

FRIEDRICH GUSTAV LANG:  
Exegesen zum Lukasevangelium 1990

Elektronische Fassung 2010 für [www.stichometrie.de](http://www.stichometrie.de)

---

Inhaltsverzeichnis dieser Fassung:	<i>Originalseiten</i>	<i>Fassung 2010</i>
Lukas 10,25–37	136–139	2–4
Lukas 13,(1–5)6–9	169–171	5–7
Lukas 14,(15)16–24	108–110	8–10
Lukas 18,9–14	131–133	11–13

---

Erstveröffentlichung:

**Gottesdienstpraxis**

herausgegeben von Erhard Domay und Horst Nitschke.

Serie A, Arbeitshilfen für die Gottesdienste zu den Sonntagen des Kirchenjahres.

Perikopenreihe 1.

Band 4. Exegesen

Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1990

---

© Friedrich G. Lang 2010

[Seite 136]

### 13. Sonntag nach Trinitatis: Lukas 10,25–37

**Friedrich G. Lang**

#### *A. Der Kontext*

Der Bericht über Jesu Reise nach Jerusalem (9,51–19,46) beginnt in Samaria (9,52–56) und führt am Ende über Jericho (18,35–19,10). Das Gleichnis vom Samariter, im ersten Abschnitt der Reise erzählt (9,51–10,42), spielt also auf dem Weg, den Jesus selber gehen wird, wenngleich in umgekehrter Richtung. Der Kontext legt also nahe, in dem „unter die Räuber gefallenen Menschen“ Jesu eigenes Geschick abgebildet zu sehen: von den Jerusalemer Tempel-Funktionären dem Tod überlassen – von Samaritern und Heiden aufgenommen. Aber im Text ist diese Beziehung gerade nicht ausgemünzt.

#### *B. Der Text*

I. Die Perikope ist eine Art *Katechese über das rechte Tun* (vgl. das Stichwort *poiein* in den rahmenden Versen 25, 28 und – zweimal – 37). In zwei Diskussionsgängen (Verse 25–28 und 29–37) geht der Dialog zwischen einem Gesetzeskundigen und Jesus je zweimal hin und her: Auf die Frage (Vers 25 bzw. 29) folgt Jesu Gegenfrage (Vers 26 bzw. 36), worauf sein Gesprächspartner sich selbst die Antwort gibt (Vers 27 bzw. 37a) und Jesus mit dem Imperativ „Dann tu's doch!“ schließt (Vers 28 bzw. 37b). Inhaltlich sind die Gewichte allerdings unterschiedlich verteilt. Im ersten Teil stellt der Gesetzeskundige eine Scheinfrage (*ekpeirazōn*), die Jesus als solche entlarvt. Er verweist ihn aufs Gesetz, dem die Antwort zu entnehmen ist: das Doppelgebot der Liebe (Vers 27). Im zweiten Teil will der Mann mit einer echten Frage seine Ernsthaftigkeit beweisen (*thelōn dikaiōsai heauton*). Von Jesus erwartet er eine Definition des Nächsten, also eigentlich eine Begrenzung der Liebespflicht. Jesu Beispielerzählung enthält eine indirekte Antwort. Was daraus für das Verständnis des Nächsten folgt, ist jedoch derart evident, daß der Gesetzeskundige selbst das Ergebnis festhalten kann (Vers 37a).

[Seite 137]

II. Das *Gleichnis für sich* umfaßt gut die Hälfte des ganzen Textes. Es ist klar gegliedert: Überfall (Vers 30), verweigerte (Verse 31–32) und gewährte Hilfe (Verse 33–35). Der Anfang ist sparsam erzählt: Das Opfer ist nicht weiter identifiziert; Ort, Vorfall und Ergebnis („halbtot“) genügen. Der Mittelteil nennt nur den Stand der beiden Passanten und das Faktum, daß sie das Opfer sehen und sich davonmachen (*antiparēlthen* = „abgewandt vorübergehen“); der scheinbar emotionslose, dürre Bericht wirkt durch die Wiederholung. Dem Samariter ist mehr als die Hälfte der Geschichte gewidmet. Vers 33 ist Zusammenfassung: Er sieht ebenfalls, ist aber bis ins Eingeweide hinein betroffen (*esplanchnisthē*). Worin sich sein Erbarmen äußert, ist dann in drei sich steigernden und verbreiternden Schritten ausführlich geschildert: Erste Hilfe, Krankentransport und

vorausschauende Fürsorge, mit direkter Rede als stilistischem Höhepunkt am Ende.

