4. Der unfruchtbare Feigenbaum und seine Vorgeschichte (Luk 13,1–9)

Als viertes Stück habe ich aus diesem Teil des Lukasevangeliums die charakteristische Passage 13,1–9 ausgewählt. Hier geht es um das Gleichnis vom unfruchtbaren Feigenbaum (13,6–9) und dessen Vorgeschichte in 13,1–5. Parallelen in den andern Evangelien existieren nicht; es handelt sich also um Sondergut des Lukas. Wir machen uns zunächst mit dem Text vertraut:[32]

1 Zu dieser Zeit[33] trafen Leute ein, die berichteten ihm (Jesus) von den Galiläern, deren Blut Pilatus mit dem ihrer Opfer vermischt hatte. 2 Und er antwortete und sagte ihnen: „Meint ihr, daß diese Galiläer größere Sünder waren als alle andern Galiläer, weil sie dies erlitten haben? 3 Nein, sage ich euch, sondern wenn ihr nicht umkehrt, werdet ihr alle ebenso umkommen.
4 Oder jene 18, auf die der Turm in Siloah gefallen ist und sie tötete: Meint ihr, daß diese größere Sünder waren als alle andern Menschen, die in Jerusalem wohnen? 5 Nein, sage ich euch, sondern wenn ihr nicht umkehrt, werdet ihr alle ebenso umkommen."
6 Er sagte ihnen dieses Gleichnis: „Da hatte jemand einen Feigenbaum in seinem Weinberg gepflanzt, und er kam, um nach den Früchten an ihm zu suchen, und fand keine. 7 Da sagte er zu dem Weingärtner: Schau, seit drei Jahren komme ich nun, um Früchte an diesem Feigenbaum zu suchen, und finde keine. Hau ihn ab; wozu saugt er das Land aus? 8 Der aber antwortete und sagte zu ihm: Herr, laß ihn auch noch dieses Jahr, bis ich um ihn herumgegraben und ihn mit Mist gedüngt habe. 9 Und wenn er künftig Frucht bringt, (dann ist es gut); wenn aber nicht, dann haust du ihn ab."

---

[32] Ich greife für diesen Abschnitt zurück auf eine Predigt, die ich am 18. November 2009 in der Neustädter Universitätskirche gehalten habe. Die oben gebotene Übersetzung beispielsweise ist in diesem Rahmen entstanden. Auch in die folgende Auslegung sind Anregungen aus dieser Predigtvorbereitung eingeflossen.

[33] Im griechischen Original: ἐν αὐτῷ τῷ καιρῷ – typisch lukanisch; gern wüßte der interessierte Leser, um welche Zeit es sich handelt. Was die Folgerungen für die Geschichte des historischen Jesus angeht, so werden wir darauf im Rahmen der Auslegung sogleich noch zu sprechen kommen.

Abbildung 9: Die Pilatusinschrift aus Caesarea am Meer

Daß es sich hier um lukanisches Sondergut handelt, haben wir schon gesehen;[34] die Frage ist: Handelt es sich um ein oder zwei Stücke, d.h. hat Lukas v. 1–5 und v. 6–9 gemeinsam in seiner Quelle vorgefunden und gemeinsam überliefert, oder handelt es sich um zwei getrennt überlieferte Stücke, die Lukas aus inhaltlichen Gründen hier kombiniert hat?

Für manche Ausleger bin ich mit diesen einleitenden Bemerkungen schon zu weit gegangen. Sachgemäß muß noch davor die Frage erörtert werden, ob wir es überhaupt mit Material aus einer Quelle zu tun haben oder nicht vielmehr mit lukanischer Bildung.

Dieser Frage wollen wir daher zuerst nachgehen. Was zunächst das er- **v. 1–5**
ste Stück, v. 1–5, angeht, so liegt auf der Hand, daß wir hier Tradition vor uns haben: So etwas erfindet Lukas nicht. Er wird sich gefreut ha-

[34] Vgl. dazu die Übersicht über den Stoff des Abschnitts Luk 9,51–19,27 zu Beginn dieses Paragraphen (oben Seite 89; dort war 13,1–9 als *ein* Stück ins Auge gefaßt worden).

ben, hier ein Stück in sein Evangelium aufnehmen zu können, in dem Pontius Pilatus eine Rolle spielt; dieser ist den Leserinnen und Lesern des Lukasevangeliums ja schon in 3,1 begegnet – wir haben diese Passage, einer der Synchronismen des Lukas, seinerzeit besprochen. Lukas ist der einzige Evangelist, der den römischen Statthalter schon vor der Passionsgeschichte erwähnt. Bereits Markus hat im Rahmen seiner Darstellung des Prozesses Jesu Pilatus in Kapitel 15 zehnmal namentlich genannt. Seinem Beispiel folgt Matthäus, bei dem Pilatus in der Passionsgeschichte (Mt 27) immerhin achtmal begegnet. Ähnlich steht es in den Kapiteln 18 und 19 des Johannesevangeliums. Lukas ist der einzige Evangelist, bei dem Pilatus schon vor der Passionsgeschichte ins Spiel kommt, und zwar sowohl in 3,1 als auch in 13,1. Das verdient festgehalten zu werden.[35]

