

„Er gibt sich mit Sündern ab und isst sogar mit ihnen!“ (Lk 15,2)

Zur Konstruktion von Sünderrollen im Lukasevangelium

SANDRA HUEBENTHAL

Originelle exegetische Fragen ergeben sich häufig gerade dann, wenn man sich mit nichtakademischen Leserinnen und Lesern über ihre Leseindrücke und Aktualisierungen biblischer Texte austauscht. Der Anstoß zu genauerem Hinschauen auf den Text kann aus genauerem Hinhören auf die Eindrücke von Leserinnen und Lesern entstehen oder sich daran orientieren, wie sie die Texte für ihre eigenen Kontexte weitererzählen.¹

Die Antworten auf die Frage im Rahmen einer Fortbildung mit Lehramtsanwärtern, welchen Beruf der Zöllner Zachäus wohl heute hätte, ermöglichen einen tiefen Einblick nicht nur in die Enzyklopädie, mit der heutige Leserinnen und Leser biblische Texte aktualisieren, sondern legen auch offen, welche Mechanismen bei der Aktualisierung unbewusst mit am Werk sein können. Die Frage selbst ist keineswegs abseitig und nicht nur im Religionsunterricht, sondern auch bei Referaten an der Universität beliebter Ausgangspunkt für die Aktualisierung des Textes. In der erwähnten Fortbildung wurden beim Versuch, den Text zu aktualisieren, nicht berufliche Rollenmuster, sondern aktuelle Sünderrollen aufgerufen. Die Teilnehmerinnen haben nicht die Zachäusgeschichte in die Gegenwart übertragen, sondern eine Sünderrolle konstruiert. Zachäus wurde an der Realität des Textes vorbei zum Investmentbanker, weil dies für sie *das* gesellschaftliche Rollenscript für einen Sünder in

¹ Der vorliegende Beitrag ist eine überarbeitete Fassung des Vortrags, den ich am 26. Juli 2013 im Rahmen meines Habilitationskolloquiums an der Eberhard Karls-Universität Tübingen gehalten habe. Ich danke meinem Lehrer Michael Theobald für die gute Betreuung und dem Tübinger Professorium für die anregende Diskussion des Ansatzes sowie zahlreiche Impulse zum Weiterdenken.

den Zeiten der Finanzkrise ist – ganz so, wie in den Zöllnern die paradigmatischen Sünder der Zeit Jesu gesehen werden.

Diese Praxiserfahrung hat mich angeregt, die exegetische Frage nach den paradigmatischen Sündern und der Konstruktion von Sünderrollen im Lukasevangelium aufzugreifen. Das erkenntnisleitende Interesse ist dabei zu ergründen, wie Sünderrollen im Lukasevangelium konstruiert werden und Leserinnen und Leser sie bei der Aktualisierung des Textes re-konstruieren.

Die Eingangsfrage lautet: Wer oder was macht Sünder zu Sündern? Zunächst ist es die *Verfehlung* oder das *Danebentreffen*, was das griechische Wort im eigentlichen Sinne bedeutet. Doch von der einzelnen *ἀμαρτία* zum *ἀμαρτωλός* ist es noch ein weiter Weg. Damit jemand zum Sünder oder zur Sünderin wird, muss ihm oder ihr das Adjektiv *ἀμαρτωλός* zugewiesen werden. Wenn in einem Text also jemand als Sünder oder Sünderin erscheint oder erkennbar werden soll, muss zuvor die Sünderrolle konstruiert werden.

In einem Erzähltext wie dem Lukasevangelium kann das auf drei Ebenen geschehen: einerseits auf der *Ebene der Erzählfiguren*, die sich selbst oder andere als sündig bezeichnen. Ein Beispiel hierfür sind die Menschen in Jericho, die über Jesus sagen: „Bei einem sündigen Mann ist er eingekehrt“ (Lk 19,7). Hinzu kommt die *Ebene des Erzählvorgangs*, auf der die Erzählstimme einer oder mehrerer Erzählfiguren das Attribut „sündig/Sünder“ zuweist und so eine Sünderrolle konstruiert. Ein Beispiel hierfür ist der Beginn des Kapitels über Verlorenes, wo es heißt: „Es näherten sich ihm alle Zöllner und Sünder, um ihn zu hören“ (Lk 15,1). Die dritte Ebene ist schließlich die *Ebene der Rezeption*, auf der Rezipientinnen und Rezipienten kulturelle Skripte im Text finden und aktualisieren. Als Beispiel könnte hier gelten, dass im Text eine Handlung oder ein Berufsstand oder ein anderes Attribut einer Erzählfigur beschrieben wird, ohne als sündig bezeichnet zu werden, die Rezipientinnen und Rezipienten aber aufgrund ihrer eigenen oder einer anderen Enzyklopädie, mit der sie den Text aktualisieren, eine Sünderrolle konstruieren. Ein Beispiel hierfür wird im Laufe der hier dargestellten Überlegungen diskutiert.

Um einen Eindruck zu gewinnen, wie auf der Ebene der Erzählfiguren und des Erzählvorgangs Sünderrollen konstruiert oder aktiviert werden, wird zunächst eine Auswahl von Texten aus dem Lukasevangelium betrachtet (1). In einem zweiten Schritt kommt die Ebene der Rezeption in den Blick, wenn die Lese Früchte dieses Durchgangs systematisiert und rezeptionsästhetisch (2) sowie sozialgeschichtlich (3) ausgewertet werden.

1. Konstruktion von Sünderrollen auf der Ebene der Erzählfiguren und des Erzählvorgangs

1.1. Lk 5,1-11

Die erste Erzählfigur, die im Lukasevangelium als *ἁμαρτωλός* attribuiert wird, ist überraschenderweise Petrus. Bei der Berufung der ersten Jünger in Lk 5,1-11 wird erzählt, dass Petrus angesichts der vielen Fische, die die Fischer auf Jesu Wort hin nach einer Nacht ohne Fang an Land bringen, vor Jesus auf die Knie fällt und sagt: „Geh weg von mir, weil ich ein sündiger Mann bin, Herr“ (Lk 5,7). Die Erzählstimme erklärt diese Aussage mit einem *θάμβος*, einem Schrecken, der ihn und die Umstehenden erfasst hatte. Bedeutsam ist, dass die Selbstbezeichnung des Petrus als sündig aufgrund eines Tuns Jesu erfolgt. Der Text hat hier starke Züge einer Epiphanie:² Petrus erschrickt ob der Heiligkeit Jesu – und Petrus, der sich im Angesicht Jesu als Sünder erkennt, wird bedingungslos von ihm angenommen. Jesus reagiert auf das Erschrecken Petri mit dem klassischen Satz, den göttliche Boten in solchen Fällen sagen und den auch Zacharias (Lk 1,13) und Maria (Lk 1,30) gehört haben: *μὴ φοβοῦ* – „fürchte dich nicht“. Die Zusage „Von nun an wirst du Menschen lebendig fangen“ deutet an, dass nun etwas Neues beginnen wird.³

Festzuhalten ist, dass Simon (Petrus) nicht nur die *einzig*e Erzählfigur des Evangeliums ist, die sich selbst als sündig bezeichnet, er ist auch die *erste* Erzählfigur, die den Leserinnen und Lesern als Sünder entgegentritt. Seine Berufungsgeschichte hat für den Fortgang der Gesamterzählung paradigmatischen Charakter. Worin seine Sündigkeit besteht, wird nicht erzählt und bleibt ebenso wie bei den anderen als „sündig/Sünder“ bezeichneten Erzählfiguren unklar.

² Vgl. hierzu M. WOLTER, Das Lukasevangelium (HNT 5), Tübingen 2008, 214.

³ Ob die Erzählung der Petrusberufung auf die nachösterliche Fischfanggeschichte des Johannesevangeliums (Joh 21) oder die im Lukasevangelium fehlende Zurechtweisung Petri durch Jesus als Satan nach der ersten Leidensankündigung transparent ist, kann hier nicht weiter vertieft werden. Vgl. hierzu: G. BLASKOVIC, Die Erzählung vom reichen Fischfang (Lk 5,1-11; Joh 21,1-14). Wie Johannes eine Erzählung aus dem Lukasevangelium für seine Zwecke umschreibt, in: S. Schreiber / A. Stimpfle, Johannes aenigmaticus. Studien zum Johannesevangelium (FS H. Leroy) (BU 29), Regensburg 2000, 103-120, und M. LABAHN, Fischen nach Bedeutung – Sinnstiftung im Wechsel literarischer Kontexte. Der wunderbare Fischfang in Johannes 21 zwischen Inter- und Intratextualität, in: SNTU.A 32 (2007) 115-140; zusammenfassend: W. ECKEY, Das Lukasevangelium. Unter Berücksichtigung seiner Parallelen. Teilband 1: Lk 1,1-10,42, Neukirchen-Vluyn 2004, 240-242.

Auch wenn das Wort *μετάνοια* nicht fällt, lässt sich die Berufungsgeschichte mit dem Zurücklassen des Bootes der Nachfolge Jesu als Umkehrgeschichte lesen. Die Reaktion des Petrus auf die Worte Jesu an den Oberen (*ἀρχων*) in Lk 18,28 „Siehe, wir haben alles verlassen und sind dir nachgefolgt“, greift diesen Zusammenhang wieder auf. Seine Selbsterkenntnis als sündiger Mann im Angesicht der Heiligkeit Jesu motiviert sein Umdenken.⁴ Auch hier erweist sich Petrus als exemplarisch, denn auch für die anderen Erzählfiguren, die sich auf den Weg der *μετάνοια* machen, ist dies eine Reaktion auf die Selbsterkenntnis angesichts der Begegnung mit Jesus und die mit ihr einhergehende Annahme durch Jesus, ohne dass er ihre sündigen Taten noch einmal explizit verbalisiert oder sie persönlich zur Umkehr aufgerufen hätte.

1.2. Lk 5,27-32

Eine zweite Berufungsgeschichte und ihre Folgen werden in Lk 5,27-32 erzählt. Diesmal geht es um einen *τελώνης* namens Levi, den Jesus von seinem *τελώνιον* weg in die Nachfolge beruft. Auch von diesem Mann, dessen Beruf vorerst der Einfachheit halber mit „Zöllner“ bezeichnet sei, heißt es, er „ließ alles zurück, stand auf und folgte ihm“. In der Folge bereitet Levi Jesus einen großen Empfang (*δοχὴν μεγάλην*) in seinem Haus, bei dem viele Zöllner und andere mit ihnen zu Tisch liegen.

Pharisäer und ihre Schriftgelehrten reagieren auf diese Situation – offenbar nachträglich, denn sie werden einerseits kaum dabei gewesen sein und andererseits wenden sie sich an die Jünger, von deren Teilnahme am Mahl die Erzählstimme nicht gesprochen hat. „Die Pharisäer und ihre Schriftgelehrten“, wird weiter erzählt, „murrten auf die Jünger hin: Weshalb esst und trinkt ihr mit den Zöllnern und Sündern?“ Doch nicht die Jünger, sondern Jesus beantwortet ihre Frage: „Nicht die Gesunden sind des Arztes bedürftig, sondern die Kranken“, und: „Ich bin nicht gekommen zu rufen Gerechte, sondern Sünder in die *μετάνοια*“ – die Veränderung, den Richtungswechsel oder Sinneswandel hinein.⁵

An dieser kurzen Sequenz ist gut zu sehen, wie Sünderrollen konstruiert werden: In Lk 5,29 sagt die Erzählstimme: „Und Levi bereitete ihm einen großen Empfang in seinem Haus und es war eine große Menge von Zöllnern und anderen (*ἦν ὄχλος πολὺς τελωνῶν καὶ ἄλλων*) mit ihnen zu Tische liegend.“ Im direkt folgenden Vers

⁴ F. BOVON, Das Evangelium nach Lukas. 1. Teilband: Lk 1,1-9,50 (EKK 3/1), Zürich/Neukirchen-Vluyn 1989, 234: „die numinose Erscheinung deckt die Sündigkeit des Menschen auf und wird ihm gefährlich“.