III. Traditionsgeschichtlich ist umstritten, ob Lk das *Doppelgebot der Liebe* einer Sonderüberlieferung verdankt oder Mk 12,28–34 selbständig bearbeitet hat. Bei Lk ist die Einstiegsfrage nicht dogmatisch formuliert als Frage nach dem höchsten Gebot, sondern – wie 18,18 (vgl. Mk 10,17 par.) – ethisch: Was ist zu tun, wenn Gott positiv über mich urteilen soll? Die Antwort, die Konzentration des Gesetzes aufs Doppelgebot, die bei Mk von Jesus stammt, weiß der jüdische Gelehrte hier selbst. Das ist auffällig. Zwar finden sich im (nachchristlichen) Judentum einige vergleichbare Belege (z.B. R. Aqiba: das Gebot der Nächstenliebe als „ein großer allgemeiner Grundsatz in der Tora“; Test. Dan 5,3: „Liebt den Herrn in eurem ganzen Leben und einander mit wahrhaftigen Herzen“). Aber die katechismusartige Kombination von 5. Mose 6,5 und 3. Mose 19,18 dürfte christlichen Ursprungs sein. Bei Mk ist das Neue dieses Gesetzessummariums deutlich erkennbar: die Reduktion aller Gebote auf diese beiden und die explizite Kultkritik. Diese beiden Spitzen sind schon Mt 22,34–40 abgeschliffen. Bei Lk ist das Doppelgebot zum Allgemeingut geworden; er kann es einem Juden in den Mund legen (formal übrigens als ein einziges Gebot mit doppeltem Objekt) und muß es in der Frage nach dem Nächsten neu problematisieren, damit es nicht zum Gemeinplatz absinkt.

IV. Die *Pointe des Gleichnisses* besteht im Kontrast zwischen Priester und Levit einerseits und dem Samariter andererseits. Die Zugehörigkeit zum *Priesterstand* ist durch Abstammung begründet, nämlich von Zadok für die adeligen, von Aaron für die anderen Priester, von deren Stammvater Levi für das übrige Tempelpersonal, die „Levit“en. Erstere sind bei den Opferhandlungen eingesetzt, letztere als Sänger und Gesetzeslehrer, und zwar turnusmäßig zweimal im Jahr eine Woche lang. Ansonsten üben sie einen gewöhnlichen Beruf aus. Im Gleichnis sind die beiden womöglich auf der Heimreise nach ihrer Dienstwoche; Jericho war bevorzugter Wohnort von [Seite 138] Priestern. Die *Samariter* dagegen sind in den Augen der Juden heidnischer Abstammung (vgl. 17,18: *allogenēs*) und vom Jerusalemer Kult ausgeschlossen. Jahrhundertelange Auseinandersetzungen haben die Beziehungen gründlich gestört. Man bestreitet die Legitimität ihrer Jahwe-Verehrung und vermeidet den Kontakt mit ihnen. Gelegentlich kann dennoch einer als „Reisender“ in die Gegend kommen (Vers 33).

Wer diese Geschichte hört, kann das *Verhalten* der beiden ersten Passanten nur negativ, das des dritten nur als vorbildlich beurteilen. Das gilt an sich unabhängig von der Identität der drei. Aber durch die vorgegebene Identifikation steht das Urteil über sie absichtlich in Gegensatz zum gängigen Vorurteil, das an der Abstammung orientiert ist. Daß gerade Priester und Levit als negative Figuren dienen, ist zwar nicht antiklerikal, aber entsprechend Mk 12,33 kultkritisch zu verstehen: Entscheidend für die Beurteilung ist nicht die Stellung im Kult, sondern die barmherzige Tat, die aufgrund der unmittelbaren Evidenz des Mensch-

lichen überzeugt. Daß gerade ein Samariter das positive Beispiel gibt, entspricht bis in einzelne Motive hinein einer samaritanischen Hilfsaktion, die 2. Chr 28,15 überliefert ist: 200 000 Gefangene aus Juda, die das Nordreich Israel gemacht hatte, brachte man auf ein Prophetenwort hin von Samaria bis nach Jericho zurück, wobei die Nackten bekleidet, alle gespeist und gesalbt und die Schwachen auf Eseln geführt wurden. Interessant die Begründung des Propheten (28,9–11): Die aus Juda sind „eure Brüder“, und den „Gott eurer Väter“ habt ihr ebenso zu fürchten wie sie.

