestellung aber über den Erwar-

tungshorizont der traditionellen Weisheit hinaus. Der Ausdruck „ewiges Leben“ / *ζωή αἰώνιος* bezieht sich auf das Leben im kommenden Äon, setzt also die Erwartung der allgemeinen Totenaufstehung voraus. Der Fragesteller wird damit als Pharisäer charakterisiert, dessen theologische Überzeugung wesentliche Elemente der Apokalyptik einschließt, die ihm mit Jesus bzw. den Lesern des lukanischen Werkes gemeinsam sind (vgl. Apg 23,6-8). Die Frage des Toralehrers entspricht also im Prinzip der lukanischen Fragestellung. Gefragt wird, was unter dem Aspekt der Erwartung des kommenden Äons als sinnvolles Handeln zu gelten hat.

Geklärt wird dies in zwei Gesprächsgängen (VV 25–28.29–37), die in je vier Redeakten verlaufen. Die vom Toralehrer gestellte *Frage* wird jeweils von Jesus mit einer *Gegenfrage* an den Fragesteller zur Beantwortung zurückgegeben; dieser formuliert daraufhin selbst die *Antwort*, welche abschließend durch Jesus als richtig *bestätigt* wird. Der zweite Gesprächsgang unterscheidet sich dem Verlauf nach vom ersten lediglich dadurch, daß Jesus seine Gegenfrage (V 36) mit einem Gleichnis (VV 30–35) vorbereitet. Die Antwort findet auch hier der Fragesteller selbst. Die von Jesus verfolgte dialogische Strategie, seinen Gesprächspartner durch didaktische Fragen zur aktuellen Einsicht in virtuell bereits Gewußtes zu führen, erinnert an die sokratische Technik der *Mäeutik*, die dialektische "Hebammenkunst", die darin besteht, Erkenntnis von Wahrheit als in jedem Menschen angelegte Möglichkeit der Einsicht zu wecken. Der lukanische Jesus geht hier mit seinem Gegner um, wie ein hellenistisch gebildeter Leser es von einem guten Lehrer erwartet. Die Voraussetzung dafür ist aber nicht die Erkenntnisfähigkeit im Sinne einer allgemein-anthropologischen Gnoseologie, sondern das aus der Gotteserfahrung Israels gespeiste konkrete Hoffnungswissen. Jesus kann seinen Gesprächspartner deshalb die Antwort selber finden lassen, weil dessen pharisäische Hoffnung die durch die Fragen Jesu evozierte Erkenntnis im Ansatz bereits enthält. Die pharisäische Tora-Weisheit und die Ethik Jesu werden gerade nicht einander gegenübergestellt, sondern in ein inklusives Verhältnis gesetzt, um dessen präzise Bestimmung es hier geht.

Die Ausgangsfrage („was muß ich tun?“) wird im Laufe des Gesprächs durch den Neueinsatz (V 29) zwar modifiziert, aber nicht verlassen, sondern am Schluß eines jeden Gesprächsteils richtig beantwortet und mit einem entsprechenden Appell („tu dies“, „tu ebenso“) untermauert. Der erste Appell (V 28) empfiehlt die Nächstenliebe, der zweite (V 37) die Barmherzigkeit als richtig begründete Praxis.

Im ersten Teil wird durch die Gegenfrage Jesu die *Tora* als die Wissensquelle zur Beantwortung der Ausgangsfrage zu Grunde gelegt. Sie erscheint hier unter dem Aspekt der kanonischen Norm einer religiösen Kultur. (Was man *tun* muß, steht *geschrieben* und muß *gelesen* werden.) Die Antwort des Toralehrers besteht aus einem Zitat zweier Texte aus der Tora, Dtn 6,4 und Lev 19,18, die durch ihre Kombination geeignet sind, die Summe der Tora zu formulieren. Die Bestimmung der Mitte der Tora durch das Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe wird in den synoptischen Parallelen (Mk 12,28–31; Mt 22,34–40) Jesus zugeschrieben, der so als der maßgebliche Tora-Ausleger erscheint. Daß die entsprechende Kompetenz in Lk 10,25–28 einem (pharisäischen) Toralehrer zugesprochen wird, ist also eine spezifisch lukanische Besonderheit. Es geht hier nicht darum, die Rolle des maßgeblichen Toralehrers für Jesus zu reklamieren, sondern zu zeigen, wie ein Toralehrer seine Torainterpretation konsequent zu Ende denken muß, wenn sie dem Wissen Jesu entsprechen soll.

Im zweiten Teil argumentiert Jesus mit einer *Parabel*, einem fiktionalen Text also, der als solcher keine mit der Tora konkurrierende Normativität beansprucht, dessen Bedeutung vielmehr darin liegt, erzählerisch darzustellen, wie Jesus das Gebot der Nächstenliebe versteht, wie Jesus „liest“, was in Lev 19,18 „geschrieben“ ist. Die Frage des Toralehrers (V 29) zeigt bereits, daß es dabei um den Begriff „Nächster“ / *πλησίον* gehen wird. Das Wort bezieht sich in der griechischen Bibel auf ganz unterschiedliche soziale Beziehungen, die keineswegs primär die Zusammengehörigkeit von Menschen im Gottesbund voraussetzen. In der älteren Weisheit kann „Nächster“ im profanen Sinn den „Nachbarn“ meinen (Spr 3,29; 25,17), im weitesten Sinn den „Mitmenschen“, mit dem man es in der Gesellschaft zu tun hat (Spr 6,1.3; 18,17; 25,8; 26,19). Speziell der nähere Kontext von Lev 19,18 zeigt die Tendenz, die Geltung des Gebotes der Nächstenliebe, das als Bestandteil des Heiligkeitsgesetzes zunächst für die „Israeliten“ (19,5 ff.17ff) als Kult- und Rechtsgemeinde formuliert ist, zu entgrenzen, insbesondere durch die Einbeziehung des im Lande wohnenden „Fremden“. „Wie ein Einheimischer aus eurer Mitte gelte euch der Fremde, der bei euch ansässig ist. Du sollst ihn lieben wie dich selbst“ (Lev 19,34). Dieser Tendenz entspricht die von Jesus erzählte fiktive Geschichte, indem sie das Handeln eines reisenden Samariters als die vorbildliche Erfüllung der Norm der *Nächstenliebe* darstellt. Was diesen Fremden auszeichnet, bringt der Toragelehrte in seiner Antwort am Ende auf den Begriff „*Barmherzigkeit tun*“ / *ποιεῖν τὸ*

ἔλεος. Dieser Begriff wird durch die Erzählung vom barmherzigen Samariter konkretisiert.

Die *Exposition* (V 31b) geht von einem Raubüberfall aus, bei dem der Ausgeraubte „halbtot“ auf der Strecke bleibt. Die Sinnlinie „Leben“ (vgl. V 25b.28c) wird hier durch semantische Oppositionsbildung fortgeführt. Das damit formulierte erzählerische Disäquilibrium macht aus dem Raubüberfall eine Sache, bei der es um Leben und Tod geht. Die Lösung wird nicht täterorientiert darin gesucht, daß die Übeltäter mit dem Tod *bestraft* werden, sondern opferorientiert darin, daß der Überfallene aus der Todessituation *gerettet* wird. Nächstenliebe wird hier also eingefordert als ein Handeln, das vor dem Tod rettet.

In der *Haupthandlung* werden drei Figuren mit der durch mörderische Raubgier geschaffenen Situation konfrontiert und damit in die Situation der Probe gestellt, in der an den unterschiedlichen Reaktionen zu erkennen ist, wer der Held im Sinne der Geschichte ist und wer nicht. Die beiden ersten Testpersonen, ein Priester und ein Levit, hochrangige Vertreter der religiösen Kultur also, die hier durch den Jerusalemer Tempelkult repräsentiert wird – Tempel und Gesetz sind nach Lukas die konstitutiven Institutionen der jüdischen Kultur; vgl. Apg 6,13; 19,28; 25,8 – , erweisen sich als falsche Helden, und zwar dadurch, daß sie auf die Situation nicht reagieren. Ihre Aktionen (vgl. die Hauptsatzprädikate) beschränken sich auf ihr Auftreten (*κατέβαινον* V 31) und ihren Abgang (*ἀντιπαρήλθον* V 31.32). Obwohl sie den Halbtoten sehen (Partizip), verändert sich ihre Bewegung nicht. Eine Reaktion kommt nicht zustande und damit auch keine Handlungssequenz. Durch diese Technik der Aussparung wird der Platz reserviert für die Darstellung der Reaktion des Helden. Diese wird eröffnet mit dem Hauptsatzprädikat „er erbarmte sich“ (*ἐσπλαγγνίσθη* V 33), eine Handlungsweise, die der Toralehrer in seiner Antwort richtig als *ἔλεος* interpretiert (V 37). Dieses Motiv löst alle weiteren Einzelakte aus (V 34 f), durch die das in der Exposition geschaffene Disäquilibrium aufgehoben wird: das Behandeln der Wunden (*κατέδησεν*), den Weitertransport zur Herberge (*ἤγαγεν*) und die weitere Versorgung des Opfers (*ἐπέμελήθη*), die auch für die Dauer der Abwesenheit des Helden durch Geld und die entsprechende Anweisung an den Wirt (*ἐπιμελήθητι*) abgesichert wird. Damit ist bereits alles Notwendige erzählt, um die Frage nach dem „Nächsten“ neu zu stellen und neu zu beantworten.

Die Antwort kommt nicht ohne die Figurenkonstellation der Erzählung zustande. Dem Priester und dem Leviten wird nicht ein jüdischer „Laie“ gegenübergestellt, sondern ein reisender Samariter, der weder im religiösen noch im profanen Sinn zur jüdischen Gesellschaft gehört, auch nicht im Sinne der Forderung der Nächstenliebe zu „Fremden“ in Israel (Lev 19,34). Das Gebot der Nächstenliebe wird in Lev 19,18.34 formuliert als die Forderung, eigene Interessen nicht über die Interessen von Mitmenschen zu stellen, sondern beide nach demselben Maß der Liebe gelten zu lassen, dem Maß, das jeder kennt und anwenden kann, dem Maß der ganz normalen Liebe eines jeden Menschen zu sich selbst. Wird diese Norm des Interessenausgleichs erfüllt, entsteht ein Netz von sozialen Beziehungen, welches die Mitglieder der jüdischen Kult- und Rechtsgemeinde nach dem Maß der *gegenseitig* praktizierten Selbstliebe untereinander verbindet. Auf dieser Basis funktioniert der Tun-Ergehen-Zusammenhang. Diesem Netz wird im Heiligkeitgesetz eine hohe integrative Kraft zugeschrieben, weil es auch den „Fremden“ nicht ausschließt, sondern Menschen über die durch Abstammung gezogene Grenze der Zugehörigkeit zu den „Israeliten“ hinaus zu einer Solidargemeinschaft zusammenschließt.

Das Gleichnis erteilt diesem Verständnis von Nächstenliebe (dieser „Lesart“ von Lev 19,18) eine Absage, und zwar nicht weil der Begriff „Nächster“ in Lev 19 zu eng gefaßt wäre, sondern weil Lev 19,18 einen funktionierenden sozialen Kontext voraussetzt, den es nach der Exposition der Parabel gar nicht gibt. Die Parabel geht von vornherein von der Pervertiertheit menschlicher Verhältnisse aus, nicht von der Belastbarkeit eines schon existierenden sozialen Netzes. Die Ausgangssituation wird dominiert durch Räuber, deren Motiv die extreme (gewalttätige, todbringende) Form von Habsucht (*πλεονεξία*) ist. (Zur systematischen Auseinandersetzung mit dieser ersten aller Untugenden auf der lukanischen Werteskala vgl. die große Lehrrede im zweiten Zyklus des lukanischen Reiseberichts.) Die Repräsentanten der religiösen Kultur tragen in dieser Erzählung überhaupt nichts dazu bei, der todbringenden Gewalt etwas entgegenzusetzen. Ein kulturell verbindliches und funktionierendes Netz zwischenmenschlicher Beziehungen, das den gerechten Ausgleich im Tun-Ergehen-Zusammenhang garantiert, wird in dieser Erzählung also nicht vorausgesetzt. Damit unterstellt der Erzähler, daß das Disäquilibrium der Exposition („halb tot am Weg liegen“) nicht kraft der Zugehörigkeit zu der Solidargemeinschaft, welche durch Gesetz und Tempel

institutionell verfaßt ist, gelöst werden kann. Die Initiative zum rettenden Handeln kommt von einem reisenden Fremden, der nicht zur jüdischen Tempelgemeinde gehört, der ohne das in Lev 19,18 geknüpfte Netz gegenseitiger Liebe handelt, der aber die in Lev 19,18 gesetzte Norm dennoch erfüllt. Dieser Fremde kann auch keine Vergeltung seiner Tat im traditionellen Tun-Ergehen-Schema erwarten. Der Samariter wird seine Denare, die er in die Versorgung des Opfers investiert, nicht zurückbekommen. Sie sind aber trotzdem nicht in den Sand gesetzt. Der Wohltäter behält die Kontrolle über die Verwendung seines Geldes. Am Ende erweist sich, daß der Samariter die Situation, die durch Raub und Körperverletzung entstanden ist, ethisch-praktisch dominiert. Durch sein barmherziges Handeln wird die Gewalt des Todes in ihre Schranken verwiesen und die Kraft für einen Neubeginn des Lebens zurückgewonnen. Aus dem durch kriminelle Gewalt verursachten Chaos rettet in dieser Parabel also nicht das auf Gegenseitigkeit beruhende Ethos der „Nächstenliebe“, auch nicht seine Ausdehnung auf „Fremde“ in Israel, sondern nur „Barmherzigkeit“, die unbedingte Form der Nächstenliebe jenseits der durch religiöse Kultur gewährten sozialen Sicherheiten.

Dieses Verständnis von Barmherzigkeit hat eine Vorgeschichte in der paränetischen Tradition der jüdischen Diaspora. Die nächsten Parallelen finden sich in den Testamenten der zwölf Patriarchen; vgl. bes. Test Iss 5,1 f: „Bewahrt nun, meine Kinder, das Gesetz Gottes und erwerbt euch die Lauterkeit und wandelt in Arglosigkeit. Seid nicht neugierig interessiert an den Taten der Nächsten, sondern liebt den Herrn und den Nächsten, des Schwachen und Armen erbarmt euch.“ Hier begegnen bereits zwei wesentliche Elemente der Tora-Interpretation von Lk 10,25-37: die Zusammenfassung der Tora in dem Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe und die Parallelisierung von Nächstenliebe und Barmherzigkeit im Sinne gemeinschaftsgerechten Verhaltens in einer krisenhaften Situation, in der das übliche Maß der Solidarität von Gleichen mit Gleichen nicht mehr trägt. Besonders markant sind die traditionsgeschichtlichen Bezüge zwischen Lk 10,37 und dem Buch Tobit. „Barmherzigkeit üben“ (*ἔλεος ποιεῖν*) bezeichnet dort in der Regel (vgl. 7,12; 8,4.16 f; einzige Ausnahme: 14,7) das rettende Handeln Gottes an Menschen, die ihrerseits dem bis zum Tode bedrängten Angehörigen des eigenen Volkes in der Diasporasituation praktische Barmherzigkeit erweisen (*ἐλεημοσύνην ποιεῖν*; vgl. 1,16.17; 4,7.8.10.11.16.17). Die weisheitliche Doktrin, nach der „Gerechtigkeit“ vor dem Verderben „rettet“ (Spr 11,6), wird im Buch Tobit

im Erfahrungskontext der Diaspora neu bedacht: „Barmherzigkeit errettet vom Tode“ (Tob 12,9).

Das Wort *ἔλεος* kommt bei Lukas nicht oft vor, außer in Lk 10,37 aber konzentriert noch an Schlüsselstellen am Anfang des Gesamtwerks: in den Hymnen der Kindheitsgeschichte, ferner in deren näherem Kontext (Lk 1,50.54.58.72.78). Hier bezeichnet „Erbarmen“ wie im Buch Tobit das Handeln Gottes an Menschen. Im Unterschied zum Buch Tobit wird dieses erbarmende Handeln Gottes bei Lukas aber in einen eschatologischen Zusammenhang gestellt. „Erbarmen“ ist Gottes eschatologische Hinwendung zu seinem Volk gemäß dem unverbrüchlichen Wort der Verheißung an Abraham und seine Nachkommen „auf ewig“, im Blick auf den kommenden Äon (vgl. 1,55). Das Tun des barmherzigen Samariters entspricht also dem eschatologischen Handeln Gottes, ist „Nachahmung Gottes“ (*imitatio Dei*). Zwischen dem in der Tora (Lev 18,19) geoffenbarten Gotteswillen und der eschatologischen Offenbarung des „Erbarmens“ Gottes gibt es keinen Widerspruch. Deshalb ist das erbarmende Tun des Samariters die der eschatologischen Krisensituation adäquat entsprechende Erfüllung der Tora.

Das Wort „Erbarmen“ (*ἔλεος*) bezeichnet nach der Rhetorik des Aristoteles die Reaktion, die der Anblick des Leidens anderer Menschen hervorruft (vgl. rhet II 8 p 1385, 13 ff). Nach griechischem bzw. hellenistischem Wertempfinden handelt es sich dabei aber nicht um eine nachahmenswerte „Tugend“, sondern um eine „Leidenschaft“ (*πάθος*), eine Charakterschwäche, die man allenfalls Kindern und Alten nachsieht (vgl. Aristoteles, rhet II 9 p 1386 b; 2,13 p 1390 a). Die Stoa, mit der sich Lukas in anderem Zusammenhang explizit auseinandersetzt (vgl. Apg 17,18), sieht in der *misericordia* eine mentale Verstimmung (*aegritudo animi*), welche die stoische Gelassenheit des Weisen gefährdet (vgl. z. B. Seneca, clem 2,4,4). Die Erregung von „Schauer“ (*φόβος*) und „Jammer“ (*ἔλεος*) durch die Handlung der Tragödie dient der *Reinigung* (*κάθαρσις*) von Leidenschaften, nicht der Einübung von Empathie. Die Pointe des lukanischen Dialogs über Barmherzigkeit kommt mit dem Wort *ἔλεος* dem Wertempfinden des in einer hellenistisch geprägten Umwelt beheimateten lukanischen Lesers also gerade nicht entgegen. Um so wichtiger ist es daher, dem nichtjüdischen Leser des lukanischen Geschichtswerks diesen für die biblische und frühjüdische Tradition zentralen ethischen Begriff zu erschließen.

3. *Der zweite Zyklus: Klugheit und Torheit angesichts der kommenden Gottesherrschaft (Lk 10,38–13,21)*

3.1 Programmmatische Eröffnung: Zwei ungleiche Schwestern (10,38–42)

Der zweite Zyklus beginnt mit einer Episode, die von der Aufnahme Jesu im Haus zweier ungleicher Schwestern erzählt. Schon diese Figurenkonstellation verweist den Leser auf eine Grundentscheidung, die er zu treffen hat, wenn er sich dem Programm der Reise Jesu anschließen will. Ungleiche Geschwisterpaare symbolisieren im lukanischen Reisebericht alternative Lebensentwürfe, zwischen denen der Leser wählen und sich bei dieser Wahl für „den guten Teil“ (V 42) entscheiden muß.

Die Exposition (VV 38–40a) nimmt zunächst das Reise-Thema von Lk 9,51–53.57 in Form einer indirekten Zeitangabe („während sie reisten“) wieder auf. Im Unterschied zur Abweisung Jesu in einem Dorf der Samariter ist es hier Jesus selbst, der ein Dorf betritt; anders als dort wird Jesus hier nicht abgewiesen, sondern von einer Frau aufgenommen. Dennoch handelt auch diese Episode von einem Konflikt, der aber hier nicht zwischen Wandercharismatikern und Dorfbewohnern ausbricht, sondern zwischen zwei Schwestern in einem Haus. Er entsteht nicht aufgrund von gegensätzlichen Eigenschaften, die diese aufgrund ihrer Herkunft schon vorher zu einem ungleichen Paar gemacht hätten. Die Schwestern haben eigene Namen, aber keine gegensätzlichen Eigenschaften. Denn die herkunftsspezifischen Attribute „Frau“ und „Schwester“, durch welche die beiden Hausbewohnerinnen in der Exposition gekennzeichnet werden – der Altersunterschied zwischen ihnen wird gerade nicht erwähnt –, bezeichnen nichts, das sie voneinander unterscheidet. Allenfalls könnte der Leser dem Umstand, daß die Aufnahme Jesu Marta zugeordnet wird, als Pluspunkt für diese bewerten, was durch die weitere Handlung aber gerade nicht bestätigt wird. Die Unterschiede zwischen den Schwestern werden vielmehr erst durch die Anwesenheit Jesu hervorgerufen. Die Schwestern unterscheiden sich ausschließlich durch die Art und Weise, wie sie sich im Haus Jesus gegenüber verhalten. Marta nimmt dabei die Rolle der Hausherrin und Gastgeberin ein, Maria dagegen die der Schülerin Jesu. Schon in der Exposition wird dies durch die

Ausdrucksweise des Erzählers eindeutig bewertet. Während Maria – sie wird jetzt an erster Stelle genannt – zu den Füßen Jesu sitzend diesem zuhört, wird Marta von ihren häuslichen Pflichten als Gastgeberin „umgetrieben“ (περιεσπᾶτο). Das Passiv läßt dies als Fremdbestimmung ihrer Bewegung erscheinen. Indirekt ist damit das Sitzen zu Füßen Jesu als Emanzipation der Maria aus ihrer häuslichen Rolle charakterisiert. Allerdings ist der emanzipatorische Aspekt hier nur von zweitrangiger Bedeutung. Primär geht es beim Hören des Wortes Jesu darum, sich von der richtigen Sache bestimmen zu lassen.

Die in der Exposition aufgebaute Spannung wird in der Haupthandlung (VV 40b–42) in einer einzigen Dialog-Sequenz ausgetragen. Marta beschwert sich beim Kyrios – mit diesem Titel wird Jesus als maßgebliche Autorität angeredet – wegen des unangemessenen Verhaltens ihrer Schwester. Der Kyrios weist ihre Beschwerde ab. Die Beschwerde bezieht sich auf das Verhalten Marias. In der Antwort Jesu wird das Verhalten beider Schwestern gegenübergestellt und gegensätzlich bewertet.

Daß Marta den Kyrios auffordert, ihre untätige Schwester anzuweisen, ihr bei der Hausarbeit zu helfen, ist nicht widerspruchsfrei. Einerseits appelliert sie an die Autorität, die es Jesus ermöglichen würde, Maria Anweisungen zu geben; andererseits verlangt sie, daß Jesus eben die Situation beendet, in der seine Autorität zum Tragen kommt. Damit fordert sie von Jesus, sich um die verletzte Hausordnung zu „kümmern“ und die Hierarchie der Werte und Pflichten wiederherzustellen, nach welcher die Ökonomie Vorrang vor der Lehre hat. Indirekt wird damit auch das Verhalten Jesu als Lehrer, der die Schwester zur Untätigkeit verleitet, als Störung der Hausordnung in Frage gestellt.

Die Antwort Jesu nimmt zur Hierarchie der Werte und Normen Stellung, um die es hier (und im ganzen folgenden Zyklus des Reiseberichts) geht. Die pathetische *reduplicatio* „Marta, Marta“ ist Ausdruck der besonderen Lehrvollmacht, mit welcher der Kyrios Jesus spricht. Im ersten Teil der Antwort wird das Verhalten Martas als unsinnig entlarvt. Den „vielen“ Dingen, um die Marta sich „sorgt“ (μεριμνᾷς), wird das „eine Notwendige“ gegenübergestellt. Damit wird das von Marta repräsentierte Konzept der Sorge als nicht notwendig, überflüssig, eitel und nichtig und damit als töricht verworfen. Der abwertende Ton kommt vor allem durch das *Hendiadyoin* μεριμνᾷς καὶ θορυβάζει zustande, dessen zweites

Element (wörtlich: du lärmst) Martas Sorge als viel Lärm um nichts abqualifiziert.

Im zweiten Teil stellt der Kyrios dem törichtem Modell der Sorge das kluge Verhaltensmodell gegenüber, welches Maria verkörpert. Anders als in der Exposition wird es hier nicht erneut konkretisiert wie das Verhalten der Marta, sondern lediglich als Wahl (*ἐξελέξατο*) des „guten Teils“ bezeichnet. Diese richtige Wahl wird durch den abschließenden Relativsatz als die einzig notwendige Zukunftsinvestition gutgeheißen. Das *passivum divinum* „der wird ihr nicht genommen werden“ verweist auf Gottes Handeln im eschatologischen Gericht. Das von Maria verkörperte Modell der Klugheit entspricht demnach einem Wirklichkeitskalkül, in welchem nur das als sinnvoll gilt, was sich vor dem Horizont eschatologischer Erwartung als „notwendig“ darstellt.

Dieses Modell wird nur durch das Sitzen der Maria zu Füßen des Kyrios Jesus erzählerisch konkretisiert, nicht in der wörtlichen Rede explizit benannt. Deutlich wird aber, daß die von Maria mit der sitzenden Position übernommene Rolle als Schülerin Jesu mit ihrer häuslichen Rolle als Schwester der Gastgeberin unvereinbar ist. Maria hat zu wählen. Die Wahl des „guten Teils“ ist eine Art Bekehrung zur Philosophie, über die Maria ihre bisherige, durch Herkunft und Familie definierte Rolle vergißt. (Im Dialogfragment *Nerinthos* erzählt Aristoteles von der Bekehrung einer gewissen Axiothea, die nach der Lektüre von Platons *Politeia* ihre Heimat Arkadien verläßt, um Plato zu hören, und darüber „vergaß, daß sie eine Frau sei“; vgl. Aristoteles, *Fragmenta*, hrsg. V. Rose, Leipzig 1886.) Anekdoten, die von der Bekehrung zur Philosophie erzählen, können dem Leser vor allem aus der kynischen Szene bekannt sein.

In unserem Beispiel bleibt aber zunächst offen, was für eine Philosophie Maria als Lehre Jesu zu hören bekommt, zu der sie sich insofern „bekehren“ muß, als sie mit den traditionellen Rollenmustern der durch Verwandtschaftsverhältnisse definierten gesellschaftlichen Ordnungsvorstellungen und Konventionen unverträglich ist. Der folgende Zyklus wird dies entfalten. Die Episode selbst scheint lediglich darin eindeutig zu sein, daß sie eine Entscheidung fordert, die zwischen Ökonomie und Philosophie im Sinne eines Entweder-Oder eine Wahl trifft. Dies würde bedeuten, daß die vom lukanischen Jesus vertretene praktische Philosophie in dieser Hinsicht der gesamten Tradition der alttestamentlichen und frühjüdischen Weisheit widerspräche. Die weisheitliche Tradition Israels

und des Frühjudentums stellt ja zwischen Weisheit und ökonomischem Handeln einen sehr engen Bezug her. „Lässige Hand bringt Armut; fleißige Hand macht reich. Wer im Sommer sammelt, ist ein kluger Mensch; in Schande gerät, wer zur Erntezeit schläft“ (Spr 10,4.5). In Sentenzen dieser Art werden nicht nur Armut und Reichtum im Tun-Ergehen-Schema von ökonomisch notwendigem Handeln abhängig gemacht, sondern auch Ehre und Schande und vor allem Klugheit und Torheit. Ökonomie und Weisheit sind hier unzertrennlich. Die Grundlage für diese Korrelation liefert das Menschenbild der biblischen Tradition. Sobald der Mensch vom Baum der Erkenntnis gegessen hat, erkennt er seine Nacktheit, sein Angewiesensein auf Nahrung und Kleidung, die ihm nicht die paradisische Natur freiwillig gibt, sondern für die er im Schweiß seines Angesichts arbeiten muß. Die Sorge um die Sicherung des eigenen Daseins ist daher nicht zufällig ein zentrales Thema der weisheitlichen Tradition und liefert die Maßstäbe für Klugheit und Torheit nicht zuletzt in der familiären Erziehung, deren Ziel es ist, die nachwachsende Generation in die Wertvorstellungen einer Gesellschaft einzuführen, für die das Modell des „Hauses“, des ökonomisch autarken Familienverbandes, normativ ist. In unserem Text vertritt Marta diese Konzeption, während der lehrende Jesus sie stört.

Im kulturellen Umfeld des zeitgenössischen Judentums Palästinas, in dem sich der nach Jerusalem reisende lukanische Jesus bewegt, sind es vor allem die Pharisäer, die mit ihrer Konzeption einer vom Tempelkult unabhängigen religiösen Kultur des Hauses die Korrelation von Weisheit und Ökonomie auf äußerst attraktive Weise zur Geltung bringen. Im Mischna-Traktat *Sprüche der Väter* werden zwei Gelehrten zwei komplementäre Sentenzen über das Haus zugeordnet. Die erste lautet: „Dein Haus sei eine Versammlungsstätte für die Weisen, bestäube dich mit dem Staube ihrer Füße, und mit Durst trinke ihre Worte.“ Die zweite lautet: „Dein Haus sei weit geöffnet; es seien die Armen deine Hausgenossen; schwatze nicht viel mit [d]einer Frau“ (1,4). Weisheit und soziales Ethos sind die beiden Hauptaspekte, unter denen diese programmatischen Sätze das pharisäische Kulturprogramm zusammenfassen. Von der Eröffnungsepisode des zweiten Zyklus des lukanischen Reiseberichts her stellt sich jetzt die Frage, ob die Auseinandersetzung Jesu mit dem Pharisäismus im Kontext des Reiseberichts sich gezielt gegen diese Verbindung von Ökonomie und Weisheit richtet.

Der Leser muß auf die Antwort auf diese Fragen nicht lange warten. Schon in der ersten Lektion, in der das Thema des zweiten

Zyklus ausgeführt wird, erkennt man, daß die Korrelation von Ökonomie und Weisheit im lukanischen Reisebericht nicht aufgekündigt, sondern im Zusammenhang eines alternativen Weisheitsmodells neu bestimmt wird. Insgesamt geht es in diesem Zyklus um die elementare Frage, wie die Lebenswirklichkeit des Menschen überhaupt verstanden werden muß, wenn der Handlungsspielraum des erkennenden Menschen durch die Nähe der kommenden Gottesherrschaft neu definiert wird.

3.2 Die richtige Wahrnehmung der Wirklichkeit (11,1–54)

Dieses elementare Thema wird in vier Reden Jesu durchgeführt, von denen sich die drei ersten (11,1–54) mit der Frage der adäquaten Beurteilung der Lebenswirklichkeit des handelnden Menschen unter den Bedingungen des eschatologischen Umbruchs auseinandersetzen, während die vierte, die große Lehrrede 12,1–13,9, die entsprechenden grundsätzlichen Konsequenzen für das kluge Handeln in der eschatologisch qualifizierten Gegenwart formuliert und mit den Themenschwerpunkten *vergebliche Sorge* und *Suche nach dem wahren Schatz* die in der Erzählung von der Aufnahme Jesu im Haus der ungleichen Schwestern Marta und Maria angelegten Aspekte wieder aufnimmt und weiterführt. Durch die inhaltliche Korrespondenz zwischen 10,38–42 und der großen Lehrrede 12,1–13,9 bekommt der 2. Zyklus trotz der Dispartheit der darin verarbeiteten Einzelstoffe seine thematische Geschlossenheit.

Zunächst sind im folgenden die drei Reden Jesu über die richtige Einschätzung der gegenwärtig gegebenen Bedingungen menschlichen Handelns zu untersuchen. Sie sind an unterschiedliche Adressaten gerichtet, die erste (11,1–13) an die Schüler Jesu, die zweite (11,14–36) an das Volk und die dritte (11,37–54) an die Pharisäer und Schriftgelehrten. Dieser Wechsel der Adressaten dient dazu, unterschiedliche thematische Aspekte des gemeinsamen Themas zu entwickeln. Dies läßt sich an den im 1. Zyklus bereits beobachteten typisch lukanischen Leitmotiven ablesen, die in den jetzt zu behandelnden drei Reden erneut hervortreten. Die Lehrrede an die Schüler geht vom Leitmotiv *Gottesherrschaft* aus (vgl. V 2), die Rede an das Volk vom Motiv *Entmachtung der Dämonen* (vgl. 11,14 ff), die Rede an Pharisäer und Schriftgelehrte setzt sich kritisch damit auseinander, wie die mit Jesus konkurrierenden Autoritäten mit

ihrem auf der Tora-Offenbarung gründenden Wissen umgehen. In dieser Rede treten die Leitmotive *Offenbarung und Wissen* vor allem zum Schluß hin deutlich zutage (vgl. V 52).

3.2.1 Belehrung der Schüler über die Gottesherrschaft und das rechte Begehren (11,1–13)

Die an die Schüler gerichtete Rede ist von den vier Reden des 2. Zyklus mit Abstand die kürzeste; jedoch kommt ihr allein aufgrund der Tatsache, daß sie die thematische Durchführung des 2. Zyklus eröffnet, eine besondere Bedeutung zu. Die erste Lektion ist die grundlegende.

Die Orts- und Zeitangaben in V 11 beziehen sich auf Jesus, der hier als Beter in seiner exklusiven Beziehung zu Gott erscheint. Erst nachdem er sein Gebet beendet hat, ergibt sich die Gelegenheit, daß ein Schüler mit der Bitte an Jesus herantritt: „Herr, lehre uns beten ...“. Diese Bitte erfüllt Jesus, indem er das Vaterunser in der Kurzfassung, die weitgehend dem Wortlaut der Logienquelle bzw. der dem lukanischen Leser gebräuchlichen Fassung entspricht, als normativen Gebetstext vorgibt: „Wenn ihr betet, spricht: ...“. An diese Handlungssequenz (Bitte und Gewährung der Bitte) schließt sich, erzählerisch durch den Neueinsatz V 5a abgesetzt, eine Lehrrede an, in der das Vaterunser den Ausgangspunkt einer weisheitlichen Reflexion bildet. Das Gebet an den Vater gilt dabei nicht nur als maßgeblicher Gebetstext, sondern zugleich als Schlüsseltext für die Beurteilung existentieller Grundfragen. Die Formulierung „Herr, lehre uns beten ...“ spielt bereits auf diese doppelte Relevanz des Gebets an. (Warum in der Bitte des Schülers Jesus mit Johannes parallelisiert wird, wird erst am Ende der Episode verständlich.)

Im lukanischen Kontext gelesen, wird in dieser Episode die Doktrin von Lk 10,22 erzählerisch realisiert. Jesus, „der Sohn“, „offenbart“ seinen Schülern, „wer der Vater ist“, indem er sie das Gebet lehrt, mit dem sie Gott als „Vater“ ansprechen und so an der einzigartigen Beziehung teilhaben, die Gott als „den Vater“ und Jesus als „den Sohn“ in liebendem Erkennen verbindet. Die absolute Anrede „Vater“ (anders Mt 6,9) ist im Munde von Schülern Jesu Ausdruck der Intimität und Verlässlichkeit dieses neuartigen Gottesverhältnisses, für das im Gebetstext dieselbe Verwandtschaftsmetapher ver-

wendet wird, welche in der Doktrin von Lk 10,22 das exklusive Verhältnis Jesu zu Gott charakterisiert.

Das Gebet an den Vater besteht ausschließlich aus Bitten. Wenn man von Jesus lernt, wie man in seinem Gebet Gott gegenüber die Sohnes-Rolle einnehmen soll, wird man zuerst und vor allem dazu angeleitet, sein eigenes Begehren richtig zu lenken. Man muß insbesondere lernen, eine bestimmte Rangordnung der Dinge, die es zu suchen und zu erstreben gilt, zu erkennen und zu beachten. Diese Rangordnung ist an der Anordnung der Bitten im Gebet an den Vater abzulesen. Die ersten beiden Bitten, die sogenannten Du-Bitten, beziehen sich auf Gott, sein Ansehen in der Menschenwelt und das Kommen seines Königtums zu den Menschen. Semantisch sind diese Bitten auf der Sinnlinie *Herrschaft* angesiedelt. Die folgenden beiden Bitten, die sogenannten Wir-Bitten, gehören dagegen zur Sinnlinie *Ökonomie*. Hier geht es um Brot und Schulden. Die sogenannten Du-Bitten („dein Name“, „dein Königtum“) haben Vorrang vor den Wir-Bitten („unser lebensnotwendiges Brot“, „unsere Sünden“); beide Paare stehen aber in engem Zusammenhang. Es geht um die Zukunft der Menschenwelt unter Gottes Herrschaft. Diese Zukunft wirkt in die Gegenwart bereits hinein. Deshalb kann man schon jetzt Gott darum bitten, das Brot „Tag für Tag“ zu gewähren. Wenn es aber Gott ist, der das tägliche Brot gibt, ist der Tag für Tag für sein Überleben arbeitende Mensch von aller ängstlichen Sorge befreit. Wenn Gott „unsere Sünden“ vergibt, gewährt er damit die Freiheit, unter Mißachtung der bisher geltenden Regeln ökonomischer Vernunft jedem Schuldner sogar die Rückzahlung geliehenen Geldes zu erlassen (vgl. Lk 6,34). Der kommenden Herrschaft Gottes entspricht eine neue Art ökonomischer Vernunft. Das Begehren, Hoffen und Suchen des Beters bewegt sich dabei nicht mehr in dem engen Rahmen der täglichen Sorge um das eigene Überleben, sondern in dem durch die Erwartung der kommenden Gottesherrschaft gezogenen umfassenden Raum, der auch der menschlichen Sorge um das eigene Überleben ihren Stellenwert zumißt. Es gilt, das eine „Notwendige“ zu erkennen und zu suchen, statt sich orientierungslos um „viele“ zu sorgen und zu kümmern (vgl. Lk 10,41 f). Die beiden vorrangigen Du-Bitten eröffnen den zuversichtlichen Blick auf die von Gott heraufgeführte Zukunft; vor diesem Horizont wird der Handlungsspielraum des Menschen neu abgesteckt. Was als klug und was als töricht zu gelten hat, muß von der jetzt anbrechenden Zukunft her beurteilt werden, nicht aus dem überlieferten Erfahrungsschatz der Tradition, in der man erzogen worden ist.

Das Gebet schließt mit der Bitte, Gott möge den Beter nicht in die „Versuchung“ führen, d.h. in die äußerste Bewährungsprobe, wenn es zur entscheidenden Konfrontation mit den kosmischen Mächten und Gewalten kommt, gegen die Gott selbst gerade jetzt seine Herrschaft durchzusetzen beginnt. Der Beter versteht sich nicht als Kämpfer gegen die Dämonen (vgl. Lk 10,20), sondern als von Gottes machtvoller Fürsorge bewahrtes Geschöpf. Ihm werden keine heroischen Proben abverlangt, wie sie Jesus zu bestehen hat (vgl. Lk 4,1–13; 22, 40–46).

Das Gebet an den Vater Jesu hat Lukas weitgehend wörtlich aus der Logienquelle übernommen, wie der Vergleich mit der Langfassung Mt 6,9–13 zeigen würde, für den hier der angemessene Platz nicht zur Verfügung steht. Im Bereich der Du-Bitten finden sich aber typisch lukanische Veränderungen, auf die hier kurz einzugehen ist. Die Brotbitte bezieht sich in Q auf die Versorgung „heute“ (vgl. Mt 6,11). Diese ursprüngliche Fassung entspricht der Perspektive der von Jesus ausgesandten Boten, die täglich darauf angewiesen sind, Aufnahme in einem Haus zu finden, das sich ihrer Botschaft öffnet (vgl. Lk 10,7). Lukas ändert „heute“ in „täglich“ (τὸ καθ’ ἡμέραν). Damit bezieht sich die Bitte auf die reguläre und dauerhafte Versorgung mit Nahrung. Es geht hier nicht wie sonst beim typisch lukanischen „Heute“ um die einmalige und außerordentliche Erfahrung der Heimsuchung des Volkes Gottes durch das Kommen Jesu (vgl. Lk 2,11; 13,32; 19,5.9; 23,43), sondern um die durch Jesus erschlossene, ab jetzt wiederholt und andauernd mögliche Erfahrung der Fürsorge Gottes. Es geht um die schon nachhaltigen Auswirkungen der *Gottesherrschaft* auf den Bereich menschlicher *Ökonomie*.

Dieser Sicht entspricht auch die lukanische Redaktion der zweiten Du-Bitte. Lukas bezeichnet die Hypothek, welche das Verhältnis zwischen Gott und Menschen belastet, als „Sünde“, während Mt 6,12a hier den neutraleren Begriff „Schulden“ (ὀφειλήματα) verwendet, den Lukas erst im zweiten Teil dieser Bitte aufnimmt (V 4b „jedem, der uns schuldet“). Erst dadurch wird erreicht, daß auch in dieser Bitte die Aussagen über Gottes Sündenvergebung und über den Nachlaß von Schulden auf zwei analogen semantischen Ebenen liegen, die miteinander auch explizit logisch verknüpft werden („denn auch wir selbst ...“), nicht in dem Sinn, daß der zwischenmenschliche Schuldenerlaß die Vorbedingung der Sündenvergebung wäre, sondern im Sinne der analogen Entsprechung zwischen Gottes Herrschaft und alternativer Auffassung von menschlicher Ökonomie.

Dieses Entsprechungsverhältnis wird in der anschließenden weisheitlichen Lehrrede vorausgesetzt und reflektiert. Den inhaltlichen Zusammenhang muß der Leser allerdings erst herausfinden. Denn der Erzähler unterbricht die wörtliche Rede Jesu mit einem Neueinsatz auf der 1. Textebene (V 5a) und läßt dann Jesus ohne Überleitung mit einem Gleichnis fortfahren, dessen Thema bzw. „Sachhälfte“ nicht genannt wird. Der thematische Zusammenhang zwischen dem Gebet (Q) und dem Gleichnis (Sondergut) ist allerdings nicht schwer zu erkennen. Im Gleichnis beginnt ein Dialog zwischen zwei Freunden mit der Bitte: „Gib mir drei Brote ...“. Die Brotbitte im Gebet bildet also den Anknüpfungspunkt für die folgende Reflexion, welche semantisch durch die auffällige Dominanz der Sinnlinie *bitten und geben* bzw. *bitten und empfangen* geprägt ist. Diese durch 16 bzw. – wenn man die Varianten *suchen und finden, anklopfen und geöffnet bekommen* in V 9 f mitrechnet – durch 24 Lexeme vertretene Sinnlinie durchläuft den gesamten Abschnitt, angefangen von der Bitte des Freundes im Gleichnis (V 5) über die Ablehnung der Erfüllung dieser Bitte (V 7) bis zur abschließenden Zusage Jesu, Gott werde den Geist „denen *geben*, die ihn darum *bitten*“ (V 13). Diese Sinnlinie ist in der Brotbitte des Gebetes an den Vater angelegt (*δίδου*). Die Lehrrede 11,5–13 ist demnach als weisheitliche Reflexion über die Brotbitte zu verstehen. Dieser Zusammenhang ist nicht willkürlich. Die Bitte um das *tägliche* Brot hat mit einem Grundthema der traditionellen väterlichen Weisheit zu tun, der Sorge um den sozialen Fortbestand und das ökonomische Überleben der Familie, und mit den entsprechenden Kriterien für Klugheit und Torheit (vgl. Spr 10,5). Hier geht es zunächst aber noch nicht um die typisch weisheitliche Frage, ob es klug oder töricht sei, für sein eigenes Überleben Sorge zu tragen wie bisher (vgl. dazu die große Lehrrede Lk 12,1–13,9), sondern um die spezielle Frage, ob es sinnvoll sei, sich mit der Bitte um das tägliche Brot an den Vater Jesu zu wenden. Die Begründung erfolgt in einem argumentativen Gedankengang, dessen logische Struktur hier nachgezeichnet werden soll.

Das Gleichnis vom nachts um Hilfe gebetenen Freund (11,5–8) ruft bei den Hörern („Wer von euch ...“) die Vorstellung von einer Begebenheit hervor, die sich jederzeit so oder ähnlich ereignen könnte. Es handelt sich um eine Gleichnis im engeren Sinn. Zu erkennen ist dies an den Verbformen. Nicht das erzählende Tempus (der Aorist Indikativ) wird verwendet, sondern das Futur bzw. der Aorist Konjunktiv: „Angenommen, jemand von euch *hätte* einen

Freund ... und *ginge*... und *spräche* zu ihm ...“: Es wird also keine Geschichte (Parabel) erzählt, sondern es wird danach gefragt, was wohl geschehen könnte, wenn jemand von den Hörern in die Lage käme, nachts einen Freund um Brot bitten zu müssen. Die Anrede „Freund“ und die Begründung der Bitte mit dem Argument, ein Freund sei angereist und müsse bewirtet werden, machen aus der Bitte um Brot zunächst eine Angelegenheit freundschaftlicher Beziehungen und Verpflichtungen. Wenn es dabei bliebe, bekäme der Bittsteller gewiß das Brot. Die vorgestellte Szene ändert sich aber, sobald es um die Reaktion des um Hilfe gebetene Freundes geht. Dieser antwortet „von innen“. Der Bittsteller steht also draußen vor dem verschlossenen Haus. Er trägt seine Bitte durch die geschlossene Tür vor. Damit nicht genug der Hindernisse. Der „von innen“ antwortende Mann weigert sich mit Begründungen, die ihn als einen Familienvater charakterisieren, der sich weigert, die Mühe des Freundschaftsdienstes auf sich zu nehmen, der vielmehr der Sorge für seine Nachtruhe und die seiner Kinder den Vorrang vor Freundespflichten einräumt. Wird das auf Herkunft basierende Prinzip der Familiensolidarität die aus Freundschaft erwachsenen moralischen Pflichten außer Kraft setzen? Siegt das träge Prinzip der Verwandtschaft über das Prinzip frei eingegangener personaler Beziehungen? Diese durch das Gleichnis aufgeworfene Frage soll nicht durch die Zuhörer beantwortet werden, sondern Jesus behält sich die Antwort vor („Ich sage euch“), indem er die unausgesprochene Frage mit einer verblüffenden Pointe abtut: Selbst wenn in dieser Situation das Freundschaftsprinzip nicht den Ausschlag gäbe, würde trotz des Sieges des Familiensinns über die Freundschaft die Bitte des Freundes ihre Erfüllung finden. Auch im denkbar schlechtesten Fall wird der Bittsteller bekommen, um was er bittet, weil seine *Zudringlichkeit* die Nachtruhe des Hausherrn *stört*. So oder so bekommt der Bittsteller Brot.

Die Anwendung dieser Pointe des Gleichnisses auf das Thema Gebet (mit „ebenso“ oder „um wieviel mehr“; vgl. V 13) findet nicht statt. Diese Leerstelle wird gefüllt durch die aus Q stammende begründete Mahnung Lk 11,9–10. Das Thema des Gleichnisses wird hier apokalyptisch-weisheitlich verarbeitet. Zunächst wird die Aufforderung, es dem Bittsteller im Gleichnis gleichzutun, in die Form des weisheitlichen Tun-Ergehen-Zusammenhangs gefaßt und dabei dreifach variiert. Dem durch die drei Imperative „bittet“, „sucht“, „klopft an“ angemahnten Tun steht jeweils die entsprechende Tatfolge gegenüber, einmal als aktives Futur („ihr werdet finden“), zweimal in einer Passiv-Form des Futurs

(*passivum divinum*: „es wird euch gegeben werden“, „es wird euch geöffnet werden“), das sich auf Gottes eschatologisches Handeln bezieht. Die nachfolgende Begründung dieser Mahnung („denn jeder, der bittet...“) besteht in einer generalisierenden Umformung der Mahnungen (Imperative) in Erfahrungssätze (im Indikativ Präsens).

Besondere Aufmerksamkeit verdient hier die Verbindung von eschatologisch motivierten Mahnungen (d.h. Mahnungen zu einem Tun, das am Ende durch eine von Gott garantierte Sanktion vergolten wird) mit entsprechenden Sentenzen, die den Anspruch auf Allgemeingültigkeit erheben. Diese Sentenzen reden über Gottes zukünftiges Handeln wie über etwas Gesetzmäßiges, das jedermann aus Erfahrung kennt. Diese Argumentationsform ist typisch für die apokalyptische Weisheit in der Logienquelle Q und in der lukanischen Rezeption dieser Stoffe. Für das speziell lukanische Verständnis des apokalyptisch neu begründeten weisheitlichen Tun-Ergehen-Zusammenhangs ergibt sich aus der Verknüpfung dieser Sentenzen mit der Brotbitte des Vaterunsers, daß das futurische *passivum divinum* bereits präsentische Bedeutung entfaltet. Das eschatologische Handeln Gottes, das menschliches Beten, Bitten, Suchen und Anklopfen in der Zukunft an das gute Ende kommen läßt, ist nach lukanischem Verständnis jetzt schon dauernd und nachhaltig erfahrbar als Fürsorge des Vaters Jesu für dessen Schüler.

Bisher (in Lk 11,5–10) ist es um die Frage gegangen, ob es Erfolg verspricht, Gott zu bitten. In V 11 setzt die weisheitliche Reflexion über die Brotbitte mit einem zweiten „Wer von euch“-Argument neu an. Jetzt geht es um die Frage, was Gott denen geben wird, die ihn bitten. Das Lexem „bitten“ und seine Varianten sind ab V 9 ohne Objekt verwendet worden. Dadurch ist eine Leerstelle entstanden, die durch die Schlußpointe der Lehrrede gefüllt wird. Am Schluß wird ausgesprochen, welche gute Gabe der Mensch eigentlich zu erwarten hat, wenn er sich mit seinem Gebet an Gott wendet.

Das Argument hat hier nicht die Form eines Gleichnisses, sondern die einer rhetorischen Frage. Die Funktion beider Formen ist jedoch ähnlich, wie man hier sieht. Ähnlich ist aber auch die Argumentationsrichtung. Wieder wird am Beispiel einer gedachten Situation gezeigt, daß eine Bitte auch unter bösen Voraussetzungen zu einem guten Ergebnis führt. Hier ist das schlechte Beispiel nicht das gedachte Verhalten des Freundes, den man nachts aufsucht,

sondern das Verhalten der Adressaten selbst („wenn aber ihr, die ihr böse seid ...“; zur rhetorischen Dämonisierung des Publikums vgl. Lk 3,7). Diese drastische Form der *argumentatio ad hominem* läßt keinen Einwand zu. Voraussetzung des Arguments ist das dualistische Welt- und Menschenbild der Apokalyptik. Selbst der in der Verblendung durch dämonische Mächte handelnde „böse“ Mensch handelt als Familienvater an seinen eigenen Kindern doch nicht so pervers, daß er ihnen, wenn sie um Nahrung bitten, giftige Stoffe gibt, die der dämonischen Sphäre angehören (Schlange und Skorpion; vgl. 10,19), statt der verlangten Nahrungsmittel (Fisch und Ei). Wenn also selbst in der bösen Menschenwelt gilt, daß Kinder von ihren Vätern Nahrung bekommen, welche sie erbitten, gilt dies umso mehr von denen, die ihre Bitten an den himmlischen Vater richten.

Also müßten sie als Beter Brot bekommen. Es wird ja hier über die Brot-Bitte reflektiert. Wird aber nun doch am Schluß der Lektion den Schülern Jesu ein geistliches X für ein nahrhaftes U vorgemacht, wenn sie statt des erbetenen täglichen Brotes den heiligen Geist empfangen sollen? Daß Lukas hier in der Tat einen Zusammenhang sieht, zeigt die Pfingst-Episode (Apg 2). In der Exposition wird erzählt, wie der Geist Gottes den Schülern Jesu gegeben wird, und zwar in Form feuerartiger Zungen, welche sich auf jeden einzelnen „verteilen“ (*διαμερίζομεναι* V 3). In der abschließenden Schilderung des Lebens der ersten Geistträger ist von deren Gemeinschaft „im Brechen den Brotes und in den Gebeten“ (V 42) die Rede, welche sich konkretisiert im gemeinschaftlichen Nießbrauch des Erlöses aus dem Verkauf von Gütern und Besitzungen, den sie nach Bedarf an alle „verteilen“ (*διεμέριζον* V 45). Der „Verteilung“ des Geistes durch den inthronisierten messianischen *Herrscher* (vgl. Apg 2,33) entspricht auf der Motiv-Ebene der *Ökonomie* das „Verteilen“ von Nahrung an die Bedürftigen in der Urgemeinde. Die tägliche Versorgung mit Brot ereignet sich nach diesem idealen Modell nicht unvermittelt durch Gott, sondern vermittelt durch den Geist Gottes, der die nachösterliche Gemeinschaft der Schüler Jesu zu einem idealen sozialen Handeln inspiriert.

Die Geisttaufe gilt im lukanischen Geschichtswerk als das Kriterium, durch das sich die Christen von den Schülern des Täufers Johannes unterscheiden (vgl. Apg 1,5; 19,1–7). Die von einem Schüler Jesu eingangs formulierte Bitte, Jesus möge seine Schüler beten lehren wie *Johannes* die seinen (vgl. V 1b), spielt bereits auf den Schluß der Lehrrede an. Die Pointe zeigt, daß Jesus mit dieser Rede

bei weitem das überbietet, was der Schüler sich zu bitten getraut. Das richtige Begehren nach der Gabe des Geistes, die alle guten Gaben, die menschliche Väter ihren Kindern schenken können, unendlich übertrifft, muß erst gelernt und das in der traditionellen Weisheit angemahnte Sorgen um das Überleben der eigenen Familie erst einmal kritisch überholt werden.

Die entsprechende praktische Philosophie, die der nach Jerusalem reisende Jesus lehrt, wird auf der Ebene der erzählten Welt dem traditionellen Versorgungsdenken gegenübergestellt, das in der Eröffnungsepisode dieses Zyklus durch die Figur der Marta verkörpert wird. Der Sache nach geht es dabei zunächst um eine Profilierung gegenüber der Tradition der *jüdischen* Weisheit. Zu bedenken ist aber, daß die Leserschaft des lukanischen Geschichtswerks sich aus den Gemeinden des paulinischen Missionsraums rekrutiert, wie die geographische Perspektive der Apostelgeschichte nahelegt. Der Leser lebt im Milieu einer hellenistischen Stadt. Damit dürfte es bei Lukas auch ein Interesse an der Abgrenzung der alternativen Weisheit Jesu gegenüber der *hellenistischen* Philosophie geben, die dem lukanischen Publikum nicht unbekannt ist.

Besonders instruktiv ist der Vergleich der ersten Lektion, die Jesus in dieser Episode seinen Schülern erteilt, mit der ersten Lektion, mit der das *Handbüchlein der Moral* des Kynikers Epiktet, eines Zeitgenossen des Lukas, beginnt:

1 Von den Dingen sind uns die einen verfügbar, die anderen un verfügbar. Verfügbar sind uns das Begreifen, der Antrieb zum Handeln, das Begehren, das Meiden und mit einem Wort, was wir selbst bewirken. Unverfügbar sind uns der Leib, der Besitz, ²das Ansehen, die Machtstellung und mit einem Wort, was wir selbst nicht bewirken. Und was uns verfügbar ist, ist von Natur aus frei, ungehemmt, was uns dagegen un verfügbar ist, ist schwach, unfrei, behindert, fremdbestimmt.

³Bedenke also:

Wenn du das von Natur aus Unfreie für frei hältst und das Fremde für das Eigene, wirst du gehemmt sein, wirst klagen, wirst verwirrt werden, wirst hadern mit Göttern und Menschen; wenn du dagegen nur das Deine für das Deine hältst, das Fremde aber, wie es tatsächlich ist, für fremd, dann wird niemand je dich nötigen, niemand dich behindern, wirst du mit niemandem hadern, niemand beschuldigen, wirst nie

etwas gegen deinen Willen tun, niemand wird dir ⁴schaden, du wirst keinen Feind haben; denn du kannst überhaupt keinen Schaden erleiden.

Auch bei Epiktet beginnt die praktisch-philosophische Reflexion über den Weg zu einem glücklichen Leben mit der Anleitung zur richtigen Wahrnehmung der Wirklichkeit („Begreifen“) und zur Kontrolle der davon abhängigen Reaktionen, des Begehrens und Meidens. Ob man sich überhaupt dazu antreiben läßt, etwas zu begehren oder zu meiden oder ob man sich überhaupt jeglicher voluntativer Reaktion auf etwas Wahrgenommenes enthält, wird intellektuell entschieden. Dabei kommt es darauf an, die Grundunterscheidung zwischen den unverfügbaren und den verfügbaren Dingen zu beherrschen. Nach den unverfügbaren Dingen zu streben, führt in die Frustration. Sinnvoll ist nur das Streben nach dem, was uns verfügbar ist, nämlich die Selbstbestimmung durch die intellektuelle Steuerung der Wahrnehmung der Wirklichkeit und, dadurch ermöglicht, des Begehrens und Meidens.

Im Ansatz sind die Position Epiktets und die des Lukas einander nicht unähnlich. Beide sehen die Voraussetzung eines sinnerfüllten Lebens in der Schulung des Begehrens. Beide problematisieren das unkontrollierte Streben. Die Kontrolle des „Antriebs“ bzw. die Motivation zu einem sinnvollen Streben geht bei beiden von der Grundunterscheidung zwischen richtigen und falschen Zielen des Begehrens aus. Dabei ist bei beiden eine spezifische Erkenntnis die Lenkerin der Interessen. Inhaltlich divergieren die Positionen allerdings erheblich. Im Unterschied zu Epiktets restriktiver Disziplinierung des Strebens plädiert die erste Lektion des lukanischen Jesus für eine inhaltliche Entgrenzung des Begehrens. Bei Jesus lernt man gerade um das zu bitten, was nicht in unserer Verfügung steht, um Gottes Reich und Gottes Ehre in der Menschenwelt. Diese Dinge haben Vorrang in der Hierarchie der erstrebenswerten Güter, weil sie letztlich dem Willen Gottes den Vorrang vor allem menschlichen Streben einräumen. Diese Konkordanz des menschlichen Strebens mit dem Willen Gottes erlaubt es dann auch, Gott sogar um solche Dinge zu bitten, für die in Lk 11,1–13 exemplarisch das tägliche Brot steht, die Dinge des täglichen Überlebens, die nach der weisheitlichen Tradition die Angelegenheit des für sich selber sorgenden Menschen sind. Letztlich ist diese vom Vaterunser her entworfene Anleitung zu einem umfassenden Streben nach Erfüllung, das die engen Grenzen der Sorge um das eigene

Überleben hinter sich läßt, durch das Gottesbild Jesu ermöglicht. Gott legitimiert das menschliche Begehren, indem er sich als Vater der Schüler Jesu zu erkennen gibt.

3.2.2 Belehrung des Volkes über den Zerfall der Dämonenherrschaft und das richtige Sehen (11,14–36)

Der Stoff, den Lukas in der folgenden Episode verarbeitet, stammt ausschließlich aus der Logienquelle. Die Handschrift des Autors erkennt man am besten an der narrativen Präsentation des Stoffes.

In der Exposition (11,14–16) wird der Anlaß der folgenden Rede Jesu erzählt. Ein Exorzismus löst bei der Volksmenge Staunen, aber auch unfreundliche Reaktionen hervor. Bezeichnend ist, daß es sich bei dem Exorzismus um die Heilung eines Taubstummten handelt, der durch dieses Wunder sein Sprachvermögen erlangt. Das Phänomen der dämonischen Obsession wird hier also als Verhinderung sprachlicher Verständigung dargestellt, der Exorzismus führt entsprechend zu deren Freisetzung.

Die gesplante Reaktion der Volksmenge auf das Wunder der freigesetzten Sprache zeigt – übrigens ähnlich wie in der Pfingst-Episode; vgl. Apg 2,12 f – ihr Unverständnis. Die Meinung „der einen“ besagt, Jesu Exorzismen geschähen aufgrund dämonischer Bevollmächtigung („durch Beelzebul“). Das göttliche Charisma Jesu wird somit als Ausstattung Jesu mit dämonischer Macht mißverstanden. Das Unverständnis „der anderen“ äußert sich in der versucherischen Forderung eines beglaubigenden Zeichens vom Himmel. Beide Reaktionen zeigen zwei Seiten derselben Medaille. Indem die göttliche Qualität der sich im Handeln Jesu manifestierenden Macht nicht erkannt wird, wird überhaupt die Zeichensprache des Exorzismus als indirekter Offenbarung Gottes nicht verstanden. Dieser Herausforderung stellt sich Jesus als derjenige, der um das falsche Denken (*νοήματα*) der Menschen weiß (*εἰδώς*). Dies wird in der folgernden Rede aufgedeckt (vgl. Lk 2,35).

Der gesplante Reaktion des unverständigen Publikums entspricht die *Zweiteilung der Rede* durch den Erzähler, der deren Gang durch eine Zwischenszene (V 27 f) unterbricht. Der erste Teil der Rede (VV 17b–26) behandelt das Problem des falschen Denkens in Bezug auf dessen Inhalt, das Mißverstehen der Macht Jesu, der zweite (VV 29b–36) setzt sich unmittelbar auf der Wissensebene mit der

Weigerung der Zuhörer auseinander, die in Jesus präsente Weisheit Gottes zu hören. Durch die Wiederaufnahme des Motivs der Zeichenforderung am Anfang des zweiten Teils der Rede (V 29b) wird das sachliche Konzept dieser Komposition verdeutlicht.

In keinem der beiden Teile der Rede geht es primär um Aspekte der Ökonomie. Sowohl Macht als auch Wissen werden hier der Königs-Ebene zugeordnet, die im zweiten Teil semantisch vor allem durch Salomo und die Königin des Südens repräsentiert wird (V 31). Es geht in dieser Rede insgesamt um die apokalyptische Programmatik der eschatologischen Neuverteilung von Wissen und Macht bei der Heraufführung der Gottesherrschaft (vgl. Dan 2,20–23). Kennzeichnend für Lukas ist die Vorstellung, daß die Realisierung der Gottesherrschaft die Aufklärung des unwissenden Volkes verlangt. Daher erklärt sich das überraschende Phänomen, daß gerade die Reden an die Adresse des Volkes mit Kriegs- und Kampfmotiven arbeiten. Das Volk soll wie beim Exodus aus Ägypten nicht selbst kämpfen (vgl. Ex 14,13), sondern sehen und erkennen, wer für seine Freiheit kämpft.

Der *erste Teil* beginnt mit einer Reihe von Argumenten (VV 17b–22), an die sich eine appellativ eröffnete Passage anschließt (VV 23–26). Der Sache nach, wenn auch nicht der Form nach handelt es sich hier also um eine begründete Mahnung. Das *erste Argument* (V 17b–20) stützt sich auf die allgemeine Erfahrung, daß der Bestand einer jeden Herrschaft davon abhängt, daß sie ihr Machtmonopol durchsetzt. Die Exorzismen Jesu richten sich aber *gegen* die dämonische Macht über Menschen. Also ist es unsinnig zu behaupten, diese Aufteilung der Macht Beelzebuls sei ein abgekartetes Spiel. Die Richtigstellung dieser irrigen Auffassung formuliert V 20. Die Stilfigur der *Synekdoche* („durch den Finger Gottes“) verweist auf den Zusammenhang zwischen Jesu Exorzismen und dem Kommen der Gottesherrschaft zu den Menschen. Mit Jesu Handeln erreicht Gottes Hand bereits die Menschen. (Die Berufung auf die exorzistische Praxis unter den Anhängern der Gegner Jesu in V 19 und der Einspruch gegen das Messen mit zweierlei Maß, wenn es um die eigene Partei geht, sind für die lukanische Argumentation unwesentlich.) Das *zweite Argument* (V 21 f) führt das erste weiter. Am Vorstellungsmodell der Belagerung macht der Redner klar, daß es bei der Entmachtung der Dämonen keine halben Sachen gibt. Die belagerte Stellung steht entweder oder sie fällt ganz und gar. Ein einziger Exorzismus genügt, um manifest werden zu lassen, daß der Gegenspieler Gottes schon seiner Rüstung beraubt ist und daß es schon ans Verteilen der Beute geht.

Das Entweder-Oder dieser Argumente – ein Machtgebilde steht oder fällt ganz – transformiert V 23 in die Form einer *appellativen Doktrin*: Man muß sich für oder gegen Jesus entscheiden. Die entsprechenden Metaphern „sammeln“ oder „zerstreuen“ gehören zur Ernte-Topik (vgl. Lk 3,17; 12,17 f) und beziehen sich auf die eschatologische „Ernte“ Gottes (vgl. Lk 10,2), in der verschiedene Rollen zu verteilen sind. Der Ruf Jesu zur Entscheidung für oder gegen ihn zeigt ihn in seiner (umstrittenen) kämpferischen Rolle im kosmischen Krieg Gottes gegen Satan.

Welche Rolle darin die Adressaten spielen sollen, wird in der anschließenden *Warnung* ausgeführt, in welcher die Menge vor dem Treiben vagabundierender Dämonen nach ihrer Austreibung zur Wachsamkeit aufgefordert wird (VV 24–26). Die Dämonen werden nach den hier vorausgesetzten Vorstellungen durch den Exorzismus nicht vernichtet, sondern in die Wüste geschickt. Das Chaos wird gebändigt, indem es in seine Grenzen verwiesen wird. Die Dämonen werden jedoch die neu gezogene Grenze zwischen Wüste und bewohnten Orten nicht respektieren. Sie werden ihre parasitäre Rolle in der Ordnung der Gottesherrschaft nur zu gern und siebenmal schlimmer als unter den alten Bedingungen weiterspielen. Daher die Warnung vor der fatalen Wiederkehr der Dämonen.

Die gliedernde *Zwischenszene* (V 27 f) ist zwar narrativ mit der vorangehenden Rede verknüpft („während er redete“), behandelt aber ein allgemeineres Thema. Zwei Seligpreisungen stehen sich gegenüber. Die Frau aus der Menge preist die *Mutter* Jesu selig wegen ihres Sohnes und formuliert damit die Grundüberzeugung, daß sich das Glück eines Menschen aus dem genealogischen Zusammenhalt einer Familie herleitet. Dagegen setzt Jesus die gegen- teilige Anschauung, daß sich das Glück eines Menschen auf das Hören und Tun des *Wortes* Gottes gründet, das Jesus gerade lehrt. In der literarischen Biographie bilden Geburt (*γένεσις*), Aufzucht (*ἀνατροφή*) und Erziehung (*παιδεία*) eine Einheit, wie Lukas als Autor selbst bestätigt (vgl. Lk 2,52; Apg 26,4 f). Daß hier aber die Paideia den Gegenpol zur genealogischen Herkunft bildet, hängt damit zusammen, daß Jesu Lehre sich gerade mit der traditionellen Vorstellung von Erziehung und Bildung kritisch auseinandersetzt.

Der *zweite Teil der Rede* (VV 29–36) wird narrativ eröffnet mit der Aktualisierung der Rede-Situation. Das Volk drängt herbei. Diese Zudringlichkeit wird zunächst im belehrend-anklagenden Ton prophetischer Kritik zum Thema der Rede. (Sie beginnt ohne Anrede und ohne die Verwendung der 2. Pers. Plural.) Das Volk „sucht“

ein „Zeichen“, weil es Jesus nicht als Zeichen Gottes erkennt (vgl. oben). Darin erweist es sich als die unbelehrbare „böse“ Generation („dieses Geschlecht“) in der eschatologischen *Krise*. Aber Gott wird ihm kein anderes Zeichen geben (*passivum divinum δοθήσεται*). Dies entspricht Gottes Handeln in der kanonisch erinnerten Geschichte. „Wie“ das Auftreten des Propheten Jona für die Bewohner von Ninive das Zeichen gewesen ist, auf das hin sie umgekehrt sind, „so“ ist der Menschensohn das Zeichen für diese Generation in der Krise (V 30). Unter Krise versteht die Logiquelle das nahe *Endgericht* (vgl. den Wortgebrauch von *κρίσις* in V 31 f). Dagegen versteht Lukas unter der durch die Unwissenheit des Volkes und seiner Führung heraufbeschworene Krise vor allem die *Passion Jesu* (vgl. Apg 3,17.27). Mit der in ihrer Auswirkung tödlichen Unwissenheit, welche die Krise in Jerusalem heraufbeschwört, sieht sich der nach Jerusalem reisende Jesus in dieser Episode schon konfrontiert.

Gegen die Unwissenheit der Menge setzt Jesus in V 31 f die Forderung, sich sagen zu lassen und zu erkennen, wer „hier“ spricht. Die Königin des Südens und (nochmals) die Niniviten sind Beispiele aus der kanonisch erinnerten Vergangenheit, die exemplarisch sind für die Empfänglichkeit von Heiden für rettendes Wissen aus Israel, nämlich für die königliche *Weisheit* Salomos und für die Gerichtsverkündigung des *Propheten Jona*. Der „hier“ redende Jesus ist der kompetente Träger der rettenden Weisheit Gottes in der eschatologischen Krise. (Diese Stelle zeigt sehr gut, daß man weder Lukas noch seiner Quelle gerecht wird, wenn man zwischen Weisheit und Prophetie einen exklusiven Gegensatz konstruiert.) Die Umschreibung der Kompetenz Jesu im Schema der typologischen Überbietung („mehr als“ Salomo bzw. Jona) spart eine explizite Benennung der Rolle Jesu („der Sohn“; vgl. 10,22) aus.

Wie der erste Teil der Rede schließt auch der zweite mit einer Instruktion, die vor allem im Blick auf den Leser formuliert ist, hier sogar im weisheitlichen Du-Stil (VV 33–36). Wieder geht es um die durch die Entmachtung der Dämonen entstandene Situation des Lesers, und zwar unter dem für den gesamten Teil der Rede leitenden Aspekt der Wahrnehmung (Sehens) der Wirklichkeit. Die Ermöglichung von Kommunikation (Hören / Reden) und Wahrnehmung (Sehen) ist das Rahmenthema, in welches das Thema der Dämonenentmachtung eingebettet ist. Dieses Rahmenthema bringt die pragmatische Intention der gesamten Rede zum Ausdruck. Die Leser des lukanischen Werkes werden als kognitive Minderheit

angesprochen, die sich in ihrem soziokulturellen Kontext über ihr spezifisches Wissen als Elite definiert.

Der einleitende Erfahrungssatz über den richtigen Platz, wohin man im Haus eine „Leuchte“ stellt (V 33), das in der Evangelienliteratur des öfteren begegnet (vgl. außer der Parallele Mt 5,15 noch Mk 4,21 par; EvThom 33,2 f), verknüpft an dieser Stelle den vorangehenden christologischen Abschnitt („mehr als Salomo“, „mehr als Jona“) mit der unmittelbar adressatenbezogenen Instruktion über das richtige Sehen des Lichts (VV 34–36). Dabei kommt es zu einer Aspektverschiebung innerhalb des metaphernspendenden Anschauungsmodells. Die „Leuchte“, die auf den „Leuchter“ gehört, also als brennende Öllampe vorzustellen ist, dient nach V 33 dazu, daß man sich im Innern des Hauses bei dessen Betreten zu-rechtfindet. In V 34a wird die Leuchte mit dem Auge identifiziert, durch welches Licht in den Innenraum des Leibes fällt wie Tageslicht durch ein Fenster in der Mauer eines Hauses. Jetzt geht es nicht mehr darum, wohin die Lichtquelle gestellt werden muß, damit alle im Haus das Licht sehen können, sondern darum, daß man gute („klare“, wörtlich: „einfache“) und nicht „schlechte“ Augen hat. Dem „klaren“ Auge entspricht der vom Licht erfüllte „ganze“ Leib, in dem es keine finsternen „Teile“ mehr gibt. Dem stehen antithetisch das „böse“ Auge und der „finstere“ Leib gegenüber. Das Attribut „böse“ (*πονηρός*) bezieht sich im vorausgehenden Kontext auf „dieses Geschlecht“ (V 29 b), das wegen seiner Unwissenheit „böse“ ist. Der Gegensatz von Gut und Böse wird hier also auf der Wissensebene ausgetragen. Der Adressat soll selbst prüfen, wie es um ihn steht (V 35). Es geht also nicht um einen Sendungs- oder Zeugnisauftrag eines „Lichtmenschen“ gegenüber der Welt (vgl. EvThom 24,3), sondern um den Adressaten selbst und seine Wahrnehmungsfähigkeit (vgl. V 36).

3.2.3 Zurechtweisung der ungeeigneten Lehrer (11,37–54)

Nach der Instruktion des Volkes über die Überwindung der Dämonenherrschaft und nach dem Appell an das Volk zur richtigen Wahrnehmung der Wirklichkeit folgt eine Defizitanalyse, welche die Autoritäten des jüdischen Volkes für das nach wie vor fehlende soteriologische Wissen (*γνώσις* im Sinne von V 52) des Volkes verantwortlich macht. Denn insgesamt läuft die Weherede auf den Vorwurf hinaus, die professionellen Hüter des religiösen Wissens

der jüdischen Kultur hätten dem Volk den „Schlüssel der Erkenntnis“ (11,52) vorenthalten. Dieser Vorwurf ist die Kehrseite des Anspruchs Jesu, ein Wissen zu vermitteln, das bei den professionellen Lehrautoritäten nicht zu finden ist.

Die Weherede beruht auf Stoff der Logienquelle Q (vgl. Mt 23). Dessen lukanische Gestaltung ist wieder zunächst an der narrativen Eröffnung und an der Komposition zu erkennen.

Lukas lokalisiert die Weherede im Haus eines führenden Pharisäers, der Jesus zum Frühmahl einlädt. Veranlaßt wird die Rede durch die Reaktion des Gastgebers auf das Verhalten Jesu, der sich vor dem Essen nicht die Hände wäscht, sich also nicht an die pharisäischen Minimalriten bezüglich der Reinheit hält. (Essener nehmen vor ihren Gemeinschaftsmählern ein rituelles Bad. Der Ersatz des Ritualbades durch das Waschen der Hände ist, religionsgeschichtlich betrachtet, ein für die pharisäische Reinheits-Praxis kennzeichnender Minimalismus.)

Typisch lukanisch ist die Gliederung der Rede durch einen Zwischenruf (V 45). Danach richtet sich die Rede in ihrem ersten Teil an die Pharisäer, in ihrem zweiten an die Schriftgelehrten. *Pharisäer* ist die Bezeichnung einer religiösen Partei, das Lexem *Schriftgelehrte* bezeichnet eine Berufsgruppe (Toragelehrte). Sinngemäß können hier aber nicht die Schriftgelehrten einer anderen religiösen Gruppierung, etwa die der Sadduzäer, gemeint sein. Die Rede richtet sich also an dasselbe Publikum. Die Aufspaltung in zwei Gruppen ist artifiziell und verweist wieder einmal auf eine Aspektendifferenzierung innerhalb der Rede. Deren erster Teil bezieht sich auf die pharisäische *Ökonomie*, der zweite auf den pharisäischen Umgang mit der *Tora*.

Die beiden Teile haben ungefähr den gleichen Umfang, sind aber nicht symmetrisch gebaut. Dies dürfte mit der Quellenlage zusammenhängen. In der Logienquelle Q bestand die Rede wahrscheinlich aus sieben Weherufen (Schema: „Wehe euch..., denn“), von denen Lukas den ersten (11,39 b–41//Mt 23,25 f) in eine einfache Zurechtweisung an die Adresse des Gastgebers umgeformt hat, auf die dann drei Weherufe folgen (11,42.43.44). Dies entspricht der Zahl der Weherufe, die im zweiten Teil an die Adresse der Schriftgelehrten gerichtet werden. Inhaltlich gehört aber auch die Zurechtweisung des Gastgebers zur lukanischen Auseinandersetzung mit dem Pharisäismus. Die Antwort auf den unausgesprochenen Vorwurf des Gastgebers, daß Jesus sich nicht vor Tisch die Hände wäscht, wird als Antwort an ihn formuliert („zu ihm“, Textebene

1), die sich aber an alle Pharisäer („ihr Pharisäer“, Textebene 2) richtet.

Daß diese Zweiteilung auch eine Entsprechung in der historischen Realität hat, ist der Anknüpfungspunkt für die lukanische Technik der Aspektendifferenzierung durch Adressatenwechsel in diesem Fall. Ein Pharisäer hat zwei Professionen, außer der Profession des Toralehrers und Richters eine profane Profession als Zeltmacher, Bauschreiner o. ä., die seine Unbestechlichkeit im Richteramt gewährleisten und damit verhindern soll, daß der Schatz des Torawissens durch bestechliche Richter mißbraucht wird. Dazu heißt es in einem Hillel zugeschriebenen Spruch: „...und wer sich der Krone bedient, schwindet hin“ (Abot I,13), oder bei R. Gamliel, Sohn R. Jehuda des Fürsten: „Schön ist das Torastudium mit weltlichem Tun verbunden, denn die auf beides verwandte Mühe läßt die Sünde in Vergessenheit geraten; aber das Torastudium ohne Lebenserwerb wird endlich zunichte und zieht Sünde nach sich“ (Abot II,2).

Der *erste Teil der Rede* (VV 39–44) umfaßt drei Weherufe, deren Zusammenhang über die Sinnlinie *religiöse Kultur* angezeigt wird. Sie setzt bereits mit der szenischen Exposition ein (*eintauchen*). Dazu gehören in der Rede die Lexeme *Becher, Schüssel, reinigen* (V 39), *verzehnten, Minze, Raute, alles Gemüse* (V 42) sowie *Vorzugsplatz in Synagogen* und *Begrüßung auf den Märkten* (V 43), ferner in Opposition dazu *unkennliche Gräber* (V 44). Diese Stichwörter repräsentieren vor allem die sozialen Orte, an denen die religiöse Kultur der Pharisäer beheimatet ist: das Innere des Hauses, das Feld bzw. der Garten, die Synagoge und der Markt. Diese soziale Ebene unterhalb der Ebene der durch die römische Obrigkeit ausgeübten politischen Herrschaft, die Ebene der Ökonomie bzw. des ökonomisch autarken Hauses, gilt den Pharisäern als der von fremder politischer Herrschaft freie, durch religiöse Kultur gestaltbare Raum, in dem die Tora das Leben ordnet. Insofern ist das pharisäische Haus der Ort der Antizipation der jetzt noch verborgenen, künftig offenbaren Gottesherrschaft. Das Prinzip der religiösen Kultivierung dieses Lebensbereichs ist die kultische Reinheit. Dieses durch die pharisäische Laienbewegung aus dem Tempelkult in die ökonomische Sphäre transponierte Prinzip erstreckt sich lückenlos auf alle Sektoren häuslichen Lebens, auf die Produktion und den Handel, auf die Verarbeitung und den Konsum sowie auf alle durch die Tora geordneten Besitz- und Personalverhältnisse im Haus und darüber hinaus, so weit der pharisäische Einfluß reicht.

Was in Lk 11,37–44 als *Kritik* am Pharisäismus vorgetragen wird, ist also zunächst einmal eine der instruktivsten *Darstellungen* pharisäischer Kultur aus frühchristlicher Perspektive. Im ersten Teil der lukanischen Weherede ist dieses Idealmodell flächendeckender religiöser Kultur vorausgesetzt, wird aber in dreifacher Weise prinzipieller Kritik unterzogen. (Ansätze zu *halachischer* Diskussion sind in der lukanischen Weherede im Unterschied zu Mt 23 nicht zu erkennen.)

Der *erste Weheruf* (VV 39b–41, ohne das „Wehe euch“ formuliert, s. o.), kritisiert die *Ritualisierung* des Ökonomischen und fordert statt dessen seine *Ethisierung*. Dabei wird in dem in Q vorgegebenen Schema *das Äußere - das Innere* argumentiert. Das Äußere von Becher und Schüssel zu reinigen ohne Rücksicht darauf, daß die Speisen und Getränke darin auf ethisch verwerfliche Weise erworben worden seien, wird als Torheit verworfen. Die positiv geforderte ethische Alternative wird eröffnet mit einer schöpfungstheologisch argumentierenden rhetorischen Frage, durch welche die Pharisäer in die Lage gebracht werden sollen, ihr rituelles Verständnis von Reinheit selbst zu korrigieren. Darauf folgt die mit typisch lukanischem *πλήν* eingeleitete Alternative: Gebt das „Innere“ als Almosen, dann bedarf es keiner rituellen Reinigung mehr.

Diese Kritik trifft schwerlich den historischen Pharisäismus, entspricht aber dem Verständnis von Reinheit, das auf dem Apostelkonzil vom lukanischen Petrus vertreten wird (vgl. Apg 15,8 f.). Daß die dort verhandelte Thematik von christlichen Pharisäern formuliert wird (vgl. Apg 15,5 gegenüber der unsinnigen Formulierung in V 1), ist ebenso aufschlußreich, wie es wichtig ist, daß die vom Apostelkonzil getroffene Entscheidung bezüglich der „notwendigen Dinge“, welche die Tora (nach Lev 17;18) auch den unbeschnittenen Heidenchristen auferlegt, das Prinzip der Reinheit keineswegs aufhebt, sondern für die christlichen Gemeinden präzisiert. Für die Beurteilung des ersten Weherufs aus der Sicht des impliziten Lesers des lukanischen Doppelwerks ergibt sich daraus, daß die auf den ersten Blick radikale Absage an das pharisäische Reinheitsprinzip keineswegs das letzte Wort in dieser Sache ist. Richtig ist vielmehr, daß die positive Alternative, das ethische Reinheitsprinzip, für nichtjüdische Leser erkennbar an die religiöse Kultur des Pharisäismus zurückgebunden wird. Daß alles „rein“ ist, ist nicht von Natur aus so. Die lukanische Ethik teilt diese Grundanschauung mit dem Judentum, speziell mit dessen „genauester“ Formation (vgl. Apg 26,5), dem Pharisäismus.

