

# Reise nach Jerusalem. Das Lukasevangelium

---

Neutestamentliche Vorlesung im Wintersemester 2012/13

mit einem Beitrag von Esther Brünenberg-Bußwolder

## Vorlesungsplan

- |           |    |  |
|-----------|----|--|
| 31. 10.   | 1. | Das Thema, die Methode und das Ziel der Vorlesung<br>Der Reisebericht des Lukasevangeliums als Paradigma   |
|           | 2. | Das Lukasevangelium in der Jesustradition und im Kanon   |
| 7./14. 11 | 3. | Jesus und seine Jünger<br>Lk 9,52ff.      Der Weg mit Jesus<br>Lk 9,57-62      Der Ruf in die Nachfolge<br>Lk 10,1-16      Die Aussendung der Jünger<br>10,17-24      Die Seligpreisung der Jünger<br>Lk 11,1-13      Die Gebetslehre der Jünger<br>Lk 12,22-34      Die Sorge der Jünger<br>Lk 17,1-10      Der Dienst der Jünger |
| 21. 11.   | 4. | Jesus und die Samariter<br>Lk 9,52-56      Die feindlichen Samariter<br>Lk 10,25-37      Der barmherzige Samariter<br>Lk 17,11-19      Der dankbare Samariter  |
| 28. 11.   | 5. | Jesus und die Frauen<br>10,38-42      Maria und Martha<br>11,27f.      Die Seligpreisung der Frauen<br>13,10-17      Die Heilung einer verkrümmten Frau  |

- |             |     |  |
|-------------|-----|--|
| 5. 12.      | 6.  | <p>Jesus und seine Kritiker<br/><i>von Esther Brünenberg-Bußwolder</i></p> <p>Lk 11,14-26    Der Vorwurf der Besessenheit<br/>Lk 11,29-36    Die Forderung eines Zeichens</p>  |
| 12./19. 12. | 7.  | <p>Jesus und die Pharisäer</p> <p>Lk 11,37-54    Die Weherede Jesu<br/>Lk 12,1-3        Die Kritik der Heuchelei<br/>Lk 13,31-35    Die Warnung Jesu<br/>Lk 14,1-6        Der Streit über den Sabbat<br/>Lk 14,7-24      Tischgespräche<br/>Lk 18,9-14      Das Beispiel vom Pharisäer und Zöllner</p> |
| 9./16. 1.   | 8.  | <p>Jesus und die Sünder</p> <p>Lk 13,1-9        Die Umkehr der Sünder<br/>Lk 15,1-34      Die Gleichnisse vom Verlieren und Finden<br/>Lk 19,1-10      Jesus beim Oberzöllner Zachäus</p>  |
| 23. 1.      | 9.  | <p>Jesus und die Reichen</p> <p>Lk 12,13-21    Die Ablehnung einer Erbschaftsschlichtung<br/>Lk 16,1-13      Das Vorbild eines gerissenen Reichen<br/>Lk 16,19-31    Die Warnung gewissensloser Reicher<br/>Lk 18,18-30    Die wahren Probleme der Reichen</p>   |
| 30. 1.      | 10. | <p>Der Weg Jesu zu den Menschen –<br/>der Weg der Menschen zu Jesus</p>  |

### Das Thema

Jesus ist nach dem gesamten Lukasevangelium auf der Suche nach den Verlorenen (Lk 19,10): nach denen, die von sich und von denen andere meinen, Gott habe sie vergessen. Um diese Menschen zu finden, macht Jesus sich auf den Weg. Dieser Weg führt ihn nach Jerusalem: auf die Straße des Leidens, aber auch zur Auferstehung.

Im Mittelpunkt seines Evangeliums schildert Lukas die Reise Jesu nach Jerusalem. Hier hat er viel von seinem „Sondergut“ eingebaut. Hier finden die berühmten Gleichnisse vom Verlorenen (Lk 15), die Beispiele vom barmherzigen Samariter (Lk 10) und Pharisäer und Zöllner (Lk 18). Hier hat Lukas charakteristische Szenen seiner Jesus-Biographie zusammengestellt.

Die Vorlesung behandelt den Reisebericht (Lk 9-19). In ausgewählten Perikopenexegesen und bibelwissenschaftlichen Überblicken wird das breite Spektrum an Überlieferungen sichtbar, in denen Lukas die Erinnerung an Jesus schärft.

### Die Methode

Die Vorlesung konzentriert sich auf typische Personenkonstellationen, in denen Jesus sein Evangelium verkündet, weil er Beziehungen knüpft, die durch die Herrschaft Gottes begründet werden. Dadurch wird ein breites Spektrum an unterschiedlichen Aktionen und Reaktionen sichtbar, die für Jesus und seine Darstellung durch Lukas typisch sind. Basis ist der kanonisch gewordene Endtext des Lukasevangeliums. Aspekte der literarischen Analyse dienen der theologischen Interpretation. Sie erschließt das Erzählen als wesentliches Moment der Erinnerung an Jesus.

### Das Ziel

Die Vorlesung zeichnet Grundlinien der lukanischen Christologie nach und fragt nach den Reflexen der Verkündigung Jesu selbst. Sie arbeitet die Paradigmatik des Reiseberichtes für das Lukasevangelium heraus und erhellt die Charakteristik der Szenen für die lukanische Theologie des Weges, die ihrerseits das Kommen der Gottesherrschaft konkretisiert.

Die Vorlesung vermittelt am Beispiel die Kompetenz methodischer Bibellektüre. Sie begründet ein exegetisches Urteilsvermögen über Profil und Charakter der lukanischen Theologie. Sie schärft den Blick für signifikante Züge der Jesustradition im Spiegel des Lukasevangeliums. Sie befähigt zu einem eigenen Urteil auf den zentralen Feld der Bibelauslegung.

### Prüfungsleistungen

Im MTheol-Studium wird die Vorlesung in die Modulabschlussprüfung eingebracht (2 CP)

Im BA-Studium wird die Vorlesung entweder in Modul II eingebracht (1 CP für Teilnahme, 3 CP für Hausarbeit oder Fachgespräch) oder in Modul VII (1 CP für Teilnahme).

Im Optionalbereich wird die Vorlesung mit einem Seminar kombiniert. Insgesamt werden 5 CP für eine große und eine kleine Prüfungsleistung erzielt (Hausarbeit; mdl. Prüfung - Essay und Protokoll), die nach freier Wahl auf je eine der beiden Veranstaltungen verteilt wird.

Für Studierende der Religionswissenschaft gelten die vorgesehenen Prüfungsleistungen des Faches.

### Beratung

Sprechstunde in der Vorlesungszeit:

Mittwoch 12-13 und Donnerstag 13-14 Uhr in GA 6/151.

Zwischen den Zeiten: [thomas.soeding@rub.de](mailto:thomas.soeding@rub.de)

In der Sprechstunde werden die Themen für die Essays und Hausarbeiten im persönlichen Gespräch individuell abgesprochen. Es gibt Literaturhinweise und Tipps für die Gliederung.

## Literaturhinweise

### Einblicke

- von Bendemann, R.*, Art. Lukas, in: RAC XXIII (2009), Sp. 646-676.  
*Dormeyer, D.*, Das Lukasevangelium. Neu übersetzt und kommentiert, Stuttgart 2012.  
*Kremer, J.*, Art. Lukas, Lukasevangelium II, in: LThK3 VI (1997), Sp. 1111-1114.  
*Radl, W.*, Art. Lukasevangelium, in: RGG4 V (2002), Sp. 546-550.  
*Ravasi, G.*, Das Evangelium nach Lukas. Eine erste Hinführung, München [u. a.] 1994.  
*Riesner, R.*, Art. Lukas, in: ELThG II (1993), S. 1276f.  
*Rusam, D.*, Das Lukasevangelium, in: Einleitung in das Neue Testament (= KStTh VI), hg. v. M. Ebner/S. Schreiber, Stuttgart 2008, S. 184-207.  
*Söding, Th.*, Das Lukas-Evangelium. Anregungen zum Lesejahr C (Exegese und Predigt), Würzburg 2003.  
*Theißen, G.*, Das Neue Testament, München (2002) 42010, S. 74-80.

### Kommentare

#### deutschsprachig

- Bovon, F.*, Das Evangelium nach Lukas (= EKK III/1-4), 4 Bde., Ostfildern (1989.1996.2001.2009) <sup>2</sup>2011.  
*Eckey, W.*, Das Lukasevangelium, 2 Bde., Neukirchen-Vluyn (2004) <sup>2</sup>2006.  
*Ernst, J.*, Das Evangelium nach Lukas (RNT), Regensburg (1977) <sup>6</sup>1993.  
*Klein, H.*, Das Lukasevangelium (KEK I/3), Göttingen 2005.  
*Kremer, J.*, Lukasevangelium (NEB.NT III), Würzburg (1989) <sup>5</sup>2010.  
*Müller, P.-G.*, Lukas-Evangelium (SKK.NT III), Stuttgart (1984) <sup>5</sup>1995.  
*Peterson, E.*, Lukasevangelium und Synoptica, hg. v. R. von Bendemann, Würzburg 2005.  
*Radl, W.*, Das Evangelium nach Lukas. Bd. I: 1,1-9,50, Freiburg i. Br. [u. a.] 2003.  
*Schmithals, W.*, Das Evangelium nach Lukas (ZBK III/1), Zürich 1980.  
*Schneider, G.*, Das Evangelium nach Lukas (ÖTBK.NT III/1.2), 2 Bde., Gütersloh <sup>3</sup>1992. <sup>2</sup>1984 (1977).  
*Schürmann, H.*, Das Lukasevangelium (HThK.NT III/1.2), 2 Bde., Freiburg [u. a.] (1969.1993) 2000. [bis Lk 11,54]  
*Schweizer, E.*, Das Evangelium nach Lukas (NTD III), Göttingen (1982) <sup>3</sup>1993.  
*Wiefel, W.*, Das Evangelium nach Lukas (ThHK III), Leipzig 1989.  
*Wolter, M.*, Das Lukasevangelium (HNT V), Tübingen 2008.

#### englischsprachig

- Bock, D. L.*, Luke (BECNT III/A.B), 2 Bde., Grand Rapids (MI) 1994.1996.  
*Evans, C. A.*, Luke (= NIBCNT), Peabody (MA) 1990.  
*Fitzmyer, J. A.*, The Gospel according to Luke. Introduction, translation and notes (AncB XXVIII. XXVIIIa), 2 Bde., Garden City (NY) 1981.1985.

- Green, J. B.*, The Gospel of Luke (NICNT), Grand Rapids (MI) 1997.  
*Johnson, L. T.*, The Gospel of Luke (SP III), Collegeville (MN) 1991.  
*Marshall, I. H.*, The Gospel of Luke. A Commentary on the Greek Text (NIGTC III), Exeter (1978) 1998.  
*Nolland, J.*, Luke (WBC XXXV/A-C), 3 Bde., Waco (TX) 1989.1993.1993.  
*Tannehill, R. C.*, Luke (ANTC), Nashville (TN) 1996.  
*Wright, N. T.*, Luke for Everyone, London/Louisville (KY) 2004.

### Monographien

- von Bendemann, R.*, Zwischen δόξα und σταυρός. Eine exegetische Untersuchung der Texte des sogenannten Reiseberichts im Lukasevangelium (BZNW CI), Berlin/New York 2001.  
*Bieberstein, S.*, Verschwiegene Jüngerinnen - vergessene Zeuginnen. Gebrochene Konzepte im Lukasevangelium (NTOA 38), Freiburg/Schw. 1998.  
*Bormann, L.*, Recht, Gerechtigkeit und Religion im Lukasevangelium (StUNT XXIV), Göttingen 2001.  
*Crump, D. M.*, Jesus the Intercessor. Prayer and Christology in Luke-Acts (WUNT [II] XLIX), Tübingen 1992.  
*Conzelmann, H.*, Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas (BHT 17), Tübingen <sup>6</sup>1977 (<sup>1</sup>1954)  
*Denaux, A.*, Studies in the gospel of Luke. Structure, language and theology (Tilburg Theological Studies IV), Berlin/Münster 2010.  
*Ernst, J.*, Lukas. Ein theologisches Portrait, Düsseldorf (1985) <sup>2</sup>1991.  
*Forbes, G. W.*, The God of Old. The Role of the Lukan Parables in the Purpose of Luke's Gospel (JSNT.S CXCVIII), Sheffield 2000.  
*Ganser-Kerperin, H.*, Das Zeugnis des Tempels. Studien zur Bedeutung des Tempelmotivs im lukanischen Doppelwerk (NTA XXXVI, Münster 2000.  
*Gradl, H.-G.*, Zwischen Arm und Reich. Das lukanische Doppelwerk in leserorientierter und textpragmatischer Perspektive (= FzB CVII), Würzburg 2005.  
*Gregory, A.*, The Reception of Luke and Acts in the Period before Irenaeus. Looking for Luke in the Second Century (= WUNT [II] CLXIX, zugl. Diss. Univ. Oxford 2001), Tübingen 2003.  
*Hagene, S.*, Zeiten der Wiederherstellung. Studien zur lukanischen Geschichtstheologie als Soteriologie (NTA XLII), Münster 2003.  
*Horn, F. W.*, Glaube und Handeln in der Theologie des Lukas (GTA XXVI), Göttingen (1983) <sup>2</sup>1986.  
*Klein, H.*, Lukasstudien (FRLANT CCIX), Göttingen 2005.  
*Klinghardt, M.*, Gesetz und Volk Gottes. Das lukanische Verständnis des Gesetzes nach Herkunft, Funktion und seinem Ort in der Geschichte des Urchristentums (WUNT II/34), Tübingen 1988  
*Korn, M.*, Die Geschichte Jesu in veränderter Zeit. Studien zur bleibenden Bedeutung Jesu im lukanischen Doppelwerk (WUNT II 51), Tübingen 1993  
*Kurth, Chr.*, „Die Stimme der Propheten erfüllt“. Jesu Geschick und „die“ Juden nach der Darstellung des Lukas (BWANT 148), Stuttgart 2000  
*Lohfink, G.*, Die Sammlung Israels. Studien zur lukanischen Ekklesiologie (StANT 39), München 1974

- Löning, K.*, Das Geschichtswerk des Lukas. Bd. 1: Israels Hoffnungen und Gottes Geheimnisse (UB 455). Bd. 2: Der Weg Jesu (UB 456), Stuttgart u.a. 1997.2006
- März, C. P.*, Das Wort Gottes bei Lukas (EThSt 11), Leipzig 1974
- Mineshige, K.*, Besitzverzicht und Almosen bei Lukas. Wesen und Forderung des lukanischen Vermögensethos (WUNT II 163), Tübingen 2003.
- Mittelstaedt, A.*, Lukas als Historiker. Zur Datierung des lukanischen Doppelwerkes (TANZ XLIII), Tübingen 2006.
- Morgenthaler, R.*, Lukas und Quintilian: Rhetorik als Erzählkunst, Zürich 1993.
- Müller, Chr. G.*, Mehr als ein Prophet. Die Charakterzeichnung Johannes des Täufers im lukanischen Erzählwerk (HBS 31), Freiburg 2001.
- , Lukas als Erzähler und Charakter-Zeichner. Gesammelte Studien zum lukanischen Doppelwerk (HBS LXIX), Freiburg i. Br. [u. a.] 2012.
  - (Hg.), Licht zur Erleuchtung der Heiden und Herrlichkeit für dein Volk Gottes, Studien zum lukanischen Doppelwerk. FS J. Zmijewski (BBB 151), Berlin 2005.
- Nebe, G.*, Prophetische Züge im Bilde Jesu bei Lukas (BWANT 127), Stuttgart u.a. 1989.
- Neumann, N.*, Armut und Reichtum im Lukasevangelium und in der kynischen Philosophie (SBS CCXX), Stuttgart 2010.
- Petracca, V.*, Gott oder das Geld. Die Besitzethik des Lukas (TANZ 39), Tübingen u.a. 2003.
- Plümacher, E.*, Lukas als hellenistischer Schriftsteller (SUNT 9), Göttingen 1972.
- Geschichte und Geschichten. Aufsätze zur Apostelgeschichte und zu den Johannesakten (WUNT 170), Tübingen 2004.
- Pokorný, P.*, Theologie der lukanischen Schriften (FRLANT 174), Göttingen 1998.
- Radl, W.*, Paulus und Jesus im lukanischen Doppelwerk (EHS 23/49), Frankfurt/M. u.a. 1975
- Das Lukasevangelium (EdF 261), Darmstadt 1988
- Reinhard, W.*, Das Wachstum des Gottesvolkes. Untersuchungen zum Gemeindegewachstum im lukanischen Doppelwerk auf dem Hintergrund des Alten Testaments, Göttingen 1995
- Richter-Reimer, I.*, Frauen in der Apostelgeschichte des Lukas. Eine feministisch-theologische Exegese. Mit einer Einführung von L. Schottroff, Gütersloh 1992
- Rowe, C. K.*, Early Narrative Christology: The Lord in the Gospel of Luke, BZNW, Berlin 2006
- Rusam, D.*, Das Alte Testament bei Lukas (BZNW CXII), Berlin/ New York 2003.
- Sánchez, H.*, Das lukanische Geschichtswerk im Spiegel heilsgeschichtlicher Übergänge (Paderborner Theologisches Studien 29), Paderborn u.a. 2002
- Schneider, G.*, Lukas - Theologe der von Gott geführten Heilsgeschichte. Aufsätze zum lukanischen Doppelwerk (BBB 59), Königstein/Ts. - Bonn 1985
- Stegemann, W.*, Zwischen Synagoge und Obrigkeit. Zur historischen Situation der lukanischen Christen (FRLANT CLII), Göttingen 1991.
- Stettberger, H.*, Nichts haben - alles geben? Eine kognitiv-linguistisch orientierte Studie zur Besitzethik im lukanischen Doppelwerk (HBS 45), Freiburg [u.a.] 2005
- Mahlmetaphorik im Evangelium des Lukas. Eine gattungskritische Untersuchung zur didaktischen Konzeption (Theologie 71), Münster 2005
- Taeger, J.-W.*, Der Mensch und sein Heil. Studien zum Bild des Menschen und zur Sicht der Bekehrung bei Lukas (StNT XIV), Gütersloh 1981.

*Wasserberg, G.*, Aus Israels Mitte - Heil für die Welt. Eine narrativ-exegetische Studie zur Theologie des Lukas. (BZNW 92), Berlin u.a. 1998.

*Weiser, A.*, Theologie des Neuen Testaments. Bd. II: Die Theologie der Evangelien (KStTh VIII), Stuttgart 1993, bes. S. 117-152.

### Sammelbände

*Bieringer, R. [u. a.]* (Hg.), Luke and His Readers (BETHL CLXXXII, zugl. FS A. Denaux), Löwen 2005.

*Bussmann, C./Radl, W.* (Hg.), Der Treue Gottes trauen. Beiträge zum Werk des Lukas, FS G. Schneider, Freiburg i. Br. [u. a.] 1991.

*Moessner, D. P.* (Hg.), Jesus and the Heritage of Israel. Luke's Narrative Claim upon Israel's Legacy, Harrisburg (PA) 1999.

*Tuckett, C. M. (Hrsg.)*, Luke's Literary Achievement. Collected Essays (JSNT.S CXVI), Sheffield 1995.

### Aufsätze

*Backhaus, K.*, Asphaleia. Lukanische Geschichtsschreibung im Rahmen des antiken Wahrheitsdiskurses, in: Wahrheit und Geschichte (ATHANT CII), hrsg. v. E. Ebel/S. Vollenweider, Zürich 2012 (im Druck).

*Cancik, H.*, The History of Culture, Religion, and Institutions in Ancient Historiography. Philological Observations concerning Luke's History, in: JBL CXVI (1997), S. 673-695.

*Krauter, S.*, Vergils Evangelium und das lukanische Epos? Überlegungen zu Gattung und Theologie des lukanischen Doppelwerkes, in: Die Apostelgeschichte im Kontext antiker und frühchristlicher Historiographie (BZNW CLXII), hrsg. v. J. Frey [u. a.], Berlin 2009, S. 214-243.

*Merkel, H.*, Das Gesetz im lukanischen Doppelwerk, in: Schrift und Tradition (zugl. FS J. Ernst), hrsg. v. K. Backhaus/F. G. Untergaßmair, Paderborn 1996, S. 119-133.

*Reiser, M.*, Witz, Komik und Satire im lukanischen Doppelwerk, in: Volksglaube im antiken Christentum (zugl. FS Th. Baumeister), hg. v. H. Grieser/A. Merkt, Darmstadt 2009, S. 71-86.

*Söding, Th.*, Geist der Kirche – Kirche des Geistes. Zur lukanischen Verbindung von Pneumatologie und Ekklesiologie, in: Der Geist ist es, der lebendig macht. Vom Wirken des Geistes (Würzburger Domschulreihe VII), hg. v. G. Koch/G. Pretschner, Würzburg 1997, S. 19-58.

– Erfüllte Zeit. Zur lukanischen Eschatologie, in: JbPT III (1999), S. 35-50.

*Wolter, M.*, Das lukanische Doppelwerk als Epochengeschichte [2004], in: Theologie und Ethos im frühen Christentum. Studien zu Jesus, Paulus und Lukas (= WUNT CCXXXVI), hrsg. v. dems., Tübingen 2009, S. 261-289.

### Forschungsberichte

*Feldmeier, R.*, Neue Perspektiven auf Lukas, in: VF LV (2010), S. 37-44.

*Kowalski, B.*, Forschungsgeschichtlicher Überblick. Sprache und Stil des Lukasevangeliums, in: SNTU XXVIII (2003), S. 27-64.

*Lindemann, A.*, Literatur zu den Synoptischen Evangelien 1992-2000 (IV). Das Lukasevangelium, in: ThR LXX (2005), S. 44-80.

## 1. Das Thema, die Methode und das Ziel der Vorlesung Der Reisebericht des Lukasevangeliums als Paradigma

a. Lukas hat nicht nur das Evangelium, sondern auch die Apostelgeschichte geschrieben. Beide Werke verbindet eine „Theologie des Weges“.

- Jesus geht während seines öffentlichen Wirkens einen Weg von Galiläa nach Jerusalem. Der „Reisebericht“ macht diese Bewegung besonders klar. Lk 9,51 ist der Schlüsselvers.
  - Jesus weiß nach Lukas, was er tut und wohin er muss: nach Jerusalem, ins den Vorort Israels, auf den Leidensweg und durch den Tod hindurch zur Auferstehung, die durch die Himmelfahrt wiederum als dynamischer Vorgang dargestellt wird.
  - Jesu öffentliches Wirken gehört mit seinem öffentlichen Leiden zusammen. Eines erhellt das andere. Im Licht des Ostermorgens wird die Verbindung klar.

Lukas schreibt aber kein Reisetagebuch Jesu. Immer wieder wird erwähnt, *dass* Jesus unterwegs ist, ohne dass jedoch immer klar wird, *wo* er sich gerade befindet.

- Dass Jesus unterwegs ist, passt genau zu seiner Sendung. Er ist der Heiland auf der Suche nach den Verlorenen, um sie vor dem sicheren Tod zu retten. Er wartet nicht, bis die Menschen zu ihm kommen, sondern bringt Gott zu den Menschen: Er zeigt ihnen, wie unendlich nahe ihnen Gott kommt, weil sie ihm unendlich nahegehen; er lädt sie ein, ihrerseits Gott nahezukommen, damit ihnen Gott nahegeht und sie dadurch den Weg ins Reich Gottes und zum Glück des Lebens, zur himmlischen Seligkeit auf Erden, finden
- Im Vergleich mit Johannes dem Täufer (Lk 3) zeigt sich der Unterschied: Der Täufer ist ein Gerichtsprediger, der die Menschen aus dem Kulturland in die Wüste zurück an den Jordan ruft, Jesus hingegen bricht aus der Wüste auf, um die Menschen dort zu suchen, wo sie leben und arbeiten.

Der Weg, den Jesus geht, macht das Evangelium öffentlich. Er macht ihn selbst sichtbar und angreifbar. Jesus personifiziert das Kommen der Gottesherrschaft, das er auch zum Programm seiner Jünger macht.

- Die Apostelgeschichte erzählt dann in mehreren Schüben, wie das Evangelium in Jerusalem und von Jerusalem aus in die Welt hinausgeht. Jerusalem ist Dreh- und Angelpunkt der Heilsgeschichte. Jesu Weg nach Jerusalem öffnet der Mission weltweite Dimensionen; die Verwurzelung der Kirchengeschichte in Jerusalem zeigt die wesentliche Bindung der Kirche an Jesus und durch ihn an das Glaubenszeugnis Israels.

Der Weg ist unter zwei Dimensionen theologisch zentral:

- als Prozess mit großer Dynamik
- und als Abfolge von Stationen, die im Nacheinander verbunden bleiben.

Beide Dimensionen sind durch die Sendung Jesu verbunden, die im Kern Zuwendung ist.

b. Das Christentum wird in der Apostelgeschichte als „Weg“ dargestellt (Apg 16,17: „Weg des Heiles“; 18,25: „Weg des Herrn“; 18,26: „Weg Gottes“; 19,9.23; 22,4; 24,14.22: „Weg“); so kann die Dynamik des Christseins in der Nachfolge Jesu zum Ausdruck kommen.

- Es gibt keinen Punkt eines gelebten Lebens, an dem nicht ein Weg zu Jesus und durch die ihn zu Gott beginnen könnte – weil Jesus sich auf die Suche nach dem Verlorenen macht (Lk 19,10).
- Es gibt keinen Weg zu Jesus, der nicht durch eine tiefe Krise führte – weil es ohne Bekehrung keine Begegnung mit Gott gibt, wie der Zöllner im Tempel vormacht und der Zöllner nicht wahrhaben will (Lk 18,9-14).
- Es gibt keine Krise in der Begegnung mit Gott, die er nicht durch Jesus zum Guten führte – weil Jesus der Heiland der Armen, der Freund der Sünder, der Nächste der Fremden ist (Lk 17,11-15).

c. Die Stationen des Weges sind durch Begegnungen gekennzeichnet. Jesus kommt auf seinem Weg ganz verschiedenen Menschen nahe, die ganz verschieden reagieren. Teils bleibt es bei – positiven oder negativen – Augenblicken. Teils werden Fäden in den Text des Evangeliums gewoben, die Personen und Typen immer wieder erscheinen lassen und mit der Geschichte Jesu verknüpfen.

Auf diesen Aspekt konzentriert sich die Gliederung der Vorlesung. Sie identifiziert die Personen und Typen, zeichnet Entwicklungslinien nach und arbeitet das Charakteristikum heraus. In der Vorlesung werden einzelne der angezeigten Perikopen näher behandelt und andere zugeordnet.

#### Literatur:

*Daniel Marguerat*, Luc-Actes: une unité à construire, in: J. Verheyden (ed.) *The Unity of Luke-Acts* (BETHL 142), Leuven 1999, 57-82

*Georg Geiger*, Der Weg als roter Faden durch Lk-Apg, in: J. Verheyden (Hg.), *The Unity of Luke-Acts* 663 – 673

## 2. Das Lukasevangelium in der Jesustradition und im Kanon

Lukas ist anerkanntermaßen kein Augenzeuge Jesu, sondern ein Sammler und Tradent, der die Jesusgeschichte mit der Apostelgeschichte verbindet. Er ist ein wichtiger Zeuge für die Jesustradition und eine starke Stimme im neutestamentlichen Kanon.

### 2.1 Einleitungsfragen

Die Einleitungsfragen beschäftigen sich mit dem historischen Ort und der literarischen Machart eines biblischen Textes (Wer? Wem? Wann? Wo? Was?).

#### 2.1.1 Der Verfasser

a. Die kirchliche Tradition denkt an den aus Phlm 24; Kol 4,14; 2Tim 4,11 bekannten Begleiter des Paulus, der nach Kol 4,14 Arzt gewesen ist. Diese Tradition lässt sich über Irenäus bis zur Mitte des 2. Jh. zurückverfolgen:

Lukas, der Begleiter des Paulus, hat das von diesem verkündete Evangelium in einem Buch niedergelegt (Adv. Haer. III 1,1).

b. Die historisch-kritische Exegese hat die hergebrachte Überzeugung verworfen.

Argumente:

- Evangelium und Apostelgeschichte sind ursprünglich anonym abgefasst;
- zwischen der Entstehung und der ältesten Zuschreibung zu Lukas klaffen mehr als 50 Jahre;
- eine Beeinflussung speziell durch die paulinische Theologie sei nicht zu erkennen;
- Lukas enthält Paulus den Apostel-Titel vor;
- die „Wir-Passagen“ der Apostelgeschichte (16; 20f.; 27) seien eher ein stilistischer Kunstgriff oder Zeichen für Quellenbenutzung als ein biographisches Dokument;
- die altkirchlichen Angaben hätten erkennbar eine apologetische Tendenz;
- sie ließen sich aus einer Kombination der Paulusbriefe mit den „Wir-Passagen“ der Apostelgeschichte entnehmen.

c. Die historische Kritik war überzogen. Zwar ist das Zeugnis des Irenäus nicht über vernünftige Zweifel erhaben. Aber in der Apg finden sich durchaus Reflexe der paulinischen Rechtfertigungslehre (Apg 13,38ff.; 15,9ff.). Die Deutung der „Wir-Passagen“ als rein literarisches Mittel zur Spannungssteigerung wirkt künstlich; dass Lukas – nur – an diesen Stellen die Spuren der Quellenbenutzung nicht beseitigt hätte, ist schwer zu erklären.

These: Lukas war ein Begleiter des Paulus auf der zweiten Missionsreise (spätestens) von Troas (nur) bis Philippi (Apg 16) und auf der dritten Missionsreise von Philippi bis Jerusalem (Apg 20f.) sowie dann auf der Reise des Paulus nach Rom (Apg 27). Die Identifizierung mit dem Lukas von Phlm 24; Kol 4,14 und 2Tim 4,11 ist hingegen ungesichert. Nach der Mehrheitsmeinung der historisch-kritischen Exegese war der Autor Heidenchrist, vor seiner Konversion wohl ein „Gottesfürchtiger“, sehr gebildet, ein

Angehöriger der 3. christlichen Generation; vermutlich lebt er in einer großen hellenistischen Stadt. Vielleicht stammt er aus Troas.

### 2.1.2 Adressaten

a. Beide Bücher sind Theophilos gewidmet. Der Name spricht für einen frommen Heiden griechischer Abstammung. Nach antikem Brauch bedeutet die Widmung an eine Persönlichkeit, dass diese die Verbreitung des Werkes fördern soll. Über Theophilos hinaus sind also auch andere Christen, die in einer vergleichbaren religiösen Situation wie er leben, Adressaten des Doppelwerks.

b. Die Bedeutung, die in der Apostelgeschichte Paulus beigemessen wird, spricht dafür, dass sie im paulinischen Missionsraum leben. Der Appell zu caritativem Engagement spricht für eine sozial heterogene Gemeinde.

### 2.1.3 Zeit und Ort der Entstehung

a. Die neokonservative Annahme, mit Berufung auf den Schluss der Apostelgeschichte sei das Doppelwerk um 60 zu datieren, lässt sich nicht halten. Selbst Irenäus datiert das Werk nach dem Tod des Paulus. Nach der Zwei-Quellen-Theorie legt Lukas das gegen 70 verfasste Markusevangelium zugrunde. Die Tempelzerstörung ist in Lk 21,20-24 und 23,28-31 vorausgesetzt. Zumal die ekklesiologische Reflexion ist gegenüber Markus um einiges fortgeschritten, besonders in der Apostelgeschichte. Andererseits ist von der Bedrückung durch die domitianische Christenverfolgung Mitte der 90er Jahre noch nichts zu spüren. Am ehesten ist an den Zeitraum 80-90 zu denken.

b. Die Angaben der kirchlichen Tradition stimmen nicht überein. Irenäus (Adv.Haer III 1,1; 14,1) und Eusebius (H.E. II 22,6) weisen nach Rom. Der sog. antimarcionitische Prolog und der monarchianische Lukasprolog sprechen von Achaia. In der neueren Forschung werden auch Ephesus (als Ort einer Paulus-Schule), Caesarea und Antiochia (Schneider, auch Radl) ins Spiel gebracht.