V. Im redaktionellen Rahmen (Vers 36) ist der *Nächste* nicht mehr Objekt der Liebe (*diligendus*), sondern Subjekt (*diligens*). Die Begriffsverschiebung markiert die literarische Naht zwischen dem Gleichnis, das mehr vom Helfer erzählt als vom Hilfsbedürftigen, und dem Dialog über die Nächstenliebe, worin es als Exempel dient. Möglich ist die Verschiebung, weil der Begriff des Nächsten wechselseitige Zusammengehörigkeit impliziert. Nach jüdischem Verständnis ist es der Volks- und Kultgenosse, mit dem man durch Geburt verbunden ist (ggf. durch Beschneidung). Demgegenüber definiert Jesus hier situativ: Nächstenschaft hat sich ergeben (*gegonenai*), nach Vers 31 durch zufällige Begegnung (*kata sygyrian*). Entsprechend antwortet der Gesetzeslehrer in Vers 37 nicht einfach mit „der Samariter“. Denn konstitutiv ist nicht der Stand des Täters, sondern die Entscheidung zur barmherzigen Tat. Damit ist am Einzelfall die konventionelle Unterscheidung zwischen Näher- und Fernerstehenden durchbrochen. Potentiell kann jeder Mensch seinem Mitmenschen ebenso (*homoiōs!*) zum Nächsten werden – und soll's auch!

### C. Hermeneutische Konsequenzen

Jesus predigt nicht allgemeine Menschenliebe, die in Gefahr ist, im unverbindlichen zu bleiben, sondern gibt ein Beispiel konkreter Nächstenliebe. Denn Liebe, die zur [Seite 139] Tat werden soll, setzt Nähe voraus. Die Frage ist allerdings, worin die Nähe begründet ist. Im Gegenüber von Priestern und Samariter geht es dogmatisch gesprochen um die Frage der Erwählung. Jesus greift wie an anderen Stellen so implizit auch hier über die (genealogisch begründete) Erwählung Israels zurück auf die Schöpfungstradition, indem er den Menschen als Menschen würdigt und das Menschliche zum Kriterium erhebt. Das Opfer des Überfalls ist schlicht „ein Mensch“ (Vers 30). Das Maß des Menschlichen ist gewiß Sache unmittelbarer Evidenz, andererseits ist nicht zu übersehen, daß Jesus selbst im Evangelium das Maß vorgibt durch sein eigenes barmherziges Verhalten (vgl. Lk 7,13; 17,13f.). Diese Vorgabe (Indikativ!) stiftet neue Nächstenschaft. Insofern hat die Beispielerzählung vom Samariter auch Gleichnischarakter.

[Seite 169]

Bußtag: Lukas 13,(1–5)6–9

**Friedrich G. Lang**

### *A. Der Kontext*

Die Perikope enthält Sondergut des Lk. Innerhalb des Berichts über Jesu Reise von Galiläa nach Jerusalem (9,51–19,46), der durch Reisenotizen locker gegliedert ist, ist vermutlich der Abschnitt 12,1–13,21 zusammenzunehmen (Massenpredigt mit eingeschobener Jüngerbelehrung und anschließendem Synagogenbesuch). 12,54–13,9 ist wieder Rede ans Volk und steht in gewisser Korrespondenz zum Kornbauer-Gleichnis 12,13–21. Thema ist die Frist für die notwendige Buße (12,56). In diesem Zusammenhang dürfte auch 12,58f. Gleichnischarakter haben: Die letzte Frist ist zu nützen auch zur Versöhnung mit Gott.

### *B. Der Text*

I. Zwei Schreckensmeldungen (Verse 1–5), bei denen sich im vorausgesetzten Tun-Ergehens-Zusammenhang die Frage nach der Schuld der Opfer stellt, dienen Jesus zum Bußruf an die Überlebenden. Das Gleichnis vom unfruchtbaren Feigenbaum (Verse 6–9) erzählt von einer letzten Gnadenfrist.

II. Der *Aufbau der Verse 1–3 und Verse 4–5* ist genau parallel. Nur ist der erste Vorfall von einigen Anwesenden berichtet, der zweite von Jesus selbst angeführt. Aber seine Stellungnahme ist – mit kleineren Variationen – wörtlich identisch: Er referiert (1) als Meinung seiner Zuhörer, die von Pilatus Ermordeten und die vom Siloa-Turm Erschlagenen seien Sünder gewesen mehr als alle anderen Galiläer bzw. Jerusalemer (*para m. Akk. komparativisch wie hebräisches min*). Er setzt (2) sein schroffes Nein dagegen. Und (3) droht er ihnen allen dasselbe Gottesgericht an – sofern sie nicht umkehren.