Der *zweite Weheruf* (V 42), der in Q an erster Stelle steht, führt bei Lukas die Argumentation des vorangehenden Weherufs fort. Das Thema ist die korrekte Verzehntung, durch die landwirtschaftliche Erzeugnisse für den Verzehr tauglich („rein“) werden. Die ursprüngliche Schärfe der Polemik beruht auf der grotesken Inkongruenz der Dimensionen, wenn der Verzehntung von „Dill und Kümmel“ die Wahrung von „Recht, Barmherzigkeit und Treue“ gegenübergestellt wird. Diese Schärfe wird durch die lukanische Hinzufügung von „alles Gemüse“ bereits zurückgenommen. Sinngemäß geht es jetzt um die Verzehntung von Landprodukten generell, also um die übliche Priesterhebe. (Von Korn, Most und Öl zu reden, würde hier den Rahmen sprengen.) Dieser stellt Lukas „das Recht und die Liebe zu Gott“ gegenüber, so daß sich ein leicht zu versöhnender Gegensatz ergibt. Selbstverständlich hat die Liebe zu Gott Vorrang vor der korrekten Abgabeleistung an die Priester.

Der *dritte und der vierte Weheruf* (V 43 f) werden bei Lukas durch die Auslassung von „euch Pharisäern“ bei der Anrede in V 44 zu einem Paar verbunden. Inhaltlich führt dies zu einer Kontrastbildung, bei der die öffentlich anerkannte Ehrenposition der Pharisäer in der Synagoge und auf dem Markt als eine getarnte Quelle von Unreinheit (*midras*) entlarvt wird. Dieser Vorwurf löst den Zwischenruf des Gesetzeslehrers aus.

Insgesamt ist zum ersten Teil festzustellen, daß die Pharisäer in der lukanischen Weherede relativ schonend behandelt werden, und zwar als Vertreter einer religiösen Kultur, die im lukanischen Doppelwerk keineswegs verworfen wird, sondern als der Anknüpfungspunkt für die Begründung einer christlichen Konzeption von religiöser Kultur geschätzt und respektiert wird.

Der an die „Gesetzeslehrer“ gerichtete *zweite Teil der Rede* (VV 46–542) umfaßt wiederum drei Weherufe. Da er - anders als die mathäische Weherede (vgl. Mt 23,37–39) - auch mit einem Weheruf schließt (mit V 52, in Q an vorletzter Stelle stehend), entsteht eine gewisse Symmetrie der Teile, die von der Quellenlage her nicht selbstverständlich ist. Der textsemantische rote Faden, der diesen Teil durchläuft, ist die Sinnlinie *Kommunikation und Wissen*. Sie beginnt bereits mit dem Weheruf, der den Protest des Gesetzeslehrers auslöst, und zwar mit dem semantischen Opposium *nicht wissen*, dem das Objekt *unkennliche Gräber* zugeordnet ist (V 44). Die hier zuerst auftretende Kombination negierter Lexeme der Sinnlinie *Wissen* mit dem Todesmotiv, hier selbst wieder kombiniert in dem Ausdruck *unkennliche Gräber*, ist vor allem im

zentralen Weheruf dieses Teils (V 47 f) und dem daran anschließenden Sophia-Wort strukturbildend, während die flankierenden Weherufe VV 46.52 durch Metaphern aus dem Bereich der Ökonomie (*untragbare Lasten aufbürden, den Schlüssel stehlen*) geprägt sind, welche sich auf den Umgang mit der Tora beziehen. Diese rahmenden Weherufe arbeiten nicht mit dem Todes-Motiv, sondern unterstellen lediglich einen falschen Umgang mit Tora-Wissen. Den Menschen werden „untragbare Lasten“ aufgebürdet (V 46), während ihnen der mögliche Zugang zur Erkenntnis verschlossen wird von denen, die den Schlüssel der Erkenntnis gestohlen haben und selbst keinen Gebrauch davon machen (V 52).

Kennzeichnend für die rahmenden Weherufe ist, daß hier die Aufgabe der Gesetzeslehrer als (nicht oder falsch geleisteter) Dienst *an den Menschen* erscheint (vgl. VV 46.52). Im zentralen Abschnitt (VV 47–51) dagegen geht es um das deuteronomistische Thema der gewaltsamen Abweisung der Propheten in Israel, apokalyptisch modifiziert schon in Q als Abweisung der *Boten der Weisheit Gottes* von Abel bis Zacharias (von Gen bis 2 Chr), deren Blut im eschatologischen Gericht von der letzten Generation zurückgefordert wird (vgl. Q 11,49).

Der Weheruf als solcher beschuldigt die Gesetzeslehrer, als Söhne der Prophetenmörder das Handeln ihrer Väter durch das Bauen der Gräber der Propheten zu „bezeugen“ und ihm „zuzustimmen“. In Mt 23,29 wird die Errichtung der Prophetengräber als *scheinbare* Distanzierung der Söhne von ihren mörderischen Vätern dargestellt, die durch Jesus als unglaubwürdig zurückgewiesen wird. Das im Irrealis formulierte Argument: „Wenn wir in den Tagen unserer Väter gelebt hätten, hätten wir uns nicht mit ihnen gemein gemacht ...“ (Mt 23,29) wird als verlogenes Alibi behandelt. In der lukianischen Fassung geht es nicht um faule Ausreden, sondern um die direkte Parallelisierung von *Töten* und *Bauen* (vgl. VV 47b.48.). Der Sinn dieser Assoziation erschließt sich über das Motiv der Steinigung, das hier im Hintergrund steht. Bei der Steinigung des Stephanus legen ungenannte „Zeugen“ ihre Kleider „zu Füßen eines jungen Mannes namens Saulus nieder“ (Apg 7,58), welcher der Steinigung „zustimmt“ (*ἦν συνευδοκῶν*, Apg 8,1a). Die „Zustimmung“ des Pharisäers Saulus ist Ausdruck seiner Einstellung zu diesem Mord an einem Mann „voll Weisheit und Kraft“. In der Weherede erscheint das Bauen der Prophetengräber als die für das kulturelle Gedächtnis vollzogene Dokumentation der Steinigung der Propheten. Die Steine werden zu Gedenkstätten (*μνημεῖα*) verbaut.

Für die lukanische Rezeption dieses Stoffs ist es bezeichnend, daß hier kein Bezug zur Passion Jesu hergestellt wird, obwohl dies möglich und auch naheliegend zu sein scheint, da Jesus wie in Q so auch bei Lukas - anders als in Mt 23,34 - sich hier als Sprecher nicht mit der Weisheit Gottes identifiziert, sondern ein Wort der Weisheit über die in Israel abgewiesenen Boten der Weisheit zitiert (vgl. VV 49–51 mit förmlicher Einleitung des Teiltextes als Rede einer dritten Person), zu denen im eminenten Sinn Jesus selbst gehört. In den Rückblicken auf die Passion Jesu in den Reden der Apostelgeschichte wird der Tod Jesu ausdrücklich mit dem „Unwissen“ des Volkes und seiner Obrigkeit begründet (vgl. Apg 3,17; 13,27). Daraus aber zu folgern, daß in der Weherede speziell die pharisäischen Gesetzeslehrer für die Verblendung verantwortlich gemacht werden, die nach Lukas zum Tod Jesu führen, wäre vorschnell und entspräche nicht dem Gesamtbild, das Lukas vom Pharisäismus zeichnet. In diesem Zusammenhang muß vor allem gesehen werden, daß auch der zweite Teil der Wehe-Rede ein Thema verfolgt, das letztlich mit dem Problem der Neubegründung religiöser Kultur zu tun hat und das den Leser des Doppelwerks noch eine lange Lesestrecke hindurch beschäftigen wird. Interessant ist vor allem, daß auch der zweite Teil der Weherede eröffnende Weheruf Lk 11,46 mit der Petrusrede in Apg 15 in Verbindung steht, und zwar über das Motiv der untragbaren Lasten (vgl. Apg 15,10). Die Zurückweisung der Beschneidungsforderung für Heidenchristen und des „Jochs“ der daraus folgenden Konsequenzen, „das weder unsere Väter noch wir zu tragen vermochten“ (V 10), ergibt sich im Gedankengang dieser Rede unmittelbar aus der Revision des rituellen Reinheitsbegriffs (Apg 15,8 f.). Die gläubigen Pharisäer, die mit ihrer These zur Beschneidung in Apg 15,5 der Petrusrede ihr Thema vorgeben, sind wie der pharisäische Paulus Beispiele für die Möglichkeit, die im Sinne des Lukas richtige Konsequenz aus der in der Weherede geübten Kritik am Pharisäismus und an der Gesetzesgelehrsamkeit zu ziehen.

Was die Lehrer Israels in der Begegnung mit Jesus lernen könnten und müßten, wird in der in Q vorgegebenen extrem kritischen Form von Weherufen ausgesagt. Ein Weheruf besagt ursprünglich, daß der damit angeredete Adressat bereits so gut wie tot sei. In der lukanischen Weherede gilt dies, wie man sieht, aber nur unter bestimmten Bedingungen. Als Leser des lukanischen Reiseberichts wird man deshalb nicht gleich die Flinte ins Korn werfen und alles, was in der Weherede von Jesus gesagt wird, als vergebliches Reden in taube Ohren ansehen. Das erste Gespräch im lukanischen Reise-

bericht, in dem Jesus mit einem „Gesetzeslehrer“ über Nächstenliebe und Barmherzigkeit disputiert (Lk 10,25–37), ist zuvor konstruktiv verlaufen. Auch nach der Weherede wird es weitere Begegnungen mit Pharisäern in Synagogen und pharisäischen Häusern und anderen Orten geben. Die Zeit der offenen Türen (vgl. Lk 13,24) ist sogar noch dann nicht vorbei, wenn der Leser an das Ende der Lektüre des lukanischen Doppelwerks gekommen ist. In die Mietwohnung des christlichen Pharisäers Paulus in Rom kann jeder hineingehen (vgl. Apg 28,30). Daß die Pharisäer in Lk 13,31 eine törichte Warnung (vor Herodes, dem Fuchs) an die falsche Adresse richten (an Jesus, die Henne), zeigt also nicht, daß sie ein hoffnungsloser Fall sind, sondern daß sie unter den Bedingungen der „Zeiten der Unwissenheit“ (Apg 17,30) ihre Profession als Lehrer ausüben. Dies führt zum Gegensatz zwischen ihnen und Jesus, der nach lukanischem Verständnis auf einem Mangel an Wissen beruht, nicht jedoch auf Feindschaft.

3.3 Große Lehrrede Jesu über die Sicherung des Daseins (12,1–13,9)

Mit Lk 12,1 wird ein neues Szenarium geschaffen, das bis Lk 13,9 reicht. Während eine große Volksmenge („Zehntausende“) zusammenkommt, beginnt Jesus eine Rede, die „zuerst“ an die Schüler adressiert ist. Schüler und Volksmenge bilden ein in zwei Gruppen gegliedertes Auditorium, die im Wechsel angesprochen werden, ohne daß sich die Szenerie ändert. Was folgt, sind also nicht vier Reden, sondern vier Teile einer „großen“ Rede mit wechselnder Adressierung. Diese typisch lukanische Kompositionsform findet sich auch im dritten und im vierten Zyklus des Reiseberichts.

In der Rede werden Stoffe aus unterschiedlichen Quellen verarbeitet. Die beiden an die Schüler gerichteten Teile (12,2–12,22–53) basieren auf Stoffen der Logienquelle Q, die beiden an die Menge gerichteten Teile (12,13–21,54–13,9) fast ausschließlich auf lukanischem Sondergut (bis auf 12,54b–59). Quellenkritisch betrachtet, ist Lk 12,1–13,9 also eine redaktionelle Kompilation disparater Materialien. Damit stellt sich für den Leser die Aufgabe, das thematische Konzept dieser Rede, die vom Erzähler durch die narrative Rahmung als gegliederte Einheit präsentiert wird, zu erkennen.

Läßt man sich von der Regie des Erzählers leiten und sucht nach dem gemeinsamen inhaltlichen Nenner der vier Redeteile, ergibt sich, daß alle Teile über ein und dasselbe typisch weisheitliche Leitmotiv verbunden sind: das Motiv der Sorge um das bedrohte eigene Leben.

Im 1. Teil (Lk 12,2–12) geht es um die Bedrohung des Lebens derer, die sich als Schüler offen zu Jesus bekennen. Das Motiv der Sorge tritt hier in der gesteigerten Form der Todesangst auf (vgl. V 4). Im 2. Teil (12,13–21) erscheint die Sorge in Gestalt einer Untugend, als Habgier (vgl. V 15), die als Torheit entlarvt wird (V 20). Im 3. Teil tritt das Leitmotiv der Sorge unverfremdet in Erscheinung. Gewarnt werden die Schüler vor vergeblicher Sorge um Nahrung und Kleidung zur Sicherung von Leib und Leben (vgl. V 22). Im 4. Teil schließlich wird die Menge auf die sich in Einzelkatastrophen ankündigende eschatologische Krise hingewiesen und vor einer törichten Sorglosigkeit angesichts der Bedrohung des eigenen Lebens gewarnt (vgl. 13,3.5).

Die inhaltliche Aspektdifferenzierung nach Adressatengruppen findet in den Teilen 2 und 3 in der Weise statt, daß die Warnung vor törichter Sorge (Habgier) an das Volk gerichtet wird, die entsprechende *correctio* („sorgt nicht ... suchet vielmehr“; vgl. 12,29–31) dagegen an die Schüler. Die rahmenden Teile 1 und 4 sind durch das Motiv der Todesgefahr miteinander verknüpft. Während das Volk im Teil 4 vor Sorglosigkeit angesichts der bedrohlichen Endzeit gewarnt wird, werden die Schüler im Teil 1 zur Überwindung der Todesangst angesichts der Feindseligkeit ihrer Umwelt ermutigt.

3.3.1 Erster Teil (an die Schüler): Über Todesfurcht und Bekennermut (12,1–12)

Dieser Teil der Rede wird durch die metakommunikative Phrase „Ich sage euch“ in V 4 und V 8 in drei Sinnabschnitte gegliedert. Im ersten Abschnitt, der *Exposition* der Rede, wird mit V 1b über den Ausdruck „Heuchelei der Pharisäer“ zunächst ein Anschluß an die vorausgehende Wehe-Rede hergestellt. Aufschlußreich ist, daß die semantische Verknüpfung dabei über die Sinnlinie Wissen stattfindet, konkret über die Schlüsselwörter „Schlüssel der Erkenntnis“ (11,52) und „das nicht erkannt werden wird“ (12,2b). Die Schüler

werden damit als Wissensträger von den etablierten Autoritäten abgegrenzt und entsprechend zur Wachsamkeit gegenüber deren Einfluß („Sauerteig“) aufgefordert.

Nach dieser Überleitung wird in V 2 f die Situation der Schüler als die unvermeidliche Gefahrenlage einer kognitiven Minderheit diagnostiziert. Im Gegensatz zu den Autoritäten, die den Schlüssel der Erkenntnis dem Volk vorenthalten, können die Schüler ihr Wissen gar nicht verbergen. Dies ergibt sich aus der Erfahrung: „Nichts ist so ganz verhüllt, daß es nicht irgendwann enthüllt wird ...“. Entsprechend wird V 3 nicht als Mahnung, sondern als eine Vorhersage formuliert, die sich aus der bisherigen Erfahrung herleitet: Auch wenn die Schüler Jesu ihr internes Wissen „im Dunkeln“, „in den Innenräumen“ des Hauses miteinander flüsternd austauschen, gelangt es doch an die städtische Öffentlichkeit. Das Passiv des Futurs ist in diesem Zusammenhang nicht als *passivum divinum* aufzufassen, wie sich vor allem aus dem Motiv des lauten Verkündens „von den Hausdächern“ in V 3 ergibt.

Das Logion V 3 wird in Q (vgl. Mt 10,27) und im Thomasevangelium (vgl. EvThom 33,1) in einer anderen, wahrscheinlich der ursprünglichen Rollenverteilung geboten: Dort ist es Jesus, der seinen Schülern im Geheimen in die Ohren flüstert, was diese öffentlich verkündigen sollen. Nach der lukanischen Fassung flüstern sich die Schüler Jesu gegenseitig ihr gruppeninternes spezifisches Wissen in die Ohren und können trotzdem nicht verhindern, daß dieses öffentlich bekannt wird. In ihrer sozialen Umwelt fallen sie als Minderheit auf, ob sie wollen oder nicht. Dies entspricht der Situation der Leser des lukanischen Werks.

Nach dieser Exposition geht es in den folgenden beiden Sinnabschnitten darum, wie mit dieser gefährlichen Situation umzugehen ist. In der metakommunikativen Anrede (V 4a), die den *zweiten Sinnabschnitt* (VV 4–7) eröffnet, nennt Jesus seine Schüler „meine Freunde“. Damit wird das Freundschaftsmotiv, welches bereits im vorausgehenden Kontext (vgl. Lk 11,5–8) auf den höheren Rang der frei eingegangenen freundschaftlichen Beziehung im Vergleich mit der auf natürlicher Verwandtschaft basierenden Familiensolidarität hinweist, auf das Verhältnis zwischen Jesus und seinen Schülern übertragen. Dies entspricht der hellenistischen Freundschaftstopik. Im folgenden wird sich zeigen, wie Lukas Freundschaft im Bezug auf Jesus und seine Schüler interpretiert.

Formgeschichtlich handelt es sich beim zweiten Sinnabschnitt um die weisheitliche Gattung der *begründeten* (V 6 f) *Mahnung* (V 4b

f). Dabei hat die Mahnung die Form einer *correctio*. Die Schüler werden vor einer unbegründeten Todesfurcht gewarnt und statt dessen auf eine wohlbegründete hingewiesen und entsprechend ermahnt (vgl. die Beweisanündigung in V 5: „Ich will euch zeigen, wen ihr fürchten sollt“ mit dem abschließenden Appell „diesen sollt ihr fürchten“).

In der *Mahnung* (V 4b f) liegt nach der lukanischen Fassung keine Leib-Seele-Dichotomie vor (anders Mt 10,28). Nach lukanischem Verständnis geht es also nicht darum, das Schicksal der Seele über das des Leibes zu stellen. Beide Formen der Todesfurcht beziehen sich vielmehr auf den „Leib“ (*σῶμα*), d.h. auf die leibhaftige Person des Menschen. Die falsche Todesfurcht bezieht sich auf ein verkürztes, nur auf diesen Äon bezogenes Todesverständnis, die richtige auf eine weitergehende, den kommenden Äon einbeziehende Vorstellung vom Tod. Die falsche kennt nur die Angst vor denen, die den Leib gewaltsam töten können, die richtige kennt darüber hinaus das noch schlimmere Schicksal, für immer leibhaftig in die Gehenna geworfen zu werden. Die Intention der Mahnung ist es jedoch nicht, die Todesfurcht mit der Aussicht auf die Gehenna noch zu steigern, sondern die Furcht vor den menschlichen Machthabern, von denen die aktuelle Todesgefahr ausgeht, zu überwinden. Die Furcht vor dem, der im Vergleich zu den menschlichen Gewalten die größere Macht hat, soll die Schüler Jesu von der Furcht befreien, welche sie in der aktuellen Situation der Verfolgung zur Heuchelei verleiten könnte. (Zur Herkunft dieser Motive aus der frühjüdischen Martyrer-Tradition vgl. 2 Makk 6,24–28).

Die entsprechende positive Vorstellung von einer Rettung, die über den Tod hinausreicht, wird erst in der folgenden *Begründung* (V 6 f) angedeutet. Hier wird auch gesagt, wer der Mächtigere ist, den man mehr fürchten soll als menschliche Machthaber, nämlich Gott, der sich als Schöpfer der Welt um das Leben seiner Geschöpfe sorgt, sie nicht „vergißt“. Das Anschauungsbeispiel dafür sind die Spatzen. Die rhetorische Frage nach ihrem Preis (V 6a) kann jeder beantworten. Für zwei As bekommt man fünf Stück. (Das As, die zweitkleinste Münze römischer Währung, entspricht dem Sechstel eines Denars.) Die Erfahrung, daß sich Gott sogar um das Leben dieser ökonomisch fast wertlosen Geschöpfe kümmert (V 6b), kann dann durch den üblichen Schluß vom Geringeren auf das Größere auf die Schüler Jesu übertragen werden. Dies geschieht auch formell mit dem abschließenden Satz (V 7b).

Die eigentliche Pointe der Begründung steckt aber in V 7a. Die Versicherung, alle Haare auf dem Kopf eines jeden Schülers Jesu seien „gezählt“, keines von ihnen sei in der himmlischen Registratur vergessen, beruht nicht wie das Beispiel der Sperlinge auf weisheitlicher Naturbeobachtung, sondern enthält die Zusage der Rettung der sich zu Jesus bekennenden Schüler aus der eschatologischen Drangsal, die sie wegen ihrer Zugehörigkeit zu Jesus als Verfolgung erfahren (vgl. Lk 21,18). „Weisheitliche“ Naturbetrachtung und „prophetische“ Vorhersage des eschatologischen Schicksals der Schüler bilden einen argumentativen Verweiszusammenhang, der charakteristisch ist für die *apokalyptische Weisheit*, für die der lukanische Jesus auf seiner Reise nach Jerusalem wirbt. Dem geringen Wert der Spatzen entspricht der geringe Wert der Haare auf dem Kopf, wenn es darum geht, eben den Kopf bzw. den ganzen Leib für die kommende Welt zu retten. Die Versicherung, daß Gott „die Haare auf eurem Kopf alle gezählt“ hat - im analogen weisheitlichen Naturexempel werden Spatzen und Münzen gezählt - , ist Ausdruck der Hoffnung auf die völlige Wiederherstellung der leiblichen Integrität der Martyrer in der kommenden Welt entsprechend der frühjüdischen Martyrer-Tradition (vgl. 2 Makk 14,46).

Der *dritte Sinnabschnitt* (VV 8–12) benennt den spezifischen Grund für die Verfolgung der Anhänger Jesu und formuliert die grundlegenden Normen für ihr Verhalten in der Situation der Verfolgung.

Ausgangspunkt des Gedankengangs in diesem Abschnitt ist das durch den antithetischen *parallelismus membrorum* strukturierte Logion über das Bekennen und Verleugnen Jesu (V 8 f). Die spezifisch lukanische Akzentuierung ergibt sich aus dem Freundschaftsmotiv in V 4. Freunde stehen zueinander, gerade auch dann, wenn sie voneinander getrennt sind. Wer sich vor dem Forum der Menschenwelt zu Jesus bekennt, zu dem wird sich daher der Menschensohn vor dem Forum der himmlischen Welt („vor den Engeln Gottes“) bekennen. Entsprechendes gilt für den Fall der verleugneten Freundschaft (V 9). Zu beachten ist, daß die zweite, die negative Variante im apokalyptisch modifizierten weisheitlichen Tun-Ergehen-Schema formuliert wird. Dem gegenwärtigen Tun (*ἀρνησάμενος*) entspricht das eschatologische Ergehen (*ἀπαρνηθήσεται*) der Anhänger Jesu. Dabei wird das *passivum divinum*, welches in der Regel für das eschatologische Handeln Gottes reserviert ist, dem Menschensohn zugeordnet. Als kommen-der Weltenrichter wird Jesus also das Gericht Gottes vollstrecken,

durch das der gerechte Zusammenhang von Tun und Ergehen wieder zur Geltung kommt. Jesus erscheint hier also nicht als der selbst von Menschen abgewiesene Menschensohn (wie in Lk 9,51–62), sondern als der designierte kommende Weltenrichter, dem die Anhänger Jesu als „noch“ verfolgte Gruppe zugeordnet werden. Ihre Freundschaft verbindet sie zur Schicksalsgemeinschaft.

Bei dem folgenden Logion über das Reden gegen den Menschensohn und die Lästerung des Geistes (V 10) handelt es sich ebenfalls um einen antithetischen Parallelismus, welcher sich aber auf das Tun und Ergehen in zwei analogen Fällen von Verleugnung bezieht, inhaltlich also den negativen Teil des vorangehenden Logions (V 9b) weiterführt. Ein Wort gegen den Menschensohn findet nach dieser Sentenz Vergebung, ein „Lästern“ gegen den heiligen Geist dagegen nicht. Die lukanische Interpretation dieses Logions beruht wieder auf spezifischen Zeitvorstellungen. Ein Beispiel für das Reden gegen den Menschensohn, dem noch eine Vergebung folgen kann, ist die Verleugnung des Petrus (Lk 22,54–62; vgl. die Diskussion in Lk 22,31–33). Die hier mit „lästern“ (*βλασφημέω*) bezeichnete Rede wider den heiligen Geist gilt dagegen in der Verfolgungssituation als definitive Apostasie (vgl. Apg 26,11), weil sie ein Verrat an der Gabe des Geistes ist, welche soteriologisch die neue Identität der Glaubenden begründet, und zwar nach der abschließenden Stiftung des rettenden Wissens durch das Osterereignis und nach der Ausgießung des Geistes. Das Reden gegen den Menschensohn Jesus vor Ostern gilt dagegen als Ausdruck jenes unheilvollen Nichtwissens, dessen Aufhebung gerade der Sinn und das Ziel der vorösterlichen Reise Jesu nach Jerusalem ist.

Die Logien V 8 f und V 10 sind als allgemeingültige Sentenzen formuliert („Jeder, der ...“). Ihre Geltung beruht aber nicht wie bei traditionellen weisheitlichen Sentenzen auf alter Erfahrung, sondern sie formulieren Regeln, deren Verlässlichkeit sich erst im eschatologischen Gericht erweisen wird. Die abschließenden Verse 11 f ziehen daraus die Konsequenzen für das Verhalten der Adressaten in der konkreten Situation der Anklage vor den menschlichen Gerichten („Wenn sie euch ...“). Inhaltlich ist dies die Antithese zu V 10. Die Zusage des Beistands des Geistes vor den Gerichten der Menschen gilt denen, die sich in der Verfolgung nicht von ihrer vom Geist bewirkten Identität lossagen. Ihnen wird der Geist bei ihrer Verteidigung helfen. Auch hier wird im Tun-Ergehen-Schema argumentiert. Von besonderem Gewicht sind dabei die Stichwörter „sorgen“ (*μεριμνάω*) und „lehren“. Die ängst-

liche Sorge um das eigene Leben, hier bezogen auf die Redekompetenz bei der Verteidigung vor Gericht, erübrigt sich, weil der Geist die verfolgten Schüler „lehren“ wird, was zu sagen ist. Lehre ist hier kein schultechnischer Terminus, sondern bezeichnet die Inspiration des angeklagten Anhängers Jesu *ad hoc*.

In diesem letzten Abschnitt des an die Schüler adressierten 1. Teils der großen Lehrrede wird die *Differenz gegenüber der hellenistisch-jüdischen Martyrertradition* deutlich. Nach dem in 2 Makk propagierten Programm ist das Schicksal der Martyrer in der kommenden Welt die Vergeltung für ihren Eifer im Kampf für die väterlichen Überlieferungen, für ihren heroischen Einsatz des Lebens bei der Verteidigung und Bewahrung der religiösen Kultur des Judentums gegen die Anpassung an die fremde hellenistische Lebensart. Die Auferstehung der Martyrer ist der Lohn für die in 2 Makk 4,38 als „Judaismus“ bezeichnete militant-patriotische Gesinnung. (*Ἰουδαισμός* ist der als Gegenbegriff zu *Ἑλληνισμός* geprägte kulturpolitische *terminus technicus*; vgl. auch Gal 1,14.) Nach Lk 12,8–12 ist das Schicksal der Anhänger Jesu in der kommenden Welt dagegen der Lohn für ihr heroisches Bekenntnis zu Jesus. Für beide Positionen gilt, daß der heroische Einsatz in der Verfolgungssituation nicht als militärischer Kampf mit dem Ziel der Herbeiführung der Gottesherrschaft verstanden wird (vgl. oben zu Lk 10,17–20), sondern als geistige Auseinandersetzung. Der Unterschied besteht darin, daß die Martyrer in 2 Makk gegen die Überfremdung durch die dominante hellenistische Kultur kämpfen, während sich die Anhänger Jesu der Verfolgung nicht zuletzt durch die dominante jüdische Kultur ausgesetzt sehen (vgl. „vor die Synagogen“ in V 11), und zwar nach dem hier vorausgesetzten Stand der Ereignisse in der lukanischen Darstellung der Geschichte Jesu und des Urchristentums als sich zu Jesus bekennende Minorität *innerhalb* des Judentums. (Der Katalog der Verfolgungsinstanzen in V 11 ist offen für spätere Entwicklungen; vgl. Lk 21,12.)

Das Bekenntnis zu *Jesus* ist noch nicht zu einem heroischen Einsatz für eine entsprechende *Kultur* geworden. Aber die Reise Jesu nach Jerusalem zielt darauf, eine solche zu begründen. Dazu gehört nicht zuletzt die Vermittlung des durch die Person Jesu erschlossenen Offenbarungswissens mit dem praktisch-philosophischen Programm der apokalyptisch neukonzipierten Weisheit. Dies ist das zentrale Anliegen der beiden folgenden Teile der großen Lehrrede über die Sorge um das eigene Leben.

3.3.2 Zweiter Teil (an das Volk): Über die Unmöglichkeit der Sicherung des Lebens aus dem Besitz (12,13–21)

Veranlaßt wird der Neueinsatz der Rede durch die Intervention eines Zuhörers aus der Menge, der Jesus in einen kurzen *Dialog* (V 13 f) verwickelt, indem er Jesus um Vermittlung in einer Familienangelegenheit bittet. Der folgende Teil der Rede setzt sich mit dieser Bitte und ihrer Motivation auseinander. Der damit verbundene Aspektwechsel gegenüber dem vorangehenden Kontext wird durch die Stichwörter „Bruder“ und „Erbe“ in der Formulierung der Bitte des Mannes aus dem Volk bereits angezeigt. Die Stichwörter verweisen auf das „Haus“ und damit auf den sozialen Ort, der kulturell durch die sogenannte väterliche Weisheit bestimmt ist, welche die Normen für die richtige Lebensorientierung der jüngeren Generation formuliert. Mit dieser weisheitlichen Tradition setzen sich die beiden folgenden Teile der Rede auseinander.

Der junge Mann aus der Menge bittet Jesus um die Vermittlung zwischen ihm und seinem Bruder in einem Erbstreit. Die Schlichtung eines solchen Rechtsstreits wäre die Aufgabe eines Richters (*κριτήης*). Diese Rolle lehnt Jesus in seiner Antwort ab. Im vorangehenden Kontext ist zuvor explizit gesagt worden, welche Richterfunktion Jesus als dem Menschensohn zukommt. Er wird die Verhältnisse der kommenden Welt ordnen. Was aus den alten Erbrechtsverhältnissen wird, ist für Lukas nicht von Interesse.

Die Bitte des Mannes aus der Menge zielt konkret darauf ab, der Bruder solle mit ihm das Familienerbe „teilen“ (*μερίσασθαι*). Diese Vorstellung wird von Jesus mit einer stilistischen Finesse zurückgewiesen. Er will kein „Teiler“ (*μεριστήης*) sein. Das mit dem Hapaxlegomenon „Teiler“ (*μεριστήης*) *ad hoc* gebildete ironische Wortspiel deutet an, unter welchem Aspekt die Bitte diskutiert werden wird. Das Stichwort „teilen“ hat bei Lukas vor allem eine ethische Dimension und ist höchst ambivalent. Der Wunsch, eine in der Familienhierarchie höherstehende Person solle einem erbrechtlich nachgeordneten Familienmitglied von dem Besitz, über den er verfügt, einen Teil abgeben (*μερίζω*), ist hier wie in Lk 15,2 Ausdruck eines fehlgeleiteten Begehrens. Die Bereitschaft, etwas von dem, über das man selbst verfügt, mit anderen zu teilen (Kompositum *διαμερίζω*), kann sich dagegen auf die neue Brüderlichkeit beziehen, welche die Gemeinschaft der Glaubenden im Geist der Lebenshingabe Jesu (vgl. Lk 22,17) miteinander zu

einer neuen „Familie“ verbindet (vgl. Apg 2,45). Den Zerfall der alten Familiensolidarität in der eschatologischen Krise bezeichnet der lukanische Jesus im folgenden Kontext ebenfalls als „Teilung“ und verwendet in diesem Zusammenhang ebenfalls das Kompositum *διαμερίζω* (vgl. VV 51–53).

Damit ist klar, daß das Begehren nach der „Teilung“ des Erbes zwischen Brüdern in Lk 12,13b in lukanischer Perspektive als höchst problematisch erscheint. Mit der entsprechenden *begründeten Warnung* (V 15) beginnt der an die Menge insgesamt gerichtete folgende Teil der Rede. Jesus warnt, wobei er den veranlassenden Fall generalisiert, vor der Untugend der Habsucht (*πλεονεξία*) in jeder Form. Diese Warnung wird damit auf der Ebene der Ethik formuliert. Vor allem die folgende Begründung zeigt, daß es hier nicht um rechtliche, sondern um weisheitliche Orientierung geht. Die begründende Sentenz (V 15b) besagt zunächst allgemein, daß das Leben des Menschen nicht von den ihm zur Verfügung stehenden Ressourcen abhängt. Diese Aussage wird zugespitzt auf den Grenzfall, daß einer Überfluß an solchen Ressourcen hat. „Denn selbst, wenn einer Überfluß hat, hat er sein Leben nicht aufgrund seiner Ressourcen.“ Sollte einer darüber anders denken, wäre dies Torheit.

Zur Untermauerung dieser zunächst thesehaft aufgestellten Begründung folgt die *Parabel vom reichen Kornbauern* (VV 16–21). Besonders aufschlußreich ist die erzählerische Struktur, die am segmentierten Text abzulesen ist:

¹⁶ Da sprach er eine Parabel zu ihnen, sagend:

Eines reichen Mannes Land hatte gut getragen.

¹⁷ Und er überlegte bei sich, sagend:

Was soll ich tun?

Denn ich habe nicht [keinen Platz], wo ich meine Früchte sammeln kann.

¹⁸ Und er sprach:

Dies werde ich tun:

Abreißen werde ich meine Scheunen,

und größere werde ich bauen,

und sammeln werde ich dort all meinen Weizen
und meine Güter,

¹⁹ und sagen werde ich meiner Seele:
Seele,
da hast du viele Güter liegen auf viele Jahre.
Ruh dich aus, iß, trink, freue dich!

²⁰ Da sprach Gott zu ihm:
Du Tor!
In dieser Nacht noch fordert man deine Seele von
dir zurück.
Was du aber bereitet hast, für wen wird es sein?

²¹ So geht es dem, der für sich selber Schätze anhäuft,
aber nicht vor Gott reich ist.

Auffälligstes erzähltechnisches Merkmal dieser Parabel ist das Spiel der erzählten Handlung auf nicht weniger als vier verschiedenen Textebenen. Der lukanische Reisebericht handelt von Jeus (Textebene 1), der in seiner Rede (Ebene 2) eine Parabel vorträgt. Die Parabel, die als Erzählung insgesamt wörtliche Rede Jesu ist, handelt von einem Mann, der eine außergewöhnliche Situation bedenkt (*διελογίζετο*, V 17) und dabei seine Gedanken als Monolog („bei sich“) wörtlich formuliert (Ebene 3). Inhalt dieses Monologs ist ein Plan, der am Ende auf einen ebenfalls wörtlich formulierten Dialog hinausläuft, den der Mann in der von ihm geplanten Zukunft als Gespräch mit seiner eigenen „Seele“ zu führen beabsichtigt (Ebene 4). Damit ist der innerste Kreis des inneren Geschehens der Parabel erreicht: die Vorstellung des Mannes von seinem Glück, das er in der von ihm selbst geplanten und erwirtschafteten Zukunft im glücklichen Selbstgespräch bewußt genießen möchte.

Aber dieser vom Wunschenken bestimmte Monolog wird, noch bevor der Mann etwas zur Verwirklichung seiner Absichten tun kann, von Gott durchkreuzt (Ebene 2), und zwar mit einer Gegenrede (Ebene 3), in welcher der Plan als unsinnig verworfen wird („Du Tor!“). Der Monolog des Mannes, der auf eine ungestörte Zwiesprache mit seiner eigenen „Seele“ in der geplanten Zukunft zielt, wird so unverhofft zu einem Wechselgespräch, in welchem die Gedanken des Mannes durch das Urteil der göttlichen Weisheit als Torheit entlarvt werden.

Was hier durch das erzählerische Mittel des inneren Monologs als Torheit vorgeführt wird, ist das planend-antizipierende Denken der Ökonomie, das hier allerdings nicht in der Form traditioneller Weisheit in Erscheinung tritt, sondern in einer komischen Karikatur. Ausgelöst werden die ökonomischen Pläne des Mannes durch eine Situation der *Fülle* (*εὐφώρῃσεν*), die dieser aber nicht euphorisch begrüßt, sondern als *Mangel* problematisiert („Denn ich habe nicht ...“). Der (implizite) Zuhörer / Leser, der materiellen Mangel aus alltäglicher Erfahrung nur zu gut kennt, wird mit Vergnügen mitverfolgen, wie dieser arme Reiche sich als planender Ökonom in seine törichten Vorstellungen hineinsteigert. Die Form des inneren Monologs führt dies genüßlich vor. Der reiche Bauer formuliert selbst „sein“ Problem: „Was soll ich tun?“ und weiß diese Frage, klug wie er ist, prompt selbst zu beantworten: „Dies werde ich tun.“ Die ökonomischen Maßnahmen, die dann zuerst (auf der Textebene 3) aufgezählt werden, haben mit der Optimierung eines der typischen Instrumente der Vorratswirtschaft zu tun. Neue Scheunen sollen gebaut werden. Der Plan ist zwar radikal. Die alten Scheunen werden abgerissen. Aber das Neue, dem sie weichen müssen, sind wieder nur Scheunen.

Diese Zielvorstellung wird auf der 4. Textebene formuliert. In der entlarvenden Form eines im Vorgriff auf die glücklich erfüllte Zukunft in Gedanken schon gesprochenen Zwiegesprächs des reichen Bauern mit seiner eigenen „Seele“ (*ψυχή*) analysiert der Erzähler der Parabel, warum das Programm der ökonomischen Optimierung als Glücksrezept töricht ist. „Seele“ kann hier (wie in Lk 12,4 entsprechend „Leib“) offensichtlich nicht im Sinne einer anthropologischen Leib-Seele-Dichotomie verstanden werden. Die „Seele“ wird, wie schon die ökonomischen Vorkehrungen zu ihrer Befriedigung zeigen, nicht als der immaterielle unsterbliche Teil des Menschen verstanden, der dem Gefängnis des Leibes am liebsten entfliehen würde, sondern im Gegenteil als Sitz des nie gänzlich zu erfüllenden Verlangens des hungrigen, bedürftigen Menschen nach völliger Sättigung seiner leiblichen Bedürfnisse (vgl. Spr 16,26; Koh 6,7 G). Dieser in der Weisheitstradition verbreiteten Vorstellung (vgl. Spr 6,30; 10,3) entspricht der ökonomische Teil des Plans des Reichen als Weg zur Erfüllung seines Lebens. Das Ziel, das unstillbare Verlangen der Seele zu sättigen, die Seele durch die Befriedigung aller leiblichen Bedürfnisse zur Ruhe zu bringen, ist eine geläufige Glücksvorstellung, die in der Parabel vom reichen Kornbauern ironisiert wird.

Die Utopie von der endlich gesicherten vollkommenen Sättigung menschlicher Bedürfnisse läßt der Erzähler durch den Einspruch Gottes zerplatzen. Dies erreicht er, abgesehen von der Anrede „Tor“, vor allem damit, daß er in dem Gottesspruch das Wort „Seele“ in einer anderen Bedeutungsnuance ins Spiel bringt. „Seele“ (*nephesch*, ψυχή) bezeichnet hier wie in Gen 2,7 den Menschen unter dem Aspekt der geschöpflichen Abhängigkeit seines Lebens vom Schöpfer. Der Mensch wird nach Gen 2,7 zu einem „lebendigen Wesen“ (εἰς ψυχὴν ζῶσαν) überhaupt erst dadurch, daß der Schöpfer ihm Lebensodem in seine Nase bläst. Damit ist gegeben, daß der Mensch als geschöpfliches „Lebewesen“ nicht über sein Leben verfügt, daß seine „Seele“ an Gott „hängt“ (Ps 63,9). Unter diesem Aspekt wird der Mensch vor allem in den Psalmen als „Seele“ bezeichnet (vgl. Ps 63,2; 84,2; 119,20.28; 130,5 f; 143,6.8).

Daß Gott es ist, der sich in V 20 mit seiner Widerrede in die Gedanken des planenden Menschen einmischt, ist sachlich motiviert durch diesen schöpfungstheologischen Aspekt, der mit dem anthropologischen Begriff „Seele“ evoziert wird. Der von Gott formulierte Einwand bezieht sich dabei vor allem auf die Zeitvorstellung, die der Plan des Reichen beinhaltet. Die angehäuften Güter sollen das Begehren der Seele „auf viele Jahre“ stillen. Dagegen setzt der Gottesspruch den alles Planen durchkreuzenden Termin „in dieser Nacht“. Daß die Seele unerwartet zurückgefordert wird, ist keine Strafe, sondern entspricht der geschöpflichen Realität bzw. allgemeiner menschlicher Lebenserfahrung. Daß der Reiche die Früchte seiner Arbeit nicht genießen wird, ist ein frustrierender Gedanke deshalb, weil seine Planvorstellung vom ruhigen Genuß auf falschen Prämissen beruht und deshalb zum Scheitern verurteilt ist. Das Leben des Menschen, der durch den von Gott gegebenen Lebensodem erst zu einem Lebewesen geworden ist, hat seinen Bestand in der dauernden vitalen Beziehung des Schöpfers zu seinem Geschöpf. Die Menge der vom Menschen angesammelten Lebensmittel spielt dabei keine essentielle Rolle.

Durch das typisch weisheitliche Medium der Parabel ist die in V 15c zunächst thesehaft formulierte Begründung der Warnung vor aller Habsucht beweiskräftig geworden. Mit V 21 wird bereits zum folgenden Teil der Rede übergeleitet. Das Stichwort „Schätze anhäufen“ (σθησαυρίζω) spielt bereits auf die weisheitliche Schatz-Metaphorik im folgenden Teil der Rede an (vgl. V 33), die ein Element der apokalyptisch begründeten Weisheitskonzeption ist.

3.3.3 Dritter Teil (an die Schüler): Über die Suche nach dem wahren Schatz und über die neue soziale Verantwortung angesichts der kommenden Krise (12,22–53)

Der Adressatenwechsel, den der Erzähler mit V 22a vornimmt (Textebene 1), unterbricht die Rede, hat also eine gliedernde Funktion. Die Anrede der Schüler durch Jesus (Textebene 2) stellt dagegen mit dem logisch verbindenden „Deshalb sage ich euch“ gerade den Zusammenhang zwischen den beiden Teilen der Rede heraus, quellenkritisch betrachtet: den Zusammenhang zwischen dem Sondergut und dem Stoff aus der Logienquelle Q. Der an die Menge gerichtete Teil motiviert im lukanischen Textzusammenhang also sachlich die folgende Schülerbelehrung. Auf die Analyse des vom falschen Denken fehlgeleiteten Begehrens in der Parabel vom törichten Kornbauern folgt konsequent die entsprechende Korrektur.

Dieser Teil der Rede ist der längste. Er wird intern im ganzen nicht narrativ gegliedert. Die Zwischenfrage des Petrus in V 41, auf die Jesus mit dem folgenden Abschnitt der Rede eingeht (vgl. das logisch verknüpfende „wer also / *τίς ἄρα* in V 42 b), ist eine Ausnahme. Diese Zwischenfrage bezieht sich – anders als die Bitte des jungen Mannes aus der Menge (V 13) – auf die Rede selbst, näherhin auf den zuletzt gesprochenen Teiltext („dieses Gleichnis“), das vorangehende Gleichnis vom nächtlichen Einbruch (V 39 f). Was Jesus im Anschluß an die Zwischenfrage des Petrus ausführt (VV 42–48), sind Instruktionen, welche das Verhalten von Sklaven in der Zeit der Abwesenheit ihres Herrn betreffen. Sinngemäß beginnen diese Instruktionen aber bereits mit V 35. Dies besagt, daß die Zwischenfrage als gliederndes Element in diesem Fall nur eine begrenzte Reichweite hat. Sie gliedert den Sinnabschnitt VV 35–48, der durch das Leitmotiv der Erwartung des abwesenden Herrn bestimmt ist (vgl. V 36). Der an die Schüler gerichtete Teil der Rede weist dagegen keine erzählenden Gliederungssignale auf, welche diesen Teil der Rede *insgesamt* gliedern. Die Sinnabschnitte dieses an die Schüler gerichteten Teils der Rede können demnach „nur“ nach textsemantischen Kriterien bzw. nach den Kriterien der literarischen Rhetorik bestimmt werden.

3.3.3.1 Korrektur der falschen Sorge (12,22b–34)

Dieser erste Sinnabschnitt ist durch die Logik der *correctio* strukturiert. Die *correctio* kommt hier nämlich nicht nur als Stilfigur vor (vgl. VV 29–31), sondern nach der entsprechenden Logik gliedert sich der gesamte Abschnitt in vier argumentative Sequenzen, in denen jeweils im ersten Element (der *Protasis*) ein falsches Denken oder Streben verworfen wird, dem jeweils im zweiten Element der Sequenz (der *Apodosis*) die richtige Alternative gegenübergestellt wird:

V 22c	Sorgt euch nicht	V 24a	Betrachtet die Raben
V 26	Was sorgt ihr euch?	V 27a	Betrachtet die Lilien
V 29	Suchet nicht	V 31	Suchet vielmehr
V 32	Fürchtet euch nicht	V 33a	Verkauft euren Besitz

Eröffnet wird dieser Sinnabschnitt mit dem Schlüsselwort „sorgen“ (*μεριμνάω* V 22b), das am Anfang der zweiten Sequenz wieder aufgenommen wird (V 25.26). Damit tritt das Leitmotiv, mit dem der zweite Zyklus des lukanischen Reiseberichts überhaupt eröffnet worden ist (vgl. Lk 10,41), wieder in Erscheinung. Der folgende Teil der Rede hat also im Gesamtzusammenhang des zweiten Zyklus einen eminenten Stellenwert.

„Sorgen“ wird in der Erzählung von den ungleichen Schwestern Marta und Maria zwar als falsche Option gegenüber dem Hören bewertet, nicht aber als Untugend diffamiert. Marta ist nach traditionellen Wertvorstellungen eine vorbildliche Gastgeberin. Auch die Parallelisierung von „sorgen“ mit „fürchten“ im Zusammenhang dieser Rede (vgl. V 32, im vorausgehenden Kontext auch V 4) zeigt, daß „sorgen“ nicht wie „Habsucht“ (V 15b) als etwas Untugendhaftes betrachtet werden soll. „Sorge“ ist kein Laster, sondern eine Einstellung, die in der Tradition der väterlichen Weisheit als eine notwendige Form von Klugheit betrachtet wird und die in der Erziehung keine geringe Rolle spielt. Sorge ist in der weisheitlichen Tradition Antipode der Faulheit. Der Fleiß, mit dem die Ameise im Sommer für ihre Ernährung vorsorgt, erscheint als vorbildlich und als notwendig (vgl. Spr 6,6–9; 24,30–34). Fleißiges „Sammeln“ zur Erntezeit ist ein Gebot der Klugheit (vgl. Spr 10,5); denn Faulheit führt zu Armut und Schande (vgl. Spr 10,4; 20,4). In der großen Lehrrede dagegen werden die Schüler Jesu dazu ange-

leitet, gerade nicht für Nahrung und Kleidung zu sorgen und die entsprechende Lektion in der Natur nicht bei der fleißigen Ameise, sondern bei den Raben und den Lilien abzurufen, von denen nicht gesagt wird, was sie tun, sondern was sie *nicht* tun. Sie verrichten weder die Männerarbeiten auf dem Feld (säen und ernten) noch die Frauenarbeiten im Haus (arbeiten und spinnen), die für Nahrung und Kleidung und damit für das Überleben als notwendig gelten.

Die Passage über die Sinnlosigkeit der Sorge steht also nicht nur in sachlichem Gegensatz zur weisheitlichen Tradition, sondern widerspricht ihr mit unverhüllter Lust am Widerspruch. Die Schüler können bei dem, was sie da zu hören bekommen, entweder ihren Ohren oder ihrer Erziehung nicht trauen. Ist das nun Weisheit? Die Weisheit, die hier gelehrt wird, ist keine Spielart der weisheitlichen Tradition, die den Adressaten von ihrer Erziehung her vertraut ist, sondern sie tritt *gegen* die traditionelle väterliche Weisheit als deren Bestreitung an. Klug ist danach, was bisher als töricht gegolten hat und allgemein weiterhin als töricht gilt, und umgekehrt.

Diese provokative Bestreitung der vertrauten weisheitlichen Gewisheiten tritt aber nicht weniger argumentativ auf als die von ihr mutwillig auf den Kopf gestellte hausväterliche Weisheit. Was hier wie eine radikale Absage an weisheitliches Denken überhaupt erscheinen könnte, tritt selbst als Weisheit auf, die ihrerseits, allerdings auf verblüffende Weise, an die Einsicht und Lernfähigkeit der Adressaten appelliert.

Die 1. Sequenz (VV 22b–24) beginnt mit einer *begründeten Warnung* (V 22b.23). Die Sorge für Nahrung und Kleidung wird abgelehnt mit dem Argument, die Seele und der Leib seien „*mehr als*“ Nahrung und Kleidung. Argumentiert wird hier auf der Basis, welche im lukanischen Redezusammenhang durch die Parabel vom törichten Bauern geschaffen worden ist (vgl. die Verbindung zu V 18 über das Stichwort „Scheune“ / ἀποθήκη). Wer meint, es sei genug getan mit der Sorge um Nahrung für die Seele und Kleidung für den Leib, um das Leben des Menschen zu sichern, täuscht sich, weil der Mensch über Leib und Leben nicht durch Vorsorge verfügen kann. Was er durch Sorge bewirkt, ist *weniger*, als zur Sicherung des Daseins notwendig ist.

In der *Apodosis* (V 24) wird auf das Beispiel der Raben als Quelle richtigen Denkens (κατανοήσατε) verwiesen. Die entscheidende These ist, daß sie von Gott selbst ernährt werden. Dies wird erkennbar daran, daß sie selbst nichts zu ihrer Versorgung tun. Was aber für diese Vögel gilt, gilt „um so mehr“ für den Menschen als

Gottes Geschöpf. Ähnlich wurde schon in Lk 12,7c mit einem Qal-wa-chomer-Schluß (vom Kleineren auf das Größere) argumentiert. Dort ging es aber um die Überwindung der Todesfurcht in der Situation der Verfolgung wegen der Zugehörigkeit zu Jesus, um die Bereitschaft zum Martyrium. Hier geht es dagegen um ganz gewöhnliche Erfordernisse des täglichen Überlebens. Beides läßt sich nicht so einfach parallelisieren. Bei der Absage an die ganz normale Vorsorge entsteht zuerst der irritierende Eindruck, es solle bestritten werden, daß sich der Mensch, wie in der weisheitlichen Tradition selbstverständlich vorausgesetzt wird, überhaupt als *Mangelwesen* verstehen soll, das darauf angewiesen ist, dem Akkerboden durch Arbeit seine Nahrung abzuringen und „im Schweiß seines Angesichts“ sein Brot zu essen (Gen 3,19). Aber nicht dies wird bestritten, sondern vorausgesetzt, daß der Mensch als auf Fürsorge angewiesenes Mangelwesen nicht die Macht hat, für sich und sein Leben selber zu sorgen. Wenn aber Gott sogar die untätigen Raben speist, „um wieviel mehr“ dann „euch“. Dabei wird nicht gesagt, worin sich die Schüler Jesu als Menschen so stark von den Raben unterscheiden, sondern es geht ausschließlich darum, was sie an deren Verhalten lernen sollen: daß menschliche Sorge nicht vermag, was sie bewirken soll, und daß das, was sie bewirken kann, nicht lebensnotwendig ist.

In der 2. *Sequenz* (V 25–28) wird diese Argumentation formal variiert und inhaltlich verdeutlicht. In der *Protasis* (V 25 f) ist die Begründung der Warnung als rhetorische Frage vorangestellt, die Warnung als Folgerung angeschlossen. Besonders akzentuiert wird dabei der Aspekt der Ohnmacht des sorgenden Menschen. („Können“ / *δύνασθαι* wird sinngemäß zweimal negiert). Was der Mensch können müßte, um für sich selbst sorgen zu können, wird mit spitzer Ironie formuliert: Ist die Verlängerung der Lebensdauer um eine Elle wirklich „das Geringste“, das ein Mensch können müßte, damit seine Sorge nicht vergeblich ist, aber nicht kann? Diese Ironie verbietet es, die daraus gezogene Folgerung, also solle man sich um „die übrigen Dinge“ nicht kümmern, als ein Patentrezept zu verstehen. Es geht nicht darum, bestimmte Handlungen wie säen oder ernten zu praktizieren oder zu unterlassen, sondern den Hinweis auf die Ohnmacht des Menschen als Korrektur falschen Sicherheitsdenkens aufzunehmen und sein Lebenskalkül entsprechend zu revidieren. Es geht, anders gesagt, um eine weisheitliche Neuorientierung.

In der *Apodosis* (V 27 f) wird auf das Beispiel der Lilien als Quelle richtigen Denkens verwiesen. Hier wird der Aspekt der kurzen

men „dies“ bezieht sich dabei anaphorisch zurück auf V 29 und substituiert das Objekt „was ihr essen und trinken sollt“. (Vgl. als erste Lektion zu diesem Thema Lk 11,3, die Brotbitte im Vaterunser im unmittelbaren Anschluß an die Bitte um das Kommen der Gottesherrschaft.)

Der letzte Satz (V 31), der positive Teil der *correctio*, ist im weisheitlichen Tun-Ergehen-Schema formuliert. Dem „Tun“, dem eschatologisch orientierten Denken und Streben der Schüler Jesu („suchet seine Herrschaft“), entspricht ihr „Ergehen“ aufgrund der väterlichen Fürsorge Gottes („und dies wird euch dazugegeben werden“). Dabei bezeichnet das Futur die eschatologische Qualität der Erfahrung der Fürsorge Gottes in der Gegenwart.

Damit ist klar, daß die voraufgehende Argumentation mit den Anschauungsbeispielen aus der Tier- und Pflanzenwelt weder mit einer naiven Naturgläubigkeit zu tun hat noch mit einer naiven Erwartung einer paradiesischen Zukunft, sondern mit dem Vertrauen darauf, daß die *Suche* nach der Gottesherrschaft bereits die *Erfahrung* der eschatologisch rettenden Zuwendung Gottes zur Menschenwelt einschließt. Dieser schmale Korridor zwischen neu erfahrener Fürsorge Gottes und noch ausstehender Offenbarung der verborgenen Gottesherrschaft ist der Zeitraum, in der die apokalyptische Weisheit Jesu Orientierung bietet. Dies gilt für die Logienquelle und für Lukas.

In der 4. Sequenz (VV 32–34) geht es um die ethische Praxis, die sich aus der Ausrichtung des Denkens auf die verborgene Gottesherrschaft ergibt. Wenn man Sorge als eine Mixtur aus Streben (nach Sättigung, nach Reichtum) und Furcht (vor Armut und Not) versteht, kann man die ersten drei Sequenzen als Korrektur des fehlorientierten Strebens betrachten. Die 4. Sequenz dagegen beginnt mit einem Appell zur Überwindung der Furcht. Dabei wird der gegenwärtige Status der Schüler mit der Metapher „kleine Herde“ charakterisiert: als Gottes Völkchen. Aber diese allem Anschein nach ohnmächtige winzige Gruppe soll Mut fassen, weil Gott sie zur „Herrschaft“ bestimmt hat. (Das Wort *βασιλεία* wird hier absolut gebraucht, ohne den Zusatz *αὐτοῦ* wie in V 31.) Diese langfristige eschatologische Perspektive (vgl. Lk 22,28–30) soll die Schüler schon jetzt zu souveränem ethischen Handeln ermutigen. Das Verkaufen der Habe und das Spenden der Erlöse werden hier als Akte einer solchen souveränen, königlichen Furchtlosigkeit gefordert. Dabei geht es noch nicht um die Begründung einer kirchlichen Armenversorgung (vgl. Apg 6,1–4; 20,35 u.ö.), sondern

um die Alternative zu dem törichtem Verhalten, das der reiche Bauer in der Parabel an den Tag legt. Den wahren „Schatz“ sammelt man durch Spenden und gewinnt dafür einen absolut sicheren Ort, wo weder Nahrungsmittel von Dieben gestohlen noch Kleider von Motten zerfressen werden. Die Begründung dieser Forderung erfolgt in weisheitlicher Manier durch eine Sentenz, die allerdings nicht als allgemeingültig formuliert wird, sondern nur für die Schüler zutrifft („euer Schatz“ – „euer Herz“). Das Herz ist die Personmitte und nicht zuletzt der Sitz des Denkens.

3.3.3.2 Die neue soziale Verantwortung (12,35–48)

Dieser durch die Zwischenfrage des Petrus (V 41) gegliederte Sinnabschnitt schließt sich asyndetisch, ohne überleitenden Eingriff des Erzählers auf der Textebene 1, an den voraufgehenden Kontext an. Inhaltlich steht er aber in deutlicher Spannung dazu. Während man dort von Raben und Lilien lernen soll, sich sorglos der väterlichen Fürsorge Gottes zu überlassen, werden die Schüler hier gerade nicht in die Rolle umsorgter *Gotteskinder* eingewiesen, sondern in die Rolle von *Sklaven*, die mit bestimmten Aufgaben betraut sind und die nach dem Maß ihrer Treue oder ihrer Verantwortungslosigkeit nach alter Hausväter Sitte entweder belohnt oder bestraft werden. Dieses Spannungsverhältnis ist für die hier angebotene apokalyptisch-weisheitliche Wirklichkeitsorientierung kennzeichnend.

Die Zwischenfrage des Petrus gliedert diesen Sinnabschnitt in zwei weitgehend parallel gebaute *Unterabschnitte*, in denen zwei Denkmodelle mit weitgehend parallelen Themen und Motiven durchgespielt werden:

Lk 12,35–40

Modellsituation 1:

Nachtwache in Erwartung der Rückkehr des Hausherrn

Einweisung in die Rolle der wachsamen Sklaven (V 35 f)

Lk 12,42–48

Modellsituation 2:

Verwaltung von Vorräten in der Zeit der Abwesenheit des Hausherrn

Frage nach dem treuen Hausverwalter (V 42 b)

Seligpreisung: der Lohn für die Wachsamkeit (V 37)	Seligpreisung: der Lohn für Treue (V 43 f)
Dehnung der Zeit bis zur Ankunft des Herrn (V 38)	Mißbrauch der Zeit bis zur Ankunft des Herrn (V 45)
Unberechenbarkeit des Zeitpunkts der Rückkehr des Herrn von der Hochzeit (V 39 f)	Unberechenbarkeit der Zeitpunkts für die Rechenschaft der Sklaven (V 46)
	Differenzierung der Sanktionen für untreue Sklaven (V 47 f)

Ausgangspunkt ist die an „euch“ (die Schüler) gerichtete Weisung, in Arbeitskleidung und mit brennenden Lampen für einen zunächst nicht näher genannten nächtlichen Dienst bereit zu sein (V 35). Dieser Befehl wird in V 36 modellhaft konkretisiert. Die Schüler sollen „Menschen gleichen, die ihren Herrn erwarten“. Diese den Schülern zuge dachte Rolle von Haussklaven bleibt bis zum Ende des zweiten Unterabschnitts (V 48) die Leitvorstellung.

Sie wird im ersten Denkmodell mit der symbolträchtigen Situation der *Hochzeit* verknüpft. Inthronisation und Hochzeit gehören erzählmorphologisch zu den finalen Motiven einer idealen Aufstiegs geschichte, an deren Ende der siegreiche Held zur Herrschaft gelangt. Bezeichnend ist, daß hier nicht das Motiv Inthronisation den Vorzug erhält (wie in Lk 19,12; Apg 2,36), sondern das Motiv Hochzeit. Das folgende Thema wird also nicht auf der Ebene *Herrschaft*, sondern auf der Ebene *Ökonomie* verhandelt. Alle Rollen, die im folgenden thematisiert werden, liegen auf diesem Level, gerade auch die Spitzenfunktionen, Hausherr (*κύριος*) und Hausverwalter (*οἰκονόμος*). Bezeichnend ist, daß das Hauspersonal nicht bei der Hochzeit anwesend ist und daß keine Braut in Erscheinung tritt. Der Hausherr kommt zu den Sklaven zurück, sobald er von der Hochzeit aufgebrochen ist, um in seinem Haus nach dem rechten zu sehen. Worauf es bei seiner Ankunft ankommt ist, daß dieser Betrieb in Ordnung ist. Das Kriterium dafür ist im ersten Denkmodell das sofortige Öffnen der Tür bei der Rückkehr des Herrn in der Nacht. Die dazu erforderliche Dienstbereitschaft der Sklaven ist erkennbar an ihrer Kleidung und ihrer Ausrüstung.

Die Sanktion für das richtige Verhalten wird in V 37 als Rollentausch beschrieben. Der Herr wird jetzt seinerseits Arbeitskleidung anlegen (*περιζώσεται* - dasselbe Verb wie in V 35), seine Sklaven,

die er bei seiner Rückkehr wachend angetroffen hat, zu Tisch bitten (ἀνακλιεῖ) und ihnen das Mahl servieren (διακονήσει). Der Neubeginn des ökonomischen Betriebs im Haus wird also in einer Weise gefeiert, welche die Hausordnung exakt auf den Kopf stellt. Eigentlich weiß doch jeder, daß eine normale Hausordnung anders aussieht (vgl. Lk 17,7–10). Aber dies wird hier gerade nicht als Problem gesehen, sondern als Glück für die Sklaven, die für ihre Wachsamkeit mit der Teilnahme an einem Mahl belohnt werden, das der junge Hausherr eigens für sie ausrichtet und dabei die sozialen Grenzen aufhebt.

Problematisiert wird in VV 38–40 vielmehr das *Nicht-Wissen* um den Zeitpunkt der Rückkehr des Herrn, also ein Problem, das die Sklaven betrifft. Das Motiv der zeitlichen Dauer wird dadurch eingeführt, daß die Nacht in drei Nachtwachen gegliedert wird (V 38). Dabei geht es nicht um die Verzögerung der Parusie als Problem, sondern um die Gewißheit der Sanktion, die möglicherweise das Durchhalten bis zur letzten Nachtwache fordert. Jeder Zeitpunkt innerhalb der drei Nachtwachen kann der entscheidende sein.

Worauf es in diesem Zusammenhang letztlich ankommt, wird im *Gleichnis vom nächtlichen Einbrecher* (V 39 f) auf den Punkt gebracht. Die Einführung mit „dies aber wißt“ kündigt die Pointe des ersten Denkmodells an. Gleichzeitig wird damit das abschließende Gleichnis unter den Wissensaspekt gestellt.

Auch das Gleichnis setzt eine fiktive nächtliche Situation voraus. Ein Einbruch hat stattgefunden. Hinterher heißt es dann: Hätte der Hausherr die „Stunde“ *gewußt* (Irrealis), hätte er den (sprichwörtlichen; vgl. V 33) Dieb in der Nacht nicht zum Zuge kommen lassen. Denn hinterher ist man klüger; aber dann ist es zu spät. Mit V 40 wird dieses Gleichnis auf die Schüler angewandt („auch ihr“). Dabei wird zuerst die Mahnung zur Bereitschaft von V 35 sinngemäß wiederholt und dann zu ihrer Begründung die Konsequenz aus dem Gleichnis gezogen: „Denn zu einer *Stunde*, zu der ihr es *nicht vermutet*“ (ἢ ὥρα οὐ δοκεῖτε), kommt der Menschensohn“.

V 40 b deutet das Gleichnis vom Einbrecher damit allegorisch als verschlüsselte Aussage über die Parusie des Menschensohnes. Diese Allegorie bzw. der Vergleich der Parusie mit dem Kommen eines Diebes in der Nacht ist vorlukanisch; vgl. 1 Thess 5,2,4; 2 Petr 3,10. Lukas allegorisiert von sich aus keine Gleichnisse, übernimmt aber diese allegorische Deutung unverändert. Für das lukanische Verständnis dieser Begründung ist wesentlich, daß der apokalyptische terminus technicus „Stunde“ hier mit einem

negierten *verbum sentiendi* (οὐ δοκεῖτε) verknüpft ist. Daß man um die „Stunde“ der Parusie *nicht wissen kann*, ist also das erschwerende Moment, welches das nächtliche Warten auf den Herrn zur Bewährungsprobe werden läßt.

Mit dieser Pointe endet der Durchgang durch das erste Denkmodell. Danach stellt Petrus seine *Zwischenfrage* (V 41), an wen „dieses Gleichnis“ adressiert sei. Für den Leser ist dies eigentlich keine Frage (vgl. V 22a), wohl aber ein (inzwischen vertrautes) Signal, daß jetzt mit einem Aspektwechsel zu rechnen ist.

Jesus beantwortet die Frage auch nicht sofort so, wie sie gestellt worden ist („zu uns oder zu allen?“), sondern beginnt den *zweiten Unterabschnitt* (Lk 12,42b–48) mit einer *Gegenfrage* (V 42b). Diese enthält eine gegenüber V 35 f modifizierte Rollenzuweisung. Diesmal geht es um eine führende Position innerhalb des Hauspersonals, die des Hausverwalters (οἰκονόμος; anders Mt 24,25: δοῦλος). Sie wird hier noch nicht vergeben, sondern es wird nach dem geeigneten Anwärter gefragt, den der Hausherr in diese Position einsetzen wird (Futur καταστήσει; anders Mt 24,25: Aorist). Seine Aufgabe nicht auf die Dauer einer bestimmten Nacht bezogen wie im ersten Denkmodell, sondern er soll mit der rechtzeitigen (ἐν καιρῷ), regelmäßigen Zuteilung der Getreiderationen an das Hauspersonal betraut werden. Dazu bedarf es zweier Qualifikationen. Der Kandidat muß „treu“ (πιστός) sein im Umgang mit den ihm anvertrauten Gütern und „klug“ (φρόνιμος) im Sinne der hier von Jesus gelehrtten apokalyptisch-weisheitlichen Konzeption.

Die *Seligpreisung* (V 43) gilt „jenem Sklaven“, der diese Qualifikationen aufweist. Der Herr wird bei seinem Kommen die geeignete Person daran erkennen, daß sie sich „so“ verhält (ποιῶντα οὕτως), wie zuvor in V 42b beschrieben. Damit ist klar, daß die Ausübung der Funktion des regelmäßigen Zuteilens der Nahrungsvorräte an das Gesinde als Probe gilt, entsprechend dem nächtlichen Wachen im ersten Denkmodell. Diese Probe liegt aus der Perspektive der hier erzählten Zeit Jesu zwar in der Zukunft. Aber diese zukünftige Zeit der Bewährung ist begrenzt durch den eschatologischen Termin der Parusie. Aus der Sicht des historischen Erstlesers ist dies seine Gegenwart. „Jener Sklave“, der diese Probe besteht und sich als treu bewährt, wird dafür am Ende die volle Verfügung über den Besitz des Herrn erhalten (vgl. das erneute καταστήσει im Futur wie in V 42b). Das zuverlässige Verteilen der täglichen Nahrung an die Belegschaft (als zukünftige, erst noch zu bestehende Probe) und die Betrauung mit der Verfügungsgewalt über alle Besitztümer des

Herrn (als eschatologischer Lohn) werden also im weisheitlichen Schema Tun-Ergehen einander zugeordnet. Gegenüber dem ersten Denkmodell fällt dabei auf, daß es hier keineswegs fröhlich-anarchisch zugeht (vgl. dagegen V 37c), sondern sehr ordnungsbehaftet. Hier soll ein bewährter Sklave innerhalb seiner Klasse Karriere machen. Auch als Hausverwalter bleibt er ein Sklave. Die apokalyptische Weisheit des lukanischen Jesus will soziale Ordnung neu begründen und dadurch verantwortliches Handeln neu motivieren.

Wie im ersten Denkmodell wird mit V 45 f das Thema der sich dehrenden Zeit aufgerufen. Dabei geht es um den denkbaren Fall, daß sich ein Kandidat für die besagte Funktion des Hausverwalters (wieder als „jener Sklave“ bezeichnet) gerade nicht bewährt, sondern meint, die sich dehrende Zeit der Abwesenheit des Herrn ausnutzen zu können, um selbst mehr schlecht als recht den Herrn zu spielen, die anderen Haussklaven und -sklavinnen zu verprügeln und die Vorräte des Hauses zu verprassen. Dies ist das Zerrbild der in V 37 vorgestellten Mahlsituation. Der verkehrte Gedanke, der diese Rollenannäherung auslöst, wird – wie in der Parabel vom törichten Bauern – wörtlich als innerer Monolog des untreuen Sklaven formuliert: „Mein Herr läßt sich Zeit mit seinem Kommen.“ Aus diesem falschen Gedanken resultiert das chaotische Handeln des ungetreuen Sklaven.

Diese törichte Meinung wird im syntaktischen Zusammenhang eines Nebensatzes formuliert: „Wenn aber jener Sklave in seinem Herzen spricht: ...“ (V 45). Der Hauptsatz (V 46) stellt diesem törichten Denken und Handeln die entsprechende Sanktion entgegen. Dabei wird wie im ersten Denkmodell (vgl. V 40) mit dem Motiv des Nicht-Wissens gearbeitet. Auch der törichte Sklave wird von der Wiederkunft seines Herrn überrascht, deren „Stunde“ er „nicht weiß“ (*οὐ γινώσκει*). Aber nicht darin besteht sein Versagen, sondern darin, daß er etwas, das er *wußte*, nicht beherzigt hat.

Dieser Aspekt wird in V 47 f dadurch akzentuiert, daß zwischen zwei unterschiedlich gravierenden Formen von Versagen unterschieden wird, die unterschiedlich geahndet werden. Das Kriterium für die Schwere des Vergehens ist das Wissen (*γινούς*) oder Nicht-Wissen (*μη γινούς*) des betreffenden Sklaven um den Willen seines Herrn. Die Strafen unterscheiden sich aber nur graduell. Anders liegt die Sache dagegen bei den drakonischen Drohungen, die zunächst in V 46 formuliert werden. Dort geht es um ein Entweder-Oder. Wer dem Herrn nicht treu ist (vgl. *πιστός* in V 42b), wird mit

dem Tod bestraft und wie die „Treulosen“ (*μετὰ τῶν ἀπίστων*) behandelt. In V 47.48a dagegen geht es um die Strafen für das Verprügeln der Mitsklaven, die entsprechend in mehr oder weniger Prügeln bestehen.

Das Abwägen der Prügelstrafen („viel“ – „wenig“) wird abschließend durch eine weisheitliche Sentenz kommentiert (V 48b.c), welche diese Relativierung wieder zurücknimmt. Das Maß der Verantwortung entspricht nach dieser Sentenz dem Maß dessen, was einer als Gabe empfangen hat. Diese Gabe ist nach dem Kontext das Wissen um den Willen des Herrn. Diese Gabe aber empfängt jeder, der die Lehre Jesu hört. Damit ist die Zwischenfrage des Petrus schließlich doch beantwortet, und zwar mit einem dringenden Appell an alle *Schüler* Jesu. Für alle, die den wahren Schatz der Weisheit Jesu empfangen haben, gilt, daß man von ihnen „um so mehr fordern“ wird.

Ein Vergleich zwischen Lk 12,35–48 und der Parallele Mt 24,43–51 zeigt, daß Lukas an dieser Stelle die rezipierte Q-Vorlage sehr stark bearbeitet hat. Nicht nur die gliedernde Zwischenfrage des Petrus ist redaktionell, Auch für die VV 35–38.47 f gibt es keine Parallele bei Matthäus. Sie können also nicht Q zugewiesen werden, sondern entweder dem vorlukanischen Sondergut oder der lukanischen Redaktion. Dies besagt, daß zumindest die Strukturierung des gesamten Abschnitts in zwei auf einander sorgfältig abgestimmte Unterabschnitte durch die lukanischen Redaktion geschaffen worden ist. Lukas hat diese Struktur durch die Technik der Zwischenfrage zusätzlich verdeutlicht und damit ihre Relevanz betont. Dies hat nicht zuletzt mit den hier entwickelten Zeitvorstellungen zu tun.

Aufschlußreich ist vor allem, daß die in V 36 entworfene Modell-Situation der Erwartung des zurückkehrenden Herrn in einer bestimmten Nacht von Lukas dem Gleichnis vom nächtlichen Einbrecher vorangestellt worden ist. So erst kommt es zu der Parallelisierung der beiden Denkmodelle mit ihren unterschiedlichen Zeitvorstellungen, die in ihrer Parallelität Ausdruck des lukanischen Zeitverständnisses sind. Die Gegenwart ist nach dieser Konzeption einerseits Zeit der Erwartung der Parusie, die als schwierige Zeit der Abwesenheit Jesu, deren Ende nicht abzusehen ist, besondere Wachsamkeit erfordert; sie ist andererseits die entscheidende Zeit der ethischen Bewährung, in der das von Jesus gestiftete Wissen im treuen und klugen Handeln der Schüler Jesu seine Frucht bringt.

Die Unterstellung, die Parusieverzögerung sei ein zentrales Problem des frühen Christentums, das Lukas durch das Mittel der Geschichtsschreibung zu lösen versucht habe, ist eine anachronistische Projektion. Der Satz „Mein Herr läßt sich Zeit“ wird in Lk 12,45 von einem unzuverlässigen Sklaven gesprochen, dessen Versagen gerade daraus resultiert, daß er nicht mit der nahen Parusie rechnet. Nicht die Parusieverzögerung ist das Problem, sondern die Auffassung, über die gegenwärtige Zeit könne *nach Belieben* verfügt werden. Lukas setzt das Motiv der sich dehrenden Zeit ein, um dieses Mißverständnis zu diagnostizieren und sein Verständnis der Gegenwart als Zeit der *notwendigen* Bewährung zu entwickeln. Lk 12,35–48 ist die erste von mehreren Lektionen zu diesem Thema. Die nächste Lektion dazu folgt im vierten Zyklus des Reiseberichts (Lk 17,20–37).

3.3.3.3 Der Zerfall der alten sozialen Ordnung (12,49–53)

Der an die Schüler gerichtete Teil der großen Lehrrede schließt mit zwei Logien über die irdische Sendung Jesu. Es geht dabei im Unterschied zum vorausgehenden Kontext nicht um das Kommen Jesu zur Parusie in der Zukunft, sondern darum, wozu Jesus bereits jetzt gekommen ist (V 49 *ἦλθον*, V 50 *παρεγενόμην*). Diese Logien erscheinen daher zunächst als erratischer Block.

Das Doppel-Logion V 49 f beschreibt rätselhaft verhüllend das Wirken Jesu als Erfüllung des Auftrags, Feuer auf die Erde zu bringen, und den Tod Jesu als Taufe. Das Sendungsbewußtsein Jesu wird dabei mit stark emotional konnotierten Verben des Begehrens und des Fürchtens bezeichnet. Jesus will (*θέλω*) dringlich, daß das Feuer, das er aus der Sphäre Gottes bringt, auf der Erde endlich brennt; er wird bedrängt (*συνέχομαι*) durch die Erwartung der Todestaufe, das ihm unausweichlich bestimmte Todesgeschick. Diese Aussagen stehen in spannungsvoller Parallelität zueinander. Sie stehen aber auch in Spannung zum sonstigen Umgang mit den Motiven Feuer und (Todes-)Taufe im Lukasevangelium. (Nach Lk 3,16 kündigt der Täufer Johannes den nach ihm kommenden Stärkeren als den an, der „euch“ mit Feuer und Geist taufen wird. In der lukanischen Fassung des Gesprächs über die Rangordnung der Schüler Lk 22,24–27 wird die Diskussion Jesu mit den Zebedaiden über die Todestaufe in Mk 10,35–45 vollständig übergangen.)

Wie dieses Doppel-Logion im Kontext der großen Lehrrede im lukanischen Zusammenhang zu lesen ist, wird erst durch das folgende Logion deutlich. Hier wird die falsche Meinung korrigiert, Jesus sei gekommen, Frieden auf der Erde zu stiften; seine Aufgabe sei es vielmehr, die Familien zu spalten. Dadurch kommt es zur Parallelisierung von „Feuer werfen“ (V 49) und „Entzweigung“ (*διαμερισμόν*) stiften (V 51). (Mit dem Wort „Entzweigung“ ersetzt Lukas das Wort „Schwert“ in Q; vgl. Mt 10,34.) Damit wird das Feuer-Motiv in die Sinnlinie *Zerfall der sozialen Ordnung* gestellt, die bis V 53 dominiert.

Mit diesem Thema wird im abschließenden Abschnitt der an die Schüler adressierten Lektion ein Kontrapunkt gesetzt. Zuletzt war von der neuen sozialen Verantwortung die Rede, welche die Schüler Jesu wie „Sklassen“ in einem vom „Hauherrn“ Jesus geordneten „Haus“ wahrnehmen sollen, dem man nicht durch *Verwandtschaft*, sondern durch (Offenbarungs-) Wissen und (apokalyptisch-weisheitliche) *Bildung* angehört. Jetzt wendet sich der Blick von der Innenperspektive wieder nach außen auf die alte Welt mit ihren alten, auf Blutsverwandtschaftsverhältnissen beruhenden sozialen Strukturen und Bindungen. Diese zu spalten, ist nach V 51 die destruktive Kehrseite der Sendung Jesu.

Der „ab jetzt“ (V 52) einsetzende Verfall der alten sozialen Bindungen wird (schon in Q; vgl. Mt 10,34–36) in Anspielung auf einen prophetischen Text (Mi 7,6), formuliert. Nach lukanischem Schriftverständnis besagt dies, daß der in Mi 7,6 angesagte soziale Verfall als ein Phänomen des apokalyptischen Endzeit-Szenarios zu beurteilen ist. Damit leitet dieser Abschnitt über zum folgenden Teil der großen Lehrrede, der sich wieder an die Menge richtet und sich mit der allgemeinen Blindheit für die Vorzeichen der apokalyptischen Katastrophe auseinandersetzt.

3.3.4 Vierter Teil (an das Volk): Über die Wahrnehmung der Zeichen der Zeit (12,54–13,9)

Dieser abschließende Teil der großen Lehrrede wird durch drei Interventionen des Erzählers auf der 1. Textebene in drei Abschnitte gegliedert. Der Anfang des 1. Abschnitts ist durch den Adressatenwechsel in V 54a markiert. Mit 13,1 wird die Rede durch eine Gruppe im Publikum unterbrochen, die von einem schrecklichen

Vorfall berichtet. Im 2. Abschnitt (VV 2–5) geht Jesus in seiner Rede auf diese Nachricht ein. Den 3. Abschnitt bildet die Parabel vom unfruchtbaren Feigenbaum (VV 6–8), dessen Anfang durch den erzählerischen Neueinsatz V 6a markiert ist.

Das Auftreten einer neuen Figur – ob Einzelfigur oder Gruppe macht keinen Unterschied – als Mittel der Gliederung von Reden wird hier nicht zum ersten Mal eingesetzt. Wieder einmal stellt der Erzähler den Leser vor die Aufgabe, den Zusammenhang herzustellen, auf den die szenische Scheinunterbrechung der Rede aufmerksam macht. Die Lösung wird durch Stichwortverbindungen und semantische Linien angedeutet, von denen die *Sinnlinie Zeit* als die strukturell effektivste den gesamten Teil der Rede durchzieht (vgl. 12,56 „diese Zeit“ / τὸν καιρὸν δὲ τοῦτον; 13,1 „zu diesem Zeitpunkt“ ἐν αὐτῷ τῷ καιρῷ; 13,7 „drei Jahre“ τρία ἔτη; 13,8 „noch dieses Jahr, bis ...“ καὶ τοῦτο τὸ ἔτος ἕως; 13,9 „in Zukunft“ εἰς τὸ μέλλον).

Es geht offenbar auch in diesem Teil der großen Lehrrede wie in dem an die Schüler gerichteten Abschnitt Lk 12,35–48 um das Thema Zeit, das hier aber unter einem anderen Aspekt behandelt wird. Es geht nicht um die Zeit der Erwartung der Parusie des Kyrios Jesus, die den Schülern in der Abwesenheit ihres Lehrers als gestundete Zeit zur ihrer Bewährung durch Wachsamkeit und treuen Dienst eingeräumt ist, sondern um die ebenso knapp bemessene Zeit bis zur eschatologischen Katastrophe, die ihre Schatten schon vorauswirft. Diese noch verbleibende Zeit soll man als letzte Frist zum Umdenken nutzen.