Ein sicheres Urteil ist unmöglich. Die Rom-Hypothese ist aus einer Kombination von Apg 28 und 2Tim 4,11 erschlossen. Gegen sie spricht das Schweigen über einen Aufenthalt des Petrus in Rom. Achaia und Kleinasien sind Schwerpunkte der Berichterstattung. Eine halbwegs sichere Entscheidung ist unmöglich. Am ehesten ist an den paulinischen Missionsraum im Osten des römischen Imperiums zu denken.

### 2.1.4 Die Quellen des Lukas

a. Im Evangelium setzt Lukas Markus voraus. Überdies hat er als eine zweite schriftliche Vorlage die Redenquelle (Q) zur Verfügung. Fast die Hälfte seines Stoffes ist jedoch „Sondergut“ (Kindheitsevangelium; Stammbaum Jesu; Gleichnisse; Ostererzählungen).

b. Den Rahmen der Darstellung bildet das Markusevangelium. Lukas übernimmt im Wesentlichen die Anlage des Werkes wie die Abfolge der Perikopen, nimmt aber, weil er stark strafft, nur gut die Hälfte des Textbestandes auf. Sein zusätzliches Material schaltet er vor allem in zwei großen Blöcken ein (6,17 - 8,3: Nachfolge; 9,51 - 18,14: Reisebericht).

## 2.2 Die Stellung im Kanon

a. Die theologische Absicht des Werkes spiegelt sich im Prooemium des Evangeliums. Dort legt Lukas ausdrücklich Rechenschaft über den Ausgangspunkt und das Ziel seines Unternehmens ab.

- Lukas hat keinen unmittelbaren Zugang zur Jesus-Tradition; er sieht sich vielmehr als Glied einer längeren Traditionskette, die von den "Augenzeugen, die zu Dienern des Wortes geworden sind" (die Apostel), über die "vielen", die bereits vor ihm "den Versuch unternommen haben, eine Erzählung" über Jesus zu schreiben (etwa Mk und Q), bis hin zum ihm selbst reicht.
- Die Traditionskette, an die Lukas anknüpft, verbürgt die Authentizität der Erinnerung an Jesus. Aufgrund ihrer Vielfalt stellt sich aber in der Gegenwart das Problem der rechten Reihenfolge, der richtigen Anordnung des Stoffes. Das ist im Kern ein theologisches, nicht so sehr ein chronologisches Problem: Lk will in einer umfassenden Erzählung darstellen, wie zusammengehört, was Jesus getan und gelehrt hat, wo die Prioritäten sind und wo die Mitte zu suchen ist.
- Das Ziel des Evangeliums (und des Doppelwerks) besteht darin, Theophilus (und andere Christen) der Zuverlässigkeit der Katechese zu vergewissern, die sie erhalten haben. (Damit ist auch eine Voraussetzung für eine größere Breitenwirkung geschaffen). Das erfordert, genau zu wissen, was „von Anfang an“ (vgl. Apg 1,1f.21) mit Jesus geschehen ist. Die Glaubwürdigkeit christlicher Katechese durch den vollständigen und wohlgeordneten Bericht vom Anfang zu begründen, ist das Ziel des Evangeliums wie der Apostelgeschichte.

## 2.3 Der Aufbau des lukanischen Doppelwerkes

### Das Lukasevangelium

1,1-4	Das Vorwort: Die Absicht des Evangelisten
1,5-2,52	Die Vorgeschichte: Geburt des Täufers und des Gottessohnes
3,1-4,13	Der Auftakt: Der Täufer, die Taufe und Versuchung
4,14-9,50	Jesu Wirken in Galiläa und Judäa
	4,14-44: Der programmatische Auftakt in Nazareth
	5,1-6,69: Die Berufung und Unterweisung der Jünger
	7,1-8,56 Die Evangeliumsverkündigung in Wort und Tat
	9,1-50 Die Einweisung der Jünger in die Nachfolge
9,51-19,27	Jesu Weg nach Jerusalem
	9,51-13,21 Jüngerunterweisung auf dem Weg der Nachfolge
	13,22-17,10 Die Rettung der Verlorenen
	17,11-19,27 Die Hoffnung auf Vollendung
19,28-24,53	Das Pascha Jesu in Jerusalem
	19,28-21,38 Jesu letztes Wirken in Jerusalem
	22-23 Jesu Leiden und Sterben am Paschafest
	24 Jesu Auferstehung, Erscheinungen und Himmelfahrt

### Die Apostelgeschichte

1,1-26	Die Vorbereitung: Jesu Erscheinungen und Himmelfahrt mit dem Auftragswort 1,8
2	Pfingsten: Die Erfüllung der Geist-Verheißung Jesu
3,1-8,3	Das Zeugnis Jesu in Jerusalem
8,4-12,25	Das Zeugnis Jesu in Samaria und der Übergang zur Völkermission
	8 Das Wirken des Philippos
	9 Die Bekehrung des Paulus
	10,1-11,18 Die Taufe des Kornelius durch Petrus
13,1-28,31	Das Zeugnis Jesu bis an die Grenzen der Erde
	13,1-14,28 Die Erste Missionsreise des Paulus und Barnabas
	15 Das Apostelkonzil
	15,36-18,22 Die Zweite Missionsreise des Paulus
	18,23-21,17 Die Dritte Missionsreise des Paulus
	21-26 Die Gefangenschaft des Paulus (Jerusalem, Caesarea)
	27,-28,15 Die Reise nach Rom
	28,16-31 Das Zeugnis des Paulus in Rom

### 3. Jesus und seine Jünger

a. Jesus geht den Weg nach Jerusalem zusammen mit seinen Jüngern. Sie sind für ihn Nachfolger und Vorboten, Wegbereiter und Wegbegleiter, Mitarbeiter und Gesandte. Ihre Position bei Jesus ist bereits im ersten Teil seines öffentlichen Wirkens begründet. Während der Reise nach Jerusalem wird ihre Rolle ausgestaltet und eingeübt, erprobt und gefestigt.

b. Jesus hat seine öffentliche Verkündigung, die mit seiner Antrittspredigt in Nazareth begonnen hat (Lk 4,18-22), von vornherein darauf angelegt, nicht im Alleingang, sondern im Team zu organisieren. Deshalb geht er auf die Suche nach Menschen, die er beauftragen und senden kann, wie er das Evangelium zu verkünden. Sie sind seine Jünger, wörtlich: seine Schüler.

- Nach Lk 5,1-11 macht er Fischer, in erster Linie Simon Petrus, zu Menschenfischern.
- Nach Lk 5,27f. macht er einen Zöllner, Levi, zu seinem Jünger.
- Nach Lk 5,35ff. sind die Jünger Gäste beim Hochzeitsfest des Messias und fasten deshalb nicht, solange Jesus bei ihnen ist.
- Nach Lk 6,1-6 begleiten sie Jesus, wie David von seinen Mitstreitern begleitet worden war, und dürfen sich deshalb am Sabbat versorgen.
- Nach Lk 6,12-16 erwählt er aus dem Kreis seiner Jünger die Zwölf Apostel.
- Nach Lk 6,20-49 sind die Jünger Adressaten der Feldrede, der Parallele zur Bergpredigt (Mt 5-7).
- Nach Lk 8,1-3 sind auch Frauen Jesus nachgefolgt.
- Nach Lk 8,9f. sind die Jünger in die „Geheimnisse der Gottesherrschaft“ eingeweiht.
- Nach Lk 8,22-25 haben sie auf dem stürmischen See Angst, auch nachdem Jesus den Sturm gestillt hat.
- Nach Lk 9,1-6 werden die Jünger von Jesus ausgesendet, die Nähe der Gottesherrschaft zu verkünden.
- Nach Lk 9,10-17 setzt Jesus die Jünger ein, um das Volk, das nichts zu essen hat, zu speisen.
- Nach Lk 9,18.22 bekennen sich die Jünger, mit Petrus als Sprecher – zur Messianität Jesu.
- Nach Lk 9,23-27 ruft Jesus die Jünger zur Kreuzesnachfolge.
- Nach Lk 9,28-36 nimmt Jesus drei Jünger mit auf den Berg der Verklärung – und wieder herab in die Ebene (auf den Weg nach Jerusalem).
- Nach Lk 9,46ff. streiten die Jünger, wer von ihnen den höchsten Rang einnehme – so dass Jesus ihnen ein Kind als Vorbild zeigt.
- Nach Lk 9,49f. beschwerten sich die Jünger über einen fremden Wundertäter – und müssen sich von Jesus die Augen öffnen lassen: „Wer nicht gegen euch ist, ist für euch.“

Die Jünger sind die wichtigsten Menschen, die Jesus um sich schart. Lukas hat ein differenziertes Bild:

- Es gibt die Nachfolge der Zwölf Apostel, die den innersten Kreis bilden.
- Es gibt die Nachfolge der 72 (vgl. Lk 10,1-16), unter ihnen auch Frauen.
- Es gibt die Nachfolge der 5000 (vgl. Lk 9,11), die mit Jesus sympathisieren, aber nicht alles für ihn verlassen, sondern nur alles von ihm empfangen.

c. Diese Linie der Nachfolge wird im Reisebericht weiter verfolgt.

- Einige Aspekte werden variiert:
  - Die Jünger gehen mit auf dem Weg Jesu (Lk 9,52).
  - Nach der Aussendung der 12 erfolgt die der 72 (Lk 10,1-16).
  - Nach den Seligpreisungen der Feldrede (Lk 6,20f.) werden die Jünger wieder seliggepriesen (Lk 10,23f.), weil sie am Offenbarungswissen Jesu Anteil erhalten haben (Lk 10,21f.).
  - Die Jüngerschaft ist Dienst am Werk des Meisters, der allein etwas bewegen und bewirken kann (Lk 17,1-10).
- Andere Aspekte sind neu.
  - Die Reise wird in der Fremde gefährlich (Lk 9,52-56).
  - Nicht nur die Möglichkeiten, sondern auch die Schwierigkeiten der Nachfolge werden deutlich (Lk 9,57-62).
  - Die Jünger kommen bei Jesus in eine Schule des Betens (Lk 11,1-4.5-13); sie lernen, ihren Glauben – allein und als Gemeinschaft – vor Gott auszudrücken.
  - Die Jünger sollen sich keine falschen Sorgen machen (Lk 12,22-32).

Der Reisebericht dient dazu, die Jünger mit auf den Weg zu nehmen, den Jesus geht, um sie auf den Weg vorzubereiten, den sie nach Ostern in Gottes Namen zu den Völkern gehen sollen.

d. Die Passionsgeschichte wird zum Ernstfall der Jüngerschaft, weil die Kreuzesnachfolge gefragt ist. Die Jünger lassen Jesus allerdings im Stich und müssen nach Ostern neu in die Nachfolge gerufen werden.

#### *Aktuelle Forschungsthemen:*

- Der theologische Stellenwert der Zwölf Apostel in der Ekklesiologie des Neuen Testaments und heute<sup>1</sup>
- Die historische Referenz und der theologische Stellenwert der Differenzierung zwischen den Zwölf und den Jüngern beiderlei Geschlechts<sup>2</sup>

#### *Weiterführende Literatur:*

Thomas Söding, *Jesus und die Kirche. Was sagt das Neue Testament?* Freiburg - Basel - Wien 2007

---

<sup>1</sup> Vgl. Jörg Frey, *Apostelbegriff, Apostelamt und Apostolizität. Neutestamentliche Perspektiven zur Frage nach der ‚Apostolizität‘ der Kirche*, in: Theodor Schneider - Gunther Wenz (Hg.), *Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge I: Grundlagen und Grundfragen* (DiKi 12), Freiburg – Göttingen 2004, 91-188.

<sup>2</sup> Exegetische Neuansätze der Ekklesiologie, die aber noch nicht ausgereift sind und nicht auf Lukas schauen, versammeln: *Thomas Schmeller u.a.* (Hg.), *Neutestamentliche Ämtermodelle im Kontext* (QD 239), Freiburg - Basel - Wien 2010.

### 3.1 Die Jünger auf dem Weg mit Jesus (Lk 9,62-56)

a. Der typische Platz der Jünger ist hinter Jesus: Er geht ihnen voran, sie folgen ihm nach; er ist der Lehrer, sie sind die Schüler; er ist der Retter, sie sind die ersten Geretteten (Lk 5,1-11). Prinzipiell können die Jünger nie die Position Jesu erreichen; sie spielen immer nur die zweite Geige, weil nur Jesus das Evangelium bringen kann, das sie alle erst hören müssen, um es weitergeben zu können. Aber durch die Anerkennung der einzigartigen Autorität Jesu finden sie ihre Bestimmung und gewinnen für ihr Leben neue Sinnhorizonte, die ins Unendliche geöffnet sind.

b. Der Platz der Jünger hinter Jesus ist nicht statisch, sondern dynamisch. Deshalb gibt es Varianten des „Nach“. Sie erklären sich aus besonderen Situationen.

- Die Nachfolger sind auch Begleiter Jesu; sie gehen „mit“ ihm (Lk 22,28).
- Die Jünger sind Wegbereiter Jesu; sie gehen ihm voran, um Menschen auf Jesus vorzubereiten.
  - Lk 9,62 denkt an eine Quartiersuche in Samarien.
  - Lk 10,1 spricht von der Aussendung der Jünger dorthin, „wohin er selbst kommen wollte“.
  - Lk 19,29-35 erzählt von der Suche nach einem Esel für den Einzug Jesu in Jerusalem.
  - Lk 22,8-11 erzählt, dass Jesus Petrus und Johannes vorausgeschickt habe, um das Paschamahl vorzubereiten.

In all diesen Fällen betreten die Jünger einen Raum, den Jesus schon mit seinen Augen und seinem Sinn erschlossen hat:

- Er wendet sich nach Jerusalem (Lk 9,51) und geht deshalb durch Samaria.
- Er ist von Anfang an in Galiläa unterwegs, so dass sein Ruf dort verbreitet ist (Lk 4,14ff.).
- Er scheint in Jerusalem und Umgebung Bekannte und Sympathisanten gewonnen zu haben, bei denen die Jünger dann anklopfen könnten.

Bei Lukas ist es nicht so, dass die Jünger vorausgehen müssten, um Jesus irgendwohin zu locken, sondern so, dass sie auf ihn vorbereiten, der schon weiß, wohin er will.

Der Primat Jesu ist durchgehend so stark, dass auch andere Positionen als die hinter Jesus, nämlich auch die neben und vor ihm, von den Jüngern besetzt werden können. Denn er nimmt so sehr an ihrem Leben Anteil, dass sie auch an seinem Anteil nehmen können; und er ist ihnen so weit voraus, dass auch sie ihm vorausgehen können.

c. Die Szene ist in vielerlei Hinsicht ungewöhnlich.

- Sie spielt auf dem Weg in Samaria. Die Synoptiker haben kaum Samaria-Traditionen. Johannes hat eine große Samaria-Szene: das Gespräch Jesu mit der Frau am Jakobsbrunnen (Joh 4).
- Sie schildert eine Ablehnung Jesu, während Lukas sonst bis weit in die Passionsgeschichte hinein immer wieder erzählt, dass Jesus die Herzen und Türen der Menschen geöffnet hat.
- Sie enthält einen Tadel der Jünger, während sonst zwar zuweilen das mangelnde Verständnis, stärker aber die Lernwilligkeit der Jünger betont wird (während Markus das Jüngerunverständnis stark gemacht hat).

d. Die Szene nimmt aus dem Kontext das Wegmotiv auf und zeigt es sofort von seiner problematischen Seite aus.

- V. 52 schicken – gehen – kommen
- V. 53 abweisen
- V. 55 umwenden
- V. 56 gehen

Die Abweisung Jesu durch die Samariter wird damit begründet, dass Jesus auf dem Weg nach Jerusalem ist (Lk 9,53). Das ist historisch plausibel und theologisch aufschlussreich. Jesus erfährt bereits auf dem Weg dorthin, wo er die *via dolorosa* betreten wird, Ablehnung – so wie er bereits bei seiner Antrittspredigt in der Synagoge seiner Heimatstadt Nazareth auf Ablehnung gestoßen war (Lk 4,16-30).

e. Das Thema der Perikope ist aber nicht die Abweisung Jesu durch die Samariter, sondern die Reaktion darauf. Das wird in den Versen 54-56 durchgespielt. Hier kommt es zum Konflikt zwischen Jesus und zweien seiner Jünger, bei dem Jesus sich durchsetzt.

- Jakobus und Johannes wollen Gottes Strafgericht vom Himmel herabrufen und deshalb Feuer vom Himmel fallen lassen (Lk 9,54).
  - Jakobus und Johannes, zwei Brüder, beide Söhne des Zebedäus, gehören von Anfang an zur Jüngerschaft (Lk 5,10); sie gehören zu den Zwölf (Lk 6,14); sie werden mit Petrus Zeugen, wie Jesus die Tochter des Jairus von den Toten erweckt (Lk 8,51) und auf dem Berg verklärt wird (Lk 9,28). Im Markusevangelium wird ihr Spitzname überliefert: „Donnersöhne“, aramäisch: „Boanerges“ (Mk 3,17). Die lukanische Szene passt dazu, auch wenn Lukas den Namen nicht überliefert.
  - Hinter dem Vorschlag steht eine Erinnerung an den Propheten Elija. Nach 2Kön 1 wirkt er in Samaria zweimal ein prophetisches Straf Wunder, dass Feuer vom Himmel fällt und Gesandtschaften des Königs vernichtet, weil er zuerst nicht JHWH, den wahren Gott, sondern „Beelzebul“ um Heilung angefleht hatte.

Die beiden Jünger sehen mithin Jesus als einen zweiten Elija – trotz der Klarstellung in Lk 9,18-22. Die Ablehnung Jesu wird als Ablehnung Gottes und faktischer Götzendienst begriffen, der den Tod verdient habe.

- Jesus wendet sich um und weist die beiden Jünger zurecht (Lk 9,55).
  - Die Wendung Jesu scheint den Erzählfluss zu stören.
    - Er muss wieder vorne gewesen sein.
    - Er hat erfahren, dass ihm ins Angesicht widersprochen worden ist.
    - Er wendet sich seinen Jüngern (hinter ihm) zu, um sie aufzuhalten, die ihm mit Gewalt Bahn brechen wollen.
  - Jesus weist die beiden zurecht, so wie er zuvor allen Jüngern eingeschärft hat, seine Messianität nicht auszuplaudern (Lk 9,21).
- Jesus geht mit seinen Jüngern in ein anderes Dorf (Lk 9,56). Er bleibt seiner Linie treu, die er auch in den Aussendungsreden vertreten hat (Lk 9,5) und vertreten wird (Lk 10,10ff.).

e. Das theologische Thema ist religiöse Gewalt und ihre Überwindung. Die Antwort Jesu: der Weg nach Jerusalem, in den Tod hinein und durch ihn hindurch.

### 3.2 Der Ruf in die Nachfolge (Lk 9,57-62)

a. Auf die Ablehnung Jesu in Samaria und die Zurechtweisung der übereifrigen Jünger folgt eine Dreierszene, die den Ruf in die Nachfolge zum Thema hat. Sie zeigt neben sympathischen Zügen auch unsympathische Züge Jesu, weil sie nicht die Intensität seiner Zuwendung, sondern die Radikalität seines Anspruchs hervorhebt. Beides gehört allerdings zusammen, weil seine Zuwendung Kraft hat und sein Anspruch der ist, dass Gott mit seiner Liebe im Recht ist, so dass es keine Neutralität geben kann. Lk 9,57-82 beschreiben eine dreifache Schocktherapie: Alle, die sich auf die Nachfolge einlassen, sollen wissen, worum es geht: um alles oder nichts.

b. Die dreifach gestaffelte Episode hat eine klare, ähnlich gelagerte, aber charakteristisch variierte Struktur.

- Alle drei Szenen haben wenig Beiwerk. Sie sind im Kern dialogisch. Sie laufen auf ein Wort Jesu zu, das alles klärt.
- Zweimal spielt ein Verzögerungsmotiv eine Rolle, das aber in den Antworten nicht als Zeitproblem, sondern als Einstellungssache angesprochen wird.
- Die beiden Flügelszenen sind so gebaut, dass jemand mit der Bitte, nachfolgen zu dürfen, zu Jesus kommt; in der Mitte ruft Jesus selbst und stößt auf ein Zögern im Ja.
- In keiner Szene ist die Reaktion auf das Wort Jesu geschildert. Lukas kommt es also nicht auf das Geschick derer an, die mit Jesus in Kontakt kommen und mit der Härte seines Anspruchs konfrontiert werden, sondern auf diesen Anspruch selbst. Die Szenen spiegeln die Autorität Jesu wider, die Unbedingtheit seines Rufes.

c. Der Dreierpack ist von Lukas komponiert. Die beiden ersten Szenen sind parallel in Mt 8,18-22 überliefert und stammen deshalb sehr wahrscheinlich aus der Logienquelle.<sup>3</sup> Die dritte Szene gehört zum lukanischen Sondergut. Die Trias gibt keine historische Ereignisfolge wieder, sondern spiegelt eine historische Grundkonstellation des Nachfolgerufes Jesu.

d. Die Szenen spielen „auf dem Weg“ (Lk 9,57). Der unmittelbare Textzusammenhang könnte auf Samaria als Schauplatz schließen lassen. Aber es gibt kein samaritanische Lokalkolorit in Lk 9,57-62, was angesichts der angespannten Lage zwischen Juden und Samaritern aber zu erwarten gewesen wäre und in jeder expliziten Samariaszene des lukanischen Doppelwerkes deutlich wird. Mithin ist der Rückbezug auf Lk 9,51 entscheidend: Die Begegnungen finden auf Jesu Weg nach Jerusalem statt.

e. Die erste Szene (Lk 9,57f.) nimmt das Wegmotiv in die Bitte hinein: „... wohin du auch gehst.“ Der Fragesteller kennt seine Position als Jünger: Er will Jesus folgen.

Die Antwort Jesu ist eine Beschreibung seiner Armut. Jesus identifiziert sich mit dem „Menschensohn“: Er ist ein ganzer Mensch, aber ganz mit Gott verbunden. Er bringt als Menschensohn die Gottesherrschaft nicht erst in der Zukunft (Dan 7,13f.), sondern schon jetzt. Er ist freiwillig arm – nicht weil er die Welt verachtete, sondern aus Solidarität mit den Armen. Weil er arm ist, ist er auch heimatlos. Sein Weg führt ihn in dieser Welt nicht an ein endgültiges Ziel. Das muss der Bittsteller wissen.

---

<sup>3</sup> Rekonstruktionsversuch: Die Spruchquelle Q, Studienausgabe Griechisch und Deutsch, hg. und eingeleitet von Paul Hoffmann und Christoph Heil, Darmstadt – Leuven 2009.

f. Die zweite Szene (Lk 9,59f.) ist eine pure Provokation. Denn Jesus fordert zur Nachfolge auf, und derjenige, den er auffordert, verweist auf die dringendste Pietätspflicht, die man im Judentum – und vielen anderen Kulturen – kennt. Einen Toten zu begraben, gilt als Werk der Liebe, das man, komme was wolle, vollbringen *muss*. Den eigenen Vater nicht zu begraben, wäre ein schlimmes Vergehen. Aus diesem Grund ist die Antwort Jesu von der Antike bis in die Gegenwart immer wieder als Symptom seines Fanatismus kritisiert worden.

Dass die „Toten ihre eigenen Toten begraben“ sollen, ist ein Sarkasmus, der dazu dient, die überragende Bedeutung des Lebens hervorzuheben, das die Gottesherrschaft bringt. Jesus selbst hebt die Bedeutung der Nachfolge noch über die heiligsten Familienpflichten hinaus – nicht weil er die Familie verachtete, sondern weil er alles auf die Karte der Gottesherrschaft setzt. Das Begräbnis des Vaters wird gerade deshalb genannt, weil es so wichtig ist, so selbstverständlich und bedeutsam.

Nach Lev 21,11 ist ein Hoherpriester, nach Num 6,7 ein Nasiräer, der ein Reinheitsgelübde abgelegt hat, (nach strittiger Auslegung) von der Pflicht befreit – doch ist dies keine Analogie.

Die Geschichte der Exegese kennt allegorische Deutungen: Die geistlich Toten soll sich um die geistlich Toten kümmern; doch das widerspräche der Intention Jesu.

Jesus will nach der Szene sagen: Nur eines ist noch wichtiger. Die Verkündigung der Gottesherrschaft ist *die* Aufgabe der Jünger auch nach den Aussendungsreden (Lk 9,1-6; 10,1-16). Sie muss alles andere in den Hintergrund treten lassen. Eine späte Parallele ist der freundliche Tadel des Engels an die Salbfrauen am leeren Grab: „Was sucht ihr den Lebenden bei den Toten?“ (Lk 24,5).

g. Die dritte Szene (Lk 9,61f.) erklärt sich am leichtesten aus biblischen Parallelen. Nach 1Kön 19,19ff. hat Elia, als er Elischa beim Pflügen berufen hat, noch eine kurze Frist der Verabschiedung eingeräumt. Die soll es bei Jesus gerade nicht mehr geben: weil er größer als Elia ist und weil seine Sache dringlicher ist: die Verkündigung der Gottesherrschaft. Deshalb gibt es keinen Aufschub in der absolut dringlichen Sache Jesu. In Lk 5,1 (vgl. Mk 1,16-20) war schon erzählt worden, in Lk 18,28 (par. Mk 10,28) wird noch besprochen werden, dass die Jünger „alles verlassen“ hätten, um Jesus nachzufolgen. Lk 9,61f. entspricht diesem Grundzug in einem Dialog. Die Warnung, die Jesus ausspricht, hat die Tonlage der Apokalypse (Lk 17,31 par. Mk 13,15f.). Sie unterstreicht deshalb die eschatologische Bedeutung der Nachfolge Jesu.

#### *Aktuelle Forschungsthemen*

- Die soziale Lage Jesu und seiner Jünger<sup>4</sup>
- Die Religionsgeschichte der Nachfolge<sup>5</sup>

#### *Weiterführende Literatur*

Ulrich Berges – Rudolf Hoppe, *Arm und Reich. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments* (Neue Echter Bibel. Themen 10), Würzburg 2009

---

<sup>4</sup> Vgl. Richard A. Horsley, *Sozialgeschichte des Christentums: Die ersten Christen*, Gütersloh 2007.

<sup>5</sup> Den bisherigen Stand dokumentiert Martin Hengel, *Nachfolge und Charisma. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Studie zu Mt 8,22f. und Jesu Ruf in die Nachfolge* (BZNW 34), Berlin 1968

### 3.3 Die Aussendung der Jünger (Lk 10,1-20)

a. Lukas erzählt nach der Aussendung der 12 von einer Aussendung der – je nach handschriftlicher Überlieferung – 70 oder 72 Jünger. Die Aufteilung geht auf Lukas zurück. Die Doppelung erklärt sich aus einer Doppelüberlieferung: Die Aussendung der 12 hat Lukas aus Mk 6,6b-13 übernommen (Lk 9,1-5), die 2. Aussendung aus der Logienquelle (Lk 10,1-16). Matthäus hat beide Traditionen zusammengearbeitet (Mt 10,1-14).

b. Die 70 oder 72 sind andere Jünger als die Zwölf. Sie bekommen aber denselben Auftrag.

- Auch sie haben Vollmacht über die Dämonen (Lk 9,1 par. Mk 6,7 – Lk 10,17).
- Auch sie heilen Kranke (Lk 9,1.5 par. Mk 6,7 – Lk 10,9).
- Auch sie verkünden die Herrschaft Gottes (Lk 9,2 – Lk 10,9.11).
- Auch sie sollen so gut wie nichts auf den Weg mitnehmen (Lk 9,3 par. Mk 6,8f. – Lk 10,4).
- Auch sie sollen ins erstbeste Haus einkehren (Lk 9,4 par. Mk 5,10 – Lk 10,5ff.).
- Auch sie sollen den Staub von ihren Füßen schütteln, wenn sie nicht aufgenommen werden (Lk 9,4 par. Mk 6,11 – Lk 10,11).

Die Gemeinsamkeiten erklären sich theologisch daraus, dass die 12 wie die 72 das Evangelium Jesu in der Vollmacht Jesu weitertragen sollen; dazu müssen sie beauftragt und bevollmächtigt sein; wären sie es nicht, würden diejenigen, die sie erreichen sollen, mit einem Evangelium 2. Klasse abgespeist werden; das widerspräche aber dem Menschen- und Gottesbild Jesu.

Die Abfolge der Aussendung der 12 und der 72 ist ekklesiologisch signifikant: Die Sendung der Zwölf ist nicht exklusiv, sondern positiv. Sie begründet nicht Privilegien, sondern setzt Reize für andere. Der nächste Schritt bei Lukas ist die Inspiration der 120 zu Pfingsten (Apg 1,15 – 2,1-10).

c. Die Aussendungsrede ist eng mit dem Kontext verknüpft.

- Im Rückblick auf Lk 9,57-62 wird deutlich, warum jetzt alles so drängt und keine Konkurrenzen geduldet werden: weil Jesus die 72 aussenden will. Damit wird umgekehrt das Drängende der Forderung nicht relativiert, sondern die Aussendung exemplifiziert: Es ist immer die Zeit, jetzt loszuziehen und das Evangelium in Wort und Tat zu verkünden. Dieses Timing muss das Verhalten prägen.
- Im Ausblick auf die Fortsetzung zeigt sich, dass die Jünger, die von Jesus enorm beansprucht werden, unendlich mehr noch von ihm gewinnen: weil er der ist, der sie am Segen der Gottesherrschaft jetzt schon teilhaben lässt (:Lk 10,17-24).

d. Die Aussendungsrede ist übersichtlich gegliedert.

10,1	Einleitung	Das Thema	Voraussetzung
10,2-16	Rede	Die Aktion:	Die Sendung der Jünger
	10,2	Die Bitte:	Die Arbeiter im Weinberg
	10,3-15	Die Geschichte:	Auf den Spuren Jesu
		10,3	Bild: Schafe unter Wölfen
		10,4	Weg: Armut
		10,5f.	Ankunft: Friedensgruß
		10,7ff.	Aufnahme: Zuwendung
			10,7f. Bleiben
			Essen/Trinken
			10,9 Therapie
			Verkündigung
		10,10-15	Ablehnung: Abwendung
			10,10f. Staub von den Füßen
			10,12 Sodom
			10,13f. Chorazin
			Bethsaïda
			10,15 Kapharnaum
	10,16	Das Prinzip:	Sendung als Stellvertretung
10,17-20	Gespräch:	Reflexion:	Das Glück der Jünger
	10,17	Der Bericht der Jünger	
	10,18	Die Vision Jesu	
	10,19f.	Die Freude der Jünger	

In Vers 1 formuliert der Evangelist das Thema.

Die Verse 2-16 dokumentieren die Aussendung der Jünger durch Jesus.