III. Die beiden berichteten *Ereignisse* sind sonst nicht belegt, haben aber beide ihre zeitgeschichtlichen Implikationen: (1) Pilatus war bekanntlich nicht zimperlich gegen Leute, die er des Aufruhrs verdächtigte. So hat er im Jahr 35 eine Garizim-Wallfahrt der Samaritaner blutig beendet (der Vorfall hat ihm dann sein Amt gekostet). Waren die Pilger aus Galiläa, die beim Opfern (auf dem Weg oder im Tempel selbst?) umgebracht wurden, etwa Zeloten? „Galiläer“ war anscheinend einer der Namen für diese Bewegung, nach dem Gründer Judas Galilaeus. (2) Der Siloa-Turm war vermutlich Teil der Stadtbefestigung; sein Einsturz ist hier nicht nur einmaliges Ereignis, sondern ausdrücklich in Beziehung gesetzt zu ganz Jerusalem. [Seite 170] Jesu Drohwort trifft damit die Heilige Stadt. Bei ihrer Eroberung im Jahr 70 wurden die Bewohner tatsächlich unter den Trümmern begraben, und auf dem Tempelplatz gab's ein schreckliches Blutbad.

IV. Für *Lk* hat sich die Drohung also erfüllt. Sind die beiden Jesusworte demnach als *vaticinia ex eventu* zu erklären? Jedenfalls erhalten sie aus der Rückschau einen heilsgeschichtlichen Sinn: Weil sich die Juden dem Bußruf Jesu verweigert haben, deshalb ist Gottes Gericht über sie gekommen. Bei „Umkehren“ schwingt dann das christliche Verständnis mit: Christus als Herrn anerkennen (vgl. Apg 2,36.38). Andererseits dient für die heidenchristlichen Leser des *Lk* das Schicksal Jerusalems zur Warnung, damit sie sich nicht überheben und ihnen dann ebenso der Untergang droht.

V. Jesu *Gleichnis (Verse 6–9)* ist neu eingeleitet und besteht aus einem Bericht über die Ausgangssituation (Weinberg mit unfruchtbarem Feigenbaum) und aus einem Dialog zwischen dem Besitzer und seinem Weingärtner. Dabei sind der Befehl zum Abhauen des Baums und die Bitte um ein Gnadenjahr parallel gebaut: Auf eine Zeitangabe (drei Jahre ausgefüllt mit vergeblichem Suchen nach Frucht bzw. ein weiteres Jahr auszufüllen mit Graben und Düngen) folgt das Urteil (bedingungslos negativ bzw. abhängig vom Ausgang des Experiments). Der positive Fall (Vers 9a) ist elliptisch formuliert, ein „gut so“ oder dergleichen ist zu ergänzen (deshalb nach Vers 8 besser ein Kolon als ein Komma); der negative Fall endet mit demselben Todesurteil wie Vers 7. Der Schluß ist offen; ob der Herr auf die Bitte seines Arbeiters eingeht und wie es gegebenenfalls nach diesem Jahr weitergeht, das wird nicht erzählt. Aber nach dem Gesetz des Achtergewichts identifiziert sich der Erzähler (Jesus bzw. *Lk*) mit der Fürbitte.

VI. Handelt es sich um eine Parabel mit dem allgemeinen Sinn „Geduld sieht Erfolge“ (so E. Fuchs, *Hermeneutik* 224)? *Traditionsgeschichtlich* läßt sich der Text nicht isolieren von ähnlichen Gleichnissen, die allegorisch zu deuten sind. In Jes 5,1–7 wird ein unfruchtbarer Weinberg (allerdings ohne Feigenbaum) ausdrücklich mit dem „Haus Israel“ identifiziert (vgl. das Winzergleichnis *Lk* 20,9ff. par.). In Mk 11,13f.20f. umrahmt die Verfluchung des Feigenbaums, die *Lk* ausgelassen hat, die Tempelreinigung, dürfte also das Gericht über Jerusalem abbilden. Ist das Gleichnis das Gegenstück des *Lk* dazu, in bewußtem inhaltlichen Kontrast? Vom Baum und seinen Früchten als Bild für den Menschen sprechen einige Jesusworte (z.B. Mt 7,16 / *Lk* 6,44: Disteln können keine Feigen tragen). In der außerbiblischen Ahiqar-Parabel bittet ein unfruchtbarer Baum seinen Besitzer vergeblich um Verpflanzung und damit um die Chance, doch noch Frucht zu bringen (wörtlich bei Jeremias, Gleichnisse z.St.).

[Seite 171]

VII. So wird für *Lk* auch hier eine Allegorie auf die Heilsgeschichte mitschwingen. Für Israel ist die Frist im Jahr 70 abgelaufen. Aber der offene Schluß läßt Raum für eine neue Deutung in neuer Situation. Das Gleichnis kann jetzt auch der Heidenchristenheit vor Augen halten, daß sie in einer Gnadenfrist lebt, die sie zu nützen hat. Dann ist es Christus selbst, der sich – als Knecht beim Herrn! – fürbittend für seine Gemeinde einsetzt.