⁵ Der Ruf in die *μετάνοια* ist an dieser Stelle ein Spezifikum des Lukasevangeliums: In den synoptischen Parallelen Mk 2,17 und Mt 9,13 fällt dieses Stichwort nicht.

30 machen die Pharisäer und ihre Schriftgelehrten daraus: „Weshalb esst und trinkt ihr mit Zöllnern und Sündern (τῶν τελωνῶν καὶ ἁμαρτωλῶν)“⁶. In der pharisäischen Lesart werden aus „Zöllnern und anderen“ „Zöllner und Sünder“. Ob dabei die ἁμαρτωλοί der Pharisäer und Schriftgelehrten mit den ἄλλοι der Erzählstimme kongruent sind, die Gruppen teilweise deckungsgleich verstanden werden oder die τελῶναι als pars pro toto für Zöllner und andere Sünder stehen und gewissermaßen eine Überblendung der beiden Sätze in ein τελῶναι καὶ ἄλλοι ἁμαρτωλοί darstellen, bleibt unklar.

Jesus reagiert in Lk 5,32 mit den Worten: „Ich bin nicht gekommen zu rufen Gerechte, sondern Sünder (ἁμαρτωλοί) in die μετάνοια“. In diesem abschließenden Satz ist von Zöllnern (τελῶναι) keine Rede. Jesus spricht von seiner Sendung zu den Sündern im Allgemeinen. Dass die Zöllner keine herausgehobenen Adressaten der Umkehrpredigt Jesu sind, könnte von der Logik der Makronarration her damit begründet werden, dass sie sich bereits auf dem Weg der Umkehr befinden und von Johannes haben taufen lassen (vgl. Lk 3,12; 7,29). Ich würde noch weiter gehen und vermuten, dass τελῶναι bei diesem Logion nicht im Blick sind, sondern die Erzählung hier assoziativ arbeitet. Tatsächlich vermeidet der lukanische Jesus generell die Gleichsetzung von Zöllnern und Sündern. Dafür spricht, dass die Erzählstimme einigermaßen wertneutral von Zöllnern und anderen spricht, die bei den Pharisäern und Schriftgelehrten gewertet und zu Zöllnern und Sündern werden.⁷ Damit beginnt auf der Ebene der Erzählfiguren eine moralische Auseinandersetzung über Sünde und Umkehr, an die sich im weiteren Verlauf der Erzählung assoziativ weitere Anfragen an das Verhalten der Jünger anschließen.⁸

⁶ Wenn man, Herrenbrück folgend, das καὶ hier als *kai epexegeticum* übersetzt, hieße es sogar: „Weshalb esst und trinkt ihr mit den sündigen Zöllnern?“ Vgl. F. HERRENBRÜCK, Jesus und die Zöllner. Historische und neutestamentlich-exegetische Untersuchungen (WUNT 2/41), Tübingen 1990, 229-231.

⁷ In seinem Kommentar zum Lukasevangelium bringt Michael Wolter es griffig auf den Punkt: „In Mk 2,15 ist es also der Erzähler selbst, der diese religiöse Stigmatisierung auf der Diskursebene gebraucht und sie sich damit zu eigen macht. Demgegenüber spricht Lukas neutral von ἄλλοι und überlässt es den Pharisäern und Schriftgelehrten, d.h. den erzählungsinternen Antagonisten Jesu, die Tischgesellschaft Jesu und der Jünger als ‚Sünder‘ abzuqualifizieren. Lukas unterscheidet also zwischen der Situation und ihrer Bewertung durch die Pharisäer und Schriftgelehrten. Er teilt den Lesern lediglich mit, dass bestimmte Menschen von den Pharisäern und Schriftgelehrten als Sünder *angesehen wurden*, ob sie das auch *waren* bleibt offen. ‚Sünder‘ fungiert hier also nicht als ein Begriff der Beschreibungssprache des Erzählers, sondern als eine Kategorie der erzählungsinternen Polemik“ (WOLTER, Lk [Anm. 2] 228).

⁸ Deutliche Unterschiede zwischen der lk und der mk/mt Fassung des im Hause des Levi beschriebenen Empfangs sind zum einen, dass Lk von τελῶναι καὶ ἄλλοι spricht, Mk/Mt

1.3. Lk 7,24-35

In Lk 7,24-35 kommuniziert der lukanische Jesus seine Einschätzung Johannes' des Täufers (7,24-28) und schließt daran auch Gedanken zu Zöllnern und Pharisäern an (7,29-30), bevor er zu einer Art rhetorischem Rundumschlag auf die Menschen dieser Generation (τοὺς ἀνθρώπους τῆς γενεᾶς ταύτης; 7,31-35) ansetzt. Wir haben es hier größtenteils mit Figurenrede der Erzählfigur Jesus zu tun. Im Laufe dieser Figurenrede sagt Jesus zweierlei: *Einerseits* deutet er an, dass sich das ganze Volk *und* die Zöllner vor Gott gerechtfertigt haben, indem sie sich mit der Johannestaufe taufen ließen (καὶ πᾶς ὁ λαὸς ἀκούσας καὶ οἱ τελῶναι ἐδικαίωσαν τὸν θεὸν βαπτισθέντες τὸ βάπτισμα Ἰωάννου). Im Gegensatz dazu stehen die Pharisäer und Schriftgelehrten, die die βουλή Gottes verwerfen und sich zu ihrem Schaden nicht taufen lassen. *Andererseits* sagt er, dass der Vergleich Jesu mit dem Täufer in den Augen der Menschen dieser Generation dazu geführt hat, dass sie Jesus – da er anders als Johannes isst und (Wein) trinkt – als Fresser und Weinsäufer (φάγος καὶ οἰνοπότης) bezeichnen und ferner als Freund von Zöllnern und Sündern (φίλος τελωνῶν καὶ ἁμαρτωλῶν). Auch hier wird fein differenziert: Jesus spricht von der Rechtfertigung der Zöllner, ohne den Begriff „Sünder“ zu verwenden, die Reaktion der Menschen spricht von „Zöllnern und Sündern“. Auch hier wird wiederum assoziativ gearbeitet, das verbindende Glied ist Johannes der Täufer.

Ungeachtet der etwas komplexen traditionsgeschichtlichen Zusammenhänge dieser Textsequenz⁹ lässt sich festhalten, dass in den Worten Jesu einerseits Zöllner (und Volk) Pharisäern und Schriftgelehrten antithetisch gegenüber gestellt werden und andererseits mit der Formulierung „Freund von Zöllnern und Sündern“ offenbar ein Stereotyp Jesus gegenüber wiederholt wird.¹⁰

hingegen von τελῶναι καὶ ἁμαρτωλοί. Zum anderen sind bei Lk auch die Jünger als Gäste im Blick (διὰ τί μετὰ τῶν τελωνῶν καὶ ἁμαρτωλῶν ἐσθίετε καὶ πίνετε;), während bei Mk/Mt nur Jesus an dem Empfang teilgenommen zu haben scheint (μετὰ τῶν τελωνῶν καὶ ἁμαρτωλῶν ἐσθίει;). Die oben beschriebenen Beobachtungen funktionieren daher nur mit dem Lk Text.

⁹ Vgl. WOLTER, Lk (Anm. 2) 281-288; BOVON, Lk (Anm. 4) 369.

¹⁰ Ob dieses Stereotyp aus dem Mund von Pharisäern stammt, ist unklar, scheint mir an dieser Stelle aber nicht wichtig. Viel entscheidender ist m. E., dass die Formulierung (φίλος τελωνῶν καὶ ἁμαρτωλῶν) nicht unmittelbar an den Kontext „Essen und Trinken“ anschließt, sich aber daher erklären ließe, dass Essen und Trinken häufiger mit Menschen stattgefunden haben müssen, die als Zöllner und Sünder galten, also eine Art „Standardsituation“ erzählt wird.

1.4. Lk 7,36-50

Die Begegnung Jesu mit einer anonymen Frau im Hause des Pharisäers Simon während eines Essens (Lk 7,36-50), die unmittelbar auf Jesu Einschätzung des Täufers folgt und als „narrative Veranschaulichung“ des Urteils über ihn fungiert,¹¹ ist in Hinblick auf die Konstruktion von Sünderrollen ein besonderer Fall. In dieser Sequenz herrscht auf der *Ebene der Erzählstimme* und auf der *Ebene der Erzählfiguren* Einigkeit darüber, dass es sich bei der Frau um eine *γυνή ἁματωλός*, eine sündige Frau, handelt. Dies wird zunächst von der Erzählstimme konstatiert: „Siehe, eine Frau, die war in der Stadt, sündig“ (*γυνή ἥτις ἦν ἐν τῇ πόλει ἁματωλός*; Lk 7,37) und zwei Verse später im inneren Monolog des Simon wiederholt: „Wenn er ein Prophet wäre, wüsste er, was das für eine Frau ist, welche ihn berührt, dass sie sündig ist“ (*οὗτος εἰ ἦν προφήτης ἐγίνωσκεν ἂν τίς καὶ ποταπή ἡ γυνή ἥτις ἄπτεται αὐτοῦ ὅτι ἁματωλός ἐστιν*; Lk 7,39).

Die Frau wird auf der Figurenebene und der Erzählebene übereinstimmend als *γυνή ἁματωλός* eingeführt,¹² ohne diese Sündhaftigkeit genauer zu spezifizieren. Worin ihre *Verfehlung* liegt, bleibt ebenso wie zuvor schon bei Petrus unklar. Für den Plot ist das tatsächlich unwichtig, denn die Erzählung von Sündenvergebung, Liebe und der Einladung zum Perspektivenwechsel, funktioniert auf der *Ebene der Erzählfiguren* ebenso wie auf der *Ebene der Erzählung* auch ohne die Kenntnis der genauen Umstände: „Die Bezeichnung der Frau als ‚Sünderin‘ charakterisiert sie in Bezug auf ihr Gottesverhältnis, denn dieses Etikett macht sie zu einer Person, die dem Willen Gottes zuwiderhandelt. Allein daran liegt dem Erzähler“¹³.

Auf der Ebene der Rezeption scheint das schwieriger zu sein. Ein Blick in gängige Auslegungen zeigt, dass Leserinnen und Leser meist nach dem Grund für die Attribuierung als *γυνή ἁματωλός* fragen. „Inhaltlich ist das aber“, wie Wolter zutreffend festhält, „irrelevant“¹⁴. Dass sie sich im antiken Sinne einer Verfehlung schul-

¹¹ Vgl. WOLTER, Lk (Anm. 2) 290.

¹² Dass es sich bei ihr um eine „sündige Frau“ und nicht um eine „Sünderin“ handelt, geht in der Rezeption meist unter. Das Attribut „sündig“, das ihr im Text als eine Eigenschaft unter anderen zugeschrieben wird, wird in der Rezeption zum Hauptcharakteristikum, wenn sie als „Sünderin“ bezeichnet wird, wie es beispielsweise in den rezeptionssteuernden Zwischenüberschriften von Bibelübersetzungen der Fall ist. In der Einheitsübersetzung und vielen Kommentaren steht diese Perikope unter der Überschrift „Die Begegnung Jesu mit der Sünderin“.