Im *ersten Abschnitt* (VV 54–59) wird der Menge der Vorwurf gemacht, „diese Zeit“ nicht richtig einzuschätzen (VV 54–56) und nicht als rechte Zeit dafür zu nutzen, eine drohende Katastrophe abzuwenden (VV 57–59). Die vorwurfsvolle Anrede „Heuchler“ (V 56) signalisiert den typisch lukanischen Aspekt, unter dem der Vorwurf gegen die Menge erhoben wird: Sie verschließt sich einer möglichen Erkenntnis. (Zur entsprechenden Verwendung von „Heuchelei“ vgl. zuletzt Lk 12,1b.) Sie versteht es ja nach V 54 f durchaus, eine bestimmte Windrichtung als Anzeichen für einen bevorstehenden Wetterumschwung zu „sehen“; aber die Anzeichen für den bevorstehenden eschatologischen Zeitenwechsel zu sehen, weigert sie sich.

Mit der vorwurfsvollen Frage in V 56c wird den Adressaten folgerichtig unterstellt, daß sie sich gegen die ihnen mögliche richtige Beurteilung der gegenwärtigen Zeit sträuben. Dabei geht es

nicht um das Wissen um die Zeiten und Fristen im apokalyptischen Zeitplan Gottes, die strikt geheim sind (vgl. zuletzt dazu 12,40.46), sondern um die Wahrnehmung der am kosmischen Horizont aufziehenden Anzeichen dafür, daß „diese Zeit“ als letzte Frist nur gestundet ist.

Diese Analogie ist ein typisches Beispiel für das Instrumentarium der apokalyptisch-weisheitlichen Argumentation im lukanischen Reisebericht. Sprachlich wird diese Analogie durch den Ausdruck „das Aussehen von Himmel und Erde“ vorbereitet, der sich vordergründig zwar nur auf die Beobachtung alltäglicher Wetterphänomene bezieht, dabei aber deren kosmische Dimension so betont, daß der Funke der höheren Erkenntnis überspringen kann. Diese Erkenntnis bezieht sich übrigens nicht auf die unveränderliche Ordnung der Welt, auf die sich die traditionelle Weisheit bezieht und auf deren Verlässlichkeit sie setzt, sondern gerade auf deren Zusammenbruch. Daß man am Paradigma einer Wetterwende etwas lernen kann, ist ein völlig unklassischer, traditionsferner Gedanke, aber darin gerade charakteristisch für eine Weisheit, die ihr Wirklichkeitskalkül an der Erwartung einer epochalen Wende von kosmischem Ausmaß festmacht.

V 57 formuliert die Überleitung vom Thema der Beurteilung der rechten Zeit (τὸν καιρὸν δοκιμάζειν V 56c) zum Thema der Beurteilung des rechten Tuns (κρίνετε τὸ δίκαιον V 57), zu welchem diese Zeit noch zur Verfügung steht. Die vorwurfsvolle Frage V 57 variiert lediglich den in V 56c formulierten Vorwurf der Erkenntnisverweigerung unter einem neuen Aspekt.

Das Denkmodell ist jetzt die Situation eines Schuldners oder Bürgen, der mit seinem Gläubiger bzw. mit dem, der von ihm die Bürgschaft per Handschlag erhalten hat, als „Prozeßgegner“ auf dem Weg zum Gericht ist. Die Zeit, die dieser Gang zur Obrigkeit (ἐπ' ἀρχόντα) dauert, erscheint hier als knappe letzte Frist für eine außergerichtliche Einigung über die Rückzahlung der geschuldeten bzw. verbürgten Summe. Diesen Eindruck erweckt der Redner dadurch, daß er das drohende gerichtliche Verfahren als eine fatale Zwangsmaschinerie darstellt, aus der es kein Entrinnen gibt, „bis du auch das letzte Lepta bezahlt hast“. Der Mechanismus von Bürgschaft und Rückzahlungspflicht erscheint damit als eine Falle, in die man erst gar nicht hineingeraten darf.

Ob die VV 57–59 nur von Geldschulden handeln und die Mahnung zum rechtzeitigen Ausgleich mit dem Gläubiger nur als guter Rat von der Art, wie ihn auch die traditionelle Weisheit bereithält (vgl.

Spr 6,1–5; 11,15: 20,16; 22,26 f), zu verstehen ist oder ob auch hier eine apokalyptisch-weisheitsliche Analogie im Spiel ist, kann der lukanische Leser an dieser Stelle noch nicht erkennen. Dies wird erst deutlich, wenn in Lk 13,1 just auf das Stichwort „zu dieser Zeit“ die Leute sich zu Wort melden, die mit ihrer Schreckensbotschaft das Szenario öffnen, das mit der Dimension apokalyptischer Zeitbeurteilung in Verbindung steht. Hier geht es nicht mehr nur um allgemein bekannte Erfahrungen mit dem Justizvollzug, sondern um besonders schockierende Erfahrungen mit tyrannischer Herrschaft und brüchiger Ordnung. Der Machthaber ist jetzt kein beliebiger Richter wie in V 48, sondern der römische Statthalter Pontius Pilatus, der Repräsentant der römischen Staatsgewalt und der von ihr gewährleisteten Ordnung.

Der gewaltsame Konflikt zwischen Pilatus und galiläischen Pilgern, auf den der Erzähler in Lk 13,1 anspielt (keine wörtliche Rede!), ist sonst nicht bezeugt, stimmt aber mit dem Bild überein, das Josephus Flavius vom wiederholten Vorgehen des Statthalters Pilatus gegen religiös fanatisierte Unruhestifter zeichnet (vgl. bell 2,169–177; ant 18,33–35.55–62.177) und steht daher in dieser sachlichen Hinsicht mit der Barrabas-Szene der lukanischen Passionsgeschichte in Beziehung (vgl. Lk 23,19). Es fällt aber auf, daß die „Galiläer“ hier nicht als antirömisch agierende Zeloten, sondern als traditionsbewußte Jerusalem-Pilger charakterisiert werden, die bei der Darbringung ihrer Opfer von Soldaten des Pilatus getötet werden. In diesem Zusammenhang geht es gar nicht darum, ein den Statthalter Pilatus belastendes Bild von einem skandalösen Machtmißbrauch zu zeichnen. Der Akzent liegt vielmehr auf dem verstörenden Widersinn der Vorstellung, daß Pilger bei einer Kulthandlung, die der Sühne von Sünden gilt, selbst zu Tode kommen, so daß das Blut der gewaltsam getöteten Pilger und das von Priestern rituell ausgegossene Blut ihrer Opfertiere sich „mischen“. Dieser verstörende Vorfall wird im folgenden in einen Verweiszusammenhang mit der Katastrophe gebracht, die allen „Sündern“ droht, wenn sie die gegenwärtige Zeit nicht zum Umdenken nutzen. (Zur Parallelisierung von Schulden in 12,57–59 und Sünden in 13,1–5 vgl. die Bitte um Vergebung Lk 11,4.)

Der in 13,1 erwähnte Vorfall wird in der *Antwort Jesu* VV 2–5 entsprechend als ein apokalyptisches Vorzeichen interpretiert, das auf die Dringlichkeit des Umdenkens für alle Hörer aufmerksam macht, weil das Ende der dazu eingeräumten Zeit am zeitgeschichtlichen Horizont schon sichtbar wird.

Als zweites Prodigium wird der Einsturz des Turms am Teich Siloach in Jerusalem gedeutet. Die Parallelisierung Galiläas mit Jerusalem in den beiden Prodigien dient zunächst der Generalisierung des Appells zum Umdenken. Das zweite Prodigium hat aber auch einen speziellen Ausdruckswert. Der Turm gehörte zu den Befestigungsanlagen der Stadt Jerusalem. Der Einsturz eines Turms, der die Bewohner einer Stadt unter sich begräbt, statt sie vor feindlichen Angriffen zu schützen, verweist in seiner verstörenden Widersinnigkeit auf die Brüchigkeit und Instabilität der alten Welt, und zwar im Unterschied zu Lk 12,51–53 nicht auf der Ebene der Familie, sondern auf der Ebene der Polis bzw. der Ebene von Herrschaft und Machterhalt. Für den Einsturz dieses Turms wird aber kein Herrscher als Erbauer oder Zerstörer des Bauwerks verantwortlich gemacht. Der Fall ereignet sich ohne Zutun von Menschenhand und wird auch dadurch zum Fanal, das die Instabilität der Welt im eschatologischen Umbruch, in dem es keine alten Sicherheiten mehr gibt, vor Augen führt.

Der Appell zum Umdenken wird in beiden Fällen in der für Lukas typischen Form der Korrektur eines falschen Denkens formuliert („Gaubt ihr ...? Nein, sage ich euch, sondern wenn ihr nicht umdenkt ...“). Die alten Sicherheiten sind illusorisch. Furchtlosigkeit, die auf mangelndem Krisenbewußtsein beruht, ist eine gefährliche Selbsttäuschung. Neue Sicherheit gibt es nur unter der Bedingung, daß die unkritische Beurteilung der gegenwärtigen Zeit aufgegeben wird. Dieser Appell gilt der Menge. Der entsprechende Appell an die Schüler im ersten Teil dieser Rede (12,1–12) steht dazu in deutlichem Kontrast. Jesus ermutigt seine Schüler dazu, die Todesangst in der Verfolgung durch Machthaber und Gerichte wegen der Zugehörigkeit zum Menschensohn Jesus zu überwinden. Die dazu erforderliche Sicherheit gründet in der Zusage der besonderen Fürsorge Gottes, der sich nicht erst in der kommenden Welt, sondern schon jetzt in der eschatologischen Krise als Vater erweist. Man kann an diesem Niveauunterschied ablesen, was im Sinne des Programms des lukanischen Reiseberichts als Lernfortschritt gilt.

Als Abschluß dieses Teils der Rede folgt die *Parabel vom unfruchtbaren Feigenbaum* (VV 6–8). Ihre abschließende Funktion erkennt man daran, daß sie das Thema der Befristung der Zeit überhaupt erstmals *explizit* behandelt. Dieser Aspekt ist ja bisher nur implizit thematisiert worden, vor allem in V 58, wo die Zeit, die der Gang zum Gericht dauert, sinngemäß als letzte *Frist* zum Ausgleich betrachtet wird.

Die *Exposition* (V 6b-d) besteht aus drei Sätzen, die eine erste erzählerische Sequenz bilden. Diese führt auf das Disäquilibrium hin, durch welche das Spannungsgefälle der folgenden Haupthandlung erzeugt wird. Das Disäquilibrium besteht in der Frustration einer Erwartung: Jemand, der einen Fruchtbäum hat (*εἶχεν*), kommt (*ἦλθεν*), um nach dem Ertrag zu suchen, findet aber nicht (*οὐχ εὔρεν*), was er erwartet. Der Feigenbaum, den er hat, ist also wertlos. Was soll nun geschehen?

Die *Haupthandlung* besteht aus nur einer *Sequenz*, einem Dialog zwischen dem Herrn, in dessen Weinberg der Feigenbaum steht, und dem für den Weinberg verantwortlichen Arbeiter. Zuerst spricht der Herr (V 7). Dabei fällt auf, daß dieser das in der Exposition geschaffene Disäquilibrium nicht nur zur Sprache bringt (vgl. die Wiederholung der Stichwörter „kommen“, „suchen“, „Frucht“), sondern sogar noch vergrößert, indem er die Zeitdimension thematisiert. Aus dem einmaligen vergeblichen Kommen (V 6d) wird jetzt ein Vorgang, der sich bereits drei Jahre lang wiederholt und damit die Unfruchtbarkeit als chronischen Mangel erscheinen läßt. Dies würde als Begründung für den Befehl, den unfruchtbaren Fruchtbäum „abzuhacken“ (*ἐκκοψον*), bereits ausreichen. Die Begründung, die der Herr darüber hinaus noch gibt, macht aus dem nutzlosen Baum einen schädlichen. Damit scheint das Ende des nutzlosen Baums besiegelt. Aber es kommt anders. Der Arbeiter, der den Baum umhauen soll, setzt sich für eine letzte Probe ein, von der die Entscheidung abhängen soll, ob der Baum gefällt wird oder nicht. In seiner Entgegnung (V 8 f) widerspricht er zwar nicht der Darstellung des frustrierenden Sachverhalts, den der Herr beschreibt; aber er modifiziert die Sanktion durch ein weiteres Zeitelement. Seinen Vorschlag, dem Baum eine letzte Frist („dieses Jahr noch“) einzuräumen, begründet er in einem Temporalsatz (*ἕως ὄρου*), in dem zwei Prädikate im Futur anzeigen, was er in dieser Zeit zur Behebung des Mangels noch unternehmen will. Wenn auch dies nicht zum Erfolg führt, bleibt es bei der angedrohten Sanktion (vgl. die Wiederholung des Stichworts „abhacken“ im Futur).

Dieser Dialog reflektiert als Abschluß der großen Lehrrede in der verfremdenden Form der Parabel den Anspruch, den Jesus mit dieser Rede erhebt. Was Jesus lehrt, bietet seinen Hörern die letzte Möglichkeit des *Umdenkens*. Daß es dabei um die Wahrnehmung einer *letzten* Frist geht, gilt allerdings in letzter Konsequenz noch nicht den Adressaten in der erzählten Geschichte der Reise Jesu nach Jerusalem, die ja noch nicht am Ziel ist und die noch eine

Fortsetzung haben wird in der Geschichte der Zeugen des Wortes nach Ostern. Letztlich gilt der Appell dem Leser dieser Geschichte in der Zeit, die aus seiner Sicht die Gegenwart ist.

3.4 Schluß des zweiten Zyklus: Die Befreiung des Volkes ist nahe (13,10–21)

Der zweite Zyklus schließt mit einer umstrittenen Heilung Jesu in einer Synagoge am Sabbat. Die Zeit- und Ortsangaben in V 10 lösen das Szenario der großen Lehrrede in Lk 12,1 ab und markieren damit den Beginn einer neuen *Episode*. Diese Episode reicht bis Lk 13,21. Denn die beiden Gleichnisse vom Senfkorn und vom Sauerteig (VV 18-21) werden ohne szenische Veränderungen durch den Erzähler von Jesus noch in der Synagoge gesprochen. Sie beenden als Schlußworte erst die Episode. Mit dem Itinerar 13,22 fängt ein neuer makrotextueller Zusammenhang an, der dritte Zyklus des lukanischen Reisenberichts (13,22–17,10). Die Episode Lk 13,10-21 bildet demnach den Abschluß des zweiten Zyklus des Reiseberichts. Sie steht also an exponierter Stelle und hat entsprechendes programmatisches Gewicht.

Die *Exposition* (V 10 f) zeigt den lehrenden Jesus in einer für die religiöse Kultur des Judentums spezifischen Umgebung (Synagoge, Sabbat). Die Synagoge wird dabei als ein exemplarischer Ort bezeichnet („in einer der Synagogen“). Die so qualifizierte Szenerie ist Schauplatz eines offenbarungsrelevanten („Und siehe ...“) Vorgangs. Mit dem „Und siehe“ wird das für den Handlungsverlauf wesentliche Element der Exposition, das Disäquilibrium, eingeführt, die Krankheit, mit der eine Frau behaftet ist. Krankheit und Heilung verweisen in der biblischen Tradition grundsätzlich auf das Abhängigkeitsverhältnis des Menschen als geschöpfliches Lebewesen von Gott. Die Symbolik der Krankheit ist in diesem Fall besonders aussagekräftig, vor allem wenn man die Frau ebenfalls als exemplarische Figur ansieht. Dafür spricht die Bezeichnung der Frau als „Tochter Abrahams“ durch Jesus in V 16. Ihre Krankheit ist repräsentativ für das Gebeugtsein des erniedrigten Israel, das sich aus eigener Kraft nicht aufrichten kann. Dieses Motiv begegnet im lukanischen Doppelwerk erstmals im Magnifikat (Lk 1,48).

In der *ersten Sequenz* der Haupthandlung (V 12 f) wird die Heilung erzählt. Die Initiative geht von Jesus aus, der die Frau sieht. Auf

das Partizip ἰδὼν folgen im ersten Teil der Sequenz, der *Protasis* (V 12a–13a), drei durch Hauptsatzprädikate bezeichnete Handlungen Jesu: das Herbeirufen der Frau (προσεφώνησεν), das Heilwort (εἶπεν) und die Berührung (ἐπέθηκεν ... τὰς χεῖρας). Der zweite Teil der Sequenz (die *Apodosis*, V 13b.c) besteht in einer Subsequenz: Der Vorgang des Gesundwerdens als solcher (*passivum divinum* „wurde aufgerichtet“ / ἀνορθώθη) verweist auf Gott als den, der die Gebeugte aufrichtet; *darauf* antwortet die Frau mit dem Gotteslob (ἐδόξαζεν). Das therapeutische Handeln Jesu vermittelt diese Erfahrung des Handelns Gottes am kranken Menschen und macht sie für die anwesende Synagogengemeinde sichtbar. Jesus zeigt als charismatischer Lehrer durch das prophetische Zeichenhandeln an dieser exemplarischen Kranken, wie Gott jetzt an seinem Volk handelt. Das Gotteslob der Frau bringt das sich jetzt neu eröffnende Gottesverhältnis Israels zum Ausdruck. Vorerst wird die Gemeinde in der Synagoge daran noch nicht beteiligt.

Bevor dies geschieht und die therapeutische Zeichenhandlung Jesu darin ihr didaktisches Ziel erreicht, kommt es in *der zweiten Sequenz* der Haupthandlung (VV 14–16) zu einem Normenstreit. Ein Repräsentant der religiösen Kultur des Judentums, der Synagogenvorsteher, tadelt das Synagogenpublikum mit dem Argument, Therapien seien als eine Form von Arbeit am Sabbat nicht erlaubt. Der Ausdruck „am Tag des Sabbats“ steht am Ende sowohl des Einwands des Synagogenvorstehers (V 14d) als auch am Ende der Entgegnung Jesu (V 16d). Damit wird betont, daß es in dem Disput nicht um irgendein Verbot, sondern um die Frage nach dem Sinn des Sabbats geht. Der restriktiven Interpretation des Synagogenvorstehers (arbeiten *darf* man nur an den übrigen Tagen, *nicht* am Sabbat) stellt der Lehrer Jesus gegenüber, was man am Sabbat tun *muß*; dabei wird auf beiden Seiten dasselbe griechische Verb (δεῖ, εἶδει) verwendet. Die positive Frage, was der Sabbat verlangt, gewinnt dabei das Übergewicht gegenüber der negativen Frage, was am Sabbat nicht erlaubt ist. Dies erreicht der Erzähler - abgesehen von der Rollenverteilung im Dialog - durch eine Stichwortverbindung, mit der er textsemantisch die Heilung der Frau mit dem dadurch veranlaßten Streit über den Sabbat verbindet: Dem Heilungswort Jesu (wörtlich: „sei gelöst“ / ἀπολέλυσαι) entspricht auch sein Argument. Die Fessel, mit welcher der Satan die Frau achtzehn Jahre lang „gefesselt“ hatte, „mußte“ am Sabbat „gelöst“ werden (εἶδει λυθῆναι). Die Zahl 18 (*Jahre* der Fesselung durch Satan) unterstreicht die Unangemessenheit der vom Synagogenvor-

steher vertretenen Normvorstellung, nur an sechs Tagen dürfe gearbeitet werden.

Entscheidend für den Sinn der gesamten Erzählung ist vor allem, daß die über das Stichwort „lösen“ hergestellte textsemantische Beziehung auch in dem Satz auftaucht, mit dem Jesus das Verhalten des Synagogenvorstehers kommentiert (V 15). Die Rede ist von der Sabbatobservanz der Allgemeinheit („jeder von euch“), als deren Repräsentant der Synagogenvorsteher seinen Einwand formuliert hat. Das Tränken von Rind und Esel am Sabbat wird in der Argumentation Jesu mit der Therapie am Sabbat dadurch *parallelisiert*, daß der Vorgang des Lösens der Stricke, mit denen die Tiere angebunden sind, durch ein Hauptsatzprädikat bezeichnet wird und damit syntaktisch dasselbe Gewicht erhält wie das zweite Hauptsatzprädikat, das sich auf den eigentlichen Zweck dieser Handlung, das Tränken, bezieht (V 15). Das Losbinden („lösen“ / λύειν) dient der lebensnotwendigen Versorgung des Viehs am Sabbat mit Trinkwasser. Auf diese Weise wird ein Argument nach dem Schema des Schlusses vom Kleineren auf das Größere (Qal-wachomer-Schluß) ermöglicht: Wenn schon für das Versorgen der Tiere am Sabbat ein „Lösen“ lebensnotwendig und deshalb erlaubt ist, um wieviel mehr dann die „Lösung“ einer Tochter Abrahams von der Fessel der Krankheit.

Die Logik dieses Schlußverfahrens wird dadurch unterstützt, daß als Verursacher der Krankheit der eschatologische Gegenspieler Gottes selbst genannt wird, Satan. Schon in der Exposition hat der Erzähler durch den Ausdruck „Krankheitsgeist“ (πνεῦμα ἀσθενείας) die Therapie unter den Aspekt der eschatologischen Überwindung der Dämonenherrschaft gestellt. Die Entmachtung der Dämonen ist aber Gottes Sache, wie das zweifache *passivum divinum* (vgl. außer V 13 auch V 16) anzeigt. Die Sache Jesu ist es also hier nicht, den Kampf gegen den Krankheitsdämon zu führen – dies müßte dann als Exorzismus dargestellt werden –, sondern als charismatischer Lehrer das eschatologische Handeln Gottes offenbar zu machen und es im Disput mit einer Autoritätsperson seiner soteriologischen Bedeutung nach auszulegen. Der Streit über die Sabbatobservanz dient in diesem Zusammenhang speziell dem Ziel, das Verhältnis des eschatologischen Handelns Gottes zur religiösen Kultur des Judentums zu thematisieren. Durch die Debatte wird für den Leser erst erkennbar, welcher Zusammenhang zwischen dem Sabbat als Institution der jüdischen Religion und der Heilung der gekrümmten Frau besteht.

Der *Sabbat* ist (einerseits) der Tag, an dem das befreiende Handeln Gottes erfahren wird. Das eschatologische „Lösen“ der Fesseln der Dämonenherrschaft entspricht dem Sinn des Sabbats als *Tag der Befreiung der Schöpfung* durch die Aufrichtung der Gottesherrschaft. Dieser Aspekt wird vom Erzähler nicht expliziert. Der Leser kann diese Leerstelle im Text aber aufgrund der genannten syntaktischen Indizien (zweimaliges *passivum divinum*) füllen. Keine Leerstelle läßt der Text dagegen, wenn es darum geht, den Sabbat (andererseits) als *Institution der jüdischen Kultur* zu kennzeichnen.

Die Exposition nennt den Sabbat neben der Synagoge. Der Disput wird geführt mit dem Synagogenvorsteher. Er bezieht sich auf die Sabbatobservanz als gebotene religiöse Praxis. Das Argument des Synagogenvorstehers bewegt sich auf dieser Ebene, und zwar ausschließlich. Das Argument Jesu setzt darüber hinaus die religiös-kulturelle Ebene mit der übergeordneten soteriologischen Ebene in Beziehung. Dabei fällt auf, daß das Argument Jesu nicht auf die Vorstellung von Sabbatobservanz eingeht, die der Synagogenvorsteher gegenüber der Menge von Amts wegen äußert, sondern auf die von ihm und seinesgleichen geübte Praxis, nach der es am Sabbat erlaubt ist, das Vieh loszubinden, um es zur Tränke zu führen. Kritisiert wird der Synagogenvorsteher gerade nicht wegen dieser Praxis und der entsprechenden Auffassung vom Sinn des Sabbats, sondern deswegen, weil er der Menge gegenüber nicht diese, sondern eine restriktive Auffassung vertritt.

Auf dieses Mißverhältnis bezieht sich der Vorwurf der *Heuchelei* gegen ihn und seinesgleichen (vgl. den Plural in der Anrede „Heuchler / ἰποκριταί V 15). In der Sache geht es bei diesem Vorwurf darum, daß der Synagogenvorsteher den Maßstab seiner eigenen prinzipiell lebensbejahenden Sabbatpraxis bei seiner Beurteilung des therapeutischen Handelns Jesu am Sabbat gegenüber der Gemeinde nicht zur Sprache bringt, sein Wissen um die richtige Tora-Auslegung also verbirgt (vgl. Lk 11,52). Heuchelei ist ein kommunikatives Fehlverhalten. Deshalb muß Jesus als Lehrer seine Interpretation der Heilung zwar gegen die vom Synagogenvorsteher gegenüber der Gemeinde geäußerte Normvorstellung durchsetzen, kann sich aber dabei auf dessen Praxis gerade berufen. Dieser Synagogenvorsteher verhält sich damit optimal im Sinne der Darstellungsstrategie des Autors Lukas. Er liefert mit seinem Verhalten in seiner kulturellen Sphäre die Folie, auf der die Bedeutung der Sendung Jesu deutlich hervortritt.

Abschließend ist zu fragen, welche *Bedeutung* diese Darstellung *für den Leser* des lukanischen Reiseberichts hat. Nach der Darstellung des Vorgangs durch den Erzähler wäre es möglich und natürlich wünschenswert gewesen, daß sich der Synagogenvorsteher der Auffassung Jesu vom Sinn des Sabbats angeschlossen hätte. Dann allerdings hätte der Leser nicht viel dazugelernt. Daß dieser Zusammenhang Thema eines Streites in einer Synagoge wird, macht dem (nichtjüdischen) Leser des lukanischen Doppelwerks erst unübersehbar deutlich, worin die wesentliche Aussage für ihn liegt: Die Voraussetzung für das Verstehen der Heilung ist ein richtiges Verständnis des Sabbats. Der Streit darum muß von Jesus geführt werden, weil es ein verstehendes Wahrnehmen des eschatologischen Handelns Gottes zur Befreiung seines Volkes nur auf der Grundlage des Hoffnungswissens Israels gibt, das sich in der religiösen Kultur des Judentums objektiviert hat. Die Auseinandersetzung um die Analogie zwischen der traditionell-religiösen Sabbatobservanz und der eschatologischen Erfüllung des Sabbats durch Gottes befreiendes Handeln an seinem Volk zeigt dem (nichtjüdischen) Leser des Textes erst eindeutig, daß seine eigene Erfahrung der rettenden Barmherzigkeit Gottes nicht möglich ist ohne die Partizipation an der religiösen Kultur, um deren eschatologisch-soteriologische Relevanz in der erzählten Geschichte gestritten wird.

In der erzählten Welt endet die Episode zunächst mit einem ambivalenten Schluß (V 17). „Alle Gegner“ Jesu werden durch sein Argument beschämt, aber „die ganze Volksmenge“ freut sich über „alle“ seine „Glanzthaten“. Jesus erscheint auch hier als einer, der „Teilung“ provoziert (vgl. 12,51–53). Die generalisierenden Formulierungen sind ein Indiz dafür, daß hier nicht nur eine einzelne Episode, sondern ein größerer Erzählzusammenhang abgeschlossen wird, der zweite Zyklus des Reiseberichts. Ist dies nun, so gelesen, ein gutes oder ein schlechtes Ergebnis?

Den Ausschlag für die Beantwortung dieser Frage gibt das *Doppelgleichnis* vom Senfkorn (V 18 f) und vom Sauerteig (V 20), mit denen der Zyklus erst an sein Ende kommt. Dabei ist es nicht unwichtig, daß diese Gleichnisse auf den Beifall des Synagogenpublikums für Jesus eingehen. Mit diesen Gleichnissen formuliert der lukanische Jesus seine Bilanz der Reise bis zu diesem Punkt, und zwar euphorisch im Sinne eines überwältigenden Erfolgs.

Die Gleichnisse stammen aus der Logienquelle (vgl. Mt 13,31–33) und sind wahrscheinlich bereits in Q als Doppelgleichnis aufeinander-

der abgestimmt gewesen. Sie beginnen beide mit der deliberativen Dativ-Eröffnung „Womit ...?“ und nennen dann, ebenfalls im Dativ, den Gegenstand aus der Alltagswelt, der die Anschauungsgrundlage (die sogenannte Bildhälfte) für eine Aussage über die Gottesherrschaft liefert. Diese Aussage wird nicht als explizite Übertragung ausgesprochen („ebenso ...“), sondern der Bezug zur sogenannten Sachhälfte muß von den Adressaten geleistet werden. Das erste Gleichnis wählt einen Gegenstand aus der Arbeitswelt von Männern, das zweite einen aus der Arbeitswelt von Frauen. Soweit sind die Gleichnisse parallel strukturiert.

Andererseits setzt jedes Gleichnis einen eigenen Akzent, was vor allem an der unterschiedlichen syntaktischen Durchführung sichtbar wird. Im Gleichnis vom Senfkorn entwickelt sich aus dem Relativsatz, der die Ausführung der Bildhälfte eröffnet, eine Reihe von drei parataktisch angeordneten Hauptsätzen, so daß sich eine Reihe von vier Entwicklungsstadien ergibt, die vom Säen des Senfkorns (*ἔβαλεν*) über das Heranwachsen der Pflanze (*ἠΰξησεν*) zum ausgewachsenen Baum führt (*ἐγένετο εἰς ...*), in dem am Ende die Vögel des Himmels Wohnung finden (*κατεσκήνωσεν*). Der Akzent liegt dabei im Unterschied zur matthäischen Fassung des Gleichnisses nicht auf dem Kontrast zwischen dem sehr kleinen Samenkorn und dem sehr großen Baum (Mt 13,22; vgl. Mk 4,21 f), sondern auf der *Kontinuität* der Entwicklung der Pflanze zum Baum.

Im Gleichnis von Sauerteig schließt sich an den Relativsatz, mit dem die Ausführung der Bildhälfte eröffnet wird, lediglich ein Temporalsatz an. So ergeben sich keine Stadien einer kontinuierlichen Entwicklung, sondern hier geht es auch in der lukanischen Version um einen *Kontrast*, und zwar zwischen einem verborgenen Anfang (*ἔκρυψεν*) und einem „alles“ qualifizierenden Ende (*ἐξυμμήθη ὅλον*). (Der Aspekt der unaufhaltsam-kontinuierlichen Entwicklung ist aber auch hier zu erkennen, auch wenn er nicht expliziert wird. Im Unterschied zur Hefe, die nur eine bestimmte Teigmenge zum Aufgehen bringt, genügt eine beliebige Menge an Sauerteig, um eine beliebige Menge von Mehl restlos zu durchsäuern.)

Als Abschluß des zweiten Zyklus des lukanischen Reiseberichts gelesen, reflektieren die beiden Gleichnisse zwei einander ergänzende Aspekte, welche die Zielvorstellung des Programms der Reise Jesu nach Jerusalem beleuchten. Einerseits: Die Zukunft steht noch aus. Die Saat geht jetzt auf. Die Pflanze wird wachsen, bis sie zu dem kosmischen Lebensbaum geworden ist, den man als

Schutz- und Lebensraum für das Leben in der Zukunft erhofft. Andererseits: Der Sauerteig, der unaufhaltsam das Ganze durchsäuen wird, ist schon gegeben, ist bereits unter dem Mehl „verborgen“ und wirkt schon jetzt. Der „Sauerteig“ im Sinne dieses Gleichnisses symbolisiert die Unaufhaltsamkeit des Prozesses der Befreiung Israels, der in der Stiftung des befreienden Wissens durch Jesus schon Wirklichkeit wird. In dieser Aspektendifferenzierung ist das Doppelgleichnis geeignet, die eschatologisch qualifizierte Zeit Jesu, die hier als Erzählung vergegenwärtigt wird, und die Gegenwart des Lesers, der diese Erzählung liest, in Beziehung zu bringen. Die Reise Jesu gehört einerseits in den Zusammenhang der „Ereignisse, die unter uns in Erfüllung gegangen sind“ (Lk 1,1) und die zu dem umfassenden Erneuerungsprozeß geführt haben, in welchen der Leser sich einbezogen sieht, wenn er dem Gang der von Lukas erzählten Ereignisse folgt. Die Reise Jesu ist andererseits das Projekt der Stiftung des Wissens, das die christliche Identität des Lesers begründet und dessen Gewißheit zu sichern das Ziel des lukanischen Werks ist (vgl. Lk 1,4). Der Leser wird an dieser Stelle der lukanischen Darstellung des Weges Jesu erneut daran erinnert, daß dieses identitätsstiftende christliche Wissen seine Wurzeln im Judentum hat.

4. Der dritte Zyklus: Der Streit um den Zugang zur Gottesherrschaft (Lk 13,22–17,10)

4.1 Programmatische Eröffnung (13,22–35)

Das Itinerar, mit dem der dritte Zyklus eröffnet wird, besteht aus einem einzigen Satzgefüge. Der Hauptsatz deklariert die folgenden Episoden als Reise (*διεπορεύετο*) durch Städte und Dörfer. Daß damit die mit Lk 9,51 begonnene Reise nach Jerusalem gemeint ist und daß diese also im folgenden Zyklus ihre literarische Fortsetzung findet, ergibt sich aus den nachfolgenden Partizipialkonstruktionen. Die Parallelisierung von Lehren und Reisen mit der Zielangabe Jerusalem ist programmatisch.

Das Thema des dritten Zyklus wird durch zwei Episoden eingeführt, die einander inhaltlich korrespondieren, was aber nicht sofort ins Auge springt, weil die Entsprechungen nicht in jedem Fall durch Stichwortverbindungen verdeutlicht werden. In der ersten

Episode antwortet Jesus mit einer kurzen Rede auf die Frage: „Herr, sind es viele, die *gerettet* werden?“ In der zweiten wird eine Rede Jesu durch die von Pharisäern ausgesprochene Warnung veranlaßt, Jesus solle sein Leben vor Herodes in Sicherheit bringen. Die beiden Reden, mit denen Jesus antwortet, variieren jeweils das Motiv *Kampf*. In der ersten Rede fordert Jesus seine Zuhörer zum Kampf um den Zugang „durch die enge Tür“ auf. In der zweiten erklärt Jesus den Pharisäern, sein Kampf mit Herodes gehöre zu seiner Sendung und er könne ihm deshalb nicht aus dem Wege gehen. Bei beiden Varianten des Kampf-Motivs geht es um *Rettung*, im ersten Fall um die Rettung der zum Kampf aufgerufenen Hörer der Rede Jesu, im zweiten um die Rettung der „Kinder“ Jerusalems (V 34). Der Schauplatz des Kampfes bzw. der umkämpfte Ort ist in beiden Varianten ein „*Haus*“. Beim Kampf um die enge Tür geht es um den Zugang zur Gottesherrschaft, die hier als das Haus vorgestellt wird, in dem der messianische Hausherr mit den Erzvätern Israels das eschatologische Mahl feiert. Bei der Konfrontation Jesu mit Herodes geht es um die Frage, wem „euer Haus“ (V 35), wem die Herrschaft über Jerusalem bzw. die Hoheit über den Tempel überlassen wird. Das Haus fungiert auf beiden Seiten demnach als Sozialmodell zur Darstellung von Herrschaft.

Die Motive Kampf und Rettung sind signifikante Signale, mit denen der Autor des lukanischen Reiseberichts das Themenprogramm des hier beginnenden dritten Zyklus ankündigt, das sich vom Themenprogramm des zweiten Zyklus klar abhebt. Im zweiten Zyklus ist es um die Neubegründung weisheitlichen *Denkens* angesichts der kommenden Gottesherrschaft gegangen, insbesondere um die Setzung neuer Maßstäbe für die Beurteilung der Wirklichkeit und die entsprechenden Kriterien für törichtes und kluges Urteilen und Handeln. Diese apokalyptisch dynamisierte Form von Weisheit setzt ein entsprechendes dynamisches Weltbild und ein bestimmtes Geschichtsverständnis voraus. Mit dem Anbruch der Gottesherrschaft kehren sich die menschlichen Verhältnisse um. Erste werden zu Letzten und umgekehrt (vgl. 13,30). Der mit den Motiven Rettung und Kampf eröffnete dritte Zyklus wird eben die Themen behandeln, von denen die Dynamisierung weisheitlichen Denkens ausgeht: Für wen kommt die Gottesherrschaft als Rettung? Wer gelangt hinein? Wer wird am Ende die Früchte der guten Herrschaft Gottes genießen? Woran entscheidet sich dies? Welche ethischen Konsequenzen ergeben sich daraus?

Dabei ist vorausgesetzt, daß die Aufrichtung der Gottesherrschaft als Machtwechsel nicht durch Menschenhand geschieht, etwa durch

den Kampf gegen die römische Fremdherrschaft. Vom Menschen wird vielmehr die kämpferisch-engagierte Antwort auf Gottes machtvolles Handeln und Jesu heroischen Kampf gefordert (vgl. Lk 13,22–35). Es gilt, der Einladung Gottes zur Teilnahme am endzeitlichen Mahl in der Nachfolge Jesu zu entsprechen (Lk 14,1–35). In der großen Lehrrede über Barmherzigkeit und Gerechtigkeit (Lk 15,1–17,10) geht es sodann um die konkreten Forderungen, welche sich aus der richtigen Antwort des Menschen auf Gottes eschatologisches Handeln auf der Ebene menschlicher Handlungsmöglichkeiten ergeben, insbesondere auf der Ebene des Hauses, der Bezugsgröße weisheitlicher Daseinsorientierung.

4.1.1 Die enge Tür (13,23–30)

Die Ausgangsfrage „Herr, sind es wenige, die gerettet werden?“ betrifft ein zentrales Problem apokalyptischer Daseinsbewältigung. Eine Gemeinde, die ihre Identität auf ein gegebenes Offenbarungswissen gründet, lebt in ihrer kulturellen Umgebung als kognitive Minderheit. Andererseits erhebt sie den Anspruch, daß eben dieses Wissen, das ihren minoritären Status begründet, der Schlüssel zur Erkenntnis der universalen Geschichtspläne Gottes für die Rettung der ganzen Schöpfung ist. Dieses Spannungsverhältnis wird im lukanischen Reisebericht erzählerisch auf der Ebene der erinnerten Jesuszeit im Kontext *der jüdischen Religion als dominanter Kultur* formuliert und erörtert. Der lukanische Leser wird dabei immer vor Augen haben, daß die „damals“, in der idealen Zeit der Stiftung des Wissens, mit Jesus geführte innerjüdische Diskussion eben jenes Wissen hervorbringt, das auch seine „heidenchristliche“ Identität begründet.

Die direkte Antwort (V 24) auf die Frage, ob „wenige“ gerettet werden, ist von orakelhafter Unbestimmtheit: „Viele werden ... es nicht können“, nämlich von denen, die „hineinzukommen suchen“. „Suchen“ (ζῆτέω) ist im Zusammenhang der Rede von der noch verborgenen Königsherrschaft Gottes eigentlich die Bezeichnung für das richtige Verhalten (vgl. Lk 12,31). Um so provozierender ist diese Aussage. Sie hat aber nicht den Sinn, die Zahl der Geretteten oder umgekehrt die *massa perditionis* exakt zu berechnen, sondern sie begründet die Aufforderung zum Kampf um den Eintritt durch die enge Tür, hat also paränetische Funktion. Die dabei verfolgte Motivationsstrategie arbeitet mit dem Anreiz der Knappheit des

Angebots: Der Zugang ist eng, die Zeit des Einlasses ist befristet, der begehrte Raum drinnen ist begrenzt. Also muß man jetzt kämpfen, solange die Tür offen und noch Plätze unbesetzt sind.

Von den knappen Ressourcen spielt also die Zeit die wichtigste Rolle. Nach V 25 kommt irgendwann der Zeitpunkt, der für die gegenwärtigen Hörer die jetzt gegebene Möglichkeit des Zugangs zur Gottesherrschaft definitiv beendet. Ist erst einmal die Tür geschlossen, beginnt für die, welche jetzt vom lehrenden Jesus umworben werden, die Zeit des Ausgeschlossenseins und des vergeblichen Klopfens und Rufens um Einlaß. Das Motiv der Tür symbolisiert also das Verhältnis der Adressaten zu Jesus. Daß Jesus der Hausherr ist, der die Tür abschließt, ergibt sich für den Leser aus dem durch die geschlossene Tür hindurch geführten Dialog, mit dem die Ausgeschlossenen vergeblich versuchen, sich gegenüber dem Hausherrn auf die Zeit der sozialen Gemeinschaft (essen und trinken) und der Kommunikation mit dem auf den Straßen lehrenden Jesus zu berufen (V 26). Die Identifikation des Hausherrn mit Jesus ist zwar zutreffend, die Berufung auf die (ungenutzte) Zeit der offenen Tür verfängt aber nicht. Es bleibt in V 27b bei der schon in V 25d formulierten Abweisung. Der Hausherr „kennt“ diejenigen nicht, die nicht als Schüler Jesu durch jene Tür eingetreten sind, die sich während der Reise nach Jerusalem geöffnet hat. Sie haben sich damit für den Bereich der „Ungerechtigkeit“ entschieden, für das Handlungsmuster des Äons, in dem Gewalt regiert und die Boten der Weisheit Gottes abgewiesen werden.

Während in VV 25–27 das Drinnen und Draußen unter dem Aspekt des Verhältnisses zu Jesus definiert wird, geht es in V 28 f um das Verhältnis von Ausgeschlossenen und Mahlteilnehmern. V 28 betrachtet den Ausschluß vom endzeitlichen Mahl unter dem Aspekt des Verlustes der Zugehörigkeit zu Israel, zu den Ervätern, denen Gottes Verheißung ursprünglich gegeben worden ist, und zu den Propheten, auf die man hätte hören müssen, um in der eschatologischen Krise an das verheißene Ziel zu gelangen. V 29 betrachtet den Ausschluß unter dem Aspekt der Konkurrenz anderer Bewerber um die Teilnahme am messianischen Mahl. Der Vers läßt offen, ob die aus den vier Himmelsrichtungen herbeiströmenden Scharen als die unter alle Völker verstreuten Kinder Jerusalems zu interpretieren sind (vgl. Mi 2,12 f; Jes 52,12) oder ob an die eschatologische Wallfahrt der Völker zum Zion zu denken ist (vgl. Mi 4,1–4; Jes 2,1–5). Für Lukas kommen beide Vorstellungen in Betracht (vgl. Apg 2,5 einerseits, Apg 15,16 f andererseits). Wichtig aus der Perspektive des impliziten Lesers ist, daß sich die Völker-

wallfahrt aus seiner Sicht und für ihn schon in der Gegenwart abspielt. Dies ist sein Zugang zum Thema dieses Textes. (Zum Zitat von Ps 6,9 in Lk 13,27 s. u..)

4.1.2 Der Fuchs und die Henne (13,31–35)

Entscheidend für den Sinnzusammenhang dieser Episode, in der das Kampf-Motiv auf Jesus bezogen wird, ist ihre Komposition. Dem aus der Logienquelle übernommenen Jerusalem-Wort (V 34 f) werden die Warnung der Pharisäer vor Herodes und die Botschaft Jesu an Herodes, sogenanntes Sondergut des Lukas, vorangestellt. So kommt es zu der fabelartigen Ausgestaltung des Kampf-Motivs als Kampf zwischen Fuchs (V 32 b) und Henne (V 34 c) um die Kinder Jerusalems als den vom Fuchs bedrohten Küken. So kommt es auch dazu, daß „Jerusalem“ hier als die Stadt erscheint, in der Herodes auf Jesus lauert, und daß Jerusalem insofern als Machtzentrum des Herodes gilt, ohne Rücksicht darauf, daß Jerusalem zur vorausgesetzten Zeit zur römischen Provinz Judäa gehört und Herodes Tetrarch von Galiläa ist (vgl. Lk 3,1). Herodes Antipas ist in der Sicht des lukanischen Geschichtswerks wie sein Vater Herodes der Große (vgl. Lk 1,5) als jüdischer Herrscher eine für die politische Dimension der jüdischen Geschichte repräsentative Figur. Als solche bringt Lukas ihn mit Jerusalem, der Kapitale der jüdischen Welt, in Verbindung und läßt ihn in der Passionsgeschichte in Jerusalem zusammen mit dem Repräsentanten der römischen Fremdherrschaft, dem römischen Prokurator Pontius Pilatus, agieren (vgl. 23,8–12). Seit Lk 9,9 weiß der Leser, daß Herodes „begehrt“, Jesus zu „sehen“, weil er für ihn ein Rätsel ist. (Dieses Motiv wird in der Passion wieder aufgenommen; vgl. 23,8.)

Die Warnung der Pharisäer vor Herodes beantwortet Jesus mit einer Botschaft an Herodes, welche die Pharisäer ausrichten sollen. Diese Antwort Jesu an Herodes ist aber nicht dazu angetan, das Rätsel der Vollmacht Jesu zu lösen, weil sie von der Sendung Jesu beziehungsweise dem Ziel seiner Reise wieder nur in rätselhafter Verhüllung spricht. Die Exorzismen „heute“ und die Therapien „morgen“ beziehen sich auf die prophetischen Zeichenhandlungen Jesu, welche die Entmachtung der Dämonen und den Anbruch der Gottesherrschaft sichtbar machen. Die „Vollendung“ Jesu „am dritten Tag“ bezieht sich, wie der folgende Kontext nahelegt, vor allem auf den Tod Jesu in Jerusalem. Der Prophet Jesus, in dessen

Zeichenhandlungen die rettende Macht Gottes sichtbar wird, ist als Prophet zugleich der tödlichen Gewalt irdischer Herrscher ausgeliefert. Beide Aspekte der Sendung Jesu sind im Plan Gottes verankert.

Herodes Antipas gilt als der gefährliche Fuchs, weil er einerseits als Gegenspieler *Jesu* dessen Leben gefährdet, weil er andererseits aber auch als verblendeter Machthaber die *Bewohner Jerusalems* bedroht, so daß Jesus sie vor ihm schützen will „wie eine Henne ihre Brut“. Beides hängt zusammen. Herodes wird, wie sich aus der Verbindung von V 32 f (Sondergut) und dem abschließenden Jerusalem-Wort (V 34 f aus Q) ergibt, dafür verantwortlich gemacht, daß „Jerusalem“ das rettende Wissen des letzten Boten der Weisheit Gottes verschmäht so wie zuvor das Wissen aller Propheten. Damit trifft Herodes hier ein ganz ähnlicher Vorwurf, wie er in der Weherede gegen die Schriftgelehrten erhoben wird (vgl. 11,52). Dort sind die Schriftgelehrten verantwortlich dafür, daß „dieser Generation“ die Erkenntnis fehlt, Gottes Boten zu empfangen und auf sie zu hören statt sie zu töten; hier ist Herodes dafür verantwortlich, daß die „Kinder“ Jerusalems nicht auf das Werben der Weisheit eingehen wollen, mit der Gott seine Stadt beschützen will („Wie oft wollte ich ... aber ihr habt nicht gewollt“). In beiden Fällen liegt die apokalyptische Diagnose zu Grunde, daß in der Gegenwart Wissen und Macht nicht in den richtigen Händen eines idealen Herrschers liegen, sondern auf konfliktträchtige Weise sich auf einen unwissenden politischen Machtträger und einen politisch ohnmächtigen Wissensträger verteilen. Dieses Disäquilibrium wird erst aufgehoben sein, wenn die Menschen wieder durch Gottes Weisheit regiert werden und dies auch erkennen.

Im Jerusalem-Wort wird die Stadt Jerusalem personifiziert als Mutter ihrer Einwohner („deine Kinder“). Jesus, der sie so anspricht, trägt dabei selber weibliche Züge („wie eine Henne“). Gibt es also außer der Feindschaft zwischen Fuchs und Henne auch noch ein Konkurrenzverhältnis zwischen den beiden „Müttern“? Will Jesus, indem er seine „Küken“ sammelt, der Mutter Jerusalem ihre Kinder abspenstig machen? Das ist sicher nicht so zu verstehen. Die weiblichen Züge der „Henne“ gehören zum Erscheinungsbild der personifizierten Weisheit, die um Schüler wirbt. Hier bittet sie die Kinder Jerusalems in die Schule Gottes. Wenn dies ein Konkurrenzverhältnis ergibt, ist Jerusalem schlecht beraten.

4.1.3 Die Psalmzitate in Lk 13,27 (Ps 6,9) und 13,35 (Ps 118,26)

Die Weisheit, mit der Gott seinem Volk mit rettender Barmherzigkeit begegnet, erscheint in vielen Boten, von denen „der Sohn“ Jesus der letzte ist. Mit seiner Sendung ist mehr verbunden als mit der Sendung aller Propheten vor ihm. Dies wird in den beiden Episoden, mit denen der dritte Zyklus eröffnet wird, vor allem durch die beiden Psalmzitate angedeutet.

Der Psalter ist für Lukas, wie im Osterzyklus programmatisch expliziert wird, neben dem Gesetz des Mose und den Propheten eine Quelle kanonischen Wissens über die eschatologischen Pläne Gottes (vgl. Lk 24,44). Der Psalter speziell gilt bei Lukas als das Buch, in welchem der prophetisch inspirierte König David (vgl. 2 Sam 23,1–7) sein prophetisches Wissen kundgibt, das er als Empfänger der Nathanverheißung über den endzeitlichen Gesalbten Gottes besitzt (vgl. Apg 2,30). Dieses Wissen bezieht sich vor allem auf die Auferweckung Jesu aus dem Tod (vgl. Apg 2,31).

Die beiden Psalmzitate in Lk 13,27 (Ps 6,9) und 13,35 (Ps 118,26) sind nach diesem hermeneutischen Schlüssel zu interpretieren. Ihr Inhalt ist christologisch und hat einen strikt eschatologischen Bezug. Ihre Aussagen setzen den gewaltsamen Tod Jesu durch Menschenhand und die Rettung aus diesem Tod durch die von Gott gewirkte Auferweckung Jesu voraus. Erst so wird ihre Bedeutung im Kontext von Lk 13,23–35 verständlich.

Beide Psalmen sind aus der Perspektive eines durch Gottes Hand aus der Gewalt des Todes Geretteten formuliert. Das in Lk 13,27 zitierte Wort „Weichet von mir, alle Täter der Ungerechtigkeit“ (Ps 6,9) spricht der Beter von Ps 6 zu seinen Feinden, die ihm nach dem Leben getrachtet haben, nachdem er Gottes rettende Hilfe erfahren hat. Als Wort des messianischen Hausherrn an die Spätankömmlinge draußen vor der verschlossenen Tür zur Gottesherrschaft verstanden, richtet es sich an diejenigen unter den jetzigen Hörern Jesu, die weder die Botschaft Jesu auf der Reise nach Jerusalem noch die Botschaft seiner Auferweckung durch Gott als Zugang zu dem Wissen angenommen haben, das auch für sie rettende Bedeutung gehabt hätte. Das in Lk 13,35 zitierte Wort „Gesegnet, der da kommt im Namen des Herrn“ (Ps 118,26) wird im ursprünglichen Kontext zur Begrüßung eines Pilgers gesprochen, der die Tempeltore betritt, um Gott seinen Dank für die erfahrene Rettung aus Todesgefahr abzustatten. Interpretiert man diesen Satz nach den

Grundsätzen der lukanischen Schrifthermeneutik, läßt er sich nicht auf den Einzug Jesu in Jerusalem beziehen, wo das Volk ihn mit Ps 118,26 begrüßt (vgl. Lk 19,38). (Die Vorstellung, daß Jesus den Pharisäern oder den Kindern Jerusalems erklärt, sie würden ihn erst wieder bei seinem Einzug in Jerusalem zu Gesicht bekommen, wäre ohnehin wenig plausibel.) Vielmehr deutet dieses Zitat auf einen eschatologischen Einzug Jesu in den Tempel voraus, mit dem die Weisheit Gottes trotz der Abweisung Jesu in Jerusalem ihren Ort inmitten ihres Volkes erneut bewohnen wird. Ob die darin implizierte Vorstellung von einer Wiederherstellung des (inzwischen im Jüdischen Krieg zerstörten) Tempels im wörtlichen oder im übertragenen Sinn zu verstehen ist, ist mit späteren Aussagen ähnlichen Inhalts abzugleichen. Die Aussage über die Wiederherstellung des „Zeltes Davids“ als Zielmarkierung für die Gott suchenden Völker in Apg 15,16–18 (Zitat aus Am 9,11 f G) bezieht sich auf die Kirche aus Juden und Heiden, ist also im übertragenen Sinn zu verstehen. Entsprechend offen ist der Sinn von Ps 118,26 in Lk 13,35.

4.2 Die richtige Antwort auf die Einladung zum endzeitlichen Mahl (14,1–35)

Mit ihrer freundlichen Warnung vor Herodes haben sich die Pharisäer als skeptische Gesprächspartner Jesu selbst wieder ins Spiel gebracht und bleiben im weiteren Verlauf dieses gesamten Zyklus in dieser Rolle, in Lk 14 im Wechsel mit der Volksmenge, in Lk 15,1–17,10 im Wechsel mit den Schülern Jesu. Die folgende Etappe der Reise beginnt mit einer Episode im Haus eines Pharisäers, die einen hellenistischen Leser an ein Symposium erinnern könnte. Ein Sabbatmahl wird mit weisheitlichen Tischreden begleitet.

4.2.1 Das Symposium im Haus eines Pharisäers (14,1–24)

Die Zeit- und Ortsangaben in V 1 setzen den szenischen Rahmen für den folgenden Kontext. Der Schauplatz, das Haus des Pharisäers, ist ein für die religiöse Kultur des Judentums exemplarischer Ort, zumal der Hausherr als führende Figur einer religiösen Gruppe bezeichnet wird.

Die Zeitangabe „am Sabbat“ ist ebenfalls von programmatischer Bedeutung. Dies ergibt sich nicht nur daraus, daß auch die Heilung des Wassersüchtigen ähnlich wie die der gekrümmten Frau in 13,10–17 zum Streit über die Sabbatobservanz führt (über das, was am Sabbat „erlaubt“ ist, V 3). Ein noch gewichtigeres Indiz dafür ist die über den Ausdruck „Brot zu essen“ (*φαγεῖν ἄρτον*) bzw. „wer Brot isst“ (*ὅστις φάγεται ἄρτον*) hergestellte Stichwortverbindung zwischen der Exposition der Episode und der Überleitung (V 15) zum Gleichnis von der Einladung zum großen Mahl (VV 16–24), mit dem das Symposion endet. Als Eröffnungsparikope steht demnach auch diese Heilungsgeschichte an exponierter Stelle und ist deshalb als programmatischer Text einzuschätzen.

4.2.1.1 Die Heilung des Wassersüchtigen (14,1–6)

Die Exposition baut die Erzählspannung über ein doppeltes Disäquilibrium auf. Die Pharisäer und Schriftgelehrten werden mit dem Hauptsatz V 1c als kritische Beobachter Jesu charakterisiert und stellen insofern eine potentielle *Gefahr* dar. Die Figur, an der Jesus handeln wird, der Kranke (V 2), wird mit dem offenbarungstheologisch relevanten Signal „und siehe“ eingeführt. Die Art der Krankheit entspricht der vorausgesetzten Mahlsituation. Wassersucht gilt in der griechischen Medizin u. a. als Folge von Trunksucht. Insofern geht vom Auftreten des Wassersüchtigen beim Sabbatmahl im Haus eines Pharisäers auch eine *Störung* der religiös qualifizierten Mahlgemeinschaft aus.

Die Haupthandlung verläuft in zwei Sequenzen. Sequenz 1: Jesus stellt den Pharisäern und Schriftgelehrten die konkrete Frage, ob am Sabbat eine Therapie erlaubt sei; er erhält darauf keine Antwort von ihnen. Die Verweigerung der Antwort wird ironisch als eine Form der Sabbatobservanz (wörtlich: „Sie ruhten“ / *ἠσύχασαν*, V 4a) karikiert. Sequenz 2: Darauf heilt und entläßt Jesus den Kranken und beantwortet selbst die gestellte Frage durch ein Argument in Frageform; er erhält auch darauf keine Reaktion. Das zweite Schweigen der Gegner wird vom Erzähler ohne jede Ironie als blamables Unvermögen interpretiert. Erzählerische Voraussetzung dafür ist die Unwiderlegbarkeit des Arguments Jesu. Er beruft sich auch hier wie in Lk 13,15 auf die von den Gegnern selbst praktizierte Sabbatobservanz. Hier hat der Erzähler zwar nicht durch eine Stichwortverbindung, wohl aber durch eine in der Exposition ange-

legte Motiventsprechung dafür gesorgt, daß es durch den argumentativen Verweis auf die pharisäische Sabbatobservanz auch in dieser Erzählung wieder zu einer Parallelisierung der Therapie mit der pharisäischen Sabbatpraxis kommt. Jesus heilt am Sabbat einen Wassersüchtigen; die Gegner retten am Sabbat Sohn oder Rind, indem sie sie aus dem Brunnen ziehen, bevor sie ertrinken. Dies ist gewiß kein Beispiel differenzierter schriftgelehrter Argumentationskunst. Dennoch ist hier der Bezug auf den pharisäischen Grundsatz, daß jede Lebensgefahr den Sabbat verdrängt (vgl. Joma 8,6), gut zu erkennen. Historisch steht am Ausgangspunkt der langen Diskussion über Sabbat und Lebensgefahr die Entscheidung der Makkabäer, die Selbstverteidigung am Sabbat nicht als Verstoß gegen die Sabbatruhe zu bewerten (vgl. 1 Makk 2,29–41). Der dem Simeon ben Menasja (um 180 n. Chr.) zugeordnete Ausspruch: „Euch ist der Sabbat übergeben worden, und nicht seid ihr dem Sabbat übergeben worden“ (Mekh Ex 31,13 [109b]) deutet noch auf diesen Zusammenhang hin.

Die darstellerische Strategie des Erzählers ist hier im Prinzip dieselbe wie in Lk 13,10–17, nämlich dem (nichtjüdischen) Leser dieser Episode vor Augen zu führen, daß Jesus eine exemplarische Station auf seiner Reise nach Jerusalem dazu nutzt, den Zusammenhang zwischen der eschatologischen Zuwendung Gottes zu seinem Volk, die in den Therapien Jesu zeichenhaft offenbar wird, und der religiösen Kultur dieses Volkes, als deren Repräsentanten hier die Pharisäer und Schriftgelehrten auftreten, geltend zu machen. Dabei ist klar, daß die Pharisäer und Schriftgelehrten als Gegner Jesu verhindern, daß dieser Zusammenhang auf der Ebene der Lehre sogleich Anerkennung findet.

Aber die Diskussion über die Entsprechung von religiöser Kultur des Judentums und eschatologischem Handeln Gottes ist im Kontext des Symposions (14,1–24) mit dem Schluß der Therapie (V 6) gerade nicht abgeschlossen wie in Lk 13,17, sondern sie wird im Gegenteil durch das provokative Handeln und Argumentieren Jesu nach dem Eklat nach der Heilung der gekrümmten Frau in 13,17 hier wieder eröffnet. Im Vergleich mit der Heilung der gekrümmten Frau fällt dann auch auf, daß die Therapie in 14,1–6 nicht bei den Gegnern die Diskussion um die Sabbatruhe auslöst, sondern umgekehrt Jesus den Normendiskurs beginnt und dann handelt, ohne die Zustimmung oder den Einspruch der Pharisäer und Schriftgelehrten abzuwarten, mit dem Ergebnis, daß die Gegner schon zu Beginn des Symposions als Lehrer bloßgestellt werden, die von Jesus etwas lernen müßten, um ihrer Rolle gerecht zu werden. Dies besagt

aber, wie der Fortgang des Symposions zeigt, keineswegs, daß der in 13,10–17 ausgebrochene Konflikt Jesu mit jüdischen Autoritäten in 14,1–6 jetzt weiter eskaliert bis zum Abbruch der kommunikativen Beziehungen. Richtig ist vielmehr, daß der Konflikt mit den jüdischen Autoritäten, der am Ende der Erzählung von der Heilung der gekrümmten Frau durch die euphorische Reaktion des Volkes und die euphorische Reaktion Jesu auf diese Reaktion erledigt zu sein schien, am Beginn des Symposions im Haus des Pharisäers so wieder aufgerufen wird, wie es dem Stand der Dinge in 13,17–21 entspricht, so daß dem Leser deutlich wird, daß dieses Thema und die Diskussion darüber keineswegs abgeschlossen sind. Die Provokation der Gegenseite durch den argumentierenden Jesus schließt im ersten Fall den Streit über Sabbatobservanz und Gottes befreiendes Handeln vorläufig ab, die gleiche Provokation eröffnet dagegen im zweiten Fall die Debatte neu. Man wird sich also hüten müssen, die vorläufigen Resultate dieses Diskurses als definitives Scheitern zu verabsolutieren.

Vor allem aber muß der Gegenstand, um den hier gestritten wird, aus der lukanischen Perspektive und nicht anachronistisch aus der Kenntnis der Entwicklung späterer Jahrzehnte und Jahrhunderte bestimmt werden. Der Streit um die beiden Sabbatheilungen läuft nach lukanischer Darstellung keineswegs darauf hinaus, den Konflikt zwischen Jesus und den Pharisäern als den immer deutlicher werdenden Bruch mit „*dem offiziellen Judentum*“ erscheinen zu lassen, der letztlich mit dem Gericht Gottes am jüdischen Volk bzw. an „Israel“ geahndet wird (innergeschichtlich durch den Jüdischen Krieg). Der Streit Jesu mit den Pharisäern findet innerhalb des Judentums statt. Er bezieht sich im lukanischen Reisebericht auf den Anspruch Jesu, Gottes rettendes Erbarmen mit seinem Volk durch seine am Sabbat vollzogenen Heilungen sichtbar zu machen. Dabei geht es um den damit behaupteten *Zusammenhang* zwischen der religiösen Kultur des Judentums und dem eschatologischen Handeln Gottes. Dieser Streit wird deshalb mit Synagogenvorstehern und pharisäischen Gesetzeslehrern geführt, weil nach lukanischer Sicht gerade sie es sind, die mit ihrer lebensbejahenden Sabbatobservanz dem Maßstab des eschatologischen Handelns Gottes, der Barmherzigkeit, entsprechen. Daß es darüber nicht zum Konsens kommt, besagt, daß die Kompetenz dieser Autoritäten als Lehrer Israels in der eschatologischen Krise nicht ausreicht. Dazu bedarf es nach Lukas einer anderen Belehrung. Sie findet in den folgenden Tischreden Jesu statt.

4.2.1.2 Ratschläge für Gäste und Gastgeber (14,7–14)

Mit der Gattungsbezeichnung „Spruch“ (*παραβολή*) in V 7 ordnet der Erzähler die folgenden beiden Einheiten explizit der weisheitlichen Formenwelt zu. Es geht um Verhaltensregeln bei Mählern, bei einer Hochzeit (V 8) oder anderen besonderen Anlässen, zu denen eine Einladung ausgesprochen wird (vgl. VV 8.10.12b.13). Bei beiden „Sprüchen“ handelt es sich um die Kombination einer Warnung (VV 6 f. 12a) mit einer dazu jeweils antithetisch parallel formulierten Mahnung (VV 10.13) mit abschließender Begründung (VV 11.14). Die Kombination von Warnung und Mahnung ergibt jeweils die Form der *correctio* (*μὴ - ἀλλά*).

Veranlaßt wird der erste Spruch durch das von Jesus kritisch beobachtete Verhalten der Gäste, die es auf den besten Platz (*πρωτοκλισία*) am Tisch abgesehen haben (vgl. die Stichwortverbindung zwischen V 7 und V 8). Damit hat sich die Handlungsinitiative gegenüber V 1b zu Jesu Gunsten verlagert, wo er selbst das Objekt kritischer Beobachtung ist.

Das Streben nach dem besten Platz wird in der folgenden *correctio* im Schema Ehre – Schande (*δόξα - αἰσχύνη*) reflektiert. Reichtum und Ehre sind in der weisheitlichen Tradition die Standardsanktionen für kluges Verhalten, Armut und Schande entsprechend für praktizierte Torheit (vgl. Spr 10,4.5). Während die weisheitliche Tradition Reichtum und Ehre als Lohn für kluges Handeln vorbehaltlos anerkennt, wird in Lk 14,8–10 das Streben nach Ehre problematisiert. Der Versuch, den ersten Platz am Tisch einzunehmen, könnte sich als unkluge Fehleinschätzung der eigenen gesellschaftlichen Stellung erweisen, falls ein noch ehrenwerterer Gast auftauchen sollte, dessen Erscheinen den Gastgeber veranlassen würde, den ersten Platz für diesen Gast neu zu vergeben, was für den unklugen Gast, der diesen Platz zunächst für sich beansprucht hat, zum Gesichtsverlust führen würde. Da sich alle Geladenen um die besten Plätze bemüht haben, bleibt ihm nur der beschämende letzte Platz, den bisher keiner hat besetzen wollen. Dies alles wird in einer Weise beschrieben, bei der die von Jesus vorgestellte beschämende Situation die angesprochenen Gäste schon betrifft. Sie werden in der Manier der Diatribe, des mündlichen philosophischen Vortrags, permanent über das direkte „Du“ in die gedachte Situation verwickelt („Wenn du eingeladen wirst ...“). Besonders

der vom Gastgeber in der gedachten Situation gesprochene Satz „Mach diesem Platz!“ würde „dir“ doch peinlich sein?

Insofern scheint die von Jesus formulierte *correctio* des gemeinhin üblichen Konkurrierens um Ehrenplätze in der Gesellschaft nicht mehr sein zu wollen als ein kritischer Beitrag zur weisheitlichen Tradition, der die anerkannten Kriterien für kluges Verhalten lediglich präzisieren will. Aber die Begründung (V 11) führt von der Ebene der Plausibilitäten allgemeingültiger Erfahrungsmuster und Normen hinüber auf eine andere Ebene. Das begründende Logion argumentiert mit dem Prinzip der Entsprechung von Tun und Ergehen, und zwar nicht im Blick auf die gegebenen Funktionszusammenhänge gesellschaftlichen Lebens, sondern im Blick auf das zukünftige Handeln Gottes. Dem Verzicht auf das Streben nach dem ersten Platz, der Selbsterniedrigung, entspricht als Ergehen die Erhöhung des Erniedrigten durch Gott in der eschatologischen Zukunft. Kennzeichnend für diese Vorstellung von Tun und Ergehen ist die Antithetik, die wiederum zu tun hat mit der Erwartung der Umkehrung menschlicher Verhältnisse durch Gottes eschatologisches Handeln, durch das Erste zu Letzten und Letzte zu Ersten werden. Lk 14,8–11 argumentiert also nicht auf der Basis der traditionellen Weisheit, sondern ist ein Musterbeispiel einer alternativen Denkweise, die von *apokalyptischen* Voraussetzungen her *weisheitliches* Denken neu zu etablieren sucht. Selbsterniedrigung ist hier als eine durch apokalyptische Hoffnung motivierte Form klugen Verhaltens gedacht.

Dieses Konzept tritt im zweiten „Spruch“ (VV 12–14) noch deutlicher in Erscheinung. Das Prinzip der Entsprechung von Tun und Ergehen wird hier durch das Stichwort „vergelt“ (*ἀνταποδίδωμι*, vgl. V 14b.c) und das entsprechende Nomen (*ἀνταπόδομα*, V 12b) aufgerufen. Auffällig ist, daß hier vor der „Vergeltung“ richtigen Tuns kraft eines gegenwärtig in bestimmten gesellschaftlichen Schichten (unter „reichen Nachbarn“) durchaus funktionierenden Zusammenhangs von Tun und Ergehen auf der Basis schon bestehender Solidaritätsverhältnisse (Freundschaft, Verwandtschaft, Nachbarschaft) ausdrücklich gewarnt wird. Eine „Gegeneinladung“ (vgl. V 12) durch Seinesgleichen würde das gerechte Handeln eines wohlstuierten Gastgebers seinem Wert nach aufwiegen und so für die Zukunft neutralisieren. Deshalb empfiehlt Jesus seinen Zuhörern, „Arme, Krüppel, Blinde und Lahme“ einzuladen, die keine Möglichkeit haben, „dir zu vergelten“ (Aorist Aktiv), so daß die Bilanz von gerechtem Tun und gerechtem Lohn im eigenen Leben nicht ausgeglichen wird. Dies klingt hier fast nach Berechnung, als

könnte man auf diese Weise einen Anspruch gegenüber der ausgleichenden Gerechtigkeit Gottes aufbauen. Aber darum geht es in der geforderten Sache nicht. Der Sinn des Ratschlags ist es, zu einem sozialen Handeln zu ermutigen, das sich nach einer normalen ökonomischen Kosten-Nutzen-Rechnung nicht lohnt. Daß dieses Handeln nach den Maßstäben der Barmherzigkeit durch Gottes Barmherzigkeit und Gerechtigkeit gedeckt wird, wird als Begründung dazugesagt, weil das geforderte soziale Engagement ohne die Hoffnung auf Gottes Vergeltung (Aorist Passiv Futur) „bei der Auferstehung der Gerechten“ nach weisheitlichen Kriterien nichts anderes als bodenlos und unvernünftig wäre.

In diesem „Spruch“ wird nicht nur das Wertesystem der weisheitlichen Tradition (Reichtum und Ehre als Frucht richtigen Handelns) problematisiert, sondern - noch fundamentaler - die gesellschaftliche Basis für das gerechte Funktionieren des Zusammenhangs von Tun und Ergehen. Daß Lukas dabei pointiert sozioethische Aspekte ins Spiel bringt, sichert ihm den Respekt heutiger Leser. Nicht weniger wichtig ist aber sein Beitrag zur Wiederherstellung der Möglichkeit weisheitlicher Daseinsorientierung auf der Basis apokalyptischer Gewißheiten überhaupt. Auf dieser Grundlage ergibt sich in der Konsequenz erst die Möglichkeit, ein für die Gegenwart der lukanischen Leser tragfähiges neues Konzept von sozialer Ethik zu entwerfen.

4.2.1.3 Die Parabel von der Einladung zum Mahl (Lk 14,15–24)

Die in den vorangehenden „Sprüchen“ (Sondergut) formulierte apokalyptisch-weisheitliche Konzeption bildet die Grundlage für das lukanische Verständnis der folgenden Parabel (Logienquelle Q; vgl. Mt 22,1–10). Diesen Zusammenhang stellt einer der am Tisch sitzenden Zuhörer her, indem er den Makarismus, mit dem die Ratschläge für Gäste und Gastgeber schließen (V 14) in eine Seligpreisung transformiert, die den Teilnehmern am messianischen Endzeitmahl gilt (V 15). Mit dieser Überleitung, die das Stichwort „Brot essen“ von V 1 aufnimmt, wird die lukanische Komposition dieser Episode kongenial unterstützt. Damit signalisiert der Autor, daß die anfangs von den pharisäischen Mahlteilnehmern verweiger-te Kommunikation mit Jesus jetzt im Fluß ist.

Die folgende Geschichte handelt zwar nur von irgendeinem Mann (*ἄνθρωπός τις*), der als Gastgeber ein Mahl veranstaltet. Diese Er-

öffnung läßt eine gewöhnliche Gleichniserzählung (Parabel im engeren Sinn) erwarten, keine in apokalyptischer Manier verschlüsselte Bilderrede (Allegorie), wie Matthäus sie in seiner Fassung präsentiert. Das von diesem beliebigen Mann veranstaltete Mahl wird aber in Lk 14,16b mit dem apokalyptisch signifikanten Attribut „groß“ qualifiziert. Damit wird von vornherein angedeutet, daß Lukas die erzählende Form des Gleichnisses (die Parabel im engeren Sinn) als apokalyptisch-weisheitliche Gattung verwendet. Zu diesem „großen“ Mahl sind „viele“ geladen (V 16c). Dadurch wird eine Stichwortverbindung zu der Formulierung hergestellt, durch die in Lk 13,23 das Generalthema des Zyklus eröffnet worden ist, und damit die Relevanz der folgenden Parabel für dieses Thema betont.

Die Haupthandlung besteht aus einer übergreifenden Sequenz. Erkennbar ist dies daran, daß deren erster Teil (VV 17–20) in V 21 durch das Demonstrativpronomen „dies“ auf der Ebene des Botenberichts substituiert wird. Die beiden Teile bestehen aus Untersequenzen. Im ersten Teil, der Protasis (VV 17–20), wird ein Knecht damit beauftragt, die geladenen Gäste zur Stunde des Mahles herbeizurufen, bekommt aber überall nur Entschuldigungen zu hören (Untersequenz: ἀπέστειλεν, V 17 - ἤρξαντο παραιτεῖσθαι, V 18a). Der zweite Teil der übergreifenden Sequenz, die Apodosis (VV 21–23), besteht aus zwei untergeordneten Dialog-Sequenzen. In der ersten Untersequenz (V 21) meldet (ἀπήγγειλεν) der Knecht seinem Herrn das Scheitern seiner Sendung. Auf die so entstandene blamable Situation reagiert der erzürnte Gastgeber damit, daß er den Knecht mit der Einladung ursprünglich nicht vorgesehener anderer Gäste beauftragt (εἶπεν). In der zweiten Untersequenz (VV 22 f) meldet der Knecht die erfolgreiche Ausführung dieses Auftrags (εἶπεν) und erhält einen weiteren Auftrag seines Herrn (εἶπεν). Der Schluß der Geschichte wird nicht erzählt, sondern am Ende steht eine Ankündigung, mit der Jesus den Ausgang der Erzählung in eine Zukunft verlegt, die den zeitlichen Horizont der Parabel sprengt (V 24).

Im ersten Teil der übergeordneten Sequenz läßt der Erzähler alle Gäste sich auf einmal entschuldigen (V 18a) und erreicht so, daß die drei Entschuldigungen, die in wörtlicher Rede konkretisiert werden, als geschlossene Trias erscheinen. Jeweils das erste Wort in diesen Entschuldigungen zeigt, nach welchem Prinzip alle Erstgeladenen sich entschuldigen: der Acker, die fünf Ochsenespanne und die Frau gehören zum Inventar bzw. Personal des Familienbetriebes („Haus“). Die Erstgeladenen entpuppen sich damit als

Hausherren, denen die ökonomischen Belange des eigenen Familienbetriebs wichtiger sind als die Einladung des gastgebenden Hausherrn. Die ökonomischen Sachzwänge machen es ihnen, wie es in der letzten Entschuldigung heißt, angeblich unmöglich, der Einladung zu folgen (vgl. *οὐ δύναμαι*, V 20c). Die Weigerung der Hausherren, ihre ökonomischen Interessen zurückzustellen, beweist, daß es sich für einen Gastgeber nicht auszahlt, wenn er sich nicht an die zuvor von Jesus formulierte Regel für Gastgeber hält (vgl. V 12). Durch diese frustrierende Erfahrung belehrt, ändert der Gastgeber im zweiten Teil der Sequenz, der Apodosis, seine Strategie, lädt „Arme, Krüppel, Blinde und Lahme“ ein und verhält sich damit gerade in seinem Zorn so, wie es Jesus in V 13 empfiehlt. Durch die wörtliche Entsprechung zwischen V 13 und V 21d macht der Erzähler Lukas dies unübersehbar deutlich.

Nachdem der Gastgeber in der Parabel auf diese Weise seine bisherigen Vorstellungen von Gastfreundschaft korrigiert und sich mit der von Jesus propagierten Weisheit identifiziert hat, identifiziert sich Jesus in seinem abschließenden Kommentar mit der Figur des zornigen Hausherrn und bedroht die Erstgeladenen *in der erzählten Geschichte* mit dem Ausschluß von „meinem Mahl“, dem eschatologischen Mahl, das er in der verheißenen Zukunft als Messias veranstalten wird.

Diese erzähltechnisch an sich regelwidrige Verschränkung verschiedener Textebenen, der Erzählung von dem Mahl, an dem Jesus teilnimmt, und der bei dieser Gelegenheit von Jesus erzählten Parabel, ist nur möglich, weil der Gastgeber in der Parabel und Jesus je auf ihrem Level korrespondierende Rollen spielen, die beide mit dem Profil der personifizierten Weisheit zu tun haben. Schon die Botschaft, welche der Herr in der Parabel durch seinen Knecht an die erstgeladenen Gäste ausrichten läßt („Kommt, denn es ist schon bereit“, V 17b), erinnert an die werbende Frau Weisheit, die ihr Haus mit den sieben Säulen erbaut, ihr Vieh geschlachtet, ihren Wein gemischt und ihren Tisch gedeckt hat und nun durch ihre Mägde die Einladung verkünden läßt: „Kommt, eßt von meinem Mahl und trinkt von dem Wein, den ich gemischt habe“ (vgl. Spr 9,1–5). Im zweiten Teil der Parabel wird der Knecht mit der alternativen Einladung dorthin gesandt (vgl. 14,21c), wo auch die personifizierte Weisheit (vgl. Spr 1,20 f; 8,2) um ihre Klientel wirbt. Vor allem aber der *Zorn* des Hausherrn in der Parabel über die Mißachtung seiner Einladung entspricht dem Unwillen, mit dem die scheltende Weisheit auf mangelndes Bildungsinteresse bei den jungen Leuten reagiert (vgl. Spr 1,22). Und wenn Jesus in seinem

Schlußwort den Erstgeladenen in der Parabel mit dem Ausschluß von „seinem“ Mahl droht, übernimmt er eben diese Attitüde der scheltenden Weisheit, die den Bildungsunwilligen für die Zukunft das Unglück androht, das die Toren unausweichlich treffen wird (vgl. Spr 1,24–31). In Lk 14,24 geht es freilich nicht um irgendein Unglück, sondern um den Ausschluß vom messianischen Mahl. Diese Sanktion droht denen, welche die von Jesus auf seiner Reise nach Jerusalem ausgesprochene Einladung zum Umdenken verschmähen. Es genügt eben nicht, daß man als Zeitgenosse mit Jesus gegessen und getrunken hat (vgl. Lk 13,26), sondern man muß entschlossen seiner Einladung folgen, durch die enge Tür einzutreten (vgl. 13,24), die sich jetzt in der Lehre Jesu auftut. Diese Einladung hat absoluten Vorrang vor den ökonomischen Sachzwängen, die von den Erstgeladenen als Entschuldigung geltend gemacht werden. Entsprechend werden die alternativen Gäste im zweiten Teil der Parabel „genötigt“ (V 23c), der Einladung zu folgen, damit das Haus sich bis zum letzten Platz füllt. Damit dies eintritt, wird die alternative Einladung dupliziert. Auch außerhalb der Stadt wird geworben. Es geht dabei aber nicht um den Ausschluß „Israels“, sondern umgekehrt um die Einbeziehung des nichtjüdischen Lesers des Lukas in den Kreis derer, die mit Abraham zu Tisch liegen werden.

4.2.2 Rede an das Volk über die Bedingungen der Nachfolge (14,25–35)

Um die folgende Rede an die Menge zu halten, muß Jesus sinngemäß einen Ortswechsel vollziehen. Der Erzähler setzt aber kein entsprechendes Gliederungssignal, das eine neue Episode eröffnet hätte („Nachdem er das Haus verlassen hatte“ o. ä.). So kommt es lediglich zu einem *Szenenwechsel* (Auftreten neuer Figuren) innerhalb derselben Episode: „Mitgingen aber mit ihm viele Volksscharen“ (V 25). Dieser enge Anschluß an die vorangehenden Tischszenen stellt die folgende Rede in deren Zusammenhang. Das Auftreten der Scharen als neues Publikum entspricht insbesondere dem Handlungsverlauf innerhalb der vorausgehenden Parabel. Wie der zornige Hausherr in der Parabel wendet sich Jesus jetzt einem alternativen Publikum zu. Da aber offenbleibt, ob sich die Ankündigung des Ausschlusses der Erstgeladenen vom messianischen Mahl in V 24 indirekt auch auf die Gäste am Tisch des Pharisäers be-

zieht, erscheint die mit V 25 vollzogene *Hinwendung* zu einem alternativen Adressaten (anders als z.B. in Apg 14,46; 28,28) nicht zugleich auch als *Abwendung* von den Pharisäern. Die Tage der offenen Tür sind noch nicht vorbei, das Gespräch mit den Pharisäern setzt sich bald fort (vgl. Lk 15,1 f).

In der neuen Szene muß die Person, welche Wissen anzubieten hat – anders als Frau Weisheit im Buch der Sprüche und anders als der Gastgeber in der vorangehenden Parabel – nicht unter schwierigen Bedingungen um die Gunst ihrer Klientel werben. Jetzt geht es umgekehrt um die Frage nach den Bedingungen der Zulassung als Schüler Jesu. Blamieren kann sich im folgenden nicht der „Gastgeber“, sondern nur der ungeeignete Bewerber (vgl. V 29).

Die kurze Rede wird durch *drei Sentenzen* über Bedingungen der Nachfolge Jesu strukturiert. Alle drei sind negativ formuliert. Es geht darin also um Kriterien der Unvereinbarkeit, durch die ein Schüler-Verhältnis zu Jesus prinzipiell ausgeschlossen wird.

Die beiden ersten Sentenzen (V 26 f) stammen aus der Logienquelle (vgl. Mt 10,37 f). Sie bilden ein antithetisches *Doppel-Logion*. Sie eröffnen hier die Rede, die im übrigen aus Sondergut besteht.