### *C. Hermeneutische Konsequenzen*

Die Stichwörter des Texts „umkehren“ und „Frucht bringen“ (verbunden auch in der Täuferpredigt 3,8) sind im Text nicht weiter definiert. Im Kontext der Evangelien ist damit eine Grundentscheidung gemeint, eine Hinwendung zum Gottvertrauen, die eine Abwendung von gottlosem Selbstvertrauen impliziert und sich dann auch in bestimmten Taten auswirkt. D.h. der Baum ist nicht an seinen Früchten zu kurieren, sondern an seiner Wurzel.

[Seite 108]

## 2. Sonntag nach Trinitatis: Lukas 14,(15)16–24

**Friedrich G. Lang**

### *A. Der Kontext.*

Ein Gastmahl mit quasi sokratischen Tischgesprächen – das ist ein wichtiges Motiv bei Lk, bis hin zum letzten Mahl (22,24ff.) und zur Mahlgemeinschaft mit dem Auferstandenen (24,30f.41ff). In 14,1–24 findet das Symposion im Haus eines führenden Pharisäers statt. Das Gleichnis am Schluß bildet den Höhepunkt, die Gesprächsgänge davor bereiten seine Deutung vor. Auch in den Versen 12–14 geht es um die Frage: Wer wird eingeladen? Und Jesu Rat an seinen Gastgeber enthält dieselbe Antithese wie das Gleichnis: „nicht ... reiche Nachbarn“, sondern „Arme, Krüppel, Lahme, Blinde“ (genau diese vier Gruppen auch Vers 21!). Der gastgebende Pharisäer soll sich also an dem Gastgeber des Gleichnisses ein Beispiel nehmen. Trotzdem ist das Gleichnis keine Beispielerzählung mit paränetischem Skopus. Durch den einleitenden Makarismus eines der Tischgenossen ist die Beziehung aufs „Mahl im Reich Gottes“ sichergestellt, also der allegorische Sinn.

### *B. Der Text.*

I. Zur Frage, wer am eschatologischen Mahl teilnimmt, erzählt Jesus von einem großen Festmahl, an dem andere Gäste teilnehmen als ursprünglich geladen. Das Gleichnis hat *drei Teile*: Die Exposition (Verse 16–17) nennt die Ausgangssituation (Einladung zum Festmahl) und die handelnden Personen (Gastgeber, Knecht und Gäste). Der Mittelteil (Verse 18–21a) berichtet von den Entschuldigungen der Geladenen (erst Zusammenfassung, dann drei Beispiele, abschließend Meldung des Knechts). Am Ende (Verse 21b–23) steht die Einladung von Ersatzgästen (erst Bettler der Stadt, dann Landstreicher).

Umstritten ist, ob Vers 24 noch zum Gleichnis gehört, zur Rede des Herrn an seinen Knecht. Dazu paßt nicht der Plural der Angeredeten, und inhaltlich ist die Gleichniswelt verlassen. Denn daß die Erstgeladenen später doch noch zum Festmahl kommen wollen, widerspricht den angeführten dringlichen [Seite 109] Entschuldigungen. So ist der Schlußsatz eher an Jesu Zuhörer gerichtet, als Antwort auf Vers 15. Auch traditionsgeschichtlich gehören die (vermutlich redaktionellen) Rahmenverse 15 und 24 zusammen – vgl. Offb. 19,9: „Selig, die zum Hochzeitsmahl des Lammes berufen sind“ (Verbindung von Makarismus und Berufung zum Mahl).

II. Das Bild vom *Mahl der Seligen* ist schon in der jüdischen Apokalyptik bekannt. „Brot essen“ (Vers 15) und „schmecken“ (Vers 24) umfassen jeweils das ganze Mahl, also auch die sonstigen Speisen und Getränke und nicht nur eine Kostprobe. Die Zulassung zum eschatologischen Mahl hat Gerichtscharakter;



wie bei der Formel vom „Eingehen ins Gottesreich“ (z.B. 18,24f.) oder der Bildrede von der Tür (z.B. 13,24f.) geht es um Gottes letztes Urteil.

III. Die synoptische *Parallele in Mt 22,1–14* ist insgesamt eine heilsgeschichtliche Allegorie: Gastgeber ist nicht allgemein ein „Mensch“, sondern ein „König“, und dies nicht bei irgendeinem Festmahl, sondern bei der Hochzeit seines Sohnes (Vers 2) – das klingt christologisch. Und in der Tötung der Knechte und der Zerstörung der Stadt (Verse 6f.) spiegelt sich der Tod urchristlicher Märtyrer und die Eroberung Jerusalems durch die Römer. Demnach sind die Ersatzgäste, die von den Straßen geholt werden, auf die Heiden zu beziehen, wobei Mt betont, daß „Böse und Gute“ in der Kirche noch gemischt sind (Vers 10) und ein Gast ohne das erforderliche Hochzeitsgewand am Ende dem Gericht verfällt (Verse 11–13).