Das Passa in v. 1

In Klammern sei diesem Befund hinzugefügt: Wenn in v. 1 in der Tat von einem Passaopfer die Rede ist (darauf werden wir noch zurückkommen), dann wirft dieses Traditionsstück auch ein neues Licht auf die Chronologie Jesu, hätten wir hier doch ein Passafest im Rahmen der Wirksamkeit Jesu, das eindeutig vor demjenigen anzusetzen ist, an dem Jesus gekreuzigt wurde. Die in vielen Handbüchern niedergelegte Weisheit, im Johannesevangelium werde mit einer zwei- bis dreijährigen Wirksamkeit Jesu gerechnet, bei den Synoptikern jedoch nur mit einem Jahr öffentlicher Tätigkeit, wird damit fraglich. Doch das ist hier nicht unser Thema.[36]

Hier will ich nur noch eine Notiz aus dem Blinzlerschen Aufsatz anführen, aus der hervorgeht, daß wir es hier in der Tat mit einem Passafest zu tun haben: „Welches der drei Wallfahrtsfeste (Pascha, Pfingsten, Laubhütten) kommt aber näherhin in Betracht? Es lässt sich zeigen, dass es

---

[35] Ich erinnere an die Rede von der »Verzahnung« von Weltgeschichte und Heilsgeschichte, vgl. dazu oben den Paragraphen 3.

Pilatus ist auch außerhalb des Neuen Testaments bezeugt, vor allem natürlich bei Josephus, aber auch durch eine Inschrift aus Caesarea am Meer (vgl. oben die Abbildung 9); mehr Informationen dazu finden sich in meinem roten Buch (vgl. dazu oben Seite 4, Anm. 8), S. 51–59. Pontius Pilatus war von 26 bis 36 n. Chr. *praefectus* von Judäa.

[36] Vgl. dazu *Josef Blinzler:* Eine Bemerkung zum Geschichtsrahmen des Johannesevangeliums, Biblica 36 (1955), S. 20–35.

„Über den Wert oder Unwert des johanneischen Rahmens und sein Verhältnis zum synoptischen ist seit der Jahrhundertwende [Blinzler meint die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert] viel geschrieben worden. Aber trotz der Fülle des dabei zusammengetragenen Materials ist ein in diesem Zusammenhang recht aufschlussreicher Text unbeachtet geblieben, nämlich Lk 13,1–5. Die Bedeutung dieses zum Sondergut des dritten Evangelisten gehörenden Stückes liegt darin, dass es den johanneischen Rahmen in einem wichtigen Detail bestätigt."

sich nur um ein Paschafest handeln kann. Das Opfer, das die Galiläer darbrachten, muss ein Paschaopfer gewesen sein, da nach allem, was wir wissen, nur bei einem solchen das Schlachten durch Laien – und als solche sind die Galiläer natürlich anzusehen – besorgt wurde."[37]

Wir können also als Ergebnis festhalten: Unser erstes Stück, 13,1–5, hat Lukas seinem Sondergut entnommen. Nicht zuletzt die Erwähnung des Pilatus ließ es ihm attraktiv erscheinen.[38]

* * *

v. 6–9

Was sodann unser zweites Stück, das Gleichnis vom Feigenbaum (13,6–9), angeht, so hält Bultmann dieses für eine unabhängige Tradition, die nicht gemeinsam mit v. 1–5 überliefert wurde; Lukas vielmehr habe v. 1–5 als Einleitung zu v. 6–9 verwendet[39] und so die beiden selbständigen Stücke erstmals kombiniert. Vorsichtiger urteilt Wolter: „Dass beide Teiltexte [also v. 1–5 und v. 6–9] schon vorlk miteinander verbunden waren, ist nicht ausgeschlossen."[40] Immerhin gehen beide Autoren, Bultmann wie Wolter, davon aus, daß wir es auch in v. 6–9 mit vorlukanischer Tradition zu tun haben, nicht mit einer lukanischen Bildung.[41]

* * *

[37] *Josef Blinzler,* a.a.O., S. 28.

Blinzler untersucht auf den folgenden Seiten (S. 28–31) die in Frage kommenden Texte und kommt dann zu dem Ergebnis: „Aus den befragten Texten ist demnach der Schluss zu ziehen, dass in der letzten Zeit des jüdischen Tempels die Schlachtung und Darbringung der Opfer Sache der Leviten und Priester war, mit der einzigen Ausnahme des Paschaopfers, das noch wie in alter Zeit von jedem Israeliten selbst geschlachtet wurde."

[38] *Rudolf Bultmann* räumt ein, daß Lukas diese Geschichte in seiner Tradition vorfand, hält die Passage v. 2–5 jedoch für Gemeindebildung (GST 57; die Argumentation läßt zu wünschen übrig); das haben wir hier nicht zu diskutieren, doch scheint mir diese These alles andere als naheliegend zu sein.

[39] *Rudolf Bultmann,* GST 64.

[40] *Michael Wolter,* S. 475.

