



# Das Gleichnis vom ungerechten Haushalter (Lk 16,1–8)

*Jan Dochhorn*

Department of Theology and Religion, Durham University,  
Abbey House, Palace Green, DH1 3RS Durham, United Kingdom  
*jan.dochhorn@durham.ac.uk*

## Abstract

The present article proposes what can be labeled an ecclesiological interpretation of the highly debated parable of the unjust steward. Jesus (probably the Historical Jesus) exhorts his followers to practice solidarity – also in financial matters – towards each other, something that obviously works pretty well among criminals (who keep together since one knows about the skeletons in the closet of the other and *vice versa*). It is typical of the narrative humor of the Historical Jesus that he makes his audience learn from criminal subjects; learning from others, even criminals is a Jesuanic strategy that should not be underrated in research on the Historical Jesus. Apart from presenting a new interpretation of the parable of the unjust steward, this article aims at documenting forgotten research about this text, especially from the 19th century and from some patristic sources, e.g. an exegetical tradition attributed to Theophilus of Antioch cited by Jerome (see n. 2).

## Keywords

unjust steward – Mammon – solidarity – finances of the early church – historical Jesus – Pharisees

Ungerechter Haushalter – Mammon – Solidarität – Finanzen der Urgemeinde – Historischer Jesus – Pharisäer

## 1 Einleitung

Das Gleichnis vom Haushalter in Lk 16,1–8 mitsamt den ihm angehängten Jesusworten in Lk 16,9–13 bereitet den Auslegern Probleme. Alles Mögliche ist dieser Haushalter schon gewesen: Bei den Bogomilen und in einem Johannesapokryphon der Katharer und Albigenser steht er für den Teufel, der in der Urzeit mit Betrügereien die Engel von Gott abwendig machte<sup>1</sup>, bei Theophil von Antiochien steht er, wenn man Hieronymus glauben darf, für Paulus.<sup>2</sup>

- 1 Zu den Bogomilen vgl. das häresiographische Material bei Euthymius Zigabenus, *Panoplia Dogmatica* XXVII,6 (MPG 130, 1293–1296) sowie in der Parallele Euth Zig, *De Haeresi Bogomilorum Narratio* aus *Codex Rheno-Traiectinus* (Utrecht), gr. 7, 80r sqq. nach G. Ficker, *Die Phundagiagiten. Ein Beitrag zur Ketzergeschichte des byzantinischen Mittelalters*, Leipzig 1908, 87–111, speziell 91–92 (im *Codex* fol. 81r–82v). Von den Katharern und Albigensern haben wir eine Auslegung unseres Gleichnisses in der *Interrogatio Iohannis*, einem Dialog zwischen Jesus und Johannes beim Abendmahl (ähnlich den gnostischen und koptischen Erlöserdialogen). Die *Interrogatio Ioannis* ist bezeugt in einer Inquisitionsakte aus Carcassonne (= B) und in einer Vulgatahandschrift, die wohl ein Katharer um dieses Apokryphon ergänzt hat (= W; der Text dieses Zeugen ist mit katharischen Scholien versehen; im Incipit wird er *Interrogatio Iohannis* genannt); vgl. die synoptische Präsentation bei R. Reitzenstein, *Die Vorgeschichte der christlichen Taufe. Mit Beiträgen von L. Troje*, Leipzig/Berlin 1929, 293–316, speziell 298–299 zur Anwendung unseres Gleichnisses auf den Teufel sowie ebd. 295f. zur Vorgeschichte von W. Der Text von B findet sich schon bei I. C. Thilo, *Codex Apocryphus Novi Testamenti*, Leipzig 1832, 884–896, speziell 886.
- 2 Vgl. Hier, Ep 121,6,15–21 (CSEL 56/1,24–26), wo Paulus einen Kommentar zu unserem Gleichnis wiedergibt. Laut Hieronymus stammt das Exzerpt von Theophilus, dem siebten Bischof der Kirche von Antiochia nach Petrus; dieser habe die Aussprüche der vier Evangelisten in einem Werk zusammengefasst (*quattuor evangelistarum in unum opus dicta compingens*). Handelt es sich um ein Werk, das dem des Papias ähnelt? Aus seinen Kommentaren (*commentariis*) bietet Hieronymus ein zusammenhängendes Zitat in § 16–21: Der Reiche sei Gott, der Haushalter (*dispensator sive vilicus*) Paulus, dem das Gesetz anvertraut gewesen sei. Mit seiner Christenverfolgung habe Paulus das Gut seines Herrn vergeudet (*dissipavit*). Er habe nicht mehr Haushalter bleiben können. Damit die Christen ihn in ihre Häuser aufnehmen, habe er den Heiden 50 Schuldeinheiten erlassen, entsprechend den 50 Jubeljahren, und den Juden soviel, dass sich 80 Schuldeinheiten ergaben, dem achten Tag entsprechend, an dem Christus auferstand. Ein ungerechter Haushalter sei Paulus gewesen, weil er zwar richtig geopfert, aber nicht richtig aufgeteilt habe (Paulus als der Erzhäretiker Kain? Vgl. Gen 4,7<sup>LXX</sup>), denn er habe zwar Gott geehrt, Gottes Sohn hingegen verfolgt. Das ist nicht alles, was Theophilus (?) schreibt, aber für einen Eindruck mag es reichen. Zur Forschungsdiskussion vgl. O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur* (5 Bde.), <sup>2</sup>1913–1932, Bd. I (1913), 312–315; S. Bialas, Art. Ps-Theophilus von Antiochien, in: S. Döpp / W. Geerlings u. a. (Hg.), *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, Freiburg i.Br. 2002, 690–691. Das Hieronymus-Exzerpt findet eine Entsprechung in einem vom Erstherausgeber *De la Bigne* 1575 Theophilus zugeschriebenen Kommentar, der aber wohl dem 6. Jh. entstammt. Um diesen Kommentar scheint es in der Forschungsdiskussion hauptsächlich zu gehen; ist dabei über die Provenienz des Exzerptes schon mehr als eine Negativaussage erreicht worden?

Von eigentlich gut bis eindeutig böse nimmt er so gut wie alle Positionen auf der moralischen Wertungsskala ein – je nach Interpretation.<sup>3</sup>

Es bleibt zu beachten, dass sich in dem Theophilus-Stück bei Hieronymus mindestens ein Moment findet, das nur in lateinischer Tradition Sinn ergibt; vgl. hierzu Anm. 6.

- 3 Bibliographisches zur Auslegungsliteratur findet sich bei *M. J. C. Schreiter*, *Historico-Critica Explicationum Parabolae de Improbo Oeonomo Descriptio, qua Varias Variorum Interpretum Super Luc. 16,1–13 Expositiones Digestas, Examinatas Suamque ex Apocryphis V. T. Potissimum Haustam Exhibuit*, Leipzig 1803 (non vidi), vgl. die wohl anonyme Rezension in: *Allgemeine Literatur-Zeitung* 58 (1805) 461–464; *B. Weiß*, *Kritisch exegetisches Handbuch über die Evangelien des Markus und Lukas* (KEK 1/2), Göttingen 1878, 481–482; *A. Rücker*, *Über das Gleichnis vom ungerechten Verwalter*, Lc. 16,1–13, in: *Biblische Studien* (Freiburg) 17 (1912) Heft 1; *W. Wiefel*, *Das Evangelium nach Lukas* (ThHK 3), Berlin 1987, 290; *D. J. Ireland*, *A History of Recent Interpretation of the Parable of the Unjust Steward* (Luke 16:1–13), in: *WThJ* 51 (1989) 293–318; *S. Pellegrini*, Ein „ungetreuer“ οἰκονόμος (Lk 16,1–9). Ein Blick in die Zeitgeschichte Jesu, in: *BZ NF* 48 (2004) 161–178; *M. Wolter*, *Das Lukasevangelium* (HNT 5), Tübingen 2008, 543.

