6. Der reiche Mann und der arme Lazarus (Luk 16,19–31)

Wir wollen zunächst den Text dieses Stücks übersetzen, das aus dem lukanischen Sondergut stammt und eines der charakteristischen Stücke des Lukasevangeliums darstellt.

19 Es war aber ein reicher Mann,[63] der kleidete sich in Purpur und feine Leinwand und lebte alle Tage herrlich und in Freuden. 20 Und ein Armer mit Namen Lazarus lag vor seiner Tür, der war voll Schwären 21 und gierig nach dem Abfall von des Reichen Tisch, noch dazu kamen die Hunde und leckten an seinen Schwären. 22 Da starb der Arme und wurde von den Engeln in Abrahams Schoß entführt. Und auch der Reiche starb und wurde begraben. 23 Und wie er in der Hölle die Augen erhob, sah er Abraham von ferne und Lazarus in seinem Schoß, 24 und er rief: „Vater Abraham, erbarm dich und schick Lazarus, daß er seine Fingerspitze in Wasser tauche und mir die Zunge kühle, denn ich leide Pein in dieser Flamme." 25 Abraham aber sagte: „Mein Sohn, gedenk, daß du dein Gutes in deinem Leben vorweg empfangen hast, und Lazarus ebenso das Böse; jetzt wird er hier getröstet, du aber leidest Pein. 26 Und überdies ist zwischen euch und uns eine große Kluft befestigt, damit die, welche zu euch hinüber wollen, nicht durch können, und auch nicht die, welche von dort zu uns wollen." 27 Er sagte: „So bitte ich dich, Vater, daß du ihn zu meines Vaters Hause sendest, 28 denn ich habe fünf Brüder, daß er sie warne, damit nicht auch sie an diesen Ort der Qual kommen." 29 Abraham sagte: „Sie haben Moses und die Propheten, auf die sollen sie hören." 30 Er sagte: „Nein, Vater Abraham, aber, wenn einer von den Toten zu ihnen käme, würden sie Buße tun." 31 Er sprach zu ihm: „Wenn sie auf Moses und die Propheten nicht hören, nehmen sie auch keine Vernunft an, wenn einer von den Toten auferstünde."[64]

---

[63] Manche Handschriften haben davor noch ein einleitendes εἶπεν δὲ καὶ ἑτέραν παραβολήν, vgl. den Apparat bei *Nestle/Aland*, z. St.

Schon früh machte sich zudem das Bedürfnis fühlbar, auch dem reichen Mann einen Namen zu geben, nicht nur dem armen, und so findet sich schon in $\mathfrak{P}^{75}$ an dieser Stelle der Name Νευης, vgl. dazu *Bruce M. Metzger:* A Textual Commentary on the Greek New Testament, A Companion Volume to the United Bible Societies' Greek New Testament (Fourth Revised Edition), Stuttgart ²1994, S. 140–141.

[64] Die Übersetzung nach *Julius Wellhausen,* S. 89–90 = S. 547–548.

Mit dem Aufriß des Kapitels 16 haben wir uns vorhin schon befaßt. Kümmel bemerkt mit Recht, daß unser Gleichnis von Lukas *nicht gedeutet* wird, weder durch die davorstehenden „Trümmer", noch auch durch das in Kapitel 17 Folgende.[65] Schon die alten Abschreiber haben die fehlende Einbettung des Stücks in den Kontext als problematisch empfunden; so haben etliche Handschriften eine Regiebemerkung am Anfang von v. 19 hinzugefügt: εἶπεν δὲ καὶ ἑτέραν παραβολήν *(eipen dẹ kaị heteṛan parabolẹ̄n)*.

Eine weitere Variante, auf die ich Sie aufmerksam machen will, findet sich gleichfalls in v. 19: Zu dem ἄνθρωπος δέ τις ἦν πλούσιος *(ạnthrōpos dẹ tis ẹ̄n ploṵsios)* fügt $\mathfrak{P}^{75}$ den Namen des Mannes hinzu: ὀνόματι Νευης *(onọmati Neuēs)*. Das ist zwar interessant, kann aber gewiß nicht den Anspruch auf Ursprünglichkeit erheben.

Einheitlichkeit

Schwierig ist die Frage nach der Einheitlichkeit zu beantworten. „Es besteht ohne Zweifel eine gewisse Parallelität zwischen vv. 24–26 und vv. 27–31, d.h. einer der beiden Redegänge [vorzugsweise natürlich der zweite!] könnte fehlen, ohne daß eine Lücke spürbar wäre. Dieser Sachverhalt hat zu verschiedenen literakritischen Operationen geführt."[66] So plädiert beispielsweise Wellhausen für v. 25 als das Ende der „ursprüngliche[n] Geschichte ... . Im Folgenden wechselt das Thema vollständig."[67]

Diese Möglichkeit ist nicht von der Hand zu weisen. Man kann aber auch mit guten Gründen für die Einheitlichkeit des Textes plädieren.[68] Da wir uns hier ohnehin weniger für die Vorgeschichte des lukanischen Sondergutes interessieren, sondern mehr für das Endprodukt, lassen wir solche literarkritischen Erwägungen für diesmal beiseite.

Gattung

„Die Bestimmung der Gattung unserer Geschichte als Beispielerzählung ... ist seit Jülicher ... im wesentlichen unbestritten. Für die traditionsgeschichtlichen Erwägungen ist die Tatsache von Bedeutung, daß wir keine synoptische Parallele zu unserer Geschichte haben. Nun haben die meisten Exegeten ... die Greßmannsche These, wonach unsere Geschichte eine »besondere Rezension« ... eines ägyptischen Märchens ist,

---

[65] Zur fehlenden Deutung des Gleichnisses durch Lukas vgl. *Werner Georg Kümmel,* a.a.O., S. 77; zum Daubeschen Trümmerfeld S. 78.