[41] Ich muß einräumen, daß ich Wolter insgesamt nicht verstehe. Nach dem oben zitierten Satz „Dass beide Teiltexte [also v. 1–5 und v. 6–9] schon vorlk miteinander verbunden waren, ist nicht ausgeschlossen" folgt unmittelbar: „Die sprachliche Gestaltung von V. 1–5 dürfte jedenfalls im Wesentlichen auf Lukas zurückgehen . . . , und es ist durchaus nicht ausgeschlossen, dass Lukas der erste Erzähler dieser Chrie war." Heißt das, v. 1–5 gehen auf Lukas zurück? Aber was hat er dann sprachlich gestaltet? Und wie steht es mit der schon vorlukanisch zu konstatierenden Verbindung beider Teile?

Nachdem wir versucht haben, die Genese der beiden Stücke zu erhellen, kommen wir abschließend zur Interpretation des Gesamtkunstwerks von v. 1–9. Ich greife dabei auf Material meiner oben schon genannten Predigt über diese Perikope zurück, ohne dies im einzelnen zu kennzeichnen.

v. 1 Dieser Text führt uns zunächst mitten hinein in eine Debatte aus dem Jahr 29/30 n. Chr. Pontius Pilatus war gerade mal drei Jahre im Amt und hatte sich bei seinen Untertanen gründlich unbeliebt gemacht. Seine Untaten gingen von Mund zu Mund, nicht nur in seinem Territorium selbst, sondern auch in Galiläa, wo die neueste Greueltat nun Jesus erreicht.[42] Hier ist man ganz besonders empört über die neue Nachricht, sind die Opfer doch Landsleute aus Galiläa. Diese hatte Pilatus während einer Opferhandlung niedermetzeln lassen: „Zu dieser Zeit trafen Leute ein, die berichteten ihm (Jesus) von den Galiläern, deren Blut Pilatus mit dem ihrer Opfer vermischt hatte."

Das Urteil über Pilatus war klar; es bedurfte keiner Diskussion: Daß dieser römische Statthalter ein grausamer Tyrann war, dem es gar nicht einfiel, auf jüdische Sitten Rücksicht zu nehmen, darüber waren sich alle Gesprächspartner im benachbarten Galiläa einig.

Aber wie war das nun mit den betroffenen Galiläern? Waren sie *wirklich* unschuldig? Hatten sie sich denn gar nichts zuschulden kommen lassen? Wenn dem so war: Wieso hatte es dann ausgerechnet sie getroffen? So fragten und überlegten die Menschen in Galiläa, als ihnen die neuste Greueltat des Pilatus berichtet worden war.

v. 2–3 Diesen Überlegungen gibt Jesus in v. 2–3 eine überraschende Wendung: „Meint ihr, daß diese Galiläer größere Sünder waren als alle andern Galiläer, weil sie dies erlitten haben? Nein, sage ich euch, sondern wenn ihr nicht umkehrt, werdet ihr alle ebenso umkommen."

Jesus fragt also nicht: Was mögen diese Galiläer sich zuschulden haben kommen lassen, daß Gott sie durch die Hand des Pilatus so bestraft?

Jesus fragt auch nicht: Wie kann Gott es zulassen, daß dieser tyrannische römische Statthalter jüdische Festpilger aus Galiläa niedermetzelt? Jesus weist *beide* Fragen ab und sagt: „Ich sage euch, wenn ihr nicht um-

---

[42] Der Leichtsinn des Predigers ist hier mit Händen zu greifen: Ob dieses Stück in Galiläa anzusiedeln ist, mag man fragen. Da die Behauptung für die Interpretation der Aussage jedoch überflüssig ist, hätte der Prediger sie besser weggelassen. Zur Diskussion der Frage, wo unser Stück anzusiedeln ist, vgl. den zitierten Aufsatz von *Josef Blinzler*, der zu dem Ergebnis kommt: jedenfalls nicht in Jerusalem! *Theodor Zahn* hingegen plädiert für eine Lokalisierung in Peräa (S. 520).

kehrt, werdet ihr alle ebenso umkommen." Jesus bezieht „sich auf eine Leidensdeutung, die auf dem weisheitlichen (und durchaus nicht spezifisch »pharisäischen« ...) Grundsatz des Zusammenhangs von Tun und Ergehen basiert und Leidenserfahrungen als Strafe für Vergehen gegen den Willen Gottes versteht."[43]

* * *

Ich stelle mir vor, daß sich die Begeisterung der Zuhörerinnen und Zuhörer Jesu in Galiläa in engen Grenzen hielt. Von dieser Richtung, die die Diskussion nun nahm, waren sie ganz und gar nicht angetan. Da wurde ihnen ungemütlich und unbehaglich zumute, denn statt in aller Ruhe über die Sünden der anderen zu räsonnieren, kamen sie nun selbst ins Spiel, wurde ihr eigenes Leben zum Thema.