- Die Aussendung hat einen dialogischen Charakter, weil sie die vorweggenommene Antwort auf ein Gebet um Arbeiter im Weinberg ist (10,2 – 10,3-15).
- Die Aussendungsrede (Lk 10,3-15) hat eine narrative Struktur, weil sie die Stationen Gehen – Ankunft – Erfahrung (widersprüchliche Reaktionen und Reaktion auf die Reaktionen) darstellt.
  - Das Eingangsbild nimmt das Drama der Sendung vorweg: Schafe unter Wölfen (Lk 10,3).
  - Weg und Ankunft passen zusammen und entsprechend dem Stil der Verkündigung Jesu (Lk 10,4f).
  - Die Alternative Annahme – Zuwendung (Lk 10,7ff.) und Ablehnung – Abwendung (Lk 10,10-15) spiegelt die Gewaltlosigkeit des Evangeliums und seiner Boten, ohne die widersprüchlichen Reaktionen zu relativieren. Die Gerichts- und Weheworte motivieren nicht zur Gewalt, sondern minimieren sie, weil sie Gott ins Spiel bringen.
- Das Prinzip der Sendung wird abschließend benannt (Lk 10,16).

Die Verse 17-20 reflektieren die Sendung und die Erfahrungen, die die Jünger auf dem Weg gemacht haben, im Gespräch mit Jesus, der ihnen die Augen öffnet, welches Glück ihnen – bei aller Ablehnung – zuteil geworden ist, weil sie sich haben senden lassen.

### 3.3.1 Das Thema (Lk 10,1)

Der Evangelist setzt seine Akzente in der Themenangabe (Lk 10,1).

a. Es handelt Jesus als „Kyrios“. Seine Autorität wendet er an. Er bestimmt über seine Schüler.

b. Die „Bestimmung“ ist eine Berufung, aber auch eine Einsetzung (ἀνέδειξεν). Wie Johannes der Täufer nach Lk 1,80 von Gott seine heilsgeschichtliche Rolle zugewiesen bekommt, in Israel das Wort für Gott und den Messias zu ergreifen, so weist Jesus nach Lk 10,1 den Jüngern ihre heilsgeschichtliche Rolle zu. Es ist eine „Bezeichnung“ oder „Identifizierung“ (δείκνυμι), die einen Aufstieg anzeigt (ἀνά).

c. Die Handschriftenüberlieferung schwankt zwischen 70 und 72 Jüngern, die ausgesendet werden. Beide Zahlen haben bibeltheologisch begründete symbolische Bedeutungen.<sup>6</sup>

- Nach Ex 24,1-8 hat Mose 70 Presbyter mit auf den Berg Sinai genommen, nach Num 11,16.24f. siebzig Presbyter als Listenführer für die Versammlung des Volkes vor dem Offenbarungszelt bestimmt, so wie nach Ex 1,5 und Dtn 10,22 siebzig Israeliten mit Joseph und seinen Brüdern nach Ägypten gekommen sind.

Sollte diese Spur richtig sein, würde der Israelbezug verstärkt.

Womöglich könnte auch eine Hierarchisierung der Nachfolge angelegt sein. Die 12 Apostel haben eine „Episkopê“ (Apg 1,20 – Ps 69,29; 109,8); die 72 laufen auf der Spur der Presbyter. Allerdings redet Paulus nach Apg 20 die ephesinischen Presbyter in Milet als „Episkopen“ („Bischöfe“) an.

- Nach Gen 10 gibt es auf der Welt 70 (MT) oder 72 (LXX) Völker. Dann könnte die Pointe sein, dass nach der Sendung der Zwölf, die israelbezogen ist, die Sendung der 72 schon die Völkermission antizipieren sollte.<sup>7</sup> Aber nach Lk 10,1 ist der Horizont auf die vorösterliche Sendung Jesu begrenzt.
- 72 ist 6 x 12. Nach Apg 1,15 sind 10 x 12 = 120 Jünger vor Pfingsten bei der Nachwahl des Matthias versammelt. Dann ist die Pointe, dass die Sendung der Zwölf (Lk 9,1-5) nicht exklusiv, sondern positiv ist und dass umgekehrt die Sendung der 72 (wie pfingstlich die der 120) auf der Sendung der 12 basiert.

Die etwas bessere Handschriftenüberlieferung<sup>8</sup> spricht für 72.

- Bezeugt wird sie sowohl vom Papyrus 75 und vom Vaticanus, herausragend guten Zeugen, und vom „westlichen“ Text, einem notorischen Abweichler, dessen Zeugnis besonderes Gewicht hat, wenn es mit anderen Handschriften zusammengeht.
- Die Lesart „70“ haben auch sehr gute Handschriften, darunter der Sinaiticus und der Alexandrinus.

Die Veränderung von 72 zu 70 wäre eine Verkürzung, die auf die Ältesten rekurrieren würde und den Hierarchiedanken stärken sollte.

<sup>6</sup> Vgl. *Jozef Verheyden*, How many were sent according to Lk 10,1?, in: Raimund Bieringer u.a. (Hg.), *Luke and his Readers*. FS Adelbert Denaux (BETHL 182), Leuven 2005, 193-238.

<sup>7</sup> Nach *François Bovon* (Lk II 50) ist es eine „Generalprobe“ der Völkermission.

<sup>8</sup> Zu den Handschriften vgl. *Kurt und Barbara Aland*, *Der Text des Neuen Testaments*. Einführung in die wissenschaftlichen Ausgaben und in Theorie wie Praxis der modernen Textkritik, Stuttgart <sup>2</sup>1989 (<sup>1</sup>1982).

d. Jesus sendet die Jünger „zu zweit“ aus. In den Zweiergruppen wird nicht nur die ekklesiale Gemeinschaft im Kleinsten gepflegt, sondern auch der Glaubwürdigkeit des Evangeliums gedient: „Erst auf die Aussage von zwei oder drei Zeugen darf eine Sache Recht bekommen“ (Dtn 19,15; vgl. Mt 18,16; Joh 8,17).

e. Jesus sendet seine Jünger voraus: dorthin, wohin er selbst kommen will. Sie sind seine Vorboten. Das wird meist so gedeutet, als ob Jesus eine genaue Route im Kopf gehabt habe, die er zuvor von den Jüngern abgehen lasse. Es ist er aber auch gut denkbar, dass er dadurch an den Orten präsent ist, dass seine Jünger dorthin gehen. Das würde dem Sendungsprinzip von Lk 10,16 entsprechen.

### 3.3.2 Die Rede (Lk 10,2-16)

a. Das Bild, das Jesus in Lk 10,2 prägt, soll die Notwendigkeit der Evangeliumsverkündigung vor Gott bringen und gleichzeitig den Ort der Aussendung markieren.

- Die „Ernte“ ist in der Bibel meist ein Bild für das Gericht – unter dem Aspekt des Ertrages. Hier (wie in Joh 4,35) steht es für die Mission – auch unter dem Aspekt des Ertrages, aber nicht ohne das Moment des Gerichtes.
- Der „Herr der Ernte“ ist Gott. Ihm werden die Früchte abgeliefert, wie eine positive Wendung des Weinberggleichnisses aussehen würde (Lk 20,9-19 par. Mk 12,1-12).

Das Problem, das Lk 10,2 anspricht, ist nicht der Mangel an guten Früchten, sondern der Mangel an Arbeitern, also an Missionaren.

- Das braucht aber nicht auf aktuelle Motivationsprobleme in der lukanischen Gemeinde schließen zu lassen,
- sondern spiegelt die Größe der Ernte wider: Sie ist so reich, dass es immer an Arbeitern mangelt.

Die Bitte an Gott ist der erste Schritt und der Inbegriff der Verkündigung.

- Jesus erfüllt diese Bitte durch die Aussendung der 70 oder 72. Auch die Steigerung der Zahl gegenüber der Aussendung der 12 macht so Sinn.
- Die 72 stehen ihrerseits repräsentativ für weitere. Mehr noch: Die Aussendung ist ihrerseits die Bitte um die Gewinnung weiterer Arbeiter.

Die Sendung spielt sich im Raum des Gebetes ab.

b. Das Bild, das Jesus in Lk 10,3 prägt, macht sofort die massiven Probleme deutlich, die auf die Jünger zukommen, aber auch die Haltung, mit der sie in die Schwierigkeiten hineingehen.

- Die Verfolgungsthematik ist breit entfaltet. Lk 6,22 gibt einen Vorgeschmack: Die Seligpreisung der Verfolgten. Die Ablehnung Jesu in Samaria war nicht gewaltsam, löste aber Gewaltphantasien bei den Jüngern aus (Lk 9,54ff.). Hier ist das Gegen-Bild.
- Die Verfolgung um des Glaubens willen ist eine bedrängende Realität – in der Zeit Jesu, in der Zeit der Urgemeinde (Apg) und auch in der Gegenwart.

Dass die Jünger wie „Schafe“ gesendet werden, meint nicht, dass sie sich dumm stellen sollen, sondern dass sie auf Gewalt nicht mit Gegengewalt reagieren, sondern lieber Unrecht leiden als Unrecht tun sollen.<sup>9</sup> Mission und Leidensbereitschaft gehören zusammen, nicht Mission und Gewaltbereitschaft. Lk 10,4f. ist eine Veranschaulichung.

---

<sup>9</sup> Nach *François Bovon* (Lk II 51) spielt auch die eschatologische Hoffnung auf den Tierfrieden nach Jes 11,6 eine Rolle.

c. Jesus fordert von den Jüngern nach Lk 10,4, in großer Armut, großer Schutzlosigkeit und absoluter Gewaltlosigkeit das Evangelium zu verkünden. Darin ahmen sie die Lebensweise und Verkündigungsform Jesu nach.

- Die Armut ist nicht Ausdruck von Weltverachtung oder Bedürfnislosigkeit, sondern von Solidarität mit den Armen.
- Die Schutzlosigkeit ist nicht Ausdruck von Unachtsamkeit oder Gleichgültigkeit, sondern von Gottvertrauen.
- Die Gewaltlosigkeit ist nicht Ausdruck von Kraftlosigkeit oder Unempfindlichkeit, sondern Friedensliebe.

Bei Jesus stimmen Botschaft und Leben überein. Bei den Jüngern soll es ebenso sein, damit die Menschen an ihrem Lebensstil ihre Botschaft erkennen können. Es ist eine Frage der Glaubwürdigkeit.<sup>10</sup>

Für Lukas ist die Aussendungsrede mit ihren strengen Regeln eine Erinnerung an die Anfangszeit, aber keine Regel für die nachösterlichen Missionare. Barnabas und Philippus, Petrus und Paulus sind zwar unterwegs; sie leben arm. Aber sie halten sich nicht buchstäblich an die Vorschriften. Paulus hat gearbeitet; nach 1Kor 9,2 war es üblich, die Frau mitzunehmen. Wanderpropheten, die nach der Regel gelebt haben, hat es gegeben; aber sie geraten an den Rand (vgl. Did).

In historischer Hinsicht sind die Regeln im relativ kleinen Galiläa für relativ kurze Phasen der aktiven Mission gedacht und nicht als permanentes Lebensmodell.

d. Die Pointe der Armut ist, dass die Jünger auf eine elementare Tugend setzen sollen: die Gastfreundschaft derer, die sie zu Hörern des Wortes machen wollen (Lk 10,5). Das Gute, das sie erfahren und auf das sie setzen, wird zur Schwelle, über die sie in die Häuser – und Herzen der Menschen gelangen. Der Friedensgruß, den sie ausrichten, ist konventionell und hat großen Tiefgang, weil er die Sendung Jesu insgesamt kennzeichnet (Lk 1,78f.) – einschließlich ihrer Dialektik (Lk 12,51: „Meint ihr, ich sei gekommen, um Frieden auf die Erde zu bringen? Nein, sage ich euch, nicht Frieden, sondern Schwert“), weil keine Friedhofsruhe herrschen soll, sondern Gottes Liebe.

e. Wenn die Türen sich öffnen, sollen die Jünger nicht nach etwas Besserem suchen, sondern bleiben und die entstandene Gemeinschaft mit Sinn füllen: Mahl – Therapie – Verkündigung. So hat Jesus selbst es gehalten.<sup>11</sup> Sie sollen nichts Besonderes fordern, sondern das essen, was auch ihre Gastgeber essen (Lk 10,7).

- Der Mahlgemeinschaft entsprechen die Gastmähler Jesu, bei denen er seinerseits Gast und Gastgeber gewesen ist. Jesus hält Mahl mit Freunden und Feinden, um die Gottesherrschaft zu zeigen. Die Jünger können das im Kleinen nachmachen. Es entstehen Hausgemeinden, die für die Ausbreitung des Christentums wesentlich gewesen sind.
- Wort und Tat gehören zusammen, wie bei Jesus selbst. Die Jünger sagen, was Jesus gesagt hat, und tun, was er getan hat: in seiner Vollmacht.

---

<sup>10</sup> Der synoptische Vergleich zeigt eine gleiche Tendenz und feine Verschiebungen, die Anlass zu sozialgeschichtlichen Differenzierungen von weitreichender Bedeutung geben; vgl. *Markus Tiwald*, Der Wanderradikalismus als Brücke zum historischen Jesus, in: Andreas Lindemann (Hg.), *The Sayings Source Q and the Historical Jesus* (BETHL 158), Leuven 2001, 523-534.

<sup>11</sup> Vgl. *Gerhard Hotze*, Jesus als Gast. Studien zu einem christologischen Leitmotiv im Lukasevangelium (FzB 111), Würzburg 2007.

f. So wie auf die Annahme, reagieren die Jünger auf die Ablehnung. Sie sollen nicht Feuer vom Himmel herabrufen, sondern den Staub von den Füßen schütteln, also nichts mitgehen lassen und sich anderen zuwenden, so wie Jesus (Lk 9,51-56). Der Friede breitet sich nicht aus, sondern bleibt bei denen, die ihn wünschen (Lk 10,6). Die Wehe- und Gerichtsworte überlassen die Zukunft Gott: Er wird Gericht halten (Lk 10,10-15). Die Jünger legen ihre Zukunft in seine Hand und die ihrer Feinde.

- Seligpreisungen und Weherufe sind auch in der Feldrede kontrastiert (Lk 6,20-26). Der Kontrast spiegelt das Revolutionäre der Gottesherrschaft und die Notwendigkeit der Umkehr.
- Das Gericht ist ein wesentlicher Bestandteil der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu, weil es keine Versöhnung ohne Wahrheit gibt. Es gibt kein Gericht ohne Heil. Allerdings gibt es das Gericht um des Heiles und nicht um der Verurteilung willen. Das ergibt sich aus seinem Stellenwert im Gesamt der Verkündigung Jesu.<sup>12</sup>
  - Die Worte arbeiten mit schärfsten Kontrasten.
    - Sodom ist die Lasterstadt, dem Untergang geweiht (Gen 19 - Lk 10,12).
    - Tyros und Sidon sind heidnische Städte (Lk 10,13), aus denen aber Menschen zu Jesus strömen (Lk 6,17).
    - Kapharnaum (Lk 4,23.31.42) ist eine Hauptwirkungsstätte Jesu. Der Wehespruch gegen Babylon (Jes 14,11.15) wird umfunktionalisiert.
  - Die Kontraste arbeiten die eschatologische Umwertung heraus, die das Herz des Evangeliums Jesu ist.

g. Das Sendungsprinzip Lk 10,16 (vgl. Mt 10,40) entspricht dem alttestamentlichen und frühjüdischen Botenrecht (mBer 10a: „Der Gesandte ist wie der Sendende selbst“). Die Jünger repräsentieren Jesus; er stellt sich durch sie dar. Sie verkünden in seinem Namen; er äußert sich durch sie (vgl. Joh 13,20). Die *repraesentatio Christi* ist die Berufung und Möglichkeit aller, die in der Nachfolge Jesu das Evangelium verkünden – weil Jesus sie dazu beauftragt und befähigt hat.

### 3.3.3 Die Reflexion (Lk 10,17-20)

a. Lk 10,17-20 schildert ein Gespräch zwischen Jesus und seinen Jüngern nach deren Rückkehr. Dieses Gespräch dient der Reflexion ihrer Erfahrungen. Jesus deutet sie ihnen und erschließt deren Dialektik.

b. Im Bericht der Jünger kommt die pure Freude zum Ausdruck, weil sie offenbar die frustrierenden Ablehnungen, auf die Jesus sie vorbereitet hat, nicht erfahren haben oder nicht – mehr – so wichtig finden.

- Ihre Freude spiegelt die Nähe der Gottesherrschaft, in der sie wirken und die sie ausbreiten.
- Sie bestätigen Jesus, dass sie sich als Exorzisten haben betätigen können, wie Jesus die Zwölf bevollmächtigt hat (Lk 9,1 par. Mk 6,6f.).

Im Vergleich mit den synoptischen Parallelen zeigt sich, dass Lukas hier eigene Akzente gesetzt hat.

---

<sup>12</sup> Ausgeführt in der Enzyklika *Spe salvi* von Papst Benedikt XVI. über die christliche Hoffnung, Città del Vaticano 2007.

c. Jesus nimmt den Bericht seiner Jünger wohlwollend auf, weitet ihn aber in drei Schritten.

- Lk 10,18 teilt den Jüngern eine Vision Jesu mit: Der Satan ist aus dem Himmel gestürzt.
  - Der Sturz Satans<sup>13</sup> läutet in der Tradition des apokalyptischen Judentums die Endzeit ein.<sup>14</sup> Dass Satan – häufig nach heftigem Kampf – aus dem Himmel stürzt, ist der unumkehrbare Anfang eines Dramas, das mit soteriologischer Zwangsläufigkeit auf die Verwirklichung der Gottesherrschaft zuläuft.
  - Freilich ist die Vertreibung des Teufels aus dem Himmel – wie in der Johannesoffenbarung (Offb 12-13) – häufig auch als Beginn eschatologisch gesteigerter Drangsal auf Erden prophezeit: Dass er im Himmel keinen Platz hat (und weiß, dass er keine Zeit hat), lässt ihn desto wütender auf Erden toben.
  - Nach Lk 10,18 läutet der Satanssturz hingegen nicht nur das Ende der alten, sondern auch den Beginn einer neuen Zeit ein, die Gottes Heil bringt. Der Satan ist geschlagen – und deshalb können Jesus und seine Jünger wirken.

Häufig wird die jesuanische Authentizität bezweifelt. Aber die größere Wahrscheinlichkeit spricht dafür. Sehr oft wird auf die Taufe gedeutet. Aber dann hätte der Vers einen völlig falschen Platz in der Überlieferung gefunden. Eher spiegelt der Vers eine jener mystischen Gottese Erfahrungen Jesu, die seinen gesamten Weg begleiten und die auch im folgenden Jubelkspruch (Lk 10,24ff.) sich ausspricht.<sup>15</sup>

- Lk 10,19 bestätigt die charismatische Macht der Jünger und weitet sie aus: Indem sie heilen und Dämonen austreiben, verwirklichen sie die übernatürliche Kraft der Gottesherrschaft, der keine natürliche Kraft widerstehen kann. Schlange und Skorpion gelten als Tiere mit tödlichem Gift (vgl. Ps 91,13).
- Lk 10,20 benennt den wahren Grund der Freude: nicht die eigene Macht, die nur geliehen ist, aber genutzt werden soll, sondern die eigene Bedeutung im Gedächtnis Gottes: der Name, der im Himmel gut angeschrieben ist. Das wird der folgende Passus, die Seligpreisung der Jünger, aufgreifen und vertiefen.

---

<sup>13</sup> Vgl. *Christoph Auffarth – Loren T. Stuckenbruck* (Hg.), *The Fall of the Angels* (Themes in Biblical Narrative 6), Leiden 2004.

<sup>14</sup> Die breite Palette der Belegtexte reicht von Jesaja (Jes 14,12), der den „Sohn der Morgenröte“ zu Boden geschmettert sieht, über Ezechiel, der revoltierende Cherubim aus dem Himmel verbannt weiß (Ex 28,14-17), bis zu Daniel (Dan 10,13f.20f.), der falsche Engel stürzen sieht, und von dem Jubiläenbuch (Jub 23,29) und der Ascensio Mosis (10,1), wo die Vernichtung Satans imaginiert wird, bis zur Kriegsrolle aus Qumran (1QM 1; 15,12 - 16,1), die den Kampf gegen die Mächte des Bösen schildert.

<sup>15</sup> Zur Diskussion vgl. *Th. Söding*, *Die Verkündigung Jesu. Ereignis und Erinnerung*, Freiburg - Basel - Wien <sup>2</sup>2012, 250ff.

#### 4. Jesus und die Samariter

a. Schon die erste Szene (Lk 9,52-56) zeigt das doppelte Problem:

- den traditionellen Ansatz bei der Feindschaft zwischen den historischen und religiösen Geschwistern der Juden und der Samariter, der von den Allmachtsphantasien der Jünger aufgeputzt wird,
- und den Neuansatz Jesu, der die Samariter auf seinem Weg nach Jerusalem in den Blick nimmt und für das Evangelium gewinnen wird, auch wenn von einer aktiven Samaritermission erst nachösterlich die Rede sein kann (Apg 8).

Diese Spannung wird produktiv – im Lukasevangelium nicht durch Erzählungen einer aktiven Samaritermission, wohl aber durch das Bild der Samariter, das Jesus in seinen Worten und Taten hervortreten lässt.

b. Die Beziehungen der Juden zu den Samaritern sind zur Zeit Jesu äußerst angespannt, weil sie eng miteinander verwandt sind und gemeinsame Wurzeln haben, aber miteinander verfeindet sind, weil sie seit Jahrhunderten politisch und religiös einen anderen Weg eingeschlagen haben.<sup>16</sup>

- Samaria gehört zum Gebiet der 12 Stämme. Er gehört nach der Reichsteilung 926 v. Chr. zum Nordreich.
- Nach dem Untergang des Nordreiches im Assyrer Sturm 722 v. Chr. wird Samaria wie Galiläa Opfer einer Deportations- und Assimilierungspolitik. Jüdisches Leben geht zurück. Samaria wird eine assyrische Provinz.
- Nach dem Ende der babylonischen Gefangenschaft wollen sich die Samariter am Neubau des Tempels von Jerusalem beteiligen, werden aber, weil nicht gut jüdisch, abgewiesen (Esr 4,1-6; Jos., *ant.* 11,84-88). Danach wollen sie den Bau politisch verhindern (Esr 4,7-24). Die Konflikte setzen sich fort, nachdem unter Nehemia Judäa eine selbständige persische Provinz geworden ist, und entzünden sich, machtpolitisch, am Bau der Mauern von Jerusalem (Neh 2,9-20; 4,1-9; 6,1-14; Jos., *ant.* 11, 306-312).
- Unter den Seleukiden bleibt Samaria lange eine eigene Provinz. Antiochus IV. Epiphanus allerdings ordnet die Region neu. Judäa verliert seine Eigenständigkeit und wird – wieder – Samarien zugeschlagen (1Makk 1,30). Die Stellung der hellenistischen Städte wird gestärkt. Antiochus will seine Herrschaft konsolidieren (1Makk 1,41: „..., alle sollen zu einem einzigen Volk werden“) und betreibt eine Hellenisierung; er will auf dem Garizim wie auf dem Zion einen Zeus-Kult etablieren (2Makk 6,2).
- Nach 129 v. Chr. beginnt der Hasmonäer Johannes Hyrkan mit einer Expansion im Ostjordanland, in Samarien, Idumäa und der Dekapolis; vor Zwangsjudaisierung schreckt er nicht zurück (Jos., *ant.* 13,254-258). Er zerstört die Kultstätte auf dem Garizim und gliedert Samaria politisch an sein jüdisches Reich an. Weil die Pharisäer gegen die Verweltlichung opponieren, paktiert Johannes Hyrkanos mit den Sadduzäern (Jos., *ant.* 13,288-298).
- Die Römer lösen die Provinz auf und finden unterschiedliche Zuordnungen zur kaiserlichen Provinz Syrien, zu der formal auch Judäa gehört, allerdings mit starker Autonomie.

---

<sup>16</sup> Vgl. Jürgen Zangenberg (Hg.), SAMAREIA. Antike Quellen zur Geschichte und Kultur der Samaritaner in deutscher Übersetzung (TANZ 15), Tübingen – Basel 1994.

c. Ähnlich ambitioniert wie Lukas ist die johanneische Tradition.<sup>17</sup> Jesus spricht nach Joh 4 mit der Frau am Jakobsbrunnen. In diesem Gespräch bricht der Gegensatz zwischen Juden und Samaritern auf (Joh 4,9): Er wird klar, insbesondere an der Differenz des Gebetsortes (Joh 4,20). Aber er wird auch überwunden, weil es eine gemeinsame Vergangenheit gibt, die durch Jakob personifiziert wird (Joh 4,12), und eine gemeinsame Zukunft, die durch die „Anbetung im Geist und in der Wahrheit“ erschlossen wird (Joh 4,21-44); die Brücke bildet die Messiaserwartung der Samariter (Joh 4,25), die von Jesus nicht kritisiert, sondern erfüllt wird (Joh 4,26).

d. Die Strategie der gewaltlosen Mission auf dem Weg nach Jerusalem, die Lk 9,52-56 erkennen lässt, spiegelt sich wider, wenn Jesus über Samariter spricht oder Lukas eine Geschichte mit Samaritern erzählt.

---

<sup>17</sup> Vgl. *Jürgen Zangenberg*, *Frühes Christentum in Samarien. Topographische und traditions-geschichtliche Studien zu den Samaritentexten im Johannesevangelium (TANZ 27)*, Tübingen - Basel 1998.

#### 4.1 Das Gleichnis vom barmherzigen Samariter (Lk 10,25-35)

a. Das Gleichnis vom barmherzigen Samariter antwortet auf die wichtige Frage: „Wer ist mein Nächster?“ (Lk 10,25-37).<sup>18</sup>

- Die Frage ist wichtig, weil es um die Konkretionen der Liebe geht und Lev 19,17f. eine klare Antwort gibt: Die Nächsten sind die Mit-Glieder des Gottesvolkes. Hinzu treten die „Fremden“ (Lev 19,34), die dauerhaft in Israel integriert sind, nach der Septuaginta die Proselyten. Die Konzentration auf diese Nächsten ist theologisch durch die gemeinsame Berufung des Volkes zur Heiligkeit begründet. Sie bewährt sich in Konflikten, umfasst also de facto auch Feindesliebe.
- Die Frage wird von Jesus mit einer Geschichte beantwortet, die auf provokante Weise einen Samariter zu einem Vorbild werden lässt. Dass Jesus mit einem Gleichnis antwortet, setzt auf die argumentative Kraft einer Erzählung, die nicht nur eine Welt vor Augen stellen, sondern auch eine Sache klären kann, und zwar so, dass Anteilnahme entsteht, eine Verstrickung in die Geschichte durch Dramatik und Identifikation.

Die Antwort auf die Frage wird nicht ohne ihre Umkehrung gegeben: „Wer ... ist zum Nächsten dessen geworden, der unter die Räuber gefallen ist?“ (Lk 10,36). Damit wird die Ausgangsfrage nicht desavouiert, sondern konkretisiert: Wer nach dem Nächsten fragt, fragt auch nach sich selbst. Und wer sich selbst von Nächsten umgeben weiß, denen er verpflichtet ist, muss selbst zum Nächsten derer werden wollen, die auf Hilfe angewiesen sind.

b. Die Geschichte gehört zum Doppelgebot, das bei Lukas (10,25ff.) wie bei Matthäus (22,35-40) ein Streitgespräch ist, während es bei Markus ein Konsensgespräch ist (Mk 12,28-34). Lukas hat es in die Zeit des öffentlichen Wirkens Jesu vorgezogen und kompositorisch konkretisiert.

- Mit einem „Gesetzeslehrer“ trifft Jesus auf seinem weiteren Weg einen weiteren Typ, der ihn intensiv beschäftigen wird, vor allem in Gestalt der Pharisäer und Schriftgelehrten.
- Das Doppelgebotsthema wird nicht nur durch das Samaritergleichnis, sondern auch durch die Fortsetzung konkretisiert:
  - Die Beispielgeschichte Lk 10,30-35 thematisiert das Tun (Lk 10,37).
  - Die folgende Geschichte von Maria und Martha akzentuiert das Hören (Lk 10,38-42).
  - Die anschließende Gebetslehre konkretisiert jene Gottesliebe, die aus dem Hören zum Sprechen führt, mit dem Vaterunser als Kern.

Durch die Komposition wird die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe unterstrichen.

Die Szenerie unterstreicht die Brisanz der Frage nach der Geltung des Gesetzes und erhöht damit den Stellenwert des Gleichnisses, damit aber auch des Samariterbildes Jesu.

---

<sup>18</sup> Vgl. *Wolfgang Reinbold*, Die Nächstenliebe (Lev 19,18), in: Die Verheißung des Neuen Bundes. Wie alttestamentliche Texte im Neuen Testament fortwirken, hg. v. Bernd Kollmann (Biblich-theologische Schwerpunkte 35), Göttingen 2010, 115-127.

c. Der gesamte Text hat eine dialogische Struktur.

1. Der Gesetzeslehrer fragt Jesus nach dem Sinn des Lebens (Lk 10,25).
2. Jesus fragt zurück, indem er auf das Gesetz verweist (10,26).
3. Der Gesetzeslehrer zitiert das Doppelgebot (Lk 10,27).
4. Jesus bestätigt und fordert zur Praxis (Lk 10,28).
5. Der Gesetzeslehrer fragt Jesus nach der Identität des Nächsten (Lk 10,29).
6. Jesus fragt zurück, indem er das Gleichnis erzählt (Lk 10,30-36).
7. Der Gesetzeslehrer gibt die richtige Antwort (Lk 10,37a).
8. Jesus fordert zum Handeln. (Lk 10,37b).

Jesus agiert im sokratischen Stil: Er lässt den Fragesteller selbst die Antwort finden – nicht irgendwo, sondern im Gesetz und in seinem Gewissen. Das spiegelt für Lukas die Überlegenheit Jesu und die Menschlichkeit seiner Ethik.

d. Das Gleichnis arbeitet mit einem scharfen Kontrast.

- Auf der einen Seite stehen der Priester und der Levit: Repräsentanten des Judentums. Sie müssten genau wissen, was zu tun ist. Sie haben, wenn sie, wie der Verletzte, auf dem Weg von Jerusalem nach Jericho sind, auch keinen Grund, sich aus kultischen Überlegungen, um sich nicht zu verunreinigen, an einem vorbeizugehen, von dem sie glauben, dass er tot sei; wenn sie auf dem Weg zurück sind, ist für die ggf. erforderliche rituelle Reinigung genügend Zeit.
- Auf der anderen Seite steht der Samariter, dem man es am wenigsten zutrauen würde, dass er tut, was recht ist. Dessen Rolle wird aber von Jesus stark betont: nicht nur durch den Kontrast, sondern auch dadurch, dass er weit über die Erste Hilfe hinaus mehr als genug tut, um dem Verletzten zu helfen. Er selbst leistet den sprichwörtlich gewordenen Samariterdienst und treibt ungewöhnlich intensive Vorsorge, dass der Mann nachhaltig gesundet – nach allen Regeln der (damaligen) ärztlichen Kunst.

Dieser Kontrast war den Menschen sowohl zur Zeit Jesu als auch zur Zeit des Evangelisten Lukas deutlich. Lk 9,52-56 hat ihn frisch in Erinnerung gerufen.

e. Jesus lässt durch die Kunst seiner narrativen Argumentation dem Gesetzeslehrer keine Chance, nicht von seiner Antwort überzeugt zu werden, die seinen eigenen moralischen Standpunkt verändert. Alle Menschen, die ein Herz im Leibe haben, werden erkennen, dass nicht der Priester, nicht der Levit, sondern ausgerechnet der feindliche, der „häretische“ Samariter das einzig Richtige getan und dem unter die Räuber gefallenen Menschen geholfen hat. Das aber ist schon der erste Schritt in die Richtung, die Jesus den Menschen zeigt, damit sie Gott und den Nächsten neu entdecken können. Wer aber nicht nur tatkräftig wie der Samariter hilft, sondern als Jude weiß, dass er ihn wegen seiner Nächstenliebe nachahmen sollte, hat eine Grenze überschritten, die durch das Nahekommen der Basileia durchlässig geworden ist. Der Gesetzeslehrer versperrt sich dieser Lektion nicht. Er ist deshalb ein positives Beispiel.