[66] Die schlaue Analyse stammt aus meiner Examenspredigt-Exegese für das 2. Examen (hier S. 1).

[67] *Julius Wellhausen,* S. 91 = S. 549.

[68] *F. Schnider/W. Stenger:* Die offene Tür und die unüberschreitbare Kluft.l Strukturanalytische Überlegungen zum Gleichnis vom reichen Mann und armen Lazarus (Lk. 16,19–31), NTS 25 (1978/79), S. 273–283.

mehr oder weniger modifiziert übernommen, so daß man hier von einer *communis opinio* sprechen kann. Und in der Tat sind gewisse Parallelen ja gar nicht zu leugnen. Trotzdem kann ich mich von der Richtigkeit dieser These nicht überzeugen. Der genaue Vergleich unserer Geschichte mit dem von Greßmann ... herausgegebenen Märchen bringt zwar verwandte Motive zutage; Ähnlichkeiten, die vielleicht schon dem Schreiber von p^{75} aufgefallen sein mögen ... . Aber nach Struktur und Intention sind beide Geschichten doch viel zu unterschiedlich, als daß man eine gemeinsame Wurzel annehmen könnte. Leider kann ich aus Platzgründen dieses Problem nicht in wünschenswerter Ausführlichkeit diskutieren."[69]

„In das andere Extrem verfällt Glombitza, wenn er ... erwägt, daß »es sich um eine von Lukas geschaffene Beispielserzählung [sic!]« handeln könnte. Daß dies gewiß nicht der Fall sein kann, zeigt jetzt Jeremias mit seiner minutiösen redaktionsgeschichtlichen Analyse ..., worauf ich der Einfachheit halber verweise."[70]

„Bei der Einzelexegese[71] muß ich mich auf wenige Punkte beschränken: **Einzelexegese**

---

[69] *Peter Pilhofer,* a.a.O., S. 1–2.

Zur Gattung vgl. *Rudolf Bultmann,* GST 192–193, sowie *Adolf Jülicher:* Die Gleichnisreden Jesu. Zweiter Teil: Auslegung der Gleichnisreden der drei ersten Evangelien, Freiburg/Leipzig/Tübingen 1899, S. 617.

Zu „den meisten Exegeten" steht in Klammern im Original: Jeremias, Bornkamm, Fuchs, Marshall, Möller, Schweizer – das muß man hier nicht im einzelnen verifizieren.

Zurückhaltend *Karl-Heinrich Rengstorf,* S. 195 [dieser Kommentar fehlt im Literaturverzeichnis, da ich ihn in der Regel nicht konsultiert habe; daher hier nachträglich die bibliographischen Angaben: *Karl-Heinrich Rengstorf:* Das Evangelium nach Lukas, NTD 3, Göttingen 1969]; ablehnend *Rudolf Bultmann,* GST 221.

Zum ägyptischen Märchen vgl. *Hugo Greßmann:* Vom reichen Mann und armen Lazarus, APAW.PH 7, Berlin 1918. Zum Namen in $\mathfrak{P}^{75}$ vgl. *K. Grobel:* „... Whose Name Was Neves", NTS 10 (1964), S. 373–382; hier S. 382.

[70] *Peter Pilhofer,* a.a.O., S. 2. Gemeint ist zum einen *Otto Glombitza:* [hat sich übrigens auch in bezug auf Philippi nicht mit Ruhm bekleckert, vgl. Philippi I 154, Anm. 4] Der reiche Mann und der arme Lazarus. Luk xvi 19–31. Zur Frage nach der Botschaft des Textes, NT 12 (1970), S. 166–180; hier S. 179, zum andern *Joachim Jeremias:* Die Sprache des Lukasevangeliums, S. 260–262.

[71] Vor dem Passus zur Einzelexegese finden sich S. 2 des genannten Manuskripts noch die folgenden Überlegungen zur jesuanischen Herkunft unserer Beispielerzählung: „Hat Lukas die Geschichte also aus seinem Sondergut übernommen, so ist damit freilich noch nicht gesagt, ob sie auf Jesus zurückgeht. Vorsichtig äußert sich *I. Howard Marshall:* The Gospel of Luke. A Commentary on the Greek Text, The New International Greek Testament Commentary o. Nr., Exeter 1978: »The present parable probably rests on tradition traceable back to Jesus himself« (S. 634). Und obwohl unsere Geschichte dem Unableitbarkeitskriterium nicht ohne weiteres standhält, möchte ich mich dieser Auffassung anschließen mit der folgenden Begründung:

Das Schicksal der beiden Männer (19–21.24–25). Stellvertretend für viele andere Exegeten sei hier Jeremias zitiert: »Nach dem Wortlaut von V. 25 könnte es so scheinen, als ob die Vergeltungslehre, die hier formuliert wird, rein äußerlich gemeint sei (irdischer Reichtum/jenseitige Qual; irdische Armut/jenseitige Erquickung). Aber (ganz abgesehen vom Widerspruch des Kontextes V. 14f.): wo hätte Jesus jemals die Ansicht vertreten, daß der Reichtum an sich die Hölle, die Armut an sich das Paradies nach sich ziehe? Daß in Wahrheit V. 25 sagen will, daß vielmehr Gottlosigkeit und Lieblosigkeit bestraft, Frömmigkeit und Ergebung vergolten werden, zeigt der Vergleich mit dem von Jesus benutzten Erzählstoff eindeutig . . . .«[72]"