Darum setzt Jesus nach und sagt: „Oder jene 18, auf die der Turm in Siloah gefallen ist und sie tötete: Meint ihr, daß diese größere Sünder waren als alle andern Menschen, die in Jerusalem wohnen? Nein, sage ich euch, sondern wenn ihr nicht umkehrt, werdet ihr alle ebenso umkommen." **v. 4–5**

Auch in diesem Fall hat man sich natürlich gefragt: Warum trifft es gerade diese 18? Und, erst recht: Wie kann Gott das zulassen?

Wenn wir ehrlich sind, müssen wir zugeben: Auch wir stellen solche Fragen. Warum kriegt Herr Müller die Schweinegrippe, aber Frau Meyer nicht? Wieso trifft *mich* diese Krankheit und nicht meinen Nachbarn? Wie kann Gott es zulassen, daß *mein* Keller mit Wasser vollläuft[44]? Wie habe *ich* das verdient? In dieser Hinsicht hat sich in 2000 Jahren offenbar so gut wie nichts geändert. Wir stellen im Grund dieselben Fragen, wie sie unsere Geschichte bei den Gesprächspartnern Jesu voraussetzt.

Noch schlimmer wird es, wenn die psychosomatischen Erklärer in die Debatte eingreifen. Ein Mediziner schrieb vor ein paar Wochen in einer überregionalen Zeitung[45]: „Modern und weit verbreitet ist die Idee, al-

---

[43] *Michael Wolter,* S. 476.

[44] Der Duden klärt mich auf, daß nach der von mir geliebten alten Orthographie vielmehr »volläuft« zu schreiben wäre. Das hat mir schon seinerzeit nicht eingeleuchtet ... Leichter haben es die AnhängerInnen der fälschlich so genannten neuen Orthographie; da heißt es »voll läuft«, vgl. Duden. Die deutsche Rechtschreibung, 22., völlig neu bearbeitete und erweiterte Auflage. Herausgegeben von der Dudenredaktion. Auf der Grundlage der neuen amtlichen [sic!] Rechtschreibregeln, Mannheim 2000, S. 1046.

[45] Dr. med. Bernd Hontschick, FR Sa/So, 17./18. Oktober 2009, S. 15; die »paar Wochen« beziehen sich auf die Predigtsituation im Oktober 2009.

les sei »psychosomatisch«. Und wenn man im Internet den Suchbegriff »Psychosomatik« eingibt und die Fachbücher beiseite lässt, findet man Titel wie »Krankheit als Sprache«, »Mein Körper – Barometer der Seele«, »Wenn die Seele durch den Körper spricht«, »Krankheit – der Weg zu sich selbst«, »Was Dir Deine Krankheit sagen will«. Bestseller sind darunter."

Hier wird genauso gedacht wie vor 2000 Jahren in Galiläa. Hieß es damals: Die Leute sind doch selbst schuld, wenn Pilatus sie niedermetzelt, so heißt es heute etwa: Ich bin an meiner Krankheit selbst schuld.

„Was aber soll man als Kranker machen, wenn einem die Krankheit partout nichts sagen will? Man hat Schmerzen ... Aber man versteht es nicht. Sie spricht einfach nicht, die Krankheit. Jetzt ist man krank, und hat außerdem noch ein Problem."

Dabei wird uns suggeriert: „Wenn man nur stark genug ist, wenn man sich nur ausreichend um innere Ausgeglichenheit bemüht, wenn man Optimismus aufbaut und ausstrahlt, dann kann jede Krankheit besiegt werden." Der Fall Robert Enke zeigt die Problematik solchen Denkens. Es ist eben eine Illusion, zu glauben, man könne jede Krankheit besiegen. Genauso falsch ist oft auch die Annahme, man sei selber schuld an seiner Krankheit.

Jesus sagt *mutatis mutandis:* Der Mensch ist nicht schuld an seiner Krankheit; aber wenn ihr nicht umkehrt, werdet ihr alle ebenso krank.

***

Dem Lukas, dem wir diese beiden Episoden verdanken, war diese Botschaft nicht ganz geheuer. Da ging es ihm ähnlich wie den ersten Hörerinnen und Hörern Jesu in Galiläa, obgleich er zwei Generationen später erst sich über die Botschaft Jesu Gedanken machte. Was er da in seiner Überlieferung vorfand, war ihm zu radikal; es war ihm vor allem auch zu wenig »christlich«; das konnte er so nicht stehenlassen. Dergleichen möchte er seinen Leserinnen und Lesern nun doch lieber nicht zumuten. Was sollte er tun? Wie immer, war er um Ausgleich bemüht. Also fügt er diesen beiden Episoden noch einen tröstlichen Schluß an.[46] Und der lautet folgendermaßen: 6 Er sagte ihnen dieses Gleichnis: „Da hatte jemand einen Feigenbaum in seinem Weinberg gepflanzt,

[46] Im Unterschied zu der oben zitierten Auffassung von Wolter neige ich – wie Bultmann – eher dazu, eine getrennte Überlieferung von v. 1–5 und v. 6–9 anzunehmen: Lukas hat die beiden Stücke aus theologischen Gründen miteinander verbunden.

und er kam, um nach den Früchten an ihm zu suchen, und fand keine. 7 Da sagte er zu dem Weingärtner: Schau, seit drei Jahren komme ich nun, um Früchte an diesem Feigenbaum zu suchen, und finde keine. Hau ihn ab; wozu saugt er das Land aus? 8 Der aber antwortete und sagte zu ihm: Herr, laß ihn auch noch dieses Jahr, bis ich um ihn herumgegraben und ihn mit Mist gedüngt habe. 9 Und wenn er künftig Frucht bringt, (dann ist es gut); wenn aber nicht, dann haust du ihn ab."