Das Gleichnis vom ungerechten Haushalter gehört traditionell zu den Predigtperikopen und ist dementsprechend unablässig exegisiert worden. Schon Schreiter (1803) verzeichnet 85 Auslegungen (laut ALZ 58 [1805] 462). Die im 19. Jh. produzierte Literatur ist ebenfalls beträchtlich; auffällig oft finden sich Beiträge, die sich, wohl um einem *fastidium lectoris* vorzubauen, als eine weitere Auslegung vorstellen; zuweilen wird der Anspruch der Endgültigkeit erhoben, etwas häufiger präsentiert (entschuldigt?) sich die Auslegung als ein „Versuch“. Dergleichen geschieht im 20. Jh. und danach seltener; man hat sich wohl an die Unendlichkeit des Exegetischen gewöhnt. Zu beachten ist, dass sich bei *B. Weiß* (1878) mehr Sekundärliteratur verzeichnet findet als bei *M. Wolter* (2008) – und dass beide Listen einander nicht überlappen; die sich damit andeutende Diskontinuität des Forschungsgesprächs beunruhigt mich. Die kryptische und fehlerhafte Liste von Weiß gebe ich hier, soweit möglich, mit verbesserten bibliographischen Daten in chronologischer Reihenfolge wieder (die Beiträge sind fast alle im Netz auffindbar; auf Anfrage liefere ich gern Dateien): *J. F. C. Löffler*, *Rez. „Schreiter: Historico-Critica [...] Descriptio (s.o.)“*, in: *Magazin für Prediger* 6 (1806) 80–94; *L. Bertholdti*, *Opuscula Academica Exegetici Potissimum Argumenti Collegit*. Edidit G. B. Winer, Leipzig (Lipsiae) 1824 (\*1814–1819) 65–122 (auf S. 120f. findet sich eine aramäische Rückübersetzung); *F. Schleiermacher*, *Über die Schriften des Lukas. Ein kritischer Versuch, erster Teil*, Berlin 1817, 202–205; *S. H. Möller*, *Neue Ansichten schwieriger Stellen aus den vier Evangelisten*, Gotha 1819, 206–258; *D. Schulz*, *Über die Parabel vom Verwalter*, Lukas 16,1ff. Ein Versuch, Breslau 1821; *C. G. L. Grossmann(us)*, *De Procuratore Parabola Jesu Christi ex Re Provinciali Romanorum Illustrata*. Commentatio Historico-Exegetica Leipzig (Lipsiae) 1825; *E. C. Rauch*, *Ueber die Gleichnißrede Jesu vom ungerechten Haushalter*, Lucas 16,1–13. Ein Versuch, in: *Neues kritisches Journal der theologischen Literatur* 4 (1825) 385–412; *G. Niedner*, *De Loco Lucae 16,1–13 Dissertatio*, in: Ernestus Frid. Carolus Rosenmueller / Franciscus Jos. Val. Dominic. Maurer (Hg.), *Commentationes Theologicae* II/1, Leipzig (Lipsiae) 1827, 1–142; *Bahnmeier*, in: *Studien der evangelischen Geistlichkeit Württembergs* 1 (1827–1829) 27ff. (non vidi); *F. C. Gelpke*, *Novum Tentamen Parabolam Jesu de Oeonomo Injusto Lucae XVI Interpretandi et Imprimis ad Homileticos Usus rite Accomodandi cum Annexa Oratione Sacra de hac Parabola Habita*, Leipzig 1829 (non vidi); *K. Jensen*, *Ueber das Gleichniß vom ungerechten Haushalter*, Luc. 16,1–13, in: *Theologische Studien und Kritiken* 2 (1829) 699–714; *M. H. L. Hartmann*: *Commentatio de Oeonomo Improbo apud Lucam C. 16,1–13*, Leipzig 1830;

Worum geht es in dem Gleichnis und in Lk 16,9–13? Jesus erzählt den Jüngern von einem Gutsverwalter, dem aufgrund schlechter Wirtschaftsführung die Entlassung durch seinen Herrn bevorsteht (16,1–2), der daraufhin in Zusammenarbeit mit den Schuldnern seines Herrn Schuldscheine zu deren Gunsten ändert, um sich deren Gastfreundschaft zu sichern (16,3–7), wofür er schließlich, als Haushalter der Ungerechtigkeit bezeichnet, das Lob des Herrn erhält, wer auch immer der Herr ist, sein Arbeitgeber oder aber der Herr, der die Geschichte erzählt, also Jesus (16,8). Es schließt sich ein Logion an, in dem ein Ich ein Publikum dazu auffordert, es solle sich Freunde mit dem ungerechten Mammon machen, also mit etwas wie Geld; hier redet wohl eindeutig Jesus (16,9). Weitere Logien zum Thema Mammon folgen (16,10–13). Auf all das reagieren die Pharisäer mit Spott, was ihnen ein Scheltwort Jesu einträgt, in dem das Thema Mammon nicht mehr begegnet (16,14–15). Es verschwindet aus dem Text, wobei aber bald ein immerhin ähnliches Thema anklingt: Armut

---

*F. F. Zyro*, Neuer Versuch über das Gleichniß vom klugen Verwalter, Luk. XVI, in: Theologische Studien und Kritiken 4 (1831) 776–804; *M. C. F. Dettlinger*, Über das sechzehnte Capitel des Lucas, namentlich über die Parabel vom ungerechten Haushalter. Ein exegetischer Versuch, zugleich zu (sic!) Ausgleichung der verschiedenartigen Auffassungen derselben, in: Tübinger Zeitschrift für Theologie 6 (1834) 40–95; *D. Steudel*, Auch ein Wort über Sinn und Zusammenhang von Luc. 16,1–31, in: Tübinger Zeitschrift für Theologie 6 (1834) 96–101; *E. Fink*, Die Parabeln Christi über die Zöllner und Pharisäer, Luk. 15 und 16. Exegetischer Versuch, in: Theologische Studien und Kritiken 7 (1834) 313–334; *G. L. Steinwender*, Über das Gleichniß vom ungerechten Haushalter, Lucä 16,1–13. Eine exegetische Abhandlung, Stuttgart 1840; *Pastor Brauns*, Nun noch ein Auslegungsversuch von Luk 16,1–14, in: Theologische Studien und Kritiken 15 (1842) 1012–1022; *D. A. Francke*, Ueber Lucas 16,1–9, in: Biblische Studien von Geistlichen des Königreichs Sachsen 1 (1842) 45–58; *H. Hepp*, Dissertatio Inauguralis de Loco Evang. Luc. XVI, 1–9, Marburg 1844 (non vidi); *H. Bauer*, Versuch einer endlichen Erklärung der Parabel vom ungerechten Haushalter, vornehmlich aus dem Zusammenhang Luc. 15,1–17,4–19 [gemeint ist wohl: 15,1–17,10], in: Theologische Jahrbücher 4 (1845) 519–546; *H. C. A. Eichstadius*, Parabolam Jesu Christi de Oeonomo Improbo Retractavit, Jena 1847 (non vidi); *W. Harnisch*, Auch eine Erklärung des Gleichnisses vom ungerechten Haushalter: Luk. 16,1–13, Magdeburg 1847 (non vidi); *K. Wieseler*, Auch eine Auslegung der Parabel vom ungerechten Haushalter, in: Monatsschrift für Theologie und Kirche mit besonderer Berücksichtigung der Hannoverischen Landeskirche 5 (1849) 190–206; *E. Meuss*, In Parabolam Iesu Christi de Oeonomo Iniusto denuo Inquiritur, Breslau (Vratislaviae) 1857; *Hölbe*, Versuch einer Erklärung der Parabel vom ungerechten Haushalter, Luk. 16,1ff, in: Theologische Studien und Kritiken 31 (1858) 527–542; *E. Engelhardt*, Bemerkungen zu dem Evangelium vom ungerechten Haushalter, Luc. 16,1–9, in: Gesetz und Zeugnis. Ein Monatsblatt zum homiletischen Studium und zur Erbauung 1 (1859) 262–277; *G. Lahmeyer*, Beitrag zur Erklärung von Evang. Luc. 16,1–13, in: Programm des Johanneums zu Lüneburg, Ostern 1863, Lüneburg 1863, 1–20; *F. Köster*, Analekten zur Auslegung der Parabel vom ungerechten Haushalter Luk 16,1ff, in: Theologische Studien und Kritiken 38 (1865) 725–734; *S. Goebel*, Die Gleichnisgruppe Luk. 15 und 16, methodisch ausgelegt, zweiter Artikel, in: Theologische Studien und Kritiken 48 (1875) 656–707.