„Ich muß es mir aus Platzgründen leider versagen, die Unwahrscheinlichkeit dieser Behauptung im einzelnen aufzuzeigen. Immerhin wird man sagen müssen, daß es für einen Exegeten doch sonderbar ist, zu behaupten, das Gemeinte sei das Gegenteil des Gesagten! Richtig bemerkt Steck: »Das für das Verständnis so wesentliche Gespräch zwischen dem Reichen in der Qual und dem Abraham in der Seligkeit . . . deutet auch nicht den leisesten Vorwurf gegen den Reichen an.«[73] . . . Jeder unbefangene Leser muß zugeben: »Weder eine besondere Verschuldung des Reichen noch ein Verdienst des Armen ist angedeutet«.[74] . . . Die Frage, warum es den beiden so und nicht anders ergeht im Jenseits, kann nur

---

1. Es kann sich hier ersichtlich nicht um eine Gemeindebildung handeln; dies gilt auch dann, wenn man (was ich nicht tue) mit Rengstorf und anderen annimmt, v. 31 begründe, weshalb Jesus »sich nach seiner Auferstehung nur seinen Jüngern gezeigt hat« (*Karl-Heinrich Rengstorf,* S. 195). Dazu hätte es dann nicht einer so langen »Einleitung« von v. 19 bis v. 30 bedurft!

2. Nun könnte es sich freilich auch um jüdisches Gut handeln (vgl. *Rudolf Bultmann* [GST,] 213). Doch welcher Provenienz? Der sadduzäischen Auffassung widersprechen die vv. 23ff. allzu deutlich. Ein Pharisäer wiederum würde der Formulierung »Mose und die Propheten« gewiß nicht froh (Fehlen der παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων!). Auch Spezifika anderer jüdischer Gruppen vermag ich nicht zu erkennen. So komme ich zu dem Schluß, daß es noch immer am wahrscheinlichsten ist, die Beispielerzählung im wesentlichen auf Jesus selbst zurückzuführen."

[72] Das Zitat stammt aus *Joachim Jeremias:* Die Gleichnisreden Jesu, Göttingen [7]1965, S. 184.

[73] Das Zitat stammt aus *K. G. Steck:* 1. Sonntag nach Trinitatis. Lk. 16,19–31, GPM 1972/73, S. 308–318; hier S. 315.

Treffend und klar hier wie immer Wellhausen: „Daß er [der Reiche] dahin [in den Hades im Sinn der Geenna] gehört, versteht sich von selbst" (*Julius Wellhausen,* S. 91 = S. 549).

[74] Das Zitat stammt aus *Ernst Bammel:* Art. πτωχός, ThWNT VI (1959), S. 888–915; hier S. 906.

Spekulation beantworten; exegetisch gibt es dazu keine Möglichkeit."[75] Ich verweise jedoch zu dieser Frage ausdrücklich auf die Wellhausensche Auslegung, die oben in Anm. 73 zitiert wurde ...

„Abschließend ist nun noch nach dem Sinn unserer Geschichte als Ganzer zu fragen. Was zunächst die Endredaktion anbelangt, so hat zwar schon Tertullian versucht, einen Zusammenhang zwischen vv. 19–31 und dem Rest des Kapitels herzustellen (adv. Marc. IV 34), doch mit wenig befriedigendem Ergebnis. Dasselbe gilt m.E. auch für Derretts einschlägige Thesen.[76] So kann über die Absicht des Lukas wohl nur so viel gesagt werden: In der bzw. den Gemeinden, die Lukas im Blick hatte, spielte das Problem arm/reich eine Rolle. Deswegen hat gerade er diese Beispielerzählung in sein Evangelium aufgenommen. Dies wird auch durch andere Stellen bei Lukas gestützt (vgl. dazu Stegemann 33f.)."[77]

Tertullian übrigens – doch das nur am Rande – interpretiert den κόλπον Ἀβραάμ *(kolpon Abraam)* »Schoß Abrahams« als Zwischenzustand, eine Art Vorhalle für die endgültige Seligkeit, die der allgemeinen Auferstehung vorausliegt:[78]

eam itaque regionem sinum dico Abrahae, etsi non caelestem, sublimiorem tamen inferis, interim refrigerium praebituram animabus iustorum,	So I affirm that that region, Abraham's bosom, though not in heaven, yet not so deep as hell, will in the meanwhile afford refreshment to the souls of the righteous,
donec consummatio rerum resurrectionem omnium plenitudine merce-	until the consummation of all things makes complete the gene-

[75] *Peter Pilhofer,* a.a.O., S. 2–3. Letzteres würde ich heute nicht mehr so formulieren. Vgl. inhaltlich das Wellhausensche *dictum*, das am Schluß der vorvorigen Anmerkung zitiert wurde.

[76] Ob die neueren Untersuchungen darüber mittlerweile hinausgekommen sind, wäre zu prüfen; einschlägig wäre hier etwa *Reinhard von Bendemann:* Zwischen δόξα und σταυρός. Eine exegetische Untersuchung der Texte des sogenannten Reiseberichts im Lukasevangelium, BZNW 101, Berlin/New York 2001.

[77] *Peter Pilhofer,* a.a.O., S. 3–4.

Der Hinweis auf Derrett meint *J.D.M. Derrett:* Fresh Light on St Luke xvi. I. The Parable of the Unjust Steward, NTS 7 (1961), S. 198–219. II. Dives and Lazarus and the Preceding Sayings, NTS 7 (1961), S. 364–380.