## 4.2 Der dankbare Samariter Lk 17,11-19

a. Lk 17,11-19 erzählt, dass Jesus auf einen Schlag zehn Aussätzige geheilt hat, dass aber nur einer – ein Samariter – dankbar zu Jesus zurückgekehrt sei. Auch hier werden Rollenerwartungen irritiert, so dass sich ein neuer Blick auf die Samariter ergibt, der seinerseits weitreichende Konsequenzen für das Menschenbild Jesu und seiner Jünger hat.

b. Aussatz ist eine Hautkrankheit, die man nach heutigen Maßstäben als Lepra, vielleicht auch „nur“ als Neurodermitis klassifizieren würde. Sie macht nach alttestamentlicher Auffassung „unrein“ (vgl. Lev 13-14). Diese Unreinheit ist nicht nur ein hygienisches und medizinisches, sondern auch ein kultisches Phänomen. Ein Mensch, der sich von seinen Körperausscheidungen nicht trennen kann, ist vom Unreinen affiziert. Er ist deshalb nicht nur in seinem körperlichen Wohlbefinden und seiner sozialen Kontaktmöglichkeit, sondern auch in seiner Religiosität beeinträchtigt, weil er am kulturellen Leben nicht teilhaben darf. Das ist archaisches Denken, das in Israel in die Tora integriert und dadurch theologisch identifiziert, aber auch sozial zivilisiert worden ist.

c. Aussatz steckt an; deshalb muss auf Abstand gehalten werden. Jesus hingegen braucht keine Scheu vor einer Berührung zu haben, weil er sich nicht mit der Krankheit ansteckt, sondern umgekehrt die Kranken mit seiner Gesundheit ansteckt.

d. Lukas hat in 5,12-16, Mk 1,40-45 folgend, bereits eine erste Aussätzigenheilung erzählt. Auch dort spielt das Motiv eine Rolle, dass Priester ein Gesundheitszertifikat ausstellen müssen, um die nachhaltige Heilung zu beglaubigen und die Wiederaufnahme in die aktive Kultgemeinde zu attestieren.

Nach Lk 7,22 hat Jesus auf die Frage des Täufers, ob er der Messias sei, auch mit dem Verweis auf die Aussätzigenreinigungen geantwortet und damit ein Thema gesetzt, das über die alttestamentlichen Hintergrundtexte Jes 26,19; 29,18; 35,5f; 61,1 hinausgeht. Am leichtesten erklärt sich dies bei einer historischen Referenz.

Lk 17,11-17 erklärt sich im Duktus des gesamten Evangeliums als Ausweitung und Variante. Dass ein Samariter auftaucht, spiegelt die Situation der Reise, auch wenn die Geographie etwas undeutlich wird (Lk 17,11). Dass der Glaube des Samariters betont wird, entspricht in etwa der Geschichte von der Heilung des Knechtes des Hauptmanns von Kapharnaum (Lk 7,1-10).

e. Lk 17,11-19 hat zwei Teile.

17,11-14	Die Heilung
17,15-19	Die Antwort des Samariters.

Die Heilung erfolgt konventionell, mehr oder weniger nach Maßgabe von Lk 5,12-16 par. Mk 1,40-45. Der zweite Teil setzt den Akzent. Das Thema der Erzählung ist deshalb die Reaktion der Geheilten auf die Heilung.

Dieser zweite Teil hat wiederum zwei Teile.

17,15f.	Der Weg des Samariters zurück zu Jesus
17,17ff.	Das Gespräch Jesu mit dem Samariter

In diesem Gespräch deckt Jesus den Unterschied zwischen den neun und dem einen auf und spricht ihm zu, dass sein Glaube die Rettung gebracht habe.

f. Der Satz des Evangelisten: „Und der war ein Samariter“ setzt die Pointe.

- Vorausgesetzt ist der Unterschied zu den Juden – aufgehoben wird er durch den Glauben.
- Die Reaktion des Samariters wird genau geschildert: Sehen – Umkehren – Gotteslob – Verehrung Jesu – Dankbarkeit (Lk 17,15f.). In seiner Antwort greift Jesus zwei Motive auf: die Umkehr und die Gottesverehrung (Lk 17,18), später den „Glauben“ (Lk 17,19).

Der Samariter, der „Fremde“ (Lk 17,18), wird zum Vorbild des Glaubens. Das ist die heimliche Botschaft. Sie führt das Ethos der Wundergeschichte noch einmal auf eine neue Ebene: So wie Jesus durch die Heilung der Aussätzigen die Ausgestoßenen wieder ins heilige Gottesvolk zurückführen kann, so integriert er auch die Samariter, die durch den einen Geheilten repräsentiert werden. Die Pointe ist aber nicht die Desavouierung der neun, sondern die Wertschätzung des einen.<sup>19</sup>

g. Die Aussage über den heilenden Glauben ist ein Topos von Wundergeschichten (Mk 5,34 par. Mt 9,22; Mk 10,52 par. Lk 18,42; Lk 7,50; 17,19): Er erhellt jedoch nicht den Glauben an Wunder, sondern den Glauben, der die Heilung bewirkt. Jesus ist derjenige, an dem der Glauben sich entzündet und auf den er sich richtet. Er ist auch derjenige, der ihn nicht nur feststellt, sondern zuspricht. So ist es Jesus selbst, der das Wunder wirkt, indem er den Glauben der Geheilten wirken lässt. Er wirkt durch sein Wort, aber gerade so, dass er die Geheilten einbezieht.<sup>20</sup>

#### *Literatur zur aktuellen Forschungsdiskussion<sup>21</sup>*

Th. Söding, Heilsamer Glaube. Die synoptische Tradition, in: Ingo U. Dalferth – Simon Pengkeller (Hg.), Gottvertrauen. Die ökumenische Diskussion um die Fiducia (QD 250), Freiburg - Basel - Wien 2012, 48-79

---

<sup>19</sup> Anders jedoch *François Bovon*, Lk III 154: „Von zehn Begünstigten haben sich neun verdrückt, ohne ihrem Dank Ausdruck zu geben.“

<sup>20</sup> Nach *John R. Searles* (Ausdruck und Bedeutung. Untersuchungen zur Sprechakttheorie [stw 349], übers. von Andreas Kemmerling, Frankfurt am Main 1982) kann man als performativen Sprechakt eine „Repräsentativdeklaration“ sprechen, diejenigen einbezieht, also mitwirken lässt, an denen gehandelt wird (Hinweis von Melanie Heidelberger, B.A., in ihrer Examensarbeit über „Therapeutische Sprechakte Jesu“).

<sup>21</sup> Diskutiert wird, wie „christologisch“ der vorösterliche Glaube in der nachösterlichen Darstellung der Evangelisten ist und welchen Stellenwert die erzählte Geschichte Jesu für den Glauben der Kirche hat.

## 5. Jesus und die Frauen

a. Das Thema ist aus zwei Gründen virulent.

- Jesus hat allem Anschein nach selbst ehelos gelebt, aber ein ungewöhnlich offenes Verhältnis zu Frauen gepflegt, von denen ihn einige ihrerseits außergewöhnlich intensiv geliebt und unterstützt haben.
  - a. Der Zölibat Jesu ist im Neuen Testament nicht direkt bezeugt, lässt sich aber mit großer Wahrscheinlichkeit erschließen, weil in den Evangelien keine Frau Jesu erwähnt wird, er selbst nach Mt 19,10ff. die Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen als Gabe Gottes gepriesen und die Überlieferung, die durch wenige abweichende, gezielt nonkonformistische und späte Ausnahmen bestätigt wird, eindeutig ist.
  - b. Die Hochschätzung von Frauen, die Nähe Jesu zu ihnen und von Frauen zu ihm, ist in allen Evangelien überliefert, wird aber besonders deutlich von Lukas unterstrichen (vgl. Lk 8,1ff.).

Zwischen dem Zölibat Jesu und seiner Attraktivität für Frauen gibt es einen historischen und theologischen Zusammenhang, der sich aus der Fähigkeit Jesu ergibt, spirituelle Freundschaften zu Frauen zu pflegen, ohne sie sexuell zu definieren, und aus der Hingabe des Messias an all diejenigen, die im Verdacht standen, von Gott weniger geliebt zu sein, und im Gottesvolk Israel weniger Rechte hatten.

- Die Bedeutung von Frauen in der Nachfolge Jesu<sup>22</sup> ist ekklesiologisch relevant, weil mit ihr die evangelische Kirche mehrheitlich seit einigen Jahrzehnten das Recht der Ordination von Frauen begründet, während die katholische Kirche (wie die Orthodoxie) Frauen mit der Begründung vom Priestertum und Bischofsamt ausschließt, Jesus habe nur Männer in den Zwölferkreis berufen, und sich gegen den Vorwurf der Diskriminierung mit dem Hinweis wehrt, auch Jesus habe Frauen offensichtlich nicht diskriminiert.<sup>23</sup>

Die Exegese muss auf die Unterscheidung zwischen Schrift und Tradition achten. Bei Lukas spielen Frauen nach der Apostelgeschichte vielfach eine führende Rolle in der Kirchengeschichte (vgl. Apg 16,14f.), während er nur Männer als Presbyter und Episkopen kennt (vgl. Apg 14,23; 20,17.28). Außer Konkurrenz steht ohnedies Maria.

Lukas färbt ein historisches Bild charakteristisch ein und ist ein wichtiger Zeuge für die Entwicklung des kirchlichen Leitungsdienstes, ohne dass er einen Widerspruch zwischen der Bedeutung von Frauen in der Nachfolge Jesu und der Tatsache gesehen hat, dass nur Männer als Presbyter und Episkopen in Frage kamen.

---

<sup>22</sup> Stark akzentuiert von der feministischen Exegese; ein Klassiker ist *Elisabeth Schüssler Fiorenza*, *In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, New York 1983; deutsch: *Zu ihrem Gedächtnis. Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge*, Gütersloh 1993.

<sup>23</sup> Vgl. *Johannes Paul II.*, *Apostolisches Schreiben über die nur Männern vorbehaltene Priesterweihe (VApSt 117)*, Bonn 1994.

b. Lukas zeigt ein differenziertes Frauenbild.

- Typisch ist für die Evangelien, dass Frauen als Kranke und als Sünderinnen zu Jesus kommen und bei ihm Hilfe finden. Dafür hat auch Lukas Beispiele, im Reisebericht die „verkrümmte Frau“ (Lk 13,10-17).
- Auffällig ist bei Lukas aber, dass sie nicht nur das „schwache Geschlecht“ repräsentieren, sondern dass auch starke Frauen eine Schwäche für Jesus haben. Wichtig sind die Sympathisantinnen, die ihn begleiten und aushalten (Lk 8,1ff.). Im Reisebericht ragen die Schwestern Maria und Martha heraus (zu denen eine Parallelgeschichte in Joh 11 gibt). Auch die Seligpreisung auf Zuruf in Lk 11,27f. fällt aus dem Rahmen.

Dieses facettenreiche Bild relativiert nicht die Einzigartigkeit Jesu, sondern spiegelt sie, weil Jesus selbst es ist, der nach Lukas solche Frauen anzieht und wertschätzt.

*Vertiefung:*

*Maria-Luisa Rigato, Discepolo di Gesù (Studi Biblici 63), Bologna 2011*

## 5.1 Maria und Martha (Lk 10,38-42)

a. Die kurze Geschichte von Maria und Martha gehört zu den bekanntesten und umstrittensten Frauengeschichten des Neuen Testaments, weil sie lebensnah und charakteristisch ist. Sie zeichnet ein Frauenbild, das der Bildung mehr Gewicht gibt als der Hausarbeit und deshalb traditionelle Erwartungen irritiert.

- Martha ist stark, weil sie Gastgeberin ist und alles tut, um Jesus zu dienen.
- Maria ist noch stärker, weil sie ihm zu Füßen sitzt und sich auf sein Wort konzentriert.

Jesus stellt sich auf die Seite Maria, ohne Martha herabzuwürdigen.

b. In der lukanische Komposition ergibt sich theologische Stellung der Szene unter dem Vorzeichen der Einheit von Gottes- und Nächstenliebe (Lk 10,25-29) von der Notwendigkeit des Tuns (Lk 10,30-37) über die Wahl des Hörens (Lk 10,38-42) bis zur Möglichkeit des Sprechens mit Gott (Lk 11).

- Maria spielt eine Art Samariterrolle. Jesus wird bedient und lässt sich diesen Dienst gefallen. In der allegorischen Exegese des Samaritergleichnisses wird Jesus meist mit dem barmherzigen Samariter, dem Arzt, identifiziert. Aber er lässt sich auch mit dem Opfer identifizieren, das er schließlich selbst geworden ist.
- Martha spielt die Rolle der Fragenden und Hörenden – wie der Gesetzeslehrer in der vorangegangenen Geschichte. Nur dass sie nicht sich selbst rechtfertigen, sondern einfach nur Jesus das Wort lassen will.

Auf diese Weise sind die Figurenkonstellationen ähnlich, aber die Rollen gerade kontrapunktisch besetzt. Das wertet die kleine Szene weiter auf.

c. Die Episode hat vier Teile.

Lk 10,38	Die Aufnahme Jesu durch Martha
Lk 10,39	Die Reaktion ihrer Schwester Maria
Lk 10,40	Die Beschwerde Marthas bei Jesus über Maria
Lk 10,41f.	Die Antwort Jesu: Die Anerkennung Marthas und Marias

Die Szene folgt einfachsten Gesetzen volkstümlichen Erzählens, hat aber literarische Klasse und ist in sich vielschichtig. Sie wird von einem allwissenden Erzähler dargeboten, der alles Beiwerk ausblendet und nur das akzentuiert, was ihm wirklich wichtig ist. Deshalb endet die Erzählung mit einem Wort Jesu, das alles sagt – und alles offen lässt, weil jetzt die Geschichte der Auseinandersetzung beginnen muss.

d. Die Szene gehört zum lukanischen Sondergut. Sie hat eine – weit entfernte – Parallele in Joh 11. Maria und Martha werden nicht nur literarische Kunstfiguren sein, sondern Bekannte Jesu, aus deren Erinnerungen sich die Erzählungen erklären.

e. Der Auftakt ist eine geradezu idealtypische Missionssituation. Jesus ergeht es nach Lk 10,38 so, wie er es den Jüngern wünscht (Lk 9,1-5; 10,1-16) und wie er selbst das Gegenteil in Samaria erlebt hat (Lk 9,53). Martha nimmt Jesus auf; sie macht ihm zu essen und zu trinken. Er ist offenbar bereit, zu nehmen, was ihm gegeben wird – wie es nach der Aussendungsrede den Jüngern vorgeschrieben ist. Mehr noch: Vers 39 spiegelt wieder, wie Jesus, über die Schwelle der Gastfreundschaft ins Haus getreten, den Raum für die Verkündigung des Wortes nutzt.

f. Das Thema der Geschichte ist dann aber, was in einem solchen Haus geschieht. In diesem Fall ist es ein Frauen-Haus. Es wird nach Lukas andere Hausbesuche und Tischgespräche geben, in denen anderen Situationen entstehen und andere Rollen gespielt werden (Lk 14-15; 19,1-10; vgl. 7,36-50). Das Frauenthema wird an einem Rollenkonflikt durchgespielt. Martha, die Rührige, löst ihn aus, Jesus löst ihn auf.

g. Die kurze Intervention Marthas zielt darauf, Maria vom Hören abzubringen und zur Mithelferin zu machen. Man kann spekulieren, ob Martha mehr Zeit haben will, später Jesus zuzuhören. Aber das steht im Text nicht. Sie will, dass Maria tut, was sie tut. Für Martha hat die Hausarbeit Priorität. Das soll Jesus Maria beibringen. Man kann aus dem: „Kümmert es dich nicht?“ einen leisen Vorwurf heraushören, weil nach Markus die Jünger so Jesus im Boot fragen, das im Seesturm zu sinken droht (Mk 4,35-42). Aber weil Lukas die Geschichte etwas anders erzählt (Lk 8,22-25), gibt es keine direkte Parallele.

h. Die Antwort Jesu ist zweigeteilt.

- Das Wort an Martha wird oft als Tadel interpretiert, zumal das Sorgen nach Lk 12,22-32 Belastungen des Jüngerseins sind, die abgeworfen werden sollen, damit die Gabe der Gottesherrschaft empfangen werden kann. Allerdings reagiert Jesus erst, nachdem Martha reagiert hat. Es ist also nicht das Kümmern selbst das Problem, sondern der versteckte Vorwurf, Maria solle sich auch ganz dieser Aufgabe widmen und Jesus – für einen Moment – nicht mehr zuhören.
- Das Wort über Maria ist gleichfalls an Martha gerichtet. Sie soll ihre Einstellung ändern und ihre Schwester anders sehen.
  - Gegen das „viele“ Sorgen steht das „eine“ Notwendige. Das ist die Konzentration auf „den Einen“, auf Gott, den es zu lieben gilt (Lk 10,25ff.). Ein Ausdruck der Gottesliebe ist es, Jesus zuzuhören und vom ihm zu lernen, wer Gott ist.
  - Der „bessere Teil“ ergibt sich aus dieser Konzentration auf das Wort Gottes, die Maria an den Tag legt. Auch die Gottesliebe, aus der die Nächstenliebe hervorgeht, ergibt sich aus dem Hören (Dtn 6,4f.).
  - Niemand wird gezwungen, den Maria-Modus zu wählen. Aber Maria soll nicht gezwungen werden, in den Martha-Modus zu wechseln.

Maria braucht nicht Martha zu werden, und Martha braucht nicht Maria zu werden. Wenn Maria die bessere Option getroffen hat, heißt das nicht, dass Martha schlecht gehandelt hätte, als sie diente. Sie muss sich nur in die Schranken weisen lassen, da sie Maria auf ihre Seite holen will.

Die Zweiteilung der Antwort Jesu zeigt, dass ihm beide Schwestern gleichermaßen am Herzen liegen.

i. Im Johannesevangelium wird eine Art Gegengeschichte erzählt. Die rührige Martha ist diejenige, die Jesus entgegengeht, um ihn mit ihrer Trauer über Lazarus, den gestorbenen Bruder, den Freund Jesu, zu konfrontieren – und wird dadurch in ein Glaubensgespräch gezogen, das sie zur Glaubenszeugin macht, während Maria, zu Hause, zuerst nichts mitbekommt und erst später Teil der Auferstehungsgeschichte wird (Joh 11,20-27.28-32).

## 5.2 Die Seligpreisung der Frau (Lk 11,27f.)

- a. Der dialogische Makarismus Lk 11,27f. hat eine kompositorische Schlüsselposition.
- In Lk 11,1-13 widmet Jesus sich seinen Jüngern, um sie als Lehrer mit dem Beten vertraut zu machen.
  - Lk 11,14-36 spiegelt Reaktionen der Menge.
  - Lk 11,37-54 überliefert eine Kritik Jesu an den Pharisäern, die deren Gesetzesauslegung aufspießt.

Das Zwischenstück spiegelt Auseinandersetzungen und Klärungsprozesse in der Bevölkerung.

- Lk 11,14-26 erzählt von der denkbar härtesten Kritik an den spektakulärsten Erfolgen Jesu, den Exorzismen, und der Kritik dieser Kritik durch Jesus.
- Lk 11,29-36 erzählt von der Forderung eines Zeichens, mit dem Jesus sich ausweisen soll, und deren Zurückweisung durch Jesus.
- Die Seligpreisung einer Frau aus der Menge (Lk 11,27) ist der einzige Lichtblick.

Die Struktur kritischer Dialoge bleibt auch in Lk 11,27f. bestehen, aber hier folgt nicht Widerspruch auf Widerspruch, sondern Seligpreisung auf Seligpreisung.

Die Dialogszene mit der Frau aus dem Volk bietet inmitten von Kontroversen die Möglichkeit einer Verständigung.

- b. Die Seligpreisung ist eine biblische Gattung mit starken Resonanzen bei Lukas. Jesus preist die Armen selig (Lk 6,20f.), aber es gibt stimmige Seligpreisungen auch aus dem Munde anderer (vgl. Lk 14,15).

- Die Exegese ist gewohnt, zwei Typen von Seligpreisungen zu unterscheiden.
  - Apokalyptische Makarismen würden unbedingt gelten und eine unmögliche Verbindung zwischen Diesseits und Jenseits herstellen (äthHen 58,2).
  - Weisheitliche Makarismen würden bedingt gelten, weil sie genau jene Gesetze sinnvollen Lebens benennen, die sich im Erfahrungshorizont vernünftiger Menschen als Wegweiser zu Glück und Zufriedenheit herausgestellt haben (Ps 1).

Diese Typisierung ist allerdings zu schematisch. Die Seligpreisungen sind ein Versprechen, eine Verheißung, deren Erfüllung Gott zugetraut wird – und zwar nicht in ferner Zukunft, sondern *hic et nunc*, weil, was kommen wird, jetzt schon zu spüren ist. Diese Spannung ist für Jesus konstitutiv.

- In der Bibelwissenschaft und der Pastoral werden verschiedene Übersetzungen erprobt: „Wohl dem ...“, „Heil dem ...“, „Glücklich, wer ...“. „Selig“ ist mehr. Wer selig ist, ist überglücklich. Die himmlische Freude hat auf Erden angesteckt. Das bringt das Wort „selig“ am besten zum Ausdruck.

Die Seligpreisung ist ein Wort, das Fakten schafft: Es ist nicht nur ein frommer Wunsch, sondern ein wirksamer Zuspruch, weil in der Gewissheit des Glaubens ausgedrückt wird, was vor Gott gilt, und durch das Aussprechen dies auch der angesprochenen Person nahegehen kann.

c. Die Seligpreisung der Frau gilt der Mutter Jesu, Maria. Sie spiegelt wider, welche Bedeutung Jesus hat. Sie rühmt das Ideal der Mutterschaft, die dem Schöpfungsauftrag der Genesis entspricht und den Fluch über Eva nach der Vertreibung aus dem Paradies konterkariert (Gen 3,16: „Unter Schmerzen wirst du gebären“). Sie ist ein Echo des „Ave Maria“ (Lk 1,42).

d. Die Antwort Jesu ist kein Dementi (wie teils mit fälschlichem Verweis auf Lk 8,21 (par. Mk 3,33ff. interpretiert wird), also kein Gegensatz, sondern eine Steigerung. Die Logik ist: Je seliger die Mutter Jesu, desto seliger aller, die Gottes Wort hören und halten. Maria geht darin voran (Lk 1,38: „Siehe, ich bin die Magd des Herrn. Mir geschehe nach deinem Wort“). Die Pointe der Steigerung passt zum Frauenbild in Lk 10,38-42, ist aber prinzipieller und positiver. Die Frau aus der Menge sagt das Richtige – und Jesus zeigt ihr, in welchem Horizont sie Recht hat: dem des Glaubens, der von Maria vorgelebt wird. Sie wird nicht auf ihre leibliche Mutterschaft reduziert, sondern in ihrem Glauben hervorgehoben, der vorbildlich ist

### 5.3. Die Heilung einer verkrümmten Frau (Lk 13,10-17)

a. Die Geschichte gehört zu den Sabbatheilungen Jesu, die regelmäßig Widerspruch auslösen, weil keine Gefahr im Verzug ist und Jesus gut bis zum nächsten Werktag hätte warten können (Lk 6,6-11 par. Mk 3,1-6; Lk 14,1-6).

b. Jesus nutzt indes gerade im Gegenteil den Sabbat, um zu verwirklichen, was seine genuine Bestimmung nach Gen 2,1-4a und Ex 20,10f. ist: die gute Schöpfung Gottes zu feiern und als gute Schöpfung wieder herzustellen.

c. Nach Lk 13,10-17 verbindet er zwei Argumente:

- Tierschutz (Lk 13,15 – vgl. Lk 14,5),
- Menschenwürde: Die Frau ist eine „Tochter Abrahams“ (Lk 13,16), die jetzt von einer satanischen Fessel befreit wird.

Diese beiden Argumente sind typisch für Jesus. Sie hängen an einer Wertschätzung der Frau, die aufgerichtet und befreit wird. Dadurch ist sie kein Demonstrationsobjekt Jesu, sondern ein Mensch, der dem Sabbat seinen Stempel aufdrückt.

## 6. Jesus und seine Kritiker

*von Esther Brünenberg-Bußwolder*

a. Der Kritiker Jesu sind viele. Einzelne Gruppierungen des zeitgenössischen Judentums ließen sich nennen. Den Pharisäern ist jedoch ein eigenes Vorlesungsthema gewidmet, nicht zuletzt, weil es zwei ganz grundsätzliche Einwände sind, denen sich Jesus im Lukas-Evangelium ausgesetzt sieht:

1. Der Vorwurf der Besessenheit
2. Die Forderung eines Zeichens

b. Ein Satz vorweg: Das Auftreten und Handeln Jesu provoziert. Es fordert zur Entscheidung heraus. Es setzt sich von anderen, die ähnlich handeln, ab. Jesus setzt so in seinem Handeln, in seinem Auftreten und seiner Präsenz ein Unterscheidungs- und Entscheidungskriterium, an dem sich die Menschen reiben. Es lässt keineswegs gleichgültig. Vielmehr gilt es im Kern zu erfahren, wer dieser Jesus von Nazareth ist, woher er kommt und worauf er zielt:

1. Ist er Gottes oder des Teufels?

Darauf läuft die Kritikerfrage im Vorwurf der Besessenheit hinaus. In der Antwort entscheidet sich Herkunft, Auftrag, Botschaft und Ziel Jesu. In der Antwort entscheidet sich aber auch die Wirkung des Handelns Jesu nicht zuletzt für die Kritiker: das Vordringen der Gottesherrschaft zu den Menschen.

2. Ist er ein wahrer oder falscher Prophet?

Darauf läuft die Kritikerfrage in der Forderung eines Zeichens hinaus. In der Antwort zeigt sich im Vergleichsbild mit Jona ein Aspekt des Wirkens und der Botschaft Jesu: der Aufruf zur Umkehr und die Orientierung am Evangelium, in der weiterführenden Deutung die Orientierung an Jesus als dem Licht, das aufscheint im Gericht. In der Antwort wird für die Adressaten deutlich, wie zentral die eigene Umkehr und Neuausrichtung des Lebens gerade im Horizont des nahenden Gerichts ist.

c. Beide Vorwürfe treffen ins Herz. Beide finden eine schlagfertige Antwort und eine theologische Spitzenaussage. Beide Vorwürfe werden von Menschen gestellt, denen es ernst ist. Kritiker sind nicht diejenigen, die gleichgültig bleiben, sondern die, die sich auseinandersetzen und herausfordern lassen – die ihnen gegebene Antwort eingeschlossen.

## 6.1 Der Vorwurf der Besessenheit

a. Die Existenz von Dämonen wird neutestamentlich (auch schon alttestamentlich und in der frühjüdischen Apokalyptik) mehrfach bezeugt:

- Sie gelten als „unreine Geister“ (v.a. ein markinischer Begriff), weil sie exkommunizieren.
- Sie gelten als „böse Geister“ (v.a. ein lukanischer Begriff), weil sie Böses i.S. des Übels bringen, v.a. Krankheiten, weniger schuldbehaftete Zusammenhänge.
- „Daimonion“, ihre griech. Bezeichnung, gibt ihre Herkunft an: Sie sind des Teufels und haben lebenszerstörerische Kraft.
- Sie gelten als „Geister“, weil sie weder Leib noch Seele haben, von ihnen wird im Plural gesprochen, weil als Mächte, ja als Legion (Mk 5,9) auftreten.
- Sie gelten als Wissende und biblisch Gebildete: So kennen sie ihr Gegenüber, Jesus von Nazareth (Mk 1,24). Sie wissen um die Existenz des *einen* Gottes (Mk 5,7) und seines Gesandten (Lk 4,34), des Sohnes Gottes (Mk 3,11), des Christus (Lk 4,34). Sie kennen sich aus in der Christologie.

b. Die Austreibung von Dämonen ist in der Zeit des Neuen Testaments reguläre Praxis. Die Evangelien berichten uns mehrfach davon. Jesus macht dabei keine Ausnahme. Er setzt sich aber von der Praxis anderer ab. Dabei sind zwei Faktoren maßgeblich, die sich in seiner Antwort auf den Kritikervorwurf der Besessenheit finden (Lk 11,20):

- Jesus treibt die Dämonen mit dem Finger Gottes aus.
- Voraussetzung und Wirkung der Austreibung der Dämonen durch Jesus fallen zusammen: der Vorstoß der Gottesherrschaft.

c. Der Vorwurf liegt in der Besessenheit Jesu selbst, nicht in der Austreibung der Dämonen. Ist er des Teufels, treibt er mit Beelzebul die Dämonen aus – so die zugespitzte Frage?

Die Dämonenaustreibung Jesu aber ist ein Zeichen, die Konstatierung der schon angebrochenen Gottesherrschaft und die Durchsetzung derselben. Er entkräftet den Vorwurf in seinem Kern: Die Austreibung der Dämonen führt zur Befreiung des Menschen, damit zur Entmachtung der Unheilmächte, zur Entmachtung Beelzebuls? Im Namen Beelzebuls die Dämonen auszutreiben, würde ihn selbst entmachten. Jesus aber agiert im Namen Gottes, mit messianischem Anspruch. Mit dem Finger Gottes treibt er die Dämonen aus. Das ist von jeher biblisch ein Bild für Schöpfung und Befreiung (Ex 8,5; Ps 8,4). Dämonenaustreibungen Jesu sind so Befreiungstaten, die Neuschöpfung ermöglichen. Die Betroffenen sind Leidende, Opfer, die sich nicht selbst helfen können, sondern auf Hilfe, auf die Hilfe Jesu angewiesen sind. Sie erfahren durch die Dämonenaustreibung Heilung, und Heilung ist mehr als Gesundung. Es ist die Wiederherstellung der guten Mensch-Gott-Beziehung i.S. der Schöpfung, i.S. des alttestamentlichen Schalom. Konkret können die Menschen nach der Dämonenaustreibung wieder sprechen (Lk 11,14), sich ihres Verstandes bedienen (Mk 5,15). Sie werden zu Menschen, die Jesus folgen wollen (Lk 8,2) und ihn verkündigen (Mk 5,20). Die Dämonenaustreibungen Jesu sind Zeichen für die schon angebrochene, nahe herangekommene Gottesherrschaft (Mk 1,15f.) und Vorausdeutung für die Zukunft, für die Vollendung der Gottesherrschaft. Sie zeigen gegenwärtig realisiert, was zukünftig vollendet sein wird.