und Reichtum – mit der Lazarusparabel in Lk 16,19–31; manche Ausleger halten das für wichtig.<sup>4</sup>

Das ist, in Kürze, das Gleichnis vom ungerechten Haushalter und sein Folgekontext. Ich werde anschließend die zur Rede stehende Geschichte zunächst Abschnitt für Abschnitt nachzeichnen. Im Vordergrund wird dabei das Gleichnis in Lk 16,1–9 stehen, die Logien in Lk 16,10–13 werden berücksichtigt, insoweit sie für dessen Auslegung wichtig sind (§ 2). Danach werde ich eine Gesamtschau des Gleichnisses skizzieren, die v. a. auf eine historische Verortung hinauslaufen wird (§ 3). Den Abschluss wird ein Kapitel bilden, das in drei Eckpunkten das Ethos des Gleichnisses erörtert, wobei hier unter Ethos etwas wie Mentalität oder Haltung verstanden wird, sofern diese sich auf den Bereich der Moralität beziehen, auf gutes Handeln oder Theorie über gutes Handeln (§ 4).

Spezifisch für meine Auslegung ist Folgendes: Als der springende Punkt des Gleichnisses, als sein Vergleichspunkt, der auf die gemeinte Sache hinweist, wird das angesehen, was der Haushalter mit seiner Aktion erreichen will: Gastfreundschaft – bei den Nutznießern eines von ihm vorgenommenen Betrugs. Gastfreundlich, wie die Bösewichte es zueinander sind, sollen auch die Christen zueinander sein. Das Gleichnis vom ungerechten Haushalter ist ein ekklesiologisches Gleichnis: Das ist es, was hier bewusst gemacht werden soll und meines Wissens so noch nicht in der Sekundärliteratur gesehen wurde.

Zur Methodik dieser Auslegung gehört, dass ich die Absicht verfolge, mich mit dem Gleichnis weniger zu quälen als es sich vielfach meine Vorgänger angetan haben: Statt Anstößiges auszugleichen, etwa um die dem Gleichnis ausgesetzte Gottesdienstgemeinde zu schonen, werde ich eben dieses Anstößige mit der Freude des erzählerisch auslegenden Gleichnisinterpretieren aufnehmen. Das Gleichnis vom ungerechten Haushalter zeigt Humor; man

4 Als ein eher ungewohntes, aber lehrreiches Beispiel vgl. *H. Bauer*, Versuch (s. Anm. 3), der unser Gleichnis mitsamt Kontext einer allegorisierenden Erklärung unterwirft (wohl im Sinne der Tübinger Schule um Ferdinand Christian Baur; die Theologischen Jahrbücher wurden von dem Baur nahestehenden Eduard Zeller herausgegeben): Der Reiche im Lazarusgleichnis steht für Israel, Lazarus für die Judenchristen, die Hunde, die ihm die Schwären lecken, für die Heidenchristen. Entsprechend repräsentiert der Reiche im Gleichnis vom ungerechten Haushalter die jüdische Theokratie, repräsentiert der Haushalter das Judenchristentum und figurieren die Schuldner für die Heiden. Indem die Judenchristen Aufnahme bei den Heidenchristen suchen, trennen sie sich von der Theokratie ab, was diese gutheißt; darum das Lob des Herrn (des Herrn des Haushalters!) für den Haushalter in Lk 16,8. Diesem exegetischen System liegt die Annahme zugrunde, „dass der Ordner der Apostelgeschichte nicht bloss einen ‚Notzensack‘ sich anlegte, in welchen er schob, was sonst keinen Platz fand, sondern dass er hier [scil. im Reisebericht] am freiesten waltend nach einem überlegten Plan seine Materialien verarbeitet hat“ (520). Erinnert das nicht an moderne Evangelienforschung?

darf sich amüsieren darüber, wie hier Gauner zu Vorbildern für brave Leute werden, die offensichtlich von Gaunern etwas zu lernen haben. Zudem werde ich, wie sich schon angedeutet hat, mich bei meiner Auslegung neben gewöhnlichen auch um in der neueren Forschung eher ungewöhnliche Referenzgrößen bemühen: vergessene Sekundärliteratur, vormoderne Meinungen zum Text; auch die hermeneutische Arbeit der altkirchlichen Übersetzer wird bisweilen, v. a. in Anmerkungen, zu Wort kommen.

## 2 Das Gleichnis, Sequenz für Sequenz

**16,1a]** Es redet wieder jemand. Der Leser kann aus dem Präkontext schließen, dass eine weitere Jesusrede folgt.<sup>5</sup> Adressaten sind die Jünger: Damit deutet sich Diskontinuität an, denn zuvor waren die Pharisäer im Blick; drei Gleichnisse hatte Jesus ihnen in Lk 15 erzählt, mit denen er seine Verkündigung an Zöllner und Sünder verteidigte. Der Adressatenwechsel wird Gründe haben: Wir dürfen annehmen, dass wir es hier mit Jüngerbelehrung zu tun haben, nicht mit Verkündigung an Zöllner und Sünder oder mit Polemik gegen Pharisäer; es liegt hier damit esoterische Rede vor (Rede, die sich in das Innere eines Wir-Kollektivs richtet). Zu beachten ist indes, dass die Pharisäer aus dem Umfeld des Erzählens nicht verschwinden; sie haben laut 16,14 alles gehört, was Jesus gesagt hatte. *Ex post* können wir schließen, dass die esoterische Rede in 16,1–13 nicht eine geheime war; sie färbt auf die Öffentlichkeit ab.

**16,1b]** Eingeführt werden zwei Charaktere: ein reicher Mann und sein Haushalter (οἰκονόμος).<sup>6</sup> Wir dürfen uns darauf einstellen, dass die Jesusrede eine

5 Der Leser muss sich daran gewöhnt haben, dass ein ungenanntes Subjekt zu Beginn einer Episode für Jesus bzw. den Kyrios steht. Der Name Ἰησοῦς ist das letzte Mal in Lk 13,14, der Titel κύριος das letzte Mal in 13,15 verwendet worden.