Mit »Stegemann« ist gemeint *Wolfgang Stegemann:* Das Evangelium und die Armen. Über den Ursprung der Theologie der Armen im Neuen Testament, Kaiser Traktate 62, München 1981.

[78] Tertullian: Adv. Marc. IV 34, zitiert nach der folgenden Ausgabe: Tertullian: Adversus Marcionem. Edited and Translated by Ernest Evans, Vol. II, Books 4 and 5, OECT o. Nr., Oxford 1972, S. 454 (Text) und 455 (englische Übersetzung).

dis expungat,	ral resurrection with its fullness of reward:
tunc apparitura caelesti promissione, quam Marcion suo vindicat,	for then will be made manifest that heavenly promise which Marcion claims for his own <god>,
quasi non a creatore promulgatam.	as though the Creator had made no publication of it.

Nach der Interpretation unserer Perikope durch Tertullian befindet sich der arme Mann also in einer Art Zwischenzustand, einem immerhin angenehmen Zwischenzustand, in dem er verbleibt, bis die allgemeine Auferstehung der Toten stattfindet. Diese Interpretation trifft weder den ursprünglichen Sinn unserer Beispielgeschichte auf der Ebene Jesu – falls man sie so weit zurückverfolgen kann – noch den Sinn auf der Ebene des Lukas.

* * *

Den Sinn unserer Geschichte kann man mit Schnider/Stenger so zusammenfassen: „Mithin geht es dem Gleichnis nicht nur um die Warnung davor, daß es einmal zu einer Umkehrung der Verhältnisse kommen wird, oder positiv gesagt um eine Aussage darüber, daß Gott sich zum Anwalt und Helfer des Armen machen wird. Vielmehr tritt dieses Thema in den Dienst der Aufforderung, solange es Zeit ist, die Tür zu dem nahe davorliegenden zu durchschreiten, weil einmal die Kluft von dem weitentfernten nicht mehr überschritten werden kann.“[79] Ein Gedicht aus der Feder Kurt Martis mag das verdeutlichen:[80]

das könnte manchen herren so passen
wenn mit dem tode alles beglichen
die herrschaft der herren
die knechtschaft der knechte
bestätigt wäre für immer

das könnte manchen herren so passen
wenn sie in ewigkeit
herren bleiben im teuren privatgrab

[79] *Schnider/Stenger* (vgl. o. Anm. 68), S. 281.
[80] *Kurt Marti:* Schon wieder heute. Ausgewählte Gedichte 1959–1980, Sammlung Luchterhand 417, Darmstadt und Neuwied 1982, S. 55.

und ihre knechte
knechte in billigen reihengräbern

aber es kommt eine auferstehung
die anders ganz anders wird als wir dachten
es kommt eine auferstehung die ist
der aufstand gottes gegen die herren
und gegen den herrn aller herren: den tod

* * *

Eine vorneutestamentliche Geschichte

Es handelt sich also der Substanz nach um eine „an sich vorneutestamentliche Geschichte“[81]. Nichts an ihr ist spezifisch christlich. Homiletische Prüfungskommissionen der Bayerischen Landeskirche, die angesichts dieses exegetischen Befundes eine „richtige … Zuordnung von Gesetz und Evangelium“ einklagen und das „Evangelium“ „aus der Beispielgeschichte entfaltet“ sehen möchten, verlangen Unmögliches und machen sich im übrigen des Gefasels schuldig.[82] Ignoranz paart sich hier aufs schönste mit theologischer correctness – was im Text steht, kann dagegen unmöglich ankommen. Das ist freilich kein Einzelfall; doch das ist hier nicht unser Thema – zum Glück, denn sonst fände diese Vorlesung nie ein Ende …[83]

[81] *Ernst Bammel* in dem zitierten Art. πτωχός, S. 906.

[82] Vgl. das Votum der Kommission auf der Rückseite von Blatt 1 meines zitierten Manuskripts.

[83] Ich benutze die Gelegenheit, auf mein Hauptseminar im laufenden Semester [diese Bemerkung entstammt der ersten Auflage dieser Lukas-Vorlesung, die im Wintersemester 2012/2013 vorgetragen worden ist; das Hauptseminar, auf das ich mich hier beziehe, fand im selben Semester statt] hinzuweisen, das den Titel trägt: „Die Häresie der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern am Beispiel Röm 9–11“ (vgl. zur Ankündigung im einzelnen das Univis der FAU, wo man den einschlägigen Text unschwer zu finden vermag).

Der zentrale Satz der Ankündigung lautet: „In diesem Seminar wird einer der zentralen Texte für diese Frage, die Passage Röm 9–11, gelesen, übersetzt und interpretiert. Es wird sich zeigen, daß die Auffassung der Bayerischen Landeskirche mit diesem Text des Paulus nicht in Einklang zu bringen ist.“

Manche InteressentInnen haben es nicht riskieren wollen, dieses Seminar zu besuchen, weil es dann ja in dem Bogen gestanden hätte, den man der ELKB vor dem Examen einzureichen hat. Das will ich hier – mindestens in der Netzfassung – freilich nicht kommentieren …