Die *erste Sentenz* verlangt von einem Schüler Jesu den Bruch („hassen“ / *μισέω*) mit der eigenen Familie. Unter den Verwandtschaftsgraden, die hier aufgezählt werden, erscheint an letzter Stelle, also pointiert, die eigene „Seele“ (*ψυχή*). „Seele“ bezeichnet den Menschen als Lebewesen unter dem Aspekt seiner vitalen Abhängigkeit (vgl. oben zu Lk 12,16–20), hier der Abhängigkeit als soziales Wesen von der Familie. Spätestens dadurch wird deutlich, daß in dieser Sentenz (und auch in den folgenden beiden) nicht an die Nachfolge des historischen Jesus zu denken ist, sondern daß „Schüler“ als Metapher für christliche Existenz gebraucht wird. Wer „zu Jesus kommt“, muß sich demnach im Sinne einer prinzipiellen Entscheidung von dem durch familiäre Zugehörigkeit definierten Lebenskonzept lösen. Die *zweite Sentenz* stellt diesem abgelehnten Konzept die Kreuzesnachfolge als Alternativentwurf gegenüber. Dabei meint der Ausdruck „sein eigenes Kreuz tragen“ nicht die alltägliche Last des menschlichen Lebens allgemein, sondern die Bürde der sozialen Stigmatisierung aufgrund der Zugehörigkeit zu Jesus, dem man folgt.

Der *dritten Sentenz* (V 33) geht eine *Begründung* voraus (VV 28–32), als deren Folgerung („so also“) sie eine durch die Argumentation vorbereitete neue Pointe zum Thema Nachfolgebedingungen formuliert.

Die Begründung (VV 28–32) erfolgt durch zwei Bildworte in der Form rhetorischer Fragen („Denn wer von euch ...“, „Oder welcher König ...“). Diese Form besagt, daß mit dem Kriterium der Wahrscheinlichkeit argumentiert wird. Die Erfahrungsmuster, auf die dabei rekurriert wird, entstammen aber nicht der bürgerlichen Alltagserfahrung, sondern der königlichen Sphäre. Denn das Verb „bauen“ (*οἰκοδομεῖν*) bezieht sich in V 28.30b nicht auf den Hausbau, sondern auf den Bau von Verteidigungsanlagen einer Stadt. Turmbau und Krieg sind Beispiele für große Unternehmungen und Zielsetzungen, bei denen es um den Schutz von Städten und den Bestand von Reichen geht. Nachfolge Jesu ist also hier als eine großartige Sache vorgestellt, die den vollen Einsatz eines Menschen verdient und diesen vor allem erfordert. Falls dieser Einsatz nicht geleistet wird und das begonnene Projekt nicht baulich vollendet bzw. militärisch erfolgreich abgeschlossen werden kann, drohen Schande (vgl. V 29 f) oder Unterwerfung unter einen unvorteilhaften Friedensschluß (vgl. V 32). Es kommt bei der Entscheidung für die Nachfolge Jesu also darauf an, die eigenen Kräfte richtig einzuschätzen und sich nicht auf eine Sache einzulassen, der man nicht gewachsen ist.

Diese warnenden Untertöne findet man z. B. auch bei Epiktet. Auf die Frage eines seiner Schüler, wer für den Kynismus taue, antwortet Epiktet, dies müsse in Ruhe überlegt werden. Soviel sei aber vorweg zu sagen, daß einer, der sich an diese Sache ohne Gottes Hilfe heranwage, sich nur öffentlich blamieren wolle (*δημοσίᾳ θέλει ἀσχημονεῖν*). Im folgenden warnt Epiktet, es genüge keinesfalls, dem Klischee vom unangepaßten Kyniker entsprechend, mit abgetragenen Mantel, Ranzen, Stock und schlechten Manieren ausgerüstet, den Bürgerschreck spielen zu wollen. Dem, der sich die Sache so vorstellt, rät Epiktet, die Finger vom Kynismus zu lassen. „Laß es (*μὴ προσέλθῃς*), es ist nichts für dich“ (Diatr III,22). Dasselbe Verb, jetzt aber mit personalem Bezug („Wenn einer zu mir kommt“ / *εἴ τις ἔρχεται πρὸς με*), verwendet Lukas in 14,26, um die anspruchsvollen Kriterien für die Zulassung zur Nachfolge Jesu zu thematisieren.

Diese Warnungen vor einer unüberlegten Entscheidung für den Kynismus bzw. für die Nachfolge Jesu haben natürlich nicht den Sinn der Abschreckung, sondern zielen darauf, daß der geforderte hohe Einsatz tatsächlich auch geleistet wird. Worauf es Lukas in diesem Zusammenhang ankommt, formuliert er in der dritten Sentenz zum Thema Nachfolgebedingungen (V 33). Gefordert ist die Lösung von allen verfügbaren ökonomischen Ressourcen

(*ὑπάρχοντα*). Mit dieser dritten Variation wird der geforderte Einsatz für die „Nachfolge“ gegenüber den ersten beiden Sätzen, in denen es um alternative personale Zugehörigkeiten geht, verdinglicht. Ein Schüler Jesu hängt sein Leben nicht an die Dinge, von denen nur nach den überholten Vorstellungen von Sicherheit und Lebensglück, mit denen sich der zweite Zyklus des Reiseberichts kritisch auseinandergesetzt hat, die Erfüllung des eigenen Lebens abhängt.

Mit dieser Akzentverlagerung entsteht im Kontext von Lk 14 eine inhaltliche Verbindung zu den Entschuldigungen, die in der vorausgehenden Parabel von der verschmähten Einladung von den wohlsituierten Erstgeladenen vorgetragen werden. Sie geben mit ihren Entschuldigungen den ökonomischen Notwendigkeiten die unbedingte Priorität vor der Teilnahme an einem besonderen Mahl. In der an die Menge adressierten Instruktion über die Bedingungen der Nachfolge Jesu wird die Korrektur eben dieser Einstellung explizit eingefordert.

In der an die Pharisäer adressierten Parabel droht denen, welche der Einladung aus Gründen der ökonomischen Vernunft meinen nicht folgen zu können, der Ausschluß vom messianischen Endzeitmahl. Was demjenigen droht, der die in V 33 formulierte Nachfolgebedingung nicht erfüllt und damit ebenfalls die falsche Antwort auf die Einladung gibt, die der nach Jerusalem reisende Jesus jetzt an alle richtet, wird in dem Bildwort vom schal gewordenen Salz (V 34 f) ausgesagt. Das Verb „shal werden“ (*μωραίνομαι*) gehört zur selben Wortfamilie wie die Nomina „Torheit“ (*μωρία*) und „Tor“ (*μωρός*). Salz ist hier also ein Bild für Weisheit, das als Bild seine eigene semantische Dynamik entwickelt. Schal gewordenes Salz wird hier nicht nur als untaugliche (kraftlose; vgl. Mt 5,13), sondern sogar als eine schädliche Substanz betrachtet, die weder für die Erde „tauglich“ ist noch für den Dunghaufen, sondern entsorgt werden muß. Dafür wird ein Ausdruck gewählt („nach *draußen* werfen“ / *ἔξω βάλλειν*), der im lukanischen Kontext die Assoziation mit dem Motiv des Ausschlusses vom eschatologischen Mahl zuläßt (vgl. Lk 13,25.28). Dieser Bezug zur Eröffnungsepisode des Zyklus liegt aufgrund der inhaltlichen Bezüge zwischen 14,15–24 und 14,25–35 sachlich ohnehin nahe. Das Versagen eines Schülers Jesu gilt jedenfalls als weit fataler als die allgemeinmenschliche Torheit, mit der die apokalyptische Weisheit *a priori* als anthropologischer Ausgangslage rechnet.

Der Appell zum aufmerksamen Hören (V 35c) schließt unmittelbar die Rede über die Nachfolgebedingungen ab, fungiert aber auch – wegen der engen erzählerischen und thematischen Verbindung zwischen den Tischszenen Lk 14,1–24 und der Rede Lk 14,25–35 – als Abschluß der gesamten Episode.

4.3. Große Lehrrede Jesu über Barmherzigkeit und Gerechtigkeit (15,1–17,10)

Der neue Abschnitt beginnt mit einem Summarium (15,1 f). „Alle Zöllner und Sünder“ kommen zu Jesus, um ihn zu hören. Über das Stichwort „hören“ werden Lk 14,35c und Lk 15,1 semantisch direkt verknüpft. Die Zöllner entsprechen dem abschließenden Appell der Rede über Bedingungen der Nachfolge. Daran, daß Jesus sich deshalb auf sie einläßt, nehmen „sowohl die Pharisäer als auch die Schriftgelehrten“ Anstoß. (Zu der Figurenkonstellation vgl. Lk 7,29 f, dort bezogen auf gegensätzlichen Reaktionen auf die von Johannes dem Täufer verkündete Taufe.) Als anstößig gilt in 15,2 nicht der Inhalt dessen, was Jesus an die Adresse der religiös Randständigen als Lehre verkündet – darüber erfährt der Leser nichts –, sondern die Tatsache, daß Jesus mit ihnen denselben gesellschaftlichen Umgang pflegt wie zuvor mit den Pharisäern. (Zum Vorwurf, Jesus lasse sich auf die Mahlgemeinschaft mit Zöllnern und Sündern ein, vgl. Lk 7,34.)

Das Murren der religiösen Autoritäten über den Umgang Jesu mit notorischen „Sündern“ (d.h. mit Juden, welche die Tora nicht praktizieren) ist der Anlaß für die folgende Rede Jesu, die sich aber nicht an die „Zöllner und Sünder“ richtet, sondern an die Pharisäer im Wechsel mit den Schülern Jesu. (Diese Technik des Adressatenwechsels innerhalb einer Rede entspricht der Komposition der „großen“ Lehrreden im zweiten und im vierten Zyklus; vgl. Lk 12,1–13,9; 17,20–18,30.) Die Rede wird sich mit dem problematischen Sachverhalt auseinandersetzen, der dem Protest der Pharisäer und Schriftgelehrten zu Grunde liegt. Der soteriologische Kern der im lukanischen Reisebericht entworfenen weisheitlichen Konzeption wird also in apologetischer Perspektive dargestellt.

Der Konflikt, der die folgende Rede auslöst, spitzt das Leitmotiv des dritten Zyklus des lukanischen Reiseberichts, das Motiv des

Kampfes um die „enge Tür“ zur Gottesherrschaft (vgl. 13,24), dramatisch zu. Während in Lk 14 die Pharisäer noch als die von Jesus Umworbenen erscheinen, die davor gewarnt werden, daß ihnen die Teilnahme am messianischen Mahl entgehen könnte, wenn sie sich nicht anders verhalten als die Erstgeladenen in der Parabel vom großen Mahl – ob sie dies verweigern werden, bleibt dabei offen –, erscheinen sie in Lk 15,1 f als Gegner Jesu, der in seiner Zuwendung zu den religiös Randständigen die Barmherzigkeit praktiziert, mit der sich Gottes Weisheit suchend den verlorenen Töchtern und Söhnen des Volkes Israel zuwendet. Indem die Pharisäer und die Schriftgelehrten gegen die Zulassung der notorischen Sünder zur Mahlgemeinschaft mit Jesus protestieren, sind sie dafür verantwortlich, daß aus dem Gedränge vor der „engen Tür“ ein „Kampf“ um den Zutritt in das Haus der Gottesherrschaft wird. Der entsprechende Vorwurf gegen die Gegner, sie hätten den Schlüssel der Erkenntnis fortgenommen, um anderen den Zutritt zu verwehren, wurde bereits explizit in der Weherede gegen Pharisäer und Schriftgelehrte von Jesus formuliert und bildet dort die Schlußpointe (vgl. 11,52).

4.3.1 Erster Teil (an die Gegner): Über Gottes Suche nach den Verlorenen (15,3–32)

Der erste Teil der Rede besteht aus zwei Gleichnissen und einer Parabel. Sie sind durch das Motiv der Suche nach etwas Verlorenem miteinander verknüpft. Die Trias *Schaf - Münze - Sohn* verweist wie die Trias *Acker - Ochsenespanne - Frau* in Lk 14,18.19.20 (vgl. *Sohn - Ochse* in 14,5) auf das Milieu des „Hauses“ mit seinem Personal und seinem Inventar.

4.3.1.1 Das Doppelgleichnis vom verlorenen Schaf und der verlorenen Drachme (15,4-7.8-10)

Zum Gleichnis vom verlorenen Schaf (Lk 15,4–7) gibt es eine *Matthäus-Parallele*. Es basiert also wahrscheinlich auf Q-Stoff. Matthäus bietet es in einer allegorisierten Fassung (vgl. Mt 18,12–14). Die Herde symbolisiert die Gemeinde, das verlorene Schaf die randständige Gruppe der „Kleinen“ in der Gemeinde. Erkennbar ist

das Gestaltungsprinzip der Allegorisierung daran, daß das verlorene Schaf in Mt 18,12b syntaktisch als Subjekt eines finiten Verbs auftritt, also zumindest eine Funktion im Handlungsablauf übernimmt. (Das Schaf „verirrt sich“. Das Schicksal, das *ihm* damit droht, gilt es abzuwenden.) In der lukanischen Fassung ist das Schaf (*pecus*) nichts als ein Wertgegenstand, genauso wie im Gleichnis von der verlorenen Drachme die Münze (*pecunia*). Es agiert nicht und erleidet nichts, sondern wird syntaktisch ausnahmslos als ein Objekt „behandelt“. Der Verlust des Schafes trifft ausschließlich dessen Besitzer und das Wiederfinden nützt ausschließlich ihm. Damit bewegt sich das Gleichnis konsequent im Plausibilitätsrahmen des allgemeinen ökonomischen Denkens, wie es der weisheitlichen Gattung Gleichnis entspricht. Deshalb ist es in der lukanischen Fassung möglich, das erste Gleichnis mit der *Wer-von-euch-Frage* zu eröffnen, welche die entsprechende Kompetenz beim Adressaten voraussetzt und abrufte.

Für die Interpretation der lukanischen Version kommt es aber weniger darauf an, daß diese vermutlich der Q-Fassung nähersteht als die allegorisierte matthäische Version, sondern vor allem darauf, daß die beiden Gleichnisse vom verlorenen Schaf (Q-Stoff) und der verlorenen Drachme (Sondergut) strukturell klar aufeinander abgestimmt sind, so daß sie zunächst als ein Doppelgleichnis zu lesen sind. Auf ein Exempel aus der Arbeitswelt der *Männer* folgt eines aus der Arbeitswelt der *Frauen*. In beiden Fällen wird nicht erzählt, sondern es werden Situationen besprochen. Das Kriterium dafür ist der *Tempusgebrauch* bei den Prädikaten der Hauptsätze. In beiden Gleichnissen werden die Situationen, um die es geht, im Präsens dargestellt. In beiden Gleichnissen wird jeweils die erste besprochene Situation in der Form einer *rhetorischen Frage* zur Diskussion gestellt. Aus einer bezifferten Menge von Wertgegenständen geht eines verloren. Jetzt soll der Hörer sich vorstellen, wie er selber bzw. im zweiten Gleichnis die Frau darauf reagieren würde. Das Spiel mit runden Zahlen (hundert Schafe, zehn Drachmen) sorgt dabei dafür, daß der *Verlust* jeweils als *nicht hinnehmbar* erscheint - so als fehlte in einem Lexikon ein Band, um ein Exempel aus der Arbeitswelt des Lukas-Interpreten beizusteuern. Die *Suche* nach dem Verlorenen, die sodann als wahrscheinliche Reaktion beschrieben wird, verlangt in beiden Gleichnissen einen besonderen *Aufwand*. Wegen des einen verlorenen Schafes läßt der Mann die übrige Herde solange „in der Wüste“ (nicht im Pferch) zurück, „bis er es findet“, geht also sogar ein gewisses Risiko ein, um dieses Ziel zu erreichen. Die Frau macht Licht und kehrt den

Kehrlicht auf dem gestampften Lehm Boden im ganzen Haus solange, „bis sie (die Münze) findet“ (nur deshalb, nicht weil der Hausputz auch gerade fällig ist). Damit ist das Motiv der besonderen *Freude* über das Wiederfinden vorbereitet, welches jeweils im folgenden zum Leitmotiv wird.

In beiden Gleichnissen wird an zweiter Stelle („Und wenn er / sie es gefunden hat“, V 5a.9a) das Verhalten nach dem Wiederfinden des verlorenen Wertobjekts besprochen. Dabei wird in beiden Gleichnissen die Form der rhetorischen Frage verlassen, aber weiterhin im Präsens dargestellt, was die glücklichen Finder tun, um ihrer Freude Ausdruck zu verleihen. Beide Finder veranstalten ein häusliches Fest, bei dem Freunde / Freundinnen und Nachbarn / Nachbarinnen zur Teilnahme an ihrer Freude eingeladen sind. Auch dabei geht es um die wiedergefundenen Wertsachen, nicht um die Pflege sozialer Beziehungen. Dies wird in beiden Gleichnissen als wörtliche Rede der glücklichen Finder expliziert, näherhin durch einen Kausalsatz, der den Grund der Freude nennt. Da der Mann das verlorene Schaf in der Wüste wiederfindet, muß er im Unterschied zu der Frau zunächst nach Hause zurückkehren, wobei er den aus der bildenden Kunst bekannten Gestus des Schafträgers (V 5) einnimmt.

In beiden Gleichnissen wird im direkten Anschluß an die häusliche Schlussszene das Motiv der Freude mit „ebenso“ auf eine *analoge Ebene übertragen*, und zwar durch den Sprecher des Gleichnisses, Jesus selbst (vgl. V 7a.10a). Es handelt sich dabei nicht um eine Form der Allegorese, sondern um die typisch weisheitliche Argumentation mit analogen Entsprechungen. (Die übliche Unterscheidung von Bild- und Sachhälfte ist wenig geeignet, diese weisheitliche Argumentationsform zu charakterisieren.) Was in der Menschenwelt auf der Ebene der *Ökonomie* (im „Haus“) stattfindet, wird in gleicher Weise auf der Ebene der *Herrschaft* Gottes geschehen („im Himmel“ bzw. „vor den Engeln Gottes“). An dieser Stelle wird als Tempus das Futur verwendet ἔσται (V 7b) bzw. in V 10b sinngemäß mit γίνεται sinngemäß von der zukünftigen Freude in der Sphäre Gottes gesprochen. Auch der Himmel hat also seine Motive, die aus der Alltagserfahrung eines jeden Hörers Jesu (und des Lesers des Textes) vertraut erscheinen. Der Himmel betrachtet es als nicht hinnehmbaren Verlust, wenn das Volk Gottes nicht seine Vollzahl erreicht. Deswegen hat in der festlichen Welt der Gottesherrschaft die Freude über einen umkehrenden Sünder größeres Gewicht als die über neunundneunzig Gerechte. Das autoritative Argumentieren („ich sage euch“) mit dieser Analogie

zwischen dem, was ökonomisch immer schon plausibel gewesen ist, und dem, was zu den erst im Wirken Jesu offenbar werdenden eschatologischen Geheimnissen Gottes gehört, ist charakteristisch für das lukanische Bild Jesu als Lehrer der apokalyptischen Weisheit.

Nach der im Eingangssummarium vorausgesetzten Sprechsituation dient dieses Doppelgleichnis dazu, den Umgang Jesu mit Zöllnern und Sündern gegenüber Pharisäern und Gesetzeslehrern zu rechtfertigen. Ihnen wird als den „neunundneunzig Gerechten“ einerseits zugestanden, daß ihre Zugehörigkeit zum Gottesvolk nie fraglich gewesen ist. Andererseits wird ihnen als den Murrenden implizit vorgeworfen, daß sie die Motive der eschatologischen Suche Gottes nach den Verlorenen nicht akzeptieren. Ob ein Konsens in dieser Sache zwischen Jesus und ihnen möglich ist, wird in der folgenden Parabel thematisiert. Durch die beiden Gleichnisse, die argumentativ bei den Plausibilitäten der Alltagswelt ansetzen, ist zunächst eine Art von Regelmäßigkeit konstruiert worden, deren Belastbarkeit in der Parabel auf den Prüfstand gestellt wird. Die Parabel beruft sich ja nicht auf Handlungsmuster, die jedermann für plausibel hält, sondern erzählt eine höchst provozierende Geschichte. Darin geht es nicht nur um Wertobjekte, sondern um Personen.

4.3.1.2 Die Parabel vom verlorenen Sohn (15,11–32)

Die Parabel wird wie das vorausgehende zweite Gleichnis in der Trias mit einem unauffällig weiterführenden „Er sprach aber“ eingeleitet. Die Handlung gliedert sich in *drei Teile*. In der Exposition (VV 11–16) wird erzählt, wie der Protagonist, ein junger Mann aus gutem Haus, sein Erbteil vergeudet und dadurch in eine lebensbedrohliche Mangelsituation gerät. Der Hauptteil (VV 17–24) handelt von dem Plan, den der Protagonist zu seiner Rettung ersinnt, und von seiner Rettung, die aber anders vonstatten geht als geplant. Im dritten Teil (VV 25–32) wird die im Hauptteil der Parabel erzählte Lösung, durch die das in der Exposition aufgebaute Disäquilibrium aufgehoben wird, zwischen dem Vater und dem älteren Bruder des Protagonisten kontrovers diskutiert.

Die Handlung der *Exposition* (VV 11b–16) läßt sich anhand der Hauptsatzprädikate der von Jesus erzählten Parabel in 5 *Sequenzen* auffächern. Nach der Einführung der drei Hauptpersonen (V 11b)

setzt die Handlung in der 1. Sequenz (V 12) damit ein, daß der jüngere Sohn in wörtlicher Rede (*εἶπεν*) an seinen Vater die Bitte um Aufteilung des Erbes richtet, die dieser ohne weiteres erfüllt (*διείλεν*). Die Aufteilung des Erbes zu Lebzeiten erfolgt nicht durch ein Testament, für das es in der Tora genaue Bestimmungen gibt, sondern durch Schenkung. Dabei kann der Vater freier verfügen, als es das Erbrecht vorsieht. Aber die Teilung des Erbes wird in der Parabel nicht unter rechtlichem, sondern unter ethischem Aspekt problematisiert. Das Motiv der Teilung, das sowohl in der Bitte des Sohnes erscheint (*τὸ ἐπιβάλλον μέρος τῆς οὐσίας*) als auch in der Formulierung, mit der deren Gewährung durch den Vater bezeichnet wird (*διείλεν τὸν βίον*), ist durch den weiteren Kontext negativ besetzt (vgl. Lk 12,13–21). Die inhaltlich ähnliche Bitte um Schlichtung bei der Erteilung, die ein junger Mann in Lk 12,15 an Jesus richtet, wird dort von diesem als Ausdruck von „Habsucht“ bewertet. In der darauf folgenden Parabel vom törichten Kornbauern (12,16–21) wird das entsprechende falsche Denken analysiert. Wie in dieser Parabel setzt auch in Lk 15,12 die Handlung damit ein, daß der Protagonist in den Besitz von Gütern gelangt, mit denen klug umgegangen werden müßte; im weiteren Verlauf der Handlung stellt sich in beiden Parabeln heraus, daß beide Protagonisten dabei versagen, allerdings auf unterschiedliche Weise.

In der Parabel vom verlorenen Sohn stellt sich die Torheit des jüngeren Sohnes bereits in der 2. Sequenz (V 13 f) symptomatisch heraus. Im Unterschied zum reichen Kornbauern investiert er nichts in den Betrieb der eigenen Familie und gründet auch kein eigenes Haus, sondern verläßt sein Vaterhaus mit seinem Erbteil als Gepäck. Während der reiche Kornbauer alles daransetzen will, seine Güter zu „sammeln“ (*συνάξω* 12,17.18), in der (trügerischen) Erwartung, sich damit für lange Zeit eine genußreiches Leben sichern zu können, „sammelt“ (*συναγαγὼν* 15,13) der verlorene Sohn die ererbten Wertsachen nur dazu, um möglichst rasch (vgl. die Litotes „nach nicht vielen Tagen“) mit ihnen das Weite zu suchen und sie in der Fremde restlos durchzubringen. Während der reiche Kornbauer die weisheitlich angeratene Vorsorge im Übermaß praktiziert, handelt der verlorene Sohn in direktem Widerspruch zur väterlichen Tradition. Er ist also schon aus der Sicht der traditionellen Weisheit ein Musterbeispiel eines mißbratenen Sohnes. Dies entspricht aber auch der Beurteilung, die Jesus als Erzähler der Parabel mit dem Partizip *ζῶν ἀσώτως* äußert. Das Handeln des jüngeren Sohnes wird damit als Beispiel für die

Untugend der Verschwendungssucht (*ἀσώτῖα, luxuria*) interpretiert. Die Verschwendungssucht, wie sie das Beispiel des mißratenen Sohnes zeigt, und die Habsucht, wie sie am Beispiel des reichen Kornbauern analysiert wird, sind Varianten desselben Lasters.

Mit der 3. Sequenz (V 14) tritt – und zwar keineswegs überraschend – ein, was die scheltende Frau Weisheit den bildungsunwilligen jungen Leuten in Spr 1,26–31 in Aussicht stellt. Das Unglück, das immer kommen kann, trifft den Ungebildeten, wenn es kommt, mit ganzer Härte. Die Hungersnot kommt über das fremde Land, in dem der verlorene Sohn sein Glück finden will, just zu der Zeit, als er alle Ressourcen aufgezehrt hat. Jetzt bekommt er den Mangel ungeschützt zu spüren.

Mit dem Mangel-Motiv könnte eine Exposition enden. Aber in der Karriere dieses mißratenen Sohnes geht es noch einen weiteren Schritt tiefer hinunter in eine noch größere Verelendung. In der 4. Sequenz (V 15) unternimmt der Protagonist einen ersten Versuch zu seiner eigenen Rettung. Er bietet einem Einwohner des fremden Landes seine Arbeit an, und dieser erteilt ihm einen Auftrag, der allerdings mit seiner kulturellen Identität als Jude nicht vereinbar ist. Das fremde Land bietet ihm, dem mißratenen Sohn aus gutem jüdischen Haus, keine akzeptablen Möglichkeiten, Brot durch Arbeit zu erlangen, sondern erweist sich mit seinen Feldern, auf denen Schweine weiden, als untaugliches Terrain für einen ehrenvollen Wiederaufstieg.

Die 5. Sequenz (V 16) führt das Scheitern dieses Versuchs, sich selbst nach dem Leistungsprinzip aus der selbstverschuldeten Misere zu retten, drastisch vor Augen. Der ungestillte Hunger des Protagonisten steigert sich zu einem Begehren (*ἐπεθύμει*), das ihn zum Konkurrenten der Schweine um das Futter werden läßt. Aber selbst diese erniedrigende Form des Begehrens wird frustriert (vgl. das negierte *ἐδίδου*).

Der Schlußsatz der Exposition (V 16b) und die Bitte des Sohnes in der 1. Sequenz (V 12b) bilden über das Stichwort „geben“ eine *inclusio*. Der Kontrast zwischen dem Ausgangspunkt („Vater, gib mir...“) und dem Ende der Karriere des mißratenen Sohnes („Und niemand gab ihm“) unterstreicht die Aussichtslosigkeit der Lage und die Zwangsläufigkeit der Entwicklung. Dazwischen spult der Erzähler die 5 Sequenzen der Exposition herunter. Sie zeigen in ihrer Regelmäßigkeit – ob der Protagonist allein handelt oder mit einem szenischen Gegenüber, spielt dabei keine Rolle –, daß der

Tun-Ergehen-Zusammenhang hier reibungslos funktioniert, solange es um den breiten Weg geht, der ins Verderben führt. Die Frage ist nur, ob der Weg, der aus dem Unheil herausführt, ebenfalls dieses weisheitliche Axiom bestätigen wird. Die Sequenzen 4 und 5 lassen dies nicht erwarten. Die pädagogisch wirkende väterliche Weisheit will junge Menschen vor Unheil bewahren. Ist das Kind in den Brunnen gefallen, hat die weisheitliche Tradition zwar ihre Bestätigung erhalten; die Frage ist aber, ob sie jetzt noch etwas zur Rettung tun kann. Dies wird sich im Hauptteil zeigen.

Die Handlung des *Hauptteils* (VV 17–24) ist nach dem Schema *Plan* (6. Sequenz, VV 17–20a) – *Ausführung* (7. bis 9. Sequenz, VV 20b–24) strukturiert. Was der Sohn plant, erscheint in der Form eines inneren Monologs. Darin wird in wörtlicher Rede antizipiert, was der Sohn in einem geplanten Dialog seinem Vater sagen will (V 18 f). In der Durchführung des Plans wird dieser Dialog zwar geführt (V 21); dabei entfällt aber ein wichtiger Satz.

Erzähltechnisch erinnert das Selbstgespräch des Sohnes in der 6. *Sequenz* (VV 17–20a) an das des reichen Kornbauern, mit dem Unterschied allerdings, daß der reiche Kornbauer einen zukünftigen Dialog vorformuliert, den er mit seiner eigenen „Seele“ zu führen gedenkt, während der verlorene Sohn mit seinem Vater reden will. Was er in seinem inneren Monolog sagt und in dem geplanten Dialog mit seinem Vater zu sagen gedenkt, ist gerade nicht der Ausdruck von törichtem Denken, sondern Ergebnis eines „In-sich-Gehens“, durch das der Sohn seinem bisherigen Verhalten durch Umdenken eine neue Richtung gibt. Die erklärte Absicht (V 18a) wird in die Tat umgesetzt (V 20a).

Dieses gewandelte Denken macht ihn zwar keineswegs zum leuchtenden Vorbild der Tugendhaftigkeit. (Er rechnet sich zuerst einmal den Vorteil aus, den seine Rückkehr ins Vaterhaus ihm bringen würde, nämlich daß er so dem Hungertod entgehen würde; vgl. V 17b.) Aber was er als Gedanken äußert, zeigt doch, daß er aus Schaden klug geworden ist. Er macht sich keine Illusionen, was seinen künftigen Sozialstatus angeht. Der Ehrenkodex der Familie läßt eine Rückkehr in seine durch Herkunft ursprünglich gegebene, aber durch Zuchtlosigkeit verspielte Position als Sohn des Hauses nicht zu. Deshalb würde er sich mit einem Status abfinden, der nicht auf Verwandtschaft, sondern auf einer vertraglichen Übereinkunft beruht. Er würde als Tagelöhner nicht zur Familie gehören (ob als Sohn oder als Haussklave), sondern sich lediglich

auf der Grundlage eines kurzfristigen Arbeitsverhältnisses von den Erträgen des väterlichen Betriebs ernähren können (vgl. V 19).

Vor allem aber sein Schuldeingeständnis (V 18) zeigt sein gewandeltes Denken. Sein falsches Verhalten bezeichnet er nicht nur als Torheit, sondern als „Sünde“. Dabei stellt er dieselbe Analogie her, welche in den beiden vorangehenden Gleichnissen entwickelt worden ist, die Entsprechung zwischen irdischer und himmlischer Ökonomie. Dabei geht es nicht *darum*, sich auf das Motiv der eschatologischen Freude über das Wiederfinden des Verlorenen zu berufen. Das Schuldbekennnis betont vielmehr die doppelte Relevanz seines Fehlverhaltens als Verletzung familiärer und religiöser Bindungen und Verpflichtungen gegenüber Gott und den Menschen (vgl. Lk 2,52).

Bei der *Ausführung des Plans* (7. bis 9. Sequenz, VV 20b–24) geht keineswegs alles nach dem erdachten Plan des Sohnes. In *Sequenz 7* (V 20b.c: sah / εἶδεν – erbarmte sich / ἐσπλαγχνίσθη) und *Sequenz 8* (V 20d.e: fiel / ἐπέπεσεν - küßte / κατεριλήσεν) handelt der Vater allein und kommt damit dem zuvor, was der Sohn zu sagen beabsichtigt, um seinen Vater überhaupt erst zum Handeln zu bewegen. Der Vater reagiert also nicht auf den Inhalt des inneren Monologs des Sohnes, sondern handelt aus eigenem Antrieb so, als hätte er den Sohn immer vermißt und erwartet. In der 7. Sequenz ist es ausschließlich der Vater, der die Distanz, die der Sohn geschaffen hat, durch Wahrnehmung aus der Distanz überbrückt. Der Sohn ist „noch weit entfernt“, als ihn der Vater schon sieht. Die Wahrnehmung aus der Distanz löst die alles entscheidende Bewegung auf der Ebene des inneren Geschehens aus, das Erbarmen (ἐσπλαγχνίσθη) des Vaters. In der 8. Sequenz transformiert der Erzähler das innere Geschehen in ein äußeres. Auch hier handelt ausschließlich der Vater. Nach der Aufhebung der Distanz durch äußere Bewegung nimmt er somatisch Kontakt mit der vermißten Person auf (um den Hals fallen) und vollzieht mit dem Kuß die durch das Verhalten des Sohnes zerrüttete verwandtschaftliche Beziehung zwischen Vater und Sohn.

Das Verb *σπλαγχνίζομαι* / sich erbarmen hat hier im Prinzip dieselbe Bedeutung wie in der Parabel vom barmherzigen Samariter. Dort übt ein Fremder Barmherzigkeit an einem Fremden und rettet ihm das Leben, ohne sich dabei auf ein intaktes soziales System, den sozialen Kontext Jerusalems als Kult- und Rechtsgemeinde, stützen zu können, dessen mangelnde Verlässlichkeit durch das Versagen von Priester und Levit manifest wird. Das Tun der Barm-

herzigkeit geschieht jenseits aller durch kulturelle Institutionen gewährten sozialen Sicherheiten und bewirkt so die Rettung aus dem Tod als radikalen Neubeginn von Leben. In der Parabel vom verlorenen Sohn ist es der jüngere Sohn, der durch sein Verhalten zum Fremden geworden ist, der aus der Fremde als Fremder zurückkehrt ohne Anspruch auf die Wiederaufnahme als Sohn der Familie. Der Vater läßt sich durch sein Erbarmen zu einem Verhalten bewegen, das den Normen der Familiensolidarität und dem entsprechenden Verständnis von Ehre zuwiderläuft. Ein Mann von Ehre läuft nicht, um einen hergelaufenen Taugenichts zu küssen.

Die 9. Sequenz (VV 21–24b) besteht aus Rede ($\epsilon\lambda\pi\epsilon\nu$) und Antwort ($\epsilon\lambda\pi\epsilon\nu$) wie ein Dialog. Während aber der Sohn die Rede an den Vater richtet, antwortet der Vater nicht ihm, sondern richtet seine Antwort an seine Sklaven. Der Sohn spricht vor dem Vater das Sündenbekenntnis, und zwar wörtlich so, wie er es geplant hat, kommt aber gar nicht erst dazu, auch sein Anliegen (vgl. V 19b) vorzutragen. Die Anweisungen, die der Vater seinen Haussklaven gibt, kommen erneut der geplanten Initiative des Sohnes zuvor. Statt der Minimallösung, die der Sohn vorgeschlagen hätte, um seine Haut zu retten, die so gerade noch mit den traditionellen Vorstellungen von Gerechtigkeit und Ehre zu vereinbaren wäre, ordnet der Vater den Status seines Sohnes in der Familie in einer Weise neu, die durch keinerlei Tradition gedeckt ist. Er läßt das an die Fremde verlorene Mitglied seines Hauses festlich kleiden und mit den Insignien eines freien Sohnes, Ring und Sandalen, ausstatten. Zur Feier des Ereignisses läßt er ein festliches Mahl vorbereiten. In der abschließenden Begründung erklärt der Hausherr, welchen Grund es hier zum Feiern gibt: Der Sohn wurde nicht nur vor dem Verhungern gerettet, sondern er „war tot“ und wurde *aus* dem Tod errettet zu neuem Leben ($\acute{\alpha}\nu\acute{\epsilon}\zeta\eta\sigma\epsilon\nu$).

Mit V 24c könnte die Parabel enden. Im Haus wird gefeiert, wie es dem Willen des Vaters entspricht. Darauf könnte wie am Schluß der beiden vorangehenden Gleichnisse (vgl. VV 7.10) die Übertragung („Ebenso wird Freude sein ...“) von der irdischen auf die himmlische Ebene in Form einer These Jesu folgen. Aber statt der entsprechenden These, welche die in den vorausgehenden Gleichnissen entwickelte Analogie zwischen himmlischer und irdischer Ökonomie bestätigen und vielleicht vertiefen würde, wird die Handlung der Parabel fortgesetzt. Es folgt ein abschließender *dritter Teil* (VV 25–32), in welchem die mit V 24c erreichte Lösung in einer offenen Diskussion zwischen dem Vater und dem älteren Sohn problematisiert wird. Die thesenhafte Übertragung wird also

ersetzt durch eine kontroverse Erörterung auf der Ebene der Parabelhandlung.

In der *Exposition* dieses Teils (V 25) tritt der ältere Bruder erstmals als Figur in Erscheinung. Daß er vom Acker kommt, charakterisiert ihn im Gegensatz zu dem jüngeren Bruder als fleißig und pflichtbewußt und damit als „klugen“ Sohn im Sinne der weisheitlichen Tradition (vgl. Spr 10,1.5). Auf dem Weg zum Haus hört er den Lärm des Festes, das im Haus stattfindet, den er sich nicht erklären kann (Disäquilibrium).

In der *10. Sequenz* (V 26 f) wird dieses Rätsel gelöst. Der ältere Bruder zieht Erkundigungen (*ἐπιυνδάμερο*) über das Haus ein, in dem gefeiert wird. Diese Funktion kann erzählmorphologisch dem Handlungskreis des feindlichen Gegenspielers zugeordnet werden (vgl. z. B. Gen 3,1; Jdt 5,3 f). Die erste Handlung, die der „kluge“ ältere Sohn vollzieht, um die zunächst nur durch seine Unkenntnis über die Vorgänge im Haus bedingte Distanz zum Haus zu überwinden, ist also bereits auf die Konfrontation mit dem Vater angelegt. Die Information, die er von dem Sklaven erhält (*εἶπεν*), bei dem er sich erkundigt, formuliert knapp die für den Fragesteller wesentlichen Veränderungen in der Personenkonstellation des Hauses („dein Bruder“, „dein Vater“) samt der positiven Bewertung, die der Begründung des Festes durch den Vater in V 24 entspricht. Dies löst den offenen Konflikt des älteren Sohnes mit seinem Vater aus, der in den folgenden beiden Sequenzen ausgetragen wird.

Die *11. Sequenz* (V 28) läßt den Dialog, vorerst noch ohne wörtliche Rede, mit charakteristischen Bewegungen der Figuren im Raum beginnen. Der Zorn des Sohnes (*ὠργίσθη*) äußert sich in der Weigerung (*οὐκ ἤθελεν*), das Haus zu betreten. Statt seiner bewegt sich der Vater und redet ihm zu (*παρεκάλει*).

In der *12. Sequenz* (VV 29–32) wird der sachliche Kern der Auseinandersetzung in wörtlichen Reden expliziert. Der Sohn beklagt sich (*εἶπεν* V 29) über die Ungleichheit der Maßstäbe, nach denen sein Vater bisher ihn behandelt hat und jetzt seinen jüngeren Bruder behandelt. Er beruft sich auf sein eigenes tadelloses Verhalten in langen Jahren treuen Dienstes für die Familie und stellt es dem lasterhaften Leben seines Bruders gegenüber. Dabei distanziert er sich von seinem Bruder und nennt ihn, zugleich mit Vorwurf gegen seinen Vater, „dein Sohn“. Er beklagt sich darüber, daß dieses gegensätzliche Tun nicht entsprechend vergolten wird, also darüber, daß sein Vater ihn und seinen Bruder nicht nach dem Prinzip

der Entsprechung von Leistung und Lohn, Tun und Ergehen behandelt, sondern die weisheitlich verankerte Ordnung des Hauses auf den Kopf stellt. Als gerechten Lohn für sein eigenes vorbildliches Verhalten hätte er erwartet, daß sein Vater ihm den gastfreundlichen Umgang mit Freunden als eine achtbare Erweiterung seiner sozialen Sphäre über die eigene Familie hinaus ermöglicht hätte. Statt dessen „belohnt“ der Vater den laster- und sündhaften Umgang des jüngeren Bruders mit Dirnen damit, daß er nicht nur ein Ziegenböckchen, sondern sogar das für die Feier besonderer Familienereignisse aufgezogene Mastkalb spendiert und damit die „Sünde“ des Jüngeren wie ein Verdienst um die Familie honoriert. Damit wird nach seinem Urteil das Leistungsprinzip nicht nur ignoriert, sondern in sein Gegenteil verkehrt.

Der ältere Sohn hat damit nicht nur über das Verhalten seines jüngeren Bruders geurteilt, sondern sich vor allem ein Urteil über die Auffassung seines Vaters von Gerechtigkeit angemäßt. Schon über das Verhalten seines Bruders zu richten, ist nicht seine Aufgabe als Sohn. Dies ist Sache des Vaters. Aber gerade deshalb versteigt sich der ältere Sohn zu dem anmaßenden Anspruch, über das Verhalten des Vaters richten zu müssen.

Diese Anmaßung kommt in der Antwort des Vaters ($\epsilon\tilde{\iota}\pi\epsilon\nu$ V 31a) nicht zur Sprache. Der Vater weist den älteren Sohn nicht in seine durch die Rollen in der Familie gesetzten Schranken und widerspricht ihm auch nicht explizit in der Sache. Er stellt lediglich der Äußerung seines Sohnes die eigene Beurteilung der Angelegenheit gegenüber. Dieselbe Sache erscheint jetzt in einem anderen Licht. Dies zeigt sich strukturell daran, daß er sich in seiner Antwort derselben Logik bedient, die der Äußerung des Sohnes zugrunde liegt. Auch er stellt dem, was „allzeit“ der Fall ist und gilt (V 31b; vgl. „so viele Jahre“ V 29b), das gegenüber, was „aber jetzt“ gelten soll (V 32a; vgl. „als aber“ V 30). Während der ältere Sohn seinen langjährigen Dienst für den Vater als eine Zeit des Mangels und des verweigerten Genusses darstellt („du hast mir niemals gegeben“), betrachtet der Vater die in der Familie verbrachten Jahre als Zeit der ungeteilten Gemeinschaft sowohl in personaler („allzeit bei mir“) als auch in ökonomischer Hinsicht („alles, was mein ist, ist dein“). Dabei wird die Treue des älteren Sohnes gerade im Gegensatz zum Versagen des jüngeren Bruders anerkannt. Dem Jüngeren wurde der ihm zustehende „Teil“ vom väterlichen Erbe „gegeben“, er hat sich vom Haus seines Vaters getrennt, aber beides hat ihn ins Unglück laufen lassen. Dem Älteren fehlt nichts, auch wenn ihm der Vater „niemals“ etwas „gibt“, weil es zwischen ihnen niemals

zu einer Teilung des Besitzes gekommen ist. Was „aber jetzt“ gilt (ἔδει), steht auf einem anderen Blatt. Im Fall der Rückkehr des Jüngeren geht es nicht darum, Leistung zu belohnen und Treue zu honorieren, sondern darum, Leben aus dem Tod zu retten. Wenn es darum geht, gelten die Maßstäbe der weisheitlichen Tradition für Gerechtigkeit und Ehre nicht, weil sie rettendes Handeln nicht begründen können. Allein unkonventionelle Barmherzigkeit (vgl. V 20) rettet aus dem Tod.

In der Parabel wird mehrfach auf die Analogie zwischen menschlicher und göttlicher Ökonomie hingewiesen, die zuvor in den Gleichnissen vom verlorenen Schaf und von der verlorenen Münze als Interpretationsmuster entwickelt worden ist. Der verlorene Sohn bekennt sich schuldig vor seinem Vater und vor Gott (vgl. VV 18.21). Sein törichtes Verhalten beurteilt er selbst als Sünde (ἥμαρτον). Damit wird ein Stichwort aus der szenischen Einleitung dieser Rede aufgenommen. Anlaß der Rede ist nach 15,1 f eine Auseinandersetzung zwischen Jesus und den Pharisäern wegen seines Umgangs mit Zöllnern und Sündern (ἁμαρτολοι). Speziell die Diskussion zwischen dem älteren Sohn und dem Vater spiegelt auf der Ebene der Parabel diese Konfliktsituation. Was zwischen dem Vater und dem älteren Sohn im dritten Teil der Parabel erörtert wird, bezieht sich damit zumindest indirekt auf die Adressaten dieses Teils der Lehrrede, die Pharisäer. Dem Protest des älteren Bruders gegen die Wiederaufnahme des jüngeren Bruders in das Vaterhaus auf der Ebene der Parabel entspricht auf der Ebene des lukanischen Reiseberichts ihr Murren gegen den Umgang Jesu mit Zöllnern und Sündern. Die Parabel vom verlorenen Sohn dient damit im Kontext des lukanischen Reiseberichts in erster Linie der Auseinandersetzung mit dem Pharisäismus. (Die ethischen Konsequenzen für die lukanischen *Leser* werden also hier noch nicht explizit thematisiert.)

In diesem Zusammenhang wird der Pharisäismus (religionsgeschichtlich zutreffend) als eine am Sozialmodell „Haus“ orientierte religiöse Bewegung betrachtet. Der kritische Ansatzpunkt der Auseinandersetzung ist aber nicht die für den Pharisäismus kennzeichnende Übertragung des Prinzips der Reinheit vom Tempelkult auf die Sphäre des Hauses. In der antipharisäischen Weherede Lk 11,37–54 kommt dieser Aspekt wesentlich stärker zum Ausdruck. Dort (bei der Rezeption von Q-Stoff) setzt Lukas deutlich andere Akzente. In Lk 15,11–31 wird dagegen auf den Aspekt der kulturellen Reinheit lediglich angespielt, wenn der Erzähler der Parabel die unglückliche Karriere des verlorenen Sohnes in dem Kontakt zu

einem Schweinezüchter und dessen Schweinen gipfeln läßt. Allerdings wird der Kontakt mit dem heidnischen Arbeitgeber damit keineswegs als unproblematisch dargestellt. Insofern wird am Prinzip der Reinheit gerade keine Kritik geübt. Was man nach den Worten des Vaters in der Parabel aber nicht nur tolerieren, sondern als normativ anerkennen und sogar feiern soll, ist die rettende Kraft der (unkonventionellen) Barmherzigkeit, deren Anerkennung mit der Relativierung des pharisäischen Leistungsprinzips einhergeht. Es geht dabei um die Anerkennung der eschatologisch *neu* erfahrbaren Barmherzigkeit Gottes, die Jesus in seinem Umgang mit Zöllnern zeichenhaft praktiziert. Die entsprechende Lehre trägt er in der Form der Parabel vor. Die unkonventionelle Barmherzigkeit, die der Vater in der Parabel seinem verlorenen Sohn erweist, stellt mit den erzählerischen Mitteln der Parabel das eschatologisch rettende Erbarmen Gottes dar.

Dabei ist nicht zu übersehen, daß die Parabel die Forderung einer gerechten Belohnung für treuen Dienst eng mit der Tradition der väterlichen Weisheit verknüpft. Die entsprechende Position vertritt hier aber nicht der Vater, sondern der ältere Sohn. Der Vater repräsentiert sie gerade nicht, sondern relativiert sie in doppelter Hinsicht: indem er selbst nach dem Maßstab der rettenden Barmherzigkeit handelt und indem er das Verhalten des älteren Sohnes zwar als richtig anerkennt, seinen Protest gegen die vermeintliche Prinzipienlosigkeit des Vaters aber nicht gelten läßt, weil es „jetzt“ um die (eschatologische) Rettung aus dem Tod geht. Dies verlangt neue Maßstäbe für Gerechtigkeit und Barmherzigkeit.

Den Pharisäern wird, wenn man sie mit dem älteren Sohn identifiziert, viel Gutes nachgesagt. Sie müssen ihren treuen Dienst, den der Tora gemäßen Lebenswandel, nicht aufgeben, um wie die Zöllner und notorischen Sünder erst durch Umkehr zum Vater zu gelangen. Sie sind allezeit bei ihm. Die Frage, ob auch sie trotz ihrer Gerechtigkeit am Ende auf die rettende Barmherzigkeit Gottes angewiesen sein werden, ist hier nicht das Thema. Hier geht es um die Einsicht, daß die von Jesus demonstrierte barmherzige Zuwendung Gottes zu den „Sündern“ die Wiederherstellung der verlorenen Einheit Israels als Gottes Familie symbolisch vorwegnimmt. Dies „muß“ man feiern, gerade wenn man wie die Pharisäer von der Hoffnung auf die jetzt noch verborgene, künftig aber offenbare Gottesherrschaft inspiriert ist, wie ihr Sabbat-Verständnis zeigt (vgl. zuletzt dazu Lk 14,15).

4.3.2 Zweiter Teil (an die Schüler): Über Klugheit und Treue im Umgang mit Geld (16,1–13)

Dieser Teil der Rede besteht weitgehend aus lukanischem Sondergut. Nur das abschließende Logion Lk 16,13 geht auf die Logienquelle zurück (vgl. Mt 6,24).

Mit 16,1a wechselt der Adressat, aber nicht das Thema der Rede. Denn mit dem Stichwort „vergeuden“ (*διασκορπίζων*) in V 1d nimmt Jesus ein Motiv aus der Exposition der Parabel vom verlorenen Sohn wieder auf (*δισεκόρπισεν*, 15,13). Auch der Protagonist der Parabel vom betrügerischen Verwalter (VV 1–8), mit welcher der an die Schüler gerichtete zweite Teil der Rede beginnt, ist ein Verschwender, der aber nicht sein eigenes Erbteil durchbringt, sondern die Güter seines Herrn veruntreut, und zwar mit Erfolg zu seinem eigenen Nutzen. Im Unterschied zum verlorenen Sohn zeigt er keinerlei Reue, wird aber am Schluß der Parabel von seinem eigenen Herrn, den er geschädigt hat, sogar noch wegen seiner Klugheit gelobt. An dieser provozierenden Schelmengeschichte sollen die Schüler Jesu die Klugheit lernen, auf die es beim Umgang mit Geld ankommt.

Der entsprechende Normendiskurs findet hier auf drei verschiedenen Ebenen statt. Er beginnt bereits auf der Ebene der Parabel mit dem anerkennenden Urteil des betrogenen Herrn über das „kluge“ Vorgehen des betrügerischen Verwalters (V 8a). Daran schließt sich ein Erzählerkommentar an (V 8b), in dem die Klugheit des Betrügers als Beispiel aus der Sphäre der Ungerechtigkeit bzw. „dieses Äons“ relativiert wird. Davon nochmals durch eine Eröffnungsformel abgesetzt, welche die folgenden Verse ausdrücklich als Lehre Jesu kennzeichnet („Und ich sage euch“), folgt eine Instruktion der Jünger über den klugen Umgang mit Geld (VV 9b–13).

Die *Exposition* der Parabel (VV 1b–2) führt die Hauptpersonen ein, den Herrn (*κύριος*), der eingangs als „reicher“ Mann bezeichnet wird und damit nicht gerade als sonderlich schonungsbedürftige Figur erscheint, und den Verwalter (*οἰκονόμος*), der als Sklave die denkbar höchste Funktion im Familienbetrieb seines Herrn ausübt. Das spannungsauslösende Disäquilibrium wird in einer ersten Sequenz konstruiert: Der Verwalter wird wegen angeblicher Untreue bei seinem Herrn angeschuldigt (*διεβλήθη*). (Der Leser wird bald bemerken, daß dieser Verdacht nicht unbegründet ist.) Darauf stellt

der Herr den Verwalter zur Rede (*εἶπεν*). In wörtlicher Rede wiederholt er sinngemäß die Anschuldigungen gegen den Verwalter in Form einer vorwurfsvollen Frage, verlangt Rechenschaft von ihm und konfrontiert ihn darauf sogleich mit der Strafe, die er zu erwarten hat, ohne die Rechenschaftslegung abzuwarten. Sicher ist, daß der Verwalter seine jetzige Position nicht wird halten können. Die Situation scheint damit für den Verwalter aussichtslos zu sein. Wenn er sich daraus befreien will, muß er sich etwas einfallen lassen, und zwar nach der Devise: Du hast keine Chance. Also nutze sie!

Die *Haupthandlung* (VV 3–7) ist auch in dieser Parabel nach dem Schema Plan - Ausführung strukturiert. Wieder wird der *Plan* (VV 3 f) in der Form des inneren Monologs expliziert (*εἶπεν δὲ ἐν ἑαυτῷ*, V 3). Die charakteristische Frage des komischen Helden „Was soll ich tun?“ ist hier mit einer Lagebeurteilung verknüpft, welche die Antwort als schwierig erscheinen läßt. Zuerst werden zwei Optionen geprüft und sogleich wieder verworfen. Es sind die Alternativen, die sich ergeben, wenn man sich mit der Situation *abfindet* und (wie der verlorene Sohn) den eigenen sozialen *Abstieg* ins Kalkül einbezieht. Diese Optionen erscheinen dem Leser aber durchaus als realistisch, besonders wenn er zu denen gehört, die sich selbst deshalb glücklich schätzen, weil sie in der Lage sind, sich selbst und vielleicht noch andere mit eigener Hände Arbeit zu ernähren. (Wie sehr die nachpaulinischen Gemeinden auf diese Gruppe der erwerbsfähigen Mitglieder angewiesen sind, um ihre ökonomische Autarkie zu wahren und ihre sozialen Aufgaben zu erfüllen, zeigt der Schluß der Abschiedsrede des Paulus in Milet; vgl. Apg 20,35.) Die in den Augen des Lesers nicht unattraktive Möglichkeit, von eigener Hände Arbeit zu leben, wird hier aber sogleich mit einem komisch-resignierenden Eingeständnis der eigenen Untauglichkeit („arbeiten kann ich nicht“) verworfen. Diese Einsicht in die Unüberwindlichkeit der eigenen Faulheit wird der Leser als ironisch verhüllte Weigerung leicht durchschauen. Klar ist damit, daß dieser Schelm seine Rettung nach seinem eigenem Geschmack zu gestalten gedenkt und sich nicht im geringsten durch den Respekt vor dem Willen seines Herrn von der Verwirklichung seiner Ziele abbringen läßt. Die Alternative zu betteln, die sich einem „Armen“ bietet, der wirklich nicht arbeiten kann (z. B. einem Blinden, Krüppel, Lahmen; vgl. den Katalog 14,13.21), lehnt er als unehrenhaft ab. Die Maßstäbe für eine für ihn akzeptable Lösung werden damit nochmals angehoben. Die künftige Tätigkeit darf nicht in Arbeit ausarten, soll aber dennoch Ehre einbringen.

Für solche Ansprüche gibt es keine Patentrezepte, schon gar nicht in der Tradition der väterlichen Weisheit, welche die Ehre nur im Doppelpack mit fleißiger Arbeit anzubieten hat (vgl. Spr 10,5). Nach dieser Klärung des verbleibenden Handlungsspielraums auf dem Weg des Aussiebens der unerwünschten Optionen kommt dem Verwalter der erleuchtende Gedanke, der seine Ausgangsfrage („Was soll ich tun?“) beantwortet: „Ich weiß, was ich tun werde.“ Aber der Monolog verrät die gefundene Lösung noch nicht, sondern nennt hier das Ziel, das dem Verwalter vorschwebt: die Sicherung seiner künftigen Versorgung in anderen Häusern (V 4). (Daß es auf diesen Satz besonders ankommt, wird in V 9 deutlich; vgl. dazu unten.) Die gefundene ideale Problemlösung ist jedenfalls nicht fixiert auf den bisherigen sozialen Status des Verwalters, sondern ergibt sich aus seiner Fähigkeit, sich für die Zukunft eine alternative Existenzgrundlage vorzustellen.

Erst die *Ausführung* der Plans (VV 5–7) fördert zutage, was der Protagonist zu seiner Rettung ersonnen hat. Einen erzählerischen Reibungsverlust zwischen Plan und Ausführung wie im Gleichnis vom verlorenen Sohn kann es hier also nicht geben. Erzählt wird die Ausführung in der Form zweier *Dialog-Szenen* (mit je drei *verba dicendi* als Hauptsatzprädikaten), die den betrügerischen Verwalter zwar zum definitiv letzten Mal, aber völlig souverän in seiner *alten* Funktion agieren lassen. Er stellt die Fragen, Er trifft die Anordnungen. Was der Herr von ihm gefordert hat, die Rechenschaft über seine Verwaltung, praktiziert er auf seine Weise, indem er die Schuldner seines Herrn zur Rechnungslegung herbeizitiert, um gemeinsam mit ihnen ihre Schuldscheine zu manipulieren. Dabei geht es um erhebliche Mengen geschuldeter Naturalien. Gerechnet wird in großen Maßen und mit runden Zahlen. Von den 100 Bat (etwa 4000 Liter) Olivenöl werden dem ersten Schuldner 50 Bat (2000 Liter) erlassen; statt 100 Kor (etwa 40000 Liter) Weizen soll der zweite nur 80 Bat (32000 Liter) zurückerstatten. Die Dialogführung liegt beim Verwalter. Der Verwalter schöpft seinen ihm noch verbliebenen letzten und zeitlich eng befristeten Handlungsspielraum aus, um die Schuldner seines Herrn auf dessen Kosten auf sich zu verpflichten. Sie sind jetzt seine Schuldner in dem Maß, wie sie durch seine Untreue gegenüber seinem Herrn profitieren, natürlich nicht im Sinne einer ordentlichen Geschäftsbeziehung, sondern entsprechend dem Ehrenkodex von betrügerischen Komplizen. Die erste Frage, mit der die beiden Dialoge jeweils beginnen, die nach der Höhe der Schuld, müßte der Verwalter eigentlich gar nicht erst stellen, da die Schuldscheine in seiner

Verwahrung sind und die Schuldner sie nur manipulieren können, wenn er sie ihnen dafür zur Verfügung stellt. Erzählerisch wird so aber signalisiert, wie intelligent und entschlossen der betrügerische Verwalter hier die Anfänge seiner wunderbaren neuen Freundschaften einfädelt.

Der *Schluß* der Parabel (V 8a) stellt die Regel „Durch Schaden wird man klug“ auf den Kopf. Hier gilt: Wer den Schaden stiftet, ist der Kluge. Daß dies ausgerechnet der Geschädigte sagt, der Hausherr, der den betrügerischen Verwalter wegen der Klugheit seines Handelns lobt, gehört zu den komischen Motiven der Parabel. Der Sklave ist der Held der Geschichte. Der Herr spielt nur eine Nebenrolle.

Worin die Klugheit des betrügerischen Verwalters besteht, inwiefern sein komödiantisches Verhalten vorbildlich sein soll, wird, wie bereits oben gesagt, auf drei Ebenen diskutiert. Ebene 1: Bereits innerhalb der Parabel wird der komische Held einer bestimmten Sphäre zugeordnet, wenn der Erzähler ihn als „Verwalter der Ungerechtigkeit“ bezeichnet (V 8a). Diese Genitiv-Verbindung besagt nicht nur, daß der Verwalter subjektiv ungerecht ist, weil er treulos handelt, sondern daß er objektiv der Welt der Ungerechtigkeit angehört und daß die beherrschende Macht der Ungerechtigkeit in seinem Handeln zum Vorschein kommt. Dies wird durch den Erzählerkommentar V 8b in apokalyptischer Terminologie präzisiert. Der „Verwalter der Ungerechtigkeit“ ist ein Sohn „dieses Äons“ und repräsentiert mit seinem „klugen“ Verhalten gerade nicht das Ideal der Klugheit, das für den Leser des Textes maßgeblich ist, sondern eine Klugheit nach den fremden Maßstäben, welche außerhalb der kognitiven Minderheit, außerhalb der apokalyptisch wissenden Gemeinschaft der „Söhne des Lichts“ gelten. Die komische Struktur der Parabel wird damit als Signatur der verkehrten Welt im Sinne der Apokalyptik interpretiert. Mit dieser weltanschaulichen Relativierung erklärt der Erzählerkommentar das Beispiel des treulosen Verwalters aber keineswegs für irrelevant, sondern fordert im Gegenteil die Hörer / Leser dazu heraus, in den Klugheits-Wettbewerb mit der ungeliebten Konkurrenz, den „Söhnen dieses Äons“, einzutreten.

Ebene 2: Damit wird die Weiche gestellt für die *Deutung* der Parabel durch Jesus (V 9). Wenn die „Söhne dieses Äons“ in ihrer eigenen Sphäre ein höheres Maß an Klugheit zeigen als die „Söhne des Lichts“ unter ihresgleichen, kann und soll man von ihnen lernen. Jesus erklärt dies, indem er die Zielsetzung des betrügerischen

Verwalters von der Ebene der „Ungerechtigkeit“ auf die Ebene des „Lichts“ überträgt. Jesus formuliert die Deutung V 9 so, daß damit eine weisheitliche Analogie zwischen den betrügerischen Absichten des Verwalters (V 4) und den Zielen der „Söhne des Lichts“ erkennbar wird. Auf beiden Seiten geht es darum, sich mit dem Einsatz von fremdem Geld Freunde zu machen. Das Geld gehört in der Parabel dem betrogenen Herrn. In der Deutung gehört es zur Sphäre der Ungerechtigkeit und wird deshalb als „Mammon der Ungerechtigkeit“ bezeichnet. Wenn die „Söhne des Lichts“ es in die Hand nehmen, gehen sie mit Werten um, die nur noch in der vergehenden Sphäre des alten Äons gelten, mit denen also nur noch kurze Zeit etwas Sinnvolles bewirkt werden kann. Der Verwalter in der Parabel rechnet mit dem baldigen Ende seiner Position im Haus seines Herrn (ὅταν μετασταθῶ ἐκ τῆς οἰκονομίας), die „Söhne des Lichts“ mit dem baldigen Ende des alten Äons (ὅταν ἐκλίπη). Der betrügerische Verwalter knüpft neue Beziehungen zu anderen Hausherrn, die ihn in der Zukunft versorgen sollen (ἵνα ... δέξωνταί με εἰς τοὺς οἴκους ἑαυτῶν); die „Söhne des Lichts“ knüpfen neue Beziehungen zu „Freunden“, welche ihnen die Wohnungen in der kommenden Welt öffnen (ἵνα ... δέξωνται ἡμᾶς εἰς τὰς αἰωνίους σκηνάς). Wer diese „Freunde“ sind, bleibt offen. Was mit dem „Mammon der Ungerechtigkeit“ geschehen soll, solange er noch etwas wert ist, ist bereits im zweiten Zyklus des lukanischen Reiseberichts erörtert worden (vgl. Lk 12,33 f).

Ebene 3: Die anschließende *Instruktion* (VV 10–13) leitet aus der Deutung der Parabel weisheitlich verallgemeinernde Regeln für die Schüler Jesu ab. An Klugheit ist die Konkurrenz unübertroffen. Aber die „Söhne des Lichts“ orientieren sich an den Werten und Normen der kommenden Welt und sollen ihre eigene Klugheit darin entfalten, worin sie sich von der Konkurrenz unterscheiden, nämlich in der *Treue* im Umgang mit Geld (VV 10–12) und in der *Treue* zu Gott (V 13).

Beide Normen werden in der Form der Neuinterpretation weisheitlicher Sentenzen begründet. Die *erste Sentenz* (V 10) formuliert die allgemeine Erfahrung, daß es in Bezug auf Treue und Ungerechtigkeit keine Gradunterschiede, sondern nur ein Entweder-Oder gibt. Man ist entweder ein Betrüger oder treu. Ob es um das „Geringste“ geht oder um „viel“, spielt keine Rolle. Diese durch Erfahrung gewonnene Regel wird schlußfolgernd (οὖν) auf den Umgang mit Geld übertragen. Dabei wird das Gegensatzpaar „das Geringste“ – „viel“ durch andere Gegensatzpaare ersetzt. Es geht bei der Übertragung um den Gegensatz von „ungerechtem Mammon“ und

„wahrem (Gut)“. Der „ungerechte Mammon“ wird dabei nicht mehr quantifizierend als der „geringste“ Wert, sondern distanzierend als „das Fremde“ bezeichnet. Ihm wird das „wahre“ Gut gegenübergestellt, das nicht mehr quantifizierend als „viel“, sondern zueignend als „das Eure“ bezeichnet wird.

Die Relevanz der Unterscheidung „das Fremde“ – „das Eure“ wird deutlich, wenn man an Epiktets Grundunterscheidung zwischen dem, „was in unserer Verfügung“ steht, und dem, „was nicht in unserer Verfügung steht“, in der ersten Lektion des „Handbüchleins der Moral“ erinnert (vgl. oben zu Lk 11,1–13). Die erste und all-gemeinste praktische Folgerung lautet bei Epiktet:

³Bedenke also:

Wenn du das von Natur aus Unfreie für frei hältst und das Fremde für das Eigene, wirst du gehemmt sein, wirst klagen, wirst verwirrt werden, wirst hadern mit Göttern und Menschen;

wenn du dagegen nur das Deine für das Deine hältst, das Fremde aber, wie es tatsächlich ist, für fremd, dann wird niemand je dich nötigen, niemand dich behindern, wirst du mit niemand hadern, niemand beschuldigen, wirst nie etwas gegen deinen Willen tun, niemand wird dir ⁴Schaden, du wirst keinen Feind haben; denn du kannst überhaupt keinen Schaden erleiden (Ench 1,3 f).

Die Unterscheidung zwischen dem „Fremden“ und dem „Eigenen“ ist nach Epiktet der Schlüssel zur philosophischen Seelenruhe. Dabei ist das „Eigene“ die Welt der unter der Kontrolle der kritischen Erkenntnis gewonnenen eigenen richtigen Vorstellungen von den Dingen. In Lk 16,12 ist das Geld der repräsentative Wert des „fremden“ alten Äons, das „Eure“ dagegen der gesuchte „wahre“ Schatz des Teilhabe an der kommenden Gottesherrschaft (vgl. Lk 12,22–32), die schon jetzt zugeeignet ist als die Gabe des Geistes (vgl. Lk 11,13), die durch Geld nicht zu erwerben ist (vgl. Apg 8,20).

Dieser an die Schüler adressierte zweite Teil der Rede schließt mit einer *zweiten* weisheitlichen *Sentenz* (V 13a-c) und ihrer neuen Anwendung (V 13d) auf das Thema Umgang mit Geld. Beide Elemente gehen auf Q zurück (vgl. Mt 6,4). Als Abschluß dieses Teils der Lehrrede bekommt diese kleine Einheit in unmittelbarem An-

schluß an VV 10–12 bei Lukas ein besonderes Gewicht. Von der Wirkungsgeschichte der antiken Komödie her betrachtet (vgl. Carlo Goldonis Komödie *Il servitore di due padroni*), wäre es in der antiken Komödie durchaus vorzustellen gewesen, daß ein Sklave als Held in der Komödie zwei Herren zu dienen hat und dabei in größte Kalamitäten gerät, aus denen er sich zum Vergnügen des Publikums aber stets mit Bravour zu retten versteht. Da das Komische in diesem Text jedoch als Signatur des verkehrten „alten Äons“ gesehen wird, kann es für einen Schüler Jesu den Gedanken an einen Doppeldienst unter zweierlei Herrschaft freilich nicht geben. Hier wird der Leser erneut vor ein apokalyptisch motiviertes Entweder-Oder gestellt (lieben oder hassen, ehren oder verachten), das unbedingte Entschiedenheit fordert. Der Verwalter in der Parabel hat diese auf seine Weise bewiesen. Die Treue, die ein Schüler Jesu im Umgang mit der „fremden“ Währung des Alten Äons, dem „ungerechten Mammon“, an den Tag legt, ist keine Form von Götzendienst, sondern ist Ausweis seiner ausschließlichen Treue zu Gott allein. In dieser Hinsicht duldet Lukas keine Zweideutigkeiten (vgl. Apg 5,1–11).

4.3.3 Dritter Teil (an die Gegner): Über alte und neue Maßstäbe der Gerechtigkeit (16,14–31)

Die *Komposition* dieses Teils der Rede läßt sich ausnahmsweise auch einmal an literarkritischen Kriterien festmachen. Die *Überleitung* durch den Erzähler (V 14) und der *Neueinsatz der Rede* durch den lehrenden Jesus (V 15) gehen auf die lukanische Redaktion zurück. Die *thematische Eröffnung* (VV 16–18) beruht auf Stoff der Logienquelle (vgl. Mt 11,12 f zu V 16; Mt 5,18 zu V 17; Mt 5,22 zu V 18). Die weisheitliche Entfaltung des Themas von V 16 in Form der *Parabel vom reichen Prasser* (VV 19–31) beruht auf Sondergut. Bei der synchronen Betrachtung des Zusammenhangs dieses Teils der Rede kommt es vor allem darauf an, Lk 16,16 nicht isoliert zu interpretieren, sondern von vornherein die über das Stichwort „Mose und die Propheten“ zwischen Lk 16,16 und dem Schluß der Parabel (VV 29.31) hergestellte semantische Verknüpfung zu beachten.

In der *szenischen Eröffnung* durch den Erzähler (V 14) und beim *Neueinsatz der Rede* durch Jesus (V 15) werden die Pharisäer als Adressaten betont polemisch ins Visier genommen. Sie haben die

an die Jünger gerichtete Lektion über den Umgang mit Geld wohl mitgehört (*ἤκουον*); der Erzähler unterstellt ihnen jedoch, sie hingen am *Geld* (*φιλάργυροι*), und verspotteten (*ἐξεμωκτῆριζον*) Jesus deshalb. Das Verb kommt außer an dieser Stelle nur noch in Lk 23,35 vor. Die Pharisäer werden sonst nie als Täter mit dem Tod Jesu in Verbindung gebracht. Hier werden sie als Spötter sogar mit der für den Tod Jesu mitverantwortlichen Jerusalemer Obrigkeit des jüdischen Volkes parallelisiert. Der Erzähler zieht damit eine scharfe Grenze zwischen den Pharisäern und den Schülern Jesu (vergleichbar mit Lk 12,1). Mit dem einleitenden Satz seiner Rede (V 15) wirft Jesus, nicht weniger polemisch als zuvor der Erzähler, den Pharisäern vor, ihre *Anerkennung* als Gerechte nur bei den Menschen zu suchen, dabei aber nach den Maßstäben Gottes verwerflich zu handeln.

Bei dieser Polemik werden keine gebräuchlichen antijüdischen Klischees eingesetzt, sondern es handelt sich hier um die Umkehrung weisheitlicher Topoi. *Reichtum* und *Ehre* sind nach der weisheitlichen Tradition der Lohn für Klugheit und Gerechtigkeit. Den Pharisäern wird zum Vorwurf gemacht, daß sie diesen Wertvorstellungen weiterhin verhaftet sind. Damit werden sie als Repräsentanten der *Mehrheitskultur* (*dominant culture*) charakterisiert, in deren Geltungsbereich der nach Jerusalem reisende Jesus sein alternatives weisheitliches Programm verkündet. Der Vorwurf gegen die Pharisäer, sie verschlössen sich diesem Programm, obwohl sie es eigentlich unterstützen müßten, wenn sie konsequente Pharisäer wären, wurde zuvor bereits im Zusammenhang von Heilungen Jesu am Sabbat erhoben (vgl. Lk 14, 1–6; sachlich auch 13,10–17). In diesem Teil der Rede wird dieser Vorwurf nicht nur als Motiv einer Exposition verwendet, sondern als Hauptthema dieses Teils der Lehrrede ausgeführt.

Das *Thema* dieses Teils der Lehrrede wird durch Lk 16,16 formuliert. Zunächst ist festzustellen, daß durch die Zeitadverbien „bis zu“ (*μέχρι*) und „seitdem“ (*ἀπὸ τότε*) zwar temporale Grenzen gezogen werden, aber nicht zwischen einander ablösenden heilsgeschichtlichen Epochen (wie im Drei-Epochen-Schema von *H. Conzelmann*), sondern zwischen zeitlich gebundenen Formen der Offenbarung, die einander keineswegs ablösen, sondern aufeinander bezogen sind.

V 16a ist ein Anakoluth. Das fehlende Prädikat ist in Abstimmung mit dem Prädikat in V 16b (*εὐαγγελίζεται*) zu ergänzen. Nach Lk 24,25 „reden“ Tora und Propheten über Jesus. Was sie „reden“,

findet sich in „allen Schriften“ des biblischen *Kanons* (24,27; vgl. Apg 26,22; 28,23). Der Ausdruck „die Tora und die Propheten“ ist also ein *terminus technicus* zur Bezeichnung des biblischen Kanons als der verschriftlichten Offenbarung Gottes „bis zu Johannes“. Die sich in der eschatologisch qualifizierten Gegenwart ereignende Verkündigung der Gottesherrschaft wird in den Schriften des Kanons angekündigt und bildet in der Verbindung mit dem Inhalt der Worte Jesu (vgl. Lk 24,44) einen soteriologischen Sinnzusammenhang von höchster Dringlichkeit. Zu dieser spezifisch lukanischen Konzeption, die im lukanischen Osterzyklus systematisch entwickelt wird, vgl. im ganzen die Analysen in Bd. 1, S. 26–47. Das Motiv der Nötigung in V 16c (*βιάζεται*), das die Dringlichkeit der aktuellen Verkündigung der Gottesherrschaft betont, findet sich schon in Lk 14,23 (*ἀνάγκασον*).

„Seitdem“ (seit Johannes) ereignet sich nach V 16b die Verkündigung der Gottesherrschaft. Johannes gehört nach Lukas nicht in eine andere Zeit als Jesus. Johannes und Jesus fordern beide die Umkehr angesichts des kommenden Gerichts und fordern diese von demselben Publikum und finden dieselbe geteilte Reaktion, bei den Zöllnern und Sündern die Bereitschaft zur Umkehr, bei den Pharisäern und Toralehrern die Verweigerung der Umkehr (vgl. Lk 7,29 f; 15,1 f). Dieses Problem bildet die Hintergrundfolie dieses Teils der Rede.

Mit V 17 wird der Blick auf die Geltung der *Tora* fokussiert. Der Bestand der Tora und der Bestand der geschaffenen Welt („Himmel und Erde“) werden parallelisiert, dabei wird sogar der Tora als dem göttlichen Schöpfungsplan der Vorrang vor der Schöpfung eingeräumt, weil gerade aus apokalyptischer Sicht die Ordnung der realen Welt störrisch ist im Unterschied zur Tora als ihrem idealen Entwurf, der als Ausdruck der schöpferischen Weisheit Gottes keinem Wandel unterliegt. Die Verkündigung der Gottesherrschaft setzt als Ausgangslage voraus, daß die Menschenwelt tatsächlich zum Ort der Herrschaft dämonischer Mächte und Gewalten geworden ist. Jesus verkündet jetzt die Befreiung der Schöpfung aus der Herrschaft Satans bzw. der Dämonen (vgl. grundlegend dazu Lk 11,14–36).

V 18 behandelt das Thema *Ehescheidung* vor diesem Hintergrund. Jeder Mensch trägt auf seine Weise Mitverantwortung für die Erhaltung der Schöpfungsordnung. Jeder Mann, der seine Frau entläßt (vgl. *πᾶς ὁ ἀπολύων*) und eine andere heiratet, handelt nicht toragemäß – dies wird hier nicht eigens begründet; vgl. Ex 20,14; Dtn

5,18) – und verstellt damit den Blick auf die von der Dämonenherrschaft befreite Schöpfung. (Daß das Thema Ehe und Ehescheidung bei Lukas im übrigen keinen eigenen Schwerpunkt bildet, erkennt man z. B. auch an der Auslassung von Mk 10,2–12 vor Lk 18,15–17.) Die Rechtsauffassung der Pharisäer, nach welcher eine Scheidung erlaubt ist, steht – und darum geht es hier – der Verkündigung Jesu von der Wiederherstellung der Schöpfung durch die Gottesherrschaft im Wege.

Das konkretisierende Nebenthema Eherecht und Schöpfungsordnung ist damit schon abgeschlossen. Die anschließende Parabel vom Schicksal des armen Lazarus und des reichen Prassers nimmt wieder Bezug auf das in V 16 eingeführte Hauptthema dieses Teils der Rede. Man erkennt dies am Inhalt des Dialogs, der in der Parabel (VV 23–31) zwischen Abraham und dem Reichen in der Totenwelt stattfindet. Zweimal bittet der Reiche den Erzvater Abraham um die *Sendung* des Lazarus (VV 24.27), beim zweiten Mal als *Zeugen* aus der Totenwelt, der die Brüder des Reichen zur *Umkehr* bewegen soll. Daraus ergibt sich der Stellenwert der Parabel im Zusammenhang dieses Teils der Lehrrede über Barmherzigkeit und Gerechtigkeit.

Die *Parabel* (VV 19–22) hat zunächst ihr eigenes Gewicht. Sie stellt am Beispiel der gegensätzlichen Schicksale eines Reichen und eines Armen dar, wie die in der Welt der Lebenden herrschenden ungerechten Verhältnisse sich nach dem Tode so verändern, daß der in der Erfahrungswelt der Leser scheinbar außer kraft gesetzte weisheitliche Zusammenhang von Tun und Ergehen *per saldo* wieder zur Geltung kommt. Das Problem der mangelnden Evidenz der gerechten Entsprechung von Tun und Ergehen wird in der Parabel dadurch gelöst, daß das Schicksal des Menschen nach dem Tod in das weisheitliche Wirklichkeitskalkül einbezogen wird (vgl. dazu schon Lk 12,4 f).

Die *Exposition* der Parabel (VV 19–22) führt zunächst die beiden Figuren ein, an deren unterschiedlichen Schicksalen der von apokalyptischen Prämissen her neu definierte Zusammenhang von Tun und Ergehen demonstriert werden soll. Der Name Lazarus (Eleazar, „dem Gott hilft“) enthält bereits *in nuce* das didaktische Programm. Der Erzähler stattet die beiden Figuren entsprechend mit gegensätzlichen Attributen aus. Der eine ist reich, der andere ein Bettler. Der Reiche ist in Purpurgewänder gehüllt, die Haut des Bettlers mit Geschwüren bedeckt. Der Reiche veranstaltet täglich Festgelage, der Bettler hätte sich gern von den Tischabfällen ernährt. Aber die

Türschwelle des Hauses des Reichen ist für ihn ein unüberwindliches Hindernis. Nur die Hunde sind nicht so unbarmherzig wie der Reiche und lecken seine Geschwüre (vgl. Lk 10,34).

Der Tod der beiden beendet diese Figurenkonstellation (V 22 *ἐγένετο δέ*). Dafür, daß beide sterben, wird dasselbe Verb verwendet. Aber bei ihrem Sterben ergeht es ihnen nicht gleich, sondern jetzt wendet sich ihr Schicksal. Der Reiche wird begraben (*ἐτάφη*), der Bettler von Engeln in Abrahams Schoß getragen (*ἐγένετο ... ἀπενεχθῆναι αὐτὸν ... εἰς τὸν κόλπον Ἀβραάμ*). Die Verhältnisse werden dabei nicht einfach umgekehrt, so daß der Arme nun reich und der Reiche ein Bettler wird, sondern in beiden Schicksalen vollzieht sich je für sich die Wende nach dem weisheitlichen Prinzip der Entsprechung von Tun und Ergehen. Der reiche Prasser muß in der Totenwelt nach einem Tropfen Wasser lechzen. Der Bettler, der ohne Nahrung und Kleidung sozial isoliert vor der Tür des Reichen hat liegen müssen, leidet jetzt, eingehüllt in Abrahams Gewandfalten (vgl. den Plural *ἐν τοῖς κόλποις* in V 23 im Unterschied zum Singular in V 22), keinen Mangel mehr. Der Arme erfährt endlich, daß er ein Kind Abrahams ist, während der Reiche jetzt durch eine unüberwindliche Schlucht von Abraham getrennt ist.

Diese unüberwindliche Barriere (V 26) ist - anders als die Tür am Haus des Reichen - nicht von Menschenhand gemacht, sondern ist nach dem Weltbild der Apokalyptik Bestandteil der Weltkonstruktion. Nach 1 Hen 22,1–14 befindet sich die Totenwelt in einem felsigen Berg am westlichen Rand der Welt, in dem die Seelen der Toten in verschiedenen Hohlräumen auf den Tag des Endgerichts warten. Diese Hohlräume sind dazu gemacht, die Geister der Toten zu trennen. Die Seelen der Gerechten befinden sich „dort, wo die Quelle des Wassers ist“ (V 9), getrennt vom Ort der Frevler, die abgesondert sind „für diese große Qual“ bis zum Tag des Gerichts (V 11). Die Totenwelt erscheint damit als der Ort, an dem das Mißverhältnis von Tun und Ergehen auf den Lebenskonten der Menschen durch einen entsprechenden Ausgleich nach dem Tod korrigiert wird. Die Totenwelt ist also gerade nicht der Ort, an dem alle Mühen des Daseins enden und alle Unterschiede zwischen den Menschen aufgehoben sind (vgl. Hi 3,11–19). Die Unterschiede bleiben unverändert bestehen bis zum Gericht. Diese sehr prägnant gesetzten Gegensätze entfalten sich in der Parabel vor allem im Zusammenspiel der Exposition und der 1. Sequenz der Haupthandlung.

Die *Haupthandlung* der Parabel (VV 23–26) besteht aus einem Dialog, zwischen dem Reichen und dem Erzvater Abraham, der in drei Sequenzen verläuft, von denen sich die erste stilistisch und thematisch deutlich von den beiden folgenden unterscheidet. Die 1. Sequenz erörtert die konkrete Möglichkeit, die qualvolle Lage des Reichen zu mildern. In den Sequenzen 2 und 3 verlagert sich das Gespräch auf eine metakommunikative Ebene. Es geht um die Frage, welcher Zeuge in der hier geführten Diskussion über Gerechtigkeit glaubwürdig ist.