## 6.2 Die Forderung eines Zeichens

a. „Wer ist dieser?“ (Mk 4,35ff.) ist die Kernfrage des Markus-Evangeliums. Sie liegt auch der Forderung eines Zeichens zugrunde. Wer kann in Jesus von Nazareth geglaubt werden? Ist er der seit Jahrhunderten erwartete und ersehnte Messias? Wie unterscheidet er sich von anderen, die mit ähnlichem Anspruch auftreten? Prophetisch agiert er – ist er aber ein wahrer Prophet? Ist ihm Glauben zu schenken? Im Kern geht es in der Zeichenforderung um die Unterscheidung zwischen wahrer und falscher Prophetie.

b. Mit drei Referenztexten des Alten Testaments, ja seinem Kern, der Tora, lassen sich die Kriterien für diese zentrale Unterscheidung benennen:

a. Dtn 13,2-6:

Ein wahrer Prophet beruft sich auf den *einen* Gott, und noch mehr: Er lehrt und lebt die Gottesliebe – mit ganzem Herzen und mit ganzer Seele (Vgl. Dtn 6,4ff. das Glaubensbekenntnis Israels, das Schma Jisrael). Der Maßstab ist der Monotheismus.

b. Dtn 18,15f.:

Der größte Prophet Israels ist Mose (Dtn 34,10), der als Hirte Israels die Gebote Gottes empfangen und weitergegeben hat. Ein wahrer Prophet, der sich an ihm misst, ist ein Mose redivivus, der den Sinaibund erneuert, der das Gesetz erfüllt und verkündigt, in der Gottes- wie in der Nächstenliebe.

c. Dtn 18,21ff.:

Wahre Prophetie zeigt sich in der Richtigkeit der Prophezeiung, ein Kriterium, das in der Regel die Zukunft vor der Gegenwart überprüfen muss. Dass sich Heils- wie Gerichtsworte bewahrheitet haben, ist unbestritten, dass sich Gott in der Geschichte offenbart, die noch auf Vollendung harret, aber auch.

c. Jesus weist jede Art von Zeichenforderung von sich. Letztlich ist er selbst das Zeichen, das verstanden und geglaubt werden will. In diesem Sinn erfüllt er die drei atl. Kriterien für den wahren Propheten:

1. Er handelt im Auftrag Gottes und kündigt den *einen* Gott.
2. Er orientiert sich am Gesetz und erfüllt es.
3. Die Zeichen, die er setzt, zeigen den Anbruch der Herrschaft Gottes. Er selbst, sein Leben und seine Sendung, sein Wirken, sein Sterben und seine Auferstehung sind das Zeichen, das verstanden und geglaubt werden will.

d. Mit zwei Beispielen macht er das deutlich. Beide beziehen sich auf den atl. Propheten Jona.

a. Lk 11,29f.:

Der Lukas-Text legt Jona 3 zugrunde. Jona ist „den Nineviten ein Zeichen geworden“ (Lk 11,30). Die Szene ist markant. Es steht „Spitz auf Knopf“. Ninive ist Symbol für den Sündenpfuhl schlechthin, die Stadt der Feinde Gottes. Dieser Stadt gilt der Zorn Gottes. Dieser Stadt ist das Gericht Gottes angesagt. Diese Stadt wird dringend zur Umkehr aufgefordert. Wider Willen hat Jona Erfolg.

Der Menschensohn wird diesem Geschlecht ein solches Zeichen sein wie Jona den Nineviten (Lk 11,30). Der Menschensohn aber ist nach Dan 7,13 "Heilige des Höchsten", Symbol für das endzeitliche Israel und Künder des Gerichts.

Und die Königin des Südens (gemeint: die Königin von Saba) ist diejenige, die Gericht halten wird, die vom Ende der Welt kam, um die Weisheit Salomos zu hören (Lk 11,31). Sie steht für die Heiden, die die Botschaft Jesu hören.

Jesus aber ist mehr als Salomo und mehr als Jona. Er ist der Künder der Gerichts. Das „Zeichen des Jona“ ist seine Sendung, die durch das Gericht hindurch Rettung bringt.

b. Mt 12,38ff.

Der Matthäus-Text legt Jona 2 zugrunde: die Rettung des Propheten Jona aus dem Bauch eines Fisches, und zwar nach drei Tagen – klassischer Weise und traditionell in christlicher Deutung ein Bild für die Auferstehung. Das „Zeichen des Jona“ steht hier für den Tod und die Auferstehung Jesu, des Menschensohnes.

## 7. Jesus und die Pharisäer

a. Die Pharisäer gelten als die typischen Gegner Jesu. Das führt oft zu dem Eindruck, zwischen ihnen und Jesus gäbe es nur massive Konflikte. Tatsächlich gibt es wohl keine jüdische Bewegung, die mit Jesus so viele Gemeinsamkeiten hatte wie die pharisäische. Weil sie so interessant sind, stehen sie im Fokus; weil Profilierung gesucht wird, werden die Unterschiede betont.

b. Die Pharisäer<sup>24</sup> werden nicht nur im Neuen Testament, sondern auch bei Flavius Josephus<sup>25</sup> als starke Gruppierung beschrieben. Im Talmud und Midrasch werden zahlreiche Namen von Pharisäern aus neutestamentlicher Zeit bei markanten Positionen genannt, ohne dass klar wäre, ob es sich um Zuschreibungen oder Überlieferungen handelt. Wie es scheint, haben sie sich vom priesterlichen Reinheitsdenken inspirieren lassen, weil das ganze Gottesvolk als Priestertum (Ex 19) berufen ist, die Heiligkeit Gottes zu achten. Deshalb betonen sie die Beschneidung und die Reinheitsgebote der Tora. Genau hier tun sich auch die Konfliktfelder mit Jesus auf.

c. Lukas zeichnet ein besonders farbiges Bild der Pharisäer. Einerseits überliefert er – vor allem aus der Redenquelle (Q) – eine harte Kritik Jesu an der „Heuchelei“ und falschen Gesetzesauslegung der Pharisäer; andererseits aber hat er nicht wenige Szenen, die – manchmal erst auf den zweiten Blick – eine recht große Nähe zu den Pharisäern zeigen. Diese Szenen dürfen so wenig historisiert werden wie die reinen Konfliktgeschichten; aber sie zeigen, dass das Bild der Überlieferung nicht einseitig anti-pharisäisch, gar antijüdisch gewesen ist.

d. Der Reisebericht ragt heraus, weil er die Spannung besonders stark aufbaut.

- Lk 11,37-54 ist eine scharfe Rede gegen die Gesetzesauffassung der Pharisäer; sie hat eine Parallele in der großen Weherede Mt 23. Sie geht im Kern auf Q zurück.
- Unmittelbar anschließend resümiert Jesus nach Lk 12,1-3 seine Kritik an der „Heuchelei“ in der Öffentlichkeit.
- Im Gegensatz zu den Konflikten warnen Jesus nach Lk 13,31-35 Pharisäer vor Herodes Antipas – was Jesus in eine Prophetie seines Wirkens und Leidens umwandelt.
- Nach Lk 14,1-6 entwickelt sich an einer Heilung ein Streit über die Sabbatpraxis, die nach Lk 14,7-24 zu Tischgesprächen über Oben und Unten führt.
- Lk 18,9-14 gibt das berühmte Beispiel vom Pharisäer und Zöllner, um Heuchelei und Frömmigkeit zu unterscheiden.

Der Spannungsbogen ist nicht untypisch. Im Vorfeld der Passion gewinnt er an Energie.

---

<sup>24</sup> Vgl. *Günter Stemberger*, *Pharisäer, Sadduzäer, Essener* (SBS 144), Stuttgart 1991; *Roland Deines*, *Die Pharisäer. Ihr Verständnis im Spiegel der christlichen und jüdischen Forschung seit Wellhausen und Gaertz* (WUNT 101), Tübingen 1998; *Anthony J. Saldarini*, *The Pharisees, Scribes, and Sadducees in the Palestinian Society*, Grand Rapids 2001; *Jacob Neusner*, *In Quest of the historical Pharisees*, Waco 2007.

<sup>25</sup> Vgl. *Steve Mason*, *Flavius Josephus on the Pharisees*, New York 2001.

e. Ein durchgängiges Thema der Kontroversen ist der Tod Jesu.

- In Lk 11,37-54 wird er indirekt angekündigt: unter der Perspektive einer schuldhaften Verstrickung der Pharisäer und Gesetzeslehrer in die Geschichte der Verfolgung von Propheten.
- Tod und Auferstehung stehen hinter dem Vorwurf der Heuchelei und den Bildern des Verhüllens und Enthüllens in Lk 12,1-3.
- Diejenigen, die Jesus vor Herodes Antipas warnen, werden nach Lk 13,31-35 selbst in den Tod Jesu verstrickt sein – aus dem nur er selbst einen Ausweg findet, auch für die Täter.
- Die Tischgespräche, die Lk 14 wiedergibt, laufen auf die Forderung der Kreuznachfolge zu (Lk 14,27).
- Die Gnade, die dem reuigen Sünder widerfährt (Lk 18,9-14), ereignet sich in der Passion Jesu, weil Jesus nicht mit Gewalt, sondern Liebe reagiert.

Durch den Bezug auf den Tod bekommen die Kontroversen ein Gewicht, das weit über moralische Fragen hinausgeht. Desto wichtiger ist eine genaue Analyse und Interpretation.

f. Zu den heutigen Forschungsfragen gehören nicht nur die Rekonstruktionen der historischen Verhältnisse, sondern auch die Interpretationen: die Bilder der Pharisäer in den verschiedenen Überlieferungen. Lukas ist wegen der Vielschichtigkeit seiner Darstellung ein dankbarer Gegenstand.

#### Literatur:

*Roland Deines*, The Pharisees between „Judaisms“ and „Common Judaism“, in: D.A. Carson/P.O.T. Brien/M.A. Seifried (Hg.), *Justification and Variegated Nomism I: The Complexities of Second Temple Judaism* (WUNT II,140), Tübingen 2001, 443–504

## 7.1 Die Weherede Jesu (Lk 11,37-54)

a. (Thema) Nach Lk 11,37-54 reitet Jesus eine heftige Attacke gegen die Pharisäer und Schriftgelehrten. Der Passus hat – wie seine ausgefaltete Parallele Mt 23 – antijüdische Ressentiments bedient, gehört aber genuin in die Abteilung innerjüdischer Kontroversen, die seit je mit großer Heftigkeit ausgetragen werden, weil es um etwas geht: die Geltung des Gesetzes, die Heiligung des Namens Gottes, die Stärkung der innerjüdischen Solidarität, das Überleben in der Welt der Völker. Exegetisch zu fragen ist, worum der Streit sich dreht, wie die Parteien sich positionieren und welche Konsequenzen für die historische Sicht Jesu im Judentum seiner Zeit zu ziehen sind.

b. (Kontext) Lk 10,35 – 11,13 war der Formierung der Jüngerschaft unter dem Vorzeichen der Einheit von Gottes- und Nächstenliebe gewidmet. Lk 11,14-36 hat paradigmatisch die Dramatik der Auseinandersetzung mit Jesus an verschiedenen Reaktionen des Volkes festgemacht. Lk 11,17-53 konzentriert sich auf die Pharisäer und Schriftgelehrten, während Lk 12,1-3 wieder den Horizont weitet. Mithin ist der Kern der Problematik in der Weherede zu finden: Es geht um das Gesetz Gottes, den Umgang mit ihm und mit Jesus, der es anders auslegt als die Pharisäer und Schriftgelehrten.

c. (Struktur) Die Episode ist szenisch gegliedert.

Lk 11,37f.	Die Situation: Verwunderung über Jesus
Lk 11,39-44	Das Wehe gegen die Pharisäer
11,39ff.	Der Grundsatz: Wahre Reinheit
11,42	Das 1. Wehe: Gesetzeslehre
11,43	Das 2. Wehe: Geltungssucht
11,44	Das 3. Wehe: Tod
11,45-52	Das Wehe gegen die Gesetzeslehrer
11,45	Der Einwand eines Gesetzeslehrers
11,46	Das 1. Wehe: Lasten
11,47-51	Das 2. Wehe: Verfolgung
11,52	Das 3. Wehe: Schlüssel
11,53f.	Die Reaktion: Aggression gegen Jesus

Die szenische Gliederung baut den Spannungsbogen auf. Jesus hat von Anfang bis Ende die Initiative. Er provoziert durch sein Verhalten (Lk 11,38) und sein Wort (Lk 11,45 – 11,53f.). Die Reaktionen steigern sich von Verwunderung (V. 38) über Kritik (V. 45) zu Ablehnung (Vv. 53f.).

Im Kern stehen zweimal drei Weherufe, adressiert an die Pharisäer (Lk 11,42ff.) und die Gesetzeslehrer (Lk 11,45-52). Sie konkretisieren den Grundvorwurf Jesu, den Lk 11,39ff. voranstellt: ein falsches Grundverständnis von Reinheit und Unreinheit zu haben. Das wird als prinzipiell falsche Exegese und Theologie des Gesetzes kritisiert (Lk 11,42), die sich dreifach negativ auswirkt: als Heuchelei (Lk 11,43), als Überbelastung des Volkes (Lk 11,45-52) und als Verfolgung der Propheten (Lk 11,47-51). Deshalb verbreiten sie den Tod (Lk 11,44).

Die Weherufe sind eine prophetische Redegattung, komplementär zu den Seligpreisungen (vgl. Lk 6,20-25). Sie sprechen das Gericht Gottes zu. Sie nehmen nicht eine endgültige Verdammung vorweg, sondern zielen auf eine Umkehr, so wie die Seligpreisungen auf eine Umsetzung im Leben.

d. (Genese) Der synoptische Vergleich mit Mt 23 lässt eine gemeinsame Q-Tradition erkennen, die aber sehr unterschiedlich bei Matthäus und Lukas ausgestaltet worden ist, so dass eine halbwegs genaue Rekonstruktion der Vorlage kaum mehr gelingt.

Lk 11,37f. Die Situation	(Mk 7,1.5 par. Mt 15,1f.)
Lk 11,39ff. Der Grundsatz	Mt 23,25f.
Lk 11,42 1. Wehe gegen Pharisäer: Zehnten	Mt 23,23
Lk 11,43. 2. Wehe gegen Pharisäer: Ehrenplatz	Mt 23,6f. (ohne „Wehe“)
Lk 11,44 3. Wehe gegen Pharisäer Gräber	Mt 23,27f.
Lk 11,45 Der Einwand eines Gesetzeslehrers	-
Lk 11,46 1. Wehe gegen Gesetzeslehrer: Lasten	Mt 23,4 (ohne „Wehe“)
Lk 11,47-51 2. Wehe gegen Gesetzeslehrer: Verfolgung	Mt 23,29-36
Lk 11,52 3. Wehe gegen Gesetzeslehrer: Schlüssel	Mt 23,13
Lk 11,53f. Die Reaktion	(Mk 12,13 par. Lk 20,20)

Der synoptische Vergleich zeigt auf den ersten Blick, wie intensiv Lukas (nicht anders als Matthäus) gearbeitet hat, um die Tradition der Weheworte in den Gang der Erzählung einzupassen. Er hat – mit Seitenblick auf Mk 7,1-23 (ohne direkte Parallele bei Lukas) – die Szene eingeleitet und so ausgeleitet, dass sie in den Reisebericht passt. Er hat die Weheworte in einer typischen Gastmahlsituation verortet (Lk 7,36; 14,1). Er hat die Verteilung der Weheworte auf Pharisäer und Gesetzeslehrer vorgenommen (während für Mt 23 die Doppeladresse „Pharisäer und Schriftgelehrte“ typisch ist). Er hat die beiden Dreierstaffeln gestaltet.

Der synoptische Vergleich lässt erkennen, dass die Aufteilung der Adressen – erst Pharisäer, dann Gesetzeslehrer – nicht der Differenzierung, sondern der Intensivierung der Kritik dient. Darauf deutet auch die eingebaut Zwischenfrage in V. 45 hin.

Im synoptischen Vergleich lässt sich auch erkennen, dass bestimmte Vorwürfe, die Mt 23 äußert, nicht erscheinen: die Okkupation des Lehrstuhles von Mose (Mt 23,2f.), das Wort von der Erhöhung und Erniedrigung (Mt 23,12 – vgl. aber Lk 14,11; 18,14) und die Kritik der Proselytenmacherei, die nur mehr Opfer rigider Gesetze produziere (Mt 23,15).

Der Vergleich führt zu der Hypothese<sup>26</sup>, dass ein Kern von 4 Weheworten unterschiedlich ausgestaltet worden ist und weitere Weheworte reproduziert hat, bei Lukas auf der Basis von Q (Lk 11,43 // Mt 23,6f. – Lk 11,46 // Mt 23,4), bei Matthäus auf der Basis von Sondergut.

<sup>26</sup> Ein guter Vorschlag bei F. Bovon, Lk II 222ff.

e. (Auslegung) Die Rede Lk 11,37-54 verlangt eine genaue Nachzeichnung des Gedankenganges anhand der Akolouthie der Verse, in genauer Korrelation mit der erzählten Situation.

α] Die Situation ist friedlich. Jesus, eingeladen, ist zu Gast (Lk 11,37). Sie ist die komplementäre Situation zur Missionsreise und dem Anklopfen an der erstbesten Tür. Auch sie eröffnet die Möglichkeit des Gespräches. In diesem Fall entsteht aber eine Kontroverse, die durch Jesu Worte nicht befriedet, sondern angeschärft wird (vgl. Lk 11,53f.). Das gemeinsame Mahl ist oft ein Zeichen für die Gottesherrschaft, hier aber ein Ort für Diskussionen, wie in Lk 14 und Lk 15 auch. Ob es sich um ein zweites Frühstück (Brunch) oder ein Mittagessen (Lunch) handelt, ist dem griechischen Wort nicht genau abzulesen.

β] Der Anlass ist Jesu Freiheit gegenüber den rituellen Waschungen (vgl. Hebr 6,2; 9.10), die den Übergang vom Profanen zum Heiligen am privaten Tisch bewirken sollen (Lk 11,38). Dass Jesus provokativ auf das Waschen verzichtet, trifft die Pharisäer dort, wo sie am stärksten engagiert sind, bei der Heiligung des Alltages durch die Popularisierung priesterlicher Reinheitsvorschriften.<sup>27</sup> Die Aktion Jesu steht bei Lukas nicht allein. Auch bei den Themen des Fastens (Lk 5,33-39 par. Mk 2,18-22) und der Sabbatruhe (Lk 6,1-5 par. Mk 2,23-28; Lk 6,-13 par. Mk 3,1-6) weicht Jesus signifikant von der pharisäischen Linie ab. Besonders umstritten ist sein Verhalten gegenüber Sündern (Lk 5,17-26 par. Mk 2,1-12; Lk 5,27-32 par. Mk 2,13-17; Lk 7,36-50), die er nicht auf Abstand hält, sondern mit Gottes Gnade beschenkt.

γ] Das Prinzip Jesu (Lk 11,39ff.) ist auf den Punkt formuliert; der Sache nach entspricht es Mk 7,1-23: Reinheit und Unreinheit sind nicht kultische, sondern ethische Kategorien. Mehr noch: Wer sich auf den Kult konzentriert, lenkt vom Wesentlichen ab. Es bedarf einer Reinigung, aber nicht der Schüsseln und Becher, sondern der Herzen.

- Die Pharisäer würden nicht den Zusammenhang von Kult und Ethos leugnen, aber umgekehrt argumentieren: Das Ethos erkenne man an der Einhaltung der Riten, weil sie die Zugehörigkeit zum Volk, den Gehorsam gegenüber Gottes Gebot und das Wissen um den Unterschied zwischen Heilig und Unheilig zeige.<sup>28</sup>
- Jesu Vorwurf, die Pharisäer seien innen „voller Raub und Bosheit“ (Lk 11,39), bezieht sich nicht auf moralische Tatsünden, sondern setzt tiefer an. Bis zur Beispielgeschichte vom Pharisäer und Zöllner (Lk 18,9-14) zieht sich die Analyse Jesu durch, dass auch moralischer und ritueller Perfektionismus nicht vor dem Bösen im eigenen Herzen schützt, das aber gerade besiegt werden muss.
- Das beste Gegengift ist Barmherzigkeit, konkret: Unterstützung der Armen mit dem, was im Becher und in der Schüssel ist (Lk 11,41).

Jesus verändert radikal das Verhältnis von Innen und Außen, Ethos und Ritus. Der Grund ist schöpfungstheologisch (Lk 11,40).

---

<sup>27</sup> Vgl. F. Bovon, Lk II 226: „Der Unterschied im Benehmen Jesu und des Pharisäers liegt nicht in einer anderen Wahrnehmung von Hygiene oder guten Manieren; er geht in den Augen von Lukas auf eine andere Konzeption der Religion zurück.“

<sup>28</sup> Vgl. Roland Deines, Jüdische Steingefäße und pharisäische Frömmigkeit. Ein archäologisch-historischer Beitrag zum Verständnis von Joh 2,6 und der jüdischen Reinheitshalacha zur Zeit Jesu (WUNT II/52), Tübingen 1993.

δ] Der erste Weheruf gegen die Pharisäer bringt die Kritik Jesu an der pharisäischen Gesetzesauslegung auf den Punkt: Die „Hierarchie der Wahrheiten“ ist auf den Kopf gestellt (Lk 11,42). Der „Zehnte“ ist eine Steuer, die dem Tempel zugutekommt. Mit hin steht der Primat des Kultes zur Disposition. Aus Talmud und Midrasch sind – auf alttestamentlicher Basis – zahlreiche Debatten überliefert, was verzehntet werden muss. Jesus konzentriert sich auf Minibeträge, denen er das denkbar Wichtigste, Recht und Liebe, entgegensetzt. Er leugnet nicht, dass seine Gegner für das Recht und die Liebe Gottes sind, kritisiert aber, dass sie die Prioritäten falsch setzen und das Reinheitsgebot veräußerlichen. Umgekehrt wendet sich Jesus nicht gegen die Tempelsteuer und das Zehngebot.<sup>29</sup> Dieser Vorwurf ist breit bezeugt. Er scheint im Kern jesuanisch zu sein.

ε] Der zweite Weheruf gegen die Pharisäer kritisiert die Heuchelei als Grundversuchung der Frommen (Lk 11,43). Zu dieser Kritik gibt es zahlreiche Parallelen in der Jesustradition (Mk 12,37-40 par. Lk 20,46f.; Mt 6,1-18), aber auch in der jüdischen Literatur der Zeit. Kritisiert wird nicht, dass anders gehandelt als geredet wird, sondern dass die Religiosität der Selbstdarstellung dient. Das wiederum wird als Konsequenz der falschen Prioritäten angesehen: Wer nicht alles auf die Gottesliebe richtet, gibt anderen religiösen Vorlieben den Vorzug.

ζ] Der dritte Weheruf gegen die Pharisäer ist der härteste (Lk 11,44). Er nimmt das Thema der Unreinheit mit dem Grab von Toten auf (Num 19,16) und hält vor, die faktische Unreinheit zu verschleiern, die aus den falschen Prioritäten (Lk 11,42) und ihren fatalen Konsequenzen (Lk 11,43) resultiert, so dass alle, die sich auf dieses Fundament stützen, *de facto* sich verunreinigen: Sie setzen ihrerseits falsch an, konzentrieren sich aufs Äußerliche und vernachlässigen die seelische Hygiene. Durch die hohe Bedeutung, die seit alters im Judentum der Totenruhe zugemessen wird, wird der Vorwurf Jesu giftig. Die Pietät wird aber nicht denunziert. Vielmehr bildet sie die Basis für die Kritik.

---

<sup>29</sup> F. Bovon (Lk II 230) sieht jedoch eine „Glosse“ aus Q, die ein „Verrat“ an der Sache Jesu sei. Das ist ein typisches Missverständnis „liberaler Theologie“, die keinen Zugang zum Ritualen hat.

η] Der Einwand in Lk 11,45 reflektiert die Härte der Kritik, moralisiert sie aber seine re-  
seits und verfehlt damit die Pointe Jesu. Jesus „beleidigt“ nicht, sondern kritisiert, hart  
aber fair. Die „Gesetzeslehrer“ sind für Lukas – wie historisch – nicht mit den Pharisä-  
ern identisch, weil sie einen Berufsstand bilden, der Jura und Exegese vereint, wäh-  
rend die Pharisäer eine Reformbewegung sind. Es gab aber viele Überschneidungen,  
weil die Pharisäer die Gesetzeslehrer brauchen und viele Gesetzeslehrer Pharisäer  
waren.

θ] Der erste Weheruf gegen die Gesetzeslehrer (Lk 11,46) variiert die Kritik des ersten  
Weherufes gegen die Pharisäer (Lk 11,42) und bereitet den dritten Weheruf vor (Lk  
11,52). Die Lasten, die aufgebürdet werden, sind die Einzelschriften des Gesetzes,  
insbesondere jene, die ungebührlich gewichtet sind (vgl. Lk 11,42). Diese Klage findet  
sich auch später im Munde des Petrus (Apg 15,10). Der komplementäre Vorwurf,  
selbst keinen Finger zu krümmen, zielt aber nicht nur darauf, dass sie sich an die eigen-  
en Vorschriften nicht halten, sondern darauf, dass sie nichts tun, sie ihnen abzu-  
nehmen. Das passt zum Vorwurf, das Himmelstor zu verschließen (Lk 11,52). Das ge-  
länge nur durch eine andere Hermeneutik des Gesetzes.

ι] Der zweite Weheruf gegen die Gesetzeslehrer ist der längste (Lk 11,47-51). Er zielt  
auf den Vorwurf, gezielt die Propheten zu verfolgen. Damit wird die Verfolgung Jesu  
antizipiert, das Thema der Gräber und des Todes variiert und ein altes Motiv der  
selbstkritischen Geschichtsschreibung Israels aktualisiert, dass die Propheten bis aufs  
Blut verfolgt würden (Neh 9,26).

- Im ersten Teil des Weherufes (Lk 11,47f.) wird die an sich unstrittige Vereh-  
rung der Gräber von Propheten kritisiert, weil ihr – wie der zweite Teil zeigen  
wird – keine Praxis in der Gegenwart entspricht. Dadurch ist die Totenvereh-  
rung eine Fassade, die den Skandal der Gegenwart vertuscht. Die Verehrung  
der Prophetengräber ist vergleichsweise jung; deshalb wird immer noch ge-  
baut. Aber damit kann man das historische Gewissen nicht entlasten. Im Ge-  
genteil geschieht eine Art Perversion: Wer Prophetengrabmäler baut und  
selbst Propheten verfolgt, macht seine Pietät zum Zeugnis für die eigene Ag-  
gression.
- Im zweiten Teil (Lk 11,49ff.) wird die Kritik des ersten Teiles prophetisch be-  
gründet, indem Jesus der Weisheit Stimme leiht.
  - Diese Figurenrede ist christologisch begründet (vgl. Lk 7,35; 10,21f.):  
Jesus ist „mehr als Salomo“ (Lk 11,31).
  - Die Weisheit sandte und sendet Propheten und Apostel: Jesus ordnet  
sich und seine Jünger in die Geschichte des Werbens Gottes um sein  
Volk ein (Lk 11,49).
  - Die Verfolgungen, die vorhergesehen worden sind, dienen jetzt dazu,  
das Maß vollzumachen und die Täter zur Verantwortung zu ziehen. So  
wie sich die eschatologische Heilszeit zuspitzt (Lk 4,18f. – Jes 61,1f.),  
so auch das Gericht. Es fordert Rechenschaft. Da die gegenwärtige  
Generation sich bewusst und normativ auf die Väter bezieht, muss sie  
auch deren Sünden büßen.

Weil Jesus als Weisheit spricht, greift die Dialektik von Heil und Gericht, wie in  
Lk 13,34f. Jesus muss seine Gegner mit der bitteren Wahrheit konfrontieren,  
wie falsch sie liegen, um so dem Willen Gottes Genüge zu verschaffen.

κ] Der dritte Weheruf gegen die Gesetzeslehrer (Lk 11,52) führt an den Ausgangspunkt der Kritik Jesu zurück und spitzt sie auf den entscheidenden Punkt zu. So wie sie das Gesetz lehren (so dass sie Propheten und Apostel verfolgen), versperren sie sich selbst und anderen die Tür ins Reich Gottes.<sup>30</sup>

- Die Gesetzeslehrer tragen die „Schlüssel der Erkenntnis“. Das ist eine Parallele zur Aussage von Mt 23,2, dass sie auf der Kathedra des Mose sitzen. Sie haben alles: die Kenntnis des Gesetzes, den Willen zur Befolgung und den Auftrag zur Deutung. Jesus selbst steht nicht gegen das Gesetz, sondern auf seiner Seite. Das hat das Gespräch über das Doppelgebot ergeben (Lk 10,25-28).
- Aber der Schlüssel wird nicht benutzt, um die Tür zum Reich Gottes, zum ewigen Leben und in die Gemeinde Jesu aufzuschließen, sondern um sie abzuschließen. Die Gesetzeslehre, die Jesus kritisiert, nimmt keine Lasten ab, sondern bürdet sie auf, so dass der Weg zu beschwerlich wird.

Mit diesem soteriologischen Argument hat Jesus nach Lukas seine entscheidende Position zum Gesetz und zu seiner Geltung beschrieben. So ausgelegt, wie Jesus es gleich zu Anfang sagt (Lk 11,39ff.), gehört es auf die Seite der Gottesherrschaft, der Gottesliebe und des Lebens. Weil es anders ausgelegt wird, verstärkt sich die Notwendigkeit der Heilssendung Jesu. Mit seiner Kritik verschafft er den Gesetzeslehrern die Gelegenheit, anders zu denken. Nach Lk 11,53f. haben sie sie aber (noch) nicht ergriffen.

---

<sup>30</sup> H. Schürmann (Lk II 328f.) will tiefgreifende Differenzen zwischen Lukas und Matthäus ausmachen, überzeichnet aber die Unterschiede.

## 7.2 Die Kritik der Heuchelei (Lk 12,1-3)

a. Direkt im Anschluss an das kontroverse Tischgespräch (Lk 11,17-54) folgt eine kurze Szene in der Öffentlichkeit, die Bilanz zieht. Jesus wendet sich „zuerst“ an seine Jünger, aber nicht, um die Massen auszuschließen, sondern um ihnen zu offenbaren, was er seinen Jüngern anvertraut. Diese Kommunikationsstrategie wird zum Thema seiner Lehre.

b. Das Resümee der Weherede in Lk 12,1 stellt klar, dass Jesus sich nicht gegen die Pharisäer als Pharisäer wendet, sondern gegen „Heuchelei“, heißt: gegen eine Lehre und Praxis des Gesetzes, die falsche Prioritäten setzt, weil das „Recht“ und die „Gottesliebe“ hinter Kleinigkeiten des Verzehntens zurückhängen (Lk 11,39-42). „Sauerteig“ funktioniert nach dem Motto: Wenig macht viel. Das gilt im Guten (Mt 13,33: Gleichnis vom Sauerteig), aber auch im Bösen. Konsequenz: Man darf sich auf die Logik der Heuchelei nicht einlassen; es geht um eine andere Qualität.

c. Die Kritik weitert Jesus in Lk 12,2f. aus.

- Lk 12,2 prognostiziert, dass sich die Pharisäer seiner Kritik nicht werden entziehen können, weil alles ans Licht der Öffentlichkeit kommt, gerade das Verborgene. Vers 2 ist aber eine allgemeine Sentenz, die im Neuen Testament eine Reihe von Varianten hat
  - In Mk 4,22 par Lk 8,17 deckt das Wort die Dialektik der Evangeliumsverkündigung Jesu am Beispiel der Gleichnisse auf: Das, was Jesus in aller Offenheit durch Gleichnisse verkündet, verstopft, weil es so klar ist, die Ohren derer, die anders hören müssten (Mk 4,9-13 par. Jes 6,9f.) – aber nicht, um sie taub zu machen, sondern um sie aufhorchen zu lassen (Mk 4,21-25 par.).
  - In Mt 10,26f. gehört die Sentenz zur Aussendungsrede (Mt 10,5-39). Hier ist die Pointe, dass die Jünger das, was Jesus ihnen anvertraut hat, frei heraus sagen sollen, um es aller Öffentlichkeit bekanntzumachen („Was ich euch im Dunkeln sage, davon redet am hellen Tag“).

Lk 12,2 bezieht sich aufs Voranstehende: Die Heuchelei kommt heraus. Die Jünger müssen Aufklärer sein. Aber es geht um mehr: um das Evangelium.