7. Rückblick

Abschließend wollen wir noch einen Rückblick auf den Abschnitt als Ganzen werfen und nach der theologischen Bedeutung der Reise nach Jerusalem (Luk 9,51–19,27) fragen. Ich referiere Ihnen hier Ergebnisse aus einem Aufsatz von W.C. Robinson.[84] Robinson möchte – um es ganz kurz zusammenzufassen – den Ablauf der Heilsgeschichte „im Sinne eines Weges (ὁδός *[hodos]*)" interpretieren; zu diesem Zweck „soll zunächst in Abschnitt I gezeigt werden, daß der Reisebericht nachweisbar vom Autor selbst gestaltet und nicht einfach aus seinem Quellenstoff übernommen worden ist, weiterhin in Abschnitt II, daß der Autor der Disposition seines Stoffes besondere Bedeutung zugemessen hat, und zwar eine Bedeutung, die weniger im Bereich des Ästhetischen liegt, als vielmehr theologische Relevanz im Zusammenhang mit der Gesamtkonzeption seines Werkes hat."[85]

[Abschnitt I] Robinson beginnt mit der Feststellung, daß das Motiv der Reise nach Jerusalem natürlich nicht spezifisch lukanisch sei; vielmehr finden wir es schon im Markusevangelium, das dem Lukas als Vorlage gedient hat. Trotzdem hat Lukas in den redaktionellen Rahmenstücken das vorhandene Motiv ausgebaut und verstärkt, wie die Stellen zeigen, die vom Reiseverlauf (Luk 9,57; 10,1.17.38; 11,1; 13,10; 14,1.25) und dem Ziel der Reise (Luk 9,51; 13,22.33; 17,11; 18,35; 19,1.11) reden.[86] „Stilistische und für Redaktionsarbeit charakteristische Indizien dieses Teilstückes weisen die Reiseangaben der Hand des Endredaktors des Lukasevangeliums zu: Der Stil der Reiseangaben ist typisch lukanisch."[87]

Daraus ergibt sich dann auch, daß man den Reisebericht nicht als Quelle für die Rekonstruktion der Reise des historischen Jesus nach Jerusalem verwenden kann: „Da die Stoffanordnung im wesentlichen redaktionellen Charakters ist und nur zum geringeren Teil durch die Tradition vorgegeben sein mag, kann der Reisebericht nicht als unmittelbare Quel-

---

[84] *W.C. Robinson jr.:* The Theological Context for Interpreting Luke's Travel Narrative (9,51ff.), JBL 79 (1960), S. 20–31; deutsche Übersetzung von Hartmut Stegemann, in: *Georg Braumann [Hg.]:* Das Lukas-Evangelium. Die redaktions- und kompositionsgeschichtliche Forschung, WdF 280, Darmstadt 1974, S. 115–134 (danach hier zitiert).

[85] *W.C. Robinson,* a.a.O., S. 115.

[86] *W.C. Robinson,* a.a.O., S. 116. Darauf hatte schon *Karl Ludwig Schmidt* hingewiesen (Der Rahmen der Geschichte Jesu, S. 247–249).

[87] Ebd.

le für das historische Leben Jesu gelten, sondern vermag lediglich über die Betrachtungsweise des Evangelisten Aufschluß zu geben."[88]

[Abschnitt II] Zunächst einmal ist der Abschnitt *Die Reise nach Jerusalem* für Lukas ein nützliches Sammelbecken, bot er ihm doch die Möglichkeit „zur Aufnahme weiteren Überlieferungsstoffes ..., ohne daß er dafür die beiden an Jesu Tätigkeit in Galiläa und in Jerusalem orientierten großen Kompositionseinheiten des Markusevangeliums unterbrechen mußte."[89] Doch das ist mehr eine Äußerlichkeit: „Lukas war durchaus nicht einfach ein Sammler; längst hat sich herausgestellt, daß er ganz bestimmte und deutlich faßbare literarische Absichten gehabt hat. Die Untersuchungen von M.[artin] Dibelius zur Apostelgeschichte und von K.[arl] L.[udwig] Schmidt zum Rahmen der Evangelien haben den Nachweis erbracht, daß Lukas an größeren darstellerischen Zusammenhängen Interesse gehabt hat, an der gedanklichen Ausrichtung seiner Erzählstoffe und an bestimmten Entsprechungen zwischen verschiedenen Teilen der Gesamtdarstellung."[90]

Was nun die theologische Abzweckung der lukanischen Redaktionsarbeit angeht, so lautet Robinsons These: „Lukas scheint sich die Kontinuität der Heilsgeschichte nach Art eines festen »Bahnverlaufes« (δρόμος *[drọmos]*) oder »Weges« (ὁδός *[hodọs]*) vorgestellt zu haben. Eine der instruktivsten Angaben zur Geschichtstheologie des Lukas bietet die Paulusrede im pisidischen Antiochien Apg 13,16ff., wo zur Darstellung der Heilsgeschichte unmittelbar die »Weg«-Terminologie verwendet wird"[91]. Der entscheidende Wendepunkt wird hier mittels der Weg-Terminologie charakterisiert. In bezug auf den Täufer heißt es in Apg 13,25: ὡς δὲ ἐπλήρου Ἰωάννης τὸν δρόμον *[họ̄s dẹ eplḗrou Iōạnnēs tọn drọmon]* (es folgt der Hinweis auf den nach ihm Kommenden). Jesu Wirksamkeit wird im Vers davor so gekennzeichnet (Apg 13,24): προκηρύξαντος Ἰωάννου πρὸ προσώπου τῆς εἰσόδου αὐτοῦ *(prokērụxantos Iōạnnou prọ prosọ̄pou tẹ̄s eishọdou autọu)*. Der Weg Jesu beginnt mit der εἴσοδος *(eịshodos)*, der Lauf (δρόμος *[drọmos]*) des Johannes steht vor der Vollendung. Die Heilsgeschichte selbst ist nichts anderes als δρόμος *[drọmos]* bzw. ὁδός *(hodọs)*.