IV. Bei *Lk* liegt der Akzent darauf, daß die zuerst Berufenen vom Mahl ausgeschlossen sind. Hier schickt der Gastgeber noch zweimal seinen Knecht aus, und durch Vers 24 wird Jesus selbst, der Kyrios, zum Gastgeber „seines“ Mahls. Das ergibt für die drei Gruppen der Geladenen ebenfalls einen heilsgeschichtlichen Sinn: In den ersten, die sich dem Ruf verweigern, spiegelt sich Israel, in den Ersatzgästen die Kirche, und die umfaßt sowohl die religiösen Habenichtse aus den Juden (der „Stadt“) als auch die Heiden von draußen. Weil für letztere die Schwelle besonders hoch ist, müssen sie dringlich genötigt werden (Vers 23), ähnlich wie der Gast, der sich auf den letzten Platz gesetzt hat (14,10). So werden Letzte zu Ersten; und weil vom Mahl im Gottesreich, zu dem die Heiden hinzukommen, aus Israel viele ausgeschlossen sind, werden auch Erste zu Letzten (13,28–30).

Im Gleichnis allerdings sind die drei Gruppen gerade nicht nach ihrer religiösen Herkunft charakterisiert. Bei der *2. Gruppe* („Arme...“) geht es nach Vers 13 um den gesellschaftlichen Gesichtspunkt, ob eine Gegenleistung zu erwarten ist. Der Gastgeber des Gleichnisses ist darin von vorbildlicher Güte, daß er bei seinen Gästen auf Vor- und Gegenleistung verzichtet. Das entspricht Jesu eigenem Verhalten gegenüber Israels *'am-ha-arez*, [Seite 110] den sprichwörtlichen „Zöllnern und Sündern“. Er durchbricht das Schema des *do ut des*. Insofern können die Habenichtse des Gleichnisses metaphorisch die Gäste abbilden, die Jesus willkommen sind.

Anders bei der *1. Gruppe*. Die angeführten Entschuldigungen sperren sich gegen eine heilsgeschichtliche Deutung speziell auf Israel. Die Versuchung, sich von Geschäft und Familie abhalten zu lassen, ist allgemein menschlich. Umso mehr fällt auf, daß *Lk* an dieser Stelle ausführlicher und lebendiger ist als *Mt* (außer Kauf auch Heirat; dazu wörtliche Rede). So erhalten diese Verse ein Eigengewicht. In der Nachfolge-Mahnung 14,25–33 finden sich die gleichen Motive. Jüngerschaft impliziert danach u.U. Trennung von Familienangehörigen bis hin zur Ehefrau (Vers 26) und die Aufgabe von Besitz (Vers 33). In Frage steht, was über alle Dinge zu lieben ist, also das erste Gebot. Auch bei *Lk* ist damit eine

Mahnung an die Kirche seiner Leser enthalten, ähnlich der Szene mit dem nicht-hochzeitlichen Kleid bei Mt.

V. Auch zur Rekonstruktion des *ursprünglichen Sinns der Parabel* ist bei den Absagegründen einzusetzen. Erzählt wird eine ungewöhnliche Geschichte, denn wo gibt es das, daß die Gäste, wiewohl offenbar vorinformiert, ausnahmslos absagen. Ihre Gründe sind plausibel und nachvollziehbar – der alltägliche Konflikt zwischen den unabdingbaren Anforderungen von Beruf und Familie einerseits und dem Angebot eines Feierabendfestes andererseits. Das Fest findet dennoch statt. Von der Straße werden Ersatzgäste geholt (in der Urform wohl nur eine Gruppe). Mit solchen Leuten will man eigentlich nicht tauschen. Aber sie haben den Vorzug, daß sie sich vorbehaltlos Zeit nehmen und sich freuen können an einem Fest, das sie nichts kostet. Jesus übt Kritik an einer Geschäftigkeit, die unfähig macht zum Feiern, und er lockt zugleich, frei zu werden zu fröhlicher Nachfolge.

### *C. Hermeneutische Konsequenzen.*

Die kritische Spitze des Gleichnisses kann zu Moral verkommen. Die Fassung des Thomas-evangeliums steht in dieser Gefahr, wenn sie die „Käufer und Kaufleute“ vom Himmel ausschließt. Doch ist das Gesetz – im Sinn der Aufdeckung menschlichen Weltverhaftetseins – nicht zu trennen vom Evangelium der göttlichen Einladung. Beides trifft heute denselben Hörer, auch wenn einst vielleicht gegensätzliche Gruppen im Blick waren (Pharisäer/Zöllner oder Juden/Heiden). Demselben Hörer wird seine verkehrte Einstellung aufgedeckt und zugleich ein neuer Umgang eröffnet – nicht nur mit Geld, sondern mit gottgeschenkter Zeit.