In der 1. *Sequenz* (VV 24–26) bittet der Reiche den Erzvater Abraham um Erbarmen (*ἐλέησόν με*), wird aber von Abraham über den neu definierten Zusammenhang von Tun und Ergehen belehrt (*μνησθήσῃτι*), der auch für die Kinder Abrahams ohne jedes Zugeständnis als gerechter Ausgleich funktioniert. Diese Sequenz ist nicht nur geprägt von der Spannung zwischen Bitte und Verweigerung, sondern vor allem auch im Detail von der Spannung zwischen den kosmisch-elementaren Gegensätzen (Wasser – Flamme) und der Vorstellung, daß ein körperlicher Kontakt (Finger – Zunge) zwischen Lazarus und dem Reichen etwas bewirken könnte, um diese Gegensätze abzumildern. Entsprechend belehrt Abraham den Reichen nicht nur über die Verhältnismäßigkeit von Trost und Qual angesichts der beiden gegensätzlichen Schicksale, welche Lazarus und der Reiche in ihrem Leben erfahren haben (V 25), sondern darüber hinaus auch über die felsenharte „tiefe Kluft“, die ohne Rücksicht auf menschliches Wünschen und Streben jeden Versuch vereitelt, etwas zur Aufhebung der Gegensätze zwischen den Schicksalen der Armen bzw. der Gerechten und der Reichen bzw. der Frevler in der Totenwelt zu bewirken (V 26). Das Fazit ist, daß Abraham den Lazarus nicht zu dem Reichen in die Höhle der Qualen senden kann, selbst wenn er dies wollte.

Der Reiche läßt sich durch diese Absage nicht entmutigen und bittet in der 2. *Sequenz* (VV 27–29) seinen Vater Abraham (*ἐρωτῶ σε*), den Lazarus, wenn dieser schon die trennende Schlucht zwischen Gerechten und Frevlern in der Totenwelt nicht überschreiten und seine Qualen nicht lindern kann, wenigstens zu seinen fünf Brüdern in das Haus seines Vaters zu senden, damit er die fünf Brüder des Reichen als Zeuge der Wahrheit über den Zusammenhang von Tun (im Leben) und Ergehen (in der Totenwelt) warne und so vor dem Schicksal bewahre, das er selber jetzt erleiden muß. Abraham verweigert die Erfüllung auch dieser Bitte, nicht weil es nicht möglich wäre, den Lazarus als Zeugen in das Haus der Brüder zu senden, sondern weil die Brüder Lazarus nicht als Zeugen benö-

tigen, um ihr Leben nach dem Maßstab der Gerechtigkeit auszurichten, weil sie den Maßstab dafür bereits besitzen: „Mose und die Propheten.“

Der Reiche widerspricht dieser Antwort Abrahams am Anfang der 3. Sequenz (V 30 f) fast respektlos (*Οὐχί, πάτερ Ἀβραάμ*). Da es um das Funktionieren des Zusammenhangs von Tun und Ergehen über den Tod hinaus geht, muß der Zeuge die entsprechende Glaubwürdigkeit besitzen. (In V 28 ist nur formal von der Zeugenrolle des Lazarus die Rede.) Der Zeuge, der die fünf Brüder zum Umdenken (*μετανοήσουσιν*) bringen würde, müßte von der Seite kommen, in welche die Lebenden keinen Einblick haben. Hier spielt bereits der Ausdruck „einer von den Toten“ (V 30) für den lukanischen Leser unüberhörbar auf das christliche Osterzeugnis an. (Entsprechend ist im anschließenden Teil dieser Rede, ebenfalls anachronistisch, von den „Aposteln“ die Rede; vgl. 17,5. Der Begriff bezieht sich bei Lukas speziell auf die Osterzeugen.) Der Reiche, der die Folgen seiner eigenen Unbarmherzigkeit zu spüren bekommen hat, verlangt jetzt nach einem solchen neuen Zeugen der Gerechtigkeit Gottes, der von den Toten zu den Lebenden gesandt wird. Aber auch in der abschließenden Antwort am Ende des Dialogs verweigert Abraham die Sendung des Lazarus als eines solchen Zeugen. Der Satz, mit dem diese Weigerung formuliert wird, stellt aber, wenn auch in negierender Form, gerade den Zusammenhang zwischen „Mose und den Propheten“ und dem Zeugen her, der „von den Toten aufersteht“ (*ἐάν τις ἐκ νεκρῶν ἀναστῆ*), wobei noch deutlicher als zuvor auf die Auferstehung Jesu angespielt wird.

Dieser gezielte Anachronismus beleuchtet hier die aktuelle Rolle des jetzt auf seinem Weg nach Jerusalem lehrenden Jesus. Auf ihn müßten die Adressaten der Parabel, die Pharisäer, hören, wenn sie kompetente Ausleger der Schrift sein wollen. Denn Jesus revidiert in seiner Botschaft von der Gottesherrschaft nicht die in der Schrift bezeugten Kriterien für Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, sondern setzt sie voraus, stattet sie mit neuer Plausibilität aus, um sie durch den Mund des Erzvaters Abraham erneut einzufordern (*ἀκουσάτωσαν αὐτῶν*).

Das Ende dieses an die Pharisäer gerichteten Teils der Rede ist wie die gesamte Diskussion des reisenden Jesus mit den Pharisäern ambivalent. Einerseits bestätigt Jesus, daß die Pharisäer alles erforderliche Wissen „haben“, das zu einer gerechten Lebensführung erforderlich ist. Andererseits wird den Pharisäern der Vorwurf

gemacht, Jesu Botschaft nicht zu unterstützen, weil sie antiquierten, traditionell weisheitlichen Wertvorstellungen über Reichtum und Ehre verhaftet seien. Diese Unterstellung ist ein Reflex des Anspruchs des lukanischen Jesus, mit seiner Verkündigung der Gotesherrschaft weisheitliches Denken neu zu begründen, wie dies in der Parabel vom reichen Prasser und vom armen Lazarus geschieht.

4.3.4 Vierter Teil (an die Schüler): Über Versöhnlichkeit und Glaubenskraft (17,1–10)

Der vierte und letzte Teil der Rede wird durch einen Zwischenruf aus dem Kreis der Adressaten gliedert (V 5). Dadurch entstehen zwei Abschnitte mit unterschiedlichen thematischen Schwerpunkten. Im 1. Abschnitt (VV 1–4) liegt Stoff der Logienquelle zu Grunde (zu Lk 17,1 f vgl. Mt 18,7.6; zu Lk 17,3 f vgl. Mt 18,15.21 f), im 2. Abschnitt (VV 6–10) Sondergut des Lukas. Beide Abschnitte werden aber vom Erzähler durch die Überleitung (V 1a) zusammengefügt und werden von ihm daher als geschlossener Zusammenhang interpretiert.

In der Überleitung bezeichnet der Erzähler die Adressaten wie zuvor als „Schüler“ Jesu. Diese Leitmetapher setzt den semantischen Bezugsrahmen für weitere im Text folgende Bezeichnungen: Der Ausdruck „einer von diesen Kleinen“ (V 2) bezieht sich – wie immer er in Q verstanden worden sein mag – in diesem Redezusammenhang auf ein (beliebiges) Mitglied der Gruppe der Schüler, „dein Bruder“ (V 3b) auf einen (beliebigen) Angehörigen eines der Schüler. Die „Apostel“ (V 5a) sind prominente Zwischenrufer aus der Gruppe der Schüler. Die Bezeichnung „Knechte“ in VV 7–10 charakterisiert metaphorisch das Lernen der Schüler als „Arbeit“ (vgl. die konkretisierenden Stichwörter „pflügend oder weidend“ in V 7). In diesem deiktischen Rahmen sind die Einzelabschnitte zu lesen.

Der *erste Abschnitt* (VV 1–4) besteht aus zwei Logien aus Q, die inhaltlich und formal zunächst keine Verbindung miteinander erkennen lassen. Das erste Logion thematisiert die eschatologische Krisensituation (V 1b), die durch das unvermeidliche Kommen „der Ärgernisse“ gekennzeichnet ist, das zweite Logion thematisiert eine „häusliche“ Konfliktsituation (V 3b), in welcher die unbegrenzte Versöhnungsbereitschaft unter Brüdern gefordert wird.

Aber beide Logien, auch das erste, das an sich keinen eindeutigen semantischen Bezug zum Motivkreis Lehren / Lernen aufweist, beziehen sich im lukanischen Zusammenhang aufgrund des in V 1a gesetzten Rahmens auf die Schüler Jesu.

Faßt man diese beiden Logien als (von Lukas gebildetes) Doppel-Logion auf, ergibt sich semantisch, daß sie durch die Stichwörter „Ärgernisse“ (V 1b) und „sündigen“ (V 3b) miteinander verknüpft sind. Sie bezeichnen zwei Arten von Provokationen, vor denen die Schüler geschützt bzw. gewarnt werden sollen.

Das *erste Logion* (VV 1b–2) handelt von eschatologischen Krisenphänomenen. Die „Ärgernisse“ „kommen“ unausweichlich, weil sie sich mit Notwendigkeit aus dem Schülerverhältnis zu Jesus ergeben. Denn Jesus ist für seine Umwelt selbst ein Ärgernis (vgl. Lk 7,23; das Verb *σκανδαλίζομαι* kommt im lukanischen Werk nur an diesen beiden Stellen vor, das Nomen nur hier.) Deshalb ist die Aussage, die V 2 zu diesem Problem anbietet, keine Warnung an die Schüler, sondern eine *weisheitliche* Reflexion, in der zwei verschiedene Auswirkungen von Ärgernissen im Schema „besser X als Y“ wertend gegeneinander abgewogen werden. Besser den für das Ärgernis Verantwortlichen trifft eine unvorstellbar harte Strafe, als daß das durch ihn ausgelöste Ärgernis „einem von diesen Kleinen“ zum Verhängnis wird.

Die Sentenzen im Schema „besser X als Y“ dienen in der weisheitlichen Tradition vor allem der Modifizierung von Glücksvorstellungen. Zumeist bezieht sich dabei die Bewertung mit „besser“ auf eine zwar mit Einschränkungen, aber doch grundsätzlich bejahte Lebenslage, die einer nur scheinbar glücklicheren und deshalb als „schlechter“ bewerteten Lebenslage vorgezogen wird. „Besser wenig und gerecht als viel Besitz und Unrecht“ (Spr 16,8). Mit dieser Sentenz wird z. B. das weisheitliche Verständnis von Gerechtigkeit trotz einer mangelnden Evidenz des Zusammenhangs von Tun und Ergehen verteidigt, der ja eigentlich dem Gerechten Leben in Fülle verheißt, obwohl die Rechnung nicht ideal aufgeht.. Als weitere Beispiele dieser Art vgl. Spr 17,1; 19,1 f. Das „bessere“ X kann aber durchaus auch einmal etwas Unerwünschtes sein, das als das kleinere Übel dem größeren Übel Y vorgezogen werden soll. „Besser in der Ecke des Daches wohnen als bei einer zänkischen Frau im Haus“ (Spr 21,9). Das Dach des Hauses wird hier keineswegs als philosophischer Rückzugsraum idealisiert, in dem es sich doch noch recht gut leben läßt, sondern der ironisierende Rat zur Wahl des kleineren Übels bestätigt hier

die Wertvorstellung, die sich hinter dem größeren Übel verbirgt: das glückliche gemeinsamen Leben mit der liebenden Frau.

Lk 17,2 stellt ebenfalls ein kleineres Übel als die bessere Option einem größeren Übel vergleichend gegenüber, und zwar auf dem Horizont einer bevorstehenden, „kommenden“, noch zu erwartenden endzeitlichen Krisensituation, die durch „Ärgernisse“ charakterisiert ist. Die bessere Lösung besteht darin, daß der für das Eintreten dieser Krisensituation Verantwortliche bestraft wird, statt daß die unschuldigen, von den „Ärgernissen“ betroffenen „Kleinen“ Schaden nehmen. Die vorgestellte Strafe hat (wie in der Parabel vom reichen Prasser) kosmische Dimensionen. Der Übeltäter sollte besser im Meer versenkt werden. Der Mühlstein, der ihm dazu um den Hals gehängt werden soll, stammt nicht aus dem Inventar eines gewöhnlichen Hauses und ist auch kein Requisit aus dem Arsenal des Strafvollzugs einer menschlichen Gerichtsstanz, sondern gehört zum Inventar der Vollstreckung des Endgerichts durch die Engel Gottes (vgl. Offb 18,21; das Schleudern des Steins, der „groß wie ein Mühlstein“ ist, in das Meer bezieht sich hier als Zeichenhandlung auf das Endgericht an „Babylon“). Hinter dem gedachten größeren Übel, der Gefährdung der „Kleinen“ durch die „Ärgernisse“, verbirgt sich auch in Lk 17,2 (ähnlich wie in Spr 21,9) das eigentlich Erwünschte: Gottes Gericht wird „diesen Kleinen“ ihr Recht verschaffen. Dies ist Sache der Gerichtsenkel, nicht der Menschen. Deshalb bleibt es in diesem Logion bei der Bewertung der beiden Übel ohne warnende Applikation.

Der Imperativ in V 3a leitet bereits zum *zweiten Logion* (VV 3b–4) über, in dem es um eine Konfliktsituation geht, deren Lösung, um es mit Epiktet zu formulieren, zu den Dingen gehört, die in unserer Macht, das heißt hier: in der Verantwortung eines Schülers Jesu liegen. Das Sündigen des eigenen Bruders gegen einen Schüler Jesu ist keineswegs ein unabwendbares „Ärgernis“, sondern Schuld, die ein Schüler Jesu in der Nachfolge der Barmherzigkeit Gottes nicht auf der Ebene der Herrschaft Gottes, wohl aber auf der Ebene des „Hauses“ vergeben kann und muß (vgl. dazu grundlegend Lk 11,4a). An dieser Stelle lernt man, nach welchen Maßstäben die Sünden des Bruders vergeben werden sollen. Es gibt dabei kein quantitatives *Limit*. „Siebenmal am Tag“ heißt beliebig oft. Aber es gibt eine *Bedingung*: die Umkehr (vgl. die beiden Bedingungssätze in VV 3c. 4b), auf die der Schüler Jesu durch pädagogisches „Tadeln“ (*ἐπιτίμησον*) hinwirken soll. Die Verben „umkehren“ (*ἐὰν ἐπιστρέψῃ*) und „umdenken“ (*ἐὰν μετανοήσῃ*),

die hier für das angezielte Verhalten des Bruders verwendet werden, gehören, vor allem wenn sie miteinander kombiniert werden, zur Missions-Terminologie (vgl. Lk 1,16; 22,32; Apg 3,19; 9,35; 14,15; 15,19; 26,18). Über die Umkehr und das Umdenken des Bruders wirkt sich das, was ein Schüler bei Jesus gelernt hat, auf die Familie aus, aus der er kommt. So wird das Haus als potentieller sozialer Ort der von Jesus gelehrt Weisheit ins Visier genommen. Dies ist ein Schritt auf dem Weg zur Neubegründung einer religiösen Kultur des christlichen Hauses. Kein Wunder, daß dort, wo Lukas diese auf eine christliche Kultur hinführende Entwicklung mit Grenzmarkierungen gegenüber dem zeitgenössischen Judentum absteckt, die Pharisäer als Konkurrenten Jesu herhalten müssen.

Der *zweite Abschnitt* (VV 5–10) ist mit dem ersten über das Stichwort „Meer“ in V 6 verknüpft. Wie der erste Abschnitt ist auch der zweite zweigliedrig und verbindet eine *kosmisch* dimensionierte Aussage (V 6: Verpflanzung eines Baumes ins Meer) mit einer auf der Ebene des *Hauses* angesiedelten Aussage (VV 7–10: Gleichnis vom anspruchslosen Sklaven). Im Unterschied zum ersten Abschnitt geht es hier in der kosmisch dimensionierten Aussage aber nicht um eine Sache, die jenseits der Reichweite menschlichen Handelns liegt, sondern um die Handlungsmöglichkeiten, die der *Glaube* eröffnet.

Die Apostel bitten den Kyrios Jesus um *Glauben* (V 5); und Jesus erklärt ihnen, um was sie da bitten (V 6). V 6 ist nicht als Kritik an den Aposteln formuliert. Der Akzent liegt nicht darauf, daß die Apostel keinen Glauben haben und deshalb zu tadeln sind, sondern es wird ihnen durch Jesus expliziert, was sie hätten, wenn sie Glauben hätten. „Glaube“ (*πίστις*) meint hier sehr viel mehr als nur die Treue im Umgang mit dem Geld, der fremden Währung des untergehenden alten Aons (vgl. 16,10–12). „Glaube“ (*πίστις*) ist hier der Inbegriff dessen, was einen „Apostel“ als bevollmächtigten Zeugen und Gesandten des Kyrios Jesus auszeichnet (vgl. Lk 24,48). Dies sind Kräfte, die jetzt noch für Menschen unerschwinglich zu sein scheinen, mit denen die Apostel aber schon in der nahen Zukunft ausgestattet sein werden (vgl. Lk 24,49). Da hier auf das Ende der Reise Jesu und des ersten Buches des lukanischen Geschichtswerkes *voraus*geblickt wird, die Schüler also noch gar nicht wissen können, wie sich ihre Bitte erfüllen wird, wird diese Vorstellung von der wunderbaren Wirkmacht des Glaubens in der *weisheitlichen* Form eines bildhaften *Vergleichs* („wie ein Senfkorn“) nur angedeutet. Der aufmerksame Leser

erkennt darin die Anspielung auf das Gleichnis vom Senfkorn am Schluß des zweiten Zyklus des Reiseberichts (vgl. Lk 13,18 f). Dort findet sich übrigens auch das Baum-Motiv. Das kleine Senfkorn wird zum Baum, der Raum zum sicheren Wohnen bietet. Der Baum ist in Lk 13,19 also ein Symbol des gesicherten universalen Friedens der kommenden Gottesherrschaft. In Lk 17,6 hat das Baum-Motiv eine etwas andere Bedeutung. Die Vorstellung, daß ein Baum sich auf Befehl eines mit der Kraft des Glaubens ausgerüsteten Schülers Jesu selbst entwurzelt und ins Meer verpflanzt, bezieht sich auf die alle natürlichen Grenzen überschreitende, sprengende und verändernde Kraft des wirkenden Wortes der Apostel als Zeugen Jesu. In beiden Schlußpassagen steht das Baum-Motiv im Kontext euphorischer Ausblicke, in Lk 13,19 auf die eschatologische Vollendung, in Lk 17,6 dagegen auf die Zeit der nachösterlichen Verkündigung, die nahe Zukunft also.

Nach dieser euphorischen Vorschau auf die künftige Rolle der Apostel werden die Schüler mit dem folgenden *Gleichnis vom anspruchslosen Sklaven* (VV 7–10) wieder auf den Boden „ökonomischer“ Normalität zurückgeholt. Was jetzt folgt, betrifft die Einstellung, welche in der aktuellen Situation von ihnen gefordert wird. Das Gleichnis wird in der Form zweier rhetorischer Fragen formuliert, von denen die erste mit „Wer von euch“ eröffnet wird. Damit appelliert der Text an den gesunden Menschenverstand, der in V 6 ganz und gar nicht gefragt zu sein scheint. Die Situation, die hier zu beurteilen ist, wird im Schema *falsch – richtig* vorgestellt. Daß ein Knecht, der nach der Arbeit vom Acker kommt, vom Herrn aufgefordert wird, sich zuerst einmal zu Tisch zu begeben, ist selbstverständlich nicht normal, sondern normal ist, daß er zuerst seinen Herrn bedient, bevor er selbst ißt und trinkt. Die Anwendung (V 10) kann jeder Schüler oder Leser leisten. Trotzdem wird sie ausformuliert, und zwar so, daß die Norm als wörtlich zu lernender Merksatz am Ende steht („... dann sagt: Unnütze Knechte sind wir ...“).

Die hier verworfene Vorstellung, daß der Sklave zuerst seinen eigenen Hunger stillt, bevor er den Herrn bedient, wird in Lk 12,37 noch überboten: Der von der Hochzeit kommende Herr wird selbst die wachsamten Sklaven, die seine Ankunft erwartet haben, am Tisch bedienen. Aber dies ist eine eschatologische Utopie, die dort in ihrem Kontext ebenfalls so an die „ökonomische“ Normalität zurückgebunden wird (vgl. Lk 12,41–46) wie hier die euphorisch vorausschauende Aussage über die wunderbare Kraft des apostolischen Zeugnisses.

5. Der vierte Zyklus: Die bevorstehende Krise (Lk 17,11–19,48)

Der vierte Zyklus ist der einzige Teil des lukanischen Reiseberichts, in dem Lukas außer Q-Stoff und Sondergut auch Markus-Stoff rezipiert. Die Stelle, an der dies nach langer Abstinenz erstmals wieder der Fall ist (Lk 18,15–17), ist aber strukturell völlig unauffällig. Erzähltechnisch handelt es sich hier lediglich um einen von mehreren Adressatenwechseln innerhalb der „großen“ Lehrrede über die bevorstehende Zeit der Abwesenheit Jesu (Lk 17,20–18,30). Der Übergang zur ersten Passage mit Markus-Stoff (Lk 18,15–17) im vierten Zyklus des Reiseberichts wird weder durch Zeit- oder Ortsangaben als Anfang einer neuen *Episode* gekennzeichnet, noch wird an dieser Stelle ein *Szenenwechsel* markiert; denn die neu auftretenden Figuren (die Mütter der Kinder?) werden nicht benannt. Dies ist auch nicht nötig; denn sinngemäß handelt es sich um eine weitere Belehrung der Schüler, die im Wechsel mit anderen Adressatengruppen hier erneut angesprochen werden. Lukas betrachtet den Markus-Stoff, den er im letzten Zyklus des Reiseberichts verwendet, also nicht als einen vorgegebenen Baustein seiner eigenen Komposition.

Zu beachten ist auch, daß mit Lk 19,11–27 noch weiterer Q-Stoff rezipiert wird, nachdem der Faden der Markus-Stoffe bereits wieder aufgenommen worden ist. Das Prinzip der getrennten Rezeption von Q- und Markus-Stoff hat also für die Disposition in diesem Teil des Reiseberichts also keine Bedeutung.

Insgesamt ergibt sich damit, daß die Quellenkritik zur Erfassung der lukanischen Komposition des 4. Zyklus keine wesentlichen Erkenntnisse beiträgt.

Daß dieser Zyklus trotz des disparaten Stoffs, der darin verarbeitet ist, strukturell eine Einheit bildet, läßt sich vorläufig damit begründen, daß auch dieser Zyklus wie der Reisebericht als ganzer die Pharisäer als skeptische Kontrahenten Jesu am Geschehen beteiligt sein läßt.

Nach der Eröffnungsepisode (Heilung von zehn Aussätzigen, Lk 17,11–19) eröffnen die Pharisäer mit ihrer Frage nach dem Zeitpunkt der Gottesherrschaft das Thema, das zunächst in der folgenden „großen“ Lehrrede unter dem Aspekt behandelt wird, der für

die Schüler Jesu von besonderem Interesse ist, nämlich unter dem Aspekt der Bewährung in der kommenden kritischen Zeit der Abwesenheit Jesu bis zur Parusie. Die von den Pharisäern eingangs hergestellte Verknüpfung der räumlichen Annäherung an Jerusalem mit der Frage nach dem Kommen der Gottesherrschaft ist ein Leitmotiv des gesamten folgenden Zyklus (vgl. vor allem 19,11). Der Kulminationspunkt in der Entfaltung dieses Leitmotivs ist die Darstellung des Einzugs Jesu in die Stadt Jerusalem (ab 19,28). Bevor Jesus die Stadt erblickt (V 41), treten hier zum letzten Mal im Lukasevangelium die *Pharisäer* in Erscheinung, und zwar mit dem Einspruch gegen die Huldigungsrufe der Schüler Jesu auf dem Weg vom Ölberg in die Stadt (V 39).

Die Pharisäer haben die gesamte Reise Jesu nach Jerusalem begleitet. Jetzt spielen sie ihre Rolle als skeptische Opponenten ein letztes Mal. Sie werden die Stadt nicht mit Jesus betreten; denn am Ende des Reiseberichts wechselt der Erzähler auf der Seite der Kontrahenten Jesu kurzerhand das gesamte Personal aus (vgl. 20,47 f). Mit der Passion Jesu haben die Pharisäer als Akteure nichts zu tun. Diese spektakuläre Veränderung der Personenkonstellation ist ein Indiz dafür, daß der lukanische Reisebericht als ganzer gegenüber den Jerusalem-Stoffen eine relative Einheit darstellt. Dies besagt gleichzeitig, daß der vierte Zyklus noch nicht zu Ende ist, solange die Pharisäer als skeptische Begleiter des Weges Jesu noch am Geschehen beteiligt sind.

Abgesehen davon gilt: Das Ziel der Reise ist nach Lk 9,51 Jerusalem. Die Tatsache, daß im letzten Teil auch Markus-Stoffe in den lukanischen Reisebericht einbezogen werden, ändert daran nichts.

5.1 Programmatische Eröffnung: Die Heilung der zehn Aussätzigen (17,11–19)

Das *Itinerar* (V 11), das den Anfang des 4. Zyklus als Gliederungssignal markiert, und die erste Episode, die Heilung der zehn Aussätzigen, sind über die Stichwörter „Samaria“ (V 11) und „Samariter“ (V 15) semantisch verknüpft. Die szenische Angabe, nach welcher der folgende Streckenabschnitt der Reise „mitten zwischen Samaria und Galiläa“ verläuft, ist als topographische Routenbeschreibung unverständlich. Diese Route würde an die Küste des Mittelmeeres führen. Man wird Lukas kaum unterstellen können, daß er Jerusalem dort lokalisiert, also für eine Hafenstadt hält. Die

topographischen Ortsangaben, die wiederholt bei der Darstellung der Annäherung des reisenden Jesus an die Stadt Jerusalem auftauchen (vgl. 18,35; 19,1.11.28.29.37.41.45), zeigen ein anderes Lokalkolorit. Welche Funktion hat dann diese unrealistische Reisenotiz?

Das Samaria-Motiv hat in diesem Itinerar wie am Anfang des gesamten Reiseberichts (vgl. Lk 9, 51-56) grundsätzlich eine grenzbetonende Funktion. Das Ziel Jerusalem steht der Streckenangabe in V 11 voran. Die Hauptfigur in der Erzählung von der Heilung der zehn Aussätzigen ist aber ein Samariter. Soll die Streckenangabe in V 11 also nur erklären, warum Jesus, obwohl er samaritanischen Boden nicht betritt, es dennoch mit einem Samariter zu tun bekommt? Oder hat die Figur des dankbaren Samariters mit dem Programm der Reise nach Jerusalem zu tun?

Die *Eröffnungsepisode* (V 12–19) besteht aus zwei Szenen, von denen die *1. Szene* (VV 12–14) zunächst ebenfalls an Jerusalem bzw. am Jerusalemer Tempel orientiert ist. Die Haupthandlung dieser Szene ist als Dialog-Sequenz strukturiert. Aus gebührender Distanz rufen (*ἤραν φωνῆν*) die zehn Aussätzigen Jesus um Erbarmen an; daraufhin gibt Jesus ihnen die Anweisung (*εἶπεν*), zum Tempel zu gehen, um sich der Diagnose der Priester zu stellen, wie es die Tora verlangt (vgl. Lev 13). Die Szene endet damit, daß die zehn Aussätzigen dieser Weisung folgen und auf dem Weg zu den Priestern „gereinigt werden“ (*passivum divinum ἐκαθαρίσθησαν*), ihre Kultfähigkeit also wiedererlangen.

In der *2. Szene* (VV 15–19) verlagert der Erzähler die Zielorientierung der Handlung vom Tempel auf die Person Jesu. In der relativ aufwendigen Exposition (V 15 f), mit der erzähltechnisch die neue Figurenkonstellation der 2. Szene hergestellt wird, greift der Erzähler einen von den zehn Aussätzigen als beispielhafte Figur heraus und läßt diese entgegen der toragemäßen Weisung Jesu, zu den Priestern am Jerusalemer Tempel zu gehen, zu Jesus zurückkehren (*ὑπέστρεψεν*) und Jesus durch die Proskynese (*ἔπεσεν ἐπὶ πρόσωπον*) als König huldigen. Die parallel eingesetzten Partizipien, mit denen der Erzähler diese Handlungen unterlegt, „Gott verherrlichend“ und „ihm [Jesus] dankend“, zeigen, daß dieser vom Aussatz Geheilte nicht nur ein neues Verhältnis zu Gott gefunden hat, sondern auch weiß, wem er dies verdankt. Erst nach dieser bedeutungsschweren Charakterisierung der exemplarischen Figur durch die ihr exklusiv zugewiesenen Anteile an der erzählten Hand-

lung identifiziert der Erzähler den Geheilten pointiert als Samariter, als einen vom Jerusalemer Tempelkult ausgeschlossenen Fremden.

Diese Pointe ergibt die Spannungsenergie für die Haupthandlung der 2. Szene. Darin agiert Jesus allein. Sie besteht aus zwei erzählerisch voneinander abgesetzten sprachlichen Akten (V 17 f; V 19). Zuerst äußert Jesus durch drei Fragen seine Irritation durch den Ausgang der Geschichte (V 17). Von zehn Geheilten fehlen neun. Damit wird der Umstand, daß nur „dieser Fremde“ den Grund seiner Heilung erkennt und diese Erkenntnis zum Ausdruck bringt, nicht aber die übrigen neun, als Disäquilibrium gewertet. Die Geschichte endet also tragisch. Erst nach dieser Problematisierung des Heilungserfolgs entläßt Jesus den geheilten Samariter (V 18), wie es der Gattung Therapie entspricht.

Der Erzähler nimmt das Ziel der Reise, den Jerusalemer Tempel, mit dieser Episode so in den Blick, daß die Konflikte, die Jesus im Jerusalemer Tempel auszutragen hat, sich hier bereits ankündigen. Der in der Heilung der Aussätzigen manifest gewordene grenzüberschreitende, universale Anspruch Jesu und die Bedeutung des Jerusalemer Tempels als Zentrum einer ethnisch definierten Kultgemeinde – der Samariter wird als „dieser Fremdstämmige“ (*ὁ ἀλλογενῆς οὗτος*) bezeichnet – stehen in Spannung zueinander. Daß die Konfrontation Jesu mit Jerusalem und dem Tempel am Ende zu einem Durchbruch ins Universelle führt, wird am Schluß des 1. Buches als Himmelfahrt Jesu erzählt, als kosmisch dimensioniertes Geschehen, nicht als Schritt von einer Provinz (Galiläa) in eine andere (Samaria).

5.2 Große Lehrrede Jesu über die bevorstehende Zeit der Bewährung (17,20–18,30)

5.2.1 Exposition: Die Frage der Pharisäer nach dem Termin der Gottesherrschaft (17,20 f)

Die Rede wird mit einer *Chrie* (V 20 f) eingeleitet. Die Pharisäer veranlassen mit einer Frage einen Ausspruch Jesu, der eine Schlüsselfunktion für den nachfolgenden Kontext hat. Verdeutlicht wird dies durch die unübersehbaren Stichwortverbindungen zwischen V 21 („siehe hier, oder: [siehe] dort“) und V 23 („Siehe dort“ [oder:] „siehe hier“). Der Reiz dieser Stichwortbeziehung liegt darin, daß

sich die Aussagen im jeweiligen Kontext keineswegs auf denselben Sachverhalt beziehen. In V 21 geht es um das Kommen der Gottesherrschaft, in V 23 um das Kommen des Menschensohnes zur Parusie. Über beides kann man sich täuschen, über das erste, wenn man Jesus mit Skepsis begegnet, über das zweite, wenn man ihn zu ungeduldig erwartet.

In der Exposition kommen zuerst die Skeptiker zum Zuge. Die Pharisäer fragen nach dem Zeitpunkt des Kommens der Gottesherrschaft (*πότε ἔρχεται*) und setzen dabei voraus, daß sie noch nicht gekommen ist. Die Antwort, die Jesus darauf gibt, beginnt als *correctio* (*οὐκ ἔρχεται ...*). Das Nomen im Ausdruck „nicht unter Beobachtung“ ist ein Derivat vom Verb *παρατηρέω*. Dieses Verb bezieht sich im Lukasevangelium sonst auf die skeptische Beobachtung des Handelns Jesu durch seine Gegner (vgl. Lk 6,7; 14,1; 20,20). Die korrigierende Antwort Jesu auf die Frage der Pharisäer ist entsprechend als Zurückweisung ihrer skeptischen Haltung zu verstehen. Das Kommen der Gottesherrschaft erschließt sich nicht dem skeptischen Blick der Gegner. Mit dem Stichwort „Beobachtung“ ist eine Aspektverlagerung von der Frage nach dem Wann zur Frage nach dem Wo verbunden. Wenn die Pharisäer den richtigen Blick hätten, würden sie erkennen, daß die Gottesherrschaft nicht „hier oder dort“, sondern hier und jetzt kommt, erfahrbar nicht als manifester Wechsel der Zeitverhältnisse, sondern zeichenhaft in den wunderbaren Machttaten Jesu.

Diese richtige Vorstellung vom Kommen der Gottesherrschaft aber, die der falsch gestellten Frage der Pharisäer entgegengesetzt wird, formuliert Jesus in einer verhüllenden Aussage. Der Satz beginnt nicht mit einem belehrenden „sondern“ (*ἀλλά*), sondern mit einem apokalyptisch-visionären „denn siehe“ (*ἰδοὺ γάρ*), das eine nicht allgemeinverständliche Aussage einleitet: „Die Gottesherrschaft ist unter euch (*ἐντὸς ὑμῶν*).“ Diese Form der gegenwärtigen Präsenz der Gottesherrschaft, die der gegnerischen „Beobachtung“ entzogen ist, hat in der vorausgehenden Episode der „fremdstämmige“ Samariter erkannt und mit dem Lob Gottes und dem Dank an Jesus beantwortet. Diese Form der Erkenntnis wird von Jesus dort abschließend als „Glaube“ definiert. Der „Glaube“ *erkennt* die Gottesherrschaft als im Wirken Jesu jetzt schon anwesend. Was wird aus diesem Glauben, wenn Jesus nicht mehr anwesend ist? Dies ist die Frage, die in der folgenden großen Lehrrede thematisiert wird.

5.2.2 Erster Teil (an die Schüler): Die „kleine“ Apokalypse (17,22–37)

Die sogenannte „kleine Apokalypse“ basiert auf Stoff der Logienquelle Q. Matthäus hat sie mit der sogenannten „großen Apokalypse“ (Mk 13) verschmolzen (Mt 24). Lukas rezipiert sie dagegen für sich, und zwar als den grundlegenden 1. Teil der „großen“ Lehre über die Bewährung des Glaubens der Schüler Jesu nach der Entrückung ihres Lehrers. Erst im paränetisch geprägten 2. Teil dieser Rede (18,1–30) folgen Stoffe aus dem Sondergut und dem Markusevangelium.

Der grundlegende erste Teil der Rede läßt sich in *drei Sinnabschnitte* gliedern: 1. Ankündigung der Zeit der Abwesenheit Jesu (VV 22–25); 2. Typologische Reflexion (VV 26–30); 3. Anweisungen für den Tag der Parusie (VV 31–36).

Der *1. Abschnitt* (VV 22–25) handelt von den kommenden Tagen (*ἐλεύσονται ἡμέραι*, V 22 b), in denen die Adressaten sich ohne die leibhaftige Gegenwart Jesu als seine Schüler bewähren müssen. Der erste und der letzte Satz stecken den Zeitrahmen ab („Es werden Tage kommen ...“ - „Zuerst muß er vieles leiden ...“). Gemeint ist also die Zukunft, die sich mit dem Ende des Weges Jesu in Jerusalem auftut. Diese Zeit ist charakterisiert durch die Sehnsucht (*ἐπιθυμήσετε*) der Schüler nach „einem der Tage des Menschensohnes“. Die kommende Zeit ist also eine Zeit der sehnlichen Erwartung einer besseren anderen Zeit. Der Plural „einen der *Tage* des Menschensohnes“ (V 22) ist eine Analogiebildung zu „in den Tagen des Noah“ (V 26) und „in den Tagen des Lot“ (V 28). Er bereitet sprachlich die typologische Reflexion im 2. Abschnitt vor. Die „Tage des Menschensohnes“ sind nicht identisch mit der idealen Zeit des Wirkens Jesu, die schon bald in der Vergangenheit liegen wird, sondern die „Tage des Menschensohnes“ werden als Zukunft ersehnt, weil mit der Parusie des Menschensohnes die Zeit der Abwesenheit Jesu endet. Die „Tage“, die zuvor „kommen werden“, erscheinen dagegen als eine Zeit der besonderen Gefährdung der Schüler Jesu, weil diese nach der Entrückung ihres Lehrers, in dessen Person Gottes Weisheit und Kraft jetzt noch in ihrer Mitte leibhaftig präsent ist (vgl. *ἐντὸς ὑμῶν* in V 21c), sich selbst überlassen sein werden. Mit dieser Vorstellung nimmt Lukas in Anlehnung an Q, aber mit erkennbarem selbständigem Interesse an dieser Thematik einen Topos der apokalyptischen Weisheit auf.

9b Da verbirgt sich die Vernunft, und die Weisheit flieht in ihre Kammer. 10 Viele suchen sie und finden sie nicht. Der Ungerechtigkeit aber und der Zuchtlosigkeit wird viel sein auf Erden.

(4 Esra 5,9b-10; vgl. 1 Hen 42,3; 94,3-5)

Dieser Topos kehrt im lukanischen Geschichtswerk noch mehrfach wieder, zum einen in den Abschiedsreden Jesu (vgl. Lk 22,31–34.35–38), zum andern, und hier besonders deutlich ausgeprägt, in der Abschiedsrede des Paulus in Milet (vgl. Apg 20,29–31). Die Zeit nach der „Abreise“ (ἀφίξις) der Leitautorität (hier Paulus) auf Nimmerwiedersehen (vgl. V 25) wird als Zeit der krisenhaften Gefährdung durch falsche Autoritäten gekennzeichnet. Dieser Text zeigt, daß die Reflexion über die Tage nach der Entrückung Jesu in Lk 17,22 ff aus einer nachapostolischen Perspektive erfolgt.

In Lk 17,23 werden die Schüler speziell vor solchen Autoritäten gewarnt, denen zu folgen sie gerade wegen ihrer sehnsüchtigen Erwartung der Parusie des Menschensohnes versucht sein könnten. Die Warnung vor den falschen Autoritäten wird in V 24 damit begründet, daß die Parusie des Menschensohns ein manifestes Offenbarungsgeschehen (vgl. V 30) von kosmischen Dimensionen sein wird, das nicht erst durch exklusive charismatische Belehrung erschlossen werden muß. Diesem apokalyptischen Ende stellt V 25 die Verwerfung des in seiner christologischen Identität unerkannten Jesus durch „diese Generation“ in der Passion gegenüber. Die Zeit zwischen der Passion (als dem „Abgang“ Jesu aus der Menschenwelt; vgl. Lk 9,31) und der Parusie ist die kritische Zeit der Bewährung der Schüler Jesu.

Der 2. Abschnitt (VV 26–30) stellt die Zeit vor der Parusie typologisch der großen Flut der *Urzeit* (Gen 6–9) und dem Untergang Sodoms zur *Zeit der Patriarchen* (Gen 19) gegenüber. (Die Typologie versteht die Tora als eine Offenbarungsform, welche die Geheimnisse der Endzeit bereits in Gestalt des Typos, des Vorabdrucks, enthält.) Damit verschiebt sich der Bedeutungsaspekt des Ausdrucks „Tage des Menschensohnes“ gegenüber V 22. Die Zeit vor der Parusie erscheint jetzt als die letzte Phase vor der eschatologischen Katastrophe, die mit ihrer trügerischen Normalität die Menschen über die gefährliche Nähe des Endes hinwegtäuscht. Der Tag (Singular), an dem der Menschensohn offenbar erscheint (vgl. V 30), bringt Vernichtung über alle, die sich haben täuschen lassen.

Gefährdet sind hier nicht die Schüler, sondern alle übrigen Menschen, die nicht über das rettende Wissen verfügen, das Jesus auf seinem Weg nach Jerusalem vermittelt. Die Menschen der letzten Generation vor der eschatologischen Katastrophe sind durch Unwissen geblendet. Sie sehnen sich nicht nach der Parusie des Menschensohnes, sondern genießen die Gegenwart („sie aßen und tranken“), erwarten als Zukunft nur den Fortgang der bisherigen Familiengeschichte („sie heirateten und ließen sich heiraten“) und kennen als Lebenssicherung für die Zukunft nur die traditionelle Ökonomie („sie kauften, sie verkauften, sie pflanzten, sie bauten“). Dies alles ist in den beiden vorausgehenden Zyklen des lukanischen Reiseberichts von Jesus als Torheit angeprangert worden. Dieser Abschnitt der „kleinen“ Endzeitrede gestattet es dem Leser des lukanischen Reiseberichts, seine (hellenistische) Umwelt mit dem Überlegenheitsgefühl der wissenden Elite wahrzunehmen.

Der 3. Abschnitt (VV 31–36) enthält Anweisungen für den Tag der Endzeitkatastrophe („an jenem Tag“, V 31) und – durch „ich sage euch“ abgehoben – Vorhersagen über die Nacht („in jener Nacht“, V 34), in der die Scheidung der Menschen durch das Endgericht stattfindet. Die Anweisungen für die Endzeitkatastrophe werden mit einer Sentenz untermauert, die Lukas aus einem anderen Zusammenhang herausgelöst und hier eingebracht hat. (Die Sentenz gehört zu den Logien über die Bedingungen der Nachfolge und wird an der entsprechenden Stelle des Reiseberichts von Lukas ausgespart; vgl. Lk 14,26 f gegenüber Mt 10,37–39.) Nicht zuletzt deshalb wirkt dieser Abschnitt inhomogen und auf den ersten Blick sogar widersprüchlich. Nach V 31 f scheint es darauf anzukommen, sich durch sofortige Flucht aus der Stadt vor der Katastrophe in Sicherheit zu bringen. Im Hintergrund steht dabei der Vorstellungszusammenhang der Flucht der Familie Lots aus Sodom (vgl. V 32). Nach der Sentenz V 33 gibt es aber überhaupt keine Möglichkeit, sein Leben zu retten. Die Katastrophe trifft unterschiedslos „alle“ (vgl. VV 27.29). Nach V 34 f wird die Katastrophe dagegen keineswegs alle gleich treffen, sondern „in dieser Nacht“ findet gerade eine Scheidung statt zwischen denen, die „mitgenommen“ und denen, die „dgelassen“ werden. Hier steht die Vorstellung im Hintergrund, daß die Gerechten beim Endgericht von den Engeln Gottes von allen Winkeln der Erde gesammelt werden. Die Rettung besteht dann aber nicht in der sofortigen Flucht aus der Stadt. Die Scheidung findet gerade im Haus statt (vgl. die Stichwörter *Bett* und *Handmühle*).

Der einheitliche Gesichtspunkt, unter dem Lukas diese disparaten Vorstellungen zusammengeführt hat, wird vor allem in dem von Lukas hier eingeordneten Logion V 33 deutlich. Das Wort für „retten“ (*περιποιήσασθαι*)“ in der Phrase „Jeder, der sein Leben zu retten sucht“ bedeutet wörtlich „erwerben“. Die Sentenz legt im lukanischen Zusammenhang die Interpretation nahe, daß es angesichts des eschatologischen Endes nicht möglich ist, sein Leben ökonomisch aus dem eigenen Besitz zu sichern. Dem Gewicht und der Sache nach entspricht diese Aussage dem Leitsatz Lk 12,15 in der großen Lehrrede über Klugheit und Torheit im 2. Zyklus des Reiseberichts.

Durch die Metapher (sein Leben) „erwerben“ (*περιποιέομαι*) in Lk V 33 entsteht ein aussagekräftiger semantischer Bezug zu den übrigen Stichwörtern bzw. Motiven aus dem Bereich der Ökonomie im umgebenden Kontext des Logions. In V 31 f liegt der Akzent darauf, daß man bei der Flucht aus dem Haus *den Hausrat* (*τὰ σκεύη*) hinter sich zurücklassen soll. In V 34 f ist der verbindende Aspekt darin zu erkennen, daß die beiden Paare, die zwei auf dem Bett und die zwei an der Handmühle, die im Gericht voneinander geschieden werden, im ökonomischen Schema *ruhen – arbeiten* einander gegenübergestellt sind. Die Scheidung durch die Gerichtssengel vollzieht sich also ohne Rücksicht darauf, daß die Personen nach ihren sozialen Rollen und ihren ökonomischen Funktionen im Haus zusammengehören. Insgesamt sind die Aussagen über das Endgericht im 3. Abschnitt der „kleinen“ Apokalypse nach Lukas also nicht als technische Verhaltensregeln für den Tag X zu verstehen, sondern sie sind Bestandteil der *apokalyptisch-weisheitlichen Belehrung*, mit der Jesus seinen Schülern das für die Zeit seiner Abwesenheit erforderliche Wissen vermittelt, durch das sie sich von „dieser Generation“ unterscheiden, die als unwissende Majorität den Lebensstil der kulturellen Umwelt prägt.

Die Rede schließt mit einem kurzen *Dialog* (V 37). (V 36 ist textkritisch auszuscheiden.) Die Schüler reagieren mit einer Frage, die zeigt, daß sie die Rede nicht verstehen und der Belehrung nach wie vor bedürfen. Die Frage „Wo?“ wirkt nach der Warnung in V 23 deplaziert. Die Antwort Jesu darauf ist ähnlich wie die Antwort auf die Frage der Pharisäer nach dem Zeitpunkt des Kommens der Gottesherrschaft ein verschlüsselter Satz. Die kreisenden Geier verraten erfahrungsgemäß, wo das Aas (*σῶμα*) liegt, das der Beobachter selbst nicht sehen kann. Als weisheitliche Sentenz ist dieser Satz verständlich. Wo Rauch ist, da ist auch Feuer. Wenn man auch X nicht sehen kann, so ist doch Y ein untrüglicher Indikator dafür,

daß es X gibt. Aber worauf bezieht sich diese Regel im Zusammenhang der Frage der Schüler nach dem Ort des Gerichts? Die Sentenz gibt den Schülern ein für sie jetzt noch unlösbares Rätsel auf. Wenn aber das Ereignis eintritt, löst sich dieses Rätsel von selbst. Man wird die Geier fliegen sehen.

Der 1. Teil der Rede einschließlich der rahmenden Dialoge ist höchst aufschlußreich für das lukanische Zeitverständnis. Die von Jesus vorhergesagten *kommenden* Tage, von denen in Lk 17,22 ff die Rede ist, sind, aus der Perspektive des Lesers betrachtet, seine aktuelle *Gegenwart*. Die Bedeutung dieser Vorhersagen liegt für ihn prinzipiell darin, daß *seine* Zeit als von *Jesus* vorausgedeutete kritische Zeit der Bewährung begriffen wird. Die ideale vergangene Zeit Jesu, die eine Zeit der Präsenz der Gottesherrschaft war, wird dem Leser in der lukanischen Darstellung so vergegenwärtigt, daß sie dem Leser in seiner aktuellen Gegenwart den Blick auf seine gegenwärtige Situation öffnet und ihm seinen Handlungsspielraum und damit auch das Maß seiner Verantwortung für sich selbst und seine soziale Umwelt zeigt. Dies wird im 2. Teil der Rede paränetisch konkretisiert.

5.2.3 Zweiter Teil (im Wechsel an die Schüler und andere Adressaten): Anweisungen für die Zeit der Abwesenheit Jesu (18,1–30)

Mit 18,1 beginnt keine neue Szene. Die Adressaten der Parabel vom Richter und der Witwe sind dieselben Schüler, an die der vorausgehende Teil der Rede adressiert ist. Mit 18,1 geht die Rede also ohne szenische Unterbrechung weiter. Wo sie endet, ist weniger eindeutig zu erkennen.

Innerhalb des 2. Teils der Rede wechseln die Adressaten. Die Parabel vom Richter und der Witwe (18,2–8, Sondergut) ist an die Schüler adressiert, die Erzählung vom Pharisäer und Zöllner im Tempel (18,9–14, ebenfalls Sondergut) sinngemäß an die Pharisäer; in der Chrie über die Kinder und die Gottesherrschaft (18,15–17, Markus-Stoff) werden wieder die Schüler angesprochen, im Dialog über die Reichen und das ewige Leben (18,18–30, ebenfalls Markus-Stoff), ist ein Angehöriger der Oberschicht der erste Gesprächspartner Jesu, bevor sich die Hörer allgemein und schließlich Petrus in das Gespräch einschalten. Der Wechsel der Adressaten

erfolgt also im 2. Teil der Rede fast so regelmäßig wie in den „großen“ Lehrreden im 2. und im 3. Zyklus des Reiseberichts. Die szenische Gestaltung der Wechsel hat Lukas allerdings dort, wo er Markus-Stoff rezipiert, von Markus übernommen und nicht reibungslos seiner Redekomposition angepaßt. Daß das Lehrgespräch über Reichtum und ewiges Leben in der Öffentlichkeit stattfindet, erkennt man gerade noch an der Reaktion des Publikums in V 26. Inhaltlich bildet der Schluß dieses Gesprächs (18,30) aber einen plausiblen Abschluß zum Thema der ganzen Rede.

5.2.3.1 Das Gebet und die Gerechtigkeit Gottes (18,1–14)

Die beiden Sondergut-Abschnitte sind semantisch durch zwei Sinnlinien miteinander verknüpft: 1. durch die Sinnlinie *Gebet* (V 1 *προσεύχασθαι*, V 7 *τῶν βοώντων αὐτῷ ἡμέρας καὶ νυκτός*, V 10 *προσεύξασθαι*, V 11 *προσηύχεται*) und 2. durch die Sinnlinie *Rechtssprechung* (vgl. V 3 *ἐκδίκησον*, V 5 *ἐκδικήσω*, V 7.8 *ἐκδίξω*, V 11b *ἄδικος*, V 14 *δεδικαιομένος*, vgl. V 2.6 *κρίτης*). Sie hängen inhaltlich also eng zusammen.

5.2.3.1.1 Die Parabel vom Richter und der Witwe (18,2–8)

Der Erzähler führt das Thema Gebet ein und nennt die Gattung, in der das Thema ausgeführt wird. Damit ist deutlich genug signalisiert, daß hier ein neuer Teil der Rede beginnt, auch wenn die Adressaten der Belehrung weiterhin die Schüler sind. Eröffnet wird die Lektion mit der Aufforderung, jederzeit und ohne Unterlaß zu beten. Diese Zeitvorstellung ist nicht mit der Uhr zu messen, sondern besagt, daß das Gebet die Kommunikationsform ist, in der sich die religiöse Existenz der Schüler Jesu in der kommenden Zeit artikulieren können. Das Gebet soll als permanent wiederholbare religiöse Ausdrucksform institutionalisiert werden.

Die Aufforderung zum permanenten Gebet wird mit der *Parabel vom Richter und der Witwe* (18,1–8) begründet. Sie ist wie die Parabel vom klugen Verwalter (Lk 16,1–8) in der Sphäre der Ungerechtigkeit angesiedelt (vgl. „der Richter der Ungerechtigkeit“ in V 6b). Der Richter wird in der *Exposition* der Parabel (V 2b.3a) als eine abschreckende Figur eingeführt, die das Ideal der richterlichen

Unabhängigkeit in ihrer pervertierten Form verkörpert. Ein Richter ohne Gottesfurcht und voller Menschenverachtung repräsentiert gerade das Gegenteil dessen, was er von Amts wegen zu garantieren, zu schaffen und zu wahren hätte. Seine Gegenspielerin, die Witwe, ist in einen Rechtsstreit verwickelt und deshalb als sozial schwache Person in besonderem Maß auf ein Urteil angewiesen, das ihr Recht schaffen würde.

Die *Haupthandlung* (VV 3b–5) besteht erzähltechnisch aus nur einer Sequenz. Die Witwe kommt (*ἤρχετο*), um ihr Recht zu fordern; der Richter reagiert darauf doppelt, zuerst weist er die Frau ab (*οὐκ ἤθελεν*), dann überlegt er es sich doch noch anders (*εἶπεν ἐν ἑαυτῷ*). Sinngemäß wird in dieser einen Sequenz aber ein langwieriges Ringen zwischen der Witwe und dem Richter dargestellt. Die Witwe kommt immer wieder (Imperfekt *ἤρχετο*), der Richter sträubt sich jedes Mal (Imperfekt *οὐκ ἤθελεν*), und dies „eine Zeitlang“.

Die Wende, die eintritt (substitutives „danach V 4b), wird nicht als letzte Konfrontation des Richters mit der Witwe erzählt, sondern als *innerer Dialog* des Richters. Darin erklärt der Richter den Grund für die Änderung seiner Haltung. Die Witwe ist ihm lästig. Sie könnte am Ende ihre Krallen ausfahren und ihm sein jetzt noch ansehnliches Gesicht zerkratzen. Diese Begründung erinnert an die Pointe der Parabel vom nachts um Hilfe gebetenem Freund (vgl. Lk 11,8), der sich entscheiden muß, ob er als Freund oder als Familienvater auf die Bittes seines Freundes reagieren soll. Auch dort wird dieser Konflikt nicht auf der Ebene der konkurrierenden Wertsysteme ausgetragen, sondern auf dem denkbar niedrigsten menschlichen Anspruchs-Niveau, in diesem Fall der Trägheit (vgl. das Stichwort *κόπος* in Lk 11,7 und 17,5). In der Parabel vom Richter und der Witwe geht es um den Widerstreit zwischen dem Begehren nach Recht als unabgegotener Forderung und der Ungerechtigkeit als etabliertem System. Auch hier wird der Streit nicht auf der Ebene dieses Antagonismus ausgetragen, sondern auf der komödiantischen Ebene, auf der rücksichtslose Männer schließlich doch noch Angst vor den spitzen Krallen schwacher Frauen bekommen.

Die *Parabel* wird durch die *Übertragung* VV 6–8 zum *Argument*. Sinngemäß handelt es sich um den Schluß vom Geringeren auf das Größere, der in der apokalyptischen Weisheit auch als Schluß vom Perversen (Ungerechtigkeit, Bosheit) auf das Ideale verwendet werden kann (vgl. Lk 11,13). Der Richter, der das Prinzip des

Unrechts verkörpert, wird durch die penetranten Auftritte der Witwe mürbe. Um wieviel mehr wird Gott, dessen Wille es ist, durch seine Herrschaft das Recht der „Erwählten“ in der Menschenwelt wieder aufzurichten, großzügig bereit sein, das dauernde Geschrei der „Erwählten“ um Rechtshilfe zu erhören. Diese Folgerung wird als rhetorische Frage formuliert, deren Beantwortung sich von selbst versteht.

Mit V 8 fügt Jesus dieser Schlußfolgerung eine feierliche Versicherung hinzu, die mit einer ganz anderen Frage gekoppelt ist: Gott wird selbstverständlich im Unterschied zu dem Richter in der Parabel *ohne Verzögerung* (ἐν τάχει) das *Recht* seiner Erwählten in der Menschenwelt wiederherstellen. Weniger gewiß ist, ob der Menschensohn bei seiner Parusie bei denen, die jetzt als Schüler Jesu etwas über die Dauerform christlichen *Glaubens* lernen, den entsprechenden Lernerfolg feststellen kann.

Das Motiv der „Suche“ des Menschensohnes nach dem „Glauben“ ist ein Variante des Motivs der „Suche“ der Weisheit nach einem Ort unter den Menschen, das im lukanischen Geschichtswerk in verschiedenen Ausprägungen zu finden ist.

5.2.3.1.2 Pharisäer und Zöllner im Tempel (18,9–14)

Mit 18,9 wird wieder der Adressat gewechselt. In diesem Fall wird aber keine Gruppe benannt, sondern eine Mentalität umschrieben, die es mit einem bestimmten Verständnis von Gerechtigkeit zu tun hat. Leute, die sich selbst für gerecht halten, sind aber solche, die so über sich denken wie der Pharisäer in der folgenden Parabel.

Dessen Verständnis von Gerechtigkeit steht in Opposition zu dem Verlangen nach der Gerechtigkeit Gottes, das im permanenten Gebet der Rechtlosen und Schwachen zum Ausdruck kommt, von dem zuvor die Rede war. Gerechtigkeit wird in 18,6–8 als Inbegriff der sozialen Ordnung der kommenden Welt verstanden, die Gott am eschatologischen Ende der Zeit heraufführen wird und die von den Entrechteten in der Gegenwart sehnlichst erwartet wird. Der Pharisäer dagegen äußert in seinem Gebet keine Sehnsucht nach der kommenden Gerechtigkeit Gottes, sondern dankt Gott dafür, daß er selbst ist, wie er meint, daß er sei, nämlich gerecht und deshalb anders als alle anderen Menschen.

Die Parabel selbst arbeitet einen anderen Kontrast heraus, indem sie zwei konträre Beter in den Tempel schickt, die dort als Beter zwei konträre religiöse Haltungen darstellen. Dem Pharisäer wird ein Zöllner gegenübergestellt. In dieser Figurenkonstellation liegt der Akzent auf dem Gegensatz zwischen der Mentalität, die sich als *Dank* (εὐχαριστῶ) für den Status der durch *religiöse Praxis* erworbenen Gerechtigkeit äußert, und der Mentalität, die sich als *Bitte* um *Sündenvergebung* artikuliert (ἰλάσθητί μοι τῶ ἁμαρτωλῶ). Hier stehen zwei konträre Modelle von Religion zur Diskussion. Das durch den Pharisäer verkörperte Modell versteht Religion als kulturelle Basis für die optimale Gestaltung der Beziehungen des Menschen zu Gott und zu den Mitmenschen, eine Auffassung, die hier satirisch überzeichnet wird, aber im Prinzip nicht ungewöhnlich ist. Dem wird die Haltung des Zöllners gegenübergestellt. Er repräsentiert gerade nicht das Konzept einer tragfähigen religiösen Kultur, sondern spricht als „Sünder“ und repräsentiert damit die Position des radikalen Angewiesenseins des Menschen auf Gottes rechtfertigendes Erbarmen. Die Parabel wirbt nicht für die Reintegration von Zöllnern, sondern für ein betont *soteriologisches* Verständnis von Religion, gemessen an dem das pharisäische Modell religiöser *Kultur* defizitär erscheint. Dies ist, kurz gesagt, der Sinn des abschließenden Statements Jesu (V 14). Daß der Zöllner „gerechtfertigt“ (von Gott) nach Hause geht, besagt, daß Gerechtigkeit nach dem Maßstab Gottes nicht als ein Grad, als ein kulturelles Niveau zu verstehen ist, das man durch fromme Leistungen erreicht, sondern als ein für Menschen unerschwingliches ideales Maß, dem zu entsprechen ein Geschenk Gottes ist, das nur der erlangt, der sich selbst als „Sünder“ zurücknimmt und es dem Gericht Gottes überläßt, darüber zu befinden.

In dem Gebet des fiktiven Pharisäers, durch das in der Parabel der Pharisäismus charakterisiert werden soll, werden in polemischer Verfremdung andeutungsweise zwei einander ergänzende Prinzipien pharisäischer Frömmigkeit deutlich, zum einen das Prinzip der *Abgrenzung* (vom nichtobservanten „Volk des Landes“), zum anderen das Prinzip der freiwilligen *Übererfüllung der Tora*. Das Prinzip der Abgrenzung wird in V 11 über einen kleinen Lasterkatalog konkretisiert. Damit wird das *kultische* Kriterium der *Reinheit* durch das *ethische* Kriterium der *Gerechtigkeit* ersetzt. Dies wirkt sich aber nicht zu Gunsten des pharisäischen Images aus, weil dadurch erst recht der abstoßende Eindruck der moralischen Arroganz entsteht. Entsprechend

belastend ist dann in V 12 auch die Berufung des Pharisäers auf seine spezifisch pharisäische Tora-Observanz. Das freiwillig verdoppelte Fasten (an zwei Tagen pro Woche statt nur an dem gebotenen einen Tag) und die (doppelte) Verzinsung aller Erträge (als Abgabe an den Tempel und als Abgabe an die pharisäischen Sozialeinrichtungen) erscheinen in dieser Perspektive als Ausdruck anmaßender Selbstgerechtigkeit.

Erzähltechnisch ist dieses Gebet zu vergleichen mit den inneren Monologen in den Parabeln des lukanischen Sonderguts, in denen bestimmte Figuren (reiche Kornbauern, verlorene Söhne, betrügerische Verwalter) Klugheit oder Torheit, richtiges oder falsches Bewußtsein artikulieren. Diese Texte sind fiktiv und plakativ und dienen der Profilierung der Gruppe, die über solche Parabeln ihr eigenes Verhältnis zur religiös-kulturellen Umwelt klärt, in diesem Fall wieder einmal durch Abgrenzung vom Pharisäismus als der repräsentativen Form der religiösen Mehrheitskultur des Judentums. An anderer Stelle bezeichnet Lukas den Pharisäismus als „genaueste“ (*ἀκριβεστάτη*) Richtung des Judentums (vgl. Apg 26,5), eine Anerkennung, die auf dem Hintergrund der Selbstbewertung des lukanischen Werkes in Lk 1,3 (*ἀκριβῶς*) gar nicht hoch genug veranschlagt werden kann.

5.2.3.2 Besitzverzicht und ewiges Erbe (18,15–30)

Mit Lk 18,15 ff nimmt Lukas den Faden des Markusevangeliums wieder auf. Wie bereits ausgeführt, kommt es dadurch nicht zu einem auffälligen erzählerischen Einschnitt, der dem Leser des Lukasevangeliums diesen Wechsel in der Quellenbenutzung möglichst auffällig anzeigen würde. Die neuen Figuren, durch deren Auftreten in Lk 18,15 (nur) eine neue Szene beginnt, werden nicht einmal durch ein Nomen oder Pronomen identifiziert. Sie treten anonym auf und bringen Jesus ihre Kinder (*προσέφερον*). Darauf reagieren die Schüler, indem sie diese Leute beschimpfen (*ἐπετίμων*). Damit ist der Anlaß für die anschließende kleine Lektion (V 16 f) gegeben. Sie richtet sich wieder an die Schüler.

Noch unauffälliger als dieser Übergang ist ein im buchstäblichen Sinn des Wortes einschneidender Eingriff des Lukas in die markinische Komposition genau an dieser Stelle. Mk 10,1–31 ist der zentrale Abschnitt des zweiten Hauptteils des markinischen Reiseberichts (vgl. dazu die Tabelle im Anhang, S. 268). Darin wird eine

Trias von haustafelartigen Themen behandelt: Ehe (VV 2–12), Kinder (VV13–16), Eigentum (VV 17–31). Dieser Teil des markinischen Reiseberichts ist von zentraler Bedeutung für die Neuinterpretation von „Nachfolge“ durch Markus. „Nachfolge“ wird hier gerade auf der sozialen Ebene *etabliert*, die in der historischen Nachfolge Jesu *verlassen* wird. Der Abschnitt wird bei Markus wie die Abschnitte davor und danach durch ein Itinerar eröffnet (vgl. Mk 9,30; 10,1; 10,32), ist also als Kompositionsfigur klar markiert.

Diese Komposition hat Lukas konsequent aufgelöst. Lukas hat nicht nur, wie bereits ausgeführt (vgl. oben S. 17), diese wie alle übrigen Itinerare des markinischen Reiseberichts gelöscht. Er übergeht an dieser Stelle auch den Abschnitt zum Thema Ehe (Mk 10,2–12). Damit löst er die inhaltliche Konzeption der markinischen Trias vollständig auf, weil mit dem Fortfall des Themas Ehe der Idee der Haustafel der Boden entzogen wird. Bei Lukas kommt es statt dessen zu einer polaren Struktur, die der Figurenkonstellation in der Parabel vom Pharisäer und Zöllner entspricht. Gegenübergestellt werden „die Kinder“ (Lk 18,15) und ein etabliertes Mitglied der Oberschicht (*ἄρχων*, 18,18). Sie stehen für zwei gegensätzliche Haltungen, die sie für die Gottesherrschaft bzw. für das „ewige Leben“ entweder qualifizieren oder disqualifizieren.

5.2.3.2.1 Die Kinder und die Gottesherrschaft (18,15–17)

Jetzt endlich kann festgestellt werden, daß Lukas im übrigen, wie der synoptische Vergleich zeigt, den Text der Markus-Vorlage weitgehend unverändert übernimmt. Immerhin gibt es zwei aufschlußreiche Veränderungen. Von Bedeutung ist erstens, daß nach Lk 18,16 Jesus *die Kinder* zu sich ruft (*προσεκαλέσατο αὐτὰ* bezieht sich zurück auf *τὰ βρέφη*), während Jesus nach Mk sich über *die Schüler* erregt und ihr Verhalten korrigiert (*εἶπεν αὐτοῖς* bezieht sich zurück auf *μαθηταί*). Damit wird bei Lukas das Thema des Annehmens der Gottesherrschaft „wie ein Kind“ (vgl. das abschließende Logion V 17) dem markinischen Thema Nachfolge vorgeordnet. Im lukanischen Zusammenhang ist das Kind (nach der Witve und dem Zöllner) eine weitere exemplarische Figur, welche die Haltung des Angewiesenseins der „Niedrigen“ (Lk 1,52) auf Gottes Gerechtigkeit verkörpern.

Die zweite aussagekräftige Veränderung betrifft den markinischen Schluß der Szene. Lukas läßt in seiner Fassung die Segnung der

Kinder überhaupt ganz aus (Mk 10,16). Das Motiv paßt nicht in dieses von Lukas geschaffene thematische Konzept. Heilsame Berührungen gehören bei Lukas zu den prophetischen Zeichenhandlungen. Im Evangelium dienen diese dazu, die wirksame Nähe der Herrschaft Gottes in der manifesten Form der Therapie zu offenbaren. Diese Offenbarung ist an die leibhaftige Präsenz Jesu in der idealen Zeit der Wissensstiftung gebunden. In diesem Abschnitt des Reiseberichts geht es aber gerade um die Einstellung der Schüler auf die kommenden „Tage“, in denen es gilt, das von Jesus gestiftete Wissen ohne die somatische Präsenz Jesu zu bewähren.

5.2.3.2.2 Die Reichen und das ewige Leben (18,18–30)

Dem Kind wird die Figur eines gesellschaftlich Etablierten, eines Angehörigen der Oberschicht (*ἀρχων*) gegenübergestellt, der im weiteren mit dem Attribut „sehr reich“ (V 23) ausgestattet wird. Die thematische Verklammerung der beiden Szenen erfolgt über die Frage nach dem „ewigen Leben“, die der reiche junge Mann an Jesus richtet. Das Stichwort steht in semantischer Verbindung mit dem Motiv der Gottesherrschaft (vgl. V 24).

Die Formulierung der Frage entspricht wörtlich Lk 10, 25b. Hier wie dort geht es um die Erfüllung der Tora, aber jeweils unter einem anderen Gesichtspunkt. In dem Gespräch über Gottes- und Nächstenliebe (Lk 10, 25–37) stellt sich die Frage, wer im kritischen Fall die Forderung der Tora *erfüllt*, die Repräsentanten der eigenen religiösen Kultur oder der Fremde. Hier geht es darum, was *über die Forderung der Tora hinaus* zu tun ist, um ewiges Leben zu erben. Diese Frage schließt sich im lukanischen Kontext eng an die Idee der freiwilligen Übererfüllung der Tora an, welche der Pharisäer in seinem Gebet als wesentliches Merkmal seiner Frömmigkeit hinstellt (vgl. 18,12).

In der markinischen Fassung des Dialogs Jesu mit dem reichen jungen Mann über das Erbe des ewigen Lebens (Mk 10,17–31) werden die Schüler und als deren Spitzenfigur am Ende auch Petrus in das Lehrgespräch einbezogen, und zwar so umfanglich und intensiv, daß eine Komposition aus drei etwa gleichgewichtigen Teilen entsteht. Der mit dem reichen jungen Mann geführte Teil des Lehrgesprächs (VV 17–22) bezieht sich auf die Forderung des Besitzverzichts als Bedingung für den Eintritt in die *Nachfolge Jesu*, der an die Schüler adressierte Teil (VV 23–27) auf die Frage

nach der Erfüllbarkeit dieser Forderung als Bedingung für den Eintritt in die *Gottesherrschaft*, der mit Petrus geführte Teil des Dialogs (VV 28–31) auf die *Vergeltung* für den Besitzverzicht in dieser und in der kommenden Welt.

Die lukanische Fassung bietet eine völlig andere Handlungsstruktur. Entscheidend ist, daß in Lk 18,24 kein expliziter Adressatenwechsel stattfindet, sondern Jesus das Verhalten des jungen Mannes kommentiert, ohne ihn aus den Augen zu lassen (*ιδῶν δὲ αὐτόν*), während nach Mk 10,23 Jesus die Blickrichtung ändert (*περιβλεψάμενος*), um dann seine Schüler anzureden (*λέγει τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ*). Bei Lukas treten die Schüler überhaupt nicht als Dialogpartner in Erscheinung. Die Frage „Und wer kann gerettet werden?“, die in Mk 10,26 von den Schülern gestellt wird, stellen in Lk 18,26 die nicht näher gekennzeichneten Hörer (*οἱ ἀκούσαντες*). Lediglich der Anteil des Petrus am Gesprächsverlauf bleibt in Lk 18,28 gegenüber Markus 10,28 unverändert. Insgesamt ergibt sich so ein völlig neues Konzept, auch hinsichtlich der inhaltlichen Gewichtung. *Markus* bietet ein dreiteiliges Lehrgespräch über *Bedingung und Lohn der Nachfolge*, dessen erster Teil mit einem jungen Mann geführt wird, der von Jesus zur Nachfolge aufgefordert wird. *Lukas* bietet einen Dialog Jesu mit einem vornehmen jungen Mann über das Thema *Reichtum und ewiges Leben*, dessen Scheitern die anwesenden Hörer verunsichert und Petrus zu einer Frage veranlaßt, deren Beantwortung das Gespräch mit dem jungen Mann doch noch zu dem Ergebnis bringt, auf das die Ausgangsfrage des jungen Mannes gezielt hat.

Bei Lukas verläuft das Gespräch insgesamt in *fünf Dialog-Sequenzen*. In den drei ersten ist der junge Mann der Dialogpartner Jesu, in der vierten das Publikum und in der fünften Petrus.

1. *Sequenz* (Lk 18,18–20 // Mk 10,17–19): Der junge Mann stellt die *Frage* nach dem ewigen Lebens im Schema Tun-Ergehen, und zwar in der apokalyptisch-weisheitlichen Variation dieses Schemas. Dem, was man in diesem Äon *getan hat* (vgl. den von Lukas gesetzten Aorist *ποιήσας* statt des markinischen Futurs *ποιήσω*) entspricht ein Ergehen im kommenden Äon (Futur *κληρονομήσω*). - Jesus beantwortet die Frage mit dem Hinweis auf die sozialen Gebote des Dekalogs. (Die geringfügigen Änderungen an der Markus-Vorlage nehmen Rücksicht auf die Fassungen des Dekalogs in der griechischen Bibel.)

2. *Sequenz* (Lk 18,21 f // Mk 10,20 f): Der junge Mann *erklärt*, diese Gebote erfülle er bereits (konstatierender Aorist bei Lukas

statt des markinischen Imperfekts der Dauer). Übereinstimmend wird dies von Lukas und Markus als Frucht religiöser Erziehung beurteilt (vgl. *ἐκ νεότητός [μου]*). Der Fragesteller erwartet nun, daß ihm eine weitergehende Forderung gestellt wird. - Darauf *erklärt* Jesus, welche über die Tora hinausgehende soziale Forderung erfüllt werden muß, damit jemand in die Nachfolge eintreten kann, und *stellt diese Forderung* auch sogleich an den jungen Mann. In der Mk-Fassung geschieht dies in einer drängenden Aufforderung zum Eintritt in die Nachfolge. Der junge Mann, den Jesus liebgewinnt (*ἠγάπησεν*), soll gehen (*ὑπάγε*), seinen Besitz zu Gunsten der Bettler veräußern und sofort wiederkommen und Jesus folgen. Lukas nimmt diese für die markinische Fassung charakteristischen dramatischen Momente heraus. Jesus tritt nicht in ein näheres Verhältnis zum Fragesteller und schickt ihn auch nicht fort, damit er die Bedingung der Nachfolge sogleich erfüllt, sondern der junge Mann wird nur über den eschatologisch wieder zur Geltung gebrachten Zusammenhang von Tun und Ergehen belehrt. Die Aufforderung zur Nachfolge läßt Lukas unverändert stehen. Sie hat aber nur die Funktion, die dauernde Umsetzung der Lebenswende einzufordern, die mit der Veräußerung des Besitzes eingeleitet worden ist.

3. *Sequenz* (Lk 18,23–25 // Mk 10,22–25): Hier kann nur im Blick auf die Lk-Fassung von einer weiteren *Sequenz* die Rede sein. In der Mk-Fassung schließt der erste der drei Dialoge mit dem Fortgehen des jungen Mannes (*ἀπῆλθεν* V 22). Dann beginnt der Dialog mit den Schülern. In der Lk-Fassung bleibt der junge Mann in der Szene, um zum Anschauungsbeispiel zu werden.

Die Belehrung Jesu löst bei ihm Trauer aus (*περίλυπος ἐγενήθη* V 23). Jesus (allein) nimmt diese Veränderung wahr (*part. coni. ἰδών*) und kommentiert sie (*εἶπεν* V 24a). Dabei wird die Trauer des reichen jungen Mannes zum lehrreichen Exempel verallgemeinert. In V 24b *stellt* Jesus verwundert *fest*, wie schwer die Begüterten in die Gottesherrschaft *hineingehen* (Präsens *εἰσπορεύονται* anstelle des markinischen Futurs *εἰσελεύσονται*). Damit wird das, was beim markinischen Jesus als eschatologisches Geschehen vorhergesehen wird, vom lukanischen Jesus schon in weisheitlicher Manier als eine allgemeine Erfahrung formuliert. Diese wird sodann im Logion vom Kamel und dem Nadelöhr (V 25) in der Form einer weisheitlichen Sentenz apokalyptischen Typs fixiert. Dieses Logion verarbeitet die Erfahrung im Schema A ist „leichter“ möglich als B. Die ätzende Provokation dieses Logions liegt darin, daß das angeblich „Leichtere“ ganz offensichtlich ein Ding der

Unmöglichkeit ist. Ein schwerbeladenes Kamel wird nie und nimmer durch ein Nadelöhr gehen. Um wieviel unmöglicher ist es, daß ein mit vielen Gütern bepackter Reicher den engen Zugang passiert, der in die Gottesherrschaft führt.

4. *Sequenz* (Lk 18,26 f // Mk 10,26 f): Mit dem Ergebnis der 3. Sequenz ist die Ausgangsfrage verbindlich und prägnant beantwortet, allerdings in einer negativen Form. Dies führt dazu, daß bei Markus die Schüler, bei Lukas allgemein die Hörer die *Frage* nach der Möglichkeit (*δύναται*) einer positiven Lösung stellen. Diese wird mit dem prägnanten soteriologischen Verb „retten“ (*σωθῆναι*) formuliert. - Die *Antwort*, die Jesus darauf gibt, wird unterschiedlich akzentuiert. Bei Markus wird die menschliche Vorstellung von dem, was möglich oder unmöglich ist, durch den Hinweis auf die rettende Allmacht Gottes *korrigiert* (*ἀλλ' οὐ παρὰ θεῶν*). Lukas begnügt sich hier mit der einfachen Thesenform. Bei Markus wird damit deutlicher, was aber auch nach Lukas gelten soll, daß diese Antwort Jesu auf die menschliche Ohnmacht verweist und damit eine letzte positive Zusage noch aussteht. Diese erhält erst Petrus, mit dem in der Lukas-Fassung überhaupt erstmals ein Schüler Jesu eine Frage stellt.

5. *Sequenz* (Lk 18,28–30 // Mk 10,28–31): Petrus, der für die Gruppe der Schüler („wir“) spricht (V 28 *ἔειπεν*), stellt keine ausdrückliche Frage, sondern *verweist* darauf, daß die Schüler bereits die über die Gebote des Dekalogs hinausgehende Forderung des Besitzverzichts erfüllt haben. Dabei betont Markus durch das Perfekt den mit der Nachfolge gegebenen Stand der Dinge, während Lukas durch den Aorist den Wechsel betont, der mit dem Eintritt in die Nachfolge verbunden ist.

In der *Antwort* Jesu (V 29 *εἶπεν*) setzt Lukas besonders deutliche eigene Akzente gegenüber der Vorlage. Er zählt zwar in V 29 wie Markus die Personen und Sachen auf, die beim Eintritt in die Nachfolge Jesu verlassen werden, läßt aber in V 30 denselben Katalog vollständig aus, den Markus fast wörtlich wiederholt, wenn er den Ausgleich benennt, den die Schüler Jesu nach Mk 10,30 schon in diesem Äon „unter Verfolgungen“ erhalten sollen. Damit übergeht Lukas das für Markus zentrale Anliegen, „Nachfolge“ als Metapher für christliche Existenz zu interpretieren und damit die christliche Gemeinde als „Familie“ neuer Art zu beschreiben, als *familia Dei*. (Das Wort „Vater“ wird in Mk 10,30 gezielt ausgespart, um diesen Platz für Gott zu reservieren.) Lukas tilgt in 18,29 nicht nur den Katalog, der die neue „Familie“ darstellt,

sondern gibt auch eine andere Begründung für das Verlassen der alten Familie (Lk 18,29 „wegen der Gottesherrschaft“ im Unterschied zu Mk 10,29 „meinetwegen und wegen des Evangeliums“).

Damit eliminiert Lukas auch hier zentrale Stichwörter der Sinnlinie Nachfolge zu Gunsten der Sinnlinie Gottesherrschaft, der in der gesamten Lk-Fassung überhaupt alle positiven Wertvorstellungen zugeordnet sind wie „ewiges Leben“, „erben“ (V 18), „Schatz im Himmel“ (V 22), und zwar in Opposition zu abgelehnten Wertvorstellungen wie „alles, was du hast“ (V 22), „reich“ (VV 23.25), „die Besitztümer haben“ (V 24), „das Eigene“ (V 28). Die Frage nach dem „ewigen Leben“ als Erbanteil in der Gottesherrschaft wird also von Lukas konsequent auf der Ebene der Sachgüter verhandelt. Es geht um die richtigen (hier: außermoralischen) Wertvorstellungen, die ein Schüler Jesu braucht, um den Herausforderungen der kommenden „Tage“ nach der Passion Jesu gewachsen zu sein. Die Zeit der Nachfolge Jesu wird dann der Vergangenheit angehören, die Lukas in seinem Reisebericht historisch erinnernd vergegenwärtigt. Jesus kann man dann nicht mehr in wörtlichen Sinn nachfolgen. Aber der Leser hat den Text der historischen Monographie des Lukas, der ihm lesbar darstellt, was in der Gegenwart zu wissen nötig ist.

5.3 Die Jericho-Trilogie (18,31–19,28)

Die Darstellung der letzten Abschnitte des Weges Jesu nach Jerusalem ist, was die erzählerische Inszenierung betrifft, durch die konkreten *topographischen* Angaben geprägt, durch die der Verlauf der Reise bis zum Erreichen des Bestimmungsortes Jerusalem auch im geographischen Sinn als Weg erscheint (vgl. 18,35; 19,1.11.28.29.37.41.45). Es ist klar, daß diese Itinerar-Notizen nicht als *makrotextuelle* Gliederungssignale fungieren, sondern höchstens Episodenanfänge markieren.

Auffällig ist andererseits, daß der Anfang dieses Teils des lukianischen Reiseberichts selbst nicht durch ein Itinerar eröffnet wird. Die Leidensvorhersage Lk 18,31–34 wird vom Erzähler lediglich durch die Veränderung der Figurenkonstellation vom vorausgehenden Kontext abgesetzt. Man könnte deshalb zunächst versucht sein, diese Leidensvorhersage als Abschluß der „großen“ Lehre einzustufen. Ein Vergleich zwischen der markinischen und der lukianischen

schen Komposition an dieser Stelle führt jedoch zu einem anderen Ergebnis.

Bei Markus hat diese Leidensvorhersage kompositorisch die Funktion der Eröffnung eines Teilzyklus (vgl. Anhang, S. 268). Entsprechend wird diese Leidensvorhersage mit einem Itinerar eingeleitet. Das Reise-Motiv wird in der markinischen Fassung also durch den Erzähler gestaltet und dadurch entsprechend betont (vgl. Mk 18,32). Dieses Itinerar tilgt Lukas, so wie er alle übrigen Itinerare des markinischen Reiseberichts systematisch tilgt. In Lk 18,31 nimmt Jesus lediglich die Zwölf beiseite (*παραλαβὼν*) und belehrt sie aufgrund höheren Wissens über die Reise nach Jerusalem (*Ἴδού ἀναβαίνομεν ...*). Die Reise wird also in der lukanischen Fassung ausschließlich durch Jesus thematisiert und nicht zuvor auch durch den Erzähler. Erzähltechnisch ist dies eine Nivellierung der Episodengrenze. Inhaltlich ist es aber eine Pointe von einigem Gewicht, wenn der Erzähler das Thema der Reise an dieser Stelle exklusiv für Jesus reserviert. Dadurch entsteht bei Lukas der Eindruck, daß *nur Jesus weiß*, daß er mit seinem Weg nach Jerusalem einer verborgenen Bestimmung folgt und daß die Etappen dieses Weges eine Folge vorherbestimmter Schritte sind, die zur Erfüllung eines geheimen Plans notwendig sind.