„Auch das Lukasevangelium benutzt zur Darstellung der öffentlichen Wirksamkeit Jesu die »Weg«-Terminologie: »Doch ich muß heute und

[88] *W.C. Robinson,* a.a.O., S. 118.
[89] *W.C. Robinson,* a.a.O., S. 119.
[90] *W.C. Robinson,* a.a.O., S. 119–120.
[91] *W.C. Robinson,* a.a.O., S. 120–121.

morgen und am folgenden Tage wandern (πορεύεσθαι *[poreṵesthai]*); denn es geht nicht an, daß ein Prophet außerhalb Jerusalems umkomme« (Lk 13,33); vergleichbar ist Lk 22,22: »Der Sohn des Menschen geht dahin (πορεύεται *[poreṵetai]*), wie es bestimmt ist ...« Auf dem Berg der Verklärung verwenden Mose und Elia die »Weg«-Terminologie im Gespräch mit Jesus: »Sie redeten von seinem Lebensausgang« (ἔξοδος *[ẹxhodos]* Lk 9,31). In der Apostelgeschichte wird das Christentum als »der Weg« (ἡ ὁδός *[hē họdos]*) bezeichnet (Apg 9,2; 19,9.23; 22,4; 24,14.22) und das Apostelsein nach Art einer Wanderung dargestellt (Apg 1,21f.). Die Wirksamkeit des Paulus wird abschließend zusammengefaßt in seiner Abschiedsrede zu Milet (Apg 20,18ff.), wo er die Beendigung seiner Tätigkeit als Vollendung seines »Laufes« (δρόμος *[drọmos]*) bezeichnet."[92]

„Selbst der Ablauf des lukanischen Berichtes gleicht einem Weg. Liest man das Lukasevangelium von vorn bis hinten, so stößt man immer wieder auf Spuren des »Weg«-Schemas der Heilsgeschichte. So hat Lukas beispielsweise den ersten Teil des markinischen Berichtes über Jesu Wirksamkeit in Galiläa zu einem planmäßig angeordneten Reiseablauf umgestaltet: Er beginnt bei Lukas in Jesu Heimatort Nazareth (Lk 4,16), führt weiter nach Kapernaum (4,31), und erst nach dem Verlassen Kapernaums geht Jesu Wanderung weiter in den größeren Bereich Judäas (4,44). Lk 5,17 unterschlägt die markinische Erwähnung von Kapernaum (Mk 2,1), weil Lukas es für unwahrscheinlich hielt, daß Jesus so rasch wieder nach Kapernaum zurückgekehrt sein sollte; eine planmäßigere Anordnung der Reiseroute läßt ihn nach längerer anderweitiger Tätigkeit erst in Lk 7,1 dorthin zurückkehren."[93]

Dasselbe gilt für die Apostelgeschichte, deren Aufriß ein geographischer (und kein chronologischer) ist, wie Lukas selbst in Apg 1,8 erklärt, wo es heißt: ... καὶ ἔσεσθέ μου μάρτυρες ἔν τε Ἰερουσαλὴμ καὶ ἐν πάσῃ τῇ Ἰουδαίᾳ καὶ Σαμαρείᾳ καὶ ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς, d.h. also bis Rom. Der Rahmen der Apostelgeschichte reicht mithin von Jerusalem bis Rom (Spanien tritt – anders als im Römerbrief – nicht mehr in den Blick).

„Lukas versteht diesen »Weg« theologisch als Ausdruck des Heilsplanes Gottes. Als Jesus Kapernaum verließ, um anderweitig zu verkündigen, sagte er nicht, wie bei Markus, »denn dazu bin ich ausgegangen« (Mk 1,38), sondern »denn dazu bin ich gesandt« (ἀπεστάλην *[apestạlēn]* Lk

[92] *W.C. Robinson,* a.a.O., S. 121.
[93] *W.C. Robinson,* a.a.O., S. 121–122.

4,43), – stand er doch unter der von Gott gesetzten *Notwendigkeit* (δεῖ *[deị]*), die Gottesherrschaft zu verkündigen. Der ganze Weg Jesu wird Lk 13,33 durch das dortige »muß« (δεῖ *[deị]*) dem göttlichen Heilsplan untergeordnet: Die Zeit vor Beginn seiner Wirksamkeit (Lk 2,49); Leiden, Verwerfung, Tod und Auferstehung (Lk 9,22; 17,25; 24,7.26; Apg 17,3); die Himmelfahrt und sein Aufenthalt im Himmel bis zu der von Gott geweissagten Wiederherstellung aller Dinge (Lk 24,26; Apg 3,21).“[94]

Robinson fügt an dieser Stelle noch weitere Erwägungen an, z.B. zur Leitung durch den Geist, die ich hier jedoch nicht referiere. Seine Überlegungen gipfeln in der Aussage: „So kann der spezifisch lukanische Zugang zur *Heilsgeschichte* als eines zu den Heiden führenden »Weges« durchaus angemessen durch seine eigenen, auf dem Wege über Markus der Septuaginta entnommenen Worte[95] bezeichnet werden: »Der Weg des Herrn« – von Nazareth nach Rom.“[96]