6 Ein οἰκονόμος kann ein Manager sein, etwa eines Gutes, der weitgehend die Befugnisse seines Arbeitgebers wahrnimmt, wie etwa die Zenon-Papyri zeigen. Der Gebrauch des Wortes bezeichnet aber eher ein Tun als ein Amt; auch eine Ehefrau kann ein οἰκονόμος sein – oder jemand, der ein Symposium finanziert. Vgl. den Überblick bei R. A. Baergen, *Servant, Manager or Slave? Reading the Parable of the Rich Man and his Steward (Luke 16,1–8a) through the Lens of Ancient Slavery*, in: SR 35 (2006) 25–38, 29–32. Material findet sich auch bei C. G. L. Grossmann(us), *De Procuratore* (s. Anm. 3) 19–23. Grossmann sieht in dem οἰκονόμος einen Provinzstatthalter (er führt als Beleg u. a. Hesychius an, der das Lexem ὑπαρχος mit οἰκονόμος, πολέμου στρατηγός erläutert). Interesse an einer genaueren Bestimmung des οἰκονόμος in Lk 16,1.3.8 lässt die altlateinische Überlieferung erkennen, die in 16,1 die Korrelate *vilicus* und *dispensator*, in 16,3.8 *vilicus*, *dispensator*, *actor* hat; vgl. A. Jülicher, *Itala: Das Neue Testament in altlateinischer Überlieferung*. Nach den Handschriften herausgegeben [...] im Auftrage der Kommission für spätantike Religionsgeschichte der deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin; durchgesehen und zum Druck besorgt von W. Matzkow(†)

Geschichte ist. Der Haushalter ist es, auf den sich der Fokus des Erzählers richtet. Es sei über diesen seinem Arbeitgeber<sup>7</sup> hinterbracht worden (διεβλήθη)<sup>8</sup>, dass er mit dessen Vermögen etwas anstelle, was der griechische Text etwas eigenwillig als διασκορπίζειν bezeichnet (wohl „zerstreuen“). Was auch

---

und K. Aland, Bd. II: Lucas-Evangelium, Berlin 1954, 184.186. Grossmann erläutert mit Cicero den Unterschied zwischen *vilicus* und *dispensator* folgendermaßen: *Villicus enim Cicerone interprete [...] naturam agri novit, dispensator literas scit* („Der Vilicus kennt nach der Erklärung des Cicero [...] die Beschaffenheit des Ackers, der Dispensator die Urkunden“ [19]; vgl. *Cicero*, Rep V,4 [bei Powell 129]). Am ältesten scheint mir in der Vetus Latina das eher unspezifische Wort *actor*; es ist in 16,3,8 durch Afra-Überlieferung bezeugt. Man sah wohl im Laufe der Zeit die Notwendigkeit, es durch spezifischere Begriffe zu ersetzen; fortgesetzte Einsichtnahme des gr. Textes ist wahrscheinlich. Diese Übersetzungsproblematik spiegelt sich wider in der lat. Theophilus-Überlieferung bei Hier, Ep 121,6,16 (CSEL 56/1,25), wo man liest: *Diues, qui habebat vilicum siue dispensatorem, deus omnipotens est etc.* („Der Reiche, der einen Vilicus oder Dispensator hatte, ist der allmächtige Gott usw.“). Zu dieser Theophilus-Überlieferung vgl. Anm. 2.

- 7 Der Haushalter ist wohl nicht Sklave seines Arbeitgebers, sondern Angestellter, denn er rechnet in seinem inneren Monolog eher mit dem, was man heute schnöderweise Freisetzung nennt, als mit dem Schicksal eines in Ungnade gefallenen Sklaven (Verkauf etc.), vgl. M. Wolter, Lk (s. Anm. 3) 545. Anders sieht es R. A. Baergen, Servant (s. Anm. 6).
- 8 Das Wort διαβάλω konnotiert tendentiell eher feindlichen Willen dessen, der die Botschaft überbringt, als Unrichtigkeit der Botschaft (und damit Verleumdung), vgl. W. Foerster, Art. διαβάλω, in: ThWNT 2 (1935) 69–70; im Übrigen hat auch der διάβολος in Sach 3<sup>LXX</sup> nicht einfach nur Unrecht. Auf Beschwerden von Provinzialen gegen einen Statthalter deutet das Wort C. G. L. Grossmann, De Procuratore (s. Anm. 3) 23–25. Mit einer Verleumdung des Haushalters rechnet D. A. Francke, Ueber Lucas 16,1–9 (s. Anm. 3) 45–58. Bei ihm wird der Haushalter zu einem Unschuldigen. Francke berichtet, wie man bei der versuchsweisen Einrichtung eines vierjährigen Perikopenzyklus im Königreiche Sachsen in den Jahren 1837–1840 zunächst das traditionell in der altprotestantischen Perikopenreihe gelesene Haushältergleichnis „gegen einen anderen Abschnitt vertauscht“ habe, um es dann aber nach Begutachtung zu restituieren; damit sei der Haushalter, „in das Amt, sich vielfältig misshandeln zu lassen, wieder eingesetzt worden“ (45). Schon Luther aber habe διεβλήθη ὡς übersetzt mit „ward berichtigt, als hätte“ (46). Es liege in der Exegese ein „tausendjähriger Justizmord[]“ vor (47). Der eigentliche Missetäter sei der Reiche, der den Haushalter ohne Prüfung des Hinterbrachten entlassen habe (51–52). Freilich werde dieser dann mit seinem Betrugsmanöver (das Francke immerhin als ein solches anerkennt) ein ἄδικος, aber er könne zu sich sagen (54): „Ich befinde mich in der Verfassung pflichtmäßiger Selbsthülfe“ (was mich ein wenig an die Selbstrechtfertigungen bei Karl May erinnert, die auch allesamt christlich grundiert sind und wie die Arbeit von Francke aus Sachsen stammen). Überdies hätte der Haushalter auch einen viel größeren Betrug vornehmen können (54). Der Herr, es ist derjenige des Haushalters, nicht Jesus, lobe dann den Haushalter, weil er die Beschämung sehe, die ihm aus der Misshandlung seines zuvor so treuen Haushalters erwächst (54–55). Die Kinder dieser Welt seien eben klüger als die Kinder des Lichts mit ihrer strengen Moral (55). Aber Jesus empfehle dann in Lk 16,9 nur den Umgang mit dem Reichtum zum guten Zweck (56–57). Lk 16,10–12 gehört für Francke in einen anderen Kontext (den von Mt 6, was er nicht näher ausführt [57–58]).

immer damit gemeint sein mag, es scheint das Moment des Unrechtmäßigen noch nicht impliziert; eher geht es um Unfähigkeit als um krumme Sachen.<sup>9</sup>

16,2a] „Und er rief ihn und sagte zu ihm“, heißt es nun. Wir werden schon erfahren, wer hier wen ruft und wer hier zu wem redet; der *common sense* lässt uns ohnehin schon den reichen Mann, da er der Vorgesetzte ist, als das Subjekt des Geschehens vermuten. Aber es soll doch wenigstens notiert werden, was der Leser alles leisten muss, um die pronominalen Referenzen zu klären; entsprechende Arbeit in der Identifizierung von Referenz wird er auch nachher leisten müssen. Der Grund ist nicht nur ein Mangel: Unklarheit der Referenz ermöglicht sprachliche Ökonomie; indem das Geschäft der Explikation beim Leser abgeladen wird, kann knapper, wendiger erzählt werden; Explikation wirkt mitunter hölzern, speziell bei einer Prosa, die Nähe zur Oralität aufweist oder demonstrieren soll.