Lukas tilgt aber nicht nur das Itinerar Mk 10,32, sondern darüber hinaus den gesamten Abschnitt des markinischen Reiseberichts, der durch die dritte Leidensvorhersage eröffnet wird (Anmaßung der Zebedaiden und Rangstreit der Schüler, Mk 10,35–45). Lukas wird diesen Stoff erst im Zusammenhang der Tischreden beim letzten Passah-Mahl Jesu berücksichtigen (vgl. Lk 22,24–27). Aufgrund dieser Auslassung treten in der lukanischen Komposition zwei Szenen miteinander in Beziehung, die in der markinischen Komposition jeweils rahmende Funktion haben und schon deshalb nicht unmittelbar aufeinanderfolgen können: die dritte Leidensvorhersage und die Heilung eines Blinden bei Jericho. Für die lukanische Konzeption ergeben sich aus dieser Stoffanordnung ganz neue Möglichkeiten.

Der verbindende inhaltliche Aspekt der beiden Perikopen ist das spezifisch lukanische Thema Unwissen (Nichtverstehen, symbolisiert als Blindheit). Damit wird eine semantische Rekurrenzlinie angelegt, die sich im anschließenden Kontext fortsetzt. Der Blinde bei Jericho bittet Jesus, wieder sehen zu können (18,41: *ἵνα ἀναβλέψω*), der Zöllner Zachäus will Jesus sehen (vgl. 19,3: *ἔζητει ἰδεῖν*), und denen, die irrtümlich meinen, mit

dem Kommen Jesu nach Jerusalem werde sogleich die Gottesherrschaft sichtbar erscheinen (vgl. 19,11: ἀναπαύεισθε), wird mit dem Gleichnis von den Minen eine andere Perspektive eröffnet.

Diese semantische Linie erlaubt es, diese von Lukas komponierte Szenenfolge als eine zusammenhängende Lektion über Stufen der Befreiung aus der heillosen Unwissenheit zu interpretieren. Sie wird mit einer Exposition eröffnet, in der die Unwissenheit, mit der die Zwölf als exemplarische Figuren auf die Ankündigung der Passion reagieren, das spannungsauslösende Disäquilibrium ist, um dessen Aufhebung es in den folgenden Episoden (und darüber hinaus im gesamten Kontext der Reise nach Jerusalem) geht.

5.3.1 Exposition: Das Unverständnis der Zwölf bezüglich des Schicksals Jesu (18,31–34)

Lukas hat die dritte markinische Leidensankündigung in einigen Details gekürzt, aber in drei wesentlichen Punkten auch einschneidend verändert. 1. Er stellt die Vorhersagen über Leiden und Auferstehung in einen schrifthermeneutischen Bezugsrahmen. 2. Er verändert die Syntax der konkreten einzelnen Vorhersagen. 3. Er erweitert die Szene um die Reaktion der Zwölf (V 34) zu einer erzählerischen Sequenz

1. In der markinischen Fassung bezieht sich die Leidensvorhersage ausschließlich auf das Schicksal des Menschensohnes. Es wird durch die Vorankündigung einzelner Ereignisse der Passionsgeschichte und der Auferstehung konkretisiert. Lukas ordnet diese konkretisierenden Einzelmotive einer generellen hermeneutischen Aussage unter, indem er sie diesen voranstellt: Jesus reist nach Jerusalem, weil sich so „alles“ erfüllen wird, was die Propheten über den Menschensohn geschrieben haben. Jerusalem ist der Bestimmungsort der Reise Jesu, weil dies dem prophetischen Zeugnis der Schrift entspricht. Die Passion – die konkretisierenden Einzelmotive setzt Lukas durch ein logisch nuancierendes „denn“ von der hermeneutischen Generalthese ab – wird also in der lukianischen Fassung der Vorhersage nicht nur als etwas antizipiert, das als Wissen im Wort Jesu bereits zugänglich ist, sondern dieses charismatische Wissen Jesu wird mit dem schriftlich dokumentierten Wissen der kanonischen Propheten korreliert. Damit nimmt Lukas an dieser Stelle bereits *in nuce* vorweg, was er im Osterzy-

klus als die Stiftung des neuen kulturellen Gedächtnisses beschreibt, das die Grundlage für die nachösterliche Verkündigung der Zeugen Jesu sein wird (vgl. dazu Bd. 1, S. 26–47).

2. In der Mk-Fassung werden die konkreten einzelnen Voraussagen bis auf die erste („er wird übergeben werden“ / Passiv *παράδοθήσεται*) und die letzte („er wird auferstehen“ / Medium *ἀναστήσεται*) mit Prädikaten im Futur des Aktivs formuliert. Für die damit bezeichneten Aktivitäten werden menschliche Akteure verantwortlich gemacht, die Hohenpriester und Schriftgelehrten. Sie bleiben syntaktisch das Subjekt aller Sätze, selbst nachdem bereits von der Auslieferung Jesu an die „Heiden“ durch sie (Aktiv *παράδωσουσιν*) die Rede gewesen ist. Lukas tilgt diese Schuldzuweisungen an menschliche Akteure prinzipiell und vollständig dadurch, daß er alle Aktiv-Formen durch das Futur des Passivs ersetzt, das *passivum divinum*. Damit wird die Frage, wer für den Tod Jesu welche Verantwortung trägt, an dieser Stelle vollständig eliminiert und ersetzt durch eine indirekte Aussage über die Erfüllung des Plans Gottes, der in den Schriften der Propheten und in den Worten Jesu angekündigt wird, bevor die Ereignisse eintreten, durch die er sich erfüllen wird.

3. Auf diese schrifthermeneutisch unterlegte Voraussage des Leidens und der Auferstehung Jesu reagieren die Zwölf (nur in der lukanischen Fassung; vgl. Lk 18,34) mit einem Unwissen, das Lukas in nicht weniger als drei vollständigen kurzen Sätzen umschreibt, vergleichbar mit der entsprechenden Reaktion der Schüler auf die zweite Leidensvorhersage in Lk 9, 45. Es genügt Lukas nicht zu sagen, daß die Zwölf nichts von den einzelnen Inhalten der Ankündigung verstehen (*οὐδὲν τούτων*), sondern darüber hinaus betont er, daß sie das von Jesus Gesagte (*τὸ ῥῆμα τοῦτο*) nicht verstehen, weil es vor ihnen „verborgen“ ist (*passivum divinum κεκρυμμένον*). Ihr Unwissen beruht auf derselben göttlichen Determination, nach der Jesus seinem Weg nach Jerusalem als dem Ort der Erfüllung der Schriftprophetie folgt.

Dasselbe Nichtwissen, das Lukas in einem späteren Zusammenhang im Rückblick auf die Passion dem jüdischen Volk und seiner Obrigkeit zuordnet (vgl. Apg 3,17), schreibt er hier dem engsten Kreis um Jesus zu, den Zwölfen, und zwar in der auf das Nichtverstehen der *Worte* Jesu zugespitzten Form. Die Zwölf sind aber gerade diejenigen, die in der Zeit nach Ostern die Zeugen der Auferstehung Jesu vor dem Volk sein sollen, die also gegenüber dem Volk als die Träger des rettenden Wissens auftreten, das im Oster-

zyklus von Jesus gestiftet und ihnen als den autorisierten Zeugen Jesu zugewiesen wird (vgl. Lk 24, 44–49). Hier dagegen sind die Zwölf, die bei Lukas als symbolische Größe so oder so das Gottesvolk vertreten, die Repräsentanten seiner Unwissenheit bezüglich der Geheimnisse des eschatologischen Handelns Gottes. (In der Kindheitsgeschichte wird dieses Unwissen den Eltern Jesu zugeordnet; vgl. Lk 2,50. Hier wird also das fundamentale soteriologische Defizit, das die Zwölf auf der *ethnischen* Ebene repräsentieren, auf der *familialen* Ebene diagnostiziert. Beide Ebenen sind *anthropologisch* gleich relevant.)

Die Ausgestaltung der Leidensvorhersage zu einer erzählerischen *Sequenz* in einer Episode des Reiseberichts durch Lukas ist ein Hinweis darauf, daß das Unwissen, das die Zwölf hier an den Tag legen, der wesentliche soteriologische Mangel ist, der durch die Erfüllung des Weges Jesu in Jerusalem aufgehoben werden soll. Das Unwissen im Sinne von Lk 18,34 ist das fundamentale Defizit, von welchem nach Gottes Plan die Menschen durch die Vollendung des Weges Jesu befreit werden sollen.

5.3.2 Die Heilung eines Blinden bei Jericho (18,35–43)

Diese Befreiung aus der Verblendung wird in der folgenden Episode als *Heilung eines Blinden* erzählerisch gestaltet. Daß der Blinde – in der Mk-Fassung heißt er Bartimäus – in der Lk-Fassung anonym bleibt, soll möglicherweise unterstreichen, daß er eine soteriologisch exemplarische Figur ist. Wahrscheinlicher ist jedoch, daß Lukas die Hervorhebung durch einen Eigennamen „seinem“ Zachäus in der folgenden Episode vorbehält. Eine Distanzierung gegenüber der Vorlage ist aber damit nicht gegeben, sondern im Gegenteil ist zuerst festzustellen, daß Lukas die erzählerische Grundidee der Mk-Vorlage (Mk 10,46–52) übernimmt. Eine Randfigur, der am Weg sitzende blinde Bettler, setzt sich vehement gegen den Widerstand der Menge durch und erreicht durch sein Schreien, daß ihm der Sohn Davids eine Audienz gewährt und seine Bitte um Heilung erfüllt, so daß er im Gefolge des Königs dessen Weg nach Jerusalem mitgehen darf. Die erzählerische Grundidee der Audienz beim König erklärt die Unterschiede dieses Textes gegenüber dem Gattungsmuster der *Therapie*. Nicht die heilende Berührung durch den charismatischen Arzt ist die Rettung, sondern entscheidend ist die Energie, mit welcher der Blinde die

Situation herbeiführt, die es ihm ermöglicht, seine Heilungsbitte vorzutragen.

Verändert hat Lukas gegenüber der Vorlage vor allem die Rolle, welche die Menge in der markinischen Fassung der Episode spielt. Nach Mk 10,47a ist es der Bettler, der hört und erkennt, daß es Jesus ist, der vorüberzieht (vorangestelltes *part. coni.* ἀκούσας mit folgendem Objektsatz). Ohne fremde Hilfe (Information) erhebt er in der 1. Sequenz seine Stimme und ruft den Davidssohn um Erbarmen an (ἤρξατο κράζειν καὶ λέγειν); darauf versucht die Menge, ihn daran zu hindern (ἐπετίμων), mit Jesus Kontakt aufzunehmen. In der 2. Sequenz setzt sich der Bettler über den Protest der Menge mit noch lauterem Geschrei hinweg (πολλῶ μᾶλλον ἔκραζεν); damit bringt er Jesus zum Stehen und erreicht, daß dieser ihn rufen läßt (εἶπεν). In der 3. Sequenz wird dem Bettler auf Befehl Jesu der Ruf zur Audienz überbracht (φωνοῦσιν); darauf läuft der Blinde ohne Mantel und ohne jegliches Anzeichen seiner Behinderung zu Jesus.

In der lukanischen Version wird der Blinde von vornherein von der Menge unterstützt und ist darauf auch angewiesen. In der 1. Sequenz, für die als solche es keine Entsprechung bei Markus gibt, erkundigt sich (ἐπυνθάνετο) der Blinde bei der vorbeiziehenden Menge, was hier vorgehe; darauf melden (ἀπήγγειλαν) ihm die Leute, daß Jesus vorüberziehe. Jetzt erst folgen die beiden Sequenzen, mit welchen sich der Blinde nicht anders als in der Markus-Fassung gegen den Widerstand der Leute bei Jesus Gehör verschafft (vgl. Lk 18,38–40a). Die 3. markinische Sequenz entfällt.

Die Audienz beim Davidssohn Jesus (4. und 5. Sequenz) verläuft bei Lukas (vgl. VV 40b–43a) im Prinzip nicht anders als in der Markus-Fassung und weist auch im einzelnen kaum Veränderungen auf. Lukas bevorzugt hier den Hoheitstitel „Kyrios“ gegenüber dem markinischen „Rabbuni“ und verstärkt damit das königliche Image Jesu. Charakteristisch verändert hat Lukas vor allem das Heilungswort. Er wählt das für die Sinnlinie Wahrnehmung / Erkennen signifikante ἀνάβλεψον statt des markinischen ἴπαγε, das formgeschichtlich eigentlich nur eine Entlassungsformel ist. Bei Lukas stehen so im Heilungswort „sehen“ und „Glaube“ direkt beisammen (vgl. V 42). Damit wird bei Lukas die gesamte Heilung in den Themenzusammenhang gestellt, der mit den oppositionellen Motiven des prophetischen Wissens Jesu und des Nichtverstehens der Schüler im vorausgehenden Kontext, der Leidensvorhersage, angelegt ist.

Bemerkenswert ist in der lukanischen Fassung nicht zuletzt auch die Erweiterung des Schlusses (V 43b.c) der Heilungsgeschichte gegenüber der Vorlage. Der Geheilte folgt nicht nur Jesus nach, sondern lobt Gott, und nicht nur er, sondern „das ganze Volk“ (*πᾶς ὁ λαός*), das bei Lukas in das Wunder des Sehens einbezogen wird (*ἰδῶν*) und dies im Lob Gottes äußert. Damit schließt sich der Kreis. Die Menge, die von vornherein an der Heilung des Blinden beteiligt ist, hat selbst dazugelernt und verdient am Ende die theologisch qualifizierende Bezeichnung Volk Gottes (*λαός*). In der lukanischen Bearbeitung haben wir es mit einer der *euphorischen* Episoden zu tun, in denen sich die Chance der Erfüllung der *Hoffnung Israels* auf Grund der *Erkenntnis der soteriologischen Rolle Jesu* durch das Volk Gottes andeutet. Schaut man voraus auf die Passion Jesu und die Rolle des Volkes in der Passion, so ergibt sich mit dieser euphorischen Eröffnung der letzten Abschnitte des Weges Jesu aber gerade eine *tragische* Fallhöhe.

5.3.3 Die beispielhafte Umkehr eines reichen Zöllners (19,1–10)

Die folgende Episode spielt *in* Jericho. Sie besteht aus Sondergut (19,1–10) und aus Stoff der Logienquelle Q (19,12–27).

Die Erzählung von der Umkehr des Zöllners Zachäus führt die in der vorausgehenden Heilungsgeschichte entwickelte Vorstellung vom rettenden Glauben mit der für Lukas charakteristischen sozial-ethischen Akzentuierung fort. Dieser Zusammenhang wird unterstützt durch die formale Ähnlichkeit der Zachäus-Episode mit der voranstehenden Heilungsgeschichte. Wieder geht es darum, daß sich eine gesellschaftlich geächtete Figur (ein „sündiger Mann“, V 7) trotz eines körperlichen Handicaps (Kleinwüchsigkeit) gegen die Menge durchsetzen muß, um eine Art Audienz bei Jesus zu erreichen. (Dieses erzählmorphologische Unikat kann formgeschichtlich als *Grenzfall* der Gattung *Therapie* zugeordnet werden.)

In der *Exposition* (V 2 f) erhält die Hauptfigur der Geschichte zunächst einen jüdischen Namen (Zakkai, „der Gerechte“, mit griechischer Endung; vgl. 2 Makk 10,19). Sodann wird dieser Zachäus mit Attributen ausgestattet, die zeigen, was er seiner gesellschaftlichen Stellung nach ist, nämlich ein notorischer Sünder *par excellence*, ein reicher Oberzöllner. Andererseits zeigen die ihm zugewiesenen Attribute, was ihm fehlt: Er will Jesus sehen (*ἐξήγγει ἰδεῖν*)

und kann es nicht (οὐκ ἠδύνατο). Dieses Unvermögen führt der Erzähler in einem erklärenden Begründungssatz auf seine mangelhafte körperliche Konstitution zurück. Aber die Kleinwüchsigkeit ist hier nur deshalb ein Problem, weil die Menge dem kleinwüchsigen Zachäus mit ihrer normalwüchsigen Körpermasse die Sicht auf Jesus versperrt. Es geht hier also nicht um eine dämonisch verursachte Krankheit, die nur der charismatische Arzt heilen kann, sondern um ein primär gesellschaftlich bzw. kulturell bedingtes Ausgrenzungsproblem. Die nicht ganz unkomische Charakterisierung macht den reichen Oberzöllner mit seiner Statur in den Augen des impliziten Lesers schon aus Gründen der Erzähllogik zu einer Figur, der geholfen werden muß. Die entsprechenden theologischen Gründe erfährt der Leser aber erst, wenn das in der Exposition geschaffene Disäquilibrium durch die Haupthandlung wieder ins Lot gebracht worden ist.

Die *Haupthandlung* gliedert sich in eine Außen- und eine Hausszene. In der *Außenszene* (VV 4–6) wird erzählt, wie es zur Begegnung mit Jesus kommt. Wesentlich ist, daß die eigentliche Begegnungs-Sequenz durch eine räumliche Bewegung (προδρομῶν ... ἀνέβη) des Zachäus vorbereitet wird. In einem zweiten erklärenden Kommentar bestätigt der Erzähler, daß Zachäus genau in die richtige Richtung gelaufen und auf den richtigen Feigenbaum hinaufgestiegen ist, weil er damit exakt den Weg antizipiert, den Jesus gehen wird. Mit dieser Bewegung hat Zachäus also selbst seine Kleinwüchsigkeit kompensiert. (Diese Eigenleistung entspricht dem lauten Geschrei des Blinden in der Episode davor.) Die ersehnte Begegnung mit Jesus kann nun ungehindert stattfinden. Dabei wandert aber die Handlungsinitiative zu Jesus hinüber. Er ist es, der den erblickt, der ihn zu sehen begehrt, und er erteilt dann den entscheidenden Befehl, dem Zachäus aufs Wort gehorcht (σπεύσας κατάβηδι - σπεύσας κατέβη). Die suchende Bewegung des bedürftigen Menschen und die Bewegung des nach dem Verlorenen suchenden Jesus schneiden sich im Fadenkreuz der Erzählung.

Noch in der Außenszene wird der Wechsel zur Hausszene veranlaßt. In einem erklärenden Kommentar, den diesmal nicht der Erzähler abgibt, sondern mit dem Jesus selbst seinen Befehl begründet, den Zachäus auch in diesem Punkt erfüllt, wird dieser Wechsel als im Sinne des verborgenen Heilsplans Gottes notwendig qualifiziert. Jesus „muß“ im Haus des Zachäus „bleiben“. Seine Mission ist es nicht nur, Menschen in einer einmaligen Begegnung zu heilen, sondern die *Häuser* der

Menschen zu Orten zu machen, an denen die Weisheit Gottes „bleiben“ kann (vgl. Sir 24,7). Denn dazu ist Jesus zur Reise nach Jerusalem aufgebrochen (vgl. Lk 9,51–56 gegenüber Lk 24,28–32).

Der Wechsel zur *Hauszene* (VV 7–10) wird nicht durch Ortsangaben förmlich inszeniert. Die Geschlossenheit der Szene entsteht durch die Struktur der Handlung. Diese setzt mit einem zweiten Disäquilibrium ein. Die Menge („alle“), die Augenzeuge des Ereignisses ist, „murr“ (*διεγόγγυζον*) und maßt sich dabei die Richterrolle über Jesus an. Das ausgrenzende Nötigen nimmt dabei die Form des religiösen Verurteilens an.

In der Hauptsequenz dieser Szene ist es erneut Zachäus, der sich gegen die Menge durchsetzt. Formgeschichtlich betrachtet, müßte hier eigentlich Jesus den bekehrten Zachäus mit der Anweisung entlassen, in Zukunft nicht mehr zu sündigen. Dies übernimmt hier aber der Sünder selbst. Er nimmt die Haltung des Rhetors an (*σταθείς*) und richtet sein Wort (*εἶπεν*) an den Kyrios Jesus. Darin trifft er eine Verfügung über sein Vermögen, die den ethischen Wandel anzeigt, den die Begegnung mit Jesus in ihm bewirkt hat. Er spendet die Hälfte seines Vermögens als Almosen für die Armen. Das Maß, mit dem hier gemessen wird, hat mit der Idee der regelmäßigen doppelten Verzehntung aller Erträge (vgl. Lk 16,12) nichts zu tun. Es geht um einen einmaligen Akt. Es geht nicht darum, die pharisäische Praxis zu übertrumpfen. Das einmalige Almosengeben in dieser idealen Größenordnung ist hier vielmehr das Gegenstück zum endgültigen Verlassen von Haus und Familie nach dem Modell der Nachfolge Jesu. Der einmalige Akt der Stiftung macht Zachäus zwar nicht zum Schüler Jesu, wohl aber sein *Haus* zum idealen Ort, an dem *Jesus* „bleiben“ kann. Dazu gehört auch die Wiedergutmachung von Schäden, die dieser „Sünder“ in seiner ökonomischen Profession als Steuerpächter anderen Menschen zugefügt hat. Er wird nicht nur in Zukunft Erpressungen unterlassen. (Dazu hat sich in Lk 3,13 bereits der Täufer Johannes geäußert.) Er wird auch die bereits angerichteten Schäden in einer Höhe erstatten, welche die Tora für den Fall von Viehdiebstahl vorsieht (vgl. Ex 21,37). Das Vergehen der Steuererpressung, das die Einführung des Steuerpacht systems in hellenistischer Zeit voraussetzt, kennt die Tora noch nicht.

Jesus beantwortet (*εἶπεν*) diese Erklärung mit einem Wort an Zachäus, das aber ebenso wie das an ihn gerichtete Wort des Zachäus für die Allgemeinheit bestimmt ist. Es besteht aus drei Elementen. Zuerst wird konstatiert, daß in dieser Begebenheit

(„heute“) das erhoffte eschatologische Heil zum Ereignis geworden ist, und zwar „für dieses Haus“. Zweitens wird dieses Heilsereignis begründend damit verknüpft, daß der notorische Sünder, dessen Haus dieses Heil erfährt, ein Abrahamskind ist, daß es hier also um die Erfüllung der Hoffnung des jüdischen Volkes aufgrund der Verheißung Gottes an Abraham geht. Drittens wird in einem Begründungssatz erklärt, dies sei die Sendung Jesu als Menschensohn, „das Verlorene“ zu suchen und zu retten. Die Rettung führt dazu, daß der Zöllner jetzt seinen jüdischen Namen „der Gerechte“ zu Recht trägt.

5.3.4 Die Parabel von den Minen (19,11–28)

Das Motiv der Gegenwart des Heils wird in der Überleitung zum Gleichnis von den Minen (V 11) wieder aufgenommen. Jesus wendet sich an alle, die „dies“ (die Erklärung in V 9 f) gehört haben, aber eine falsche Vorstellung davon haben (*δοκεῖν*), was es bedeutet, daß „heute“ ein Tag der „Rettung“ (*σωτηρία*) ist. Die Erwartung, daß jetzt sogleich die Gottesherrschaft sichtbar in Erscheinung treten wird, mißverstehen den Sinn des Weges Jesu nach Jerusalem. Das Mißverständnis bezüglich der Nähe der Gottesherrschaft entsteht ja deswegen, „weil er nahe bei Jerusalem war“. Auch hier darf der heutige Leser nicht unterstellen, daß es dabei um das Problem der Naherwartung geht. Es geht vielmehr um das Problem, das im Zusammenhang der dritten Leidensvorhersage, der Exposition der Jericho-Episoden, mit dem Motiv des Unverständnisses der Zwölf aufgeworfen worden ist. Das Unverständnis bezieht sich in beiden Fällen auf den Weg Jesu und seine soteriologische Bedeutung. Diese wird in 19,31–33 als Erfüllung der *Schrift* und an dieser Stelle als Erfüllung der Erwartung der *Gottesherrschaft* thematisiert. Der Inhalt, den die Zwölf und das Publikum in der Zachäus-Episode nicht verstehen, ist in beiden Fällen das Schicksal Jesu, das sich nach dem *verborgenen Plan Gottes* in Jerusalem erfüllen wird.

Einen engen Zusammenhang zwischen der Parabel von den Minen und dem vorausgehenden Kontext gibt es auch auf der Ebene des Inhalts der Parabel. Wieder geht es um Geld, diesmal auf der Ebene einer Parabel. Die Transformation von der Ebene der Sozialethik auf die metaphorische Ebene der Parabel ist eine typisch weisheitliche Verallgemeinerung. Sie knüpft an das singuläre Bei-

spiel der großzügigen Stiftung des Zachäus an und führt hinüber zu einer allgemeingültigen Aussage über das richtige „Handeln“ (im doppelten Sinn des Wortes) in der bevorstehenden Zeit zwischen Passion und Parusie Jesu: „Handelt, während ich fort bin“ (V 13b). Damit hat der Erzähler die Ebene erreicht, mit der das Leitthema des gesamten vierten Zyklus, das Thema der Bewährung des Wissens in der kommenden kritischen Zeit der Abwesenheit Jesu zwischen Passion und Parusie, wieder explizit in Erscheinung tritt.

Für das lukanische Verständnis der Parabel von den Minen ist vor allem die von Lukas in die Q-Fassung der Parabel (vgl. die matthäische Fassung Mt 25,14–30) eingetragene *Nebenhandlung* aufschlußreich (vgl. VV 12.14.27). Der Kyrios verläßt in der lukanischen Fassung nicht nur für einige Zeit sein Haus, sondern er verläßt auch seine Stadt, um sich in der fernen Reichsmetropole die Anwartschaft auf die Herrschaft über diese Stadt bestätigen zu lassen. Er hinterläßt nicht nur in seinem Haus seine zehn Sklaven, denen er zehn Minen aushändigt, mit denen sie Geschäfte machen sollen. Er hinterläßt zugleich in der Stadt „seine“ Bürger, die durch eine Intrige verhindern wollen, daß er die Herrschaft über ihre Stadt erlangt. Die Haupthandlung der Parabel spielt nach der Rückkehr des Herrn, nachdem ihm die Königsherrschaft über die Stadt verliehen worden ist (vgl. V 15). Es ist kaum zu übersehen, daß Lukas damit auf die Parusie anspielt. (Eine Allegorie liegt aber nicht vor. Der Herr in der Parabel ist keine Idealgestalt.) Die Haupthandlung, in der die Sklaven zur Rechenschaft gezogen werden, ist also eine parabelhaft verfremdete Darstellung des Endgerichts. Der Zeitraum, der durch das Verlassen des Hauses bzw. der Stadt und die Rückkehr des Herrn zum Gericht über die Sklaven des Hauses und die Bürger der Stadt abgesteckt wird, entspricht demnach den Zeitvorstellungen, die Lukas zuvor in der „kleinen“ Apokalypse entwickelt hat. In der Parabel von den Minen geht es also wiederum bzw. jetzt abschließend um das Thema der Bewährung der Schüler Jesu in der Zeit zwischen der Passion bzw. der Himmelfahrt Jesu und der Parusie.

Die Struktur der *Haupthandlung* (VV 15–25) folgt dem Schema von Tun und Ergehen. In drei Dialog-Sequenzen berichtet jeweils einer der Sklaven, was er mit dem Kapital getan hat. Darauf verfügt der Herr die entsprechende Sanktion. Der Zusammenhang von Tun und Ergehen übergreift dabei die Grenze zwischen der Zeit der Abwesenheit des Herrn und der kommenden Zeit seiner Königsherrschaft. Insofern ist das Gleichnis von den Minen ein typisches

Beispiel für die Restitution weisheitlichen Denkens unter apokalyptischen Prämissen.

Die zehn Knechte haben nach der lukanischen Version, die in diesem Punkt der mutmaßlichen Q-Fassung entspricht (vgl. Lk 19,13 gegen Mt 25,15), alle dieselbe Summe erhalten, nämlich zehn Silberminen mit einem Gewicht von je 685 g Feinsilber. (Dies entspricht insgesamt einem Sechstel eines Silbertalents, das etwas mehr als 4 kg wiegt.) Dabei gibt es, anders als in Mt 25,15, keine unterschiedlichen Befähigungen, nach denen der Kyrios das Startkapital bemißt (*ἐκάστῳ κατὰ τὴν ἰδίαν δύναμιν*), mit dem die Sklaven ihre Geschäfte zu betreiben haben. Alle haben das eine „Kapital“, das zum „Handeln“ befähigt und verpflichtet. Diesem „Kapital“ entspricht also keine Qualifikation, die einer nach Mt 25,15 schon von sich aus mitbringt, sondern bei Lukas geht es um das notwendige Eine, das man wählen muß (vgl. Lk 10,42), wenn man Jesus begegnet, um den wahren Schatz des durch Jesus gestifteten Wissens.

Nach der Rückkehr des Kyrios stellt sich heraus, daß die „guten“ Sklaven mit ihrem Geld unterschiedlich erfolgreich gewirtschaftet haben. Entsprechend werden sie in der lukanischen Fassung unterschiedlich belohnt. (Anders in der matthäischen Fassung. Dort haben die „guten“ Sklaven ihr Kapital verdoppelt, haben also proportional jeder dasselbe geleistet und erhalten dafür auch denselben Lohn, den Eintritt in die eschatologische Freude. Den kann man nicht unterschiedlich dosieren. Entweder einer gelangt hinein oder einer wird nach V 30 in die Finsternis hinausgeworfen.) In der lukanischen Fassung erhalten die Sklaven, die sich durch ihr *ökonomisches* Handeln bewährt haben, nach dem Maß ihrer Leistung einen entsprechenden Anteil an der *Herrschaft* ihres Kyrios, nämlich die Gewalt über eine Anzahl von Städten, die der Zahl der von ihnen erwirtschafteten Minen entspricht. Der Bewährung auf der Ebene der Ökonomie („im Geringsten“) entspricht also ein Lohn auf der Ebene der Politik. Diese Parallelisierung von Ökonomie und Politik ist in der lukanischen Fassung bereits dadurch vorbereitet, daß in Lk 19,14 nicht von den Geschäften erzählt wird, welche die Sklaven mit ihrem Kapital treiben, sondern von der politischen Intrige, welche die rebellischen Bürger in der Abwesenheit des Kyrios spinnen, um seinen Aufstieg an die Macht zu verhindern. Das Gericht, das der Kyrios bei seiner Rückkehr vollstreckt, wird also nicht nur über die Belohnung der „guten“ Sklaven entscheiden, sondern wird die Herrschaftsverhältnisse in der Welt neu regeln.

Dieses Motiv wird in den Tischgesprächen beim letzten Mahl Jesu (vgl. Lk 22,24–30) wieder aufgenommen.

Der Schwerpunkt der Handlung in der Parabel von den Minen liegt auf der Bestrafung des Versagers, der nach dem Gesetz des erzählerischen Dreischritts als dritter und letzter zur Rechenschaft gezogen wird. In Lk 19,20 wird er nach dem „ersten“ und dem „zweiten“ als „der andere“ bezeichnet. Er kann nicht wie die anderen beiden von seinen Geschäften berichten, sondern zeigt nur die Mine so vor, wie er sie während der Zeit der Abwesenheit des Herrn mit sich herumgetragen hat, ohne sie anzurühren, deponiert in seinem Kopftuch. (Nach Mt 25,25 hat der Versager das Geld in der Erde verborgen.) In der folgenden Begründung wird diese Untätigkeit mit der Furcht vor dem Kyrios begründet und diese Furcht wiederum mit den fürchterlichen Eigenschaften dieses Kyrios. Dieser Tor redet sich um Kopf und Kragen. Den Kyrios bezeichnet er als „streng“ (*Hapaxlegomenon αἰσθητός*) und begründet dies in einer Weise, die den Kyrios zum Gegenteil dessen macht, was nach der weisheitlichen Tradition einen wohlgezogenen jungen Mann auszeichnet. Sein Handeln folgt gerade nicht dem Gesetz der Entsprechung von Tun und Ergehen, sondern beruht auf der Vereinnahmung des Ertrags fremder Arbeit in der Kapitalwirtschaft oder in der Landwirtschaft. Diese realistische, aber eben deshalb unkluge Kennzeichnung seines Herrn nimmt dieser in seiner Entgegnung auf und erklärt, der Sklave habe mit seiner törichten Rede sein eigenes Urteil gesprochen. Gerade weil der Sklave gewußt habe, mit was für einem Herrn er zu rechnen habe, sei seine Bestrafung die unausweichliche Folge seines unterlassenen Handelns. Das Entscheidende zu wissen und dennoch nicht zu handeln machen zusammen das aus, was im Sinne dieser Parabel unentschuldig ist. (Das Minimum, das hier unterboten worden ist, ist das Anlegen des Geldes bei der Bank. Diese ethische Lektion wird schon in Q mit sehr modernen Vorstellungen vorgetragen. Die nächste Bank in der galiläischen Umwelt des historischen Jesus befindet sich in Sepphoris.)

Der Schluß der Parabel (Lk 19,24–27) wird als eigene Szene gestaltet. Der „strenge“ Herr ordnet die Bestrafung des Versagers durch die Umstehenden an (V 24), und zwar gegen deren Bedenken (V 25). Darauf folgt die weisheitliche Generalisierung dieses Urteils in der Form einer weisheitlichen Sentenz (V 26). Dabei wird nicht gesagt, wer diese Sentenz spricht und an wen sie adressiert ist, ob der „strenge“ Herr sie noch auf der Ebene der Parabel an die Umstehenden in der Parabel richtet oder der Kyrios Jesus an die Um-

stehenden im Haus des Zachäus. Die weisheitliche Generalisierung fällt an sich in die Zuständigkeit Jesu als Lehrer. Der Schlußvers 19,27 dagegen spielt eindeutig wieder auf der Ebene der Parabel, und zwar wird hier erneut der für die lukanische Fassung der Parabel kennzeichnende Wechsel von der Ebene des Hauses zur Ebene der Herrschaft über die Stadt vollzogen. Dieses provokante Spiel mit den verschiedenen Erzählebenen (vgl. ähnlich Lk 14,24) wirft die Frage auf, ob dieses Ende noch offen ist oder ob der verhängnisvolle Verlauf in der Parabel auch auf der Ebene des lukanischen Reiseberichts nicht mehr abzuwenden ist. Noch während Jesus „dieses“ sagt, setzt er bereits seinen Weg nach Jerusalem fort (V 28). Damit wird der Zusammenhang zwischen der bevorstehenden Passion und der politische Handlungsebene der Parabel offensichtlich betont, ohne beide gleichzusetzen. Was bald in Jerusalem geschehen wird, ist nicht das Weltgericht, wird aber die Verhältnisse auf der Ebene des Weltgeschehens grundlegend verändern.

5.4 Die Ankunft in Jerusalem (19,29–48)

Bereits der Scharniervers 19,28 deutet an, daß das Ziel der Reise, der Tempel, jetzt rasch erreicht sein wird. Der Tempel zieht Jesus an wie ein Magnet. Dies betont Lukas durch die szenischen Überleitungen zu den folgenden Episoden: „Und es geschah, als er sich Betfage und Betanien näherte ...“ (V 29) – „Und als er sich schon dem Abstieg vom Ölberg näherte...“ (V 37) – „Und als er nahekam und die Stadt erblickte...“ (V 41) – „Und als er in das Heiligtum hineinging ...“ (V 45). Das Motiv der Nähe zur Stadt Jerusalem aus der Überleitung zur Parabel von den Minen (V 11) wird hier wiederholt aufgenommen und in seiner spezifisch lukanischen Verknüpfung mit den Motiven Wissen und Unverständnis weitergeführt, wobei Jesus als charismatischer Wissensträger erscheint, Jerusalem dagegen als unwissende Stadt und der Tempel als der Ort der Konfrontation beider.

Der Tempel ist Jesus schon in der Kindheitsgeschichte als der Ort zugeordnet worden, an dem er sein „muß“, weil er dort im Haus seines Vaters ist (vgl. Lk 2,49), der Ort, an dem er von den Wisenden (Simeon, Hanna) erkannt, von den unwissenden Eltern dagegen zwar gefunden, aber dennoch nicht verstanden wird. Nach der weisheitlichen Tradition ist der Tempel in Jerusalem die Stätte, welche die personifizierte Weisheit als ihre Wohnung unter den

Menschen, als Ort ihres Erscheinens inmitten ihres Volkes gesucht und gefunden hat und wo sie sich finden läßt von denen, die sie suchen. Diesen Ort erreicht jetzt Jesus auf dem ihm bestimmten Weg als das ihm bestimmte Ziel.

In diesem letzten Abschnitt des Reiseberichts gibt es keine an die Schüler Jesu adressierten *weisheitlichen* Belehrungen mehr (vgl. dagegen Mk 11,12–14.20–25). Hier geht es nicht mehr um die Neubegründung weisheitlicher Daseinsorientierung durch den lehrenden Jesus, sondern um das Drama des Erscheinens Jesu als des „umstrittenen Zeichens“ Gottes (vgl.- Lk 2,34), um Jesus als *Gottes eigene Lektion* für sein Volk.

5.4.1 Der Einzug des Gesalbten (19,29–40)

Dieser Abschnitt fußt auf Mk 11,1–25 als Quelle. Gegenüber der Vorlage fällt auf, daß Lukas in *zwei Episoden* gliedert, was bei Markus als eine durchgehende Handlung erzählt wird. Der szenische Neueinsatz Lk 19,37 macht einen Einschnitt zwischen dem Ausbreiten der Kleider auf dem Weg, das hier nur von den Schülern Jesu erzählt wird (anders Mk 11,8), und den Jubelrufen, mit denen die „ganze Menge der Schüler“ (nicht das Volk) den Ritt Jesu vom Ölberg in die Stadt hinunter begleitet. Dadurch bekommt die Anekdote von der Auffindung des Esels als Reittier für Jesus bei Lukas ein eigenes Gewicht.

5.4.1.1 Die Auffindung des königlichen Reittieres (19,29–36)

Die Episode demonstriert das überlegene Wissen Jesu. Dies ist an der Struktur der Handlung abzulesen. Sie besteht in der lukanischen Fassung aus zwei Sequenzen. In der *1. Sequenz* (VV 29–32) sendet (*ἀπέστειλεν*) Jesus zwei Schüler mit einem Auftrag, den sie exakt erfüllen; denn der *Auftrag* (*ὑπάγετε*) ist mit einer Vorhersage Jesu (*εὐρήσετε*) verbunden und deshalb erfüllbar. Alle übrigen Inhalte der Anweisungen beziehen sich auf diesen Fund, den Esel. In der Darstellung der Ausführung wird dieser Aspekt dadurch noch verstärkt, daß Lukas die gesamte Ausführung des Befehls als das vorausgesagte Finden zusammenfaßt (*εὑρον*). Bei Markus ist dies gerade nicht so, sondern hier werden über das Finden hinaus (*εὑρον*) in

der Ausführung auch alle drei Imperative der Anweisung (*ὑπάγετε, λύσατε, εἴπατε*) Punkt für Punkt von den Beauftragten abgearbeitet (vgl. die entsprechenden Indikative *ἀπέλθον, λύουσιν, εἶπαν*). Bei Markus liegt der Akzent darauf, daß *Jesus* mit seinem höheren Wissen über das Handeln seiner Boten das gesamte Geschehen *bestimmt*. Bei Lukas liegt der Akzent darauf, daß Jesus mit seinem höheren Wissen um den ihm *von Gott bestimmten* Weg auch das anordnen und koordinieren kann, was zum Erreichen des Ziels am Ende dieses Weges notwendig ist. Wie sich bald herausstellt, ist der Esel, der da in Betanien schon darauf wartet, von Jesus als Reittier benutzt zu werden, kein geringerer als das in Sach 9,9 erwähnte Fohlen einer Eselin, auf dem der eschatologische Friedenskönig in Jerusalem einziehen soll. Was die Propheten wissen, weiß auch Jesus. In der dritten Leidensvorhersage hat Jesus den Zwölfen diesen Zusammenhang vorab grundsätzlich erklärt (vgl. 19,31). Jetzt wird nichts mehr erklärt, sondern die Dinge ereignen sich so, wie Gott sie geplant und die Schrift sie vorhergesagt hat.

Der Dialog mit den Besitzern des Esels wird bei Lukas wie bei Markus von Jesus ebenfalls vorhergesagt und gesteuert, in der Durchführung des Auftrags jedoch nur von Lukas als eine vollständige 2. Sequenz (V 33 f) im Schema Frage (*εἶπαν*) - Antwort (*εἶπαν*) gestaltet. Bei Lukas protestieren die Besitzer nicht wie bei Markus ("Was macht ihr da...?"), sondern stellen nur sachlich die Frage nach dem Zweck („Wozu ...?“) der Aktion. Sie werden nach Lukas im Unterschied zur Markusfassung nicht beschwichtigt (vgl. Mk 11, 6a mit Rückbezug auf V 3), sondern erhalten eine ebenfalls sachliche Antwort. Die Frage ist aber, ob sie (und auch die beiden Schüler) die Tragweite dieser Antwort überhaupt verstehen können. „Der Herr bedarf seiner“, weil es um die Erfüllung der Schrift geht. Die Eselin hat dieses Fohlen zur rechten Zeit am rechten Ort einzig zu dem Zweck zur Welt gebracht, daß Jesus darauf reitend in Jerusalem einzieht. Das Fohlen hat zuvor noch nie als Reittier gedient und wird – so Lukas – den Besitzern auch nicht mehr zur Verfügung stehen. Es wird für immer in der Requisitenkammer der göttlichen Vorsehung verschwinden und nur in der Erinnerung des Lesers lebendig bleiben. Das alles muß so sein. Dennoch hat dieser Dialog wegen seines erzählerischen Eigengewichts den Charakter eines erschwerenden Zwischenfalls. Überall, wo Jesus seinen Weg gehen muß, trifft er auf Widerstände. So hat die Reise nach Jerusalem begonnen, und so wird sie auch enden.

Dennoch wird sie nicht scheitern. Dies signalisiert der euphorische *Schluß* (VV 35 f) dieser Episode. Der Esel wird Jesus überbracht

(ἡγάγον), Jesus wird von seinen Schülern auf das mit ihren Kleidern für ihn als Reittier hergerichtete Tier gesetzt (ἐπεβίβασαν), und sogar den Weg als solchen stellen sie mit ihren Kleidern festlich aus (ὑπεστρώωνον). (Bei Markus tun dies nicht die Schüler, sondern „viele“ aus der Menge; vgl. V 8).

Die Auffindung des Esels ist nach Lukas eine Lektion für die Schüler Jesu, die über das bisherige Programm der Reise nach Jerusalem hinausgeht. Hier geht es nicht mehr nur um eine Belehrung über Tun und Ergehen und andere Themen, die mit der praktischen weisheitlichen Daseinsorientierung in der eschatologischen Krise zusammenhängen – so findet man im Ernstfall einen Esel –, sondern hier haben die Schüler eine Lektion über Gottes Plan und die Gewißheit seiner Erfüllung durch das Kommen Jesu nach Jerusalem erhalten.

5.4.1.2 Der Einzug vom Ölberg herab (19,37–40)

Die 2. Episode beginnt mit einer euphorischen *Exposition* (V 37 f). Bevor Jesus den Abstieg vom Ölberg erreicht, beginnt die „ganze Menge der Schüler“, mit Begeisterung *Gott* für die *Machterweise* zu loben, die sie auf der langen Reise nach Jerusalem als Jesu prophetische Zeichenhandlungen gesehen hat. Die Worte, mit denen die Schüler diesen Dank an Gott zum Ausdruck bringen, sind aber zugleich als Begrüßung *Jesu* als *König* formuliert. Zitiert wird Ps 118,26. Das Wort „König“ fügen die Schüler Jesu als Apposition zu „der da kommt“ in den zitierten Psalmvers ein. Auch hier stellt sich die Frage, ob sie eigentlich verstehen, was sie da singen. (Der selbe Psalmvers ist bereits in Lk 13,26 zitiert worden, dort aber von Jesus. In dortigen Zusammenhang bezieht sich Ps 118,26 nicht auf den Einzug Jesu in Jerusalem, sondern auf sein eschatologisches Kommen zum Zion, auf die Parusie; vgl. dazu oben Abschnitt 4.1.3). Aber nicht darauf kommt es hier an, ob die Schüler die eschatologische Bedeutung von Ps 118 erfassen oder nicht, sondern daß sie das Kommen Jesu nach Jerusalem als den Einzug des messianischen Friedenskönigs verstehen und enthusiastisch begrüßen.

In der *Haupthandlung* (VV 39 f), die aus nur einer Sequenz besteht, sind es Pharisäer, die als notorische Bedenkenträger den Kontrapunkt zur Euphorie der Schüler setzten. Da ihre Bedenken sich gegen Jesus richten, greifen sie ihn wegen des Verhaltens seiner Schüler an. Lukas ordnet sie der Menge zu (ἀπὸ τοῦ ὄχλου). Damit

stehen sich die konkurrierenden Schulen, Jesus und die Pharisäer je mit ihrem Anhang, gegenüber. In dieser Konstellation kommt es zu einem letzten Dialog zwischen den Pharisäern und Jesus. Die Pharisäer fordern Jesus auf, seine Schüler zurechtzuweisen. Dies kann man im Rückbezug auf Lk 13,31 sinngemäß als Warnung auffassen. Die Schüler sollen mit ihrem messianischen Jubel nicht die Obrigkeit auf Jesus aufmerksam machen und nicht den Anschein erwecken, Jesus ertsche das Volk auf (vgl. Lk 23,2).

Jesus weist dieses Ansinnen in seiner Antwort zurück. Der Satz ist rätselhaft dunkel (ähnlich wie die Antwort Jesu an den „Fuchs“ Herodes in Lk 13,32 f) und besagt (wie die Antwort an Herodes), es sei gar nicht möglich, dieser Warnung zu entsprechen. So oder so wird der messianische Jubel laut werden, wenn nicht durch die Schüler Jesu, dann durch die Steine, die als leblose Zeugen ihr Schweigen wunderbarerweise brechen würden. Das euphorische Verhalten der Schüler wird also gerechtfertigt. Daß hier die Steine die Schüler ersetzen könnten, erinnert einerseits an Lk 3,8 (Gott kann dem Abraham aus Steinen Kinder erwecken), weist aber vor allem auf den folgenden Kontext voraus, in dem das Stein-Motiv mit der Zerstörung Jerusalems assoziiert ist. Das Schreien der Steine als Zeugen (vgl. Hab 2,11) wäre bereits ein Prodigium, das die Zerstörung der Stadt und des Tempels ankündigt.

5.4.2 Desolate Orte: Jerusalem und sein Tempel (19,41–48) .

Die beiden letzten Episoden des lukanischen Reiseberichts zeigen Jesus ohne seine jubelnden Anhänger in der Konfrontation mit der Stadt und dem Tempel. Der Kontrast könnte kaum schärfer sein. Jerusalem und der Tempel werden als Orte vorgefunden, die dem Anspruch, Stätte der lebendigen Beziehung zwischen Gott und seinem Volk zu sein, in gar keiner Weise entsprechen.

5.4.2.1 Das Weinen Jesu über Jerusalem (19,41–44)

Die Episode ersetzt im lukanischen Reisebericht die markinische Erzählung von der Verfluchung des unfruchtbaren Feigenbaums (Mk 11,12–14.20–25). Allein dies ist ein Indiz für die besondere Relevanz von Lk 19,41–44.

Die Stadt Jerusalem wird in V 42 durch die direkte Anrede („wenn auch du erkannt hättest ...“) personifiziert. Jerusalem erscheint dabei als die unwissende Mutter, die das Schicksal ihrer unmündigen Kinder unausweichlich teilt („dich und deine Kinder in dir“). Jesus dagegen spricht als der, den sein Wissen um das künftige Schicksal der Stadt betrübt. Das Weinen Jesu ist, wie der Irrealis in V 42a zeigt, Ausdruck seines unerfüllbaren Verlangens, Jerusalem Frieden zu bringen. Jesus sieht nicht nur die kommende Katastrophe des Jüdischen Krieges voraus, sondern er weiß, daß er diese nicht wird abwenden können, so wie Elischa in 2 Kön 8,11 über das kommende Unheil Israels weint, das er sehenden Auges selbst mit heraufbeschwören muß.

Das Weinen Jesu über die unwissende Mutter Jerusalem und ihre todgeweihten Kinder enthält keinen Vorwurf. Denn die Klage Jesu über die Stadt ist nicht begründet durch ein schuldhaftes Versagen Jerusalems (vgl. dagegen das Motiv der Unfruchtbarkeit in Mk 11,12–14.20–25), sondern durch das Unvermögen, die Ankunft Jesu „an diesem Tage“ als den langerwarteten Zeitpunkt der eschatologischen Zuwendung Gottes (τὸν καιρὸν τῆς ἐπισκοπῆς σου) zu erkennen. Das Motiv des Nichterkennens des gegebenen rechten Zeitpunkts bildet eine *inclusio*, die das Klagewort Jesu umschließt (vgl. VV 19b.44c). Daß dieses Nichterkennen kein *menschliches* Versagen ist, für das Jerusalem selbst verantwortlich ist, wird durch das *passivum divinum* in V 41c „Nun aber ist es vor deinen Augen verborgen worden“ (ἐκρύβη) deutlich. Das Wissen, das die Stadt vor dem Untergang retten könnte, ist menschlicher Erkenntnis grundsätzlich unzugänglich und gehört zu den Geheimnissen, die nur Gott kennt. Andererseits ereignet sich das, was zur Rettung der Stadt notwendig ist, gerade an diesem Tag, wird aber in seiner soteriologischen Bedeutung nicht verstanden. Dennoch ist das Kommen Jesu nach Jerusalem nicht vergeblich, sondern es soll nach Gottes verborgenem Plan gerade den noch verborgenen Sinn eben dieses Kommens offenbar werden lassen und dadurch den heillosen Bann des Nichtwissens durchbrechen.

Diese Episode hat an dieser Stelle vor allem die Funktion, die folgende Darstellung der Jerusalemer Ereignisse in die lukanische Wissenskonzeption einzuordnen. Die an diesen Ereignissen beteiligten menschlichen Akteure stehen nach lukanischem Verständnis ausnahmslos (vgl. Apg 3,17) unter dem unausweichlichen Einfluß eines verhängnisvollen Unwissens (ἄγνοια). Von allen gilt, daß sie „nicht wissen, was sie tun“ (Lk 23,34a). In der Passion erweist sich diese ἄγνοια definitiv als todbringende Verblendung. Ihr Bann wird

gebrochen durch die Auferweckung Jesu aus eben dem Tod, den diese *ἄγνοια* bewirkt hat.

Die lukanische Darstellung der Jerusalemer Ereignisse *demonstriert* das todbringende Funktionieren dieses schicksalhaften Verblendungszusammenhangs. Erst im Licht des Osterereignisses kann dieser rückblickend *analysiert* werden (vgl. Apg 13,27), nachdem Gott den „Zeiten der *ἄγνοια*“ (Apg 17,30) ein Ende gesetzt hat. Die Auferweckung Jesu ist nach dieser Wissenskonzeption die eschatologische Äonenwende.

5.4.2.2 Die Inbesitznahme des Tempels (19,45–48)

Die 2. Episode schließt sich bei Lukas direkt an die Klage über die Stadt an. Stadt und Tempel bilden eine Einheit. Die sogenannte Tempelreinigung wird gegenüber der Markusfassung auf eine einzige Aktion Jesu konzentriert, das Hinauswerfen der Händler (*ἤρξατο ἐκβάλλειν*). Diese Aktion wird wie bei Markus mit Schriftzitate unterlegt. Diese beziehen sich bei Lukas ausschließlich auf die Zweckentfremdung des Tempels, der nach Jes 56,7 ein „Ort des Gebetes“ sein soll, durch die Händler, die mit ihren Geschäften daraus eine „Höhle von Räubern“ gemacht haben. Damit werden Motive aus dem lukanischen Reisebericht aufgenommen und der Situation entsprechend zugespitzt. Daß das Wort „Räuber“ in der römischen Amtssprache die Bezeichnung für die antirömischen Aufständischen ist, spielt im lukanischen Zusammenhang keine Rolle mehr. Nach dieser Aktion ist der Tempel frei für Jesus, der ab jetzt hier täglich lehrt (*ἦν διδάσκων*).

Dies wird in einem Summarium (V 47a) konstatiert, das nicht nur den lehrenden Jesus in Szene setzt, sondern auch diejenigen auf den Plan ruft, die in den folgenden Episoden seine Gegner sein werden, „die Hohenpriester und Schriftgelehrten“ sowie „die Ersten des Volkes“. Diese werden nicht wie die Pharisäer, die den nach Jerusalem reisenden Jesus begleitet haben, als dessen skeptische Konkurrenten charakterisiert, sondern als Feinde, die seinen Tod „suchen“, aber noch keine Möglichkeit „finden“, dies in die Tat umzusetzen (Sequenz *ἐζητούν - οὐχ εὕρισκον*), und zwar wegen des Zulaufs des Volkes zum lehrenden Jesus, wie der Erzähler in einem abschließenden Kommentar (V 48b) erklärt, wobei er den theologisch gewichtigen Terminus *ὁ λαός* verwendet. Damit ist die

Figurenkonstellation für die folgenden Jerusalem-Episoden geschaffen.

II. Jerusalem (Lk 20,1–24,53)

Die Stadt Jerusalem, der Tempel als ihr Zentrum und ihre nächste Umgebung sind die Schauplätze, an denen Lukas alle Ereignisse vom Einzug Jesu in den Tempel bis zur Himmelfahrt lokalisiert. Die Gliederung in drei Zyklen ist naheliegend, weil Lukas den gesamten Stoff bis zum Beginn der Passionsgeschichte (2. Zyklus) im Tempel lokalisiert (1. Zyklus). (Der 3. Zyklus, der Osterzyklus Lk 23,26–24,53, ist bereits im 1. Band behandelt worden; vgl. dort S. 26–47.)

1. Der Tempel-Zyklus (Lk 20,1–21,38)

Lukas hat die Komposition der Jerusalem-Stoffe gegenüber der Markus-Fassung gestrafft. Die „große“ Apokalypse (Mk 13) verlegt er in den Tempel, so daß nun alle Jerusalem-Szenen, in denen Jesus als Lehrer öffentlich in Erscheinung tritt, dort spielen, und zwar durch das Tagesschema in Lk 20,1 verbunden zu einer einzigen Episode. Der Tempel ist der Ort schlechthin, der für den lehrenden Jesus bestimmt ist. Dort erscheint er so wie die personifizierte Weisheit in Sir 24,1 f inmitten des Gottesvolkes (vgl. Lk 19,48; 20,1.9.19.45.38). Die Tempel-Episode und die Passion stehen sich damit bei Lukas als zwei Kompositionskomplexe gegenüber. Jesus *erscheint* an dem ihm bestimmten Ort und wird dort *abgewiesen*. Beides geschieht notwendig so, wie es dem Plan und dem Vorherwissen Gottes (vgl. Apg 2,23) entspricht.

Die Szenerie der Tempel-Episode wird vor allem in den beiden Summarien Lk 19,47 f und 21,37 etabliert. In beiden wird an erster Stelle konstatiert, Jesus lehre „täglich“ (19,47) bzw. „tagsüber“ (21,37) im Tempel. In beiden wird das „Volk“ als Adressat genannt. In der Exposition der Tempel-Episode (20,1) wird diese Konstellation aktualisiert. Das folgende geschieht an einem dieser Tage, an denen Jesus im Tempel das Volk lehrt.

Die Widersacher Jesu, die im ersten Summarium und in der Exposition der Tempel-Episode auftreten, werden bereits durch diese Inszenierung als *Störer* der Kommunikation zwischen Jesus und dem Volk charakterisiert. Während Jesus dem Volk seine Botschaft verkündigt (*διδάσκοντος αὐτοῦ ... καὶ εὐαγγελιζομένου*), platzen sie in die Szene hinein (*ἐπέστησαν*). Die Streitgespräche, die Jesus mit

ihnen führt, sind also nicht als akademische Podiumsdiskussionen angelegt, die eigentlich für das Publikum inszeniert sind, sondern als Attacken, die Jesus parieren muß, um sich dann doch wieder dem Volk und ab Lk 20,45 auch zugleich mit dem Volk speziell den Jüngern zuwenden zu können.

1.1 Die Jerusalemer Streitgespräche (Lk 20,1–44)

1.1.1 Die Frage nach der Vollmacht Jesu (20,1–8) und die Parabel von den bösen Winzern (20,9–19)

Das erste Beispiel für diese Dramaturgie ist die lukanische Inszenierung der Vollmachtsfrage mit der anschließenden Parabel von den bösen Winzern. Die von den Gegnern Jesu gestellte Frage nach der Vollmacht Jesu wird in dem mit den Gegnern geführten Streitgespräch nicht beantwortet. Statt dessen deckt Jesus in der daran anschließenden Parabel von den bösen Winzern, die im Unterschied zu Mk 12,1–12 nicht an die Gegner, sondern an das Volk adressiert ist (vgl. Lk 20,9 gegen Mk 12,1), die Brüchigkeit der Autorität seiner Gegner auf. Daß die beiden Einheiten als Doppelszene konzipiert sind, zeigt auch der beide gemeinsam abschließende V 19.

Im Streitgespräch über die Vollmacht Jesu, dem *1. Teil der Doppelszene* (20,1–8), treten dieselben Gegner in Erscheinung wie in Lk 19,47. Als Bezeichnung für den Laienadel (*οἱ πρῶτοι τοῦ λαοῦ*) übernimmt Lukas hier das markinische *πρεσβύτεροι*. Die Gegner stellen Jesus die Frage nach der Erlaubnis, mit der er „dies“ tut (V 2). Dabei bezieht sich das substituierende Demonstrativpronomen „dies“ in der lukanischen Version auf die *Lehre* Jesu im Tempel (V 1), nach Mk 11,28 dagegen sinngemäß auf die Tempelreinigung (Mk 11,15–18). Bei Markus spielt also bei der Verwendung des Begriffs *ἐξουσία* der Aspekt der *Macht* von vornherein eine Rolle, bei Lukas geht es dagegen zunächst um einen Kompetenzstreit auf der Ebene des *Wissens*. Mit der Einleitung ihrer Frage („Sag uns ...“) verlangen die Gegner, daß Jesus jetzt seine Lehre unterbricht und mit ihnen redet, und zwar über seine Lehrerlaubnis. Sie unterstellen also, ohne ihre Erlaubnis dürfe Jesus im Tempel nicht öffentlich lehren (zu analogen Konflikten zwischen Aposteln und Obrigkeit vgl. Apg. 4,1–22; 5,17–42).

Die *Gegenfrage* Jesu (V 3), ob die Taufe des Johannes göttlichen oder menschlichen Ursprungs gewesen sei, scheint zunächst nur ein taktischer Schachzug zu sein, mit dem der angegriffene Jesus die Fragestellung auf eine andere Person bezieht, von der er weiß, daß die Gegner diese nicht attackieren können wie ihn selbst. Entscheidend ist aber, daß damit zugleich die von den Gegnern gestellte Frage in einer Weise differenziert wird, die für sie selbst gefährliche Konsequenzen haben wird.

Die *interne Beratung* der Gegner (V 5 f) fördert das Dilemma zutage, in das die Gegenfrage Jesu sie bringt. Wenn die Taufe des Johannes ein göttlich legitimes Zeichenhandeln gewesen ist, hätte sie die Anerkennung jeder legitimen menschlichen Autorität finden müssen. Da aber die Gegner die Johannestaufe nicht respektieren, könnten sie ihren eigenen Kompetenzanspruch gegenüber Jesus nur behaupten, wenn sie die prophetische Autorität des Täufers bestritten. Dies aber ist nicht opportun, weil sie damit ihre Autorität als Obrigkeit zum Einsturz brächten. Denn das Volk hält Johannes nach wie vor für einen göttlich legitimen Propheten und würde in diesem Rangstreit der Legitimationen nicht neutral bleiben. Das Volk würde wegen der höheren Wertschätzung der Autorität des Johannes seine eigene Obrigkeit steinigen. Eine Obrigkeit, die göttlich legitimierte Autorität nicht respektiert, verliert ihre politische Autorität. Den Machtaspekt deutet Lukas hier also an, indem er die Gegner Jesu selbst auf das brüchige Verhältnis von Volk und Obrigkeit in Jerusalem anspielen läßt. So tritt also am Ende dieses Streitgesprächs bei Lukas auch dieser Aspekt des Wortes Vollmacht (*ἐξουσία*) sekundär zum Wissensaspekt in Erscheinung.

Den Vorwand, unter dem die Gegner die Antwort auf die ihnen gestellte Frage verweigern, präzisiert Lukas in V 9 gegenüber Mk 11,33: Sie wissen angeblich nicht, „woher“ (*πόθεν*) die Taufe des Johannes kommt. Also sagt ihnen Jesus auch nicht, von „welcher Art“ (*ποία*) seine Lehrkompetenz ist. Also werden die Gegner, wenn sie in der Passionsgeschichte den Tod Jesu herbeiführen, nicht wissen, was sie tun.

Es folgt als 2. Teil der *Doppelszene* die *Parabel von den bösen Winzern* (20,9–19). Lukas inszeniert sie im Unterschied zu Markus (vgl. Mk 12,1) als eine Belehrung des Volkes (vgl. V 9) über den Hintergrund des Konflikts Jesu mit der Jerusalemer Obrigkeit, der hier soeben ausgebrochen ist. Wegen der Änderung der Figurenkonstellation ändert sich in der lukanischen Version auch der Verlauf der Handlung. An die Parabel, die Jesus als *Monolog* vorträgt

(VV 9b–16c), schließt sich ein kurzer *Dialog* zwischen Jesus und dem Volk an (VV 16d–18) an, bevor am *Schluß* (V 19) auch die Gegner Jesu auf die Parabel reagieren.

Die *Exposition* der *Parabel* (V 9b–d) gestaltet Lukas gegenüber Markus radikal neu. Im Gegensatz zu Mk 12,1 spielt die lukanische Version nicht auf das Weinberglied (Jes 5,1 f) an. Den emphatischen Einsatz „Einen Weinberg ...“ vermeidet Lukas und setzt das Wort an die normale Position des Objekts im Satz. Der Satz beginnt bei ihm ohne jede Emphase mit dem Subjekt „irgendein Mensch“. Die lyrisch rhythmisierte Reihe der fünf kurzen Hauptsätze in Mk 12,1 streicht er auf drei zusammen und erhält so eine Trias, die einen ganz gewöhnlichen Vorgang aus der Welt der Ökonomie darstellt. Ein Weinberg wird angelegt (ἐφύτευσεν) und verpachtet (ἐξέδωκεν). Dann geht der Besitzer für einige Zeit fort (ἀπεδήμησεν) und läßt die Pächter wirtschaften. Dabei ist klar, daß die Zeitangabe χρόνους ἰκανούς sich nicht auf die Parusie beziehen kann, also nicht allegorisch zu deuten ist. Dies sind erste Hinweise darauf, daß Lukas diesen Text insgesamt nicht allegorisch als *verschlüsselte* Darstellung der Heilsgeschichte verstanden wissen will, sondern als eine Parabel im engeren Sinn, die auf dem Weg der weisheitlichen Analogie einen *politischen* Konflikt, der gerade ausbricht, auf der Anschauungsebene der *Ökonomie allgemeinverständlich* analysiert.

Auch die *Haupthandlung* (Lk 20,10–15) gestaltet Lukas gegenüber der Markus-Version in wesentlichen Punkten neu. Nach angemessener Zeit (καίτῃ in V 2 bezieht sich auf χρόνους ἰκανούς in V 1 zurück) verlangt bei Lukas der Besitzer des Weinbergs von den Bauern die Pacht. Um die Naturalien einzufordern, werden nacheinander Sklaven ausgesandt. Dies geschieht bei Markus in einem Dreischritt, dessen dritte Stufe auffällig eskaliert (vgl. Mk 12,5). Nach dem dritten Knecht folgen noch „viele andere“, die von den Pächtern allesamt wie die ersten drei abgewiesen und teils mißhandelt und teils getötet werden. Diese Erweiterung läßt in Verbindung mit den übrigen allegorischen Elementen des Textes erkennen, daß bei Markus ein Abriß der Heilsgeschichte nach dem Schema der deuteronomistischen Prophetenaussage als Hintergrundvorstellung vorliegt. Nach dieser Aussage hat Israel alle „Knechte“ Gottes (die Propheten) abgewiesen und damit die Zerstörung Jerusalems und des Ersten Tempels durch die Babylonier 586 v. Chr. verschuldet. Mit Mk 12,6 wird Jesus in dieses Schema als der eschatologisch „letzte“ Bote eingeordnet. In der Lukas-Fassung ist das Schema der deuteronomistischen Prophetenaussage restlos getilgt. Hier wird

der Dreischritt der vergeblichen Aussendungen von Knechten nicht erweitert, der Rahmen des erzählerisch Üblichen also nicht bedeutungsschwer gesprengt. Die Mißhandlung der Sklaven eskaliert zwar, geht aber über Entehrung und Körperverletzung nicht hinaus.

Bei Lukas reagiert der Besitzer auf die dreimalige Mißachtung seiner Pachtforderung mit der typisch lukanischen Frage: „Was soll ich tun?“ Nach der Dreischrittregel kann der Besitzer keinen weiteren Schritt „hinzufügen“ (vgl. das Prädikat *προσέθετο* in V 11.12). Es ergibt erzähllogisch keinen Sinn, einen vierten Sklaven loszuschicken. Markus dagegen zeigt den Herrn des Weinbergs keineswegs als einen Menschen, der durch aufsässige Pächter in Verlegenheit kommen kann. Vielmehr führt an dieser Stelle der implizite Erzähler (die Stimme des Evangelisten auf der Textebene 1) den „geliebten Sohn“ als den „letzten“ Boten (Gottes an Israel) in die Handlung ein und aktualisiert so das deuteronomistische Schema christologisch. Bei Lukas dagegen kommt der Besitzer des Weinbergs, also eine Figur in der fiktiven Welt der Parabel, auf die Idee, statt der Sklaven seinen eigenen Sohn zu schicken, weil es seiner Auffassung nach angemessen wäre (*ἰσως*), daß sie diesem mit größerem Respekt begegnen als den Sklaven. Auch diese Erwartung sprengt nicht das Maß des erzählerisch Plausiblen. Die Gleichheit (*ἰσότης*) ist eine gängige Normvorstellung; vgl. Lk 6,43.

Den *Plan* der Pächter (V 14), den Sohn zu ermorden, um das Erbe an sich zu bringen, kann Lukas im wesentlichen übernehmen. Lukas stilisiert ihn als verkehrtes *Denken* (*διελογίζοντο*). Daß hier das Maß des ökonomisch Wahrscheinlichen gesprengt wird, ist typisch parabelhaft und hat mit der allegorisierenden Tendenz der Markus-Fassung nichts zu tun. Weil das Verhalten der Pächter sich jetzt nicht mehr nur auf die ökonomische Schädigung, sondern auf die Vernichtung der Familie des Besitzers richtet, verlangt die Erzähllogik, daß der Besitzer dieses feindliche Verhalten der Pächter nicht toleriert.

Die *Ausführung des Plans* (V 15) erzählt Lukas so, daß sogar deutlicher als in Mk 12,8 auf die Kreuzigung Jesu draußen vor der Stadt angespielt wird (vgl. schon Lk 4,29). Der Sohn wird außerhalb des Weinbergs ermordet. Damit wird der Text aber nicht heilsgeschichtliche allegorisiert, sondern auf die vorausgesetzte aktuelle Konfliktsituation bezogen, also auf die Sache, die durch die Parabel erklärt wird.

Den *Schluß* der Parabel gestaltet Lukas wie zuvor Markus als von Jesus gestellte Frage nach der zu erwartenden Reaktion des Herrn

des Weinbergs. (Das Wort „Herr“ verwendet Lukas bereits zuvor als Entsprechung zu „Sklave“. Markus verwendet es mit besonderem Akzent erst hier.) Die Antwort gibt Jesus selbst. Nach dem Prinzip der Entsprechung (*ἰσότης*) von Tun und Ergehen, Schuld und Strafe werden die mörderischen Pächter getötet und der Weinberg anderen Pächtern gegeben werden. Auch dies ist bei Lukas keine allegorische Aussage über Gottes eschatologisches Gericht an Israel, sondern die Bestrafung der bösen Pächter durch den Weinbergbesitzer ist das plausible schreckliche Ende der fiktiven Erzählung. Die aber stellt eine Analogie zum aktuellen Konflikt Jesu mit der Jerusalemer Obrigkeit dar.

Darum geht es in dem anschließenden kurzen *Dialog Jesu mit dem Volk* (VV 16d–18). Das Volk reagiert erschrocken auf die Parabel. Aber statt abzuwiegeln, spricht Jesus jetzt ohne den didaktischen Umweg über eine fiktive Geschichte direkt aus, welches schreckliche Ende hier eigentlich das Thema ist. Er zitiert Ps 118,22. Damit wird ein kanonisch verbindlicher Text zur Deutung des Konflikts Jesu mit der Jerusalemer Obrigkeit herangezogen, den Jesus mit einer weisheitlichen Sentenz (V 18) zuspitzt.

Das Bild vom Stein, den die Bauleute verworfen haben, der aber zum Schlußstein des Gewölbes geworden ist, steht in Ps 118 im Kontext des Dankes für die Erfahrung der Rettung eines Beters durch Gott. Ps 118,26 wird in Lk 13,35 von Jesus selbst auf seine Rettung durch Gott und seine Parusie als Menschensohn bezogen und auch dort bereits mit der Ansage der Zerstörung des Tempels verknüpft. Dieser komplexe Zusammenhang steht auch hier im Hintergrund. Das Volk durchschaut diesen Zusammenhang ebensowenig wie zuvor die Schüler Jesu, wenn sie mit Ps 118,26 den Einzug Jesu in Jerusalem vorschnell und unkritisch als eschatologisches Ereignis bejubeln (vgl. Lk 19,38). Aber die abwehrende Reaktion des Volkes auf das Ende der Parabel ist ein Ansatz von Verstehen, den die Parabel bewirkt hat. Daran anknüpfend stellt Jesus mit seiner Sentenz zu Ps 118,22 (unter Anspielung auf. Jes 8,14 f; zur Kombination dieser Texte vgl. 1 Petr 2,7 f) diesen für das Volk noch undurchschaubaren Zusammenhang her. Dabei wird in Analogie zur Parabel von den bösen Pächtern die Zerstörung Jerusalems und des Tempels als Konsequenz der Abweisung Jesu durch die Jerusalemer Obrigkeit erklärt. Der Stein, der das Gewölbe als Schlußstein hätte zusammenhalten sollen, wird auf die „Bauleute“, die ihn verworfen haben, herabfallen und sie töten. Damit ist das Verhalten der Gegner Jesu entlarvt, das christologische Inkognito Jesu aber gewahrt.

Es ist also keine Frage, daß Lukas mit der Parabel von den bösen Weinbergpächtern zwischen der Kreuzigung Jesu und der Zerstörung der Stadt Jerusalem einen Zusammenhang konstruiert. Dieser Zusammenhang besiegelt nach Lukas aber nicht das Ende der jüdischen Heilsgeschichte, sondern ist unter dem Vorzeichen der lukanischen Wissenskonzeption zu interpretieren, die zuvor in der Klage Jesu über das *unwissende* „Jerusalem“ entwickelt worden ist (vgl. oben zu 19,41–46). Weil „Jerusalem“ den gegenwärtigen Zeitpunkt der Zuwendung (τὸν καιρὸν τῆς ἐπισκοπῆς σου) Gottes im Kommen Jesu *nicht erkennt*, wird es durch Krieg zerstört werden. Das Nichterkennen wird in Lk 19,42 der unwissenden Mutter Jerusalem nicht zum Vorwurf gemacht. Im Zusammenhang der Auseinandersetzung Jesu mit der Obrigkeit im Tempel setzt Lukas zwar deutlich andere Akzente. Denn nach der Parabel von den Weinbergpächtern kommt im bösen Handeln der Weinbergpächter die vernichtende Macht der Verblendung zum Ausbruch, die in der Zerstörung der Stadt auf die Täter zurückfällt. Dies bedeutet aber nach Lukas nicht das Ende der Geschichte Gottes mit seinem Volk, sondern aus dieser unabwendbaren Katastrophe ermöglicht Gott die Rettung, bevor das Unheil eintritt (vgl. Apg 2,40). Die Zerstörung Jerusalems ist zwar bereits ein historisches Faktum, auf das Autor und Leser aus einer gewissen Distanz zurückschauen, und läßt sich nicht mehr rückgängig machen. Dennoch gibt es für Jerusalem eine Zukunft. Das Bild vom Einsturz des Tempels, das in Lk 20,18b anklingt, nimmt Lukas in einem späteren Zusammenhang (Apg 15,16) unter Bezug auf Am 9,1 wieder auf und interpretiert Am 9,11 f als Vorhersage der Wiederherstellung des eingestürzten Tempels, allerdings in einem übertragenen Sinn.

Kaum ist die Sache durch die Sentenz Jesu unverhüllt gesagt, treten am *Schluß der Doppelszene* (V 19) auch schon die Gegner wieder in Erscheinung, weil sie die Parabel mitgehört und richtig erkannt haben (ἐγνώσαν), auf wen sie gemünzt ist. Daß die Situation gegenüber Lk 19,47 f eskaliert ist, deutet der Erzähler durch den ingressiven Aorist ἐζήτησαν in Verbindung mit der Zeitangabe „in dieser Stunde“ an. Aber die Zeit für die Gegner ist noch nicht gekommen, sondern die Reihe der Streitgespräche wird fortgesetzt mit einer weiteren politischen Lektion. Dabei lassen sich die Gegner durch gewisse Spitzel vertreten. Sie scheuen also nach wie vor die Auseinandersetzung mit Jesus in der Öffentlichkeit.

1.1.2 Die Steuerfrage (20,20–26)

Die „Spitzel“, die hier geschickt werden, handeln im Auftrag der bisherigen Gegner. Die Zielsetzung dieses Streitgesprächs ist die Anklage vor der römischen Staatsgewalt (*ἀρχή*), die der Statthalter (*ἡγεμῶν*) repräsentiert. Insofern entspricht die Abfolge der Themen der Streitgespräche der Abfolge der Verhörszenen in der Passion (Lk 22,66–71: Befragung Jesu vor dem Synhedrium über seine Vollmacht als Christus; 23,1–5: Anklage Jesu vor dem Statthalter wegen angeblicher Anstiftung zum Steuerboykott). Die Gegner Jesu in der Passion stehen bei Lukas als die Obrigkeit der substaatlich teilautonomen Stadt Jerusalem den Instanzen der Staatsgewalt gegenüber. Daß Lukas hier die markinische Identifizierung der Gegner (Pharisäer und Herodianer, Mk 12,13) nicht übernimmt, bestätigt zum einen, daß die Pharisäer nach Lukas nicht an der Passion Jesu beteiligt sind. Zum anderen ordnet Lukas die herodianischen Herrscher der Ebene der staatlichen Herrschaftsinstanzen zu (vgl. Lk 23,6 f). Auch deshalb können die Pharisäer als Toralehrer nicht mit ihnen nicht auf derselben Ebene koalieren. Indem sie Jesus vor Herodes warnen (vgl. Lk 13,31), zeigen sie sogar als skeptische Konkurrenten Jesu die Bereitschaft, mit ihm gegen die staatliche Instanz zu opponieren.

Die Spitzel werden in der *Exposition* (V 20) als Heuchler charakterisiert, deren Verschlagenheit (*πανουργία*) Jesus in dem Gespräch mit ihnen durchschaut (V 23). Sie täuschen vor, „gerecht“ zu sein. Was sie in Wirklichkeit sind, bleibt offen. Ihr Ziel in diesem Gespräch ist es, Jesus zu einer Äußerung zu verleiten (vgl. die *inclusio* VV 20.26), die ihnen den Vorwand liefern soll, ihn der römischen Staatsgewalt „auszuliefern“ (*παρδοῦναι*, V 20), ein Wort, das auf das Schicksal Jesu als Menschensohn anspielt (vgl. Lk 18,32), damit aber auch auf sein Vollmacht als Weltenrichter. Die Frage nach der Steuer ist der (törichte) Versuch, diesen Jesus, der sich zuvor geweigert hat, über seine Vollmacht Auskunft zu geben, auf seine Loyalität gegenüber der „Vollmacht“ (*ἐξουσία*, V 20) des Statthalters zu prüfen, ihn also auf der Ebene staatlicher Ordnung in einen Konflikt zu treiben. Aber der Leser kann hier schon absehen, daß für die Passion Jesu außer der Obrigkeit Jerusalems und der römischen Staatsgewalt noch eine weitere Ebene von Herrschaft ins Spiel kommen wird. Diese Differenzierung der Ebenen von Herrschaft wird in der lukanischen Passion zuletzt in dem Gespräch, das Jesus mit den beiden „Verbrechern“ am Kreuz über die Frage führt, ob ihre Kreuzigung „gerecht“ sei (Lk 23,39–43), thematisiert. Die

Zuordnung der verschiedenen Ebenen von Herrschaft steht hier wie dort zur Diskussion, und zwar im Unterschied zu Markus ohne aktuellen Bezug zum Jüdischen Krieg.

Das Streitgespräch selbst hat Lukas nur unwesentlich gegenüber der Vorlage verändert, weil es sich mit den Modifikationen der lukanischen Eröffnung leicht in das lukanische Konzept einfügt. Die Gegner beginnen mit einem geheuchelten Lob Jesu wegen seiner Aufrichtigkeit (ὅτι ὁρθῶς λέγεις) als Lehrer, bevor sie ihre *Frage* stellen (V 22). Diese bezieht sich auf die Vereinbarkeit von religiöser Observanz Gott gegenüber („Weg Gottes“) und staatsbürgerlicher Loyalität dem heidnischen Kaiser gegenüber, konkretisiert als die Frage, ob es „erlaubt“ sei, dem Kaiser Steuern zu geben. Die *Antwort* wird wieder durch eine Gegenfrage Jesu eingeleitet, welche die Gegner diesmal zutreffend beantworten. (Dieser Dialog verläuft im Vergleich zu Mk 12,15 weniger dramatisch.) Man muß nur einen Denar vorzeigen, dann weiß schon jeder vernünftige Mensch die Antwort, weil Bild und Inschrift auf der Münze den Anspruch des Kaisers als Herrscher manifestieren.

Das *Schlußlogion* (V25) formuliert die Antwort als normative Doppelsentenz. Die Gott geschuldete religiöse Observanz und der dem heidnischen Herrscher geschuldete Gehorsam schließen einander nicht aus. Jede der beiden Ebenen von Ordnung verlangt ihren Respekt. Das Staunen der Spitzel über diese Antwort ist ein Hinweis auf das weiterhin gewährte christologische Inkognito Jesu. Was er gesagt hat, genügt an dieser Stelle, um zu klären, daß die von der Jerusalemer Obrigkeit vor dem römischen Statthalter Pontius Pilatus gegen Jesus erhobene Beschuldigung, er habe das Volk zum Steuerboykott aufgehetzt, eine Lüge ist.

1.1.3 Die Frage der Totenaufstehung (20,27–38)

Als Gegner werden in der *Exposition* (V 27) die Sadduzäer aufgerufen. Sie werden nicht explizit mit der Gruppe der Hohenpriester in 19,47; 20,19 identifiziert. Denn hier geht es nicht um die Frage, wer in der Stadt Jerusalem und im Tempel welche Vollmacht (ἐξουσία) besitzt, sondern es geht um die Diskussion einer theologischen Streitfrage. Die Sadduzäer bestreiten die allgemeine Totenaufstehung. Damit verfechten sie nach lukanischer Einschätzung eine Position, die im Vergleich mit der der Pharisäer und des Pau-

lus rückständig ist (vgl. Apg 23,6–8), weil sie die Errungenschaften des apokalyptischen Weltbildes nicht kennt.

Das Streitgespräch eröffnen sie mit einer *Frage* zur Schwagerehe (Leviratsehe), die in Dtn 25,5–10 gesetzlich geregelt ist und in Gn 38,8 als verbindliche Praxis vorausgesetzt wird. In der markinischen Fassung werden diese Bezugstexte aus der Tora kombiniert und (unter Anpassung an die Syntax des Markus-Textes) *zitiert*. Daß Mk 12,19 als Zitat aus der Tora zu lesen ist, macht Markus durch die Einleitung „Mose hat uns geschrieben: ...“, eindeutig klar. Das Wort ὅτι – sinngemäß der Doppelpunkt nach heutiger Zitationspraxis – eröffnet in Mk 12,19 einen Objektsatz zum Prädikat „hat geschrieben“. Damit ist der Inhalt des Objektsatzes als von Mose geschriebener Text deklariert. Diese förmliche Zitat-Eröffnung entfällt in Lk 20,28 und damit auch der Anspruch, daß hier ein Rechtssatz aus der Tora *zitiert* wird. Bei Lukas geben die Sadduzäer in Form der *indirekten Rede*, also mit eigenen Worten den Inhalt dessen wieder, was Mose zur Leviratsehe geschrieben hat. Daß diese Veränderung keine Nebensächlichkeit ist, erkennt man daran, daß Lukas in der Antwort Jesu dasselbe Verfahren wählt. Während in Mk 12,26 Jesus die Tora (Ex 3,6) *zitiert*, wird diese Stelle in Lk 20,37 von Jesus nur *paraphrasiert*, wobei sogar „Mose“ nicht als normativer Text erscheint, sondern als ein theologischer Autor, der mit seiner Darstellung der Theophanie am Dornbusch etwas zum Thema der allgemeinen Totenaufweckung beiträgt, indem er (Mose) Gott als „den Gott Abrahams und Gott Isaaks und Gott Jakobs“ nennt. Damit ergibt sich, daß Lukas das Streitgespräch über die allgemeine Totenaufweckung als eine weltanschauliche Diskussion versteht, nicht als eine schriftgelehrte Disputation über die Auslegung der Tora. Eine solche folgt in 20,39–44, und zwar mit den Schriftgelehrten als den passenden Partnern.