[Seite 131]

## 11. Sonntag nach Trinitatis: Lukas 18,9–14

**Friedrich G. Lang**

### A. Der Kontext.

Lk nimmt in 18,15 den Mk-Faden wieder auf, den er in 9,50 verlassen hatte. Die Perikope beendet die sog. „große Einschaltung“ von Q-Stoff und Sondergut, steht also an einer wichtigen Nahtstelle. Im Zusammenhang des lukanischen Reiseberichts (9,51–19,46) dürften die Reisenotizen 17,11 und 18,31 Zäsuren markieren. Der Abschnitt dazwischen handelt schwerpunktmäßig vom Kommen des Gottesreichs (17,20–37) und vom Eingehen ins Gottesreich (18,15–30). Übergreifendes Thema ist Gottes Gericht. Dazu paßt inhaltlich das Sondergut-Gleichnis vom Richter (18,1–8) und auch das vom Pharisäer und Zöllner, weil es mit Vers 14 auf Gottes Urteil abzielt. Das Gleichnis spielt im Tempel, womit das Ziel von Jesu eigenem „Aufstieg“ (vgl. 18,31; 19,28) im Blick ist, das er in 19,45f erreicht.

### B. Der Text.

I. Das *Thema* wird in der Einleitung durch die Charakterisierung der Zuhörer angeschlagen (Vers 9): die Selbstgerechtigkeit von Leuten, deren Selbstvertrauen darauf gründet, daß sie sich für gerecht halten. Jesus beurteilt sie indirekt, nämlich durch die Erzählung vom Gebet zweier Personen (Verse 10–13), über die er abschließend das Urteil spricht (Vers 14). Die beiden werden als Pharisäer und Zöllner eingeführt (Vers 10). Damit ist bewußt an das gängige Vorurteil angeknüpft, wonach Pharisäer positive und Zöllner negative Figuren sind. Bezogen auf die beiden Beter kehrt sich das Urteil um. Jesus sagt das ausdrücklich in Vers 14a. Aber es scheint, daß das Gleichnis selbst diese Sicht schon aufdrängt. Dann könnte die Rahmung als ganze (Verse 9 und 14) redaktionell sein.

II. Die *Pharisäer* (= „Abgesonderte, Sektierer“ – ursprünglich wohl keine Selbstbezeichnung) bilden eine wohlorganisierte Gemeinschaft von Laien, die im täglichen Leben die priesterlichen Reinheits- und Heiligkeitsgebote erfüllen wollen. Um ja nichts Unreines zu berühren, müssen sie sich von Leuten absondern, die nicht nach dem pharisäisch verstandenen Willen Gottes leben (= *am-ha-arez*). Im Kontrast dazu die *Zöllner*: In der Antike waren sie „keine Staatsbeamte, sondern Unternehmer, die vom Staat den Zoll pachteten, bestimmte Beiträge an die Staatskasse abführten, ansonsten aber in die eigene Tasche wirtschafteten. Verständlicherweise waren sie unbeliebt“ (G. Theißen, Schatten des Galiläers, 155 Anm. 2).

III. Der *Pharisäer* (Verse 11–12) tritt selbstbewußt auf (*statheis pros heauton*). Er spricht ein Dankgebet, hält Gott also nicht die eigenen Leistungen [Seite 132]

vor, sondern weiß, daß er sein Leben im Gesetz Gott verdankt. Er nennt drei Punkte:

(1) Er unterscheidet sich positiv von den anderen Leuten, wobei drei soziale Verfehlungen ausdrücklich genannt sind. Davon paßt „Räuber, Betrüger“ auch auf den Zöllner, auf den er herabsieht (alle drei Begriffe auch im Lasterkatalog 1.Kor 6,9f.).

(2) Er fastet freiwillig mehr als vorgeschrieben, nämlich nicht nur am Versöhnungstag (vgl. 3. Mose 16,29) oder am traditionellen Gedenktag der Tempelzerstörung, sondern nach pharisäischer Tradition an jedem Montag und Donnerstag – wahrscheinlich als Sühneleistung für die Sünden des Volks; dabei dürfte in der südlichen Hitze der Verzicht aufs Trinken besonders hart sein.

(3) Er verzehntet auch weit mehr als vorgeschrieben, nämlich außer den zehntpflichtigen Erträgen von Acker und Weide, die er selber erzeugt hat (vgl. 5. Mose 14,22ff.), auch alles, was er käuflich erwirbt, und das wohl einschließlich der Gartenkräuter (vgl. 11,42 par.); vielleicht gibt er sogar darüber hinaus 10% aller seiner Einkünfte für wohltätige Zwecke.