16,2b] Was sagt der Redende? „Τί τοῦτο ἀκούω περὶ σοῦ“. Der etwas gehört hat über jemand anderen, ist der reiche Mann; dieser also redet hier. Was er sagt, lässt sich unterschiedlich übersetzen; passen könnte etwa „Was höre ich solche Sachen von dir?“.<sup>10</sup> Mit einer gewissen Unklarheit der Syntax ist Knappheit

9 Aufgrund der Parallele in Lk 15,13 (dort vom verlorenen Sohn) ist διασκορπίζειν wohl im Sinne eines Nicht-Zusammenhaltens von Besitz zu deuten („zerstreuen“ passt dazu metaphorisch). Die Vetus Latina übersetzt διασκορπίζειν in Lk 15,13; 16,1 mit *dissipare* (A. Jülicher, Itala [s. Anm. 6] 179,184), was ebenfalls in diese Richtung weisen dürfte, vgl. die ciceronianischen Redewendungen *a maioribus possessiones relictas disperdere ac dissipare* und *avitas opes per luxum dissipare* bei K. E. Georges / H. Georges, Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch, Hannover 1913–1919 (Nachdruck 2003; zwei Bde.), I, 2227–2228 sub verbo *dissipo*. In Lk 1,51 übersetzt die Vetus Latina διασκορπίζειν anders, nämlich mit *disperdere* (A. Jülicher, Itala [s. Anm. 6] 10), womit sich andeuten mag, dass sie eine sachliche Affinität zwischen Lk 15,13 und 16,1 wahrgenommen hat. Auf die räuberische Auspressung einer Provinz und damit die Schwächung ihrer ökonomischen Kraft deutet das Wort C. G. L. Grossmann, *De Procuratore* (s. Anm. 3) 25–30. Eine ähnliche Form übermäßig ausnutzender Bewirtschaftung müsste vorliegen mit der These von J. K. Goodrich, *Voluntary Debt Remission and the Parable of the Unjust Steward* (Luke 16:1–13), in: JBL 131 (2012) 547–566, derzufolge der Haushalter im Sinne seines Herrn handelt (und von diesem in Lk 16,8 gelobt wird), weil er einer etwa bei Plinius bezeugten antiken Praxis des freiwilligen Schuldenerlasses folgte, die nötig wurde, wenn Pächter, beispielsweise durch Missernten bedingt, ihre Pacht nicht aufbringen konnten (mit der Folge mangelnder Arbeitsfähigkeit oder mangelnder Arbeitsmotivation). Goodrich gleicht seine These aber mit διασκορπίζων in Lk 16,1 gar nicht ab; er übersetzt διασκορπίζω mit „to squander“ (563), ohne zu bedenken, dass diese Wortbedeutung nicht besonders gut zu seiner These passt.

10 B. Weiß, Lukas (s. Anm. 3) 486, sieht hier eine „bekannte Contraction des Relativsatzes mit dem Fragesatze“, zitiert als Beleg unter anderem Plat, Gorg 452D (Τί οὖν δὴ τοῦτο λέγεις) und sieht als angemessen die Übersetzungen *quid hoc est, quod de te audio?* und „was höre ich da von dir?“ an. Ich frage mich, ob es nicht einfacher ist, τί adverbial zu nehmen; es



des Ausdrucks und v. a. Dialogizität, Nähe zur Oralität gewonnen – wie schon gehabt. Unzweifelhaft steht fest: Der reiche Mann ist nicht begeistert über das, was er über seinen Haushälter erfahren hat, und teilt es ihm mit.

16,2c] Der reiche Mann lässt die Aufforderung an den Haushalter folgen, dass er die Abrechnung machen solle; Haushalter könne er nicht mehr bleiben. Der Leser mag sich fragen, welcher Anreiz jetzt für den Haushalter eigentlich noch bestehe, die Abrechnung sorgfältig zu erledigen; die Arbeitsstelle verliert er ja sowieso. Es bleibt aber offen, ob den Erzähler diese Frage interessiert. Entscheiden wir uns als Ausleger, die Frage dennoch weiterzuführen, dann sollte dies nicht verursacht sein durch naives Lesen, das zwischen Geschichte und Geschehenem gar nicht erst unterscheidet, sondern durch eine bewusst wahrgenommene Interpretationsmöglichkeit: Könnte diese Geschichte vielleicht, indem sie hier eine Leerstelle lässt, die den Gedanken an Referenzwelt provoziert, auf einer wahren Begebenheit beruhen? Erzählt Jesus hier etwas, das sich zugetragen hat?<sup>11</sup>

16,3–4] Auf seine unangenehme Lage reagiert der Haushalter mit einem Für und Wider von Erwägungen, das den Prozess eines Nachdenkens lebendig, gesprächsanalog, vor Augen führt. Der Haushalter erscheint so als jemand, der auf sein Geschick mit gedanklicher Arbeit reagiert. Wir erfahren, dass sein Nachdenken ein Ergebnis hat<sup>12</sup>, aber dieses formuliert der Haushalter nicht aus; es wird uns nachfolgend über sein Handeln mitgeteilt, was sich erneut positiv im Sinne narrativer Plastizität auswirkt. Vorerst steht uns nur vor Augen, was der Haushalter grundsätzlich ausschließt und was er mit seiner von ihm ausgesonnenen Strategie grundsätzlich anstrebt: Die Handlungsoptionen Graben und Betteln fallen aus; das eine ist wohl zu anstrengend und zu wenig statusangemessen, das andere gilt als soziale Schande; Parallelen bei Aristophanes

---

kann ja schließlich auch „warum“ bedeuten, vgl. *duve* = „warum“ in der gotischen Übersetzung bei *W. Streitberg*, *Die Gotische Bibel*, Bd. I: *Der gotische Text und seine griechische Vorlage*. Mit Einleitung, Lesarten und Quellennachweisen sowie den kleineren Denkmälern im Anhang. Mit einem Nachtrag von P. Scardigli, Heidelberg 72000, 145, und dazu *ders.*, *Die gotische Bibel*, Bd. II: *Gotisch-Griechisch-Deutsches Wörterbuch* (um zwei neue Wörter ergänzt von P. Scardigli), Heidelberg 62000, 28 sub verbo *duve*.

11 Eine wahre Begebenheit als Hintergrund hält mit Johannes Weiß für möglich *E. Klostermann*, *Das Lukasevangelium* (HNT 5), Tübingen 1929, 161.

12 Der Haushalter sagt zu sich selbst: Ἐγὼν τί ποιήσω („Da habe ich schon herausgefunden, was ich tun werde“, oder einfacher „Ich hab’s“). Der Aorist ἔγρων lässt, indem es den Erkenntnisvorgang als bereits vergangen darstellt, diesen als jäh eintretend erscheinen. *E. Klostermann*, Lk (s. Anm. 11) 162, nennt ihn einen *Aoristus tragicus*. Die armenische Übersetzung hat anstelle des Aorists ein Präsens: գիտեմ / *gitem* („ich weiß“), vgl. *T. Avazian* (Hg.), *Classical Armenian Bible*. Edited by Dr (sic!) H. Zohrabian, ohne Ort 2019 (\*Venedig 1805), 598.

und Sirach werden dahingehend ausgewertet werden können, dass diese Gedanken des Haushalters nicht sonderlich kulturspezifisch sind.<sup>13</sup> Was bleibt, ist ein Drittes: Aufnahme in die Häuser, was so viel heißt wie Entgegennahme von Gastfreundschaft, eine Sozialtechnik, die nach dem Verständnis vieler Menschen auf Ähnliches wie Betteln, nämlich Schnorren hinauslaufen mag, hier aber nicht so gesehen wird und überhaupt einen festen Platz in der mediterranen Welt hatte, in Palästina genauso wie in Griechenland.<sup>14</sup>

Der Haushalter nennt in seinem inneren Gespräch seinen Vorgesetzten seinen Herrn (ὁ κύριός μου); auf mittlere Sicht belastet uns das mit einer Ambiguität: Das Wort κύριος steht im Lk-Ev (und auch sonst im NT) in der Hauptsache für Jesus (Lk 7,13; 10,1; 11,39 etc.). Allerdings wird eben gerade das Wort κύριος dort auch für andere Personen gebraucht, nicht zuletzt – in Gleichnissen – für Gutsherren oder Hausherren (Lk 13,8; 14,21). Begriffliche Differenzierung ist genauso wie Eindeutigkeit durch Explikation etwas, das unsere Texte, speziell die narrativen, nicht immer anstreben.