Die Sadduzäer tragen als Argument ein Fallbeispiel vor (VV 29–33), das die Lehre von der allgemeinen Totenaufweckung *ad absurdum* führen soll. Dabei wird auf einer Voraussetzungsbasis argumentiert, nach der es nur eine plausible Rede von „erwecken“ gibt, nämlich in Bezug auf die in der Institution der Leviratsehe vorgesehene Praxis, daß ein Bruder mit der Frau seines verstorbenen Bruders Nachkommenschaft „erweckt“ (ἵνα ... ἐξαναστήσῃ σπέρμα τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ). Die Lücke, die der Tod in die Familie reißt, wird von der Familie geschlossen. Die Zukunft des kinderlos sterbenden Mannes, die der Tod vereitelt, wird durch

die Leviratsehe als die Zukunft seines Namens in seiner Familie kompensiert.

Es geht den Sadduzäern mit ihrem Fallbeispiel von den sieben kinderlosen Brüdern aber nicht darum, die Leviratsehe als eine Institution zur Sicherung der Zukunft einer Familie zu verteidigen, sondern umgekehrt um die Desavouierung einer Vorstellung von „Auferweckung“, welche die Begrenzung der Gewalt des Todes über das Leben nicht in der Sicherung der genealogischen Kontinuität einer Familie sieht, sondern in der Aufweckung *der Toten* zum Leben durch die Kraft Gottes.

Der konkrete Einwand gegen die apokalyptische Vorstellung von der allgemeinen Totenaufstehung ist aber die zuletzt gestellte Frage, wem die Frau, die alle sieben Brüder hintereinander „gehabt“ haben, bei der Auferstehung der Toten denn „gehören“ soll. Das ist für die Gegner eine Frage des Erbrechts. Die allgemeine Totenaufweckung würde ihrer Ansicht nach zu einem erbrechtlichen Chaos führen.

In der Gestaltung des konstruierten Fallbeispiels geht Lukas mit Markus weitgehend konform. In der *Antwort Jesu* (VV 34–38) setzt er sehr deutliche eigene Akzente. Nach Mk 12,24 haben die Sadduzäer mit ihrer Argumentation gezeigt, daß sie weder die Schrift(en) noch die Macht (*τῆς δυνάμει*) Gottes kennen. Lukas übernimmt beides nicht. Daß Lukas hier nicht über die Kompetenz zur Schriftauslegung diskutiert, wurde bereits zuvor deutlich. Lukas diskutiert hier aber auch nicht sogleich über Gottes Macht, sondern über das richtige Verständnis von Ehe auf dem Hintergrund des Glaubens an die allgemeine Totenaufstehung. In der Markus-Fassung ist dies „nur“ ein Nebenthema (Mk 12,25 ist „nur“ eine Begründung des Vorwurfs 12,24). Bei Lukas wird dies zu einem eigenen Gegenstand (VV 34–36) neben der theologischen Aussage über den Gott der Väter (V 37 f).

Das Denken, das sich in dem von den Sadduzäern konstruierten Fallbeispiel äußert, wird in Lk 20,34–36 in das apokalyptische Zwei-Äonen-Schema eingeordnet. Die Verfechter des genealogischen Kontinuitätsprinzips werden als die „Söhne dieses (alten) Äons“ denen gegenübergestellt, die „jenes (des kommenden) Äons“ teilhaftig werden, wobei die Partizipation an der kommenden Welt mit der Auferstehung parallelisiert wird. Daß diese nicht heiraten und geheiratet werden, wird in V 36 damit begründet, daß die Auferweckten in der kommenden Welt unsterblich und engelgleich sein werden. Diese Existenzweise wird

in Opposition zu der Verwandtschaftsmetapher „Söhne dieses Äons“ durch Herkunfts- und Verwandtschaftsmetaphern bezeichnet: Die für die kommende Welt Auserwählten sind „Söhne“ Gottes, weil sie „Söhne“ der Auferstehung sind, also sozusagen aus der Auferstehung „abstammen“, durch die Gott ihnen das unsterbliche Leben des kommenden Äons gibt, das „ewige“ (αἰώνιος) Leben, das „Erbe“ der kommenden Welt. Dies ist der Text, in dem Lukas sich nicht nur zum apokalyptischen Weltbild bekennt, sondern zumindest metaphorisch seine Vorstellung vom Leben der kommenden Welt zur Sprache bringt. Nicht zufällig geschieht dies im Vorfeld der Passionsgeschichte, in der die Eröffnung des Zugangs zu diesem Leben, nach dem Jesus auf der Reise nach Jerusalem gefragt worden ist (vgl. Lk 10,25; 18,18), durch den Tod und die Auferstehung Jesu als Weg Jesu selbst dargestellt wird.

Im zweiten Teil seiner Antwort (V 37 f) wird diese Hoffnung auf die Auferstehung der Toten mit dem Gottesbild der biblischen Tradition („Mose“) in Verbindung gebracht. Wenn sich Gott in der Episode vom brennenden Dornbusch als Gott der Erzväter zu erkennen gibt, dann besagt dies nicht nur, daß die Erzväter nach der typologischen Entsprechung von Anfang und Ende der Heilsgeschichte als die Empfänger der Zusagen Gottes der kommenden Welt angehören, sondern daß die Geschichte Israels durch die lebensschaffende Macht Gottes an ihr verheißenes Ziel kommen wird. Damit wird die dritte Ebene der Macht thematisiert, die in der Passion Jesu das Geschehen bestimmt.

1.1.4 Die Frage der Davidssohnschaft (20,39–44)

Die an der Passionsgeschichte beteiligten Handlungsträger sind nun allesamt eingeführt und den verschiedenen Ebenen von politischer Realität zugeordnet worden – bis auf die Hauptperson. Um die Rolle Jesu geht es in diesem kurzen Dialog Jesu mit den Schriftgelehrten. Der Gesprächsverlauf ist ungewöhnlich. Die Schriftgelehrten loben Jesus wegen seiner Antwort an die Sadduzäer; darauf stellt Jesus ihnen eine Frage, die niemand beantwortet, weder die Gefragten noch der Fragesteller.

Lukas unterscheidet terminologisch zwischen „Schriftgelehrten“ (γραμματεῖς) und „Toralehrern“ (νομοδιδάσκαλοι). Über Fragen der

Toraobservanz hat der lukanische Jesus auf der Reise nach Jerusalem mit den Pharisäern disputiert. Diese Fragen gehören nicht in das Vorfeld der Passionsgeschichte. Deshalb übergeht Lukas hier das Gespräch über das größte Gebot in der Tora (vgl. Mk 12,28–34), dessen Thema bereits im 1. Zyklus des Reiseberichts an exponierter Stelle behandelt worden ist (vgl. Lk 10,25–28). Hier geht es nicht um die Tora, sondern um die „Schriften“ als kanonischer Instanz. Mit den „Schriftgelehrten“ erörtert Jesus eine zentrale Frage der lukanischen Schrifthermeneutik, nämlich in welchem Verhältnis König David zu dem Davidssohn steht, den er in Ps 110,1 als seinen „Herrn“ bezeichnet. Im Hintergrund steht die unausgesprochene Frage, welche Rolle Jesus in der Passion einnimmt und wie diese in den Schriften vorausgeschaut wird.

Die lukanische Schrifthermeneutik wird erst im Osterzyklus programmatisch entfaltet (vgl. Lk 24,25–27.44–48). Erst nach Ostern setzen die Zeugen Jesu in den Reden der Apostelgeschichte diese Schrifthermeneutik argumentativ ein. Der im Neuen Testament oft zitierte Text Ps 110,1 wird in der Pfingstrede des Petrus als zentraler Beleg für die Erhöhung Jesu als Kyrios und Gesalbter entfaltet. Stellt man Lk 20,41–44 und Apg 2,34–36 gegenüber, fällt ins Auge, daß Jesus in dem Dialog mit den *Schriftgelehrten* diese mit einer *Frage* konfrontiert, die Petrus in der Pfingstrede an die Adresse des *Volkes beantwortet*. Das Gespräch mit den Schriftgelehrten über den Gesalbten als den eschatologischen Davidssohn dient also in Lk 20,39–44 nicht der Belehrung oder dem Gedankenaustausch mit konkurrierenden Autoritäten (wie mit den Pharisäern im Reisebericht), sondern die von Jesus gestellte Frage nach dem Sinn von Ps 110,1 hat an dieser Stelle die Funktion, am Ende der Reihe der Streitgespräche im Jerusalemer Tempel abschließend die Rolle Jesu in der Passion als die des *unerkannten* Gesalbten Gottes und Königs Israels zu entwerfen. Jesus wird in der Passion als der in den Schriften vorausverkündete Gesalbte Gottes von Menschen getötet, die nicht wissen, was sie tun, aber durch ihr Tun die Worte der Schriften gerade erfüllen (vgl. Apg 13,27). Die *Schrift*, die dies vorhersieht, ist das hier noch *unverstandene* Dokument, das den geheimen Plan Gottes bereits offenbart, aber in einer verschlüsselten Form, deren Inhalt erst der Auferweckte Gesalbte Gottes erschließen kann. Deshalb wird an dieser Stelle nicht nur das christologische Inkognito gewahrt, sondern auch das Geheimnis der charismatischen Kompetenz König Davids, des „lieblichen Sängers der Lieder Israels“, der Psalmen (vgl. Apg 2,30 f und 2 Sam 23,1–7 G als kanonischen Bezugstext dieser Argumentation) nicht preisgege-

ben. Lukas tilgt daher den Hinweis auf die Inspiration Davids in Mk 12,36 und spricht nur vom „Buch der Psalmen“ als noch unentschlüsseltem Dokument.

Nach den Streitgesprächen ist der Leser in die Figurenkonstellation der lukanischen Passionsgeschichte eingeführt.

1.2 Die Rede Jesu im Tempel (20,45–21,38)

Wie die Reihe der Streitgespräche wird auch die „große“ Endzeitrede bei Lukas mit einer Doppel-Szene eingeleitet. Der einschneidende Szenenwechsel findet mit Lk 20,45 statt. Adressaten der gesamten Rede sind die Schüler, wobei das Volk zuhört. Endlich also kann Jesus wieder das tun, wozu er eigentlich nach Jerusalem und in den Tempel gekommen ist, woran ihn aber die Gegner seit 20,1 gehindert haben.

1.2.1 Die Warnung vor den Schriftgelehrten (Lk 20,45–47) und das Beispiel der armen Witwe (21,1–4)

Die beiden Szenen hängen thematisch zusammen. Dem Vorwurf Jesu an die Schriftgelehrten, sie „vertilgten“ die Häuser der Witwen (V 47), stellt Lukas das Beispiel der Witwe gegenüber, die „ihren ganzen Lebensunterhalt“ in den Opferkasten wirft.

Die Schriftgelehrten sind Jesus zwar zuvor nicht unfreundlich begegnet und sind in ihrer Szene selber noch glimpflich davongekommen, da sie die Frage nach der Davidssohnschaft nicht beantworten mußten. Dies wird sich aber in der Passionsgeschichte entscheidend ändern (vgl. 22,66–71). Dies kündigt sich hier bereits an, wenn Jesus seine Schüler vor ihnen warnt. Dabei werden die Einzelmotive gegenüber Mk 12,38 f nicht verändert. Im übrigen deken sich die Vorwürfe zum Teil mit denen, die in Lk 11,43.47 gegen die Pharisäer erhoben werden. Sie sind also wenig spezifisch. Interessant ist hier in erster Linie der Kontrast zum Verhalten der Witwe.

Zweifellos ist diese eine für das „Volk“ repräsentative Figur, eine der Armen und Gebeugten im Sinne von Lk 1,52. Liest man die Szene für sich, wird das Opfer der Witwe den üppigen Opferspen-

den der Reichen gegenübergestellt. Die Reichen geben aus ihrem Überfluß (*ἐκ τοῦ περισσεύοντος*), die Witve von ihrem Mangel (*ἐκ τοῦ ὑστερήματος*). Das Kriterium Jesu für die Beurteilung beider ist die Hingabe an Gott. Die Reichen geben vom Überfluß, etwas von dem, wie der Leser weiß, was zum Leben nicht notwendig ist und aus dem das Leben ohnehin nicht zu sichern ist (vgl. Lk 12,15.16–21). Die Witve dagegen gibt mit ihren zwei Lepta - das Lepton ist die kleinste Kupfermünze - ihren ganzen Lebensunterhalt (*πάντα τὸν βίον*) und äußert damit ihr Vertrauen auf den Schöpfer, der allein die Macht hat, Leben zu geben und zu nehmen.

Als Doppelszene hat Lk 20,45–47; 21,1–4 die Funktion einer Überleitung. Die Warnung vor den Schriftgelehrten schließt die Reihe der Streitgespräche ab. Mit der Kritik Jesu an der Opferpraxis der Reichen (Stichwort *τὰ δῶρα* V 4) leitet Lukas bereits über zum Motiv der reichen Pracht des Tempels (Stichwort *ἀναθήμασιν* V 5), über die gewisse Leute ihre Bewunderung äußern und damit den Anlaß für die „große“ Endzeitrede Jesu geben.

1.2.2 Die „große“ Apokalypse (Lk 21,5–38)

Lukas hat seine *Gliederung der Rede* gegenüber der Markus-Version durch Erzähleinschnitte (V 10a und V 29a) markiert. Es ergeben sich damit drei Teile: A Exposition (VV 8b–9), B Hauptteil (VV 10–28), C Schluß (VV 29–36). Der Hauptteil B enthält drei Ausblicke in die Zukunft: I. Voraussagen über das Schicksal der Zeugen Jesu (VV 10b–19), II. Voraussagen über das Schicksal Jerusalems (VV 20–24), III. Voraussagen über das Ende des Kosmos (VV 25–28). In den flankierenden Teilen A und C geht es nicht um Zukunftsvorhersagen, sondern um die Warnung vor falschen Lehrern (Teil A) und die Mahnung zu den Einstellungen, die sich aus dem Wissen um die Zukunft ergeben. Die flankierenden Teile A und C thematisieren, anders gesagt, die Gefährdung und die Sicherung des im Mittelteil enthüllten Wissens.

Die „große“ Endzeitrede unterscheidet sich in der lukanischen Konzeption deutlich von der „kleinen“ Endzeitrede Lk 17,20–37. Dort geht es um das Interim zwischen Passion und Parusie als Zeit der Bewährung des Glaubens der Schüler Jesu für die Dauer seiner Abwesenheit als Lehrer. In der „großen“ Endzeitrede wird dieselbe Zeit zwischen Passion und Parusie in universalgeschichtlicher Per-

spektive beleuchtet. Dabei werden das Schicksal der Zeugen Jesu und das Schicksal Jerusalems in den Gesamtzusammenhang der apokalyptisch interpretierten Universalgeschichte eingeordnet.

Im *eröffnenden Dialog* (VV 5–7) ändert sich in der Lukas-Fassung im Unterschied zur Markus-Fassung die *Sprechsituation* gegenüber dem vorausgehenden Kontext nicht. Jesus verläßt nach den Streitgesprächen den Tempel nicht (anders Mk 13,1), die Rede findet nicht auf dem Ölberg „gegenüber dem Tempel“ statt (anders Mk 13,3). Jesus redet öffentlich, nicht intern (*κατ' ἰδίαν*) vor drei namentlich genannten Schülern aus dem Kreis der Zwölf (anders Mk 13,3). Was er zu sagen hat, betrifft nicht zuletzt auch den Tempel und alle im Tempel Anwesenden und soll von ihnen verstanden werden.

Ausgangspunkt des Dialogs ist in V 5 die Bewunderung des Tempels wegen seiner Schönheit („schöne“ Steine, mit Weihegeschenken „geschmückt“). Der glänzenden *Gegenwart* („Dies, was ihr seht“) stellt Jesus die *Zukunft* gegenüber („es werden Tage kommen“), in der dieser Tempel zerstört sein wird. Auf diese Zeitansage, in der die Gegenwart als bereits auslaufende Epoche erscheint, reagieren dieselben Schüler (wie in Mk 13,4) mit der doppelten Leitfrage, auf welche die Rede Jesu antwortet: Sie fragen nach dem Zeitpunkt (*πότε*) und nach dem Vorzeichen (*σημεῖον*), das den Zeitpunkt ankündigt, wann diese Vorhersage eintrifft. Dabei fällt auf, daß Lukas den prägnanten Ausdruck „wann dieses alles sich vollenden wird“ (Mk 13,4) neutralisiert, indem er das markinische *συντελεῖσθαι* durch *γίνεσθαι* ersetzt (V 7). Die Zukunft, die Jesus hier vorhersagt, hat nicht nur mit dem Ende der Welt zu tun.

Im *Teil A der Rede* (VV 8b f) warnt Jesus seine Schüler vor Verwirrung. Dies bezieht Markus auf falsche Charismaüter (*μὴ τις ὑμῶς πλανήσῃ*), die sich für den Messias ausgeben und dadurch die Schüler täuschen (vgl. Mk 13,5). Lukas bezieht diese Warnung dagegen auf die Schüler selbst, *sich* nicht zu täuschen oder täuschen zu lassen (*μὴ πλανηθῆτε*), und zwar hinsichtlich des kommenden Endes. Die falsche Botschaft formuliert er wörtlich: „Die Zeit ist nahegekommen“ (Lk 21,8). Damit lenkt Lukas erneut die Aufmerksamkeit des Lesers auf das Zeitverständnis, das in der Rede entworfen wird. In diesen allgemeinen Zusammenhang stellt Lukas auch die Warnung vor der apokalyptischen Fehlinterpretation von „Kriegen und Aufständen“ (Lk 21,9). Damit verallgemeinert Lukas diese Warnung gegenüber Mk 13,7. Denn in der Markus-Fassung, die keinen szenischen Einschnitt zwischen dieser

Warnung und den folgenden Zukunftsaussagen macht, gehören die „Kriege und Kriegsergüsse“ (Mk 13,7) bereits zum „Anfang der Wehen“ (Mk 13,8), während Lk 21,9 lediglich bei der negativen Feststellung bleibt, dies sei „noch nicht sogleich das Ende“. Den apokalyptischen *terminus technicus* „Anfang der Wehen“ übernimmt er weder hier noch im zentralen Teil der Rede.

Damit wird eine wesentliche Differenz zwischen der markinischen und der lukanischen Zeitperspektive deutlich. In der markinischen Fassung wird die von Jesus vorhergesagte Zukunft als Abfolge von bestimmten Phasen eines apokalyptischen Endzeitgeschehens gegliedert. Auf den „Anfang der Wehen“ (*ἀρχὴ ὠδίνων*, V 8) folgt die große „Drangsal“ (*θλίψις*, V 19), „nach dieser Drangsal“ (V 25) kommt das „Ende“ (*τέλος*, V 7) und im Zusammenhang damit die Parusie des Menschensohnes. Diese Phasen ergeben bei Markus allerdings keinen vom Leser berechenbaren apokalyptischen Zeitplan, sondern nur Gott selbst kennt den Zeitpunkt des Endes (vgl. V 32). Diese Ambivalenz von Wissen und Nichtwissen um das Ende, das die markinische Endzeitrede zu bieten hat, hat wesentlich zu tun mit dem zeitgeschichtlichen Kontext des Markusevangeliums. Der Text wird geschrieben und gelesen (vgl. V 14), während der Jüdische Krieg an sein Ende kommt. Markus setzt sich mit diesem gleichzeitigen Geschehen auseinander. Er stellt es in den Rahmen seiner eschatologischen Zukunftserwartung, aber nicht, um den Jüdischen Krieg als „das Ende“ zu mystifizieren, sondern um gegen seine verfehlt apokalyptische Interpretation durch falsche Charismatiker zu polemisieren und andere Prioritäten zu setzen. Vorrang vor allen Spekulationen über Endzeitszenarien und über „das Ende“ hat nach Markus die Verkündigung des Evangeliums vor allen Völkern (vgl. V 10).

Die *lukanische Version* der Endzeitrede unterscheidet sich von der markinischen prinzipiell dadurch, daß die von Jesus vorhergesagte Zukunft nicht als *Abfolge* einander *ablösender* Phasen der Endzeit dargestellt wird, sondern als ein *Geflecht* aus einander *überlagernden* endzeitlichen Erfahrungskontexten. Ein Indiz dafür ist, daß in der von Lukas gebotenen Fassung die apokalyptischen Termini „Anfang der Wehen“ und „Drangsal“ nicht vorkommen. Den ersten streicht Lukas ersatzlos, wie schon gesagt. Den zweiten, der sich bei Markus auf den Jüdischen Krieg bezieht, ersetzt er durch den Ausdruck „große Not“ (*ἀνάγκη μεγάλη*, V 23). Daß Lukas den Jüdischen Krieg nicht als „Drangsal“ im Vollsinn dieses *terminus technicus* (vgl. Mk 13,19 f) bezeichnet, hat damit zu tun, daß Lukas und sein Leser diesen bereits als zeitgeschichtliche Vergangenheit

wahrnehmen. Etwa zwanzig Jahre nach der Zerstörung Jerusalems kann kein falscher Prophet mehr mit der Behauptung Verwirrung stiften, der Jüdische Krieg sei der Anfang vom apokalyptischen Ende gewesen. Deshalb verzichtet Lukas auch im Unterschied zu Markus (vgl. Mk 13,21–23) darauf, im Zusammenhang mit dem Jüdischen Krieg nochmals vor der Verwirrung durch falsche Charismatiker zu warnen. Lukas muß sich im Unterschied zu Markus nicht mit einer verfehlten apokalyptischen Interpretation des Jüdischen Krieges auseinandersetzen, sondern umgekehrt schon wieder betonen, daß dieser Krieg kein Ereignis der Profangeschichte gewesen sei, das die christliche Hoffnung auf Vollendung überhaupt nicht tangiert, sondern sehr wohl ein Ereignis der Endzeit, die nach lukanischem Verständnis mit dem Tod und der Auferstehung Jesu begonnen hat. Die Zerstörung Jerusalems und des Tempels leitet aber keine apokalyptische Phase ein, welche die vorangehende ablöst und durch die folgende abgelöst wird. Die vorausgehende Phase ist nach Lk 21,12 durch die Verfolgung der Schüler Jesu gekennzeichnet. Diese Verfolgung wird natürlich nicht durch die Zerstörung Jerusalems in den „Tagen der Vergeltung“ (V 22) beendet, sondern durch die Parusie des Menschensohns. Dasselbe gilt für die Zerstörung des Tempels. Den Begrüßungsvers Ps 118,26, den die Schüler beim Einzug Jesu in die Stadt Jerusalem gesungen haben (vgl. Lk 19,37 f), wird man erst wieder hören, wenn der Menschensohn bei der Parusie am Ende im zerstörten Tempel erscheint (vgl. Lk 13,35). Die Zeiten und Fristen, die in der lukanischen Endzeitrede genannt werden (vgl. noch „Zeit der Heiden“ in V 24), ergeben also kein Nacheinander, sondern einen dreistimmigen Kanon, ein Geflecht einander *überlagernder* Erfahrungen aus unterschiedlichen endzeitlichen Kontexten. Es geht nicht um Abschnitte auf einer Zeitskala, sondern um die verschiedenen Schicksale der Menschen in der mit der Auferweckung Jesu beginnenden Endzeit. Diese Schicksale treffen die Schüler Jesu, Jerusalem und die ganze bewohnte Welt, und zwar je zu der dafür festgesetzten Zeit. Dies ergibt aus der Sicht des Lukas und seines Lesers einen einzigen bis zum „Ende“ durchgehenden Ereigniszusammenhang, in den die Schüler Jesu damals ebenso einbezogen sind wie die lukanischen Leser in ihrer Zeit.

Die endzeitliche Qualität dieses Gesamtzusammenhangs betont Lukas dadurch, daß er den *Hauptteil B der Rede (VV 10–28)* mit einem apokalyptischen Szenario eröffnet (V 10b f), das sowohl universalgeschichtliche als auch kosmische Katastrophen umfaßt, die vom Himmel her durch „große Zeichen“ unübersehbar ange-

kündigt werden. Im Unterschied zu Mk 13,7 f geht es in Lk 21,10b f gerade nicht um den „Anfang der Wehen“ als einer bestimmten einzelnen Phase der Endzeit. Dieses allgemeine Szenario ist ein Summarium, das auch das in V 25 f dargestellte „Ende“ einschließt. Durch diese summarische Antwort auf die in V 7 von den Schülern gestellte doppelte Frage nach dem Zeitpunkt und nach dem Zeichen des Endes setzt Lukas *sein* rhetorisches Vorzeichen an den Anfang des Hauptteils der Rede, unter dem die folgenden konkreteren Vorhersagen zu lesen sind. Die vorhergesagten Schicksale werden mit Gewißheit alle eintreffen, „bevor dies alles geschieht“ (V 12), weil sie nicht weniger zum Plan Gottes gehören als das erwartete Ende.

Der *Abschnitt I des Hauptteils (VV 12–19)* beleuchtet das Schicksal der Schüler Jesu unter zwei Aspekten, einerseits unter dem Aspekt der *Verfolgung* durch die *Synagoge* und die *staatliche Obrigkeit* (VV 12–15), andererseits unter dem Aspekt der Gefährdung durch den Zusammenbruch alter sozialer Bindungen (VV 16–18).

Der erste Aspekt wird in der Apostelgeschichte bereits in historisch rückblickender Perspektive dargestellt. Der Musterfall einer „großen Verfolgung“ (Apg 8,1) ist das Vorgehen des Saulus gegen die Jerusalemer Urgemeinde. Das Musterbeispiel eines Zeugen Jesu vor „Königen und Statthaltern“ ist derselbe Saulus als christlicher Missionar (vgl. Apg 25,23–26,32). Die Apologie des Paulus vor dem Statthalter Festus, König Agrippa und Berenike in Caesarea (Apg 26,1–23) ist im Geschichtswerk des Lukas zugleich das letzte repräsentative Beispiel für die unwiderstehliche „Weisheit“, mit der sich die Schüler Jesu nach Lk 21,14 f vor Gericht verteidigen werden. Nach Mk 13,11 ist die Inspiration für die wirksame Verteidigung vor Gericht eine Gabe des heiligen Geistes; so auch nach Lk 12,11 f. In der „großen“ Endzeitrede dagegen liegt der Akzent auf der vollmächtigen Zusage Jesu selbst, der diese „Weisheit“ seinen Schülern „geben“ wird. Lk 21,13 besagt in diesem Kontext, daß die Zeugen Jesu vor Gericht sich nicht nur erfolgreich selbst werden verteidigen können, sondern daß ihre Selbstverteidigung eine besondere Form ihrer Verkündigung sein wird. Auch dies wird in der Apostelgeschichte oft dargestellt, vor allem aber mit der Aussicht auf das Zeugnis des Paulus vor dem Kaiser in Rom über den Radius des lukanischen Geschichtswerks hinaus prolongiert (vgl. Apg 25,10–12). Zusammenfassend kann man feststellen, daß Lk 21,12–15 sich vor allem auf die heroische Geschichte der Zeugen Jesu in apostolischer Zeit bezieht.

Der zweite Aspekt dagegen betrifft das Schicksal der Schüler, das sie in ihrem eigenen Milieu aufgrund ihres Bekenntnisses zu Jesus erwartet, das Schicksal einer kognitiven Minderheit, die sich dem Haß aller übrigen Menschen ausgeliefert sieht (V 17). In der Markus-Version wird an dieser Stelle das *Zerbrechen der Familien* als Symptom des endzeitlichen Verfalls der Ordnung des alten Äons dargestellt. Ein Bruder liefert seinen Bruder, ein Vater sein Kind dem Tode aus (*παράδωσει*, Mk 13,12; in diesem Sinn vgl. auch Lk 13,52 f). In der lukanischen „großen“ Endzeitrede liegt dagegen der Akzent auf dem *Leiden* der bekennenden Schüler Jesu an ihrer alten sozialen Umwelt. Sie werden ausgeliefert (*παράδοθήσονται*). Liest man dies als Anspielung auf die Situation der lukanischen Leser, so ergibt sich hier ein erster Hinweis auf die Anfänge der Christenverfolgung in der Form, wie sie sich in der Korrespondenz zwischen dem Statthalter Plinius und Kaiser Trajan spiegelt. Sowohl aus der Anfrage des Plinius als auch aus der kaiserlichen Antwort geht hervor, daß die römischen Provinzialbehörden in der Regel aufgrund von Anzeigen (*si deferantur*), nicht aufgrund eigener Recherchen (*conquirendi non sunt*) gegen Christen vorgegangen sind. Auch die Frage, ob schon die Zugehörigkeit zur Gruppe der Christen strafbar sei, spiegelt sich sowohl in der Korrespondenz zwischen Plinius und Trajan wie auch in Lk 21,17 („wegen meines Namens“; vgl. dazu auch Apg 11,26). Auf diese Situation bezieht sich auch Lk 21,19. Nicht auf das Erreichen des apokalyptischen „Endes“ kommt es an (vgl. Mk 13,13), sondern auf das Aushalten (*ὑπομονή*) der Verfolgungssituation.

Der *Abschnitt II des Hauptteils* (VV 20–24) thematisiert das Schicksal „dieses Volkes“ (*τῷ λαῷ τούτῳ*, V 23) in den „Tagen der Vergeltung“ (V 22). Das zeitgeschichtliche Fanal, das diese Zeit einleitet, ist die Belagerung Jerusalems. An diesem Zeichen erkennt man, daß die Zeit der „Verwüstung“ (*ἐρήμωσις*) der Stadt (*αἰτήης*) „nahegekommen“ ist. Das Motiv der Schändung des Tempels durch den „Greuel der Verwüstung“ (Mk 13,14; Dan 9,27; 11,31; 12,11) übernimmt Lukas nicht. „Verwüstung“ ist hier die Bezeichnung für den *Zustand* der Stadt *seit* ihrer Zerstörung, wie ihn der lukanische Leser kennt. Jerusalem ist gegenwärtig eine für Juden verbotene Stadt. Für Jerusalem ist eine „Zeit der Heiden“ gekommen (V 24c). Diese Zeit ist im Plan Gottes vorhergesehen; sie tritt ein, „damit alles Geschriebene erfüllt wird“ (V 22). Im Plan Gottes ist diese Zeit aber von befristeter Dauer (vgl. V 24c). Mit der Parusie wird sie ebenso ihr Ende finden wie die Zeit der Christenverfolgung.

Die Anweisungen für die rechtzeitige Flucht aus der Stadt und die Warnung, die Stadt zu betreten (V 21), haben für den lukanischen Leser keine unmittelbare aktuelle Bedeutung. Aber sie erinnern daran, daß die Urgemeinde im Vorfeld des Jüdischen Krieges Jerusalem verlassen hat. Die Zerstörung der Stadt als solche hat die Urgemeinde zwar nicht getroffen, und das schreckliche Schicksal ihrer Bewohner (vgl. V 23 f) hat sie nicht teilen müssen. Aber die „Verwüstung“ Jerusalems ist auch für die Christen eine Periode, in der sie ohne ihr ursprüngliches Zentrum sich neu orientieren müssen, „bis die Zeiten der Heiden erfüllt sind“.

Der *Abschnitt III des Hauptteils* (VV 25–28) thematisiert das Schicksal der Völker bzw. aller Menschen in der gesamten bewohnten Welt (*οἴκουμένη*). Das universale apokalyptische Ende kündigt sich durch kosmische „Zeichen“ an, die den bevorstehenden Zusammenbruch der kosmischen Ordnung zum Erschrecken der Bewohner der Erde befürchten lassen. Hier betont Lukas die Raumdimension, vermeidet aber Zeitangaben, die eine Synchronisation mit den zuvor genannten Fristen ermöglichen könnten (anders Mk 13,24: „nach jener Drangsal“). Über diese Zeit kann Lukas als Historiker natürlich noch nichts berichten, noch kann der lukanische Leser über diese Zeit etwas vom Hörensagen wissen. Nur Jesus kann sie vorhersagen (anders Mk 13,32). Sicher ist, daß „dann“ der Menschensohn für alle Menschen sichtbar erscheinen wird. Mk 13,26 bleibt also stehen, während der Hinweis auf das Endgericht (Mk 13,27) hier entfällt. Statt dessen betont Lukas die Bedeutung der Parusie für die Schüler (und die Leser des Textes): Die Parusie ist der Zeitpunkt „eurer Erlösung“ (Lk 21,28). Dieser Satz ist die *Schlusspointe* des gesamten Hauptteils mit allen seinen Abschnitten. Das Ziel dieser Schau in die Zukunft ist es, die soteriologische Bedeutung der Passion und der Auferweckung Jesu in universalgeschichtlicher Perspektive anzukündigen.

Im *Schlusssteil C der Rede* (VV 29–36) betont Lukas vorbehaltloser als Markus die Erkennbarkeit des Zeitpunkts der Parusie. Das Gleichnis vom Feigenbaum (VV 29b–31) verallgemeinert er nicht nur gegenüber Mk 13,28 f, indem er es auf „alle“ Bäume bezieht, sondern betont außerdem, daß jeder durch eigene Beobachtung die Nähe des Sommers erkennen kann (*βλέποντες ἀφ' ἐαυτῶν γινώσκατε*). In der Übertragung (V 31) bezieht Lukas dieses Erkennen auf das Kommen der Gottesherrschaft. Das Kommen der Gottesherrschaft mit der Parusie des Menschensohnes ist ein manifestes Geschehen, das niemand übersehen und niemand mißdeuten kann. Weil es für Lukas kein Naherwartungsproblem

gibt, muß er zur Frage des Wissens um den Zeitpunkt der Parusie hier nicht Stellung nehmen. Mk 13,32 entfällt auch deshalb, weil der lukanische Jesus im Unterschied zum markinischen ein uneingeschränktes Wissen um seine bevorstehende Passion und ihre soteriologische Bedeutung hat.

Entsprechendes Gewicht hat bei Lukas die (im Wortlaut gegenüber Mk 13,30 f unveränderte) feierliche Versicherung der Verlässlichkeit der Worte Jesu in V 32 f. „Dieses Geschlecht“ bezieht sich bei Markus auf die Generation des Jüdischen Krieges, bei Lukas auf die gesamte Menschheit, von der zuletzt die Rede war und von der in V 27 ausdrücklich gesagt wird, daß sie den Menschensohn wird kommen sehen. Die ganze Menschheit wird erfahren, daß diese Worte Jesu letzte Sicherheit gewähren, während Himmel und Erde vergehen. Wie man sich dies vorzustellen hat, deutet Lukas zumindest symbolisch durch die Erzählung vom Schiffbruch vor Malta (Apg 27) an. Das Schiff und seine Ladung gehen restlos verloren, die Menschen darauf werden allesamt „gerettet“ (Apg 28,1).

Die Worte Jesu bleiben und geben Gewißheit. Dies ist die eine Seite der Medaille. Dagegen stellt Lukas die abschließende Aufforderung zur Wachsamkeit (VV 34–36). Lukas setzt hier gegenüber der Markus-Vorlage ganz eigene Akzente. Er beginnt mit einer Warnung (V 34), begründet diese aber nicht damit, daß niemand über das Wissen um den Zeitpunkt der Parusie verfügt, selbst nicht Jesus als „der Sohn“ (Mk 13,32 f), sondern umgekehrt damit, daß der Tag der Parusie die gesamte ahnungslose Menschheit unvorbereitet treffen und so für sie zur „Falle“ wird (V 35) und daß *deshalb* die Schüler Jesu *das Wissen*, das Jesus ihnen in der „großen“ Endzeitrede eröffnet, beherzigen sollen, statt ihr Herz mit Dingen zu „beschweren“, die im Denken eines guten Schülers Jesu keinen Platz haben sollten. Nur für schlechte Schüler Jesu, die das Leben als Rausch genießen oder deren Denken in den alten Sorgen um das Überleben befangen ist, kommt der Tag der Parusie wie für die übrigen Menschen als böse Überraschung (*αἰφνίδιος*; vgl. 1 Thes 5,3) und kann so auch für sie noch zur teuflischen „Falle“ werden. Auf diese Warnung folgt die positive Mahnung zur Wachsamkeit, die Lukas als Aufforderung zum Gebet konkretisiert. Das Gebet „zu jeder Zeit“ entspricht der bleibenden Gewißheit der Worte Jesu. Im dauernden Gebet entflieht man den Gefährdungen durch das falsche Denken und wird so, von der Lehre Jesu geleitet, vor dem Urteil des Menschensohnes Jesus bestehen können.

Mit dem Summarium Lk 21,37, das mit Lk 19,47 einen Rahmen um die Tempel-Szenen bildet, schließt Lukas diesen Komplex ab. Die tägliche Belehrung des „ganzen“ Volkes im Tempel wird dadurch zu einer zeitlich ausgedehnten Phase des Lebens Jesu. Die Notiz über das regelmäßige Übernachten am Ölberg spielt bereits auf die unmittelbar anschließende Passionsgeschichte an (vgl. 22,39).

2. Der Passions-Zyklus (Lk 22,1–23,49)

2.1 Die doppelte Exposition (22,1–13)

Die lukanische Passionsgeschichte beginnt mit einer doppelten Exposition. Mit der ersten (22,1–6) wird ein Handlungsstrang eröffnet, der von den Gegenspielern Jesu dominiert wird, mit der zweiten Exposition (22,7–13) beginnt ein Handlungsstrang, der durch Jesus dominiert wird. Diese beiden Handlungsstränge sind – anders als in der markinischen Passionsgeschichte – nicht auf bestimmte Teile der Erzählung beschränkt, sondern durchziehen die gesamte Passionsgeschichte. Der lukanische Jesus unterwirft sich nicht schweigend seinem Menschensohn-Schicksal, sondern redet als Lehrer bis zu seinem Tod und dominiert, wo er lehrt, das Geschehen. Der Weg Jesu in der Passionsgeschichte ist bei Lukas nicht anders als der Weg Jesu nach Jerusalem definiert durch das Programm der Stiftung rettenden Wissens. Das letzte Wort Jesu, das er als Lehrer an einen Menschen richtet, ist die Zusage an einen der Mitgekreuzigten: „Heute wirst du mit mir im Paradies sein“ (23,43).

Aber auch in dem von den Gegnern Jesu dominierten Handlungsstrang, in dem Lukas das Leiden und Sterben Jesu erzählt, steht das Programm der Stiftung rettenden Wissens im Hintergrund. Der Tod Jesu wird (außer in den Einsetzungsworten der Abendmahls-Tradition) von Lukas nicht als stellvertretender Sühnetod dargestellt, sondern als ein Tötungshandeln von Menschen, die *nicht wissen*, was sie tun. In den Reden der Zeugen Jesu nach Ostern werden diese unwissend Handelnden auf das angesprochen, was sie getan haben, und mit dem Wissen der Zeugen um das, was Gott getan hat, indem er Jesus von den Toten auferweckte, konfrontiert. Erst im Rückblick kann nach der lukanischen Soteriologie der töd-

liche Verblendungszusammenhang des Nichtwissens durchbrochen werden. Der Tod Jesu als solcher wird deshalb von Lukas gerade nicht als Heilsereignis erzählt, sondern als scheinbarer Triumph der Verblendung.

Kompositionstechnisch wird die doppelte Exposition der lukianischen Passionsgeschichte dadurch ermöglicht, daß Lukas die Episode von der Salbung Jesu in Betanien (Mk 14,3–9) übergibt. Dies hängt mit dem lukianischen Wissenskonzept zusammen, nach dem vor Ostern niemand das Schicksal Jesu verstehen kann außer Jesus selbst. Die Salbung durch die Frau ist als prophetisches Zeichen mit dem christologischen Monopol der Wissensstiftung durch Jesus allein nicht kompatibel. Durch die Streichung der Episode treten Lk 22,1–6 und 22,7–13 in ein textsemantisches Nachbarschaftsverhältnis, das sich als Korrespondenz der Motive *suchen* (VV 2a.6b) und *finden* (V 13) beschreiben läßt.

Beide Expositionen setzen mit einer programmatischen Zeitangabe ein. Das „Fest der ungesäuerten Brote“ und dessen rituelles Begehen als „Passah“ werden in V 1 und V 7 als Maßstab der erzählten Zeit eingesetzt. Es geht in der folgenden Handlung nicht zuletzt darum, den Sinn des Passahfestes neu zu bestimmen.

2.1.1 Die Suche nach der geheimen Gelegenheit (22,1–6)

In V 2 setzt die Handlung mit dem Motiv der Suche der Gegenspieler Jesu ein (*ἐζήτουν*), mit demselben Motiv, mit dem dieselben Gegenspieler in Lk 20,19 einstweilen in den Hintergrund des Geschehens getreten sind (*ἐζήτησαν*). Ihre andauernde, bisher erfolglose Suche nach einer Gelegenheit, Jesus zu töten, droht auch jetzt am Volk (*λαός*) zu scheitern. Aber mit V 3 kommt Bewegung in die stockende Handlung. Der Satan, der Gegenspieler Gottes im apokalyptischen Endzeitdrama, greift in das Geschehen ein. Damit wird in der Exposition unübersehbar die höchstrangige Ebene des Geschehens eingeblendet, die im folgenden an zwei weiteren Knotenpunkten der Handlung in Erscheinung tritt (vgl. 22,43 f; 23,44 f). An dieser Stelle geht es nicht nur darum, über die Figur des dämonisch instrumentalisierten Judas Iskariot die nächsten Handlungsschritte einzuleiten, sondern das ganze Geschehen der Passion als eschatologischen Machtkampf zwischen Gott und seinem apokalyptischen Gegenspieler in Szene zu setzen.

Zunächst kommt die Handlung dadurch voran, daß Judas, der dem Zwölferkreis um Jesus angehört, die Bewegung des Gegenspielers Gottes (V 3 *εἰσῆλθεν*) übernimmt (V 4 *ἀπελθῶν*) und den Kontakt mit den menschlichen Gegenspielern Jesu aufnimmt. Lukas nennt als solche hier die Hohenpriester und die Befehlshaber (*στρατηγοί*) der Tempelpolizei, die bei der Verhaftung Jesu am Ölberg zusammen mit Judas agieren werden (vgl. 22,52). Damit wird diese Handlungsebene, auf der die Gegenspieler Jesu dessen Tod herbeiführen werden, zum Schauplatz eines kosmischen Schauspiels, in dem vor den Augen des schauenden Volkes die apokalyptische Zeitenwende als Passion Jesu aufgeführt wird (vgl. 23,35.48).

Im einzelnen besteht die Handlung der ersten Exposition aus zwei Mikrosequenzen. Judas bespricht (*συνελάλησεν*) mit den Gegenspielern Jesu die Modalitäten der Auslieferung. Diese reagieren darauf mit Freude (*ἐχάρησαν*). In der zweiten Sequenz liegt die Initiative bereits bei ihnen. Sie stellen eine Geldzahlung in Aussicht (*συνέθεντο*), und Judas geht darauf ein (*ἐξωμολόγησεν*). Jetzt bestimmen sie das Geschehen mit dem Ergebnis, daß Judas ihre Suche in ihrem Auftrag fortsetzt (*ἑζήτει*), ohne daß sie wissen, daß sie damit das Werk des Gegenspielers Gottes betreiben. Das Ziel der Suche ist jetzt präzisiert. Gesucht wird die passende Gelegenheit für eine Aktion ohne Publikum.

2.1.2 Das Finden des geheimen Ortes (22,7-13)

Den von Jesus dominierten Handlungsstrang eröffnet der Erzähler mit einer gegenüber V 1 aktualisierten Zeitangabe: Der bestimmte „Tag“ in der Festwoche der ungesäuerten Brote ist gekommen, an dem man das Passah „schlachten mußte“ (*ἔδει θύεσθαι*), ein im Kontext der Passion Jesu beziehungsreicher Ausdruck, der sich aber nicht auf das Schächten der Paschalämmer im Tempel bezieht, sondern auf die häusliche Feier des Passahmahls am Sederabend, wie sich aus dem folgenden ergibt. Die religiöse Verpflichtung, den Abend zu begehen, betont der Erzähler zuerst selbst und läßt dann Jesus die Handlung eröffnen mit dem Auftrag an Petrus und Johannes, das Passahmahl vorzubereiten. In der Markus-Fassung geht die Initiative dazu nicht von Jesus, sondern von namentlich nicht genannten Schülern aus. In der lukanischen Inszenierung wird also Jesu eigenes Handeln dezidiert in den Zusammenhang der religiösen Kultur des Judentums gestellt, den der Erzähler mit seiner pro-

grammatischen Zeitangabe evoziert. Daß die mit der Suche beauftragten Boten bei Lukas nicht anonyme Schüler sind, sondern Petrus und Johannes, die als apostolisches Zeugenpaar nach Ostern in Jerusalem eine besondere Rolle spielen werden (vgl. Apg 3,1.13; 4,13), ist ein weiterer Hinweis auf die Bedeutung der Ereignisse dieses Abends für die kommende Zeit.

Die zweite Exposition hat erzähltechnisch und thematisch große Ähnlichkeit mit der Episode von der Auffindung des königlichen Reittieres, mit der die Darstellung des Einzugs Jesu in Jerusalem eingeleitet wird (vgl. Lk 19,29–36). Bei der Eröffnung des von Jesus dominierten Handlungsstrangs der Passionsgeschichte geht es wieder auch darum, Jesus als Träger göttlichen Wissens zu charakterisieren. Gesucht wird jetzt ein besonderer Ort in der Stadt Jerusalem.

Die Frage nach diesem Ort stellen bei Lukas die beiden Apostel Petrus und Johannes erst, als sie den Auftrag zur Vorbereitung des Passahmahls erhalten. Sie sind also auf das Wissen Jesu angewiesen, um tun zu können, was die Tradition des Passahfestes von Jesus und seinem Kreis verlangt. Im übrigen folgt die lukanische Fassung im wesentlichen der markinischen. Die ominöse Frage nach dem besonderen Ort wird von Jesus damit beantwortet, daß er diese Frage von den beiden beauftragten Boten eben dort stellen läßt, wo dieser Ort ist, und dadurch eine Situation schafft, die sonst niemand hätte schaffen können. Das Haus mit dem schon vorbereiteten großen Speiseraum im Obergeschoß, das die Boten dank der Instruktion ihres Lehrers finden, ist der besondere Ort, an dem im Rahmen der religiösen Kultur des Judentums etwas Neues und Zukunftsträchtiges gestiftet wird.

2.2 Erster Teil: Das Vermächtnis Jesu (Lk 22,14–65)

Mit der dritten Aktualisierung des Passahfest-Zeitpunktes („die Stunde“, V 14) beginnt die Haupthandlung der lukanischen Passionsgeschichte. Der durch die Zeitangaben in 22,1.7.14 gesetzte Rahmen behält seine Geltung bis 22,66 („Und als es Tag wurde“). Die Untergliederung der Handlung am Sederabend erfolgt durch die Ortsangaben in 22,39 (Ölberg) und 22,54 (Haus des Hohenpriesters). Damit ergibt sich eine Gliederung der Ereignisse am Sederabend in drei Episoden.

2.2.1 Erste Episode: Das Passahmahl (22,14–38)

„Die Stunde“ (V 14) bezeichnet den vorherbestimmten Zeitraum des Handelns Jesu im Gegensatz zu der „Stunde“ der Gegner Jesu, in der die „Macht der Finsternis“ dominiert (vgl. 22,53). Diese Zeitangaben synchronisieren das Geschehen der Passion mit den Zeitmaßen, in denen im verborgenen Plan Gottes die Zeiten und Fristen für den Wechsel der Äonen bemessen sind.

Die Figurenkonstellation der ersten Episode bleibt gegenüber der Markuskfassung unverändert. Das Mahl hält Jesus mit den Zwölfen, den künftigen Zeugen Jesu vor dem Volk. Die ihnen zugeordnete Funktion in der nahen und in der eschatologischen Zukunft wird eines der Themen in den Tischgesprächen sein, die sich in der lukanischen Komposition ohne szenische Veränderung unmittelbar an die Mahlhandlungen anschließen.

2.2.1.1 Die Liturgie (22,14–23)

Das Mahl wird in der *lukanischen Darstellung* von Jesus selbst explizit als Passahmahl („dieses Passah“) eröffnet. Andererseits ist vom Ablauf der besonderen Riten des Sederabends nichts zu erkennen. Der Grund ist, daß Lukas das Passahmahl und die Einsetzung des Herrenmahls als zwei parallele Riten aufeinander folgen läßt (vgl. die einfache Verknüpfung mit „Und“ in V 19 gegenüber Mk 22a „Während sie aßen“), wobei das Passahmahl (VV 15–18) nach dem Muster der Abendmahlsüberlieferung als eine zweigliedrige Form erscheint. Das gemeinsame Essen des Passah (*ταῦτο τὸ πάσχα φαγεῖν μεθ' ὑμῶν*) und das gemeinsame Trinken aus einem Becher sind die beiden Elemente, die Lukas überhaupt in diesem Zusammenhang erwähnt. Diese werden seiner Darstellung nach von Jesus ähnlich wie die eucharistischen Zeichenhandlungen mit (allerdings nur kommentierenden, nicht deklarierenden) Worten begleitet. Die Einleitung des Becher-Ritus im Rahmen des Passahmahls (V 17: *καὶ δεξάμενος ποτήριον εὐχαριστήσας...*) entspricht weitgehend der Einleitung des eucharistischen Brot-Ritus (V 19: *καὶ λαβὼν ἄρτον εὐχαριστήσας...*). Im Anschluß an dieses formal der Eucharistiefeyer angeglichen Passahmahl vollzieht Jesus die

beiden Riten zur Einsetzung der Eucharistie. Diese stellt Lukas wiederum so dar, daß das Essen des gebrochenen Brotes der Eucharistie dasselbe erzählerische Gewicht bekommt wie das Essen des Passahmahles. „Nach dem Essen“ (*μετὰ τὸ δεῖνῆσαι*) des eucharistischen Brotes nimmt Jesus den Becher der eucharistischen Zeichenhandlung (vgl. V 20a) und verfährt damit „ebenso“ wie zuvor mit dem Brot.

Daß dies eine programmatische Konstruktion des Lukas ist, zeigt der *Vergleich mit der Markus-Fassung*. Lukas hat für seine Darstellung des Passahmahls überhaupt keinen Traditionsstoff zur Verfügung gehabt. Er verarbeitet hier lediglich das Verzichtwort Mk 14,25, mit dem nach Markus aber die Einsetzung der Eucharistie endet. In der markinischen Fassung gibt Jesus abschließend den Becher mit dem Wein in die Runde der Mahlteilnehmer, ohne selbst davon zu trinken, und begründet diesen Verzicht mit der Gewißheit, von der Frucht des Weinstocks schon bald in der Königsherrschaft Gottes „neu“ zu trinken. Nach Markus ist also der Verzicht Jesu Ausdruck seiner *eschatologischen Erwartung der Gottesherrschaft*. In diesem Punkt unterscheidet sich die lukanische Fassung erheblich von der markinischen. Zunächst ist festzustellen, daß Lukas das Verzichtwort verdoppelt. Das erste bezieht er auf das Essen des Passahmahls (vgl. V 16), das zweite auf das Trinken von Wein im Rahmen des Passahmahls. Beide Varianten des Verzichtwortes beziehen sich bei Lukas also auf das Passahmahl (vgl. 22,16). Mit dem von Lukas selbst geschaffenen ersten Verzichtwort erklärt Jesus seinen Verzicht auf das Essen des Passah *in der unmittelbar bevorstehenden Zeit* bis zur Vollendung des Passah in der Königsherrschaft Gottes. Die Zeitangaben, durch die Jesus die Frist für seine Passah-Abstinenz setzt („von jetzt an...bis“), entsprechen der Zeit, die in der „kleinen“ Apokalypse als die *Zeit der Trennung* der Schüler von ihrem Lehrer Jesus bestimmt wird (vgl. Lk 17,22–25). Diese *Zeitspanne zwischen Passion und Parusie* wird durch die Verzichtworte Jesu in den umfassenden Rahmen der Tradition des jüdischen Passahfestes gestellt, in den Rahmen der kultischen Form des Gedenkens Israels an die Befreiung des Volkes aus dem Sklavenhaus Ägypten. Dabei löst die Stiftung des Mahles zum Gedenken an den Tod Jesu das Passahfest nicht ab, sondern schließt in den kommenden Jahren die Lücke zwischen „diesem“ letzten Passah Jesu und der eschatologischen Vollendung des Passah durch das endzeitliche Kommen der Gottesherrschaft.

Die lukanische Darstellung der beiden Riten der Einsetzung der Eucharistie (V 19 f) ist im einzelnen vom Einfluß zweier Quellen

geprägt, einerseits von der Markus-Fassung (Mk 14,22–24), andererseits von der liturgischen Tradition der paulinischen Gemeinden (1 Kor 11,23b–25). In der folgenden Übersetzung sind die Quellenverhältnisse durch verschiedene Schriftschnitte folgendermaßen gekennzeichnet: Die wörtlichen Übereinstimmungen des lukanischen Endtextes mit der Markus-Fassung sind in Normalschrift gesetzt, die wörtlichen Übereinstimmungen mit der paulinischen Gemeindefassung in *Kursivschrift* und die lukanischen Veränderungen in **Fettdruck**. Die Wörter, die Lukas von Markus übernommen hat, zu denen aber die paulinische Gemeindefassung sprachliche Entsprechungen aufweist, werden durch Unterstreichung angezeigt.

19a Und nehmend Brot, dankend brach er es
und gab es ihnen, **sagend**:

b Dies ist mein Leib, der für euch gegebene.

c *Dies tut zu meinem Gedächtnis.*

20a *Und den Becher ebenso nach dem Essen,
sagend*:

b *Dieser Becher ist die Neue Stiftung in meinem Blut,
dem für euch vergossenen.*

Aus dem synoptischen Vergleich ergibt sich zunächst, daß der Einfluß der paulinischen Gemeindefassung auf den lukanischen Endtext stärker ist als der der Markus-Fassung. Ein Teil der Übereinstimmungen mit Markus erklärt sich damit, daß es sich bei Markus und Lukas im Unterschied zu 1 Kor 11 um eine szenisch gestaltete Erzählung handelt.

Sodann ist festzustellen, daß Lukas auf keine der theologisch wesentlichen Formulierungen aus den beiden Traditionen verzichtet, sondern sie miteinander verbindet und entsprechend einander angleicht und ergänzt. Das Wort über das Brot enthält über den markinischen Wortlaut hinaus bereits das soteriologische „für euch“ nach der paulinischen Tradition. Diese soteriologisch akzentuierte Fassung ergänzt Lukas durch das Partizip „der ... gegebene“ (*διδόμενον*) und gleicht es dadurch der markinischen Fassung des Becherwortes (*ἐκχυνόμενον*) an. In dem überwiegend nach der

paulinischen Tradition zitierten Wort über den Becher bevorzugt Lukas das „für euch“ gegenüber dem markinischen „für die vielen“, ergänzt aber diese Fassung durch das markinische Partizip „das vergossene“ (*ἐκχυννόμενον*).

Damit ergeben sich zwei neue inhaltliche und formale Entsprechungen zwischen den beiden Deuteworten, die der lukanischen Redaktion zu verdanken sind. Die erste betrifft die semantische Verdeutlichung der Beziehung zwischen den Einsetzungsriten und dem *realen* Tod Jesu durch die Parallelisierung von „(den Leib) geben“ und „(das Blut) vergießen“. Die zweite betrifft die konsequente Beziehung der soteriologischen Deutung des Todes Jesu als Todeshingabe „für euch“ *auf die Mahlteilnehmer*. Damit verstärkt Lukas die kultische Perspektive der paulinischen Gemeindefassung gegenüber der universalgeschichtlichen Perspektive der Markussfassung („für die vielen“). Dies besagt aber nicht, daß Lukas die universalgeschichtliche Perspektive abschwächen will, sondern daß er die Bedeutung des von Jesus gestifteten *Ritus* für die kommende Zeit betont. Diese „neue Stiftung“ ist die kultische Form des Gedenkens des Todes Jesu im Kontext der universalgeschichtlichen Erinnerung Israels an die rettende Befreiung durch den Exodus. Auf diese Verknüpfung der von Jesus gestifteten *kultischen* Tradition mit der *kultischen* Tradition des jüdischen Passahfestes kommt es Lukas an.

Abschließend stellt sich die Frage, warum Lukas mit seinem Interesse an der Parallelisierung von Passahmahl und Eucharistie den Auftrag zum dauernden kultischen Vollzug der Eucharistie „zu meinem Gedenken“ nur auf den Brotritus bezieht (V 19c) und nicht auch auf den Becherritus, obwohl dies in der paulinischen Tradition vorgegeben ist (vgl. 1 Kor 11,25c). Die Antwort ergibt sich aus weiteren Belegen zum Stichwort Brotbrechen. Am Brotbrechen erkennen die Schüler in Emmaus den Auferweckten (vgl. Lk 24,30). Das Brotbrechen in den Häusern ist der Ritus, der die Mitglieder der Jerusalemer Urgemeinde untereinander verbindet (vgl. Apg 2,46). Das Brotbrechen ist das Zeichen des christlichen Glaubens, das auch die Nichtchristen auf dem Schiff im Seesturm vor Malta als Ausdruck christlicher Zuversicht erkennen (vgl. Apg 27,35). Das Brotbrechen ist das Zentrum der Liturgie der nachpaulinischen Gemeinden, auf das Lukas also in verschiedenen Kontexten anspielt.

2.2.1.2 Die Tischgespräche (22,24–38)

Beginnend mit dem typisch lukanischen *πλήν ἰδοὺ* (V 21), leitet Jesus (ohne Intervention des Erzählers) unmittelbar im Anschluß an die rituellen Handlungen die nachfolgenden Tischgespräche ein. Bis hierher haben die anwesenden Mahlteilnehmer nicht selber agiert oder reagiert. (Sogar die Notiz über den Vollzug des Becherritus Mk 14,23b hat Lukas gestrichen.) An den folgenden Tischgesprächen sind sie dagegen beteiligt. (Literarisch ist dieser Abschnitt das Vorbild für die Abschiedsreden des Johannesevangeliums.)

Eröffnet werden die Tischgespräche durch die Ankündigung der bevorstehenden Auslieferung Jesu durch den nicht namentlich genannten Judas. Diesen Stoff hat Lukas vom Anfang des Mahles (vgl. Mk 14,18–21) an den Anfang der Tischgespräche umgestellt. Daraus ergibt sich eine Gewichtsverlagerung bezüglich der gegenläufigen Handlungsstränge im Vergleich zur markinischen Gestaltung der Passion. Während Markus *das Schicksal der Auslieferung des Menschensohnes in die Hände der Menschen* (vgl. Mk 9,31) als Leitmotiv der Passionserzählung durchführt und die positive Deutung des Todes Jesu durch prophetische Zeichenhandlungen (Mk 14,3–9.22-25) im ersten Teil der Passionsgeschichte als erzählerischen Kontrapunkt dagegensetzt, führt Lukas *das sinnstiftende Handeln Jesu für die Zukunft* als Leitthema durch und inszeniert die Gegenhandlung als den vergeblichen Versuch der Gegenspieler, dieses Handeln Jesu in seiner „Stunde“ (Lk 22,14) durch ihr Handeln in ihrer „Stunde“ (22,53) doch noch zu vereiteln.

Durch die Ankündigung der Übergabe des Menschensohns in Lk 22,21 f kommt innerhalb der von Jesus dominierten Mahl-Episode die *Gegenhandlung* zur Sprache und wird von Jesus in die Deutung der Passion als Menschensohn-Schicksal eingeordnet. In der *Markus-Fassung* liegt der Schwerpunkt dabei auf der Schilderung der Zerrüttung des Zwölferkreises um Jesus durch den Verrat des Judas („einer von euch“, Mk 14,18). Die Mahlteilnehmer, die das Wort Jesu durchaus verstehen und richtig auf sich selbst beziehen („Doch nicht ich?“), reagieren erschüttert, ohne zu wissen, wer von ihnen gemeint ist. Jeder könnte es sein. In der *lukanischen Fassung* fehlt dieser provozierende Bezug auf die Mahlteilnehmer wie auch das Motiv der Störung der Mahlgemeinschaft durch die Teilnahme des Judas. Hier spricht Jesus aufgrund höheren Wissens (*ἰδοὺ*) mit

entsprechender Distanz über die gegenwärtige Situation. Sie ist bestimmt durch den Antagonismus der Mächte, die in der Passion Jesu ihre „Hand“ im Spiel haben. Die Feststellung über die „Hand dessen, der mich ausliefert“ (V 21), wird in einem reflektierenden Begründungssatz (V 22) mit der Menschensohn-Vorstellung verbunden. Dabei werden das Schicksal des Menschensohnes und das Schicksal dessen, der den Menschensohn in die Hände der Menschen ausliefert, so miteinander in Beziehung gesetzt, daß das Schicksal des Menschensohnes für den Menschen, der es herbeiführt, auf unverwechselbare Weise schicksalsentscheidend wird. Dies gilt aber nicht nur für Judas, sondern für alle an der Passion beteiligten Figuren. Der vorherbestimmte Weg, den der Menschensohn *κατὰ τὸ ὀρισμένον* zu gehen hat, entscheidet in der Sicht des Lukas über das Schicksal aller, die „zu diesem Schauspiel“ (*ἐπὶ τὴν θεωρίαν ταύτην*) gekommen sind (23,48), ob als Zuschauer oder als Mitwirkende, ob als Spötter oder als Mitbetroffene, Richter oder Mitgekreuzigte, Fremde oder Bekannte. In der Passion des Menschensohnes fallen die Lose nicht nur über die Kleidungsstücke, die Jesus am Leib getragen hat (vgl. Lk 23,34c), sondern über die Schicksale aller Menschen in der Zukunft. Das Ende des Verräters ist nur das erste und schrecklichste Beispiel für diesen Zusammenhang.

Die Zwölf reagieren in der lukanischen Fassung auf die Ankündigung des Endes des Judas aber nicht betroffen, sondern beginnen eine schülerhafte Diskussion (*ἤρξαντο συζητεῖν*), „darüber, wer von ihnen es sei“, und demonstrieren so ihren Mangel an Verständnis. Aus diesem spezifisch lukanischen Unverständnis entsteht sodann der Streit unter den Zwölfen, wer unter ihnen der Größte sei (vgl. ähnlich schon in Lk 9,46 als Reaktion auf die voraufgehende Leidensvorhersage). Diesen Rangstreit macht Jesus zum Ausgangspunkt der folgenden *Tischgespräche*, in denen er die unwissenden Zwölf über ihre bevorstehende Konfrontation mit der gegennerischen Gewalt instruiert.

Der *erste Sinnabschnitt* (22,25–27), ein Monolog, basiert wie die Überleitung (V 24) auf Mk 10,41–45. Der Rangstreit der Zwölf wird durch eine Lektion Jesu geschlichtet. Dabei entwickelt Jesus die verbindliche Norm für das Verhalten der Zwölf aus der Gegenüberstellung mit der Machtausübung durch die heidnischen Herrscher. Im Vergleich zu Markus fällt diese Gegenüberstellung bei Lukas weniger scharf aus. Lukas vermeidet die den Machtexzess anprangernden markinischen Komposita und setzt das neutrale *κυριεύουσιν* statt *κατακυριεύουσιν*, *ἐξουσιάζοντες* statt

κατεξουσιάζουσιν. Bei Lukas geht es also nicht darum, daß die Zwölf ihre Macht nicht mißbrauchen sollen, sondern darum, daß sie gar keine politische Macht auszuüben haben. Während Jesus nach Mk 10,43 f den Zwölfen erklärt, wie man ein „Großer“ wird (ὅς ἂν θέλη μέγας γενέσθαι), erklärt er nach Lk den „Größeren“, sie müßten kleiner werden (ὁ μείζων ἐν ὑμῖν γινέσθω ὡς ὁ νεώτερος), und nennt dafür Maßstäbe, die nicht aus der Politik, sondern aus dem Modell des Hauses stammen (der „Jüngere“ in der Familie, der „Diener“ am Tisch).

Das Idealmaß für das geforderte Verhalten der Zwölf ist bei Markus und Lukas der vorbildliche Dienst Jesu. Markus leitet dieses normative Vorbild aus der Menschensohn-Vorstellung ab (vgl. Mk 10,45). Der Menschensohn ist nicht gekommen, um nach der Vollstreckung des Gerichts Gottes an den heidnischen Herrschern die Weltherrschaft zu übernehmen, so daß alle Völker ihm dienen müssen (vgl. Dan 7,13 f), sondern als ein Dienender, der sein Leben hingibt „als Lösegeld für die vielen“. Aus diesem soteriologischen Verständnis des Todes Jesu ergibt sich nach Markus die ethische Norm für die Ausübung der Autorität der Zwölf „unter euch“ im Unterschied zu den „Königen der Völker“. Lukas nimmt das Wort „Diener“ / „dienen“ wörtlich und bezieht es auf das Verhalten Jesu in der aktuellen Mahlsituation (vgl. V 27). Jesu Handeln im Rahmen dieses Passahmahls ist das Idealmaß für das Verhalten der Zwölf in der Zukunft. Naheliegend ist, daß sich dieser Teil der Instruktion auf die nachösterliche Rolle der Zwölf als „Diener des Wortes“ (Lk 1,2; vgl. Apg 6,2) bezieht.

Im zweiten Sinnabschnitt (22,28–30), der immer noch monologisch verläuft, stützt sich Lukas auf den (mutmaßlichen, nur fragmentarisch rekonstruierbaren) Schluß der Logienquelle Q. Diese endet mit einem eschatologischen Ausblick, in dem Jesus den Zwölfen die Partizipation an der Herrschaft des Menschensohnes als Richter der zwölf Stämme Israels verheißt. Diese Verheißung wird von Lukas als *Vermächtnis* Jesu formuliert (διατίθεμαι ὑμῖν) und ebenso wie die Aussagen über das Dienen Jesu und der Zwölf mit der aktuellen Mahlsituation verknüpft. Aufgrund des Dienstes Jesu in dieser Stunde werden die Zwölf bei der eschatologischen Vollendung des Passah wieder „an meinem Tisch“ essen und trinken und „in meiner Königsherrschaft“ erstmals auch an der herrscherlichen Macht partizipieren, die Gott Jesus „vermacht“ hat. Diese Verheißung wird aber nicht als Lohn für den selbstlosen Dienst der Zwölf in Aussicht gestellt, sondern

dafür, daß die Zwölf als Mitkämpfer Jesu in seinen Kämpfen (Plural *ἐν τοῖς πειρασμοῖς μου*) durchgehalten haben.

Diese zunächst wie ein Rückblick erscheinende Aussage über die heroische Bewährung der Zwölf läßt sich mit keiner der zuvor dargestellten Phasen des Weges Jesu in Zusammenhang bringen, sondern steht im Kontrast zu den folgenden Dialogen, in denen es um die Möglichkeit der Bewährung oder des Scheiterns des Simon Petrus und der Zwölf in der bevorstehenden Passion Jesu geht. Diese Aussagen stellt Lukas also von vornherein unter das Vorzeichen des Ausblicks auf das gute Ende, obwohl der Leser nicht erwartet, daß Simon und die Zwölf plötzlich ideale Figuren sein werden..

Der *Dialog mit Simon* (Lk 22,31–34) enthält die Vorhersage der Verleugnung (vgl. Mk 14,29–31), die Lukas in den Abendmahlssaal vorverlegt und dadurch neu interpretiert, daß er sie in den Kontext der direkten Konfrontation Jesu mit dem Satan stellt. Die Auseinandersetzung, von der in Lk 22,31 f die Rede ist, bei welcher der Satan und Jesus ihre Forderungen vor einer nicht näher bezeichneten Instanz (vor den Engeln Gottes; vgl. Lk 12,8 f) vortragen, wird von Lukas nicht erzählt, sondern vom lukanischen Jesus als Hintergrundgeschehen eingeblendet. Sie hätte, wenn man sie erzählen würde, eine unverkennbare Ähnlichkeit mit der Rahmenerzählung des Buches Hiob (vgl. Hi 1,6–12; 2,1–6), mit dem Unterschied, daß es hier nicht um die Prüfung der Leidensfähigkeit eines Weisen geht, sondern um die Prüfung von Menschen in einem übermenschlichen eschatologischen Entscheidungskampf, dem Simon und die Zwölf ohne die Intervention Jesu wehrlos ausgeliefert wären. Das *weisheitliche* Thema der Probe wird *apokalyptisch* zugespitzt. Die Vorhersage der Verleugnung ist in der lukanischen Fassung aber gerade deshalb weit mehr als nur ein *paränetischer* Appell an den Leser, teuflischer Versuchung zu widerstehen. Sie ist primär eine Konkretisierung der *soteriologischen* Dimension des Passionsgeschehens. In der Verleugnungs-Episode wird sich erweisen, daß Simons Treue (*πίστις*) zu Jesus nicht an der satanischen Probe zerbricht, sondern durch die Treue Jesu bewahrt wird, daß deshalb Simon „dereinst“ umkehren und seine Brüder stärken kann. Wenn Simon sich in diesem Dialog als typischer falscher Held zu Wort meldet, der verspricht, was er nicht halten wird (vgl. V 33), und entsprechend von Jesus in seine (jetzt noch unüberwundenen) Schranken verwiesen wird, entspricht dies dem

Gang der Handlung bis hierher. „Heute“ noch wird Simon versagen.

Die Tischgespräche enden mit einem *Dialog Jesu mit den Zwölfen* (VV 35–38). Dessen grundsätzliche Bedeutung liegt darin, daß hier der in der Passion Jesu sich ereignende Zeitenwechsel thematisiert wird (V 35 ὅτε - V 36 ἀλλὰ νῦν). Die zurückliegenden Erfahrungen der Zwölf als Boten Jesu (vgl. Lk 9,1–6) und die jetzt bevorstehende Krise werden unter dem Aspekt der erforderlichen Ausrüstung einander gegenübergestellt. Die Zwölf haben „damals“ keinerlei Ausrüstung und Reiseproviant benötigt. Dies hat nach Lk 9,1 seinen Grund darin, daß sie als Gesandte Jesu an der Macht Jesu über die Dämonen partizipiert haben. Jetzt dagegen steht die Stunde bevor, in der Jesus als Menschensohn der dämonischen Macht der Finsternis ausgeliefert sein wird (vgl. 22,53). Um sich in dieser Krise zu bewähren, bedarf es nicht nur einer Reiseausrüstung, sondern der Bewaffnung zum Kampf. Deshalb braucht man jetzt Geld, um sich ein Schwert zu kaufen. Wer kein Geld hat, soll sein Gewand verkaufen, nicht weil er es nicht braucht, sondern weil er notwendiger ein Schwert braucht, um sein Leben gegen Gewalt zu verteidigen. Der Grund dafür ist das Schicksal Jesu (vgl. V 37) in der bevorstehenden Passion. Macht und Ohnmacht Jesu werden so einander gegenübergestellt unter dem Aspekt des Mitbetroffenseins der Zwölf im Guten wie im Bösen.

Die Begründung (V 37) ist von besonderer Relevanz. Weil die Sache mit Jesus (τὸ περὶ ἐμοῦ, vgl. Lk 24,19,27) zum Abschluß kommt (τέλος ἔχει), muß jetzt an Jesus vollendet werden (δεῖ τελεσθῆναι ἐν ἐμοί), was die Schriften zu diesem Thema sagen. Dies ist der einzige Fall, daß im Handlungszusammenhang der Lukaspassion ein konkretes Schriftwort förmlich zitiert und als prophetischer Text auf die Passion Jesu bezogen wird. Markus zitiert in der entsprechenden Passage (vgl. Mk 14,27) Sach 13,7, einen Text, der sich bei Markus auf die Flucht der Anhänger Jesu bei seiner Verhaftung am Ölberg bezieht (vgl. Mk 14,50). Lukas wird dieses Motiv nicht übernehmen. Nach seiner Darstellung verhindert Jesus, daß der Zwölferkreis im Kontext der Passion zerbricht. Deshalb übernimmt Lukas auch nicht das von Markus zitierte Sacharja-Wort, sondern zitiert einen Satz aus dem vierten Lied vom Gottesknecht (Jes 52,13–53,12). Dieser Text könnte als klassischer kanonischer Bezugstext für die Interpretation des Todes Jesu als „Sühnopfer“ (Jes 53,10a) verwendet werden. Im Kontext der Abendmahls-Überlieferung wäre dies auch naheliegend. Aber die Intention des Lukas als Erzähler der Passion ist es nicht, den Tod

Jesu als stellvertretendes Sterben eines Einzigen für alle darzustellen, sondern als ein Schicksal, in das andere Menschen je auf ihre Weise handelnd oder leidend einbezogen sind. Der Jesus der lukanischen Passion erscheint deshalb in erster Linie nicht als aus den Menschen herausgehobener Heilmittler zwischen Gott und der Menschenwelt, sondern als menschliche Identifikationsfigur in der großen Krise, die sich in der Passion Jesu ereignet. Entsprechend zitiert Lukas aus dem soteriologisch höchst relevanten vierten Lied vom Gottesknecht nicht eine soteriologisch besonders relevante Stelle (etwa Jes 53,7 f, den Text, den Philippus dem Kämmerer der Kandake erklärt; vgl. Apg 8,32 f), sondern einen Satz, der das Schicksal Jesu so charakterisiert wie das eines Anhängers Jesu, der wegen seines Bekenntnisses zum Menschsohn Jesus in seiner Umwelt kriminalisiert wird und darunter leidet.

Das Gespräch endet mit dem unvermeidlichen Motiv des Unverständnisses. Jesus hat metaphorisch von der Notwendigkeit der Bewaffnung mit dem „Schwert“ gesprochen, die Zwölf nehmen dies wörtlich und zeigen damit, daß sie für den bevorstehenden Kampf nicht gewappnet sind.

2.2.2 Zweite Episode: Der Entscheidungskampf Jesu (22,39–53)

Durch die Überleitung „Während er noch redete“ (22,47) werden die beiden Szenen am Ölberg zu einer Doppelsepisode verknüpft. Die Vorverlegung der markinischen Gespräche auf dem Weg zum Ölberg (Mk 14,27–31) in den lukanischen Abendmahlssaal bewirkt, daß die „Stunde“ Jesu und die „Stunde“ der Gegenspieler in der lukanischen Komposition als kontrastierende Episoden unmittelbar nebeneinander stehen.

2.2.2.1 Die Konfrontation mit der Gewalt des Todes (22,39–46)

Den dreifachen Gebetskampf Jesu am Ölberg (Mk 14,32–42) hat Lukas zu einem Triptychon umgestaltet. Nur die zentrale Szene (Lk 22,41–44) zeigt den betenden Jesus im Todeskampf (*ἐν ἀγωνίᾳ*, V 44a), die gerahmt wird durch zwei Szenen, in denen Jesus die Schüler, mit denen er zum Ölberg gekommen ist, zum Gebet auf-

ruft. Das Spannungsverhältnis zwischen der Hauptszene und den Nebenszenen entsteht durch die gegensätzlichen Inhalte der Gebete. Die Schüler sollen darum beten, nicht der letzten und äußersten „Probe“ (*πειρασμός* im Singular) unterworfen zu werden. Jesus dagegen stellt sich in seinem Gebet eben dieser Probe und besteht sie stellvertretend für seine Schüler.

Die *Hauptszene* verläuft in zwei Sequenzen. 1. *Sequenz* (VV 41–43): Jesu Gebet (*προσηύχεται*) an den Vater (wörtliche Rede V 42) wird dadurch beantwortet, daß ein Engel vom Himmel erscheint (*ἄγγελος*), der Jesus stärkt. 2. *Sequenz* (V 44): Den jetzt einsetzenden Todeskampf besteht Jesus durch das Durchhalten im Gebet (*ἐκτενέστερον προσηύχεται*). In diesem Gebet gibt Jesus sein Leben hin. Dieses nicht erzählbare Geschehen wird als Herabfallen von Blutstropfen auf die Erde stilisiert. Die kosmische Bedeutung dieses Vorgangs wird durch das Gegenüber von *ἀπ' οὐρανοῦ* und *ἐπὶ τῆν γῆν* angedeutet. Diese Stelle wurde in einigen Handschriften getilgt, weil spätere Rezipienten es als christologisch unvorstellbar angesehen haben, daß der Sohn Gottes von einem Engel gestärkt werden muß. Aber darin wird gerade das lukanische Verständnis der Passion erkennbar, das den leidenden Menschensohn als irdischen Menschen zeigt.

Im synoptischen Vergleich mit der Markus-Vorlage zeigt sich ein weiterer von Lukas gesetzter Akzent, der im Hinblick auf den Fortgang der Ereignisse von Bedeutung ist. In seinem Gebet appelliert Jesus nicht an die *Macht* des Vaters (so Mk 14,36), sondern unterwirft sich seinem *Willen*. Die Terminologie ist aufschlußreich. Mit dem Bedingungssatz „Wenn du willst“ (*εἰ βούλῃς*) ordnet Jesus seine Bitte dem „Plan“ (*βουλῇ*) Gottes unter. Nicht Jesu „Wille“ (*θέλημα*) soll geschehen, sondern der des Vaters. Der ewige „Plan“ Gottes aber sieht vor, daß Jesus dem Schicksal entgegengeht, das dem „Willen“ (*θέλημα*) seiner Gegner entspricht (vgl. 23,25; das Wort *θέλημα* kommt im lukanischen Doppelwerk außer an den beiden hier genannten Stellen nur noch in Lk 12,47 vor, ist also von großer Prägnanz). Gott „will“ nicht Jesu Tod, sondern daß der Antagonismus zwischen Gottes Willen und dem Willen der Menschen in der Passion Jesu ausgetragen und aufgehoben wird. Die in diesen Anspielungen enthaltene Spannung wird in der zweiten Sequenz in apokalyptischer Stilisierung andeutungsweise entfaltet.

In der abschließenden Schüler-Szene werden die Schüler zwar von Jesus gescholten, weil er sie nicht betend, sondern schlafend vorfindet. Aber dies führt bei Lukas lediglich zur Wiederholung der

Aufforderung zum Gebet. Diese zweite Aufforderung ist nicht vergeblich, weil sie eigentlich erst jetzt befolgt werden kann, nachdem Jesus seinen Gebetskampf stellvertretend ausgestanden hat.

2.2.2.2 Die Konfrontation mit der Gewalt der Obrigkeit (22,47–53)

Auch der zweite Teil der Episode am Ölberg ist als Triptychon komponiert. In diesem Fall bildet eine Schüler-Szene das Zentrum (VV 49–51), das von zwei Gegner-Szenen flankiert wird (VV 47–48,52–53). Der synoptische Vergleich zeigt, daß dabei auf der lukanischen Seite eine Gewichtsverlagerung auf Kosten der Darstellung des Verrats des Judas und der gewaltsamen Verhaftung Jesu stattfindet.

Die *erste Gegner-Szene* (VV 47 f) wird eröffnet mit dem Auftreten einer Menge, die Judas anführt. An der Hinterhältigkeit des Verrats (vgl. Mk 14,44 f) ist Lukas nicht interessiert. Die Modalitäten gelten nach 22,4 als abgemacht. Der Leser erfährt davon erst, wenn der Plan ausgeführt wird, und zwar in einer einfachen Sequenz. Judas nähert sich (*ἤγγισεν*), um Jesus zu küssen. Jesus stellt ihn zur Rede (*εἶπεν* mit Anrede) und deckt auf, was Judas im Begriff ist zu tun. Dies ist keine Kritik an Judas im Sinne der Zurechtweisung eines Schülers durch den Lehrer, sondern eine Feststellung, durch die Jesus das Handeln des Judas, noch bevor es geschehen ist, kraft höheren Wissens als die Tat identifiziert, die das vorherbestimmte Schicksal des Menschsohnes auslöst.

Damit ist die *zentrale Schüler-Szene* (VV 49–51) vorbereitet. Wie sich herausstellt, haben diese aufgrund der Worte Jesu an Judas keineswegs verstanden, was sich ereignen wird, sondern verhalten sich wie belehrungsbedürftige Schüler und bekommen dann auch ihre Lektion.

Die Handlung läßt sich als eine *Sequenz* auffassen, bei der in der Protasis die Schüler ein Verhalten an den Tag legen, das Jesus in der Apodosis unterbindet und korrigiert. *Protasis*: Die Schüler fragen (*εἶπαν*) ihren Lehrer, ob sie zuschlagen sollen (*εἰ πατάξομεν*), ob dies also die gemeinte Stunde sei, für die sie sich mit einem Schwert bewaffnen sollten (vgl. 22,36). Statt die Antwort abzuwarten, schlägt einer von ihnen zu (*ἐπάταξεν*) und zeigt damit das denkbar falscheste Verhalten in dieser Situation, nämlich zu versuchen, den nach Gottes Plan vorbestimmten Gang der Ereignisse aufzuhalten. *Apodosis*: Jesus beantwortet jetzt zuerst die

Frage (*ἀποκριθεὶς εἶπεν*) mit einem Befehl an die Schüler und heilt (*ἰάσατο*) die bereits zugefügte Verwundung. Wieder wird das Prinzip deutlich, daß die Anhänger Jesu in ihrer Probesituation versagen, daß aber Jesus nicht nur ihr Verhalten korrigiert, sondern sogar dessen Folgen trägt. Jede dieser Szenen konkretisiert das soteriologische „für euch“ der Abendmahls-Überlieferung.