¹³ WOLTER, Lk (Anm. 2) 291. Vgl. auch J. J. KILGALLEN, A Proposal for Interpreting Luke 7,36-50, in: *Bib.* 72 (1991) 305-330.

¹⁴ WOLTER, Lk (Anm. 2) 291.

dig gemacht und im religiösen Verständnis ihrer Zeit das Verhältnis zu Gott (und damit auch zu den Mitmenschen) erheblich gestört hat, ist als Ausgangspunkt für die Auslegung offenbar nicht ausreichend, und die Spannung, ob der Bruch im vertikalen und horizontalen Beziehungsgefüge nun durch Betrug, Diebstahl, Verleumdung, Ehebruch oder – die gängige Interpretation – Prostitution entstanden ist,¹⁵ wird auf der Rezeptionsebene – anders als im Text – gewöhnlich aufgelöst. In der Rekonstruktion der Sünderrolle sowohl durch antike als auch durch moderne Rezipienten spielt die Ursache der Sündigkeit eine große Rolle. Das wird besonders deutlich, wenn es um Fragen von Identifikation und Textpragmatik geht, denn die Festlegung auf eine bestimmte Kategorie von Sünde eröffnet – wie weiter unten genauer ausgeführt wird – die Möglichkeit der Abgrenzung. Die Frage, ob man sich als Leser mit der sündigen Frau identifiziert kann, ist von vorneherein entschieden, wenn sie als Prostituierte verstanden wird.

Ähnlich wie in den anderen Texten, in denen Sünderrollen zugewiesen werden, geht es auch in dieser Textsequenz weniger um die betroffenen Menschen selbst als um die Auswirkungen, die ihr Sündig-Sein auf andere haben kann. Am Beispiel der anonymen *γυνή ἀμαρτωλός* lässt sich das gut sehen: Obwohl sie die Handelnde ist, steht für den Pharisäer nicht sie im Fokus, sondern die Auswirkungen auf den Gast

¹⁵ So z. B. G. HOTZE, Jesus als Gast. Studien zu einem christologischen Leitmotiv im Lukasevangelium (FzB 111), Würzburg 2007, 139f., mit Hinweis darauf, dass die überwiegende Zahl der Kommentare und Beiträge zur Stelle dies so sehe. Ähnlich bspw. auch L. SCHOTTRUFF, Die große Liebende und der Pharisäer Simon (Lukas 7,36-50), in: dies., Befreiungserfahrungen. Studien zur Sozialgeschichte des Neuen Testaments (TB 82), München 1990, 310-323; R. VON BENDEMANN, Liebe und Sündenvergebung. Eine narrativ-traditionsgeschichtliche Analyse von Lk 7,36-50, in: BZ 44 (2000) 161-182; A. LEINHÄUPL-WILKE, Zu Gast bei Lukas. Einblicke in die lukianische Mahlkonzeption am Beispiel von Lk 7,36-50, in: M. Ebner (Hg.), Herrenmahl und Gruppenidentität (QD 221), Freiburg i. Br. 2007, 91-120. Zu den wenigen Ausnahmen, die in der Frau keine Prostituierte sehen, gehören L. OBERLINNER, Begegnungen mit Jesus. Der Pharisäer und die Sünderin nach Lk 7,36-50, in: M. Gielen / J. Kügler (Hg.), Liebe, Macht und Religion. Interdisziplinäre Studien zu Grunddimensionen menschlicher Existenz (FS H. Merklein), Stuttgart 2003, 253-278; C. H. COSGROVE, A Woman's Unbound Hair in the Greco-Roman World, with Special Reference to the Story of the „Sinful Woman“ in Luke 7:36-50, in: JBL 124 (2005) 675-692, und B. E. REID, „Do You See This Woman?“ Luke 7:36-50 as a Paradigm for Feminist Hermeneutics, in: A.-J. Levine / M. Blickenstaff (Ed.), A Feminist Companion to Luke (Feminist Companion to the New Testament and Early Christian Writings 3), London 2002, 106-120.

Jesus, der durch die Berührung der Frau verunreinigt wird.¹⁶ Anders formuliert: Das Schicksal der Frau ist für den Gastgeber nicht interessant, sondern nur das Schicksal Jesu. Ähnliches war bereits beim Empfang im Hause des Levi geschehen. Obwohl er der Handelnde war, ist in der Anfrage der Pharisäer und Schriftgelehrten relevant, was mit Jesus (und den Jüngern) geschieht, wenn sie sich mit Zöllnern und Sündern einlassen.¹⁷

1.5. Lk 15,1-2

Der Begriff „Sünder“ im Hinblick auf konkrete Personen, begegnet danach erst wieder in der Eröffnung des 15. Kapitels, in dem sich die drei Parabeln zum Verlieren, Suchen und Finden finden. Hier lässt sich wiederum etwas Ähnliches beobachten wie auch beim Empfang im Hause des Levi: In der Eröffnung erzählt die Erzählstimme davon, dass „alle Zöllner und Sünder sich ihm näherten, um ihn zu hören“ (*ἦσαν δὲ αὐτῷ ἐγγίζοντες πάντες οἱ τελῶναι καὶ οἱ ἁμαρτωλοὶ ἀκούειν αὐτοῦ*; Lk 15,1) Im nächsten Vers ist wie in Lk 5,30 vom Murren der Pharisäer und Schriftgelehrten die Rede, diesmal mit den Worten: „dieser duldet Sünder und isst mit ihnen“ – oder verschärft übersetzt: „dieser nimmt Sünder an und isst mit ihnen“ (*οὗτος ἁμαρτωλοὺς προσδέχεται καὶ συνεσθίει αὐτοῖς*; Lk 15,2).

Wenn man die Imperfekte in beiden Versen ernst nimmt, ließe sich auch übersetzen: „Wieder einmal näherten sich ihm alle Zöllner und Sünder, um ihn zu hören, und wieder murrten die Pharisäer und Schriftgelehrten mit den Worten: Dieser nimmt Sünder an und isst mit ihnen“. Mit dieser Übersetzung entsteht der Eindruck, es handle sich um eine Standardsituation,¹⁸ die stellvertretend für andere ähnliche Situationen erzählt werde. Aus Rezipientenperspektive ebenfalls mittlerweile zum Standard würde die Verschärfung der Situation durch pharisäische und schriftgelehrte Erzählfiguren gehören. In ihren Worten werden zum einen Zöllner und Sünder zusammengenommen und bilden eine Gruppe: die Sünder. Zudem ist in der beschrie-

¹⁶ HOTZE, Jesus als Gast (Anm. 15) 150, formuliert pointiert: „Für ihn bleibt die Frau trotz ihrer physischen Präsenz nicht existent; ihr Auftreten ist im wahrsten Sinne des Wortes ein Un-Ding“.

¹⁷ Es ist natürlich auch möglich, die Reaktion des Pharisäers ebenso wie die der (anderen) Pharisäer und ihrer Schriftgelehrten in Lk 5,32 als impliziten Vorwurf zu verstehen, dass Jesus als Lehrer ein schlechtes Vorbild sei.

¹⁸ In ähnlicher Weise auch R. C. TANNEHILL, The Story of Zacchaeus as Rhetoric: Luke 19:1-10, in: Semeia 64 (1993) 201-211, und F. BOVON, Das Evangelium nach Lukas. 3. Teilband: Lk 15,1-19,27 (EKK 3/3), Zürich/Neukirchen-Vluyn 2001, 20.

benen Szene von einem gemeinsamen Mahl nicht die Rede: die Zöllner und Sünder kommen, um Jesus zu hören. Pharisäer und Schriftgelehrte treten erneut als Murrende¹⁹ und einseitig wertende Erzählfiguren auf, die Zöllner und Sünder gleichsetzen.

1.6. Lk 18,9-14

Die Parabel vom Pharisäer und Zöllner, die Jesus in Lk 18 jenen erzählt, „die sich selbst für gerecht halten und andere verachten“ (Lk 18,9-14), ist ein Beispiel dafür, wie die Konstruktion von Sünderrollen der persönlichen Identitätskonstruktion dienen kann. Während das Gebet des Zöllners „O Gott, sei gnädig mir, dem Sünder“ (ὁ θεός ἰλάσθητί μοι τῷ ἁμαρτωλῷ) lediglich den Bruch der Beziehung zwischen Mensch und Gott zum Ausdruck bringt,²⁰ wird im Gebet des Pharisäers Identität über Dritte konstruiert. Die Dankbarkeit, die der Pharisäer zum Ausdruck bringt, fußt auf der Abgrenzung gegenüber einer „Negativen Reihe“²¹, die aus Räubern, Ungerechten, Ehebrechern und dem ebenfalls anwesenden Zöllner (ἄρπαγες, ἄδικοι, μοιχοί, ἢ καὶ ὡς οὗτος ὁ τελώνης) besteht.

Wenn der Pharisäer fortfährt, dass er „zweimal in der Woche fastet und alles, was er erwirbt, verzehntet“, so deutet das auf ein den Regeln seiner religiösen Community konformes Leben hin, das sich auch durch religiöse Praxis von anderen Menschen absetzt. Dieses Absetzen, das im Selbsterhöhen auch die Konstruktion von „Niedrigeren“ impliziert,²² wird von Jesus als Weg zur Rechtfertigung ausge-

¹⁹ Murren (γογγύζω) wird in Ex 15-17 und Num 14-17 LXX für den Einspruch gegen Gottes Tun und Unzufriedenheit verwendet. WOLTER, Lk (Anm. 2) 228: „Das ‚Murren‘ ([δια]γογγύζειν) ist bei Lukas eine Reaktion auf das Verhalten Jesu, das für die Pharisäer, aber auch für die vox populi charakteristisch ist. Es bezieht sich immer auf Jesu Umgang mit Zöllnern (und Sündern). Im Alten Testament beschreibt es vor allem Israels Unzufriedenheit in der Wüste (Ex 15,24; 16,2.7-9.12; 17,3; Num 11,1; 14,2.27.29.36; 16,11; 17,6.20.25; Dtn 1,25; s.a. Ps 106,25; 1 Kor 10,10), zu der Lk aber wohl kaum ein typologisches Entsprechungsverhältnis herstellen will.“ Die Verbindung ist dennoch zu stark, um einfach als Zufall abgetan zu werden. Auch W. ECKEY, Das Lukasevangelium. Unter Berücksichtigung seiner Parallelen. Teilband II: Lk 11,1-24,53, Neukirchen-Vluyn 2004, 678, hält fest: „Sie [die Pharisäer und Schriftgelehrten] verhalten sich wie die Israeliten während der Wüstenwanderung, als sie Gottes Führung be- und verurteilten“.

²⁰ Vgl. die Einleitung der Parabel ἀνθρωποι δύο, die die Parabel in die Reihe der ἀνθρωπος τρίς-Parabeln einordnet.

²¹ HERRENBRÜCK, Jesus und die Zöllner (Anm. 6) 269f.