***

Indem Lukas den beiden Episoden dieses Gleichnis anfügt, gibt er der Debatte eine versöhnliche Wendung, eine Wendung, die theologisch bedacht sein will: Der Herr im Gleichnis liegt zunächst ganz auf Jesu Linie: Der Feigenbaum trägt keine Früchte, also weg mit ihm. Aber dann – und das ist es, was Lukas interessiert – läßt er sich umstimmen und gibt dem Baum noch ein Jahr zu. Er läßt sich umstimmen: Das ist das entscheidende. Und diese seine Umkehr eröffnet uns die Möglichkeit, auch selbst umzukehren.[47]

---

[47] Damit ist zugleich gesagt, daß ich die von *Michael Wolter,* S. 479–480, vertretene Deutung ablehne. Ich sehe nicht, wieso man unser Gleichnis auf »Israel« beziehen könnte oder gar müßte, wie es von Wolter vorausgesetzt wird: „Für den Erzähler Lukas ist das auch ohne weiteres plausibel, denn von seinem Standort aus liegt τοῦτο τὸ ἔτος (V. 8b) nicht mehr in der Zukunft ..., sondern er blickt auf es zurück. Es ist vergangen, ohne dass Israel die von ihm geforderte »Frucht« gebracht hätte. Mit der Zerstörung Jerusalems ... ist aber auch die vom erzählten Erzähler Jesus in 9b noch hypothetisch formulierte Unheilsfolge inzwischen eingetreten" (S. 480).

Michael Wolter bewegt sich auf den Spuren von *Theodor Zahn*, der unserm Gleichnis eine besonders eingehende Auslegung zuteilwerden läßt (S. 520–527): Wie bei Zahn nicht anders zu erwarten, hält er v. 1–9 ohne weiteres für historisch. Er lokalisiert S. 520 das Geschehen in Peräa: „Aus dem objektiven Ton, in welchem außerdem auch von allen Galiläern und allen Bewohnern Jerusalems geredet wird v. 2. 4, darf man wohl auch schließen, daß ebensowenig Galiläa wie Jerusalem, also wohl Peräa der Schauplatz der Verhandlung war."

Im folgenden stellt Zahn S. 523 fest, „daß das jüdische Volk in seiner Gesamtheit trotz der Predigt des Täufers und der Taufe, der sich ein großer Teil des Volkes unterzogen hat ..., und trotz der Fortsetzung der Predigt von der μετάνοια durch Jesus ..., bisher sich nicht von seinen Sünden abgewandt und zu Gott bekehrt hat. Die Worte Jesu 13,2–5 sind ein an das ganze jüdische Volk gerichteter, zwar noch nicht hoffnungslos, aber doch sehr ernst klingender Ruf zur Buße."

Und dann, S. 527, das Finale: „Daß das dadurch heraufbeschworene Gericht noch 40 Jahre auf sich warten ließ, widerspricht nicht der bedingungsweise ausgesprochenen Weissagung am Schluß der Parabel. Denn nicht als ein Ereignis des 4. Jahres ist es dort in Aussicht gestellt, sondern ist im Gegensatz zu einem sofortigen Eintritt des Gerichts zur Zeit dieser Rede der Zukunft (εἰς τὸ μέλλον) vorbehalten."

5. Zum Gesetz (Luk 16,16–17)

Die beiden nächsten Stücke, die wir uns des näheren ansehen wollen, die Perikope zum Gesetz aus Q (Luk 16,16–17) und die Geschichte vom reichen Mann und vom armen Lazarus aus dem Sondergut (Luk 16,19–31), stehen beide im 16. Kapitel. Wir wollen den Inhalt dieses Kapitels daher einleitend rekapitulieren, um uns den Kontext beider Stücke vor Augen zu führen.

Unser Kapitel beginnt mit dem sogenannten Gleichnis vom ungerechten Haushalter (Luk 16,1–9)[48]. Diese Geschichte „handelt nicht vom Reich Gottes [wie Weder im Anschluß an Jüngel meint]", sondern von den Machenschaften eines betrügerischen Managers. Der entscheidende Punkt dabei ist: Die Machenschaften dieses betrügerischen Managers werden ausdrücklich gelobt, „weil er" – so heißt es in v. 8 – „klug gehandelt hat". Die Frage ist: Was ist der Grund für dieses überraschende Lob? Darüber gibt uns die zweite Hälfte dieses Verses Aufschluß: „Denn die Söhne dieser Welt sind ihresgleichen gegenüber klüger als die Kinder des Lichts." D.h. es handelt sich hier um eine »weltliche« Geschichte. Es geht um die Kinder dieser Welt und ihr Handeln untereinander.[49]

Am Ende des Kapitels finden wir dann die Geschichte vom reichen Mann und vom armen Lazarus (16,19–31). Zwischen diese beiden Stücke aus dem Sondergut hat Lukas in v. 10–18 eine Reihe von Logien eingeordnet.[50] Zunächst folgen Sprüche in v. 10–13, „die das Gleichnis [vom un-

---

[48] Die Perikope ist ein für den vorletzten Sonntag des Kirchenjahres vorgeschlagener Predigttext (im Dom St. Nikolai in Greifswald am 14. November 1999 habe ich über ihn gepredigt). Die Predigt ist nach wie vor lesenswert, wie ich nach ihrer erneuten Lektüre am 3. Dezember 2000 finde.