Die *zweite Gegner-Szene* wird von Lukas im Unterschied zu Mk 14,48–52 nicht als Sequenz gestaltet. Die Flucht der Schüler als Reaktion auf die Verhaftung Jesu findet bei Lukas nicht statt. Jesus läßt nicht zu, daß das Verhältnis seiner Schüler zu ihm (die *πίστις*; vgl. 22,32a) zerbricht. Die Auseinandersetzung mit den Gegnern findet ohne die Schüler statt und besteht ausschließlich in einer Rede Jesu, in der dieser wiederum die aktuelle Situation in apokalyptischer Perspektive diagnostiziert. als „Stunde“, in der die Macht der Finsternis wirkt. Die wörtliche Rede Jesu (VV 52b.53) ist es aber, durch die Jesus auch diese Szene als Träger höheren Wissens dominiert. Die Verhaftung Jesu als Handlung der Gegner erzählt Lukas erst als Überleitung zur nächsten Episode (V 54). In der Rede Jesu an die Gegner tilgt Lukas das Motiv (anders Mk 48b: „um mich zu verhaften“). So entsteht wieder die für den lukianischen Jesus charakteristische Distanz gegenüber dem Ablauf der Handlung. Wie bei der Vorhersage der Auslieferung durch die „Hand“ des Judas (Lk 22,21 f) nimmt Jesus keinen Einfluß auf das Geschehen, sondern analysiert die darin herrschenden Kräfteverhältnisse. Als Indiz für den Einfluß der dämonischen Gewalt gilt dabei die Unverhältnismäßigkeit der von der Gegenseite eingesetzten Mittel. Die Hohenpriester und die Tempelpolizei haben sich gerüstet, als gelte es, den Jerusalemer Tempel gegen einen kriminellen Übergriff zu schützen. (Das Wort „Räuber“, das in der römischen Amtssprache die Bezeichnung für antirömische Aufständische ist, spielt bei Lukas nicht mehr wie bei Markus auf die jüdischen Aufständischen im Jüdischen Krieg an. Die politische Ebene wird erst im Prozeß vor Pilatus thematisiert. Hier geht es um die Rolle der Tempelhierarchie.) Dieser unangemessene Aufwand und die Tatsache, daß die Hierokraten zuvor keinen Versuch gemacht haben, Jesus zu verhaften, zeigt, daß sie jetzt einer anderen Gewalt unterliegen, die Jesus als „die Macht der Finsternis“ diagnostiziert. Im Rückblick wird Petrus in seiner Tempelrede die Auswirkung dieser Macht als „Unwissenheit“ (*ἄγνοια*) bezeichnen (vgl. Apg 3,17).

2.2.3 Dritte Episode: Das Versagen des Petrus (22,54–65)

Diese Episode folgt in der markinischen Passionsgeschichte auf das Verhör vor dem Synhedrium. Markus verknüpft die Expositionen beider Handlungen (vgl. Mk 14,53 f) und zeigt damit an, daß die beiden Szenen, in denen Jesus sich vor dem Synhedrium zu seiner Rolle bekennt, während Petrus „unten im Hof“ (V 66) seine Zugehörigkeit zu Jesus verleugnet, als Kontrastgeschichten gelesen werden sollen. Lukas hat diese Verknüpfung aufgelöst und die Verleugnung an das Ende der drei Episoden vorgezogen, die in der Nacht vor dem Prozeß gegen Jesus spielen. Das Synhedrium tagt nach Lukas erst am Morgen des Prozeßtages (vgl. Lk 22,66). Die Petrus-Episode erhält dadurch Eigengewicht. Dies zeigt sich auch daran, daß Lukas sie mit einem eigenen *Rahmen* versieht (V 54a.b: Verhaftung und Überführung Jesu in das Haus des Hohenpriesters; VV 63–65: Verspottung Jesu). Bei Markus dagegen fungiert die Verspottungs-Szene als Scharnier zwischen dem Verhör Jesu vor dem Synhedrium und der Verleugnung durch Petrus.

Als abschließende Episode stellt die Verleugnung Jesu durch Petrus das vielleicht instruktivste Beispiel für die Verknüpfung des Schicksals der Nebenfiguren in der Passionsgeschichte mit dem Schicksal Jesu dar. In der *Exposition* ist zunächst das Nachfolge-Motiv (V 54c) von Bedeutung. Petrus hält seine Beziehung zu Jesus aus der Distanz aufrecht. Das Feuer „in der Mitte des Hofes“ (*ἐν μέσῳ τῆς αὐλῆς*) bildet aber einen neuen Anziehungspunkt. Bei den Personen am Feuer plaziert sich Petrus selbst als Zentralfigur „in ihrer Mitte“ (*μέσος αὐτῶν*). Damit stellt sich die Frage, ob diese Beziehungen miteinander kompatibel sind.

Die Haupthandlung der Episode verläuft wie bei Markus in *drei Dialog-Sequenzen* (Schema: Behauptung – Leugnung). Daß Petrus dabei von drei verschiedenen Personen als Anhänger Jesu erkannt wird und nicht wie bei Markus von einer lästigen Person zweimal behelligt wird, verstärkt den Eindruck, daß hier ein Gesetz am Werk ist und nicht der Zufall regiert. Petrus sitzt (anders als bei Markus) die ganze Zeit am Feuer, das bei Lukas als Lichtquelle aufgefaßt wird (*πρὸς τὸ φῶς*) und nicht primär wie in Mk 14,67 als Wärmequelle, so daß man ihn immer genau sehen kann (vgl. VV 56.58.61).

Entscheidend ist aber, um was es inhaltlich geht, wenn Petrus erkannt und zur Rede gestellt wird. In der 1. Sequenz (V 56 f) wird

Petrus nach seiner Zugehörigkeit zu Jesus (σὺν αὐτῷ) gefragt, in der 2. Sequenz (V 58) nach seiner Zugehörigkeit zur Gruppe um Jesus (ἐξ αὐτῶν), in der 3. Sequenz (V 59–60b) wieder nach seiner Zugehörigkeit zu Jesus (μετ' αὐτοῦ), und zwar im Unterschied zu Mk 14,70. Dort wird Petrus erneut als Angehöriger der Gruppe um Jesus erkannt, und zwar daran, daß er ein „Galiläer“ ist. (Möglicherweise spielt Markus mit dem Ausdruck darauf an, daß Galiläa die erste jüdische Hochburg des antirömischen Widerstands gewesen ist.) Bei Lukas dagegen ist „Galiläer“ gerade keine Gruppenbezeichnung, sondern ein Attribut, das die Zugehörigkeit des Petrus zu Jesus verrät. Darauf legt Lukas das Gewicht.

In der Schlußsequenz (VV 60c–62) erfährt der Leser, worauf Lukas mit diesem Detail hingearbeitet hat. Das Verhältnis zu Jesus, das Petrus verleugnet, wird von Jesus nicht preisgegeben, sondern aufrechterhalten. Nach Mk 14,72 genügt der Hahnenschrei, um Petrus an das Wort zu erinnern, mit dem Jesus die Verleugnung vorhergesagt hat. Nach Lk 22,61 ist es der Kyrios Jesus, der sich umwendet und Petrus nicht weniger intensiv anblickt als die Sklavin in der 1. Sequenz (ἐνέβλεψεν ist das Hauptsatzprädikat, das das Handeln Jesu in der Hauptsache bezeichnet). Es ist also die Treue Jesu, der es zu verdanken ist, daß die Treue des Petrus nicht erlischt (vgl. 22,32 ἡ πίστις σου) und Petrus „dereinst umkehren“ kann, um die Brüder zu stärken. Das Weinen ist bereits Ausdruck der Umkehr des Petrus. Das Motiv der Erinnerung hat in diesem Zusammenhang einen besonderen Stellenwert. Die *Erinnerung* an die Worte Jesu ist der Anknüpfungspunkt, von dem aus der nachösterliche Weg aus der Unwissenheit zur Erkenntnis führt (vgl. Lk 24,6–8), an dem Petrus in den Zwischenszenen des Osterzyklus (24,12.24) als Zeuge der Auferweckung beteiligt ist. Die Intervention Jesu bei der Verleugnung des Petrus schafft die Voraussetzung dafür, daß es auf der Seite des ersten Zeugen Jesu zwischen Passion und Auferweckung eine *Kontinuität* auf der Wissensebene gibt.

Die Episode endet mit der Verspottung Jesu (VV 63–65) durch die Wache im Haus des Hohenpriesters. Jesus wird wegen eben der charismatischen Kompetenz, mit der er Petrus gerettet hat, verhöhnt („Weissage!“) und mißhandelt. Das Unwissen hat scheinbar die Oberhand gewonnen.

2.3 Zweiter Teil: Die Verwerfung Jesu in Jerusalem (Lk 22,66–23,49)

Der zweite Hauptteil der Passionsgeschichte spielt am Tag (vgl. 22,66), den Lukas aber im Unterschied zu Markus (vgl. Mk 15,8) nirgends als Tag des Passahfestes, sondern als den „Rüsttag“ vor dem darauf folgenden Sabbat bezeichnet (vgl. 23,54), dies aber erst, nachdem mit dem Auftreten des Ratsherrn Josef von Arimathäa die Exposition des Osterzyklus bereits begonnen hat (vgl. Bd. 1, S. 31). Der Tag des Prozesses und der Kreuzigung Jesu wird von Lukas also nicht mit dem jüdischen Festkalender korreliert.

2.3.1 Der Prozeß (22,66–23,25)

Der Prozeßbericht, der mit der Übergabe Jesu zur Kreuzigung endet, hat in der lukanischen Fassung einen klaren Aufbau, der jeweils an den *Szenenwechseln* abzulesen ist. Der Wechsel vom Synhedrium (22,66) zu Pilatus (23,1), von dort zu Herodes (23,8) und wieder zurück zu Pilatus (23,13) ist zwar sinngemäß jeweils mit einem Ortswechsel verbunden, wird sprachlich aber lediglich als Veränderung der Figurenkonstellation, das heißt als Szenenwechsel behandelt (vgl. 23,1: ἐπὶ τὸν Πιλάτον; 23,7: πρὸς Ἡρώδη). Das Wort „Synhedrium“ am Anfang der Szenenfolge bezieht sich in Lk 22,66 aber (im Unterschied zu Mk 15,55) auf das Gebäude, in dem das jüdische Gremium tagt, das den Prozeß gegen Jesus anstrengt, ist also als Ortsangabe zu beurteilen und damit als Episodenmerkmal.

Die vier Szenen bilden einen Handlungszusammenhang, der mit der Suche der Gegner nach einem „Zeugnis“ gegen Jesus beginnt und mit dem in ihrem Sinn erwünschten Ergebnis des Prozesses vor Pilatus endet. Dies entspricht zwar der Markus-Fassung. Die vier Schritte, die in der Lukas-Fassung zu diesem Ergebnis führen, sind aber nicht durch die Markus-Fassung vorgegeben.

2.3.1.1 Die Befragung durch das Synhedrium (22,66–71)

Die Szene spielt in dem Gebäude, das Lukas als Synhedrium bezeichnet. Das Gremium, das dort tagt, ist so zusammengesetzt wie

die Gegner Jesu am Anfang der Streitgespräche im Tempel (vgl. 20,1). Das „Presbyterium des Volkes“ bezeichnet in 22,66 also nicht den gesamten Hohen Rat, sondern eine Gruppe neben der Gruppe der Hohenpriester und der Schriftgelehrten. Daß dies nicht den historischen Verhältnissen entspricht, ist Nebensache. Daß hier wieder einmal die Pharisäer nicht genannt werden, ist typisch für die lukanische Inszenierung der Passion. Entscheidend ist aber, daß die Schriftgelehrten nach ihrem Auftreten in den Jerusalemer Streitgesprächen (20,1.19.39) und in der ersten Exposition der Passionsgeschichte (22,2) hier wieder als Gruppe in Erscheinung treten.

Dies hängt mit dem Thema der Befragung Jesu im Synhedrium zusammen. (Im Vergleich mit der Markus-Fassung fällt auf, daß das Thema Tempelzerstörung von Lukas nicht hier, sondern erst im Zusammenhang der Stephanus-Episode rezipiert wird; vgl. Apg 6,14.) An dieser Stelle geht es ausschließlich um Aspekte der Christologie. Die Ausgangsfrage ist, ob Jesus der Gesalbte sei. Der Titel „der Gesalbte“ (*ὁ Χριστός*) bezeichnet im lukanischen Sprachgebrauch den eschatologischen Davidsson, auf den Israel hofft, weil er durch Mose und alle Propheten und speziell auch durch die Psalmen seines Vaters David verheißen ist (vgl. 24,26.46; Apg 2,31; 3,18.20; 17,3; 18,28). Dabei gilt es als vorösterlich undurchschaubar und unerwartet, daß der Gesalbte als Menschensohn leiden muß, um in seine königliche Herrlichkeit zu gelangen. Zuletzt wurde die Frage der Davidssohnschaft des eschatologischen Gesalbten am Ende der Reihe der Streitgespräche im Tempel erörtert, und zwar mit den Schriftgelehrten (vgl. 20,41–44). Das Verhör im Synhedrium setzt diese Diskussion fort.

Das Gespräch verläuft in zwei Sequenzen. *Sequenz 1* (V 67–69): Auf die Aufforderung, sich als der Gesalbte zu erkennen zu geben, antwortet Jesus mit der Verweigerung der Aussage, die zugleich eine Begründung enthält. Die Gegner würden seiner Aussage nicht glauben und würden darüber auch nicht mit Jesus disputieren. Dabei beruft sich Jesus auf das ergebnislose Gespräch über seine Vollmacht (vgl. 20,1–8), in der die Gegner sich geweiht haben, Jesu Gegenfrage zu beantworten. Der letzte Satz der Antwort Jesu (V 69) setzt dieser Gesprächsverweigerung eine Aussage entgegen, die „ab sofort“ gelten wird, auch wenn die Gegner sie nicht glauben: die Aussage über die Inthronisation des Menschensohns. Der Titel „Gesalbter“ wird dabei durch den Titel „Menschensohn“ ersetzt. Dies signalisiert, daß diese Inthronisation sich nicht nach den schriftgelehrten Vorstellungen der Gegner ereignen wird, son-

dem nach der apokalyptischen Menschensohnvorstellung, die im Kontext nur Jesus allein kennt. Sie wird nicht als manifestes Ereignis angekündigt, das Jesu Anspruch beglaubigt, sondern als Faktum, das jetzt eintreten wird (*ἀπὸ τοῦ νῦν δὲ ἔσται*) ohne Rücksicht darauf, was die Gegner über Jesus denken. Die Ankündigung bezieht sich (anders als in Mk 14,62) nicht auf die Parusie des Menschensohnes, sondern auf die Auferweckung und die Himmelfahrt Jesu..

In der *Sequenz 2* (V 70a.b) insistieren die Gegner und wollen jetzt wissen, ob Jesus damit sagen wolle, er sei der „Sohn Gottes“. Jetzt verweigert Jesus die Antwort nicht, sondern beantwortet sie sinngemäß zustimmend. Zu klären ist hier, ob die erste und die zweite Frage inhaltlich identisch sind. „Sohn Gottes“ ist einer der traditionellen Titel des „Gesalbten“ Gottes; vgl. die Kombination der Titel „Gesalbter“ und „Sohn des Hochgepriesenen“ in Mk 14,61. Erzählökonomisch ist die 2. Sequenz aber eine Eskalationsstufe gegenüber der 1. Sequenz. Dies besagt, daß im lukanischen Verständnis „Sohn Gottes“ ein Element der Steigerung gegenüber „der Gesalbte“ beinhaltet. In Lk 1,35 wird der Titel „Sohn Gottes“ im Zusammenhang mit der geistgewirkten Empfängnis Jesu verwendet und steht auch dort schon im Kontext der spezifisch lukanischen Vorstellung von der endzeitlichen Erneuerung der Schöpfung unter der Herrschaft des erhöhten Kyrios und Gesalbten Jesus, wie sie in der ersten Rede des Petrus in der Apostelgeschichte verkündet wird (vgl. Apg 2,36). Als „Sohn Gottes“ bzw. „mein Sohn“ wird Jesus sonst nur durch numinose Instanzen bezeichnet, bei der Ankündigung der Geburt Jesu (s. o.) durch einen Engel, bei der Taufe (Lk 3,22) und bei der Verklärung (Lk 9,35) durch die Himmelsstimme, in der Versuchungsgeschichte (Lk 4,3.9) durch den Teufel; vgl. Lk 8,3. Auf diesem Hintergrund akzentuiert der Titel „Sohn Gottes“ in Lk 22,70 für den Leser den kosmischen Aspekt der Herrschaft des „Gesalbten“. Damit zeichnet sich an dieser Stelle eine speziell lukanische Drei-Stufen-Christologie ab: Die Schriftgelehrten vertreten eine traditionelle Vorstellung vom „Gesalbten“ (1), die aber defizitär ist, solange sie nicht auch das Wissen um den Leidensweg des „Menschensohnes“ einschließt (2), der über die Auferweckung Jesu durch Gott in die „Herrlichkeit“ der kosmischen Herrschaft des Gesalbten führt (3). (Letztlich gilt die Auferweckung Jesu durch Gott als Erweckung Jesu zum „Sohn Gottes“ vor den übrigen, die „Söhne Gottes“ genannt werden, weil sie „Söhne der Auferstehung“ sind; vgl. Lk 20,36). Diesen komplexen Zusammenhang haben nach Lukas Mose und alle Propheten und nicht zuletzt König

David als prophetisch inspirierter Verfasser der Psalmen schon vorhergesagt. Solange die Schriftgelehrten dieses Wissen nicht erlangt haben, sind sie Unwissende im Sinne der lukanischen Soteriologie und Christologie und als Schriftgelehrte unqualifiziert.

Die Frage der Gegner in der 2. Sequenz gilt also nach dem lukanischen Verständnis des Titels „Sohn Gottes“ als Ausdruck *ungläubigen* Staunens. Die Antwort Jesu besagt keineswegs, daß man sich über diese Frage verständigt hat. Die Befragung Jesu im Synhedrium zeigt vielmehr die Grenzen des Schriftverständnisses der Gegner Jesu auf.

Am *Schluß* der Szene (V 71) äußern die Fragesteller ihre Zufriedenheit mit dem Ergebnis der Befragung, weil sie aus dem Munde Jesu selbst vernommen haben, wonach sie gesucht haben, nämlich nach dem Vorwand, mit dem sie Jesus vor Pilatus anklagen können, *ohne zu wissen* (*ἀγνοήσαντες*), daß sie durch die von ihnen betriebene Verurteilung Jesu (*κρίναντες*) das erfüllen (*ἐπλήρωσαν*), was nach der lukanischen Schrifthermeneutik die prophetischen Stimmen des biblischen Kanons über den Gesalbten vorhergesagt haben (vgl. Apg 13,27). Damit dies klar wird, dürfen in Lk 22,66 die Schriftgelehrten nicht fehlen

2.3.1.2 Die Anklage vor Pilatus (23,1–7)

Der römische Statthalter Pontius Pilatus versteht von jüdischer Christologie und erst recht von biblischer Hermeneutik überhaupt nichts. Die Anklage, die von den Mitgliedern des Hohen Rates vor seinem Richterstuhl gegen Jesus vorgebracht wird, liegt auf der politischen Ebene. Auf dieser ist Pilatus kompetent.

Dieser Aspektwechsel entspricht auf den ersten Blick der markinischen Darstellung der Verhörszenen vor dem Synhedrium und vor Pilatus. „Der Gesalbte“, als der sich Jesus vor dem Hohen Rat bekennt, wird vor Pilatus als „König der Juden“ denunziert. In der markinischen Fassung wird dieser politische Aspekt aber bereits innerhalb des Prozesses zu einem Leitmotiv (vgl. Mk 15,9,12). In der lukanischen Fassung ist dies nicht der Fall. Bei der Gegenüberstellung Jesu mit Barabbas (Lk 23,13–19) kommt das Königs-Motiv in der lukanischen Fassung nicht vor. Nach markinischem Verständnis (vgl. Mk 15,26) gibt die Inschrift „Der König der Juden“ auf dem Kreuz Jesu den Grund (*αἰτία*) seiner Verurteilung an.

In Lk 23,38 fehlt an dieser Stelle dieser Rückverweis auf das Urteil des Pilatus. Dies sind Indizien dafür, daß Lukas die Bezeichnung „König der Juden“ und die damit evozierte politische Ebene im Zusammenhang des Prozesses gegen Jesus mit einer Intention ins Spiel bringt, durch die er sich von Markus unterscheidet.

Die Differenzen sind nicht zuletzt am Handlungsablauf in Lk 23,1–7 im Vergleich mit Mk 15,1–5 abzulesen. Nach Markus bekennt Jesus bereits in der 1. Sequenz (V 2) auf Befragen des Pilatus, der „König der Juden“ zu sein, also zu dem, was die Kreuzesinschrift als Grund (*αἰτία*) seiner Verurteilung zum Tod angibt. Zum Todesurteil kommt es aber daraufhin noch nicht, weil Jesus sich nach weiteren Anklagen der Hohenpriester (V 3) in der 2. Sequenz (VV 4–5) weigert, auf weitere Fragen des Pilatus zu antworten. Nur dieser erzählerische Kunstgriff, die Anklagen gegen Jesus als Exposition der Befragung Jesu durch Pilatus erst vor die 2. Sequenz zu stellen, läßt es plausibel erscheinen, daß Pilatus nach einer anderen Möglichkeit suchen muß, die Sache zu entscheiden. Dies geschieht dann in der unmittelbar folgenden Barabbas-Szene (Mk 15,6–15).

Lukas *beginnt* schon in der *Exposition* der Szene mit der Anklageerhebung (*ἤρξαντο δὲ κατηγορεῖν*). Die Anklage lautet anders als bei Markus auf Volksverhetzung (*διαστρέφοντα τὸ ἔθνος ἡμῶν*). Angeblich hat Jesus zum Steuerboykott gegen den römischen Fiskus aufgerufen, weil er beanspruche, „ein gesalbter König“ (*Χριστὸν βασιλέα*) zu sein. Der Ausdruck oszilliert zwischen der wörtlichen (*χριστὸν* als Adjektiv klein geschrieben) und der titularen Bedeutung (*Χριστὸν* groß geschrieben). Für Pilatus ist das Wort „gesalbt“ kein Titel.

Der Leser weiß nicht erst aufgrund des Streitgesprächs über die kaiserliche Steuer (Lk 20,20–26), daß diese Anklage haltlos ist. Dies muß Pilatus aber erst noch herausfinden. In der 1. *Sequenz* (V 3) stellt Pilatus zuerst die Frage, ob Jesus „der König der Juden“ sei. Jesus bejaht dies. Damit ist aber in der lukanischen Version kein Schuldeingeständnis im Sinne der Anklage verbunden.

In der 2. *Sequenz* (VV 4–5) stellt Pilatus deshalb öffentlich fest, er habe keinen Grund (*αἴτιον*) für ein gerichtliches Vorgehen gefunden. Die Ankläger halten dagegen ihre Anschuldigung aufrecht (*ἐπίσχυον*), indem sie ihre Anklage variieren. Dabei ersetzen sie den politischen Begriff *ἔθνος* durch den religiös geprägten Begriff *λαός*. Hier scheint es also um eine innerjüdische Streitfrage zu gehen, bei der es um die religiös-kulturelle Identität des jüdischen Volkes

geht. Der Vorwurf der Volksverhetzung – das Verb *ἀνασεΐει*, das Lukas hier verwendet, stammt übrigens aus Mk 15,11 – wird jetzt konkret auf die Lehrtätigkeit Jesu im lukanischen Reisebericht bezogen („angefangen von Galiläa bis hierher“). Durch diese sachlichen Verschiebungen der Anklage und die Hartnäckigkeit der Kläger kommt auch bei Lukas das Verfahren ins Stocken.

Der Ausweg ist aber hier ein anderer. Da Pilatus erfährt, daß Jesus aus Galiläa stammt, wird der Landesherr Jesu, Herodes Agrippa I., zum Gegenstand der Anklage um Auskunft ersucht. Die herodianischen Herrscher betrachtet Lukas als jüdische Könige (vgl. Lk 1,5; Apg 12,1.20; 25,13 f.24.26; 26,2.7.13.19.26 f.30) und im Unterschied zu den römischen Statthaltern als Kenner innerjüdischer Streitfragen (vgl. Apg 25,19 f; 26,3). Agrippa muß also nach der Einschätzung des Pilatus – soweit kennt er sich aus – besser als er als Römer beurteilen können, was es mit der Anklage gegen Jesus auf sich hat.

2.3.1.3 Die Befragung durch Herodes (23,8–12)

Die Exposition der Szene (V 8) überrascht den Leser mit einem gut aufgelegten Herodes, der dem Anschein nach keinerlei Ähnlichkeit mit dem gefährlichen „Fuchs“ hat, vor welchem die Pharisäer Jesus in Lk 13,31 gewarnt haben. Daß Herodes voller Erwartung Jesus begegnet, ist durch Lk 9,7–9 motiviert, wie vor allem aus dem Erzählerkommentar (Lk 23,8b) hervorgeht. In Lk 9,7–9 zeigt sich Herodes ratlos, weil ihm das machtvolle Wirken Jesu, von dem er *gehört* hat, unerklärlich ist. Jetzt freut er sich (*ἐχάρη*), weil er endlich Jesus *sieht*, und hofft (*ἤλπικεν*), auch das zu *sehen* zu bekommen, was die unerklärliche Macht Jesu sichtbar macht: ein „*Zeichen*“ (*σημείον*). Der König, der auf der Ebene der staatlichen Gewalten seine Macht – einschließlich des *ius gladii* (vgl. Lk 9,9) – ausübt, will sehen und verstehen, mit welcher Art von Macht Jesus ausgestattet ist. Aber eben dieses Begehren wird frustriert. Herodes wird nichts von dem zu sehen bekommen, was die rätselhafte Macht Jesu zu durchschauen erlaubt.

Die Handlung verläuft in zwei Sequenzen, die übrigens strukturell dem markinischen Verhör vor Pilatus Mk 15,1–5 entsprechen. *Sequenz 1* (V 9): Auf die eindringliche Befragung durch Herodes (*ἐπηρώτα*) verweigert Jesus jegliche Aussage (*οὐδὲν ἀπεκρίνατο*). Bereits auf der verbalen Kommunikationsebene bleibt die Begeg-

nung mit dem unerklärlich mächtigen Jesus also für Herodes vergeblich. *Sequenz 2* (VV 10–11): Nachträglich treten nun auch die Kläger in Erscheinung (*εἰστήκεισαν*), darunter wieder die Schriftgelehrten, die sich bereits vergeblich bemüht haben, Jesu Vollmacht zu verstehen. Sie setzen Herodes unter Druck, so daß dieser nun mit einer Reaktion aufwartet, die sein Unwissen durch Spott kaschiert. An der Aktion sind auch die irdischen „Heerscharen“ des Herodes beteiligt, wie der Erzähler mit unverkennbarer Ironie vermerkt (*ὁ Ἡρώδης σὺν τοῖς στρατεύμασιν αὐτοῦ*). Frustriert dadurch, daß Jesus von seiner Macht nichts hat sehen lassen, bekleidet Herodes ihn mit einem „leuchtenden“ Gewand und schickt ihn so als Lichtgestalt verkleidet zu Pilatus zurück. Das Adjektiv *λαμπρός* kann auch mit „festlich“ übersetzt werden (vgl. das Adverb *λαμπρῶς* in Lk 16,19). Dies würde dem Erkenntnislevel des Herodes entsprechen. Aber in der Regel verwendet Lukas das Verb *λάμπω* und seine Derivate *λαμπρός* und *λαμπρότης* zur Bezeichnung des Glanzes von Gestirnen und anderer Himmelserscheinungen (vgl. Lk 17,24 in Bezug auf das Aufleuchten des Blitzes, mit dem der Glanz des Menschensohnes bei der Parusie verglichen wird; vgl. Apg 10,30; 12,7 in Bezug auf die Lichtaura von Engeln). Der Lichtglanz der Christophanie vor Damaskus überstrahlt den Glanz der Sonne (vgl. Apg 26,13). Das „leuchtende“ Gewand, mit welchem Herodes Jesus bekleiden läßt, ist also für den nach seiner Verstehenskompetenz dem Herodes überlegenen Leser ein Hinweis auf die Zugehörigkeit Jesu zur himmlischen Sphäre, die in der Vollmacht Jesu über Krankheiten und Dämonen schon in seinem Wirken zeichenhaft sichtbar geworden ist.

Der geistreiche Scherz, den der frustrierte Herodes sich nichtsahnend mit Jesus erlaubt, disqualifiziert ihn, wie der Leser am *Schluß der Szene* (V 12) erfährt, in den Augen des Pilatus keineswegs, sondern die bisher verfeindeten Träger der Staatsgewalt im Land der Juden finden „an eben diesem Tag“ über die Geste des Herodes als Freunde zueinander. Für den Fortgang der Handlung besagt dies, daß für sie ihre Welt in Ordnung ist, diesen Jesus inbegriffen.

2.3.1.4 Das Begehren des Volkes (23,13–25)

Dieser Teil des Prozesses vor Pilatus ist die synoptische Parallele zu Mk 15,6–15, der *Barabbas-Szene*. Sie wird bei *Markus* mit dem Hinweis auf die Tradition der Passah-Amnestie begründet. Die

Praxis der jährlichen Freilassung eines zum Tode verurteilten Gefangenen anlässlich des Passahfestes erweitert den Handlungsspielraum des Pilatus, der Jesus nach Mk 15,1–5 eigentlich zum Tode verurteilen mußte. Die Amnestie gibt ihm die Möglichkeit, dieser Konsequenz auszuweichen, indem er das Todesurteil zu einer Wahlentscheidung für die Volksmenge (*ὄχλος*) umfunktioniert. Dabei soll die Menge zwischen zwei Todeskandidaten wählen, zwischen dem „König der Juden“ und einem von „den Aufständischen“, die „bei dem Aufstand“ als Mörder gefangen genommen worden sind (vgl. Mk 15,6). Zwei von ihnen werden noch am selben Tag hingerichtet werden. Entschieden wird jetzt, wer als dritter gekreuzigt werden soll, Jesus oder der dritte gefangene Mörder. Die Beschreibung der Gefangenen in Mk 15,7 entspricht dem Bild der antirömischen Widerstandskämpfer zur Zeit Jesu, das der markinische Leser direkt mit dem Jüdischen Krieg in Zusammenhang bringen kann, dem zeitgeschichtlichen Hintergrund der Entstehung des Markusevangeliums. Die Wahl zwischen „dem König der Juden“ (Mk 15,9.12) namens Jesus und einem antirömischen Widerstandskämpfer namens Barabbas erscheint so als die zeitlich versetzte Entscheidung der Bevölkerung Jerusalems für oder gegen den Aufstand gegen die römische Staatsgewalt in Palästina im Jüdischen Krieg. Für Markus hat die Entscheidung der Volksmenge für die Kreuzigung Jesu eindeutig politische Relevanz, nicht weil Markus Jesu messianischen Anspruch politisch interpretiert – die Steuerfrage beantwortet Jesus in Mk 12,17 nicht anders in der lukianischen Parallele im Sinne der Unterscheidung von religiöser und politischer Pflicht –, sondern weil Markus die Entscheidung der Menge für Barabbas als die Entscheidung für den politischen Messianismus interpretiert, dessen Auswirkungen in der Gegenwart des markinischen Lesers Realität geworden sind.

In der *lukanischen Neufassung der Barabbas-Szene* fällt die Entscheidung über den Tod Jesu wie bei Markus durch ein spontanes Volksbegehren. Während aber Markus das Publikum theologisch neutral als „die Menge“ (*ὁ ὄχλος*) bezeichnet, wählt Lukas in der *Exposition* (V 13) den theologisch prägnanten Begriff *λαός*. In der Figurenkonstellation der Szene werden die Schriftgelehrten nicht mehr erwähnt, sondern neben den Hohenpriestern werden „die Herrschenden und das Volk“ (*τοὺς ἄρχοντας καὶ τὸν λαόν*) genannt, eine Ausdrucksweise, die retrospektiv in den Reden des Petrus und Paulus in sinngemäßer Abwandlung wieder auftaucht, und zwar in Verbindung mit dem lukianischen Schlüsselwort „Un-

wissenheit / unwissentlich“ (vgl. Apg 3,17; 13,27). Diese Figurenkonstellation ist also von programmatischer Bedeutung.

Ein weiterer Unterschied gegenüber Markus ist, daß Lukas die Passah-Amnestie am Anfang der Szene mit keinem Wort erwähnt. Der Handlungsspielraum des Pilatus gilt bei Lukas noch nicht als ausgeschöpft, solange Jesus nicht der kriminellen Handlungen überführt ist, deren er von den Anklägern beschuldigt wird. Die Herodes-Szene hat neues „Licht“ in die Sache gebracht, weil Pilatus das Gewand, in dem Herodes Jesus zu ihm zurückschickt, als Unbedenklichkeitssignal interpretiert: Jesus ist, so versteht Pilatus dieses Zeichen, kein politisches Risiko. Mehr kann ein römischer Statthalter nach lukanischer Einschätzung in diesem Fall ohnehin nicht verstehen. Der lukanische Leser weiß darüber hinaus, daß es eine höhere Machtsphäre gibt als die staatliche und daß die Träger der staatlichen Gewalt ihre Macht von oben haben, und zwar befristet nach den Plänen der himmlischen Welt (vgl. Dan 2,21), welche die Inhaber der staatlichen Macht natürlich nicht kennen. (Das Johannesevangelium nimmt dieses hier nur vorausgesetzte Motiv auf und führt es als Thema der Dialoge zwischen Jesus und Pilatus aus; zur Verleihung der Macht „von oben“ vgl. besonders Joh 19,11.) Lukas hat in den Streitgesprächen im Tempel die verschiedenen Ebenen von Macht angedeutet, die in die Passion Jesu involviert sind. Einen Konflikt zwischen politischer und göttlicher Machtsphäre gibt es im Fall Jesu nicht, wie der Leser im zweiten Buch des lukanischen Geschichtswerks deutlicher dargestellt bekommt, weil die Herrschaft, die Jesus als Kyrios und Gesalbter durch die Ausgießung des Geistes über die Schöpfung antreten wird, sich nicht auf eine bestimmte Provinz des römischen Reiches erstreckt, sondern auf die ganze bewohnte Erde, ohne dem römischen Kaiser etwas von seiner Weltherrschaft wegzunehmen. Klar ist damit, daß sowohl der Statthalter Pilatus als Figur der erzählten Welt als auch der Erzähler und der implizite Leser Jesus für unschuldig im Sinne der Anklage halten.

Die *Haupthandlung* verläuft strukturell parallel zur markinischen Version in drei Sequenzen, ist aber inhaltlich deutlich anders akzentuiert. 1. *Sequenz* (VV 14–19): Pilatus rekapituliert in öffentlicher Rede (*ἔλεγε*) die von ihm selbst durchgeführte Untersuchung des Falles (V 14) und der Stellungnahme des Herodes (V 15a) und stellt als Ergebnis fest, Jesus sei unschuldig (V 15b). Als Konsequenz daraus erklärt er seine Absicht, ihn freizulassen (V 16). Darauf reagiert das Publikum mit lautem Geschrei (*ἀνέκραγον*), indem es den Tod Jesu und die Freilassung des Barabbas fordert (V 18).

Einen Grund für den Stimmungsumschwung der Menge, die doch bisher mit Jesus sympathisiert und das Einschreiten der Gegner gegen Jesus in der Öffentlichkeit unmöglich gemacht hat, nennt Lukas nicht. Die markinische Erklärung, nach der die Hohenpriester die Menge „aufgewiegelt“ haben (*ἀνέσεισαν τὸν ὄχλον*, Mk 15,11), so daß sie sich statt für Jesus für den antirömischen Widerstandskämpfer entscheidet, übernimmt Lukas nicht. In der gesamten Szene gibt es deshalb auch keine Schuldzuweisung an eine bestimmte Adresse. Dennoch ist die Entscheidung des „Volkes“ (*λαός*) nach Lukas kein dummer Zufall, sondern eine tragische Notwendigkeit.

Welche bestimmende Macht das Handeln der an der Passion Jesu Beteiligten bestimmt, hat Lukas in der Exposition (vgl. Lk 22,3) eindeutig gesagt. In der Passion Jesu kommt es zur entscheidenden Konfrontation Gottes mit seinem eschatologischen Gegenspieler. Aber die Entscheidung in diesem kosmischen Kampf ist durch Gottes ewigen Plan vorhergesehen. Diese Zusammenhänge werden in den Reden der Apostel nach Ostern expliziert und begründet. Bei der Darstellung der Ereignisse selbst kommt es Lukas darauf an zu zeigen, daß die handelnden Personen diese Zusammenhänge nicht durchschauen. Nur für den impliziten Leser werden diese andeutungsweise erkennbar, in dieser Szene vor allem an der lukanischen Profilierung der Figur des Barabbas. Da Barabbas erzählerisch noch gar nicht eingeführt ist, trägt der Erzähler eine entsprechende Erklärung nach (V 19). Schon dies zeigt, daß damit nicht der Stimmungsumschwung im Volk als Handlungsmotiv erklärt werden soll. Nach dem Kommentar des Erzählers ist Barabbas zwar (wie nach Mk 15,6) ein Aufständischer und ein Mörder, ist aber nur an „irgendeinem“ Aufstand beteiligt gewesen, der sich innerhalb der Stadt abgespielt hat. (In Apg 3,14 ist das Thema Aufruhr völlig verschwunden.) Die markinischen Anspielungen auf den antirömischen Widerstand im Vorfeld des Jüdischen Krieges werden von Lukas also neutralisiert. Der lukanische Barabbas ist wie die beiden Mitgekreuzigten neben Jesus ein „Übeltäter“ (*κακούργός*, vgl. Lk 23,32), aber kein politischer Gefangener. Damit entspricht aber das Profil des Barabbas dem einzigen von Jesus im Kontext der Passion (22,37) zitierten Schriftwort: „Und er wurde unter die Gesetzlosen (*μετὰ ἀνόμων*) gerechnet“ (Jes 53,9). Die Wahl zwischen Jesus und Barabbas ist wie das gesamte Geschehen der Passion nach Lukas im ewigen Plan Gottes vorhergesehen und geschieht deshalb mit Notwendigkeit schriftgemäß, ohne daß die Beteiligten dies wissen.

In den folgenden Sequenzen werden weitere Akzente gesetzt, die für das Verständnis der lukanischen Passion aufschlußreich sind. In der 2. Sequenz (V 20 f) fallen die Hauptsatzprädikate auf, die den Kommunikationsstil der Parteien charakterisieren. Pilatus (*προσεφώνησεν*) und auch das Volk (*ἐπεφώνουν*) setzen ihre „Stimmen“ mit erhöhter Lautstärke ein. In der 3. Sequenz (V 22 f) reduziert der Erzähler die Stimmlage des Pilatus wieder auf Normalstärke (*εἶπεν*), dafür steigert das Volk seine Lautstärke (*ἐπέκειντο φωναῖς μεγάλαις*) und setzt mit der Gewalt seiner Stimme (*κατίσχυον αἱ φωναὶ αὐτῶν*) seinen Willen gegen den Willen des Pilatus durch. Dies Verhalten entspricht nicht den lukanischen Vorstellungen von öffentlicher Ordnung und sinnvoller Kommunikation. Als Kontrast dazu empfiehlt sich die Lektüre von Apg 15,12–15: Die Versammlung hört schweigend dem zu, was Paulus und Barnabas berichten; nach diesem Schweigen erklärt Jakobus, wie die Worte der Propheten mit dem von Barnabas und Paulus Berichteten übereinstimmen (*συμφωνοῦσιν*).

Das Gegensatzverhältnis der Standpunkte und Absichten des Pilatus und des Volkes verdeutlicht Lukas durch ein Wortspiel. Pilatus findet bei Jesus keine Schuld (*αἴτιον*, VV 4.22) und gibt trotzdem dem „Begehren“ (*αἴτημα*, V 24) des Volkes nach. Das „Begehren“ ist damit die über den Tod Jesu entscheidende Kraft. Entsprechend ausgeprägt ist die Wortfamilie an dieser Stelle (vgl. V 23 *αἰτούμενοι*, V 25 *ἤτοῦντο*). Die Auslieferung des Menschensohnes in Menschenhände ereignet sich als die Auslieferung Jesu durch den Heiden Pilatus an den „Willen“ des begehrenden Volkes (*παρέδωκεν τῷ θελήματι αὐτῶν*).

Diese abschließende Sequenz zeigt den scheinbaren Triumph der Todesgewalt, die sich in dem von Unverstand verblendeten stimmgewaltigen Begehren des Volkes gegen das von Pilatus repräsentierte Recht durchsetzt. Pilatus agiert dabei auf einem mittleren Machtlevel, der römischen Staatsgewalt mit ihrer Rechtsordnung. Daß er Jesus erst „züchtigen“ (*παιδεύσας*) will, um ihn dann, nachdem er ihn auf römische Art von Amtes wegen zur Ordnung gerufen hat, in die Freiheit zu entlassen, zeigt auf dem Hintergrund der lukanischen Wissenskonzeption die Grenze seiner Kompetenz in diesem Streit zwischen Gott und seinem Volk. Die Verspottung Jesu als König der Juden nach dem Urteilsspruch des Pilatus (Mk 16,16–20a) rezipiert Lukas nicht, weil das Königs-Motiv mit dem Grund der Verurteilung Jesu nach Lukas nichts zu tun hat.

Daß Pilatus im lukanischen Prozeß gegen Jesus von einer Mitschuld am Tod Jesu entlastet werden soll und daß es Lukas mit dieser tendenziöse Darstellung um politische Apologetik zu Gunsten der Christen auf Kosten der Juden geht, bestätigt sich nach dieser Interpretation nicht. Daß Pilatus auf seinem Level keine Fehler macht, aber von der Sache, in die er hier involviert ist, nichts versteht, entspricht dem lukanischen Verständnis von der befristeten Verteilung von Wissen und Macht zwischen den weltlichen Staatsgewalten und den Trägern höheren Wissens (vgl. Dan 2,21). Daß der in der Passion Jesu ausgetragene Konflikt zwischen Gott und der Menschenwelt nur zwischen Gott und seinem Eigentumsvolk ausgetragen werden kann und deshalb so und nicht anders ausgetragen werden muß, ist fester Bestandteil der lukanischen Soteriologie.

Eine geschichtstheologische Reflexion auf der Basis der lukanischen Schrifthermeneutik über das Volksbegehren in Lk 23,13–25 findet der Leser in der Rede des Paulus in der Synagoge von Antiochien in Pisidien (vgl. Apg 13,16–41; zum Motiv des Begehrens vgl. die typologische Entsprechung von V 21 und V 28).

In dem von Jesus dominierten Handlungsstrang der lukanischen Passion steht dieser Szene der Entscheidungskampf Jesu am Ölberg Lk 22,39–46 gegenüber, in dem Jesus sich im Gebet dem Willen (*θέλημα*) des Vaters unterwirft. Was ein Schüler Jesu von Jesus lernen muß, um nicht in die Versuchung zu fallen (vgl. 22,40.46), die vom verblendeten, nicht von Erkenntnis geleiteten Begehren ausgeht, hat der lukanische Leser bereits im 2. Zyklus des Reiseberichts erfahren, in dem Lukas die elementaren weisheitlichen Fragen nach den Kriterien von Klugheit und Torheit in apokalyptischer Perspektive erörtert, und zwar sogleich in der ersten Lektion (vgl. Lk 1–13).

2.3.2 Der Todesweg (23,26–43)

Die soteriologische Bedeutung des Todes Jesu kommt im folgenden indirekt dadurch zum Ausdruck, daß das Schicksal Jerusalems, konkretisiert im Schicksal verschiedener Nebenfiguren, mit dem Schicksal Jesu verknüpft wird. Die Bevölkerung von Jerusalem hat ihr Begehren durchgesetzt. Damit ist auch die Entscheidung über das Schicksal der Stadt gefallen. Der Zusammenhang von Tun und

Ergehen kommt gerade dort wieder zur Geltung, wo Gottes Plan den Ausgang der Geschichte bestimmt.

2.3.2.1 Die Rede an die Frauen von Jerusalem (23,26–31)

Das erste Beispiel einer solchen Verknüpfung ist die Figur des Simon von Zyrene in Lk 23,26. Er wird im Unterschied zu Mk 15,21 nicht als der Vater zweier dem Leser bekannter Mitglieder der christlichen Gemeinde eingeführt, sondern gilt hier als ein beliebiger Einwohner Jerusalems, der von nicht näher bezeichneten Personen daran gehindert wird, von seinem Acker nach Haus in die Stadt zu gehen. Daß Simon gezwungen wird, Jesu Kreuz zu tragen, ist nach Markus deshalb eine denkwürdige Begebenheit, weil aus dieser erzwungenen Form der Kreuzesnachfolge eine Nachfolge Jesu im markinischen Vollsinn dieser Metapher geworden ist. Nach Lukas dagegen kreuzen sich hier zwei *verschiedene* Schicksale, die im Schema von Tun und Ergehen miteinander *verknüpft* sind. Eine Stadt, die den Weisen verachtet, der sie durch sein Wissen retten könnte (vgl. Koh 9,13–18), die ihn als Gesetzlosen verurteilt, statt auf ihn zu hören, ist dem Untergang geweiht. Dies trifft jeden einzelnen ihrer Bewohner.

Expliziert wird dieser Zusammenhang in der Rede Jesu an die Frauen von Jerusalem. Diese Rede aus dem sogenannten Sondergut des Lukas ist das Gegenstück zur Beweinung der Stadt durch Jesus vor seiner Ankunft in Jerusalem, (Lk 19,41–44). Die Klage der Frauen, die traditionsgemäß Jesus als zum Tod verurteilten Delinquenten auf seinem Weg zur Hinrichtung begleiten und dadurch der Trauer der „großen Menge des Volkes“ (*πολύ πλῆθος τοῦ λαοῦ*) Ausdruck verleihen, und die Klage Jesu über die Mutter Jerusalem und ihre Kinder (vgl. 19,44) entsprechen einander auf irritierende Weise. Dies wird hier zum Anknüpfungspunkt einer typisch lukianischen Lektion.

Der *Gattung* nach handelt es sich um einen doppelten *weisheitlichen Mahnspruch*, der eine Warnung und eine Mahnung in der Form der *correctio* kombiniert (V 28), mit zweifacher Begründung. Die erste Begründung (V 29 f) beruht auf dem charismatischen Wissen Jesu („Denn siehe, es kommen Tage...“), die zweite (V 31), der Form nach eine rhetorische Frage, ist traditionell weisheitlich. Insgesamt ist dieser Text ein typisches Beispiel für die lukianische Synthese von Apokalyptik und Weisheit.

Die Ermahnung der „Töchter Jerusalems“, nicht Jesus, sondern sich selbst und ihre Kinder zu betrauern, wird nicht in der Erwartung formuliert, daß sie von den Frauen in dieser Situation befolgt wird, sondern hat die Funktion, Jesus als den idealen Weisen zu profilieren, der in der Stunde seines Todes für die unwissenden Todgeweihten in seiner Umgebung zum Vorbild wird, indem er philosophisch distanziert seinen eigenen Tod als den erträglicheren relativiert, ihm ohne Todesfurcht mit dem unerschütterlichen Gleichmut eines Stoikers entgegenseht und wie ein Kyniker den Trost konventioneller Trauerriten geringschätzt. Jesus wird hier also als Identifikationsfigur profiliert, nicht als Heilsmittler bzw. als Retter der Stadt.

Aber hier spricht kein stoisch-kynischer Popularphilosoph, sondern ein Träger *apokalyptischen Wissens* mit einer entsprechenden Botschaft. Dies kommt in der ersten Begründung (V 29 f) zum Ausdruck. Darin schaut Jesus auf die Zukunft voraus, in der die Frauen als die von der Zerstörung der Stadt Jerusalem Betroffenen zu beklagen sein werden. Dieses Schicksal wird in der sarkastischen Form der Seligpreisung der unfruchtbaren und kinderlosen Frauen ausgesagt. Das Schicksal dieser Frauen gilt dabei als das glückliche Los im Vergleich zum Schicksal der Mütter, die ihre Kinder durch den Krieg verlieren.

Diese in der kynisch schroffen Form des ironischen Makarismus vorhergesagte Zukunft der Frauen Jerusalems wird in V 30 in der Sprache der *Schriftprophetie* (vgl. Hos 10,8) formuliert. Der Text wird nicht förmlich zitiert, sondern Jesus paraphrasiert die Worte des Hosea - ursprünglich beziehen sich diese auf den Untergang des Nordreichs Israel und das Ende des Kultes in Bet-El. - als seine eigenen und äußert mit ihnen sein eigenes Wissen, das dem der Schriftprophetie entspricht. Nach Hos 10,8 werden die von der Zerstörung des Heiligtums betroffenen Menschen die Berge und Hügel ringsum anflehen, sie möchten die Trümmer des Reichsheiligtums und damit die Schande bedecken, die sein Untergang in den Augen der Nachbarvölker bedeutet. (Mit derselben schrifthermeneutischen Methode wie der lukanische Jesus bezieht der Herrenbruder Jakobus Am 9,11 f G, eine Aussage, die sich ursprünglich ebenfalls auf das Heiligtum von Bet-El bezieht, in seiner Rede auf dem sogenannten Apostelkonzil auf den Wiederaufbau Jerusalems; vgl. Apg 15,16 f.)

Die Rede schließt mit einer zweiten Begründung (V 31), mit welcher der Träger apokalyptischen Wissens auf die Ebene der tradi-

tionellen weisheitlichen Argumentation zurückkehrt. Das Argument wird als rhetorische Frage formuliert, die jeder aus eigener Erfahrung beantworten kann. Wenn hier schon mit dem „grünen Holz“ (dem gerechten Jesus) so verfahren wird, was wird dann erst mit dem „dürren Holz“ geschehen, das wie Zunder brennt? Die Logik dieses Schlusses ist abwägend-vergleichend. Der Tod Jesu erscheint dabei nicht als einzigartiges Geschehen von endgültiger soteriologischer Bedeutsamkeit, sondern als ein menschliches Schicksal im Kontext der Geschichte Jerusalems und des jüdischen Volkes.

2.3.2.2 Die Kreuzigung (23,32–35a)

Die Exposition (V 32) führt die Bewegung fort, die mit V 26 eingesetzt hat. Den Zielort bezeichnet Lukas nur mit der griechischen Übersetzung von „Golgatha“ als *Κρανίον* („Schädel“). Dieser Vers hat auch insofern eine ähnliche Funktion wie V 26, als hier zwei weitere Einzelfiguren „mit ihm“ geführt werden, deren Schicksal sich noch enger mit dem Schicksal Jesu berührt als das des Simon. Dies wird sich im Gespräch der drei Gekreuzigten am Schluß der Verspottungsszene differenziert zeigen. Hier geht es zunächst um die Zuordnung Jesu zu den „Übeltätern“ (*κακοῦργοι*), also primär um die Beurteilung *Jesu* als eines „Gesetzlosen“ (vgl. Jes 53,12, zitiert in Lk 22,37). Diese Zuordnung ergibt in V 33 das lukanische Bild, das den gekreuzigten Jesus in der Mitte zwischen zwei mit ihm gekreuzigten „Übeltätern“ zeigt. Dieses Bild legt Lukas von vornherein fest, noch bevor die Kreuzigung als Handlung dargestellt wird. Dies ergibt eine klare Abgrenzung gegenüber der Verspottungsszene, in der Jesus nicht als Verbrecher verhöhnt wird, sondern als Gesalbter Gottes.

Eine solche Trennung der christologischen Leitmotive gibt es in der *markinischen Fassung* nicht. Die Kreuzigung Jesu wird zuerst in Mk 15,24 erwähnt, ohne daß von den Mitgekreuzigten die Rede ist. Nach der Zäsur, die durch die Zeitangabe in 15,24a gesetzt wird, wird der Satz „Und sie kreuzigten ihn“ wörtlich wiederholt und dann mit einer Reihe deutender Kontexte versehen. Dazu gehören die Inschrift mit der Angabe des Grundes des Todesurteils („Der König der Juden“) und die Erwähnung der beiden Mitgekreuzigten, die Markus als „Räuber“ (*δύο ληστές*), also als antirömische Aufständische bezeichnet. Damit ergibt sich ein klarer Motivzusam-

menhang auf der Ebene des politischen Messianismus, mit dem sich Markus auseinandersetzt. Die Inszenierung der Kreuzigung und die Verspottung Jesu liegen bei Markus auf derselben Motivebene.

Die Kreuzigung Jesu stellt Lukas in zwei Handlungssequenzen dar. 1. *Sequenz* (VV 33.34a.b): „Dort kreuzigten sie ihn“ (ἐσταύρωσαν) – „Jesus aber sprach“ (ἔλεγεν). Jesus beantwortet das, was ihm die ungenannten Vollstrecker der Kreuzigung antun, mit dem Gebet um Vergebung für seine Peiniger. Dieses Gebet ist ein typischer Baustein der lukanischen Soteriologie, deren spezielles Merkmal es ist, daß sie das Motiv der stellvertretenden Sühne auf die Ebene von Wissen und Unwissen transformiert, wie diese Sequenz sehr gut zeigt. Der unter die Gesetzlosen gerechnete gerechte Jesus (vgl. Jes 53,12b) tritt für die Schuldigen ein (vgl. Jes 53,12c), die ihn nicht erkennen und deshalb als Verbrecher töten. (Daß dieser Text als Unschuldserklärung für die Juden verstanden und deshalb von einigen Textzeugen, darunter auch P 75 und der Codex Vaticanus, übergangen wurde, ist ein naheliegender Verdacht.)

2. *Sequenz* (VV 34c.35a): „Aufteilend seine Kleider, warfen sie (ἔβαλον) Lose.“ – „Und es stand (εἰστήκει) das Volk schauend.“ Das Motiv des Verlosens der Kleider Jesu, mit dem Lukas Mk 15,24 rezipiert, ist eine der für die markinische Passionsgeschichte typischen Anspielungen auf das Thema des Leidens des Gerechten vor allem in Psalmen. In der Regel übernimmt Lukas diese markinischen Anspielungen auf Psalmentexte nicht. Bei näherem Hinsehen ist Lk 23,34c eine Ausnahme, die diese Regel bestätigt.

Mk 15,24b spielt auf Ps 22,19 an. Markus formuliert dabei so, daß das Verteilen der Kleider die eigentliche Handlung ist, die durch das Prädikat des Satzes ausgedrückt wird, das Losen dagegen nur das beim Verteilen angewandte Verfahren, das durch ein *participium coniunctum* bezeichnet wird. Lukas gewichtet diese Elemente genau umgekehrt. Das Verteilen der Kleider bildet bei Lukas den Hintergrund (*part. coni.*) für das Losewerfen (Satzprädikat). Der Akzent der Satzaussage liegt also auf dem Motiv des Losentscheids, während das Motiv des Verteilens der Kleider in den Hintergrund tritt. Damit ist Lk 23,34c kaum noch als Anspielung auf Ps 22,19 zu erkennen. Ein weiterer Grund dafür ist, daß Lukas den Plural „Lose“ statt des Singulars (so Mk 15,24b entsprechend Ps 22,19) verwendet. Dahinter steht bei Lukas die Vorstellung, daß durch das Werfen von jeweils zwei unterschiedlich markierten Lossteinen wie bei einem Orakel entschieden wird, wen das

Los trifft und wen nicht. Das Verfahren bei der Nachwahl des Matthias demonstriert diese Vorstellung vom Losentscheid als Gottesurteil (vgl. Apg 1,23–26). Das Verteilen der Kleider Jesu durch Losentscheid ist also in der lukanischen Akzentuierung ein verdeckter Hinweis auf Gottes Planungs- und Entscheidungshoheit bei der Kreuzigung Jesu, bei dem die hintergründige Bedeutung des Handelns derjenigen, die die Kleider Jesu unter sich verlosen, hinter dem banalen Zweck, den sie mit dem Losentscheid verfolgen, verborgen ist.

In der Apodosis der Sequenz (V 35a) läßt Lukas das Volk (*λαός*) zum Betrachter dieses Losentscheids werden. Das schauende Dabeistehen des Volkes wird absolut, ohne Objekt des Sehens, in einem Hauptsatz konstatiert und sonst nichts. Mit dieser Zuweisung der Zuschauer-Rolle ist das „Volk“ aus seiner Rolle, die es im Prozeß gespielt hat, entlassen und gehört in der folgenden Szene nicht mehr zu denen, die Jesus verspotten. Die Verspottung durch alle Vorübergehenden, die ihren Kopf schütteln (Mk 15,29 f.; vgl. Ps 22,8) entfällt bei Lukas. Die Motive des Sehens und des Spottens, die übrigens in Ps 22[21],⁸ miteinander verbunden werden („Alle die mich sehen, verspotten mich“ / *πάντες οἱ θεωροῦντές με ἐξέμυκτῆρισάν με*), werden von Lukas entkoppelt und verschiedenen Akteuren zugeordnet, das Schauen in V 35a dem Volk, das Spotten in V 35b der Obrigkeit (*ἄρχοντες*).

Im makrotextuellen Zusammenhang ist dies das erste Anzeichen einer Wende, durch die Lukas die Voraussetzung dafür schafft, daß das „Volk“ im zweiten Buch des lukanischen Geschichtswerks zum ersten Adressaten der nachösterlichen Verkündigung wird.

2.3.2.3 Die Verspottung (23,35b–43)

Separat vom Volk führt also bei Lukas die Obrigkeit (*οἱ ἄρχοντες*) die Phalanx der Spötter an. Die Hohenpriester und Schriftgelehrten (vgl. Mk 15,31) treten bei Lukas nicht mehr in Erscheinung. Die Figurenkonstellation, die Lukas in 22,66 als „Ältestenrat des Volkes“ konstruiert hat, und die Konstellation der Pilatus-Szenen (vgl. 23,13) sind nicht mehr aktuell. Dies ist um so auffälliger, als der Spott der Gegner mit Themen und Motiven zu tun hat, die bei der Befragung Jesu im Synhedrium speziell die Schriftgelehrten und bei der Anklageerhebung vor Pilatus speziell die Hohenpriester ins

Spiel gebracht haben. Die Figurenkonstellation Obrigkeit – Soldaten – Übeltäter in dieser Szene ist singulär.

Der Spott richtet sich gegen Jesus als „Gesalbten Gottes“ (V 35d) und „König der Juden“ (V 36b). Zu beiden Titeln hat sich Jesus bekannt, zum ersten vor dem Hohen Rat (vgl. 22,66–71), zum zweiten vor Pilatus (vgl. 23,3). Beide Titel und ihre Varianten sind also im Sinne des Lesers legitim. Der Titel „König der Juden“ wird von den Soldaten verwendet. Die Erklärung dafür wird nachgereicht: Der Titel steht auf der Inschrift am Kreuz. Die aber hat bei Lukas nicht die Funktion, den Grund der Verurteilung Jesu durch Pilatus anzugeben (vgl. dagegen Mk 15,26), sondern formuliert nur einen Satz, der eben die Wahrheit über Jesus sagt, die durch die Spötter verworfen wird. Daß es Soldaten sind, die Jesus als „König der Juden“ verspotten, führt also nicht zu einer unsachgemäßen Verzerrung des Angriffpunktes ihres Spotts im Vergleich mit der theologischer klingenden ersten Variante, die Lukas der Obrigkeit zuordnet. (Das Essig-Motiv hat Lukas aus Mk 15,36 hierher vorgezogen.)

Der Spott richtet sich dagegen, daß dieser königliche Gesalbte Gottes sich selbst nicht retten kann. Die spöttische Aufforderung, *sich selbst* zu retten, wiederholt sich in allen drei Variationen der Verspottung (*σωσάτω ἑαυτόν*, in der zweiten und dritten Variante als direkte Anrede: *σῶσον σεαυτόν*). Daß Jesus *andere* hat retten können, reicht nach der ersten Variante nicht aus, um den messianischen Anspruch Jesu zu begründen (nach dem Motto „Arzt, heile dich selbst!“; vgl. Lk 4,23). Die Spötter zeigen damit, daß sie weder den Plan Gottes noch die Schriften kennen, auf die Lukas hier wieder einmal nur sehr verdeckt anspielt. Die Spötter in Ps 22[21],9 sind näher an der Wahrheit, wenn sie den leidenden Gerechten mit den Worten verhöhnen: „Er hat auf Gott vertraut, er ... soll ihn retten“ (*ἤλπισεν ἐπὶ κύριον, ... σωσάτω αὐτόν*). Der aus dem Unwissen schöpfende Spott zielt damit genau auf den Punkt, der im Osterzyklus vom Auferweckten Jesus als die wesentliche neue Erkenntnis vermittelt wird, daß, was die Schriften über den Gesalbten Gottes gesagt haben, dadurch erfüllt werden muß, daß der Christus leidet und von Gott aus dem Tod erweckt wird (vgl. 24,46). Der Abschluß des von den Gegnern dominierten Handlungsstrangs der lukanischen Passionsgeschichte mit der Verspottungs-Szene hat also auch die Funktion, das Spannungspotential aufzubauen, von dem der Osterzyklus erzählökonomisch seine Energie bezieht.

Innerhalb der Verspottungsszene verläuft die Handlung zunächst über Halbsequenzen. Erst der dritte Spötter, einer der gekreuzigten Verbrecher, provoziert mit seinen Worten eine Reaktion, und zwar die des anderen Übeltäters. Es kommt zu einem Disput unter den beiden, in dem der Einsichtige der beiden den Uneinsichtigen zu rechtweist. Er akzeptiert die eigene Situation als gerechtes Gericht und durchschaut, daß Jesus ungerechterweise dieselbe Strafe trifft, weil er nichts Gesetzwidriges *getan* hat, das diese Strafe verdient. Diese Einsicht reicht zunächst nicht weiter als der juristische Sachverstand des Pilatus, der Jesus mit der gleichen Begründung freilassen will (vgl. 23,15c.22b). Nach dem erzählerischen Neueinsatz (V 42a) wendet er sich an Jesus mit einer Bitte, die ein ganz anderes Wissen voraussetzt: Er erkennt, daß der Verspottete wirklich der ist, als der er verspottet wird, erwartet, daß er jetzt zur Herrschaft gelangt, und bittet, seiner zu „gedenken“, wobei nach lukanischem Verständnis das Gedenken die Form der Denkens ist, die über den Tod hinaus Kontinuität gewährt (vgl. 24,6–8). Diese Bitte wird von Jesus gewährt. Dabei wird, eingeleitet mit dem soteriologischen Signalwort „heute“, das Schicksal dieses Bittstellers mit dem Schicksal Jesu direkt verknüpft. So endet also der von den Gegnern Jesu dominierte Handlungsstrang der lukanischen Passionsgeschichte mit einer Audienz beim Gesalbten Gottes, in der dieser schließlich doch noch als der Retter derjenigen erkannt wird, die gottesfürchtig ihr Geschick zusammen mit dem seinen in die rettende Hand Gottes legen, der seinen Gesalbten als den auserwählten „Ersten aus der Auferweckung der Toten“ (Apg 26,23) auferstehen läßt.

2.3.3 Schluß: Der Tod Jesu (23,44–49)

Die Episode wird durch das Gliederungssignal „etwa die sechste Stunde“ (V 44a) eröffnet, die erste Zeitangabe mit Gliederungsfunktion seit Lk 22,66. Mitten am Tag setzt eine Finsternis ein, die sich bis zur sechsten Stunde „über die ganze Erde“ erstreckt (V 44b). In der Sprache dieses kosmischen „Zeichens“, das dem Tod Jesu vorausgeht, wird dessen kosmische Bedeutung angezeigt. Dieses Zeichen wird durch ein weiteres Zeichen auf der Erde begleitet, das nicht weniger bedrohlich ist. Gleichzeitig mit dem Einsetzen der Finsternis („als die Sonne aufhörte“ / τοῦ ἡλίου ἐκλιπόντος; die Interpunktion des Textes bei Nestle-Aland, nach

der diese Partizipialkonstruktion zum vorausgehenden Satz gehört, halte ich für revisionsbedürftig) zerreißt der Vorhang am Tempel „mittendurch“ (V 45, nicht wie in Mk 15,38 „von oben nach unten“). Die Sonne als Symbol kosmischer Ordnung und der Tempel als Ort der kultischen Darstellung dieser Ordnung – auf dem Tempelvorhang ist diese Ordnung abgebildet – verlieren ihren Glanz und ihre Symbolkraft. Auch der Bestand des Kosmos ist also mit dem Schicksal Jesu verknüpft. Tod und Auferweckung Jesu durch Gott werden damit in der Zeichensprache der Prodigien, die dem Tod Jesu vorausgehen, als Äonenwende angezeigt.

Den Tod Jesu als solchen stilisiert Lukas noch deutlicher als die Kreuzigung als ein von Jesus allein dominiertes Geschehen (V 46), dem menschliche Betrachter gegenüberstehen (VV 47.48.49), die im Unterschied zur markinischen Version daran nicht mehr als Akteure beteiligt sind. Der Gebetsruf Jesu (Lk 23,46) löst im lukanischen Zusammenhang keine Mißverständnisse und weitere Reaktionen bei den Dabeistehenden aus (vgl. dagegen Mk 15,35 f).

Ohne die gliedernde markinische Zeitangabe „zur neunten Stunde“ (Mk 15,34), also nach der Finsternis, ruft der gekreuzigte Jesus mit der apokalyptisch „großen“ Stimme (*φωνήσας φωνή μεγάλη ... εἶπεν*) des Sohnes Gottes seinen Vater an und beendet sein Leben, indem er es (seinen „Geist“; vgl. Lk 8,55) betend dem Vater zurückgibt. Die Worte, mit denen Jesus diese Übergabe vollzieht (*ταῦτο δὲ εἶπών*), stammen aus dem Psalter (Ps 31,6). Sie gelten als Worte des inspirierten Königs David, mit dem dieser schon Zuflucht bei Gott gesucht und um Rettung gefleht hat (vgl. Ps 31,2). Aber erst im Munde des eschatologischen Davidssohnes entfalten sie ihre volle Bedeutung. (Zu dieser typologischen Auslegung des Psalters vgl. Apg 2,28-31.)

Unter den menschlichen Betrachtern des Geschehens (*τὸ γινόμενον*) bezieht sich auf alles zurück, was zuvor zu sehen war, also auch auf die kosmischen Zeichen; anders Mk 15,39) tritt als erster „der Hauptmann“ in Erscheinung (V 47). Die Figur ist nirgends eingeführt worden. Im lukanischen Kontext müßte er der Befehlshaber der Soldaten sein, die Jesus eben noch als „König der Juden“ verspottet haben. Wenn er „Gott lobt“, reagiert er auf die den Tod Jesu begleitenden kosmischen Zeichen so, wie die Geheilten und die Zeugen von Exorzismen und Therapien auf die Zeichen und Macht-taten Jesu reagieren (vgl. Lk 5,25 f; 7,16; 13,13; 17,15; 18,43). Er hat also die Bedeutung der kosmischen Zeichen erkannt und äußert dies, indem er Jesus als einen „Gerechten“ bezeichnet. Dies ist die

Umkehrung des Urteils über Jesus als „Gesetzlosen“, das der Hauptmann mit den von ihm befehligten Soldaten eben noch vollstreckt hat. Auch sein Schicksal hat sich mit dem Schicksal Jesu auf heilsame Weise verknüpft.

An zweiter Stelle wird die Reaktion der Menge erzählt, die hier nicht theologisierend als „das Volk“ bezeichnet wird wie in V 35a, sondern als das große Publikum (πάντες) des Welttheaters, das zu diesem Schauspiel gekommen ist, nur um zuzuschauen (vgl. die *figura etymologica* θεωρίαν θεωρήσαντες). Das Publikum sieht dasselbe wie der Hauptmann (diesmal im Plural: τὰ γινόμενα) und reagiert darauf mit sichtlicher Betroffenheit. Darin zeigt sich die kathartische Wirkung der Tragödie. Die Zeichen stehen schon jetzt auf Umkehr und Neubeginn. Dieselbe Betroffenheit wird Petrus mit seiner Pfingstrede auslösen (vgl. Apg 2,37). Aber dies ist noch nicht das Ende der „Zeiten der Unwissenheit“ (vgl. Apg 17,30 f). Das Publikum wird vorerst nach Hause entlassen.

Erst der Osterzyklus bringt die Erkenntnis, welche die Perspektive für die Zukunft des jüdischen Volkes und seiner religiösen Kultur neu entwirft. Darauf zielt die Positionierung der dritten Zuschauergruppe ab, die Lukas im Hintergrund aufstellt, damit auch sie sieht, was das große Publikum sieht (ὁρῶσαι ταῦτα). Auch diese Gruppe ist komplett (πάντες). Es sind die „Bekanntnen“ Jesu (οἱ γνωστοὶ αὐτῷ), die Lukas nicht durch die Aufzählung einzelner Namen eng definiert (anders Mk 15,40), die vielmehr als Gruppe aller Schüler und Schülerinnen Jesu erscheinen, zu denen „auch“ die kleine Gruppe der Frauen gehört (vgl. V 49b), die bereits wenige Sätze später in der Exposition des Osterzyklus in Erscheinung treten (vgl. V 55). Dieselben Frauen werden, nachdem Lukas auch sie zunächst vom Grab Jesu zur Sabbatruhe in ihr Haus zurückbeordert hat (vgl. V 56), mit ihrer Suche nach dem Leib Jesu (vgl. 24,1 f) die Bewegung einleiten, die mit der leibhaftigen Erscheinung des Auferstandenen am Abend des Ostertages und mit der Stiftung des Wissens der Osterzeugen endet, das den nachösterlichen Neubeginn unter der Herrschaft des erhöhten Jesus ermöglicht.

Anhang

Der markinische Reisebericht (Mk 8,22–10,52)

Itinerar (Betsaida), Blindenheilung (8,22-26)

Erster Zyklus: Die Autorität Jesu

I. Das Leiden des Menschensohnes und die Nachfolge Jesu (8,27–9,1)	II. Die Doxa des Sohnes und die Konfrontation mit „dieser Generation“ (9,2–29)
<i>Itinerar</i> (Cäsarea Philippi) 1. Das Messiasbekenntnis des Petrus und die erste <i>Leidensvorschau</i> (27–33) 2. Rede Jesu über Jüngerschaft als Kreuzesnachfolge (34–38) Überleitung (9,1)	<i>Itinerar</i> (Berg) 1. Die Epiphanie auf dem Berg (2–8) und das Lehrgespräch über das Leiden der eschatologischen Boten Gottes (9–13) 2. Die Konfrontation mit der ungläubigen Generation (14–29)

Zweiter Zyklus: Die Hausordnung Gottes

I. Grenzmarken (9,30–50)	II. Haustafel (10,1–31)	III. Grenzmarken (10,32–45)
<i>Itinerar</i> (Galiläa) Zweite <i>Leidensvorschau</i> (30-32) Lehrgespräch 1. Rangstreit der Schüler (33–37) 2. Toleranz nach außen und innen (38–50)	<i>Itinerar</i> (Judäa) 3 Chrien 1. Ehescheidung (2–12) 2. Kinder (13–16) 3. Eigentum und Nachfolge (17–31)	<i>Itinerar</i> (nach Jerusalem) dritte <i>Leidensvorschau</i> (32–34) Lehrgespräch 1. Die Bitte der Zebedaiden (35–40) 2. Herrschen und dienen (41–45)

Itinerar (Jericho), Blindenheilung (10,46–52)

Kleine Literatúrauswahl

Arbeitsübersetzungen und Studienausgaben

- Das Neue Testament. Interlinearübersetzung griechisch-deutsch; griechischer Text nach der Ausgabe von Nestle-Aland (26. Aufl.), übersetzt von E. Dietzfelbinger, Stuttgart³1989.
- Münchener Neues Testament. Studienübersetzung, Düsseldorf 1988.
- Synopse zum Münchener Neuen Testament. Für das Collegium Biblicum München e. V. hrsg. Von Josef Hainz, Düsseldorf 1991.
- Die Spruchquelle Q. Studienausgabe Griechisch und Deutsch, hrsg. Und eingeleitet von Paul Hoffmann und Christoph Heil, Darmstadt 2002.

Kommentare, Monographien und Aufsätze

- Ayuch, D.A.*: Sozialgerechtes Handeln als Ausdruck einer eschatologischen Vision. Zum Zusammenhang von Offenbarungswissen und Sozialethik in den lukanischen Schlüsselreden (MthA 54), Altenberge 1998.
- Jesús y el templo de Jerusalén en Lucas: entre narración e historia, in: *RevBib* 67(2005)179–192.
- Baum, A.D.*: Lukas als Historiker der letzten Jesusreise, Wuppertal / Zürich 1993.
- Bendemann, R.*: Zwischen ΔΟΞΑ und ΣΤΑΥΡΟΣ. Eine exegetische Untersuchung der Texte des sogenannten Reiseberichts im Lukasevangelium (BZNW 101), Berlin / New York 2001.
- Bergholz, T.*: Der Aufbau des lukanischen Doppelwerkes. Untersuchungen zum formalliterarischen Charakter von Lukas-Evangelium und Apostelgeschichte (EHS.T 545), Frankfurt a. M. u.a. 1995.
- Bösen, W.*: Jesumahl - eucharistisches Mahl – Endzeitmahl. Ein Beitrag zur Theologie des Lukas (SBS 97), Stuttgart 1980.
- Bormann, L.*: Recht, Gerechtigkeit und Religion im Lukasevangelium (StUNT 24), Göttingen 2001.

- Bovon, F.:* Das Evangelium nach Lukas. Teilband 3: Lk 15,1–19,27 (EKK 3,3), Neukirchen-Vluyn u.a., 2001.
- Brutschek, J.:* Die Maria-Marta-Erzählung. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zu Lk 10,38–42 (BBB 64), Frankfurt am Main / Bonn 1986.
- Busse, U.:* Die Wunder des Propheten Jesus. Die Rezeption, Komposition und Interpretation der Wundertradition im Evangelium des Lukas (fzb 24), Stuttgart ²1979.
- Die Unterweisung des Lesers im so genannten „Reisebericht“. Dargestellt an Lk 10,25–42, in: Faßnacht, M. u.a. (Hrsg.): Die Weisheit – Ursprünge und Rezeption, FS Karl Löning (NTA N.F. 44), Münster 2003, 139–153.
- Carroll, J.T.:* Response to the End of History. Eschatology and Situation in Luke-Acts (SBL.DS 92), Atlanta, GA 1988.
- Chance, J.B.:* Jerusalem, the Temple and the New Age in Luke-Acts, Macon, GA 1988.
- Croatto, J.S.:* Jesus, Prophet like Elijah, and Prophet-Teacher like Moses in Luke-Acts, in: JBL 124 (2005) 451–465.
- Culpepper, R.A.:* Luke, in: The New Interpreter's Bible. 9: Luke, John, Nashville, TN 1995, 1–490.
- Doble, P.:* Luke 24.26, 44 - Songs of God's Servant: David and his Psalms in Luke-Acts, in: JSNT 28 (1006) 267–283.
- Ebersohn, M.:* Das Nächstenliebegebot in der synoptischen Tradition (MThSt 37), Marburg 1993.
- Ebner, M.:* Jesus – ein Weisheitslehrer? Synoptische Weisheitslogien im Traditionsprozeß (HBS 15), Freiburg i.Br. u.a. 1998.
- Erlemann, K.:* Endzeiterwartungen im frühen Christentum (UTB 1937), Tübingen / Basel 1996.
- Fitzmyer, J.A.:* The Gospel According to Luke I und II (AncB 28 und 28A), New York u.a. 1988 und 1985.
- Luke the Theologian. Aspects of His Teaching, New York u.a. 1989.
- Fletcher-Louis, C.H.T.:* Luke-Acts: Angels, Christology and Soteriology (WUNT II.94), Tübingen 1997.
- Ganser, H.:* Das Zeugnis des Tempels. Studien zur Bedeutung des Tempelmotivs im lukanischen Doppelwerk (NTA N.F. 36), Münster 2000.

- Green, J.B.:* The Gospel of Luke (NIC), Grand Rapids, MI / Cambridge UK 1997.
- Harmansa, H.-K.:* Die Zeit der Entscheidung. Lk 13,1–9 als Beispiel für das lukanische Verständnis der Gerichtspredigt an Israel (RThSt 69), Leipzig 1995.
- Heil, C.:* Lukas und Q. Studien zur lukanischen Redaktion des Spruchevangeliums Q (BZNW 111), Berlin 2003.
- Heininger, B.:* Metaphorik, Erzählstruktur und szenisch-dramatische Gestaltung in den Sondergutgleichnissen bei Lukas (NTA N.F. 24), Münster 1991.
- Korn, M.:* Die Geschichte Jesu in veränderter Zeit. Studien zur bleibenden Bedeutung Jesu im lukanischen Doppelwerk (WUNT 2/51), Tübingen 1993.
- Küchler, M.:* Frühjüdische Weisheitstraditionen. Zum Fortgang weisheitlichen Denkens im Bereich des frühjüdischen Jahweglaubens (OBO 26), Fribourg / Göttingen 1979.
- Löring, K.:* Die Konfrontation des Menschen mit der Weisheit Gottes. Elemente einer sapientialen Soteriologie, in: ders. (Hrsg.), Rettendes Wissen. Studien zum Fortgang weisheitlichen Denkens im Frühjudentum und im frühen Christentum (Veröffentlichungen des Arbeitskreises zur Erforschung der Religions- und Kulturgeschichte des Antiken Vorderen Orients und des Sonderforschungsbereichs 493; Bd. 3 = OBO 300), Münster 2002, 1–41.
- Moessner, D.P.:* Lord of the Banquet. The Literary and Theological Significance of the Lucan Travel Narrative, Minneapolis, MN 1989.
- Müller, K.:* Die frühjüdische Apokalyptik. Anmerkungen zu den Anfängen ihrer Geschichte, zu ihrem Erscheinungsbild und zu ihrer theologischen Wertung, in: ders., Studien zur frühjüdischen Apokalyptik (SBAB 11), Stuttgart 1991, 35–173.
- Nützel, J.M.:* Jesus als Offenbarer Gottes nach den lukanischen Schriften (fzb 39), Würzburg / Stuttgart 1980.
- Petzke, G.:* Das Sondergut des Evangeliums nach Lukas (ZWKB), Zürich 1990.
- Pittner, B.:* Studien zum lukanischen Sondergut. Sprachliche, theologische und formkritische Untersuchungen zu Sonderguttexen in Lk 5–19 (EThS 18), Leipzig 1991.

- Pöhlmann W.*, Der verlorene Sohn und das Haus. Studien zu Lk 15,11-32 im Horizont der antiken Lehre von Haus, Erziehung und Ackerbau (WUNT 68), Tübingen 1993.
- Pokorný, P.*: Theologie der lukanischen Schriften (FRLANT 174), Göttingen 1998.
- Prieur, A.*: Die Verkündigung der Gottesherrschaft. Exegetische Studien zum lukanischen Verständnis von βασιλεια τοῦ θεοῦ (WUNT 2/89), Tübingen 1996.
- Radl, W.*: Das Lukas-Evangelium (EdF 261), Darmstadt 1988.
- Robinson, J.M.*: Die Logienquelle: Weisheit oder Prophetie? Anfragen an Migaku Sato, Q und Prophetie, in: EvTh 53 (1993) 367–389.
- Sato, M.*: Q: Prophetie oder Weisheit? Ein Gespräch mit J.M. Robinson, EvTh 53 (1993) 389–304.
- Scheffler, E.*: Suffering in Luke's Gospel (ATHANT 81) Zürich 1993.
- Schneider, G.*: Die Passion Jesu nach den drei ältesten Evangelien, München 1973.
- Das Verfahren gegen Jesus in der Sicht des dritten Evangeliums (Lk 22,54–23,25), in: Kertelge, K, (Hrsg.), Der Prozeß gegen Jesus. Historische Rückfrage und theologische Deutung (QD 112), Freiburg u. a. ²1989, 111–130.
- Talbert, C.H.*: Reading Luke. A Literary and Theological Commentary on the Third Gospel, New York 1982 / London 1990.
- Tannehill, R.C.*: Luke (Abingdon New Testament Commentaries), Nashville, TN 1996.
- Untergaßmair, F.G.*: Kreuzweg und Kreuzigung Jesu. Ein Beitrag zur lukanischen Redaktionsgeschichte und zur Frage nach der lukanischen „Kreuzestheologie“ (PaThSt 10), Paderborn 1980.
- Wasserberg, G.*: Aus Israels Mitte – Heil für die Welt. Eine narrativ-exegetische Studie zur Theologie des Lukas (BZNW 92), Berlin / New York 1998.
- Weiser, A.*: Theologie des Neuen Testaments. II: Die Theologie der Evangelien (KStTh 8), Stuttgart u.a. 1993.
- Zeller, D.*: Die weisheitlichen Mahnsprüche bei den Synoptikern (fzb 17), Würzburg ²1983.