[Abschnitt III] „Nachdem nun gezeigt worden ist, daß der Autor sein Werk nach einem Gesamtplan konzipiert hat, daß seine Stoffanordnung eher theologischen als nur ästhetischen Zwecken diente und daß der Reisebericht von ihm selbst gestaltet worden ist, bleibt als weitere Aufgabe die genauere Bestimmung der Bedeutung des Reiseberichtes im Rahmen der theologischen Konzeption dieses Werkes und entsprechend der Auffassung, die dessen Autor selbst gehabt hat.“[97]

Robinson betrachtet zunächst den Markus-Stoff bei Lukas, um anhand der topographischen Angaben zu zeigen, daß Lukas an einer präzisen Geographie *nicht* gelegen ist. Mehrfach läßt sich beobachten, daß „Lukas dessen genauere topographische und chronologische Angaben durch allgemeinere ersetzt (z.B. Lk 4,31b.37; 5,12.17.27; 6,12; 8,4.22)“[98]; das gilt *mutatis mutandis* auch für unsern Abschnitt 9,51–19,27: „Statt spezifische Ortsangaben für die verschiedenen Überlieferungseinheiten beizubringen, geben sie [die geographischen Rahmenangaben in 9,51–9,27] lediglich Verlauf und Ziel der Reise im großen und ganzen an (»unterwegs«,

---

[94] *W.C. Robinson,* a.a.O., S. 123.

[95] Robinson meint Jes 40,5, das bei Lukas am Anfang in Luk 3 (Mk 1,3 hatte nur Jes 40,3!) und am Ende in Apg 28,28 – also an hervorgehobenen Stellen! – von Bedeutung ist.

[96] *W.C. Robinson,* a.a.O., S. 127.

[97] *W.C. Robinson,* a.a.O., S. 128.

[98] *W.C. Robinson,* a.a.O., S. 129.

»nach Jerusalem«) und passen auf diese Weise den Reisebericht in das geographische Gesamtschema für die Wirksamkeit Jesu (Lk 23,5) ein.“[99]

Dieser Vers stammt aus der Passionsgeschichte, näherhin aus dem Verhör vor Pilatus in Jerusalem. Die jüdischen Ankläger bringen folgendes vor: [Ἰησοῦς] ἀνασείει τὸν λαὸν διδάσκων καθ’ ὅλης τῆς Ἰουδαίας, καὶ ἀρξάμενος ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας ἕως ὧδε *sc.* Ἰερουσαλήμ. Drei Stufen der aufrüherischen Tätigkeit Jesu unterscheiden die jüdischen Ankläger an dieser Stelle: die Anfänge in Galiläa (ἀρξάμενος ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας *[arxạmenos apọ tẹ̄s Galilaịas]*), die Wirksamkeit in Judäa (διδάσκων καθ’ ὅλης τῆς Ἰουδαίας *[didạskōn kath’ họlēs tẹ̄s Ioudaịas]*) und das Ende in Jerusalem (ἕως ὧδε *sc.* Ἰερουσαλήμ *[hẹọs hō̩de sc. Ierousalẹ̄m]*). Damit geben sie den Aufriß des Lukasevangeliums in seinen drei Teilen

- Wirksamkeit in Galiläa (Luk 4,14–9,50)
- Reise nach Jerusalem (Luk 9,51–19,27)
- In Jerusalem (19,28–24,53)

sehr genau wieder. Das ist natürlich kein Zufall: Hier spricht Lukas selbst, und er charakterisiert die Wirksamkeit Jesu, wie sie sich ihm darstellt (vgl. auch Apg 10,37).

„In gewissem Sinne hat diese Reise somit gar kein eigenes Itinerar, sondern ist im Hinblick auf ihre Funktion als Übergang von einem der beiden Hauptplätze des Gesamtschemas zum anderen, von Galiläa nach Jerusalem konstruiert worden.“[100] „Für Lukas ist Gottes Offenbarung die Offenbarung eines Weges, nicht nur einzelner Heilsereignisse wie Kreuz und Auferstehung; und dementsprechend sind Zeugen der Offenbarung Gottes eben Zeugen dieses »Weges« (ὁδός *[hodọs]*), von Jesu Hineinkommen (εἴσοδος *[eịsḥodos]*) in die Welt an bis hin zu seinem Weggang (ἔξοδος *[ẹxḥodos]*). Somit war christliche Zeugenschaft begründet im Zeugnis derer, die 1. durch ihre Anwesenheit bei Jesu Wirksamkeit in Galiläa, 2. durch die Nachfolge Jesu bei seiner Reise nach Jerusalem und 3. durch ihr Zeugesein bei der Auferstehung als vollgültige Zeugen qualifiziert worden waren.“[101]

* * *

[99] *W.C. Robinson,* a.a.O., S. 131, mit Hinweis auf *Karl Ludwig Schmidt:* Der Rahmen der Geschichte Jesu, S. 247–249.

[100] Ebd.

[101] *W.C. Robinson,* a.a.O., S. 131.