[49] So in der genannten Predigt, S. 9–10. Die Lösung für uns heutige Christinnen und Christen lautet in dieser Predigt (S. 10) wie folgt: „Nicht *was* er tut [der Manager], will Jesus uns empfehlen – in diesem Punkt hätten die Hörerinnen und Hörer, denen er diese Geschichte damals erzählte, ohnehin keine Chance. Und Hand auf's Herz: Wer von uns hat Schuldner, denen man mal so eben 40000 DM oder 20000 DM erlassen könnte? (Der Text von 2001 setzt noch die DM voraus; Sie können im Jahr 2012 dafür einfach € einsetzen.) Nicht *was* der betrügerische Manager tut, stellt Jesus als vorbildlich hin, sondern *wie* er es tut. Und da, scheint mir, können wir als heutige Christinnen und Christen in der Tat eine ganze Menge von diesem merkwürdigen Mann lernen. Die vor uns liegende Woche eröffnet gewiß manche Gelegenheit dazu."

[50] Vgl. *Werner Georg Kümmel:* „Das Gesetz und die Propheten gehen bis Johannes" – Lukas 16,16 im Zusammenhang der heilsgeschichtlichen Theologie der Lukasschriften, in: Verborum Veritas. Festschrift für Gustav Stählin zum 70. Geburtstag, Wuppertal 1970, S. 89–102; jetzt in: *ders.:* Heilgeschehen und Geschichte, Band 2: Gesammelte Aufsätze 1965–1977, MThS 16, Marburg 1978, S. 75–86 (danach hier zitiert); hier S. 77.

gerechten Haushalter] eindeutig in den Zusammenhang der Frage nach dem richtigen Gebrauch des Besitzes stellen"[51], eine Frage, die für die Gemeinde des Lukas von beträchtlicher Bedeutung gewesen ist. Ob die Leserinnen und Leser, für die Lukas schreibt, sich darauf einen Reim machen konnten, ist freilich eine andere Frage (die lassen wir in unserm Zusammenhang aber auf sich beruhen ...).

In v. 14 folgt zu unser aller Überraschung dann aber plötzlich eine neue Situationsangabe: ἤκουον δὲ ταῦτα πάντα οἱ Φαρισαῖοι φιλάργυροι ὑπάρχοντες, καὶ ἐξεμυκτήριζον αὐτόν.[52] Damit wäre Lukas bei der Aufnahmeprüfung für den christlich-jüdischen oder jüdisch-christlichen Dialog durchgefallen. Die Pharisäer samt und sonders für φιλάργυροι *(philargyroi)* zu erklären, widerspricht einer jeden »political correctness«. Aber nicht nur dieser; jeder vernünftige Mensch wird es für möglich halten, daß es in der Gruppe der Pharisäer hinreichend viele φιλάργυροι *(philargyroi)* gibt. Umgekehrt gibt es keinerlei Grund zu der Annahme, daß es im Kreis der Pharisäer einen höheren Prozentsatz von φιλάργυροι *(philargyroi)* gibt als anderswo. **v. 14**

Doch lassen wir das: „Man könnte aus dieser Einleitung schließen, daß die Sprüche 16,15–18 auch unter den Gesichtspunkt der richtigen Stellung zum Besitz gestellt werden sollen. Aber der Nachweis dafür gelingt schon bei V. 15, der die Selbstrechtfertigung der Pharisäer geißelt, nur mit Mühe, und die nun folgenden Sprüche V. 16–18 fügen sich diesem Gesichtspunkt überhaupt nicht ein. Denn hier folgen auf den uns beschäftigenden Spruch V. 16 ohne erkennbare Verknüpfung miteinander die beiden Sätze: »Es ist aber leichter, daß der Himmel und die Erde vergehen, als daß ein Strich vom Gesetz hinfällt. Jeder, der seine Frau entläßt und eine andere heiratet, begeht Ehebruch, und wer eine von einem Mann entlassene [Frau] heiratet, begeht Ehebruch« (V. 17.18). Von diesen drei Sprüchen handeln die beiden ersten ausgesprochenermaßen vom Gesetz, freilich in sich widersprechender Weise (vgl. das δέ V. 17), **v. 16**

[51] *Werner Georg Kümmel,* a.a.O., S. 77.

[52] Das Adjektiv φιλάργυρος begegnet nur hier in der synoptischen Tradition (im Neuen Testament sonst nur noch 2Tim 3,2). Wie schade, daß ich mir diese schöne Stelle in Philippi I 218–224 habe entgehen lassen (Ignoranz!).