16,5–7] Wie nun erreicht der Haushalter sein Ziel? Er ruft alle Schuldner seines Herrn je einzeln (ἕνα ἕκαστον) zu sich und fordert sie auf, an ihren Schuldverschreibungen eigenhändig schriftlich aktiv zu werden – mit dem Ergebnis, dass sie dem Herrn des Haushalters fortan weniger schulden. Über diese Maßnahme ist viel spekuliert worden; unter anderem wurde dem Haushalter attestiert, dass er damit seinen Herrn gar nicht betrogen, sondern nur den Schuldnern erlassen habe, was er sich vorher, an den Büchern vorbei, in die eigene Tasche gewirtschaftet habe.<sup>15</sup> Das allerdings, meine ich, hätte der hier narrativ aktive (Ikk) Jesus doch auch erzählen können, wenn ihm daran gelegen hätte. Ich sehe den Vorgang etwas anders. Wichtig scheinen mir vier Züge der Erzählung zu sein, die dem Erzählten, so knapp es hier vor Augen geführt wird, etwas Prägnanz geben und wohl darum zu beachten sind: 1. Der Haushalter ruft die Schuldner einzeln zu sich. Was immer nun geschieht,

13 Bei Aristoph, Av 1432, weiß ein Sykophant nicht, wie man gräbt (es war wohl damals schon ein Weißer Kragen-Beruf), und laut Sir 40,28 ist Sterben besser als Betteln; beide Belege finden sich bei *M. Wolter*, Lk (s. Anm. 3) 546.

14 Zur Aufnahme in die Häuser und zur Gastfreundschaft als Lebensform vgl. die Belege bei *M. Wolter*, Lk (s. Anm. 3) 546. Die Wendung δέχεται εἰς τὴν οἰκίαν ist in diesem Zusammenhang durchaus bezeugt. Ein Beispiel für die Praxis findet sich bei Herodot 1,41 (dort: οἰκίαισι ὑποδεξάμενος ἔχω). Krösus nimmt den von seinem Vater enterbten Phryger Adrast auf; dieser muss ihm einen Gegendienst erweisen, indem er Leibwächter seines Sohnes wird, wobei er tragisch versagt (1,42–44).

15 Vgl. *D. McDerrett*, The Parable of the Unjust Steward, in: *Ders.*, Law in the New Testament, London 1970, 48–77. Ähnliche Auslegungen, bei denen der Haushalter überwiegend noch viel besser wekommt, finden sich bei *D. J. Ireland*, Interpretation (s. Anm. 3) 309–315. Vgl. auch oben in Anm. 8 den Rapport zur Auslegung von *D. A. Francke*, Ueber Lucas (s. Anm. 3).

bleibt unter vier Augen.<sup>16</sup> 2. Der Haushalter veranlasst unterschiedlich hohe Schuld-minderungen. Das könnte der Absicht dienen, eine Rekonstruktion dessen, was vorgefallen ist, zu erschweren, nur dass sich der Erzähler damit nicht lange aufhält. 3. Den ersten Schuldner weist der Haushalter an, dass er sich schnell hinsetzen und etwas in seine Dokumente eintragen soll, der zweite Schuldner soll seine Dokumente nehmen und dort etwas eintragen. Schon rein gestisch wird sichtbar, dass die Schuldner in den Vorgang involviert werden: Die Schuldner sitzen und schreiben – nicht in irgendetwas, sondern in ihren Schuldpapieren. Was hier produziert wird, ist die in anderen Kulturkreisen so sprichwörtlich gewordene gemeinsame Leiche im Keller, der Königsweg tief empfundener Solidarität und unverbrüchlicher Treue unter Gaunern, echter Sozialkitt, belastbarer als jede Moral. Zukünftigen Bitten um Gastfreundschaft wird man bereitwillig entgegenkommen, vielleicht nicht immer mit der gleichen Begeisterung, aber das ist eine Typfrage; außerdem kann das aufgetischte Essen so oder so gut schmecken. 4. Das Wort „schnell“ (ταχέως) kann zweierlei andeuten, und beides ist wohl auch intendiert: Es deutet an, dass hier unter Druck gehandelt wird; es muss improvisiert werden. Zum anderen könnte damit eine Überrumpelung der Schuldner durch den Haushalter angezeigt sein: Ehe sie über Schuld und Risiko zu meditieren beginnen, sitzen sie schon und verändern den Umfang ihres Kredites. 5. Wie ist der Betrug möglich? Hier scheint der Erzähler wenig interessiert: Besonders tief ist der Blick in die Fälscherwerkstatt nicht, der uns hier gegönnt wird.<sup>17</sup> Eine narrative Plausibilisierung der Situation bleibt dem Leser überlassen. Denken könnte er sich Folgendes: Der reiche Mann hat, wie in 16,1–2 implizit erkennbar wird, nur wenig Einblick in die Abrechnungen, also wird es dem Haushalter nicht schwerfallen, neue Schuldscheine zu erstellen, bei deren kreativer Mitgestaltung auch

16 Vgl. aber *Brauns*, Nun noch ein Auslegungsversuch von Luk. 16,1–14, in: *Theologische Studien und Kritiken* 15 (1842) 1012–1022, für den sich die gesamte Schuldbeseitigungsszene in der Gegenwart des Herrn ereignet hat, so dass dieser danach auch mit Lob nicht sparen muss. In V. 3 heiße es nicht, dass der Haushalter sich vom Herrn entfernt habe; er spreche nicht κατ' ἰδίαν, sondern ἐν ἑαυτῷ (1014). Der hier behauptete Gegensatz ist falsch, denn ἐν ἑαυτῷ schließt κατ' ἰδίαν nicht aus.

17 Symptomatisch für die Nachlässigkeit des Erzählers in dieser Sache ist wohl sein eher unprofilierter Sprachgebrauch, was die Schuldpapiere betrifft: Sie werden einfach γράμματα genannt („Schriftstücke“). Kopisten haben sich wenigstens um einen spezifizierenden Singular bemüht: Manche Textzeugen schreiben γράμμα, so dass jeweils ein Schuldner je einen Schuldschein hat. In der altlateinischen Tradition kommt man auf Termini technici wie *cautio* oder *chirografum*, vgl. *A. Jülicher*, *Itala* (s. Anm. 6) 185, aber eben so etwas vermissen wir im gr. Text.

die Schuldner beteiligt sind.<sup>18</sup> Was der Leser damit rekonstruiert, kann implizite Logik der Erzählung sein, kann aber auch zugrundeliegende wahre Begebenheit sein, und auf eine solche mag vielleicht gerade die Lückenhaftigkeit des Erzählten deuten. 6. Wo wir schon einmal bei den Lücken sind: Ein besonderes Interesse für die ökonomischen Realia scheint unsere Erzählung auch nicht zu eignen. Was sind das eigentlich für Schuldner, von denen hier erzählt wird? Ist an Pächter zu denken? Explizit gesagt wird es nicht, aber Pachtwirtschaft ist vielleicht einfach vorausgesetzt, weil sie für das Latifundienwesen gewöhnlich war.<sup>19</sup> Was die Naturschuld betrifft: 100 Kor Weizen entspricht etwa 40.000 Litern; etwas weniger als ein Zehntel davon (92 Artaben; eine Artabe umfasst zwischen 24 und 42 Choinikes; ein Choinix umfasst 1,09 Liter) steht in einem von Goodrich zitierten Oxyrrhynchus-Papyrus für eine Pachtabgabe auf 24 Aruren in vier Jahren.<sup>20</sup> Wenn wir es mit Pächtern zu tun haben, dann wohl mit Großpächtern, also nicht gerade den Ärmsten der Armen; es passt dazu, wenn der Haushalter davon ausgeht, dass sie demnächst Ressourcen für ihn erübrigen können. Aber allzu viel sollen wir wohl nicht meditieren über das ökonomische Potential der Schuldner; wichtiger ist, was ihnen durch Betrug erlassen wird, und was daraus folgt: Beziehungen, die etwas klebrige Konnotation des Wortes „Beziehungen“ inklusive.