Damit fügt sich der von uns diskutierte Abschnitt auf das beste zu der in meinem roten Buch gebotenen Charakterisierung des Lukas; der dritte Paragraph ist dort überschrieben mit: „Lukas, der Geschichtsschreiber »des Weges«".[102] Als ich seinerzeit diesen Paragraphen zu Papier brachte, hatte ich nicht die Reise nach Jerusalem aus dem Evangelium des Lukas im Sinn, sondern das zweite Buch, die Apostelgeschichte. Umso mehr freut es mich, daß diese aus dem zweiten Buch gewonnene Sicht, wie wir sehen, auch auf das erste Buch paßt. Die folgenden Bemerkungen nehme ich aus dem zitierten Paragraphen herüber:

Lukas verwendet in der Apostelgeschichte eine höchst merkwürdige Bezeichnung für die neue Bewegung, deren Geschichte er darstellt: ἡ ὁδός *(hē hodọs)*, »der Weg«. Er kennt zwar den Namen »Christen« schon und weiß sogar zu berichten, daß dieser erstmals in der Gemeinde in Antiochien am Orontes gebraucht wurde.[103] Aber diesen Namen verwendet er normalerweise genausowenig wie die andern neutestamentlichen Schriftsteller. Interessant ist in diesem Zusammenhang der Konkordanzbefund, wonach der Name »Christianer« in der frühen christlichen Literatur sehr selten vorkommt. Wir haben einen weiteren Beleg in der Apostelgeschichte (im Munde des jüdischen Königs Agrippa II., Apg 26,28) und einen einzigen sonst noch im Neuen Testament (im 1. Petrusbrief: 1Petr 4,16) – das ist alles. Eine reiche Ernte an Stellen bietet das *corpus* der Briefe des Ignatius – und der war bezeichnenderweise Bischof unseres Antiochien!

---

[102] Zum roten Buch vgl. oben Seite 4, Anm. 8; der dritte Paragraph findet sich hier auf den Seiten 14 bis 19.

[103] Apg 11,26: καὶ εὑρὼν ἤγαγεν εἰς Ἀντιόχειαν. ἐγένετο δὲ αὐτοῖς καὶ ἐνιαυτὸν ὅλον συναχθῆναι ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ καὶ διδάξαι ὄχλον ἱκανόν, χρηματίσαι τε πρώτως ἐν Ἀντιοχείᾳ τοὺς μαθητὰς Χριστιανούς. „Und als er [Barnabas] ihn [Paulus] fand, führte er ihn nach Antiochien. Ein Jahr lang kamen sie in der Gemeinde zusammen und lehrten eine beträchtliche Menge. Es nannten sich aber in Antiochien zuerst die Jünger »Christen«."

Das griechische Wort, das hier erstmals auftaucht, Χριστιανός *(Christianọs)*, könnte man im Deutschen genauer mit »Christianer« wiedergeben. Es ist von dem griechischen Wort »Christus« abgeleitet und bezeichnet also einen Anhänger dieses Christus, wie Pompeianer einen Anhänger des Pompeius oder Caesarianer einen Anhänger des Caesar oder Herodianer einen Anhänger des Herodes. Anscheinend ist erstmals in Antiochien die christliche Gruppe als eine *eigenständige* Gruppe – unabhängig von der Synagoge? – aufgetreten und für die Menschen außerhalb erkennbar geworden. So wurde in Antiochien vor fast 2000 Jahren die Bezeichnung geprägt, die sich bis heute erhalten hat.

Die Bezeichnung »Christianer« kennt Lukas also, aber er verwendet sie nur an zwei Stellen in der Apostelgeschichte. Sie ist also die Ausnahme. In der Regel sagt Lukas, wenn er Christen bezeichnen will, ἡ ὁδός *(hē hodos)*, »der Weg«.[104] Eine rätselhafte Bezeichnung!

Die Schwierigkeit beginnt schon damit, daß die lukanische Bezeichnung in der deutschen Übersetzung schwer verständlich ist, um es vorsichtig zu formulieren. Man kann sagen: Sie ist so gut wie unverständlich. Nehmen Sie Apg 22,4 als Beispiel, wo Paulus sagt: „... der ich diesen Weg verfolgt habe bis zum Tod"[105] – das versteht der Uneingeweihte nicht. Setzen wir in unserer Übersetzung statt »Weg« probehalber »Bewegung« ein, wird es leichter: „... der ich diese Bewegung verfolgt habe bis zum Tod" – das versteht man ohne weitere Vorkenntnisse.

Geht man die Stellen[106] durch, an der Lukas die Bezeichnung ἡ ὁδός *(hē hodos)* verwendet, so sieht man, daß man mit der Übersetzung »Bewegung« überall durchkommt. Sie scheint das von Lukas Gemeinte einigermaßen zu treffen. Doch ist damit noch nicht die Frage beantwortet, warum Lukas von dieser neuen Bewegung als von einem »Weg« spricht.

Alles weitere dazu im roten Buch ab Seite 16 ...

§ 7 Jerusalem (Luk 19,28–24,53)

1. Inhalt und Quellen

Wie mittlerweile gewohnt, beginne ich auch bei diesem letzten Abschnitt mit einer Übersicht über die einzelnen Stücke und ihre jeweiligen Quellen. Daran schließt sich eine ausführlichere Auslegung ausgewählter Perikopen an.

In diesem letzten Abschnitt folgt Lukas dem Aufriß des Markusevangeliums, wie die folgende Übersicht zeigt; Q-Stoff begegnet hier fast überhaupt nicht mehr. Wie auch anderwärts beruht die Originalität und Eigenständigkeit auf dem Sondergut des Lukas, das hier eine besondere Rolle spielt.

---

[104] Vgl. dazu die folgenden Stellen: Apg 9,2; 19,9; 19,23; 22,4; 24,14; 24,22; abweichend mit einem Genitiv in Apg 18,25 und 26.

[105] Im griechischen Original: ὃς ταύτην τὴν ὁδὸν ἐδίωξα ἄχρι θανάτου.

[106] Sie sind oben in Anm. 104 zusammengestellt. (Die Liste am Rand von Apg 9,2 in der Ausgabe von Nestle/Aland auf S. 345 enthält einen Fehler; statt 19,2 ist hier richtig 19,9 zu lesen.)