Im Talmud ist aus dem 1. Jh. n.Chr. als Mustergebet überliefert: „Ich danke dir, Jahve mein Gott, daß du mir mein Teil gesetzt hast bei denen, die im Lehrhaus sitzen, und nicht bei denen, die an den Straßenecken sitzen: denn ... ich mache mich frühe auf zu den Worten der Tora, und sie machen sich frühe auf zu eiteln Dingen ...“ (vgl. Billerbeck II, 240). Danach ist das Gebet des Pharisäers nicht ungewöhnlich. Die Zuhörer werden zustimmen: Ja, so kann und darf ein Pharisäer beten.

IV. Beim *Zöllner (Vers 13)* ist ausführlich der Gebetsgestus beschrieben: Er bleibt im Hintergrund stehen; aus Scham „wagt“ (*ēthelen*) er nicht den gebetsüblichen Blick nach oben, sondern läßt Trauer (vgl. 23,48) und Reue erkennen. Knapp dagegen das Bittgebet. Er fleht um Gnade und bekennt sich zugleich als Sünder. Die Formulierung ist ungewöhnlich: *hilaskesthai* bezogen auf Gott ist mit Dativ der Person ohne hebräisches Vorbild (vgl. Esth 4,17h: nur LXX! Sonst achtmal in LXX: entweder absolut oder mit den Sünden als Objekt, z.B. Ps 78[79],9; ebenso im einzigen weiteren NT-Beleg Hebr 2,17). Warum betet der Zöllner nicht *eleēson me*? Erscheint in seinem Mund das übliche Psalmgebet (18mal im Psalter, z.B. 50[51],3; vgl. Lk 17,13) als unpassend? Sein Gebet ist jedenfalls weniger Appell an Gottes Erbarmen als vielmehr Ausdruck völliger Unterwerfung – im Wissen, daß er auf Gnade keinen Anspruch hat.

Auch hier werden die Zuhörer zustimmen: Ja, so muß dieser Mann beten. Zugleich haben sie sich zu fragen: Ist das nicht überhaupt die angemessene Haltung vor Gott – ohne den Blick nach rechts und links? Gemessen am Gebet des Zöllners erscheint das Gebet des Pharisäers plötzlich als unangemessen.

V. *Jesu Urteil (Vers 14)* klingt paulinisch, ist aber zunächst Antithese zur pharisäerhaften (vgl. Vers 11 und 16,15) Selbsteinschätzung der Zuhörer in [Seite 133] Vers 9. Das Passiv *dedikaiōmenos* impliziert Gottes Urteil: Vor Gott steht

dieser Zöllner als gerecht da, im Gegensatz (*par' ekeinon*) zum selbstgerechten Pharisäer. Zur Begründung ist ein eschatologischer Rechtssatz angeführt (derselbe auch 14,11; Mt 23,12), wonach irdisches Verhalten sich in der künftigen Vergeltung umkehrt. Auf's Gleichnis angewandt: Jeder, der sich für gerechter hält als die übrigen, wird von Gott abgewiesen, und einer, der sich als Sünder bekennt, wird aufgenommen. Vielleicht fehlt im Nachsatz mit Bedacht das Wort „jeder“, um so der freien Gnade Raum zu geben und sie nicht an menschliches Verhalten zu binden.

### *C. Hermeneutische Konsequenzen.*

Das Gleichnis wird meist als Beispielerzählung klassifiziert, weil die handelnden Menschen nicht göttliches Verhalten abbilden. Doch ist zu beachten, daß Jesus nicht beispielhaftes Beten vorführt, sondern Gottes Urteil verkündigt (Indikativ, nicht Imperativ!). Die Einleitung ist allgemein formuliert, ohne Nennung der historischen Pharisäer. Damit sind schon bei Lk die „Pharisäer“ im landläufigen Sinn im Blick. An ihnen wird die Überheblichkeit kritisiert, die sich aus dem Vergleich mit anderen speist (Verse 9.11). Problem des Gleichnisses ist, daß es seinerseits vom Vergleich zweier Menschen lebt. Fromme Demut, die sich auf den Zöllner beruft, fühlt sich womöglich über den Pharisäer erhaben. Nun ist nicht zu bestreiten, daß es *coram mundo* zwischen mir und den anderen Menschen Unterschiede gibt. Aber *coram Deo* geht es allein um den unendlichen Unterschied zwischen mir und Gott. Diesen Unterschied hat der Zöllner exemplarisch erfaßt (ähnlich Petrus in 5,8). Wenn Gott nur menschlicher Selbstbestätigung dienen soll, wird er faktisch geleugnet. Dagegen erkennt Gottes Gottheit an, wer sich im Gebet um Gnade seinem Urteil unterwirft.