²² Interessant ist hierzu S. SCHMITZ, Psychologische Hilfen zum Verstehen biblischer Texte? Zum Beispiel Lk 18,9-14, in: BiKi 38 (1983) 112-118: 114: „Es muss auffallen, daß er vielmehr seine eigene Größe nur dadurch zum Ausdruck bringt, daß er den abgrundtiefen Gegen-

schlossen: „Das Gleichnis kritisiert den abwertenden Dualismus von ‚ich/wir‘ und ‚die anderen‘.“²³ So ist schlussendlich der Zöllner, den Jesus in seiner Rede sich selbst als Sünder bezeichnen lässt, der gerechtfertigt nach Hause geht.²⁴

1.7. Lk 18,18-27

Bevor der Durchgang durch Sünderkonstruktionen im Lukasevangelium bei Zachäus endet, sei noch ein kleiner Seitenblick auf die Figur des sehr reichen Oberen (Lk 18,18-27) gewagt, der zwischen der Parabel vom Pharisäer und Zöllner und dem Aufenthalt Jesu in Jericho in den Erzählfaden eingewoben ist. Diese Erzählfigur wird zwar weder auf der *Ebene der Erzählfiguren* noch von der *Erzählstimme* „sündig“ genannt, doch ließe sich durchaus überlegen, ob hier nicht vermittels der Diskussion über die Gefahr des Reichtums auch die Vorstellung von Sündigkeit suggeriert wird. Der sehr reiche (πλούσιος σφόδρα) Obere (ἄρχων) kommt jedenfalls zu Jesus und möchte wissen, was er getan haben muss, um ewiges Leben zu erben (τί ποιήσας ζῶν αἰώνιον κληρονομήσω;). In der Antwort Jesu, die auf den Dekalog rekurriert, wird deutlich, dass es darum geht, Gott an die erste Stelle zu setzen, was sich im Halten der Gebote konkretisiert. Dabei steht dem Oberen letztlich sein Be-

satz zwischen sich und die übrigen Menschen setzt. Es scheint, als sei der eigene Wert nichts an und für sich Beschreibbares, sondern nur dadurch deutlich zu machen, daß er sich von allen anderen Menschen *distanziert* und daß er alle anderen Menschen *entwertet*, nämlich pauschal als ‚Räuber, Ungerechte, Ehebrecher oder auch wie dieser Zöllner da‘ [...] Dabei dient die ‚innere und äußere *Entwertung* aller anderen‘ dazu, ‚die Fiktion der eigenen Überlegenheit aufrecht zu erhalten, vereitelt jede wirkliche Gemeinschaft mit anderen und führt zu dem, was Adler in einem sehr treffenden Wort als ‚die nötige Kampfdistanz‘ bezeichnet hat“ (Hervorhebungen im Text).

²³ L. SCHOTTROFF, Die Gleichnisse Jesu, Gütersloh 2005, 20.

²⁴ Dies sollte nicht als Versuch verstanden werden, ein negatives Bild von den Pharisäern zu zeichnen. Wenn pharisäische Erzählfiguren sich in lukanischen Erzählungen verfehlen, ist die erwünschte Reaktion der Leserinnen und Leser nicht die Erkenntnis „Gottlob bin ich nicht so wie die Pharisäer“, sondern vielmehr die Selbsterkenntnis angesichts der Reaktion des Pharisäers. Andernfalls entsteht auf der Ebene der Rezeption das gleiche Phänomen wie auf der Figurenebene: So, wie Sünder den Pharisäern als Requisiten ihrer Selbstkonstruktion dienen, würden Pharisäer diese Rolle für die Leserinnen und Leser spielen. Da das Verhalten des Pharisäers im Tempel von Jesus deutlich missbilligt wird und die Parabel überdies denjenigen erzählt wird, die sich selbst für gerecht halten und andere verachten, ist nicht nur die gewünschte Reaktion vorweggenommen, sondern die pharisäischen Erzählfiguren treten in der Erzählkommunikation immer deutlicher als Spiegel für die Rezipientinnen und Rezipienten hervor.

sitz im Weg, deshalb weist Jesus ihn an, alles zu verkaufen und den Armen zu geben, damit der Schatz im Himmel ist und Gott (wieder) an der ersten Stelle steht.²⁵

Es geht in dieser Textsequenz vor allem um den rechten Umgang mit Besitz. Nicht der Besitz an sich ist also das Problem, sondern das Verhältnis, die Haltung, zu ihm. Der Samariter (Lk 10,25-37) wäre ohne die Denare nicht in der Lage gewesen, so nachhaltig zu helfen, wie er es getan hat. So auch hier. Jesus macht den toragemäßen Umgang des Mannes mit seinem Besitz zum Kriterium der Nachfolge. Der Obere verwechselt jedoch offenkundig den Weg mit dem Ziel. Jesu Ermahnung, zu verkaufen, alles was er hat, ist nicht das Ziel, sondern der Weg, und die Nachfolge Jesu ist nicht der Weg, sondern das Ziel. Wer seinen Besitz verkauft, weil Jesus ihm das aufgetragen hat, erbt nicht automatisch ewiges Leben, sondern nur wer versteht, warum der Besitz ein Hindernis sein könnte. Damit ist das Hindernis jedoch kein Hindernis mehr, sondern wird im doppelten Sinne zur Auf-Gabe.²⁶ In diesem Punkt ist sich Jesus mit den Pharisäern und ihrer Halacha einig: Gott steht im Zentrum, und die Befolgung der Gebote ist der Weg zum Erbe des ewigen Lebens. Wer aus *diesem* Zusammenhang herausfällt, ist ein *ἀμαρτωλός* im ursprünglichen Sinne des Wortes: jemand, der das Ziel, die Aufgabe verfehlt.

1.8. Lk 19,1-10

Die Verbindung der Erzählung vom sehr reichen Oberen mit der Zachäusgeschichte liegt darin, dass der von der Erzählstimme als Mann mit Namen Zachäus²⁷ Eingeführte doppelt attribuiert wird: Zum einen als *ἀρχιτελώνης*²⁸ und zum anderen als

²⁵ Vgl. V. PETRACCA, Lazarus, Zachäus und das Nadelöhr. Geld und Reichtum in der Bibel, in: Diak. 38 (2007) 18-23: 20f.; ferner WOLTER, Lk (Anm. 2) 600.

²⁶ Der Reichtum ist um Himmelswillen kein Problem mehr. Nicht, dass der Obere reich ist, steht ihm im Weg, sondern der Reichtum verstellt den Blick auf das Notwendige (*ἡ χρεία*; vgl. auch Lk 10,42), wie Jesus es auch Marta zuspricht. Wer den Vorrat nur für sich anlegen will, wie der reiche Mensch in Lk 12,16-21, wird davon keinen Gewinn haben und auch kein ewiges Leben erben. Bei PETRACCA, Lazarus (Anm. 25) 21, heißt es dazu: „Verfällt ein Mensch der Sucht des Schätzesammelns, so wird er Sklave der Illusion, sich durch Geld bleibende Lebenssicherheit zu kaufen (Mt 6,25-32). [...] Der Reiche, dessen Herz vom Mammon besessen ist, weigert sich, Jesus nachzufolgen.“

²⁷ *Ζακχαῖος* ist die gräzisierte Form des Namens Zacharias, der den Leserinnen und Lesern des Lukasevangeliums aus Kapitel 1 vertraut ist. Entsprechend ist Simon nicht der einzige Name, der doppelt auftaucht und sehr unterschiedlich belegt ist.

²⁸ Der Begriff *ἀρχιτελώνης* ist nur an dieser Stelle belegt und sonst bislang in keinem anderen antiken Text aufgetaucht. Vgl. HERRENBRÜCK, Jesus und die Zöllner (Anm. 6) 276f.

πλούσιος.²⁹ Aus dem unmittelbaren Kontext schwingen noch die Fragen nach der Rechtfertigung des *τελώνης*, der sich selbst einen Sünder nennt (Lk 18,13), und danach, wie ein reicher Mensch ewiges Leben erben kann (Lk 18,24-27), mit Zachäus vereinigt offenbar beide Rollenskripte, die mit Sünde verknüpft werden, auf sich: er ist ein „Zöllner-Vorsteher“ *und* er ist reich.

Der weitere Verlauf der Zachäusgeschichte kann als *μετάνοια* gelesen werden. Zachäus kündigt einerseits an, die Hälfte seines Besitzes, seiner Ressourcen den Armen zu geben (*τὰ ἡμίσιά μου τῶν ὑπαρχόντων*)³⁰ und andererseits, wenn er einem etwas erpresste,³¹ es ihm vierfach zurückzugeben (*εἴ τίς τις ἐσυκοφάντησα ἀποδίδωμι τετραπλοῦν*).³² Damit liegt er ganz auf der Linie der Umkehrpredigt Johannes' des Täufers (Lk 3,12-14). Das Abgeben der Hälfte spiegelt die Aufforderung des Täufers, jemand, der zwei Gewänder hat, möge eines dem geben, der keines hat, und die Versicherung, abgepresstes Geld vierfach zu erstatten, ist ein Echo der Weisung, die der Täufer den Soldaten erteilt hatte: niemanden zu erpressen und sich mit dem Sold

²⁹ J. O'HANLON, The Story of Zacchaeus and the Lukan Ethic, in: JSNT 12 (1981) 2-26: 9, formuliert pointiert: „Zacchaeus is not just a tax gatherer, a hated traitor and despised sinner. He is a *chief, rich* tax collector, the sinner supreme. In him are gathered the two problems raised in 18:9-14 and 18:18-31.“

³⁰ WOLTER, Lk (Anm. 2) 614, hält fest: „(a) *ὑπαρχόντα* bedeutet nicht ‚Einkommen‘, sondern ‚Vermögen‘, und es ist ausgeschlossen, dass jemand *regelmäßig* ‚die Hälfte‘ seines Vermögens weggeben kann – bzw. es ist unsinnig, eine solche Behauptung nicht mit Spezifikationen zu versehen, die eine derartige Praxis vielleicht möglich machen (wie ‚alle 10 Jahre‘ oder so ähnlich). (b) Dass Zachäus regelmäßig vierfach zurückerstattet, was er anderen abgepresst hat, wäre eine recht merkwürdige Rechtfertigung, denn damit würde er gleichzeitig sagen, dass es ihm auch eine liebe Gewohnheit ist, wirtschaftlich und sozial Schwächeren Geld abzupressen, und dass er nicht die Absicht hat, von ihr zu lassen“.

³¹ *Συκοφαντέω* kam bereits in Lk 3,14 vor: „Es bezeichnet die Gewalt, die ökonomisch und politisch Mächtige gegen ökonomisch und politisch Schwache ausüben. Dementsprechend geht es hier also um das Geld, das Zachäus auf diese Weise erworben hat“ (WOLTER, Lk [Anm. 2] 614). Ähnlich auch O'HANLON, Story (Anm. 29) 3: „The contexts of both occurrences are similar – the soldier and the tax collector were both admirably placed to cheat the disadvantaged“.