**16,8a]** Der Herr lobte, heißt es nun, den Haushalter, der jetzt explizit als ein ungerechter Haushalter bezeichnet wird (im Griechischen steht τὸν οἰκονόμον

- 
- 18 Vgl. hierzu *Th. Zahn*, Das Evangelium nach Lucas (KNT 3), Leipzig 1913, 572–573, speziell Anm. 84, der zunächst einmal ausschließt, dass die Schuldner die Zahlen in den Schuldverschreibungen hätten ändern können; die gr. und hebr. Zahlzeichen (Alphabetbuchstaben) für 100, 80, 50 seien einander nicht sehr ähnlich. Ob das hebräische Alphabet damals für Numeralia verwendet wurde, sollte er freilich zuerst geklärt haben. Zahn nimmt dann an, der Schuldner habe jeweils komplett eine neue Schuldverschreibung schreiben müssen. „Setz dich schnell hin und schreib“ (16,6) deutet für ihn weniger auf einen Federstrich hin als vielmehr auf eine umfänglichere Schreibearbeit. Es kann sinnvoll sein, sich den Vorgang so vorzustellen, aber es bleibt v. a. festzuhalten, dass Zahn sich mit den Details mehr Mühe gibt als der Lk Jesus. Wer was schreibt, wird bei Lk nicht explizit vor Augen geführt.
- 19 Dass die Schuldner Pächter sind, die dem Gutsbesitzer Pachtabgaben schulden, legt das sozialgeschichtliche Material bei *J. K. Goodrich*, Remission (s. Anm. 9), nahe. Aber der Erzähler verzichtet auf derlei Präzisierungen.
- 20 Die obigen Angaben stammen nicht von jemandem, der sich Expertise in antiker Metrologie zutraut. Vgl. zu ihnen *O. Holtzmann*, Neutestamentliche Zeitgeschichte (Grundriss der theologischen Wissenschaften, Zweite Reihe 2), Freiburg i.Br./Leipzig 1895, 117; *H. G. Liddell/R. Scott*, A Greek-English Lexicon. Revised and Augmented Throughout by *H. S. Jones* with the Assistance of R. McKenzie and with Co-Operation of Many Scholars. With a Supplement 1968, Oxford 1992 (1. Auflage 1843; 9. Auflage 1940) 248 sub verbo ἀρτάβη. Zum Pachtvertrag (POxy 2351; 112 n.Chr.) vgl. *J. K. Goodrich*, Remission (s. Anm. 9) 559–560.

τῆς ἀδικίας).<sup>21</sup> Dieser habe klug gehandelt, verlautet über ihn. Theoretisch kann es der Herr des Haushalters sein, der hier den Haushalter lobt, und so sehen es viele Ausleger.<sup>22</sup> Aber mit Wolter und anderen halte ich dies kaum für plausibel: Wofür sollte der reiche Mann den Haushalter denn loben? Etwas anderes als Betrug kann hier kaum vorliegen; das wird m. E. auch dadurch eindeutig, dass der Haushalter mit Ungerechtigkeit assoziiert wird. Und sollte der reiche Mann die Ingeniosität des Plans gut gefunden haben,<sup>23</sup> dann hätte für ein solches, angesichts des Einleitungsteils der Erzählung immer noch unwahrscheinliches Lob dann doch angedeutet werden müssen, dass der Herr über den Betrug überhaupt erfahren habe, was wiederum einen technischen Fehler bei dessen Ausführung, also Mangel an Ingeniosität, implizieren würde. Aber von alledem wird nichts erzählt. Sehr viel näher liegt es, in dem Herrn Jesus zu sehen.<sup>24</sup> Dieser dürfte hier als vom Erzähler Lukas in unmittelbarer Nähe zur Erzählung erzählerisch präsentierter Kommentator der Erzählung fungieren. Man gewinnt den Eindruck, Jesus habe bei dem Geschehen nahezu

21 Τῆς ἀδικίας ist hebraisierender / aramaisierender Genitivus qualitatis; vgl. *F. Blass / A. Debrunner*, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch. Bearbeitet von *F. Rehkopf*, Göttingen 1990, § 165 (136–137); ebenso schon *D. J. Olearius*, De Stylo Novi Testamenti Tractatus Philologico-Theologicus, Quarta Nunc Vice Recusus (Accedit *J. H. Boeclerus*, De Lingua Novi Testamenti Originali Dissertatio), Leipzig (Lipsiae) 1699, 19. Es kann hier nicht geklärt werden, inwieweit hier vorlukanische und vorgriechische Tradition nachwirkt.

22 Vgl. *R. S. Schellenberg*, Which Master? Whose Steward? Metalepsis and Lordship in the Parable of the Prudent Steward (Lk 16,1–13), in: JSNT 30 (2008) 263–288, für den eine Mehrheit der Ausleger in Lk 16,8 nicht den Herrn Jesus, sondern den Herrn des Haushalters sieht (254). Als Vertreter dieser Sicht nenne ich hier *Th. Zahn*, Lucas (s. Anm. 18) 573–574; *J. Kögel*, Zum Gleichnis vom ungerechten Haushalter. Bemerkungen zu Luk. 16,1–13, in: Beiträge zur Förderung christlicher Theologie 18 (1914) 581–612, 584–586 (der Beitrag ist auch als Separatdruck erhältlich).

23 So etwa sieht es *B. Weiß*, Lk (s. Anm. 3) 488–489.

24 Vgl. *E. Klostermann*, Lk (s. Anm. 11) 163; *W. Wiefel*, Lk (s. Anm. 3) 294; *M. Wolter*, Lk (s. Anm. 3) 547–548; ferner *J. Jeremias*, Die Sprache des Lukasevangeliums. Redaktion und Tradition im Nicht-Markusstoff des dritten Evangeliums (KEK; Sonderband), Göttingen 1980, 257, die alle Jesus als den in Lk 16,8a redenden Herrn identifizieren. Die älteste Vetus Latina-Tradition ist ein früher Zeuge für dieses Textverständnis; vgl. Anm. 27. Auch Hieronymus sieht Christus als den in Lk 16,8 Redenden; vgl. Ep 121,6,12 (CSEL 56/1,23–24). Die Peschitta übersetzt ὁ κύριος mit ܡܪܝܢ / *māran* („unser Herr“), was eindeutig auf den Herrn Jesus weist, vgl. ܟܬܘܒܬܐ ܩܕܝܫܬܐ ܕܠܘܩܐܘܨܐ ܕܠܘܩܐܘܨܐ ܕܠܘܩܐܘܨܐ (ܟܬܘܒܬܐ ܩܕܝܫܬܐ ܕܠܘܩܐܘܨܐ ܕܠܘܩܐܘܨܐ) (*Ktābā qadīšā ktābā dēdjatēqē ʿattiqā wēhadtā*). Syriac Bible 63DC, London: United Bible Societies 1979, 101. Die altäthiopische Lukas-Überlieferung, soweit mir zugänglich, hat አገሥተአሕዛብ / *ʿagziʾabher*, ein Gottesappellativ, das für κύριος mit exklusiver Verwendung für Gott bzw. Christus als den Herrn steht; vgl. Evangelia Sacra Domini Nostri et Salvatoris Jesu Christi Aethiopice et Amharice, Basel (Basileae): Impressit *C. F. Spittler* in Officina Typographica Crischonae 1874, 228.