Ein charakteristisch lukanisches Wort ist ἐκμυκτερίζω „die Nase rümpfen", „spotten", „höhnen" (vgl. *Bauer/Aland,* Sp. 490) – es begegnet sonst nur noch in Luk 23,35.

Jeremias freilich möchte hier Tradition erkennen: „die seltene Vokabel wird man wohl der vorlukanischen Tradition zuzuschreiben haben" (*Joachim Jeremias,* a.a.O., S. 258).

und V. 18 läßt sich immerhin als Gesetzesinterpretation bezeichnen."[53] Aber weder nach vorn noch nach hinten läßt sich ein organischer Zusammenhang konstruieren. Wir haben es mit einem „Trümmerfeld" zu tun (so die Formulierung von David Daube[54]) und können daraus nur mit Werner Georg Kümmel die Schlußfolgerung ziehen: „Aber wie dem auch sei – für V. 16 wird das Verhältnis zu Mt 11,12f[.] noch erörtert werden müssen –, aus diesen Erörterungen ergibt sich einwandfrei, daß wir den gedanklichen Zusammenhang, in den Lukas den Spruch 16,16 gestellt hat, nicht sicher erkennen können und daß darum eine Interpretation des Verses im lukanischen Sinn wohl oder übel unter Absehen vom näheren Kontext geschehen muß. Und auch das ist damit unverkennbar, daß Lukas diesen Spruch ohne jede erkennbare Betonung in einem nur schwer oder gar nicht verständlichen Zusammenhang gestellt und somit durchaus nicht als eine für ihn besonders wesentliche Aussage gekennzeichnet hat."[55]

Die polemische Ausrichtung der Bemerkungen Kümmels sind unübersehbar: Ihm liegt daran, die Bedeutung von 16,16 im Rahmen des lukanischen Doppelwerks möglichst weit zu reduzieren; dies richtet sich gegen die Conzelmannsche Sicht, für die, wir haben es zu Beginn dieser Vorlesung gesehen, 16,16 von zentraler Bedeutung ist. Obwohl das der Fall ist, hat Hans Conzelmann nirgendwo in seinem Buch *Die Mitte der Zeit* eine Interpretation dieses Verses geboten. Darauf macht Kümmel mit einem Zitat aus einem Aufsatz von P.S. Minear aufmerksam: „Rarely has a scholar [sc. Conzelmann] placed so much weight on so dubious an interpretation of so difficult a logion."[56] Diesem Mangel möchte Kümmel abhelfen, indem er eine Interpretation von Luk 16,16 vorlegt. Zunächst untersucht er dazu den Kontext, in dem unser Vers steht und kommt dabei zu dem Ergebnis, daß Lukas das Logion „durchaus nicht als eine für ihn besonders wesentliche Aussage gekennzeichnet hat."

Als erstes ist die Parallele bei Matthäus 11,13 in Betracht zu ziehen: πάντες γὰρ οἱ προφῆται καὶ ὁ νόμος ἕως Ἰωάννου ἐπροφήτευσαν *(pạntes gạr hoi prophḗtai kaị ho nọmos hẹōs Iōạnnou eprophḗteusan)*. Der synop-

[53] *Werner Georg Kümmel,* a.a.O., S. 77.

[54] Zitiert bei *Werner Georg Kümmel,* a.a.O., S. 78 (*David Daube:* The New Testament and Rabbinic Judaism, Jordan Lectures 1952, London 1956, S. 300: „To sum up, it must be admitted that, both in Matthew and Luke, the saying concerning violence to the kingdom with the area surrounding it is a *Trümmerfeld*, a heap of ruins . . . ").

[55] *Werner Georg Kümmel,* a.a.O., S. 79.

[56] *Werner Georg Kümmel,* a.a.O., S. 76.

tische Vergleich ergibt, daß Lukas mit Matthäus in dem οἱ προφῆται καὶ ὁ νόμος ἕως *(hoi prophḗtai kaị ho nọmos heọ̄s)* bzw. μέχρι Ἰωάννου *(mẹchri Iōạnnou)* übereinstimmt (von der Reihenfolge νόμος/προφῆται *[nọmos/prophḗtai]* bzw. προφῆται/νόμος *[prophḗtai/nọmos]* einmal abgesehen!). Daraus ergibt sich, daß wir in Luk 16,16 *nicht* eine lukanische, sondern eine traditionelle Formulierung vor uns haben. Lukas hat die Kombination Gesetz & Propheten auch sonst häufig (vgl. Luk 16,29.31; 24,27.44; Apg 13, 15; 24,14; 28,23). „Lukas bezeichnet in allen Fällen mit diesem Ausdruck nach frühjüdischem Sprachgebrauch die heilige Schrift der Juden, und darum besagt 16, 16a in seinem Sinne eindeutig, daß die Zeit der Abfassung und (neben V. 16b) wohl auch der Gültigkeit der heiligen Schriften der Juden μέχρι Ἰωάννου *[mẹchri Iōạnnou]* reicht und damit zu Ende ist."[57]

Die Frage, die sich anschließt, lautet: Hat μέχρι *(mẹchri)* exklusiven oder inklusiven Sinn? Kümmel weist darauf hin, daß die beiden anderen Stellen, an denen Lukas μέχρι *(mẹchri)* verwendet (Apg 10,30 und 20,7) keine Entscheidung ermöglichen. Damit steht in engem Zusammenhang die Frage nach dem ἀπὸ τότε *(apọ tọte)*: Auch hier ist exklusives *oder* inklusives Verständnis möglich; entweder ist gemeint *nach* dem Täufer, oder es ist gemeint *mit* dem Täufer beginnt die Predigt der Gottesherrschaft.