³² Was auch zeigt, dass es klare Tarife gab und diese auch bekannt waren, wengleich sie offenbar nicht immer eingehalten wurden bzw. unterlaufen werden konnten. Die Szene impliziert ferner, dass die Zuschreibung der Leute von Jericho so ganz falsch nicht war, wengleich Zachäus wesentlich differenzierter reagiert. Nicht auf eine globale Sündigkeit reagiert er, sondern auf konkret begangenes Unrecht und stellt Schritte vor, mit denen er es wieder gut machen will.

zu begnügen.³³ Eine ähnliche Weisung war zuvor an die Zöllner ergangen: nicht mehr zu fordern als das Verordnete. Die *μετάνοια* des Zachäus ist demnach eine doppelte: Er antwortet mit der Abgabe der Hälfte auf seinen *Reichtum* und mit der Rückzahlung auf potenziell begangenen Übergriffigkeiten als *Zöllner* und reagiert somit auf beide Sünderrollen.³⁴

Wenn man sich anschaut, wie die Menschen in Jericho auf Jesu Selbst-Einladung bei Zachäus reagieren, kommen die beiden betrachteten „Standardeinstellungen“ in den Sinn: Auch die Menschen in Jericho reagieren mit „Murren“ und sagen: „Bei einem sündigen Mann ging er ein, um zu bleiben“. Analog zu den anderen betrachteten Stellen ist es auch hier wieder Jesus, um den sich die Menschen sorgen, nicht Zachäus. Und wiederum sind es die Erzählfiguren, die die Sünderrolle konstruieren bzw. das Attribut *ἁματωλός* zuweisen. Die Erzählstimme hatte Zachäus sachlich beschrieben, die Erzählfiguren werten diese Information moralisch aus.

1.9. Zwischenergebnis: Sünder als Requisite von Identitätskonstruktionen

Aus dem Betrachteten ergibt sich zunächst, dass Sünderrollen im Lukasevangelium gewöhnlich auf der *Ebene der Erzählfiguren* zugewiesen werden und sich die *Erzählstimme* bei der Konstruktion von Sünderrollen weitgehend zurückhält. Dass die Erzählstimme von Sünde bzw. Sündern spricht, kommt im ganzen Lukasevangelium nur an zwei Stellen vor.³⁵ Ferner ist zu beobachten, dass die Erzählfigur Jesus, wenn sie von Sündern spricht, dies eher auf einer allgemeinen Ebene tut und keine Einzelfiguren im Blick hat.³⁶ Die Konstruktion von Sündern findet also zumeist auf der

³³ PETRACCA, Lazarus (Anm. 25) 23: „Das römische Recht verlangt bei Zolldelikten die zwei- bis dreifache Restitution, bei erwiesenem Diebstahl die vierfache Rückerstattung. Mit der vierfachen Restitution, die Zachäus ankündigt, stellt er sich auf eine Stufe mit einem Dieb. Ob er tatsächlich geraubt hat, lässt die Geschichte offen“. Zu unterschiedlichen Vorschlägen für die Genese des *Hapaxlegomenon* *τετραπλοῦς* vgl. WOLTER, Lk (Anm. 2) 614.

³⁴ TANNEHILL, Story (Anm. 18) 203, weist in diesem Zusammenhang zu Recht darauf hin, dass Zachäus nicht eine, sondern zwei Obligationen zu erfüllen hat und der Vorwurf, nur die Hälfte seines Vermögens den Armen geben zu wollen, sei – insbesondere angesichts der Forderung Jesu in Lk 18,22 – ein halbherziger Umkehrversuch, aus diesem Grund nicht trägt.

³⁵ Wenn man den inneren Monolog des Simon bei der Erzählfigur belässt und nicht der Erzählstimme zuschreibt.

³⁶ Z. B. Lk 5,32; 6,32-34; 15,7.10; 11,4; 17,3-4 und 24,47. Ein Spezialfall ist die Sündenvergebung, die Jesus einzelnen Erzählfiguren zuspricht (Lk 5,20-26 und 7,47-49). Hier geht es jedoch nicht um die Zuweisung einer Rolle oder das Ankleben eines Etiketts, sondern im Gegenteil um das Lösen desselben.

Ebene der Erzählfiguren – mit Ausnahme der Erzählfigur Jesus – statt. Es sind ferner hauptsächlich Pharisäer und Schriftgelehrte, die von der Sündhaftigkeit anderer Menschen sprechen und ihr Lieblingsobjekt sind dabei die *τελῶναι*.

Wer?	Erzählstimme	Erzählfigur	Selbstbezeichnung
Petrus (5,1-11)			x
Zöllner und andere (5,30)		Pharisäer und Schriftgelehrte	
Zöllner und Sünder (7,34)		„Menschen dieser Generation“	
Anonyme Frau (7,37-39)	x	Pharisäer Simon (im inneren Monolog)	
Zöllner und Sünder (15,1)	x		
Zöllner im Tempel (18,13)		Jesus (intradiegetische Rede)	
Zachäus (19,7)		Menschen in Jericho	

Die vorgestellten sündigen Männer und Frauen aus dem Lukastext verbindet, dass sie sich alle im Angesicht Gottes oder durch Jesu Zuwendung als sündig (*ἁμαρτωλός*) erkennen und verändern (*μετάνοια*). Es wird in keinem Fall erzählt, dass Jesus sie als Sünder attribuiert oder sie auffordert, umzudenken und ihr Leben zu ändern. Anders als pharisäische Erzählfiguren kommt Jesus im direkten persönlichen Kontakt ohne die Zuweisung des Attributs „sündig/Sünder“ aus. Seinen in Lk 5,32 skizzierten Auftrag erfüllt er ohne Selbstabgrenzung und erhobenen moralischen Zeigefinger.³⁷

Wenn wir bei den bislang betrachteten Erzählungen bleiben, ist ferner interessant, dass es bei der Konstruktion der Sünderrollen jeweils nicht um die betroffenen Personen selbst geht, also nicht sie und ihre Sünden im Vordergrund stehen, sondern um den Umgang mit ihnen. Die Pharisäer und die Leute in Jericho kümmern sich nicht um die Sünder selbst, sondern es kümmert sie, dass Jesus mit den Sündern Umgang hat. Daran nehmen sie Anstoß. Die Sünder werden dabei verobjektiviert und als Requisite bei der Entscheidung über den Status von Reinheit oder Unreinheit betrachtet. Der Sünder am Tisch ist sozusagen „die Leiche im Keller“ – wer sich mit ihm abgibt, läuft Gefahr, selbst verunreinigt zu werden. Deshalb hält man sich besser von ihm fern.

³⁷ Vgl. hierzu auch die Ausführungen von J. J. KILGALLEN, Was Jesus Right to Eat with Sinners and Tax Collectors?, in: Bib. 93 (2012) 590-600.

Der Pharisäer im Tempel zeigt diese Tendenz deutlich in seinem Gebet: Wie auch Räuber, Betrüger und Ehebrecher wird der Zöllner im Denken des Pharisäers zu einem Requisit der eigenen Reinheits- und Gerechtigkeitskonstruktion. Er ist jemand, von dem man sich abgrenzen kann.³⁸ Es ist sicher kein Zufall, dass das Gebet des Pharisäers nach der Abgrenzung vom Zöllner die beiden Punkte aufgreift, die im Zusammenhang mit Zöllnern im Makrotext des Evangeliums immer wieder auftauchen: Speisevorschriften bzw. Mahlgemeinschaft und Geld. Mit dem Zöllner, der sich u. a. durch seine vermeintlich unfairen Geldgeschäfte verunreinigt, hat man besser keine Tischgemeinschaft. Das geht so weit, dass dem Pharisäer dazu nur noch Fasten einfällt.

Sünder sind dabei die Anderen, die nicht als Subjekte in den Blick kommen, sondern in der Rolle „Sünder“ als Objekte oder eben Requisiten der eigenen Lebensgestaltung auftauchen und dazu dienen, dass man sich von ihnen abgrenzen kann.³⁹ Die Rolle „Sünder“ ist dabei jenseits ihrer konkreten inhaltlichen Füllung festgeschrieben, und eine Veränderung der Perspektive ist nicht vorgesehen, weil sie auch eine Veränderung des Selbstkonstrukts implizieren würde.

Gut zu besichtigen ist dieser Mechanismus beim älteren Bruder in der Parabel Lk 15,11-32, der das Angebot des Vaters zum Perspektivenwechsel ausschlägt und – zumindest im Verlauf der Erzählung – nicht von seiner Konstruktion des Bruders als Sünder, der des Vaters Besitz mit Prostituierten aufgezehrt habe, abweicht (*οὗτος ὁ καταφαγών σου τὸν βίον μετὰ πορνῶν*). Auch er konstruiert die Rolle seines Bruders anders als sie von der Erzählstimme ausgeführt wird: Nicht der Besitz des Vaters ist es, der verloren geht, sondern sein eigener, und er wird nicht mit Prostituierten aufgebraucht, sondern in einem unerlösten Leben unheilvoll zerstreut (*διασκορπίσεν τὴν οὐσίαν αὐτοῦ ζῶν ἀσώτως*) – oder wie die Elberfelder Übersetzung es fasst, „vergeudete er sein Vermögen, indem er verschwenderisch lebte“.⁴⁰ Wenn man die Sünder-

³⁸ H.-J. ECKSTEIN, Pharisäer und Zöllner. Jesu Zuwendung zu den Sündern nach Lukas 18,9-14, in: ders., *Der aus Glauben Gerechte wird leben. Beiträge zur Theologie des Neuen Testaments (Beiträge zum Verstehen der Bibel 5)*, Münster 2003, 143-151: 148, hält fest: „Selbst die Abgrenzung des ‚Gerechten‘ von ‚den anderen Leuten‘ [...], den Gruppen, die für die Pharisäer Sünder sind, muss für den Hörer, der V.14 und den Zusammenhang der Verkündigung Jesu nicht kennt, noch nichts Verdächtiges haben. Das ‚Definieren‘ eigener Identität durch ‚Abgrenzung‘ von anderen war den pharisäischen Hörern so wenig fremd wie später den Christlichen“.

³⁹ So auch LEINHÄUPL-WILKE, *Gast (Anm. 15)* 108: „Die Zuweisung ‚Sünderin‘ fungiert als Indiz für bzw. besser gesagt gegen die Gruppenzugehörigkeit: Sünder haben aus dieser Sicht grundsätzlich keinen Zugang zur Gruppe“.

⁴⁰ *Διασκορπίζω* begegnet noch in Lk 11,23 und 16,1.

konstruktion des älteren Bruders und die der Pharisäer und Schriftgelehrten am Anfang des Kapitels zusammen nimmt, erzählt Lk 15 nicht nur auf wenigstens zwei Ebenen von einer fragwürdigen Art der Konstruktion von Sünderrollen, sondern lädt auch zum Perspektivenwechsel ein, wobei in beiden Fällen offen bleibt, wie die Angesprochenen reagieren. Ob der ältere Sohn am Festmahl teilnehmen wird und ob die Pharisäer und Schriftgelehrten ihre Haltung gegenüber den *ἀμαρτωλοί* ändern werden, ist aus dem Text nicht zu erfahren.⁴¹ Auch in Lk 7 findet sich eine solche offene Stelle: Wird der Pharisäer Simon – und mit ihm die anderen Anwesenden – seine Haltung gegenüber der Frau verändern und sich ihr zuwenden?

2. Sünderkonstruktionen auf der Ebene der Rezeption

Die offenen Stellen sind auch Ansatzpunkte für die Identitätskonstruktionen der Leserinnen und Leser. In beiden Fällen – in Lk 7 ebenso wie in Lk 15 – rekonstruieren die Leserinnen und Leser die Rollen jedoch zumeist anders als die Erzählstrategie es nahe legt. Ob man sich den älteren Bruder beim Fest vorstellen kann und ob man den beschriebenen Sinneswandel des jüngeren Bruders als echte und adäquate *μετάνοια* oder lediglich als berechnende Rückkehr versteht, hängt stark davon ab, mit welcher Erzählfigur man sich identifiziert. Beim Pharisäer Simon und der anonymen Frau ist das nicht viel anders. Auch hier wird zunächst überlegt, was die Frau für ein Typ von Sünderin gewesen sein könnte und wie ihr Auftreten beim Pharisäermahl zu bewerten ist, bevor eine Identifikation möglich wird.