- Lk 12,3 bezieht die Jünger als Kommunikatoren des Evangeliums ein.
  - Dass sie hinter vorgehaltener Hand reden und ins Ohr flüstern müssen, reflektiert die bedrängte Lage, in der sie das Evangelium verkünden müssen. Es spiegelt auch die Bedeutung der Mund-zu-Mund-Propaganda im frühen Christentum.
  - Was klein beginnt, kommt groß raus. Es gibt keine Notwendigkeit, alles an die große Glocke zu hängen. Entscheidend ist nur, dass man bei der Wahrheit bleibt.

Die Kommunikation des Evangeliums wird nur erfolgreich sein, wenn sie der Logik der Öffentlichkeit folgt. Denn das Wort Gottes ist für die Öffentlichkeit bestimmt. Es schafft sich seine Öffentlichkeit. Die Jünger sind so etwas wie Pressesprecher Jesu.

Die gesamte Kritik, die hinter der Weherede steht, ist vom Konzept der Öffentlichkeit bestimmt, das Jesus in Lk 12,1-3 entfaltet. Das Gesetz muss der Öffnung dienen: letztlich für das Reich Gottes. Die Mahnung zum Bekenntnis Lk 12,4-12 passt dann.

### 7.3 Die Warnung Jesu (Lk 13,31-35)

a. Die Pharisäer sind an der Seite Jesu (Lk 13,31) gegen Herodes Antipas<sup>31</sup>, den Landesherrn Jesu (Lk 3,1), der Johannes den Täufer auf dem Gewissen hat (Lk 3,19f.). Er hat schon länger ein ambivalentes Interesse an Jesus (Lk 9,7ff.) und wird eine unrühmliche Rolle in der Passion Jesu spielen (Lk 23,6-11).<sup>32</sup>

b. Die Pharisäer sind nicht prinzipiell Feinde des Herodes Antipas, aber im Zweifel auf der Seite des Propheten Jesus. Allerdings verkennen sie mit ihrem wohlmeinenden Rat die Intention der Sendung Jesu: Nicht Flucht, sondern Zuwendung ist seine Maxime.

#### 7.3.1 Die Leidens- und Auferstehungsprophetie Lk 13,32f.

a. Jesus antwortet mit einer indirekten Leidens- und Auferstehungsansage (Lk 13,32f.).

- Wie wenig er von Herodes Antipas hält, kommt in der Bezeichnung als „Fuchs“ zum Ausdruck (Lk 13,32).
- Lk 13,32 ist ein prophetisches Selbstportrait Jesu. Exorzismen und Therapien sind hervorstechende Merkmale seines Wirkens. Hier ist aber der Zeitfaktor entscheidend. Jesus nimmt sich die Zeit, die er braucht. Er organisiert nicht seinen unmittelbar bevorstehenden Tod, sondern eine Zeit des Wirkens, die noch andauern wird und erst mit seiner Vollendung endet. Worin sie besteht, ist in Lk 13,32 noch nicht gesagt. Aber die Zeit des Wirkens Jesu ist befristet; das ist jedoch kein Einwand gegen ihn, sondern die Bedingung seiner Vollendung: Jesus ist derjenige, der die Zeit optimal nutzt. Seine Zeit ist erfüllt.<sup>33</sup>
- Lk 13,33 führt ein Motiv ein, das zum Themenkreis der verfolgten Propheten gehört. Auch das Leiden Jeremias hat sich in Jerusalem abgespielt (Jer 7.36-38). Es gibt zwar keine Zwangsläufigkeit, aber es spiegelt die enorme Bedeutung Jerusalems wider. Dass Jesus dann tatsächlich in Jerusalem gestorben ist, verifiziert im Rückblick die Prophetie Jesu. Nach Lukas ist Jerusalem auch der Ort der Auferstehungserscheinungen (Lk 24 – Apg 1). Das „Muss“ spiegelt die innere Notwendigkeit der Sendung Jesu, die um der Treue zu seinem Wort willen auch den Weg ans Kreuz umschließt. Es ist ein „Muss“, das Jesus im Gebet bejaht.

Durch Lk 13,33 wird Lk 13,32 als Todesprophetie erhellt, durch Lk 13,32 wird die Leidensankündigung unter das Vorzeichen der Vollendungshoffnung gestellt.

b. Die Leidens- und Auferstehungsprophetie Lk 13,32f. fixiert den Blick nicht auf das Ende, sondern erschließt von daher den Gesamtsinn der Sendung Jesu. Die Pharisäer sind in die Passion Jesu verstrickt. Aber sie werden von seiner Vollendung profitieren.

---

<sup>31</sup> Vgl. *Jensen Morten Hørning*, Herod Antipas in Galilee. The Literary and Archaeological Sources on the Reign of Herod Antipas and its Socio-Economic Impact on Galilee (WUNT II/215), Tübingen 2010.

<sup>32</sup> Vgl. *Heike Omerzu*, Das traditionsgeschichtliche Verhältnis der Begegnungen von Jesus mit Herodes Antipas und Paulus mit Agrippa II., in: StNTU 28 (2003) 121-145.

<sup>33</sup> Vgl. *Th. Söding*, Erfüllte Zeit. Zur lukanischen Eschatologie, in: Jahrbuch für Politische Theologie 3 (1999) 35-50.

### 7.3.2 Das Gerichts- und Heilswort über Jerusalem Lk 13,34f.

a. Jesus macht sich die geschichtliche Erfahrung der verfolgten Propheten zu eigen; er stellt sich selbst in die Reihe.<sup>34</sup> Er ist *der* verfolgte Prophet (vgl. Lk 11,49ff.). Jerusalem, der Ort des Prophetenmordes (Lk 13,32f.), ist Objekt einer großen Liebe Jesu, die aber verschmäht wird.

b. Jesus stellt sich im Gewand der Weisheit dar, die nach Israel kommt, aber abgelehnt wird (vgl. Lk 11,49ff.).

- Im Alten Testament und frühen Judentum gibt es zwei Linien:
  - Nach der einen Variante führt die Ablehnung der Weisheit in der Welt zu einer Intensivierung ihrer Gegenwart: Sie verdichtet sich in der Tora. Auf diese Weise wird Israels Erwählung inmitten der Völker betont und die Pflicht zum Gesetzesgehorsam unter den Juden (Sir 24; Bar 3,27 - 4,4).
  - Nach der anderen, der apokalyptischen Variante, zieht sich die Weisheit wegen der hartnäckigen Sünde auch der Israeliten auch aus Jerusalem zurück (äthHen 42,1f); es bleibt nur das Gericht.
- In der Logienquelle werden beide Linien verknüpft und weitergeführt, weil mit Jesus ein Lehrer der Weisheit die Szene betritt, der ein Prophet ist und mit seinem Leiden für das heilstiftende Wort Gottes eintritt.

Lukas hat Jesus als personifizierte Weisheit gezeichnet (Lk 11,31: „Hier ist mehr als Salomo“). Er verkörpert sie nicht nur in ihrer Fähigkeit, zu reden und durch Bildung zu regieren („Wissen ist Macht“), sondern auch in ihrem Geschick, abgelehnt zu werden. Jesus folgt aber der Logik der Zuwendung; auch seine Aufnahme in den Himmel (Lk 9,51 – Lk 24,51f.; Apg 1,9ff.) ist keine Abwendung von Israel und den Menschen in der Welt, sondern die Voraussetzung einer neuen Hinwendung durch den Erhöhten aus dem Geheimnis Gottes selbst heraus.

c. Jesus kündigt als Gericht Gottes die Zerstörung des Tempels an (Lk 13,35a; vgl. Mk 13,1ff. parr. u.ö.). Das ist eine hermeneutische schwierige, aber auch im Judentum der Zeit belegte Auffassung. Mit der faktischen Zerstörung des Tempels 70 n. Chr., auf die Jesus bereits zurückblickt, stellt sich die Frage, wie die Jünger reagieren sollen. Eine Antwort zeichnet Lk 19,41-44: *Dominus flevit*.

d. Jesus prophezeit aber auch, dass es eine Zukunft Israels jenseits der Tempelzerstörung gibt (Lk 13,35b). Sie ist darin begründet, dass der Messias – und mit ihm Jesus – nach wie vor im Kommen ist. Die positive Wendung ist durch Ps 118 vorgezeichnet. Sie kann – Mt 23 ist besonders deutlich – nicht schon im „Hosanna“ des Einzugs Jesu aufgehen, dem ja das „Kreuzige ihn“ folgte, sondern muss ein zweites Kommen und eine endgültige Bejahung des Propheten umfassen. Das Gerichtswort ist deshalb ein paradoxes Heilswort: Es gibt kein Heil ohne Gericht; aber das Gericht gibt es um des Heiles willen.<sup>35</sup>

<sup>34</sup> Dargestellt im Ausgang von Mk 12,1-12 (par. Lk 20,9-19) von *Alexander Weihs*, Jesus und Schicksal der Propheten. Das Winzergleichnis (Mk 12,1-12) im Horizont des Markusevangeliums (BThSt 61), Neukirchen-Vluyn 2003.

<sup>35</sup> Vgl. *Helmut Merklein*, Gericht und Heil. Zur heilsamen Funktion des Gerichts bei Johannes dem Täufer, Jesus und Paulus (1990), in: ders., Studien zu Jesus und Paulus II (WUNT 105), Tübingen 1998, 60-81.

## 7.4 Tischgespräche mit Pharisäern (Lk 14)

a. Lk 14,1f. beschreibt kurz ein weiteres Gastmahl, das diesmal an einem Sabbat stattfindet. Die Stimmung ist wiederum angespannt. Aber der Streit eskaliert nicht, sondern wird – aus der Sicht Jesu – fair ausgetragen.

b. Lk 14,1-6 beschreibt anhand einer Heilungsgeschichte einen Streit über die Arbeitsruhe am Sabbat (vgl. Lk 6,1-6 par. Mk 3,1-6). „Wassersucht“ nennt man umgangssprachlich eine krankhafte Ansammlung von Körperflüssigkeit (z.B. Ödeme). Es ist nicht unbedingt Gefahr im Verzug. Jesus provoziert, indem er die Skepsis, die ihm nach Mk 3,1-6 entgegengeschlagen ist (vgl. Lk 11,53f.), umkehrt: Er selbst testet die Pharisäer aus, wie sie es mit dem Sabbat halten, und erteilt ihnen eine Lektion. Der Tierschutz, den er bemüht (Lk 14,6), ist unstrittig. Nach dem Schluss *a minori ad maius* muss desto eindeutiger dem wassersüchtigen Menschen geholfen werden, auch wenn keine akute Lebensgefahr besteht..

c. Es schließen sich Ratschläge Jesu an, die mit einem Gleichnis zeigen, wie die in Lk 11,43 kritisierte Versuchung der Pharisäer bekämpft werden kann, nach den besten Plätzen und öffentlichen Ehren zu gieren (Lk 14,7-11).

Die Selbstdarstellung soll dem Sozialverhalten entsprechen. Festessen dienen nicht der Selbstbestätigung, sondern bieten Gelegenheit, Gutes zu tun – nicht indem man die Armen abspeist, sondern sie einlädt und in vollem Umfang teilhaben lässt (Lk 14,12ff.).

d. Das Gleichnis vom Festmahl (Lk 14,15-24)<sup>36</sup> stellt diese einfachen und praktikablen Manieren in den ganz großen Kontext des Heilshandelns Gottes.

- Das Evangelium ist eine große Einladung.
- Diese Einladung kommt nicht unvorbereitet, sondern ist lange angesagt.
- Als der Termin da ist und höflichkeitshalber das Fest noch einmal angekündigt wird, sagen alle ab – mit unterschiedlichen Gründen, die Alltagsgeschäfte und Festtagsfreuden betreffen (Besitz – Arbeit – Familie). Alle Entschuldigten spiegeln, dass die zuerst Eingeladenen aus der Welt der Reichen und Schönen stammen.
- Der Zorn des Gastgebers wendet sich nicht gegen die zuerst Eingeladenen sondern wird produktiv: Das Fest findet statt, der Saal wird voll, aber mit neuen Gästen. Er lässt zuerst von den Straßen und Gassen „die Armen und Krüppel und Lahmen und Blinden“ einladen, dann die vor der Stadt „von den Wegen und Zäunen“ (Lk 14,22f.).
- Die zuerst eingeladenen Männer feiern dieses Mahl nicht mit (Lk 14,24).

Gottes Fest findet statt. Wer eingeladen war, aber nicht kommen wollte, muss im Hören seinen Standpunkt ändern und auf die Seite der Armen und der Menschen von der Straße treten, um am Ende doch noch dabei zu sein.

An die Adresse der Pharisäer gerichtet: Sie wissen, dass sie eingeladen sind. Sie sehen, dass sie in der Gefahr stehen, die Einladung auszuschlagen und den Gastgeber zu brüskieren. Sie müssen ihren Standpunkt wechseln: von den *beati possidentes* zu den Armen und aus der Mitte der Gesellschaft an die Hecken und Zäune. Mit der Öffnung ihrer Tafeln tun sie den ersten Schritt (Mk 14,11ff.).

---

<sup>36</sup> Vgl. Th. Söding, Die Verkündigung Jesu 349-371.

## 7.5 Das Beispiel vom Pharisäer und Zöllner (Lk 18,9-14)

a. (Thema) Die Beispielgeschichte Lk 18,9-14 gehört insofern in die Pharisäer-Kritik Jesu, als in der Erzählung ein Pharisäer die Negativfigur abgibt und die Verbindung mit der Adresse an die Selbstgerechten eine Identifizierung nahelegt. Aber die Szene ist subtiler: Die Pharisäer werden nicht als die Selbstgerechten attackiert, sondern vor Selbstgerechtigkeit gewarnt: mit einer Figur, die ihnen den Spiegel vorhält, damit sie nicht so werden oder bleiben wie der Pharisäer im Gleichnis.

b. (Kontext) Lk 18,9-14 gehört zu einem größeren Komplex, der nach der apokalyptischen Rede Jesu Lk 17,20-37, die die Angst vor dem Ende nehmen soll, wichtige Lebensformen anspricht, die in der geschenkten Zeit gefüllt werden sollen.

- Lk 18,1-8 und 18,9-14 besprechen das Gebet.
- Lk 18,15-30 besprechen die Familie, besonders die Kinder, und den Besitz.

Mit der dritten direkten Ankündigung des Leidens und der Auferstehung Lk 18,31ff. kommt der Passus zu einem Abschluss; es beginnt die letzte Etappe des Reiseberichtes.

Das Gebet und die Fürsorge sind die beiden Kernelemente. Sie bringen Gottes- und Nächstenliebe zusammen (vgl. Lk 10,25ff.).

- Das Gebet ist sozialetisch geöffnet: hier vor allem durch die Hauptfiguren: eine taffe Witwe, die einen korrupten Richter herumkriegt (Lk 18,1-8), und durch einen Zöllner, der zum Vorbild wird (Lk 18,9-14).
- Die Sozialetik ist spirituell durchtränkt. Die Kinder werden gesegnet (Lk 18,15ff.); der Aufruf zum Besitzverzicht wird zur Erinnerung an die Macht Gottes, der allein zu retten vermag (Lk 118,18-30) – eine genaue Referenz zur Beispielgeschichte vom Pharisäer und Zöllner.

In Lk 18,15-20 folgt der Evangelist Mk 10,13-31. Die Gebetstexte sind davor geschaltet. Die Kombination zeigt die Handschrift des Lukas.

c. (Struktur) Die Beispielgeschichte ist – wie es den Notwendigkeiten mündlichen Erzählens entspricht – einfach gebaut. Sie wird vom Erzähler eingeleitet und in der Einleitung adressiert (Lk 18,9). Von Jesus wird sie nicht nur erzählt (18,10-13), sondern auch adressiert.

Lk 18,9	Die Einleitung
Lk 18,10-13	Die Beispielgeschichte
18,10	Die Szene
18,11f.	Das Gebet des Pharisäers
18,13	Das Gebet des Zöllners
Lk 18,14	Der Kommentar Jesu

Die Beispielgeschichten werden oft, aber nicht immer zu den Gleichnissen gezählt. Sie sind keine erzählten Metaphern, die auf die künftig vollendete Gottesherrschaft verweisen, sondern moralische Geschichten, die Vorbilder, aber auch Gegenbilder, zeigen und nach einer Übertragung in die Gegenwart der Hörschaft rufen.

d. (Genese) Die Einleitung Lk 18,9 ist sicher redaktionell. Diskutiert wird über den Kommentar Lk 18,14. Der erste Teil klingt nach der paulinischen Rechtfertigungslehre, der zweite ist ein vielfach einsetzbares Weisheitswort, das eine Art Wanderlogion darstellt (Lk 14,11; Mt 23,12). Deshalb wird oft mit Redaktion gerechnet. Aber das bleibt unsicher.

e. (Auslegung) Die Beispielgeschichte gehört in ihrer Kürze zu den bekanntesten und tiefstinnigsten Gleichnissen Jesu.

α] Die erzählerische Einbindung in Lk 18,9 ist auf den erzählten Kommentar Jesu Lk 18,14 abgestimmt. Sie adressiert ein doppeltes Problem: Selbstüberschätzung und Verachtung anderer. Beides geht über Hochmut hinaus: Die Selbstüberschätzung ist gerade dann ein Problem, wenn herausragende Leistungen erbracht worden sind, die ein starkes Selbstbewusstsein begründen können; und die Verachtung anderer ist gerade dann ein Problem, wenn tatsächlich ein schändliches Verhalten zu beobachten ist, das Zweifel an der moralischen Qualität des Täters begründet.

β] Das Gleichnis distanziert von der gegebenen (und erzählten) Situation. Es arbeitet mit Identifikationsangeboten und deren Irritationen, um eine Verhaltensänderung der Zuhörer aufgrund von Einsicht zu ermöglichen. Prinzipiell können Gleichnisse in verschiedenen Ohren ein verschiedenes Urteil auslösen. Lukas lenkt durch die Einleitung den Blick in eine bestimmte Richtung, die nicht auf die damalige Erzählsituation beschränkt ist, sondern in jeder Lesesituation aktuell wird.

γ] In der Erzählung reicht ein Satz (Lk 19,10), um eine plastische Szene mit starken Kontrasten zu entwerfen. Der Tempel ist nicht als Opferstätte, sondern als Gebetsort genannt – wie es Jesu Deutung in den Spuren von Jes 56,7 entspricht (Lk 19,45-48 par. Mk 11,15-19). Beide stehen beim Gebet, wie es jüdische Sitte ist. Beider Gebete werden in direkter Rede erzählt. Wesentlich ist die Figurenkonstellation.

- Der Pharisäer nimmt den Platz den Frommen ein. Er steht vorn (vgl. Lk 18,13). Die Geschichte setzt ein positives Vorurteil über die Pharisäer voraus.
- Der Zöllner nimmt den Platz des Sünders ein. Er steht weit hinten (Lk 18,13). Die Geschichte setzt ein negatives Vorurteil über die Zöllner voraus, das sich daraus speist, dass sie im Dienst ungeliebter Landesherren, z.B. der Römer, standen und im Ruf standen, in die eigene Tasche zu wirtschaften.<sup>37</sup>

δ] Das Gebet des Zöllners ist Akt des Selbstbewusstseins. Es ist nicht in dem Sinn Heuchelei, dass er in Wahrheit anders handelte, als er redet. Die Beispielgeschichte rechnet damit, dass er die Wahrheit sagt. Er schreibt sich sein moralisches Verhalten noch nicht einmal selbst zugute, sondern dankt Gott dafür. Gerade da aber zeigt sich das Problem: Er sieht nur seine Gerechtigkeit und die moralischen Defizite des anderen. Das Gebet dient der Vertiefung des Unterschiedes, nicht seiner Überwindung.

ε] Das Gebet des Zöllners ist ein Akt der Demut. Er betet mit einem kurzen Wort aus dem großen Bußpsalm Israels (Ps 51,3), der ein radikales Schuldbekenntnis mit der Bitte um eine schöpferische Erneuerung verbindet und im Kanon als Schuldbekenntnis und Vergebungsbitte Davids nach dem Ehebruch mit Bathseba (2Sam 12) überliefert wird.

ζ] Der Kommentar wird hoch theologisch. Er stellt klar, wer richtig und wer falsch gebetet hat – und dass dies Konsequenzen hat. Beide bedürfen der Rechtfertigung, auch der Pharisäer, weil Gott allein Recht schaffen kann; der Zöllner erlangt sie, weil er seine Schuld gesteht und die Vergebung von Gott erwartet.

---

<sup>37</sup> Helga Kaiser, Die Zöllner im Neuen Testament, in: Welt und Umwelt der Bibel 47 (2008) 42; Ernst Badian, Zöllner und Sünder. Unternehmer im Dienst der römischen Republik, Darmstadt 1997; Fritz Herrenbrück, Jesus und die Zöllner. Historische und neutestamentlich-exegetische Untersuchungen (WUNT II/41), Tübingen 1990.

## 8. Jesus und die Sünder

a. Der Kern des Konfliktes Jesu mit den Pharisäern betrifft den Umgang mit Sündern. Die Pharisäer (wörtlich: die Abgesonderten) halten Abstand, um sich nicht an der Sünde anzustecken. Das ist im Rahmen ihres Reinheitskonzeptes logisch; es darf nicht moralisiert werden. Aber es wird von Jesus kritisiert, der seinerseits von den Pharisäern kritisiert wird.

- Jesus kritisiert, dass die Pharisäer die Prioritäten nicht richtig setzen und Äußerlichkeiten so sehr betonen, dass „Recht und Gottesliebe“ (Lk 11,42) nicht klar genug als hermeneutisches Zentrum des Gesetzes herauskommen. Dadurch können sie den Sündern die Tür ins Reich Gottes nicht öffnen, sondern nur verschließen.
- Jesus hingegen wird von den Pharisäern kritisiert, dass er die Sünde in ihrer Gefährlichkeit unterschätze und das Gesetz, das die Reinheitsvorschriften enthält, nur lax handhabe. Sein Umgang mit Sündern widerlege seinen religiösen Anspruch, da er entweder auf Fahrlässigkeit oder auf Ahnungslosigkeit beruhe.

Jesus ist im Konflikt mit den Pharisäern doppelt gefordert.

- Er muss einerseits zeigen, dass er die Maßstäbe, die er in der Kritik der Pharisäer anlegt, seinerseits beachtet, wenn er Sündern begegnet. Bringt er selbst „Recht und Gottesliebe“ zur Geltung, auch praktisch? Schließt er sie – und andere, die ihn kritisieren – durch seine Ansprüche nicht vom Reich Gottes aus? Oder kann er es ihnen tatsächlich erschließen? Wie?
- Er muss andererseits zeigen, dass er die Sünde nicht verharmlost, sondern in ihrer ganzen Problematik erfasst und nicht an der Schuld von Menschen vorbei, sondern durch sie hindurch die Erlösung bringt, die ins Reich Gottes führt.

Der Reisebericht zeigt, wie Jesus nach Lukas diese doppelte Herausforderung besteht.

b. Der Reisebericht hat eine intensive Vorbereitung des Themas. Der herausragende Text ist Lk 7,36-50. Die Episode hat viele Gemeinsamkeiten mit Szenen aus dem Reisebericht, aber auch besondere Momente.

- Jesus ist, eingeladen, bei einem Pharisäer zu Tisch.
- Die Frau salbt Jesus – wie es ähnlich in den anderen Evangelien vor der Passion in Bethanien überliefert ist (Mk 14,3-9 parr.).
- Jesus wird kritisiert, weil er die Frau als Sünderin hätte öffentlich kritisieren müssen.
- Jesus antwortet mit einem Gleichnis; es handelt von einem unbarmherzigen Schuldner.
- Der Pharisäer beantwortet die mit dem Gleichnis gestellte Frage richtig.
- Jesus wendet das Gleichnis an: Er vergibt der Frau ihre Sünden, weil sie ihm Liebe erwiesen hat. Die kommt aus dem Glauben, der sie heilt (Lk 7,50).

- c. Der Umgang Jesu mit Sündern wird im Reisebericht an drei Stellen konkret:
- In Lk 13,1-9 klärt Jesus seinen radikalen Sündenbegriff und die Notwendigkeit der Umkehr für alle.
  - In Lk 15,1-34 nimmt er das strittige Thema der Tischgemeinschaft mit Sündern auf, das hintergründig schon die Tischgespräche in Lk 14 beherrschte, und klärt seine Position der aktiven Vergebung in drei Gleichnissen, die aufeinander aufbauen.
  - In Lk 19,1-10 wird erzählt, wie Jesus von sich aus die Tischgemeinschaft schafft, die einen Vorgeschmack der Gottesherrschaft liefert, indem die Zugehörigkeit zu Israel gefeiert wird.

Die leitende Perspektive ist die der Erlösung.

- Aus Lk 13,1-9 geht hervor, weshalb ihrer alle bedürfen,
- aus Lk 15, wie sie begründet wird,
- aus Lk 19,1-10, wie sie sich vollzieht.

Jesus begegnet auf seinem Weg Sündern, weil er ihnen nachgeht – auch indem er den Gerechten die Augen über ihre Sünden öffnet. Er geht ihnen nach, um ihnen die Augen für die Zukunft zu öffnen, die Gott ihnen schenkt. Die Heilszuwendung durch Jesu Worte und Taten lassen sich nicht gegen die Heilszuwendung in seinem Leiden und Sterben ausspielen, weil Jesus seine Haltung der Proexistenz durchhält (Lk 23,34), durch den Tod aber offenbar wird, dass sie definitiv sein Leben bestimmt.

## 8.1 Die Umkehr der Sünder (Lk 13,1-9)

a. (Thema) In Lk 13,1-9 redet Jesus so hart von der Unheilsmacht der Sünde, dass manche denken, das Wort gehöre eigentlich in den Mund des Täufers Johannes mit seiner drakonischen Strafpredigt angesichts des nahen Gerichtes (Lk 3,1-20). Die Perikope lässt die Frage aufkommen, ob Jesus wirklich so friedliebend war, wie sein Image ist. Andererseits lässt sich der Vorwurf, er wolle nicht wahrhaben, dass es Bosheit gebe, angesichts einer Episode wie Lk 13,1-9 kaum aufrecht erhalten. Mithin stellt sich die Frage einer inneren Widersprüchlichkeit oder einer dialektischen Konsequenz Jesu.

b. (Kontext) In Lk 12 hat der Evangelist diverse Traditionen versammelt, die ein Leben gemäß der Weisheit Jesu in der begrenzten Zeit sinnvoll gestalten lassen, die den Menschen geschenkt ist.

- Nach der Warnung vor der Heuchelei der Pharisäer in Lk 12,1-3 (s.o. 7.2)
- fordert Jesus seine Freunde, die Jünger, auf, ihre Angst zu überwinden und sich öffentlich zum Menschensohn Jesus zu bekennen (Lk 12,4-12),
- weist einen aus der Volksmenge, der ihn als Schlichter in einem Erbstreit anrufen will, zurecht, indem er ihn mit dem Gleichnis von törichten Reichen an die wahren Werte des Lebens erinnert (Lk 12,13-21),
- wendet dieses Beispiel auf die Jünger an, die sich keine falsche Sorgen machen (Lk 12,22-32), sondern sich einen Schatz im Himmel erwerben sollen (Lk 12,33f.),
- mahnt sie mit dem Gleichnis vom guten und schlechten Knecht zur Ausdauer, d.h. zum nachhaltigen Einsatz für den Glauben (Lk 12,35-48),
- und klärt sie über den kritischen Impuls seiner prophetischen Sendung auf (Lk 12,49-53),
- fordert die Leute auf, die Zeichen der Zeit zu deuten, d.h. seine Gegenwart als Gottes Gnadenzeit zu erkennen (Lk 12,54-57),
- und mahnt, in jedem Fall die Versöhnung zu suchen (Lk 12,58f.).

Mit Lk 13 entsteht eine neue Situation: Jesus wird mit schlechten Nachrichten aus der Welt der Politik und Religion konfrontiert und nutzt die Neuigkeit zu einer Grundsatz-erklärung über Sünde und Umkehr.

Danach folgen Argumente, die zeigen, weshalb die Umkehr zur Rettung führt:

- bei der Frau mit dem verkrümmten Rücken, weil Jesus sie am Sabbat heilt (Lk 13,10-17 [s. 5.3]; vgl. 14,1s. -6 [s. 7.4]),
- in den Gleichnissen vom Senfkorn (Lk 13,18f.) und vom Sauerteig (Lk 13,20f.), weil aus wenig viel wird, wenn Gott am Werk ist.

Die Notwendigkeit der Umkehr wird mit dem Gleichnis von den beiden Wegen erhellt (Lk 13,22-30).

Im Kontext eröffnet Lk 13,1-9 eine neue Sektion, die den Ernst der Lage vor Augen führt, der letztlich durch den Tod Jesu begründet ist, und damit die vorangehenden Weisheitsworte unterstreicht, weil Jesu Zeit durch seine Passion befristet und deshalb doppelt wertvoll ist (Lk 13,31-35).

c. (Struktur) Die Episode besteht aus zwei Teilen

- den Beispielen von Unglücksfällen, die Jesus mit der Notwendigkeit der Umkehr in Verbindung bringt (Lk 13,1-5),
- und dem Gleichnis vom Feigenbaum (Lk 13,6-9), das Zeit zur Umkehr gibt.

d. (Genese) Die Umkehrpredigt Lk 13,1-5 ist Sondergut, wegen seiner Härte vermutlich recht alt. Das Gleichnis Lk 13,6-9 ist gleichfalls Sondergut, aber im Motiv sowohl des Weinbergs wie des Feigenbaumes tief in der synoptischen Tradition verwurzelt. Die Kombination scheint lukanisch zu sein, weil es keine unmittelbar erkennbare Verbindung zwischen den beiden Teilen als diejenigen gibt, die sich aus der lukanische Theologie der Umkehr ergibt.

e. (Auslegung von Lk 13,1-5) Jesus wird mit einem politischen Skandal konfrontiert, der in der Statthalterschaft des Pilatus Furore gemacht haben dürfte. Er passt ins Bild, das Josephus von der Statthalterschaft des Pilatus zeichnet. Er hat mit unerbittlicher Härte jeden Aufstand im Keim erstickt (ant. XVIII 3,2; bell .2,9,2f.4). Bei diesem Fall könnte man noch überlegen, ob die getöteten Galiläer eine Mitschuld trifft, weil sie sich womöglich von ihren religiösen Gefühlen haben hinreißen lassen. Deshalb fügt Jesus ein zweites Beispiel an: ein Unglück, das unzweideutig Unschuldige getroffen hat: beim Einsturz eines Turmes, der zur Stadtbefestigung gehört haben wird.

Entscheidend ist, wie Jesus die Todesfälle kommentiert. Jesus ist weder an der Brutalität des Pilatus noch an einer möglichen Fahrlässigkeit beim Bauen interessiert. Er rechtfertigt nichts und versucht auch nicht, eine Erklärung der Unglücksfälle zu geben. Er kritisiert vielmehr zwei fatale Reaktionen auf das Unglück anderer.

- Zum einen wendet er sich gegen die ebenso populäre wie zynische Auffassung, wer Unglück habe, sei selber schuld,
- zum anderen gegen die beliebte Spielart des Sündenbock-Syndroms, durch eine Strafe, die andere trifft, sich selbst entlastet zu sehen.

Das Unglück, das die anderen getroffen hat, soll alle Israeliten, Galiläer wie Jerusalemer, zur Einsicht in die eigene Fehlbarkeit führen. Niemand ist von Sünde frei - das ist das nüchterne Urteil, das Jesus fällen muss.<sup>38</sup> Die Rede vom „bösen Geschlecht“ (Mk 8,12; Lk 11,16.29-42 par. Mt 12,38-42; Mt 12,45), die in der Gerichtspredigt der Redenquelle akzentuiert worden ist, diagnostiziert in prophetischer Manier, dass auch die Israeliten vom Bösen beherrscht sind. Dass sie sich Jesus verweigern, gilt als Indikator.