Kümmel zufolge sprechen die folgenden Argumente für eine inklusive Deutung:

1. Der „Synchronismus Lk 3,1f[.] macht den Täufer ausdrücklich zum Beginner der entscheidenden heilsgeschichtlichen Periode".
2. In „Lk 3,2–7 ist das Jesaja-Zitat gegen Markus umgestellt, so daß die Predigt des Täufers ausdrücklich als Erfüllung der Voraussage des Jesaja erscheint, und der Anschluß der Bußpredigt des Täufers mit οὖν *(oụn)* in 3,7 an das Jesaja-Zitat kennzeichnet diese Täuferpredigt als Erfüllung der Prophezeiung".
3. Auch „bei Lukas wird Johannes in einem mit Matthäus gemeinsamen Text als mehr als ein Prophet bezeichnet, weil er der Vorläufer des Messias ist (7,26f[.])".
4. Nach „Apg 1,21f[.] muß der Ersatzmann für den Verräter Judas *einer* von den Männern [sein], die mit uns zogen, in der ganzen Zeit, in welcher der Herr Jesus bei uns ein- und ausging, angefangen von der Taufe des Johannes bis zu dem Tage, da er von uns hinaufgenommen wurde",

[57] *Werner Georg Kümmel,* a.a.O., S. 79.

und gemäß dieser Formulierung beginnt die ganze zentrale Heilsperiode nicht mit der Taufe Jesu, sondern mit der Tauftätigkeit des Johannes.[58]
5. Auch die Geburtsgeschichten in Kapitel 1 sollte man Kümmel zufolge in diesem Sinne interpretieren, daß nämlich „für Lukas der Täufer und Jesus nicht zu verschiedenen Epochen der Heilsgeschichte gehören."[59]
6. Zwei Reden aus der Apostelgeschichte weisen nach Kümmel in dieselbe Richtung. Dabei handelt es sich zum einen um die Rede des Petrus in Apg 10 (hier v. 37f.) und zum andern um die Rede des Paulus im pisidischen Antiochien (Apg 13,24f.). An beiden Stellen „ist nicht die Taufe Jesu erwähnt, sondern die Predigt des Täufers als zeitliche Voraussetzung des Auftretens Jesu und als Hinweis auf den dem Täufer überlegenen Jesus, der nach ihm kommen sollte. Und auch hier wird der Täufer im Zusammenhang des Hinweises auf die Sendung Jesu und nicht außerhalb dieses Heilsgeschehens genannt."[60]

Für die Interpretation von Luk 16,16 ergibt sich daraus: Johannes der Täufer ist in der Tat ein Wendepunkt in der Heilsgeschichte. Aber er markiert nicht das Ende der alten Zeit, wie Conzelmann annimmt, sondern den Anfang der neuen Epoche. Nach Kümmel darf die Stelle „mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit dahin verstanden werden, daß auch Lukas mit der durch den Täufer vorbereiteten Predigt von der gegenwärtigen und kommenden Gottesherrschaft die noch in seiner Gegenwart andauernde Heilszeit angebrochen glaubte, die die Zeit von Gesetz und Propheten abgelöst hat."[61]

Gerne hätte ich nun auch noch die Frage des Gesetzes mit Ihnen erörtert, auf die uns 16,17 führt. Doch will ich diese notwendige Erörterung auf einen späteren Zeitpunkt verschieben und stattdessen sogleich zu der Geschichte vom reichen Mann und vom armen Lazarus kommen.[62]

---

[58] *Werner Georg Kümmel,* a.a.O., S. 84 (das Zitat im Zitat unter Punkt 4 bezieht sich auf die Übersetzung aus Stählins NTD-Kommentar zur Apostelgeschichte).

[59] Ebd. Die Argumente bringt *Werner Georg Kümmel,* a.a.O., S. 84–85. Ich referiere sie hier nicht im einzelnen.

[60] Ebd.

[61] *Werner Georg Kümmel,* a.a.O., S. 86. Es folgt ein letzter polemischer Satz: „Daß Lukas auf die Geschichte Jesu als vergangene zurückschaut, darauf führt Lk 16,16 in keiner Weise."

[62] Zum Gesetz ist heranzuziehen *Helmut Merkel:* Das Gesetz im lukanischen Doppelwerk, in: Schrift und Tradition (FS Josef Ernst), Paderborn/München/Wien/Zürich 1996, S. 119–133.