Die Zuweisung einer bestimmten Form von Sünde ermöglicht, wie weiter oben angedeutet, die Möglichkeit der Identifikation oder Abgrenzung: „Sobald eine solche Zuordnung stattgefunden hat, können die, die solches nicht von sich sagen müssen, aufatmen. ‚Wir sind nicht gemeint!‘ Mit dieser Identifizierung ist ein Trennungsstrich gezogen. Dort steht die Sünderin, von der man sich mit bestem Gewissen distanzieren darf, ja distanzieren muss.“⁴² Das ist insofern problematisch, als sie die exemplarische Haltung durchkreuzt, die durch Petrus eingeführt wurde und die sich auch Leserinnen und Leser zu Eigen machen sollen: sich im Angesicht Jesu selbst als

⁴¹ Zu den unterschiedlichen Kommunikations- und Verständnisebenen siehe K.-W. NIEBUHR, Kommunikationsebenen im Gleichnis vom verlorenen Sohn, in: ThLZ 116 (1991) 481-494.

⁴² OBERLINNER, *Begegnungen* (Anm. 15) 276f., spielt die Problematik der Zuweisung von Sünderetiketten am Beispiel der anonymen sündigen Frau durch und benennt dabei klar das Problem, das die Abgrenzung von der Frau als Dirne für Einzelne wie für Institutionen mit sich bringt.

sündig zu erkennen und auf den Weg der *μετάνοια* zu machen. Dass die Art der Verfehlung bei den Erzählfiguren, die „sündig“ genannt werden, offen bleibt, unterstützt die Identifikation mit ihnen. Wenn die sündige Frau als Prostituierte verstanden wird, ist die Identifikation mit ihr schwierig bis unmöglich.⁴³ Statt die eigene Sündigkeit anzuerkennen, entscheiden sich Leserinnen und Leser in dieser Geschichte dann gegen die Erzählstrategie für die Identifikation mit Jesus und überlegen, wie Sünderinnen und Sündern zu begegnen ist. Oberlinner fasst zusammen: „Mit dem von Lk bewusst gewählten Sprachgebrauch bleibt offen, welche Sorte von *ἀμαρτωλός* da vor Jesus steht. Dann aber fällt die Möglichkeit einer Abgrenzung dieser Frau gegenüber bedeutend schwerer, ja sie wird unmöglich. Denn wer kann schon von sich behaupten, er/sie sei kein Sünder, keine Sünderin? Das bedeutet aber auch, dass ‚wir‘, die Kirche und alle, die zu ihr gehören, nicht auf der Seite Jesu stehen. Alle, die sich zur Gemeinschaft mit Jesus und zur Kirche zählen, stehen auf der Seite der Frau, Jesus gegenüber, vor Jesus. Sie teilen mit der Frau den Status des *ἀμαρτωλός*“⁴⁴ – ein Status, den auch Petrus hat.

Dieser Vorgang läuft bei der Rezeption gewöhnlich unbewusst ab. Wenn man sich das bewusst macht, wird klar, dass sich Rezipientinnen und Rezipienten über die Identifikation mit einer der Erzählfiguren auch in eine Meta-Rolle hineinbegeben: In dem Moment, in dem sie entscheiden, ob die Umkehr des jüngeren Sohnes „echt“ und die vermeintliche Reue der Frau „angemessen“ sind, nehmen sie eine Position ein, die im Erzähluniversum des Lukasevangeliums nur Gott selbst und dem Menschensohn zustehen. Ob einem Menschen die Sünden erlassen werden, entscheidet Gott, nicht die anderen Erzählfiguren oder die Leserinnen und Leser. Diesen Spiegel bekommen im Lukasevangelium nicht nur die Erzählfiguren vorgehalten und werden von Jesus zum Perspektivenwechsel eingeladen, sondern auch die Leserinnen und Leser.

⁴³ Zur Problematik fehlender weiblicher Solidarität in patriarchalen Systemen vgl. I. R. KITZBERGER, Love and Footwashing: John 13:1-20 and Luke 7:36-50 Read Intertextually, in: *BibInt* 2 (1994) 190-206. Siehe hierzu auch SCHOTTROFF, Die große Liebende (Anm. 15) 317: „Daß die Frau in Lk 7,36ff eine Prostituierte ist, wird nicht reflektiert, sondern ihre ‚Sündigkeit‘ wird mit den Worten von Walter Nigg verallgemeinert: ‚Die Männer sündigen gern mit dem Weibe, aber nachher verachten sie die missbrauchte Frau als Sünderin und bedenken nicht, dass sie sich mitschuldig gemacht haben‘. Mit dieser Beschreibung der ‚Sünderin‘ können sich sehr viele Frauen identifizieren, die ängstlich darauf bedacht wären und sein müssten, zwischen sich und Huren Abstand zu halten.“

⁴⁴ OBERLINNER, Begegnungen (Anm. 15) 277.

Damit sind auch erste Erkenntnisse darüber gewonnen, wie auf der Ebene der Rezeption Sünderrollen (re-)konstruiert werden. Petrus beispielsweise steht den meisten Rezipientinnen und Rezipienten nicht als Typus des Sünders vor Augen, obwohl er die erste Erzählfigur des Evangeliums ist, die dieses Etikett bekommt. Sünderkonstruktionen scheinen vielmehr gesteuert zu sein durch die Zuweisung von Etiketten. Wie eingangs angedeutet, geht der *τελώνης* auch heute noch als exemplarischer Sünder in neutestamentlichen Kontexten durch, während *Reichtum* zwar häufig als ambivalent und hinderlich aktualisiert wird, nicht aber als hinreichend für eine Sünderrolle. Hier stellt sich auch die Frage nach der Enzyklopädie, mit der der Text aktualisiert wird. Am Beispiel des *τελώνης* lässt sich gut zeigen, welche unterschiedlichen Vorstellungen hier übereinander liegen.

3. Zöllner als Sünder: Eine Frage der Enzyklopädie

Das heutige Verständnis der in neutestamentlichen Texten als *τελώνης* bezeichneten Menschen basiert zu weiten Teilen auf einer Übernahme sprach- und wirtschaftsgeschichtlich überholter Vorstellungen. Im 18. Jahrhundert änderte sich mit der Veränderung des Steuersystems auch der Sprachgebrauch: Der Begriff *Zoll* wurde durch *Abgabe* (bzw. *Steuer*) ersetzt. Was im Neuen Testament *τέλωσ/τέλη* heißt und zu meist mit „Zoll“ übersetzt wird, kann im Einzelfall auch Zölle umfassen, ist generell aber eher äquivalent mit unseren heutigen Steuern und Abgaben.⁴⁵

Die Einziehung von Steuern und Abgaben war in der Antike anders geregelt als in den modernen Staaten des 21. Jahrhunderts. Ab der frühen Kaiserzeit waren im römischen Reich die Staatseinkünfte von einer kaiserlichen Finanzverwaltung an Privatunternehmer verpachtet. Diese Steuerpächter oder *publicani* pachteten ein Gebiet auf fünf Jahre und zogen Einkünfte ein. Der Vorteil für den römischen Staat bestand in der Finanzsicherheit, da die *publicani* in Vorleistung treten mussten. Das Nachsehen hatte die Bevölkerung in den Provinzen, die damit zu kämpfen hatte, dass die Steuerpächter versuchten, eine möglichst große Differenzspanne zwischen entrichteter Pachtsumme und eingezogenen Steuern zu erzielen, um das Geschäft profitabel zu gestalten.⁴⁶

⁴⁵ Zum Begriff vgl. HERRENBRÜCK, Jesus und die Zöllner (Anm. 6) 22-37.

⁴⁶ Vgl. M. ALPERS, Das römische Steuer- und Finanzwesen im 1. Jh. n.Chr., in: K. Scherberich (Hg.), Neues Testament und Antike Kultur. Band 2: Familie – Gesellschaft – Wirtschaft, Neukirchen-Vluyn 2005, 178-181: 178f., und J. R. DONAHUE, Tax Collectors and Sinners. An Attempt at Identification, in: CBQ 33 (1971) 39-61: 43.

Ein genauerer Blick auf die historischen und politischen Umstände zeigt, dass die Gleichsetzung des neutestamentlichen *τελώνης* mit einem römischen *publicanus* oder das Verständnis, es habe sich um einen heidnischen Steuereintreiber im Dienste der Besatzungsmacht gehandelt, nicht trägt. Zunächst ist festzuhalten, dass sich durch die Steuerreform unter Caesar die Lage in Palästina dahingehend verändert hat, dass das römische System der Steuerverpachtung an *societates publicanorum* vollständig zum Erliegen kam. Ab 44 v. Chr. wird daher wieder von einer Situation auszugehen sein, wie sie unter ägyptischer Herrschaft eingeführt worden war und in der die Einziehung der direkten Steuern Aufgabe der zentralen Verwaltung war, während die indirekten Steuern an Kleinpächter ausgelagert wurden. Auch unter Herodes dem Großen wurde dieses System beibehalten.⁴⁷

Für die Zeit nach Herodes dem Großen muss für Judäa und Galiläa von unterschiedlichen Systemen ausgegangen werden. In Judäa, das ab 6 n. Chr. unter direkter römischer Herrschaft stand, wurden die direkten Steuern, Kopf- und Grundsteuern nicht verpachtet, sondern über Steuereintreiber eingezogen, die direkt im Dienste der römischen Verwaltung standen. Da für diese Aufgabe die römische Staatsbürgerschaft keine Voraussetzung war, darf für Judäa auch von einheimischen und mithin jüdischen Steuereintreibern ausgegangen werden. Lediglich Zölle und Abgaben wurden in dieser Zeit verpachtet.⁴⁸ In Galiläa hingegen blieben Steuern und Abgaben unter der Kontrolle von Herodes Antipas; dort wird nur die Einziehung von Zöllen an Zollstationen in den Aufgabenbereich der *τελώναι* gefallen sein. Die umsichtige Herrschaft des Antipas vorausgesetzt,⁴⁹ scheint es mehr als fraglich, dass die *τελώναι* in der gleichen Weise als Kollaborateure mit der fremden Besatzungsmacht angesehen wurden, wie das in Judäa der Fall war.⁵⁰

⁴⁷ Vgl. DONAHUE, *Tax Collectors* (Anm. 46) 44; HERRENBRÜCK, *Jesus und die Zöllner* (Anm. 6) 226; zum Hintergrund M. ROSTOVITZ, *Gesellschafts- und Wirtschaftsgeschichte der hellenistischen Welt*, Darmstadt 2012, 364-366.791-794.

⁴⁸ DONAHUE, *Tax Collectors* (Anm. 46) 45.

⁴⁹ Vgl. hierzu K.-H. OSTMEYER, *Armenhaus und Räuberhöhle? Galiläa zur Zeit Jesu*, in: *ZNW* 96 (2005) 147-170.