Die Umkehr, zu der Jesus ruft, ist also die Überwindung der eigenen Unbarmherzigkeit, die aus dem Unglück anderer moralisches Kapital schlagen will (der Pharisäer aus der Beispielgeschichte lässt grüßen), und die Anerkennung der eigenen Erlösungsbedürftigkeit. Die Drohung, die Jesus ausspricht, unterstreicht den Ernst der Mahnung. Die Sünde tötet; die Sünder sterben an ihren eigenen Untaten; die Idee, nur die anderen seien schuld, ist moralisches Gift.

f. (Auslegung von Lk 13,6-9) Das Gleichnis setzt eine komplementäre Pointe: So nötig die Umkehr ist, so geduldig müssen sein, die sie fordern. Der Zeitfaktor spielt wieder eine große Rolle. Mit extremer Naherwartung ist das Gleichnis nicht zu vereinbaren. Zwar gibt es eine letzte Frist. Gäbe es sie nicht, ginge also alles immer irgendwie so weiter, strömte die Zeit nur einfach so dahin. Aber solange sie währt, gibt es die Möglichkeit der Umkehr. Mehr noch: Damit es sie gibt, wird die Zeit geschenkt und die Frist verlängert.

---

<sup>38</sup> *Jürgen Becker* (Jesus 63ff.) akzentuiert zu stark, wenn er formuliert: „Ganz Israel steht in einem ausweglosen Negativverhältnis zu seinem Gott“. Noch härter spricht *Helmut Merklein* (Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft 35f.) vom „Unheilskollektiv“ Israel.

## 8.2 Die Gleichnisse vom Finden des Verlorenen (Lk 15,1-34)

a. An die Tischgespräche mit Pharisäern in Lk 14 schließen sich weitere Gespräche an. Sie finden nicht mehr bei Tisch statt, haben aber die Tischgemeinschaften Jesu mit Pharisäern und Zöllnern zum Anlass.

- Die Zöllner und Sünder suchen die Nähe Jesu, weil sie von ihm Besserung erhoffen und Aufnahme erfahren, obwohl er ihnen ins Gewissen redet.
- Die Zöllner und Sünder wollen Jesus „hören“, weil sie anscheinend zu ahnen begonnen haben, dass sie bei ihm ihr Glück zu finden ist.
- Die Pharisäer und Schriftgelehrten „murren“, heißt: kritisieren Jesus, aber hinter vorgehaltener Hand: aus ihrer Sicht nicht ohne Konsequenz, aber ohne Zustimmung zur Verkündigung Jesu.
- Ihre Kritik richtet sich direkt auf Jesu Umgang mit Sündern:
  1. Er nimmt sie an, heißt: er nimmt sich ihrer an; er gewährt ihnen seine Nähe, öffnet ihnen sein Herz und schenkt ihnen seine Gemeinschaft: als der, der Gottes Nähe nahebringt, Gottes Herz schlagen lässt und die Gemeinschaft mit Gott vermittelt.
  2. Er isst mit ihnen, heißt: Er achtet nicht auf die Reinheitsvorschriften; er lädt sich bei ihnen ein (vgl. Lk 19,1-10) oder lädt sie zu sich ein; er hält mit ihnen Tischgemeinschaft, um ihnen das Reich Gottes zu öffnen (Lk 14).

In der Szene wiederholt sich der typische Vorwurf gegen Jesus.

Die Antwort Jesu ist aber weder nur Belehrung noch Rechtfertigung oder Warnung und Drohung, sondern Einladung. Dem dienen die Form und die Abfolge der Gleichnisse.

b. Gleichnisse sind metaphorische Erzählungen.

- Sie sind Erzählungen, indem sie kleine und große Dramen des all- und festtäglichen Lebens darstellen, frei erfunden, aber dem Leben abgelauscht, oft an der Grenze der Wahrscheinlichkeit, aber im Rahmen narrativer Logik, mit Identifikationsangeboten und verblüffenden Rollenwechseln.
- Sie sind Metaphern, weil sie Bilder malen, die Unsichtbares sichtbar machen: vom Leben auf Erden, das auf das Reich Gottes verweist. Sie verlangen eine Übertragung: nicht weil sie „uneigentliche“ Rede wären, die nach einer begrifflichen Klärung schrie, sondern weil sie erkennen lassen, was sich eigentlich in der Welt *coram Deo* abspielt, und deshalb nach einer Aktualisierung im eigenen Leben rufen.

Diese Gleichnisse haben einen hohen didaktischen Wert, weil sie nicht nur Wissen vermitteln und Kompetenzen verleihen, sondern eine erzählte Welt entstehen lassen, in der durch Identifikation und Distanzierung eine neue Orientierung möglich ist: ein neuer Blick auf die Welt und das eigene Ich durch einen neuen Blick auf Gott.

Die Gleichnisse werden von Jesus erzählt, um für die Herrschaft Gottes und seine Ethik zu werben. Die beiden ersten Gleichnisse arbeiten mit Plausibilitäten: Jeder Hirt und jede Hausfrau würde so handeln (wollen). Das dritte Gleichnis rechnet mit einem ausgeprägten Familienethos: Wer wollte nicht einen solchen Vater haben?

Ob Jesus mit seiner Gleichnisdidaktik Erfolg hat, wird in Lk 15 nicht gesagt. Aber das offene Ende des dritten Gleichnisses „vom verlorenen Sohn“ steht für die Offenheit des gesamten Wirkens Jesu.

c. Die drei Gleichnisse in Lk 15 sind allesamt auf den erzählten Anlass abgestimmt.

- Alle drei Gleichnisse handeln von etwas oder jemandem, das oder der verloren gegangen ist, und greifen damit die Auseinandersetzung um die Zöllner und Sünder auf, deren Schuld von Jesus nicht kleingeredet, aber vergeben wird.

Was verloren geht, ist ein Tier, eine Münze und ein Kind: Die Gleichnisse in Lk 15 zeigen beispielhaft, was schmerzliche Verluste sind und wieviel Glück hat, wer wiederfindet, was verloren war.

- Alle drei Gleichnisse reden von einem Fest, das gefeiert wird, weil etwas oder jemand, das oder der verloren war, wiedergefunden wurde – so wie Jesus mit den Zöllnern und Sündern zusammen isst. Das letzte Gleichnis problematisiert die Teilnahme am Fest: in der Figur des älteren Sohnes.

Alle drei Gleichnisse beschreiben untereinander einen Weg, der auf das Fest im Haus zuläuft.

- Beim ersten Gleichnis macht sich der Hirt auf den Weg, das verlorene Schaf zu finden.
- Beim zweiten Gleichnis macht sich die Frau daran, das ganze Haus auf den Kopf zu stellen, um die verlorene Drachme zu finden.
- Beim dritten Gleichnis hält der Vater Ausschau nach seinem jüngsten Sohn, um ihn wieder zuhause aufzunehmen, und müht sich um seinen Ältesten, an der Feier teilzunehmen.

Die unterschiedlichen Perspektiven sind kaum zufällig, sondern recht genau aufeinander abgestimmt. Das letzte Gleichnis trägt ein Achtergewicht, weil es nicht nur das umfangreichste ist, sondern auch die Fäden der beiden anderen aufnimmt und verknotet.

Die beiden ersten Gleichnisse haben einen Erzählerkommentar Jesu, der die Übertragung auf das Reich Gottes veranschaulicht; im dritten Gleichnis ist der Kommentar in die Erzählung integriert: der Refrain von Tod und Auferstehung in den Versen 24 und 32.

d. Die drei Gleichnisse bilden ein breites soziales Spektrum ab:

- Während das erste und dritte Gleichnis Männerbilder in einer Männerwelt widerspiegeln, hat das mittlere eine Frau in einer Frauenwelt zum Thema.
- Während die beiden ersten Gleichnisse in der Welt der Armen spielt, spielt das dritte Gleichnis in der Welt der bäuerlichen Mittelschicht.

Das breite Spektrum ist für die Gleichnisse Jesu typisch.<sup>39</sup>

e. Der synoptische Vergleich zeigt, dass Lukas mit Sondergut gearbeitet und insgesamt die Szene komponiert hat. Das Gleichnis vom verlorenen Schaf hat im Kernbestand (Lk 15,4ff.) eine Parallele in Mt 18,12f. Sie verläuft so nah, dass eine gemeinsame Q-Tradition anzunehmen ist, aber so weiter entfernt, dass deren Wortbestand kaum noch rekonstruiert werden kann. Matthäus hat die Tradition so frei platziert und kontextualisiert wie Lukas – nur auf wesentlich andere Art.

f. Die drei Gleichnisse vom Verlorenen gehören zu den typisch lukanischen Jesustraditionen, die das Bild Jesu geprägt haben: weil es charakteristisch ist.

---

<sup>39</sup> Zu Form und Inhalt der Gleichnisse vgl. *Th. Söding*, Die Verkündigung Jesu 302-322.

### 8.2.1 Das Gleichnis vom verlorenen Schaf Lk 15,4-7

a. Das Gleichnis spielt in der Welt der Hörerinnen und Hörer. Es ist anschaulich und verständlich, rührend und aufrüttelnd. Vielleicht würde nicht jeder Hirt so handeln wie der des Gleichnisses, aber jeder gute Hirt ginge das Risiko für die Herde ein, um kein Schaf zu verlieren.

Eine sozialgeschichtliche Exegese zeigt, dass die meisten Hirten nicht auf eigene Rechnung, sondern im Sold gearbeitet haben und für Verluste haftbar gemacht worden sind. Das steigert die Plausibilität der Geschichte, wenn die übliche Armut der Hirten mit im Blick steht. Nicht römische Bukolik, sondern palästinische Arbeitswelt wird gezeigt.

b. Das Bildfeld vom Hirten und den Schafen ist jedoch beziehungsreich, weil es im Alten Testament vielfach auf das Verhältnis einerseits Gottes zu Israel und zum Israeliten (Ps 23), andererseits auf das Verhältnis guter wie schlechter Könige zu ihrem Volk bezogen wird (Ez 34).

So ist das Bild breit in der Jesustradition bezeugt (M 6,34); bei Johannes wird „Hirt“ zum Hoheitstitel Jesu (Joh 10).

Das Gleichnis vom verlorenen Schaf trägt zur Farbigkeit des Bildfeldes bei und hat implizit christologische Dimensionen, wenn es mit Bezug auf den Erzähler Jesus ausgelegt ist. Die erzählte Situation unterstreicht die ekklesiologische Dimension: Wer zu Israel gehört, wird geklärt. Der Hirtendienst gibt die Antwort.

c. Der synoptische Vergleich mit Mt 18,12ff. zeigt charakteristische Gemeinsamkeiten und Unterschiede.

- Die Grundstruktur ist identisch: ein Hirt – eine Herde; 99 : 1; zurücklassen // suchen; Fund und Freude.
- Die Ausführung variiert erheblich.
  - Bei Lukas ist der Hirt mit seiner Schafherde in der Einöde, bei Matthäus auf den Bergen.
  - Bei Lukas geht das Schaf (dem Hirten) verloren, bei Matthäus hat es sich verirrt.
  - Bei Lukas drückt sich Freude über das Finden so aus, dass der Hirt – ein Archetyp – das Schaf auf seinen Schultern trägt und für seine Freunde und Nachbarn ein Fest ausrichtet, Matthäus belässt es einfach bei der Benennung der Freude.

Die Varianten erklären sich aus den divergierenden Kontexten.

- Die Kommentare weichen stark voneinander ab, sind aber jeweils auf den Kontext abgestimmt.
  - Lk 15,10 schlägt wie Lk 15,7 direkt den Bogen vom verlorenen Schaf zum verlorenen Sünder und von der irdischen zur himmlischen Freude.
  - Mt 18,14 ist gleichfalls theologisch orientiert, aber so, dass die Rettung der bedrohten Kleinen, die im gesamten Kapitel 18 dominant wird, als Pointe herausgearbeitet wird.

Die Kommentare sind nicht künstliche Anhängsel, die den originalen Sinn verstellen, sondern paradigmatische und kontextuelle Interpretationen, die ihn erhellen. Ihre Unterschiedlichkeit spiegelt die Pluralität sinnvoller Gleichnisdeutungen.

Die Gemeinsamkeiten wie die Unterschiede gehen auf die Evangelisten zurück.

d. Die Situation, die Lukas schildert, ist für das Schaf lebensbedrohlich. Es geht verloren, weil der Hirt es aus den Augen verloren hat. Es fehlt seiner Herde. Er muss Rechenschaft über seine Schafe ablegen. Er hat einen guten Grund, sich auf den Weg zu machen. Da er die 99 in der Einöde zurücklässt, sind sie nicht in unmittelbarer Gefahr. Der Hirte handelt (anders als viele Ausleger denken) rational. Seine Tierliebe ist professionell.

Seine Freude ist überschwänglich. Sie speist sich aus der Erleichterung, das verlorene Tier wiedergefunden zu haben, vielleicht auch aus der Tierliebe des Schäfers (der nach Joh 10 die Schafe mit ihrem Namen ruft und sie mit seinem Leben vor dem Wolf verteidigt.)

Es mag sein, dass der Wert des Schafes höher ist als die Kosten des Festes. Aber darauf kommt es im Gleichnis nicht an. Wichtig ist das Fest, zu dem eingeladen wird. Die Freude soll geteilt werden, weil geteilte Freude doppelte Freude ist. Der Hirt lädt zur Mitfreude ein. Ob die Einladung angenommen oder ausgeschlagen wird, bleibt offen; in der erzählten Welt des Gleichnisses ist es klar, dass das Fest gefeiert wird; in der erzählten Situation aber ist offen, ob der Pointe zugestimmt wird.

e. Das Kommentarwort scheint auf den ersten Blick nicht recht zum Gleichnis zu passen und künstlich auf den Kontext abgestimmt zu sein, weil das Schaf ja weder schuldig geworden noch umgekehrt wird. Deshalb wird der Kommentar oft als sekundär angesehen, zumal er bei Matthäus anders lautet. Mit einer Fortschreibung ist in der Tat zu rechnen, aber nicht im Additions-, sondern im Transformationsverfahren. Der vorliegende Text funktioniert nach dem Schema *ad minori ad maius*

Wenn schon der Hirt einem Schaf nachgeht, das verloren ist, und sich freut, wenn er es findet,	um wieviel mehr wird Gott, der einem Sünder nachgeht, der verloren geht, sich freuen, wenn er umkehrt.
---	---

Diese Freude hat Jesus selbst. Deshalb will er mit ihr alle anstecken.

- Nach Johannes dem Täufer heißt Umkehr, Gott in seinem Zorn,
- nach Jesus, Gott in seiner Liebe Recht zu geben.

Diejenigen aber, die skeptisch sind, dass es für Zöllner und Sünder einen Weg der Umkehr gibt, den Jesus bahnt, müssen ihrerseits umkehren, weil sie zu eng von Gottes Liebe und zu selbstsicher von ihrer Moralität denken.

f. Das Gleichnis passt genau zur erzählten Situation. Die Zöllner und Sünder, die zu Jesus kommen, ihn zu hören (Lk 15,1), werden im verlorenen Schaf sichtbar; Jesus selbst, der sich ihrer annimmt und sich mit ihnen zu Tisch setzt, wird im Guten Hirten ansichtig.

g. Auf der Ebene des Lukasevangeliums macht das Gleichnis mehrere Angebote:

- Wer sich auf die Seite Jesu stellt, muss wie er ein Hirte auf der Suche nach den verlorenen Schafen sein.
- Wer zu den Sündern gehört, muss sich wie ein Schaf sehen, das ein Zuhause sucht, und jemanden braucht, der sich auf den Weg macht, es zu finden.
- Wer Jesus nicht glaubt, muss sich fragen, ob er das Fest verpassen will.

8.2.2 Das Gleichnis von der verlorenen Drachme Lk 15,8ff.

- a. Auf das Männergleichnis vom Hirten, der sein Schaf sucht und findet, folgt ein Frauengleichnis, das im Haus spielt. Es gehört zum lukanischen Sondergut. Die Grundstruktur ist ähnlich: Verlust – Fund – Freude – Fest. Das Prinzip der Erzählung ist einfach: Doppelt hält besser.
- b. Das Gleichnis ist eine lange rhetorische Frage. Sie rechnet damit, dass alle zustimmen würden, dass jede Frau ihn ähnlicher Lage genau so handeln würde.

V. 8	Das Problem
V. 9	Die Lösung
V. 10.	Der Kommentar Jesu

Die Lösung geht über das Problem hinaus, weil die Frau ihre Freundinnen und Nachbarinnen zur Mitfreude und Mitfeier einlädt. Dieser Überschuss ist es gerade, der das Gleichnis mit dem vorhergehenden vom verlorenen Schaf verbindet und mit dem Kontext vernetzt.

- c. Die Sozialgeschichte hilft, das Bild genauer zu verstehen. Eine Drachme ist ungefähr so viel wert wie ein Denar, ein Tageslohn (Mt 20,1-16). Eine Frau, die nur zehn Drachmen besitzt, ist arm. Dass dieses Geld zuhause aufbewahrt wurde, war üblich und spiegelt die Armut der Frau, die keinen Zugang zum Bankwesen hat. Die eine Drachme, die sie verliert, ist objektiv nicht besonders viel, für sie aber eine kleine Katastrophe. Sie hat keine Möglichkeit, sich auf dem öffentlichen Arbeitsmarkt zu verdingen, sondern muss z.B. durch Weben und Nähen ihren Unterhalt verdienen. Sie kann, wenn sie zuhause arbeitet, keine regelmäßigen Einkünfte erzielen und braucht eine Art Notgroschen, von dem sie leben muss, bis wieder Geld ins Haus kommt. Sie scheint allein zu leben. Sie hat zwar ein Haus; aber das scheint äußerst einfach zu sein: Es hat keine Fenster, wie es in den Höhlenwohnungen in Nazareth, aber auch in anderen Unterkünften die Regel war. Sie fegt den nackten Boden, um die Münze klimpern zu hören oder blinken zu sehen. Sie muss heilfroh sein, wenn sie wiedergefunden hat, was sie verloren hatte (aus Gründen, die das Gleichnis nicht erzählt, die also für die Deutung nicht wichtig sind). Die Frau ist nicht skrupulös wie der Pfennigfuchser in Theophrasts Satire (Charaktere 10,6), sondern behält einen kühlen Kopf, um ein Malheur abzuwenden. Das Gleichnis entspricht in etwa einem rabbinischen Midrasch, mit dem Rabbi Phineas ben Jair die Suche nach der Weisheit der Tora propagiert (MidrHld 1,9).
- d. Die erzählte Deutung Jesu wendet die Gleichnisgeschichte nach demselben Schema *a minori ad maius* an wie das Gleichnis vom verlorenen Schaf.

Wenn schon eine Frau, die eine von zehn Drachmen verliert, ihr ganzes Haus auf den Kopf stellt, um die Münze zu finden, und dann ein großes Fest feiert,	so werden erst recht die Engel über einen einzigen Sünder, der umkehrt im Himmel sich freuen.
---	--

Der Kommentar ist angehängt und legt die Deutung nicht nur in eine Richtung fest, sondern stimmt sie auf den Kontext ab, erschließt aber eine sinnvolle Bedeutung des Textes.

e. Das Gleichnis ist nicht von der Münze her zu deuten, in der sich die Hörerinnen und Hörer als Verlorene wiedererkennen sollen<sup>40</sup>, sondern von der Frau her, die sich auf die Suche macht. Das ist in mehrerer Hinsicht bemerkenswert.

- Das Gleichnis gehört in eine Reihe von Frauengleichnissen, die widerspiegeln, dass viele Frauen, die Jesus erreichen wollte, zu seinem Auditorium gehörten, und Männern Frauen als Vorbilder vor Augen führen.
- Das Gleichnis ist eines der wenigen Beispiele weiblicher Gottes-Metaphern. Zwar ist keine Übertragung 1 : 1 möglich. Aber so wie der Hirt des vorangegangenen und der Vater des folgenden Gleichnisses ist hier die Frau transparent für Gott. Das ist im alttestamentlichen Motivfeld, auch wenn Gott zuweilen als „Mutter“ ins Bild gesetzt wird (Jes 49,15; 66,13), nicht so breit verwurzelt wie bei den anderen Gleichnissen. Das *missing link* könnte „Frau Weisheit“ sein, zumal sie sucht (vgl. Lk 13,34) und Jesus sich mit ihr identifiziert. Doch braucht es den hohen Aufwand nicht, weil die Rollen durch das Gleichnis identifiziert werden, das als solches die Gottesherrschaft und das Handeln Gottes ins Auge fasst.

Die Frau wird für die Zöllner und Sünder zur Hoffnungsgestalt, weil sie das Glück ihres Lebens nur dann finden können, wenn jemand sich, wie diese Frau nach der Drachme, nach ihnen auf die Suche macht, auch wenn sie selbst eher armselig als glänzend dastehen. Die Frau wird für die Pharisäer und Schriftgelehrten zur Frage, ob sie nicht ihr zustimmen müssten, dass sie richtig gehandelt hat, dann aber sich selbst zu prüfen hätten, wie sie mit Verlorenem umgehen und wie viel sie in die Suche investieren oder wie sehr sie sich mitfreuen können, wenn ein anderer gefunden worden ist.

f. Der Kommentarvers Lk 15,10 eröffnet weitere Bedeutungsdimensionen. Oft wird ein Gegensatz zwischen der Passivität der Münze und der Aktivität eines Sünders angenommen, der umkehrt. Aber dass eine Umkehr möglich wird, setzt voraus, dass der Sünder aufgesucht und eingeladen worden ist: am besten persönlich, hilfsweise durch einen Text wie dieses Gleichnis.

#### *Literatur:*

Annette Merz, Last und Freude des Kehrens (Von der verlorenen Drachme). Lk 15,8-19, in: Ruben Zimmermann (Hg.), Kompendium der Gleichnisse Jesu, Gütersloh 2007, 610-617

#### *Aktuelle Forschungsthemen:*

Lk 15 ist das Beispiel einer narrativen Didaktik Jesu. Das Kapitel erlaubt es, die Form und den Inhalt der Gleichnisse in der Lehre Jesu zu verorten und nach der hermeneutischen Bedeutung für eine heutige Gleichnisdidaktik zu fragen.

Die Gleichnisse sind für eine Sozialethik des Neuen Testaments interessant, weil sie durch eine sozialgeschichtliche Deutung an Farbe gewinnen und in ihrer Didaktik mit ethischen Standards arbeiten, ohne die es nicht zu den erwünschten Reaktionen der Zuhörerinnen und Zuhörer sowohl in der erzählten Situation des Evangeliums als auch beim damaligen und heutigen Lesen kommt.

---

<sup>40</sup> So aber Hans Weder, Die Gleichnisse Jesu als Metapher (FRLANT), Göttingen<sup>4</sup>1990, 251.

### 8.2.3 Das Gleichnis vom verlorenen Sohn Lk 15,11-32

a. [Thema] Das dritte der drei Gleichnisse spielt bei relativ reichen und ziemlich unglücklichen Leuten. Es setzt auf das Ethos der Familie und seine Transparenz für das Verhältnis zu Gott. Es gehört zu den bekanntesten Gleichnissen, wird aber unterschiedlich betitelt:

- Vom verlorenen Sohn
- Von den verlorenen Söhnen
- Von der Liebe des Vaters.

Alle Bezeichnungen sind möglich. Das spiegelt den Bedeutungsreichtum der Parabel.

b. [Struktur] Das Gleichnis hat nach der Einleitung (Vers 11) zwei Teile.

- Die Geschichte des jüngeren Sohnes scheint aus dem Elend zu einem *happy end* zu führen (Lk 15,12-24).
- Aber sie wird in der Geschichte des älteren Sohnes problematisiert (Lk 15,25-32). Der zweite Teil ist eine Geschichte in der Geschichte, eine Deutung des Gleichnisses im Gleichnis als Gleichnis.
- Durch einen Refrain (Lk 15,24 – 15,32) werden beide Teile zusammengebunden.

Die Zweiteilung verleiht dem Gleichnis Problemtiefe und Bedeutungsreichtum.

c. [Genese] In der Literatur wird diskutiert, ob das ursprüngliche Ende in Vers 24 gelegen habe und der folgende Teil sekundär angefügt worden sei. Vers 11 führt aber zwei Brüder ein. Deshalb ist die Fortsetzung angekündigt.

d. [Hintergrund] Das Gleichnis hat einen sozialen und rechtlichen Hintergrund, vor dem die Erzählung überhaupt nur verstanden werden kann.

- Die Geschichte des jüngeren Sohnes ist rechtlich und sozial ziemlich eindeutig.
  - Erbteilung ist üblich; vorzeitige Auszahlung möglich (bBB 136a). Dtn 21,17 sieht für den jüngeren zweier Brüder ein Drittel vor.
  - Emigration ist ein weit verbreitetes Phänomen.
  - Jüdischer Knecht eines heidnischen Herrn zu sein, ist ein schweres Schicksal.
  - Der Vater hat Tagelöhner (Lk 15,17.19) und Knechte, die zu seinem Haus gehören (Lk 15,22.26).

Der Vater fällt aus der Rolle, wenn er dem Sohn entgegenläuft und ihm ein üppiges Wiedersehensmahl ausrichtet. Aber die Grenzen des Möglichen werden nicht gesprengt.

- Die Geschichte des älteren Sohnes wirft ein paar mehr Fragen auf, die sich aber beantworten lassen.
  - Dem älteren Sohn werden durch die Wiedereinsetzung des jüngeren Sohnes keine Erbrechte beschnitten. Der Jüngere hat nicht den Status eines Knechtes, sondern eines Sohnes, auch wenn er bereits ausbezahlt ist.
  - Der ältere Sohn hat tatsächlich schon alles, was der Vater besitzt (Vers 31), weil der jüngere Bruder seinen Anteil erhalten hat. Mithin wird er auch künftig die Verantwortung haben, seinen Bruder als jüngeren Sohn anzuerkennen.

Die Parabel lässt sich im Horizont des Rechts am besten erklären.

e. Die Geschichte des jüngeren Sohnes (Lk 15,12-24) ist die einer Umkehr aus tiefem Elend (LevR 35 [132c]. „Wenn die Israeliten Johannisbrot essen müssen, tun sie Buße“). Das passt zum Kontext. Die Umkehr endet nicht im Nichts, sondern im Glück. Das macht die Parabel zum Evangelium, gleichfalls kontextgemäß.

- Der jüngere Sohn erlebt einen Absturz (Lk 15,13-16), den er selbst verschuldet hat (Lk 15,13.14.30 [verschleudern – verschwenden – verprassen] // Lk 15,18.21: Sünde). Sein Elend könnte größer nicht sein. Er ist verloren.
- Dass seine Geschichte nicht traurig, sondern freudig endet, hat zwei komplementäre Bedingungen.
  1. Der Sohn geht „in sich“ (Lk 15,17); er macht sich auf den Weg nach Hause (Lk 15,18.20); er will seine Schuld bekennen (15,18f.) und sie büßen (Lk 15,19).
  2. Der Vater sieht ihn kommen, hat Mitleid, läuft ihm entgegen, umarmt ihn und küsst ihn (Lk 15,20).

Wäre das eine oder das andere unterblieben, wäre das Fest nicht gefeiert worden.

- Zwischen der Umkehr des Sohnes und der Liebe des Vaters besteht ein komplementäres, aber asymmetrisches Verhältnis.
  - Der Sohn erinnert sich an die vergleichsweise anständigen Lebensverhältnisse in seinem Vaterhaus (Lk 15,17). Das ist der erste Schritt der Umkehr.
  - Der Sohn will seine Schuld bekennen (Lk 15,18) und bekennt sie auch (Lk 15,21), aber der Vater wartet nicht auf sein Schuldbekentnis, sondern kommt ihm mit seiner Liebe zuvor (Lk 15,20).
  - Der Sohn will büßen, indem er um die Stellung eines Tagelöhners bittet (Lk 15,19), und erkennt, seine Sohnesstellung verspielt zu haben (Lk 15,21), wird aber von seinem Vater mit allen Ehren wieder als Sohn angenommen (Lk 15,22ff.).

Die Liebe des Vaters macht die Umkehr des Sohnes nicht überflüssig, sondern möglich.

Das Festmahl (Lk 15,22ff.) ist realistisch und symbolisch. Die Begründung des Vaters zeigt die Dimensionen auf: Es ist ein Fest der Auferstehung von den Toten (Lk 15,24).

f. Die Geschichte des Erstgeborenen (Lk 15,25-32) ist eine Meta-Geschichte. Sie variiert, repetiert und reflektiert die Geschichte des Jüngsten.

- Auch der Älteste ist „verloren“: Er bleibt draußen vor der Tür. Er ist, obwohl er ganz nahe ist, sogar weiter weg als der jüngere, weil er nicht in sich geht, sondern zornig auf seine Position beharrt (Lk 15,28a) – gegen seinen Bruder (den er nicht mehr so nennt). Er legt sich selbst auf die Rolle eines Knechtes (Lk 15,29) und seinem Bruder auf die des Sünders fest (Lk 15,30).
- Auch dem Ältesten geht der Vater entgegen, um ihn beim Fest dabei zu haben (Lk 15,28b).

Anders als im ersten Teil der Parabel kommt es im zweiten zum Dialog, weil es etwas zu besprechen gibt. Entscheidend ist das Wort des Vaters.

- Er klärt die Sohnes-Stellung des Ältesten (Lk 15,31).
- Er stellt ihm die Freude des Findens vor Augen und lädt ihn ein (Lk 15,32).

Die Geschichte endet offen. Die Hörerschaft ist gefragt, nach Lk 15,1f. in erster Linie die Pharisäer und Schriftgelehrten, die Jesus wegen seines Umgangs mit Zöllnern und Sündern kritisieren.

### 8.3 Jesus beim Oberzöllner Zachäus (Lk 19,1-10)

- a. Jesus ist in Jericho, also schon nah beim Ziel seiner Reise nach Jerusalem (Lk 19,11).
- Vorher hat Lukas, wie bei Markus vorgegeben (Mk 10,46-52), von der Heilung des blinden Bartimäus erzählt (Lk 18,35-43).
  - Danach stellt er ein Gleichnis aus der Redenquelle (vgl. Mt 25,14-30), das gegen eine enthusiastische Naherwartung mit längeren Gestaltungsspielräumen für die Lebensführung rechnet (Lk 19,11-27).
  - Ab Lk 19,28 wird von Jerusalem in Jerusalem berichtet.

Die beiden von Lukas an den Schluss des Reiseberichtes gestellten Perikopen ziehen das Fazit seines öffentlichen Wirkens auf dem Weg seiner Verkündigung:

- Eschatologisch betont
  - Lk 19,1-10 das Heute der Heilsgegenwart,
  - Lk 19,11-27 die Zeit, die sich im Horizont der Wiederkunft des Kyrios erstreckt und genutzt sein will.

Naherwartung und Heilsgeschichte werden ins Verhältnis gesetzt, präsentische und futurische Eschatologie. Das ist für Lukas typisch, der seinerseits die Eschatologie Jesu akzentuiert.

- Soteriologisch betont
  - Lk 19,1-10 das Geschenk der Gnade, die sich in der Suche des Menschensohnes nach den Verlorenen zeigt,
  - Lk 19,11-27 die Notwendigkeit des engagierten Einsatzes mit den anvertrauten Gaben.