⁵⁰ DONAHUE, *Tax Collectors* (Anm. 46) 48f., fasst zusammen: „By the NT period the classical publican system no longer existed in Palestine, so that the *telōnai* of the Gospels are not publicans. The direct taxes, at this time, were under the supervision of the central authority, the prefect or the tetrarch. In those sections under direct Roman control the tax collectors would have been Roman officials or Jews in direct employ of the Romans. In Galilee under Antipas the direct taxes were collected by Antipas' officials, and the local *synedria* played a role in the collection. In both Judea and Galilee the indirect taxes, the tolls and other imposts, were farmed out to individual lessees. This farming of taxes brought with it all the evils of

Dies ernst genommen, ist eine enge Verbindung von Zöllnern und Heiden, wie sie mitunter behauptet wird, nicht gegeben. Die Basis der Kritik an Jesu Zuwendung zu den *τελώναι* und seine Tischgemeinschaft mit ihnen beruht also nicht darauf, dass sich die (jüdischen) *τελώναι* durch Kollaboration mit den heidnischen Besatzern verunreinigt oder gar selbst zu Heiden gemacht hätten. Der Vorwurf an sie dürfte vielmehr der der Unehrlichkeit gewesen sein sowie der Versuch, mehr als den festgesetzten Preis zu veranschlagen, wie es sich in Lk 3,13 und 19,8 spiegelt. Der Vorwurf der Unehrlichkeit zieht sich auch durch die späteren rabbinischen Quellen, in denen *τελώναι* ebenfalls nicht wegen ihres Umgangs mit den Heiden als rituell unrein, sondern wegen ihrer Unehrlichkeit verachtet wurden.⁵¹ Untersuchungen außerbiblicher Zeugnisse verweisen darauf, dass jüdische *τελώναι* durchaus religiös und sozial integriert waren. Diese Beobachtung wird durch ägyptische Quellen bestätigt. Die Vorbehalte gegenüber den (palästinensischen) *τελώναι*, die uns in den neutestamentlichen Texten begegnen, müssen daher in der speziellen Situation in Palästina begründet sein.⁵²

Bei den *τελώναι* handelt es sich, wie bereits gesehen, nicht um *publicani*. Das legt auch der neutestamentliche Sprachgebrauch nahe. Die direkte Übersetzung von *publicanus*, *δημοσιώτης*, die diejenigen bezeichnet, die die direkten Steuern eintreiben, die in Judäa vom Präfekten und in Galiläa vom Tetrarchen erhoben wurden, kommt im Neuen Testament nicht vor. Es ist lediglich der Begriff *τελώνης* belegt, der einen Zoll- oder Abgabepächter bezeichnet,⁵³ der mit der Eintreibung von Zöllen und Abgaben befasst ist. Dazu passt, dass *τελώναι* im Neuen Testament hauptsächlich in Verbindung mit den Orten begegnen, an denen sich tatsächlich auch Zollstationen befanden: Kafarnaum und Jericho.

Der Begriff *τελώνης* als Zoll- und Abgabepächter hellenistischen Typs hat eine gewisse Bedeutungsspanne. Er kann sowohl für diejenigen verwendet werden, die eine Zollstation unterhielten und das Recht, Zölle und Abgaben einzuziehen, über jährliche Versteigerungen in Form einer Kleinpacht erworben hatten, als auch für diejenigen, die als abhängig Beschäftigte dort arbeiteten. Zachäus und Levi fallen in die erste Kategorie und dürften entsprechend der sozial gehobenen Schicht entstam-

dishonesty and exorbitant tariffs inherent in such a system. Jews took an active part in the whole taxation system. However, the stamp put on their activity must be evaluated in light of where (Judea or Galilee) and when (before or after AD 44) they were active“.

⁵¹ DONAHUE, Tax Collectors (Anm. 46) 59.

⁵² Vgl. HERRENBRÜCK, Jesus und die Zöllner (Anm. 6) 221-227.

⁵³ So ALPERS, Steuer- und Finanzwesen (Anm. 46) 178; vgl. HERRENBRÜCK, Jesus und die Zöllner (Anm. 6) 37.

men, denn auch die Versteigerung der lokalen Abgaben setzt voraus, dass die Bieter ein gewisses Vermögen hatten.⁵⁴ Für den Protagonisten aus Lk 19,1-10 wird sogar eigens festgehalten, dass er ein ἀρχιτελώνης und somit der Hauptpächter (ἀρώνης) einer Pachtgesellschaft war.⁵⁵

Wenn wir diese Erkenntnisse auf die betrachteten Texte anwenden, wird auch sichtbar, dass sich mit Pharisäern und Abgabenpächtern im Lukasevangelium zwei mitunter sozial sehr unterschiedliche Gruppen begegnen. Auf der einen Seite stehen die eher dem Typus des wohlhabenden Mannes zuzurechnenden Abgabenpächter, auf der anderen Seite die eher den Handwerkerstand repräsentierenden und damit dem Typus des gemeinen Mannes zuzurechnenden Pharisäer.⁵⁶ Zwischen der Laienbewegung der Pharisäer und den Abgabenpächtern bestand also ein mitunter erhebliches soziales Gefälle, das zu Spannungen geführt haben kann, die religiös aufgeladen wurden.

Diese Wirklichkeitskonstruktion wird nicht von allen Auslegern geteilt. Im Gegenteil wird die Frage des sozialen Status der Pharisäer heiß diskutiert. Die gängige Sichtweise ist, Pharisäer im Rückgriff auf die Arbeiten von John P. Meier und Anthony Saldarini als Angehörige der „retainer class“ zu sehen: „In general, the Pharisees were neither among the wealthiest members of society nor of the priestly aristocracy, but were strongly represented in the retainer class of Judean society – that is, the class of low-level bureaucrat, functionaries, and educators in whom the aristocrats depended.“⁵⁷ Bei dieser Einschätzung werden womöglich sozialer Status und

⁵⁴ HERRENBRÜCK, Jesus und die Zöllner (Anm. 6) 227, fasst zusammen: „Abgesehen von solchen, die durch Abgabepacht sozial aufsteigen wollten und die dabei ein nicht unerhebliches finanzielles Risiko eingingen, läßt sich sagen, daß der palästinensische τελώνης – ebenso wie der griechisch-hellenistische, der ptolemäische und der seleukidische – reich war und der sozial gehobenen Schicht angehörte“. In ähnlicher Form auch ECKEY, Lk (Anm. 19) 781, unter Hinweis auf Josephus, Ant 12,75-179.

⁵⁵ Vgl. HERRENBRÜCK, Jesus und die Zöllner (Anm. 6) 165. Zur Verwendung des Begriffs τελώνης in den unterschiedlichen Texten des Neuen Testaments und seine Entwicklung in unterschiedlichen Traditionsstufen vgl. DONAHUE, Tax Collectors (Anm. 46) 54-61.

⁵⁶ M. ROSTOVZEFF, Gesellschaft und Wirtschaft im römischen Kaiserreich. Zweiter Band, Leipzig 1929, 10, formuliert: „Der Typ des wohlhabenden Mannes in Judäa ist der reiche Besitzer von Grund und Boden oder von großen Schaf- und Ziegenherden oder der Steuereinknehmer (τελώνης). Der Typ des gemeinen Mannes ist entweder der Bauer, der sein Feld oder seinen Garten und seine Weinpflanzung bestellt, oder der kleine Dorfhandwerker, der Zimmermann, Schmied, Flickschuster oder dergleichen“.

⁵⁷ Vgl. bspw. T. A. FRIEDRICHSEN, The Temple, a Pharisee, a Tax Collector, and the Kingdom of God: Rereading a Jesus Parable (Luke 18:10-14a), in: JBL 124 (2005) 89-119: 106f.

sozialer Einfluss zu Unrecht in einen Topf geworfen: „Als am Volk interessierte und vom Volk als religiöses Modell akzeptierte Bewegung war der Pharisäismus nach Ausweis der uns zur Verfügung stehenden Quellen vor 70 die im Volk *religiös* dominierende, wenngleich nicht unumstrittene Strömung im jüdischen Land. Pharisäischer Einfluss ist dabei nicht am sozialen Status einzelner Pharisäer und noch weniger an der aktiven Beteiligung an institutionalisierter politischer Machtausübung ablesbar, auch wenn sie beides für ihre Ziele nutzen konnten.“⁵⁸

Dass pharisäisches Leben sehr unterschiedliche Ausprägungen haben konnte, zeigt sich unter anderem auch darin, dass so unterschiedliche Männer wie der Handwerker Paulus und der Aristokrat Josephus auf ihr Pharisäertum stolz waren.⁵⁹ Damit waren Ziele und Lebensgestaltung nicht auf eine bestimmte soziale Schicht festgelegt, sondern konnten vielmehr von jedermann im eigenen Leben angesteuert werden. Das heißt jedoch nicht, dass hier nicht auch mit Elementarisierungen gearbeitet wurde, beispielsweise in Bezug auf die religiöse (Alltags-)Praxis. Hier stehen die *τελῶναι* vor einem unentrinnbaren Dilemma in Sachen Reinheit, da sie bei ihrer Arbeit mit den verschiedensten Menschen und Dingen in Berührung kamen.⁶⁰ Doch damit nicht genug: Selbst wenn die galiläischen Pharisäer der Zeit Jesu nicht direkt mit dem römischen Steuersystem in Berührung kamen, konnten sie die *τελῶναι* durchaus als Vertreter eines falschen Systems sehen: „From the Pharisees’ point of view, they were subject to ritual impurity, worked for an unhallowed tax system

⁵⁸ R. DEINES, Die Pharisäer und das Volk im Neuen Testament und bei Josephus, in: C. Böttlich / J. Herzer, unter Mitarbeit v. T. Reiprich (Hg.), Josephus und das Neue Testament. Wechselseitige Wahrnehmungen. II. Internationales Symposium zum Corpus Judaico-Hellenisticum 25.-28. Mai 2006, Greifswald (WUNT 209), Tübingen 2007, 147-180: 180. Siehe auch DERS., The Social Profile of the Pharisees, in: R. Bieringer / F. García Martínez / D. Pollefeyt / P. J. Tomson (Ed.), The New Testament and Rabbinic Literature (JSJ.S 136), Leiden/Boston 2010, 111-132: 122: „With regard to the social profile of the Pharisees, then, my assumption goes more in the direction of their becoming unintentionally influential, because in times of substantial changes and crisis, people regarded them as a role model for right practice and belief. Pharisees tried to live a sanctified life, while following inherited traditions based on the Torah and accepted standards of right pious behavior, not in isolation but within a larger social environment of family residence, profession, and similar social networks. Their ‚separation‘ was not based in the first place on a societal ideology or group-identity aimed against other parts of Jewish society, but on religious and spiritual orientation which places the person apart“.

⁵⁹ Vgl. DEINES, Social Profile (Anm. 58) 124.

⁶⁰ L. M. WILLS, Methodological Reflections on the Tax Collectors in the Gospels, in: A. J. Avery-Peck / D. Harrington / J. Neusner (Ed.), When Judaism and Christianity Began. Essays in Memory of Anthony J. Saldarini. Volume I: Christianity in the Beginning (JSJ.S 85/1), Leiden/Boston 2004, 251-266: 259.

(tolls in money for the Romans rather than tithes in produce for the temple), and were viewed as unscrupulous. More to the point, as a result of their livelihood, they were untrustworthy in regard to tithing, ritual purity, and serving as legal witness.⁶¹

Dies wörtlich genommen, sind die *τελώναι* also nicht an sich sündig, sondern sie werden es erst im Lichte der pharisäischen Halacha, wo sie offenbar als exemplarische „Nicht-Pharisäer“ und deshalb als „Sünder“ gelten. Für palästinensische *τελώναι* kommt noch ein Weiteres dazu: es „ist als Ursache für die Marginalitätserfahrung des *τελώνης* und für die Vorwürfe an sie von dem schriftgelehrt-pharisäischen Legitimationsbestreben auszugehen, das in Palästina seit der ‚Zeitenwende‘ verbunden ist mit heftigen innerjüdischen Kämpfen um religiöse Kompetenz. Infolge der nicht mehr sachorientierten, sondern religiösen Bewertung von Person und Beruf wird der *τελώνης* zum *am ha-ares*. Er wird damit aber nicht nur moralisch verurteilt, sondern zugleich als gottlos verachtet und sozial marginalisiert“⁶².

Was an den drei Vorkommen der Wendung *τελώναι καὶ ἄρμαρτωλοί* ferner auffällt ist, dass sie alle drei aus unterschiedlichen Traditionen stammen, die im Lukasevangelium verarbeitet sind. Lk 5,27-32 geht auf Mk 2,13-17 zurück, Lk 7,31-35 wird traditionell Q zugeschrieben,⁶³ und Lk 15,1 ist Teil des lukanischen Sondergutes.⁶⁴ Dass es sich bei den erwähnten Stellen womöglich um unterschiedliche Traditionsstücke handelt, ließe vermuten, dass hier voneinander unabhängige Traditionen verarbeitet wurden. Dass sie zudem im Munde der (vermutlich pharisäischen) Gegner Jesu auftauchen, würde ferner den Schluss nahelegen, dass es sich um Gedanken handelt, die den hinter den lukanischen Erzählfiguren stehenden echten Pharisäern und Schriftgelehrten zu eigen waren.⁶⁵

Damit wird aber auch deutlich, dass der *τελώνης* eine spezifisch pharisäisch-schriftgelehrte Sünderkonstruktion ist, die einer „Identität durch Abgrenzung“ dienst-

⁶¹ WILLS, Reflections (Anm. 60) 262. Zum Steuersystem vgl. auch FRIEDRICHSEN, Temple (Anm. 57) 108: „the tax collector’s work is directly at odds with the temple’s financial needs, which are met by, among other means, the tithes that the Pharisee mentions in his prayer“.

⁶² Vgl. HERRENBRÜCK, Jesus und die Zöllner (Anm. 6) 234.

⁶³ Zur aktuellen Diskussion um Q und Alternativvorschlägen vgl. F. WATSON, Gospel Writing. A Canonical Perspective, Grand Rapids/Cambridge 2013, 117-216.

⁶⁴ Vgl. hierzu DONAHUE, Tax Collectors (Anm. 46) 54f.

⁶⁵ So auch WOLTER, Lk (Anm. 2) 288. Zum Kriterium der Mehrfachbezeugung vgl. G. THEISEN / A. MERZ, Der historische Jesus. Ein Lehrbuch, Göttingen ³2001, 117f.304; Zur berechtigten Kritik am Kriterium der Mehrfachbezeugung siehe M. GOODACRE, Criticizing the Criterion of Multiple Attestation: The Historical Jesus and the Question of Sources, in: C. Keith / A. Le Donne (Ed.), Jesus, Criteria, and the Demise of Authenticity, London 2012, 152-169.

bar gemacht wird.⁶⁶ Die Verfehlungen von Abgabepächtern im Allgemeinen ungeachtet, erscheint die grundsätzliche moralisch-religiöse Abwertung der Abgabepächter eher als ein pharisäisches Konstrukt,⁶⁷ das unter dem Label „Zöllner als notorische Sünder“ noch immer durch die biblischen Hand- und Lehrbücher geistert.⁶⁸ Das Überraschende daran ist, dass Leserinnen und Leser quer durch die Wirkungsgeschichte unbewusst mit einem Eintrag aus der *pharisäischen* Enzyklopädie die Texte aktualisieren.⁶⁹ Das ist nicht nur unerwartet, sondern zeigt auch, wie komplex die Konstruktion und Dekonstruktion von Sünderrollen auf der Rezeptionsebene ist.

⁶⁶ Philip F. Esler führt in einem Beitrag zur Theorie der sozialen Identität aus: „Wenn sich eine bestimmte soziale Identität abzeichnet, entwickelt sich die Selbstwahrnehmung und das Verhalten nach Stereotypen der eigenen Gruppe (*ingroup*), während Mitglieder von anderen Gruppen nach Stereotypen der Fremdgruppe (*outgroup*) wahrgenommen werden. Diese Phänomene tauchen stets in Verbindung mit dem Wettbewerb zwischen Gruppen auf. In Stereotypen zu denken, bedeutet im Grunde, die Mitglieder einer Fremdgruppe so zu behandeln, als wären sie alle gleich, meist in Verbindung mit negativen Projektionen“ (P. F. ESLER, Jesus und die Reduzierung von Gruppenkonflikten: Das Gleichnis vom barmherzigen Samaritaner im Rahmen der Theorie der sozialen Identität, in: W. Stegemann / B. J. Malina / G. Theißen [Hg.], Jesus in neuen Kontexten, Stuttgart 2002, 197-211: 199; Hervorhebungen im Text). Die Parabel vom Pharisäer und Zöllner liest sich als Paradebeispiel für diesen Mechanismus.

⁶⁷ WILLS, Reflections (Anm. 60) 264, fasst zusammen: „The early Christians transmitted a historical memory of a boundary-less community, using what from a Pharisaic point of view would be the most flagrant examples they could think of – toll collectors, sinners, and prostitutes.“

⁶⁸ Erhellend hierzu ECKEY, Lk (Anm 19) 779f.: „Männer mit diesem Beruf werden niemals negativ bewertet. Zolleinnehmer, die von Johannes die Taufe als Siegel ihrer Umkehr und Anwartschaft auf die Sündenvergebung empfangen (3,21a) brauchen ihren Beruf nicht zu wechseln, sondern sollen nur von überhöhten Abgabeforderungen absehen (3,12-13). Anders als die Pharisäer geben die bußwilligen Zöllner, die sich taufen lassen, dem Heilswillen Gottes recht (7,29). *Einen* Zöllner beruft Jesus in seine Nachfolge; er nimmt am festlichen Mahl teil, das dieser anlässlich seines Abschieds von seiner Zollstation den bisherigen Kollegen gibt (5,27-32 parr.). Zöllner, die auf Jesu Weg durchs jüdische Land zu ihm kommen, lassen sich seine Predigt von Gottes Herrschaft und Reich sagen; Pharisäer und ihre Schriftgelehrten entrüsten sich darüber und beschimpfen ihn dafür, daß er mit ihnen zusammen ißt und trinkt (7,34 par.; 15,1-3)“.

⁶⁹ Wenn Cicero in De officiis I,150 Erwerbszweige missbilligt, die sich der Ablehnung der Menschen aussetzen (*qui in odia hominum incurrunt*), stehen Zöllner vor den Geldverleihern an erster Stelle. Cicero spricht hier jedoch nicht vom *publicanus*, sondern vom *portitor*.

4. Zusammenfassung

Was heißt das für das Zachäus-Beispiel und die Eingangssituation? *Sünder* spielen als Objekte und Requisiten bei der Selbstkonstruktion damals wie heute eine Rolle, und der Splitter im Auge des anderen ist immer deutlicher zu sehen als der Balken im eigenen Auge. Das lässt sich als anthropologische Konstante festhalten, die bei der Auslegung und Aktualisierung dieser Texte immer mitberücksichtigt werden muss.

Ein genauerer Blick auf Text *und* Sozialgeschichte zeigt ferner, dass die Sünderrollen durch andere Erzählfiguren zugewiesen und dabei bereit liegende Skripte aus der Umwelt der Texte aufgegriffen werden.⁷⁰ Diese auf unseren heutigen Kontext zu aktualisieren, ist dabei eine beachtliche Herausforderung. Die scheinbar so einfache Frage, welchen Beruf Zachäus wohl heute hätte, zeigt die ganze Komplexität verantworteten exegetischen Arbeitens – es gibt kein zeitgenössisches Pendant zum antiken Abgabenpächter.

Anhand dieses Beispiels zeigt sich auch, dass die Konstruktion von Sünderrollen weiterhin funktioniert und sich die Mechanismen seit der Antike nicht wesentlich verändert haben. Insofern ist es letztlich nicht überraschend, dass die Teilnehmerinnen des Workshops beim Versuch der Aktualisierung nicht Zachäus den Oberzöllner sichtbar gemacht haben, sondern Zachäus den Sünder.

Wie eine verantwortete Aktualisierung und Umsetzung von Texten wie der Zachäusgeschichte für pastorale und schulische Kontexte aussehen kann und wie sich mit diesen Texten in Wissenschaft, Pastoral und Schule verantwortet weiterarbeiten lässt, ist eine Frage, der wir uns als Exegeten und damit als professionelle Leser stellen müssen. Sichtbar zu machen, wie offene Stellen im Rezeptionsvorgang gefüllt werden, ist ebenso eine Aufgabe der Exegese wie die fachkundige Begleitung von Rezeptionsvorgängen. Hier zeigt sich einmal mehr, dass Exegese *langsam lesen* heißt.

⁷⁰ Dass die *τελώναι* zu den Sündern *par excellence* werden, spiegelt auf seine Weise die Mechanismen von Sünderkonzeptionen: Wenn wir ernst nehmen, dass es sich dabei um eine pharisäische Zuschreibung handelt, die neben den religiösen auch soziale Konflikte und den Streit um Deutungshoheit innerhalb der jüdischen Community zur Zeit Jesu reflektiert, wird noch deutlicher, dass es mehr um die eigene Identität geht als um die der anderen. Offenbar braucht es die *ganz anderen* auch zur Gestaltung eines bestimmten Selbstbildes, was es auch möglich macht, die *τελώνης*-Frage unter der Forschungsperspektive „Construction of Otherness“ zu behandeln.

Zusammenfassung / Abstract

Angeregt von der Frage, welchen Beruf der Zöllner Zachäus wohl heute hätte, untersucht dieser Beitrag die Konstruktion von Sünderrollen im Lukasevangelium sowie ihre mögliche Rekonstruktion bei der Aktualisierung des Textes im Lektürevorgang. Ausgangspunkt ist, dass Sünderrollen auf drei Ebenen konstruiert werden können: Auf der Ebene der Erzählfiguren, des Erzählvorgangs und der Rezeption. Die ersten beiden Ebenen werden anhand von Textbeispielen aus dem Lukasevangelium (Lk 5,1-11.27-32; 7,24-35.36-50; 15,1-2; 18,9-14.18-27 und 19,10) untersucht. Für die Ebene der Rezeption wird argumentiert, dass die Vorstellung von Zöllnern als paradigmatischen Sündern ein Eintrag aus der pharisäischen Enzyklopädie ist, den spätere Rezipientinnen und Rezipienten unbewusst übernehmen.

„This Fellow welcomes Sinners and even eats with them“ (Luke 15:2)

On the Construction of Sinner Roles in Luke

Taking the question which profession the toll collector Zacchaeus would have today, as a starting point this contribution examines the construction of sinner-roles in Luke's Gospel and their possible reconstructions by readers. The argument is that sinner-roles can be constructed on three different levels: the level of characters, the level of the narration and the level of the reception. The first two levels are analyzed using examples from Luke's text (5:1-11.27-32; 7:24-35.36-50; 15:1-2; 18:9-14.18-27 and 19:10). Regarding the level of reception the argument is that the idea of toll collectors as sinners par excellence is an entry of the Pharisaic encyclopedia which is unconsciously used by later recipients of the text.