Die Dialektik von Gnade und Freiheit, Vergebung und Verantwortung arbeitet Lukas unter dem Primat der Liebe Gottes aus und konturiert damit seinerseits ein Charakteristikum jesuanischer Verkündigung.

Eschatologie und Soteriologie gehören bei Lukas eng zusammen: heilsgeschichtlich, aber auch anthropologisch.

- b. Die kurze Geschichte besteht nach der Einleitung aus zwei Teilen.

19,1	Jesus in Jericho
19,2-4	Zachäus auf der Suche nach Jesus
19,5-10	Jesus auf der Suche nach Zachäus

Der dritte Teil ist der wichtigste. Er nimmt die Einleitung und den ersten Teil auf.

19,5f.	Die Selbsteinladung Jesu ins Haus des Zachäus
19,7	Die Kritik an Jesus
19,8	Die Antwort des Zachäus
19,9f.	Die Antwort Jesu

Die Antwort Jesu, die den Akzent trägt, ist wieder zweigeteilt.

19,9	Konkretion: Der Besuch bei Zachäus
19,10	Abstraktion: Die Sendung des Menschensohnes

Der authentische Kommentar ist in die Geschichte eingebaut.

d. Zachäus wird anschaulich geschildert, bis hin zu seiner geringen Körpergröße und seiner offenkundigen Energie (Lk 15,3f.). Die für die Geschichte wesentlichen Attribute werden in Vers 2 genannt.

- Er ist Oberzöllner<sup>41</sup>, also Erzsünder (V. 7: „ein sündiger Mensch“).
- Er ist „reich“, was genau zu seinem Beruf passt.

Beides zusammen macht ihn zu einem der erfolgreichsten und unbeliebtesten Einwohner Jerichos<sup>42</sup>. Deshalb macht sich auch Jesus herzlich unbeliebt, wenn er sich bei Zachäus einlädt.

e. Die Motive des Zachäus, Jesus zu sehen (V. 3), bleiben offen. Ob es mehr als Neugier war, ist für die Geschichte, wie sie im Neuen Testament erzählt wird, nicht wichtig. Jesus scheint es nicht zu interessieren. Er nimmt das Interesse als positives Signal. Nicht sofort klar ist, wie das Selbstportrait des Zachäus in Vers 8 einzuschätzen ist. Es steht im Präsens.

- Ist damit ein Vorsatz gemeint, dem umgehend die Tat folgen soll? („Ich gebe gleich ...“)? Der Vorwurf, den Vers 7 referiert, wäre dann unmittelbar einleuchtend. Zachäus wiederum wäre durch die Freundlichkeit Jesu zu einem guten Menschen geworden – und Jesus würde seine guten Absichten in den noch ungleich besseren Heilsplan Gottes einordnen.
- Oder ist damit eine beständige Praxis gemeint? („Ich gebe immer ...“). Dann würde seine hohe Moralität ihn nicht davor bewahrt haben, ein Verlorener (V. 10) zu sein. Der Vorwurf der Sünde fände nur an seinem Beruf Anhalt.

Erzähllogisch einfacher ist die erste Deutung. Zachäus würde die Kritik anerkennen, Besserung geloben und Jesus ein wenig aus der Schusslinie der Kritik nehmen.

f. Die Antwort Jesu trägt den Akzent.

- Das „Heute“ ist die Stunde, die schlägt, weil Gott da ist (Lk 4,18ff.).
- Zachäus trägt einen jüdischen Namen („Der Reine“). In Vers 9 stellt Jesus aber klar, dass er nicht nur ethnisch Jude, sondern theologisch Sohn Abrahams ist – und zwar nicht, weil er sich einen Funken Anstand bewahrt hat, sondern weil Gott auf ihn schaut.
- In Vers 10 weitert Jesus diesen Ansatz aus und formuliert die Quintessenz seiner gesamten Sendung: das Prinzip seiner Verkündigung, das Motiv seines Weges, den Sinn seines Handelns.
  - Zachäus war verloren – wurde gesucht – wird gerettet.
  - Jesus ist der Menschensohn, der sich auf den Weg macht – der zur *via dolorosa* wird.

Lk 19,1-10 bewahrt eine charakteristische Erinnerung an Jesus auf, die Lukas zu einer kleinen Miniatur seiner Gnadentheologie gemacht hat: unverkrampft, weil von erzählerischer Leichtigkeit, und tiefsinnig, weil an der Oberfläche stimmig.

---

<sup>41</sup> Oberzöllner ist kein klar definierter Beruf. Entweder war er eine Art Zoll-Generalunternehmer, der Zollstätten unterverpachtet hat, oder ein besonders erfolgreicher Zöllner (oder beides).

<sup>42</sup> Jericho ist Zollstätte, weil Grenzstation zwischen Peräa, das zum Herrschaftsgebiet des Herodes Antipas, des Fürsten von Galiläa gehört, und der römischen Provinz Judäa.

## 9. Jesus und die Reichen

a. Lukas gilt zu Recht als Evangelist der Armen – nicht weil er selbst arm gewesen wäre, auch nicht nur deshalb, weil er (im Stile der Psalmen) ein Armutsideal vertritt, dessen prägnanter Ausdruck die Seligpreisungen sind (Lk 6,20f.), sondern auch deshalb, weil er den Reichen ins Gewissen redet, der Armen zu gedenken und Taten der Barmherzigkeit zu erbringen.<sup>43</sup>

b. Palästina war zur Zeit Jesu ein Land mit sehr vielen Armen, teils Bettelarmen, und wenigen Reichen.<sup>44</sup> Jesus, der selbst aus einer Handwerkerfamilie stammte (und vor seiner öffentlichen Sendung vermutlich als Wanderarbeiter sein Auskommen gefunden hat), hat freiwillig bettelarm gelebt. Seinen Jüngern hat er zugemutet, während der Zeit des Missionswanderschaften diese Armut zu teilen (Lk 9,1-6; 10,1-12). Sie resultiert aber nicht aus einer Verachtung des Geldes, sondern aus der Freiheit, ganz für diejenigen da zu sein, denen er das Evangelium bringt. Das alles hat historische Wurzeln und wird von Lukas literarisch angezchtet.

Jesus hat seine Anhängerschaft nicht nur bei den Armen, sondern auch bei den Reichen gefunden – trotz oder wegen der Weherufe (Lk 6,24ff.). Zachäus ist ein spektakuläres Beispiel (Lk 19,1-10). Diese Anhänger nimmt er in die soziale Pflicht (Lk 12,33f.). Die Reichen kommen nicht in den Himmel, wenn sie an ihrem Geld kleben (Lk 18,18-30 par. Mk 10,17-31).

c. Die Lektüre der Apostelgeschichte lässt einen ähnlichen Eindruck entstehen. In einer Welt, in der die Armut grassiert und es nur wenigen Reichen wirtschaftlich gut geht<sup>45</sup>, ist das Evangelium für sehr viele Arme, aber auch für einige Reiche attraktiv. Lukas betont deshalb die Caritas, von der Gütergemeinschaft der Urgemeinde (Apg 4,32-37) bis zur Kollekte für Jerusalem als Soforthilfe in einer Hungersnot (Apg 11,28) und von der Witwenfürsorge in Jerusalem (Apg 6,1.6) bis zur gastfreundlichen Aufnahme der Evangeliumsboten (vgl. Apg 16,15f.).<sup>46</sup> Es ist klar, dass das caritative Interesse des Lukas seine Jesusgeschichte färbt, so wie umgekehrt das soziale Ethos Jesu die lukanische Sicht auf die Gemeinde-Caritas geprägt hat.

Für eine politische Sozialreform, eine Abschaffung der Sklaverei, die Enteignung der Großgrundbesitzer, eine neue Landverteilung, die Verbesserung der Bedingungen am Arbeitsplatz etc. tritt Jesus selbst nach dem lukanischen Sozialevangelium nicht ein – aber nicht aus Quietismus, sondern in Anbetracht der fehlenden Handlungsmöglichkeit der Christen, die als kleine Minderheit so gut wie keine Mitwirkungsrechte hatten.

---

<sup>43</sup> Vgl. *Hans-Georg Gradl*, Zwischen Arm und Reich. Das lukanische Doppelwerk in leserorientierter und textpragmatische Perspektive (FzB 107), Würzburg 2005; *Nils Neumann*, Armut und Reichtum im Lukasevangelium und in der kynischen Philosophie (SBS 220), Stuttgart 2010; *Christopher M. Hays*, Luke's Wealth Ethics. A Study in their Coherence and Character (WUNT II/275), Tübingen 2010.

<sup>44</sup> Vgl. *Ulrich Berges – Rudolf Hoppe*, Arm und Reich. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments (Neue Echter Bibel. Themen 10), Würzburg 2009.

<sup>45</sup> Vgl. *Richard A. Horsley*, Sozialgeschichte des Christentums: Die ersten Christen, Gütersloh 2007.

<sup>46</sup> Vgl. *Kiyoshi Mineshige*, Besitzverzicht und Almosen bei Lukas. Wesen und Forderung des lukanischen Vermögensethos (WUNT II 163), Tübingen 2003.

## 9.1 Die Ablehnung einer Erbschaftsschlichtung (Lk 12,13-21)

a. Jesus konnte auch Nein sagen. Vor der Warnung der Jünger, sich zu sorgen (Lk 12,22-32), steht bei Lukas eine apophthegmatische Szene aus zwei Teilen, wobei der zweite stark ausgebaut ist.

12,13f.	Die Ablehnung einer Bitte um Erbschlichtung
12,15-21	Die Ausweitung des Fallbeispiels
12,15	Die Weisheitssentenz Jesu: Warnung vor Habgier
12,16-20	Die Beispielgeschichte vom törichten Reichen
12,21	Die Moral von der Geschichte'

b. Die kurze Szene in Lk 12,13f. spiegelt die Reputation wider, die Jesus inzwischen erlangt hat. Er wird wie ein Pharisäer in Rechtsangelegenheiten gefragt. Das scheint seiner Friedensmission zu entsprechen, verkennt aber, wo Jesus sich wirklich einsetzen will: Er will nicht Geldgeschäfte optimieren, sondern den himmlischen Lohn auszahlen.

c. Seine Weigerung begründet er in Vers 15 zweifach:

- ethisch mit der Warnung vor Habgier (πλεονεξία), die fraglos verpönt ist,
- anthropologisch mit dem Unterschied zwischen Haben und Sein.

Bei Lukas gibt es einige Verweigerungsgeschichten, die anschaulich werden lassen, dass Jesus seinen eigenen Kopf, seine eigene Botschaft, seinen eigenen Weg hatte.

d. Die Beispielgeschichte (Lk 12,16-20) illustriert ein weiteres Mal die didaktische Taktik Jesu, mit einem Gleichnis die Spannung zu lösen, den Horizont zu weiten und eine neue Perspektive zu gewinnen.

- Die Geschichte ist aus dem Leben gegriffen, gewinnt aber existentiellen Ernst.
- Sie kommt harmlos daher – Jesus bricht aber aus ihr aus, weil er – ganz selten in einem Gleichnis – Gott selbst zum Reichen reden lässt, der keine Ahnung hat, dass es noch „heute Nacht“ mit ihm zu Ende geht.
- Der reiche Bauer scheint rational zu handeln, weil er wirtschaftliche Vorsorge treibt und sich einen ruhigen Lebensabend ohne hektische Arbeit organisieren will.  
Dennoch handelt der Mann irrational, weil er nicht bedenkt, dass er sein Leben nicht in der Hand hat. Er folgt der Logik des Besitzes – das ist sein großer Fehler. Im Rückblick zeigt sich, dass Geld die letzten Stunden seines Lebens beherrscht hat, er aber nichts davon mit zu Gott nehmen kann, sondern alles zurücklassen muss.

Das Gleichnis erläutert die Sentenz von Vers 15b und beleuchtet den Hintergrund der Weigerung Jesu.

e. Vers 21 hält die Essenz der Beispielgeschichte fest und weitert ihren Sinn aus. Jesus beschreibt den Unterschied und potentiellen Widerspruch zwischen dem Reichtum auf Erden und dem Reichtum bei Gott. Das Problem ist nicht das Geld, sondern der Egoismus. Das Problem ist auch nicht die Schatzsuche, sondern die Ausrichtung. Nur der himmlische Lohn zahlt sich wirklich aus.

f. Der Passus Lk 12,13-21 beantwortet weder die Frage, welches der Schatz im Himmel ist und wie man ihn gewinnt, noch wie man so mit Geld umgehen soll, dass der Eingang nicht versperrt wird, sondern konzentriert sich auf den Unterschied.

## 9.2 Das Vorbild eines schlaunen Verwalters (Lk 16,1-13)

a. Das Gleichnis ist eine dreifache exegetische Herausforderung.

1. Es hat einen unmoralischen Helden, der von Jesus gelobt wird. Das fällt aus dem Rahmen, ist aber nicht ohne Gesinnungsgenossen in den Gleichnissen und zeigt die Notwendigkeit, die Gleichnisse als Gleichnisse zu verstehen.
2. Es hat einen ausführlichen Kommentar (16,8-13) und verlangt deshalb eine Antwort auf die Frage, ob die Gleichnisse wirklich allesamt spontan verständlich und original isoliert gewesen sind oder immer kontextuell eingebunden und diskutabel.
3. Der Passus enthält eine spannungsreiche Position Jesu zum Geld, die fragen lässt, welches sozialetische Profil die Jesustradition in ihrer lukanischen Prägung hat.

Im Rahmen der Vorlesung steht der 3. Punkt im Vordergrund.

b. [Kontext] Nach Lk 15 setzt 16,1 einen kurzen, harten Schnitt. Adressaten sind nicht mehr die Pharisäer und Schriftgelehrten (Lk 15,1f.), die zur Umkehr gerufen werden, sondern die Jünger, die umgekehrt sind und nun konsequent ihren Glauben leben sollen. Der Umgang mit Geld ist diesmal nicht das Thema (wie in Lk 12), sondern der Aufhänger, um das Engagement zu fördern.

Nach Lk 16,14f. hören aber auch die Pharisäer, was Jesus sagt – und lehnen es ab, weil sie (angeblich) geldgierig sind. Mithin wird die Auseinandersetzung, die Lk 15 führt, auf einer anderen Ebene weitergeführt: Jesus provoziert die Pharisäer, indem er sie hören lässt, was er den Jüngern sagt.

c. [Struktur] Der Text ist einfach aufgebaut, aber ungewöhnlich gewichtet.

Lk 16,1-7	Das Gleichnis
Lk 16,8-13	Der Kommentar Jesu zu seinem Gleichnis

Das Gleichnis kann man für sich verstehen, bei Lukas aber im Lichte des Kommentars. Entscheidend ist, dass der negative Held, der ein abschreckendes Beispiel für Unfähigkeit und Betrug liefert, umgedeutet wird als positiver Held für Schläue.

Das Gleichnis Lk 16,1-7 hat drei Teile.

16,1f.	Die Krise: Die Ankündigung der Absetzung
16,3-7	Die Lösung: Die Taktik des Verwalters
3f.	Der Plan
5ff.	Die Ausführung

In sich ist das Gleichnis schlüssig – aber nur in der Logik des betrügerischen Verwalters, der seine Haut retten will.

Der Kommentar ist in mehreren Schritten aufgebaut.

16,8	Die Bewertung des Gleichnisses
16,9-12	Die Handlungsanweisung als Konsequenz Diesseitige und jenseitige Vermögensverwaltung
16,13	Die Begründung der Aufforderung

Der Kommentar wird zur Aufforderung, weil er Konsequenzen aus dem Gleichnis zieht. Sie betreffen den Umgang mit Geld, haben also reiche Jünger Jesu im Blick.

d. [Genese] Das Gleichnis ist Sondergut, so wie der erste Teil des Kommentars. Das abschließende Weisheitswort Lk 16,13 stammt aus Q (par. Mt 6,24). Bei Matthäus gehört es zur Warnung vor dem falschen Sich-Sorgen, die Lukas vorher ausgeführt hatte (Lk 12,22-33). Die Komposition in Lk 16 geht also auf Lukas zurück.

e. Das Gleichnis (Lk 16,1-8) spielt nicht im agrarischen Milieu der Reichen, in dem der Verwalter seinerseits zurechtkommen will, wiewohl (oder weil) er korrupt ist.<sup>47</sup> Es geht um das Geschäft des Landhandels. Der Besitzer ist so reich, dass er einen Ökonomen bestellt, einen Geschäftsführer. Die Schuldner sind seine Geschäftspartner. Sie sind ihrerseits reich, weil sie sehr hohe Außenstände beim Chef des Unternehmens haben, ohne dass er oder sie in Existenznot zu geraten scheinen.

- 100 Fass („Bat“) Olivenöl sind 3600 bis 3900 Liter; das entspricht einem Wert von ca. 70.000 Denaren.
- Ein Sack („Kor“) sind 10 Bat, also 360 bis 390 Liter oder 7-8 Zentner. 100 Bat sind also 36 bis 39 Tonnen. Der Wert kann mit ca. 50.000 Denaren berechnet werden.

Der Ökonom ist nicht auf derselben Statusstufe wie der Besitzer und dessen Schuldner. Er wird vom Besitzer entlassen und will von den Schuldnern ausgehalten werden – ob durch eine gezielte Erpressung oder wegen deren Dankbarkeit, steht dahin. Er betrügt nicht nur seinen Herrn, der ihn entlassen will, sondern macht auch dessen Schuldner zu Komplizen.

f. Der Kommentar (Lk 16,8-13) ist eine Anwendung und Ausweitung.

- Der Verwalter ist nach Vers 8 „ungerecht“ (wörtlich: „Verwalter der Ungerechtigkeit“). Daran lässt Jesus keinen Zweifel. Dennoch lobt er ihn ob seiner Schläue. Das griechische Wort (φρονίμως) lässt sich mit „klug“, „vernünftig“, „überlegt“ oder eben „schlau“ übersetzen. Er handelt rational, auch wenn er in einem ungerechten System amoralisch handelt. Er handelt nach seinesgleichen Art. Er ist kein Kind „des Lichtes“ – aber die handeln eben oft genug wenig effektiv und denken wenig systemisch. Deshalb können sie vom ungerechten Verwalter etwas lernen.
- In den Versen 9-12 kommt die Nutzenanwendung.
  - Zum einen lässt Jesus keinen Zweifel an seinen moralischen Maßstäben aufkommen. Was zählt, ist Treue (Lk 16,10ff.). Deshalb gibt es Leute, die noch schlauer als der Verwalter sind: die guten.
  - Zum anderen baut er die Brücke: Das moralischen Verhalten hier entspricht der eschatologischen Hoffnung dort.
- Vers 13 begründet die Nutzenanwendung. Man muss sich deshalb Freunde mit dem ungerechten Mammon machen, weil man sonst ihm dient. Man soll aber das Geld als Mittel für einen guten Zweck nutzen. Der denkbar beste ist der, himmlischen Lohn zu erhalten.

Das Geld macht gierig; es ist deshalb „Mammon“, dämonisch. Aber man kann es auch gut investieren. Die beste Kapitalanlage ist es, auf Erden die Armen zu unterstützen, um einen himmlischen Lohn zu erlangen. Mit dem bösen Mammon kann man sich Freunde machen – in dieser, aber besser noch in jener Welt.

---

<sup>47</sup> Gute Hintergrundinformationen mit einer allerdings hier nicht geteilten Interpretation liefert *Silvia Pellegrini*, Ein ungetreuer *oikonomos* (Lk 16,1-9)? Ein Blick in die Zeitgeschichte, in: BZ 48 (2004) 171-178.

### 9.3 Der reiche Prasser und der arme Lazarus (Lk 16,19-31)

a. Die Beispielgeschichte vom reichen Prasser und armen Lazarus gehört zu den populärsten Gleichnissen Jesu, ist aber bei näherem Zusehen vielschichtig und erklärungsbedürftig.

- Sie arbeitet mit populären eschatologischen Vorstellungen („in Abrahams Schoß“, „von Engeln getragen“, „Flamme“, „Ort der Qual“, höllischer Durst), die religionsgeschichtlich erschlossen, aber auch theologisch interpretiert werden müssen.
- Sie stellt ans Ende ein dreifaches „Nein“, das den Eindruck von Unbarmherzigkeit erweckt und deshalb im Widerspruch zur Gnadenbotschaft Jesu zu stehen scheint.

Wesentlich ist, dass die Beispielgeschichte ein Gleichnis ist und als Gleichnis interpretiert werden muss.

b. [Kontext] Die Beispielgeschichte ist an die (angeblich) geldgierigen Pharisäer adressiert (Lk 16,14), deren unterstellte Geldgier aber für ihre Strategie der Besitzstandswahrung und –mehrung beim Gesetz und Gesetzesgehorsam transparent ist.

Deshalb gibt es das gesetzestheologisch wichtige Zwischenstück in Lk 16,16ff. Es soll klären, dass die eschatologische Zeitenwende, die mit Jesus gekommen ist, das Gesetz und die Propheten, die man bis zu Johannes dem Täufer allein hatte, nicht auflöst, sondern festhält. Das Ehescheidungsverbot (Lk 16,18) zeigt beispielhaft, dass und wie das Gesetz unter den Bedingungen der nahelkommenden Gottesherrschaft gilt, in die alle hinein wollen. Diese positive Gesetzestheologie ist der Beispielgeschichte vorausgesetzt.

Sie liefert eine weitere Konkretion jesuanischer Gesetzestreue: das Verhalten der Reichen gegenüber den Armen. Es arbeitet nicht mit positiven Vorbildern und Geboten, sondern mit negativen Gegenbildern und Warnungen.

c. [Struktur] Die Beispielgeschichte sprengt die Grenzen der Gattung, weil sie nicht nur im Diesseits, sondern auch im Jenseits spielt. Sie besteht aus drei Szenen. Die erste Szene spielt auf Erden (Lk 16,19ff.), die zweite schildert den postmortalen Übergang (Lk 16,22), die dritte ist am umfangreichsten und schildert ein Gespräch zwischen dem Reichen und Abraham über die Grenze zwischen Himmel und Hölle hinweg, das aber mit einer dreifachen Verweigerung, die begründet ist, endet.

Lk 16,19ff.	Der Kontrast im Diesseits
Lk 16,22	Der konträre Kontrast im Jenseits
Lk 16,23-31	Das Gespräch zwischen Abraham und dem Reichen
23f.	Die erste Bitte des Reichen: Lazarus soll ihm helfen
25f.	Das Nein Abrahams
27f.	Die zweite Bitte des Reichen: Lazarus soll seinen Brüdern helfen
29	Das zweite Nein Abrahams
30	Das Insistieren des Reichen
31	Das dritte Nein Abrahams

Der Rollentausch erzeugt Gesprächsbedarf. Darauf fokussiert das Gleichnis.

d. [Genese] Das Gleichnis ist Sondergut. Es hat aber Parallelen in ägyptischen und jüdischen Jenseitslegenden<sup>48</sup> Sie verlaufen so nahe, dass ein (indirekter) Einfluss wahrscheinlich ist. Beide Male geht es um die scharfen Gegensätze zwischen dem irdischen und dem himmlischen Geschick eines Reichen und eines Armen.

e. [Auslegung] Das Gleichnis baut den Kontrast zwischen diesseitigen und jenseitigen Kontrasten auf, damit seine Konsequenzen ausführlich besprochen werden können.

- Purpur und Seide (Byssos) des Reichen sind sündhaft teure Luxusware, gedacht für Kaiser und Könige.
- Zur Armut und Obdachlosigkeit des Lazarus gehört Krankheit. Dass Hunde seine Wunden lecken, zeigt seine Erniedrigung. Armut und Krankheit sind Zwillinge.

Die Jenseitsvorstellung ist folkloristisch.

- Der „Hades“ ist die Unterwelt. Sie hat verschiedene, streng voneinander geschiedene Bezirke (äthHen 18,9-12; vgl. Eurip., Phoen 604f.; Lukian, Phisops 25). Nach äthHen 22 durchfließt ein Bach die Gefilde der Seligen.
- Lazarus ist „in Abrahams Schoß“, was im Judentum selten und spät belegt (PesR 43 180<sup>b</sup>: „Mein Sohn, willst du, dass nur alle deine Brüder zukünftig in Abrahams Schoß ruhen?“), aber sofort verständlich ist, weil Abraham der Stammvater Israels ist und Abrahamskindschaft eine Verheißung ewigen Lebens umfasst.
- Der Reiche schmort in der Hölle.

Das Gespräch ist klar und schmerzlich.

- Der Reiche bittet in seiner Qual inständig,
  - zuerst für sich selbst um Linderung seiner Pein durch einen Tropfen Wasser (Vv. 23f.),
  - dann zweimal für seine Brüder um eine Warnung (Vv. 27f.30).

Beide Male soll Lazarus den Boten machen, zuerst im Jenseits, dann im Diesseits.

- Abraham lehnt dieses Ansinnen durchweg ab.
  - Sein erstes Nein (Vv. 25f.) ist mit dem gerechten Ausgleich begründet und mit der Unmöglichkeit, die eschatologische Grenze zu überschreiten,
  - sein zweites Nein (V. 29) mit dem Verweis auf das klare Weisungswort von Mose und den Propheten,
  - sein drittens Nein (V. 31) mit der Skepsis, dass eine Auferstehung denen nichts beweist, die sich von Mose und den Propheten nicht überzeugen lassen.

In der Logik des Gleichnisses ist das Nein des Abraham nicht unbarmherzig, sondern zwingend, weil das Ja keinen Sinn machen würde.

Die Beispielgeschichte ist aber keine prophetische Zukunftsvision, sondern ein Gleichnis. Dessen Logik ist nicht schon die der Verkündigung Jesu. Jesus warnt vielmehr mit seinem Gleichnis die Reichen, es nur ja nicht so weit kommen zu lassen wie der reiche Prasser. Dazu bedient er sich populärer Jenseitsvorstellungen.

---

<sup>48</sup> Die beiden wichtigsten Texte sind in deutscher Übersetzung dokumentiert bei *Klaus Berger / Carsten Colpe* (Hg.), *Religionsgeschichtliches Textbuch zum Neuen Testament (GNT 1)*, Göttingen 1987, 141f.

## 10. Der Weg Jesu zu den Menschen – der Weg der Menschen zu Jesus

a. Der Weg Jesu zu den Menschen ist das literarische Motiv des „Reiseberichts“, der zur theologischen Genetik des Lukasevangeliums gehört.

- Der Weg Jesu verwirklicht das Kommen Gottes zu den Menschen. Wohin Jesus kommt, realisiert sich die Nähe der Gottesherrschaft, die er verwirklicht.
  - Wo Jesus nahe ist, öffnet er denen, die er besucht, den Weg ins Reich Gottes. Das gerade ist das Ziel des Kommens und damit seines gesamten Lebensweges.
  - Jesus sucht insbesondere diejenigen auf, die weit entfernt von Gott und seinem Reich zu sein scheinen:
    - die Jünger, die nicht in den religiösen Zentren, sondern an der Peripherie zuhause sind, in Galiläa und in ihrem Beruf als Fischer, als Zöllner, als Frauen,
    - die Samariter, die sich als Häretiker vom Gottesvolk abgekapselt zu haben scheinen und auf Jesus mit Gewalt reagieren,
    - die Frauen, die gesellschaftlich und religiös diskriminiert, von Jesus aber geachtet werden, so dass er nicht nur ihnen Hilfe bringt, sondern auch Hilfe von ihnen annimmt und nicht nur Respekt für sie fordert, sondern auch Prozesse der Emanzipation anstößt,
    - die Sünder, die nicht allein durch unglückliche Umstände, sondern durch eigene Schuld sich von Gott entfernt haben, ohne dass sich Gott von ihnen entfernt hätte,
    - die Reichen, die an ihrer Habgier ersticken.

Ihnen erschließt Jesus die Nähe Gottes, in die sie sich hinein begeben müssen, um sie zu erfahren.

- Jesus sucht aber auch diejenigen auf, die ihn kritisieren, weil sie glauben, selbst näher als er an Gott zu sein:
  - die Kritiker aus dem Volk, die Jesus eine Usurpation göttlicher Vollmacht vorwerfen, weil sie einen Widerspruch zwischen dem Bekenntnis des einen Gottes und dem Anspruch Jesu erkennen,
  - die Pharisäer, die der Logik ihrer Gesetzesinterpretation folgen, wenn sie Jesus vorwerfen, auf seinem Weg zu weit zu gehen und die Grenze zwischen Gut und Böse, Gerechtigkeit und Sünde zu verletzen.

Ihnen erschließt Jesus die Nähe Gottes, die sie nicht bemerken, so dass sie sich von Gott entfernt haben, der ihnen aber nahe bleibt und in Jesus nahekommst – so dass sie ihre Position gleichfalls verlassen müssen, um sich nicht vor Gott zu verschließen.

Jesus geht auf seinem Weg sehr weit – bis über körperliche und seelische Schmerzgrenzen hinweg; er überschreitet ethnische, soziale, sexuelle, ethische und religiöse Schranken, um *in persona* für Gott und seine Gnade einzutreten. Darin ist die Einheit des Lebens- wie des Leidensweges begründet.

- In der Begegnung kommt es zur Krise, weil sie eine Begegnung mit Gott ist. Die Begegnung führt zur Umkehr. In dieser Umkehr wird das bisherige Leben nicht zerstört, sondern gerettet.

b. Die Wege der Menschen zu Jesus verlaufen kreuz und quer.

- Es gibt eine echte Nachfolge Jesu, die von seinen Jüngern auf Jesu Wort hin begonnen worden ist, die aber nicht auf einen Königsweg des Verstehens führt, sondern durch tiefe Täler des Missverständnisses und der Glaubenschwierigkeiten zur Erfahrung führt, von Jesus weiter gesucht, geführt und gerettet zu werden
- Es gibt eine echte Suche nach Jesus, die aber deshalb nicht schon in die Nähe Gottes führt, sondern bei denen, die Jesus nachfolgen wollen, zu einer Distanzierung führen kann (Lk 9,57-62), während Zachäus auf seiner Suche nach Jesus von Jesus gefunden wird (Lk 19,1-10).
- Es gibt eine echte Ablehnung Jesu, die aber nicht deshalb schon in den Abgrund führt. Vielmehr bleibt Jesus ja auf der Suche nach den Verlorenen in jeder Gestalt. Jesus führt den Streit um der Befreiung der Armen willen, denen er erschließen will, dass ein „Gnadenjahr des Herrn“ begonnen hat (Lk 4,18f. – Jes 61,1f.), das nicht nach 365 Tagen endet. Wer nicht mitfeiert, ist vor der Tür, wird und bleibt aber eingeladen (Lk 15,11-32).
- Es gibt eine echte Verlorenheit, die in den – sozialen, psychischen, religiösen – Tod führt; aber es gibt auch eine Auferstehung von den Toten: mitten im Leben und am Ende aller Tage (Lk 15,11-32). Die Wege der Verlorenen führen weg von Gott, weg von Jesus, weg vom Leben, weg von ihren Nächsten, weg vom eigenen Ich. Aber weil Jesus sich auf die Suche macht, können sie zu Wegen mit Jesus werden: wenn die Gefundenen tatsächlich umkehren und mit Jesus gehen wollen.

Die Wege der Menschen mit Jesus verlaufen nicht im Gleichmarsch, sondern sind vielfältig, aber nicht diffus, sondern fokussiert.

- Sie sind fokussiert, weil sie auf das Reich Gottes gerichtet sind und auf seine Gegenwart, die im Jüngerkreis am dichtesten erfahrbar ist, aber ausstrahlt.
- Sie sind vielfältig, weil die Ausgangspunkte, die Persönlichkeiten, die Weggefährten vielfältig sind.

Einheit und Vielfalt der Wege stehen nicht im Widerspruch zueinander, weil die Gotesherrschaft so reich und weit ist, dass sie Platz für alle schafft.