dabei gestanden. Jesus erscheint hier, wiewohl metanarrativ aus der Gleichniserzählung herausgehoben, doch auch als Teil der Erzählwelt des Gleichnisses; er wächst aus der Gleichnis-Erzählwelt in die Lk hinein, ragt aus der Lk Erzählwelt herein in die Gleichniswelt.<sup>25</sup> Lukas lässt Jesus auf ganz ähnliche Weise, dort gleichfalls als „den Herrn“, im Gleichnis vom ungerechten Richter auftreten (Lk 18,1–8, speziell 18,6)<sup>26</sup>, das mit unserem Gleichnis nicht zuletzt die Fragwürdigkeit des Hauptakteurs gemeinsam hat – und die Tatsache, dass dieser Hauptakteur ein Selbstgespräch führt und so als Person plastisch vor Augen tritt (18,4b–5). Hier wie da haben wir es mit einem Akteur zu tun, der nicht einfach nur aus einer Sachlogik heraus handelt wie etwa der Hirte, der sein Schaf sucht (Lk 15,3–7), oder die Frau, die einen Sauerteig anlegt (Lk 13,20–21 par), der vielmehr eine nicht von vornherein angelegte Entscheidung trifft. Beide Gleichnisse gehören zum Lk Sondergut; sie ähneln einander strukturell, gehen vielleicht auf die gleiche Quelle zurück. Sie könnten beide eine wahre Begebenheit erzählen und darum Jesus als Kommentator des Geschehens erfordern. In beiden Erzählungen ist Jesus nicht nur Erzähler, sondern als der kommentierende Herr auch selber Erzähltes; sie wirken stärker als andere Gleichnisse als Erzählungen vom gleichniserzählenden Jesus. Vielleicht deutet sich mit einem solchen Erzählen über den erzählenden Jesus ein Tradent an und auch damit wieder eine besondere, vorlukianische Quelle.

**16,8b]** Das Lob des Herrn wird inhaltlich expliziert, und dies immer noch im Rahmen der Erzählwelt; immer noch erzählt Lukas hier über Jesus als jemanden, der dicht neben dem Geschehen seines Gleichnisses steht.<sup>27</sup> Die Explikation freilich erfolgt mit einer Verallgemeinerung, die aus dieser Erzählwelt den Leser auch herauszuführen beginnt, so dass dieser annehmen kann, dass hier nicht nur ein Lukas-Wort, sondern auch ein Wort des Herrn

25 Anregendes zu Intranarrativität und Metanarrativität in Lk 16,1–13 findet sich bei R. S. Schellenberg, *Master* (s. Anm. 22).

26 Auf dieses Gleichnis als Parallele verweist mit derselben Aussageabsicht E. Klostermann, *Lk* (s. Anm. 11) 163.

27 Eindeutig ein Jesuswort ist Lk 16,8b in der älteren Vetus-Latina Überlieferung, die *dixit autem at discipulos* (Afra: *discentes*) *suos* einfügt, vgl. A. Jülicher, *Itala* (s. Anm. 6) 185, und im Übrigen damit zu erkennen gibt, dass für sie der Herr in 16,8a Jesus ist (vgl. Anm. 24). Der Apparat bei Nestle-Aland verzeichnet diese Variante nicht, wie er auch sonst Lesarten kaum verzeichnet, die nicht ein gr. Korrelat aufweisen. Der Apparat notiert aber  $\delta\iota\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\omega\ \acute{\upsilon}\mu\acute{\iota}\nu$  als bezeugt durch D (a r<sup>1</sup>), was auch zutrifft, nur dass damit ein falsches Bild erzeugt wird: Man könnte meinen, es gebe als westliche Lesart hier allenfalls die von D, unterstützt von a und r<sup>1</sup>, während in Wirklichkeit die viel auffälligere und vielleicht erst recht westliche Variante, nämlich die der älteren lat. Tradition, unsichtbar bleibt. Die Verdrängung von Versionen-Befund in der von Aland inspirierten Forschung zum Text des NT führt Verzerrungen mit sich.

vorliegt: Die Kinder dieses Äons (dieser Weltzeit), so erfährt man, seien klüger als die Kinder des Lichts *gegenüber ihresgleichen* (εἰς τὴν γενεάν τὴν ἑαυτῶν). Die Kinder dieses Äons sind Leute wie der ungerechte Haushalter und seine Schuldner, die Kinder des Lichts hingegen diejenigen, auf die nachfolgend (in Lk 16,9ff.) das Gleichnis appliziert wird, die Christen.<sup>28</sup> M. E. muss besonderer Nachdruck auf dem liegen, was die Klugheit der Kinder dieses Äons näher bestimmt, dass sie sich nämlich auf den Umgang mit ihresgleichen bezieht. Eben dies ist es nämlich, was auf die Gleichniserzählung zurückweist: Der ungerechte Haushalter hat es verstanden, mit Leuten, die ebenso wie er vor einem Betrug nicht zurückschrecken, gemeinsame Sache zu machen. Die Kinder dieses Äons wissen, wie man Solidarität schafft; sie wissen, so wird man sich erinnern können, um die gemeinschaftsbildende Kraft, die von einer gemeinsamen Leiche im Keller ausgeht. Die Kinder des Lichts scheinen demgegenüber im Rückstand zu sein. Worin dieser Rückstand besteht, lässt sich hier erst einmal nur *e comparato* erschließen: Ihr Sozialkitt funktioniert nicht so gut wie das Wissen um ein gemeinsam begangenes Verbrechen.

16,9] Nun tritt Jesus aus seiner Erzählung sowie der Erzählung über sein Erzählen mit einer Sentenz heraus, die klar als seine eigene zu erkennen ist. Auf die Sentenz in der Erzählung (16,8b) folgt die Sentenz außerhalb der Erzählung. Die damit verbundene Diskontinuität wird gesondert hervorgehoben, indem Jesus sich prononciert als redendes Ich einführt, und zwar gegenüber einem Publikum, als welches wir nach 16,1 seine Jünger ansehen können. Ein ähnlich gestalteter Übergang von Intranarrativität zu Metanarrativität und dann Jesusrede findet sich im Gleichnis vom ungerechten Richter, das schon mehrfach eine Parallele abgegeben hat.<sup>29</sup> Vergleichbar ist auch Lk 11,5–9, wo Jesus zuerst das Gleichnis vom unverschämten Freund erzählt (11,5–7) und dieses dann mit einem eigens hervorgehobenen Logion erzählerisch abschließt (11,8; die Einleitung ist λέγω ὑμῖν), um danach in 11,9 wie in Lk 16,9 mit καὶ γὰρ λέγω ὑμῖν eine

28 Zu den Kindern des Lichts vgl. 1 Thess 5,5; Eph 5,8. Zu diesem Äon als negativ verstandener Realität vgl. Gal 1,4, wo es heißt, Christus erlöse „uns“ von dem gegenwärtigen, bösen Äon. Von Kindschaft und von Licht als Gegensatz zu diesem Äon ist dort freilich nicht die Rede. Aber das dürfte klar sein. Sehr weit weg von (Deutero-)Paulinischem ist es nicht, was wir in Lk 16,8b lesen.

29 Jesus erzählt das Gleichnis in Lk 18,1–5. Dann erzählt ein Erzähler in Lk 18,6 wie in Lk 16,8a von Jesus, dass er, der Herr, etwas sagt, was noch in der Erzählwelt des Gleichnisses verbleibt („Und der Herr sagte: Hört, was der ungerechte Richter sagt usw.“). Doch mit dem, was Jesus dann über Gott in Lk 18,7 sagt, tritt er schon aus der Erzählwelt heraus (wir kommen in den Bereich der Logienüberlieferung, die eher weisheitlich als narrativ ist). Und dann schließt sich eine mit λέγω ὑμῖν eingeleitete allgemeine Sentenz Jesu an, die formal Lk 16,9 entspricht und mit der wir Jesus wie dort von außen auf seine Erzählung zurückblicken sehen.

allgemeine Sentenz als Resumée anzufügen („Und ich sage euch: Bittet, und es wird euch gegeben etc.“).<sup>30</sup>

Die Sentenz steht immer noch in einem Anschauungszusammenhang mit der Erzählung: Mit dem ungerechten Mammon sollen sich die Jünger Freunde machen, damit man die Jünger, wenn der Mammon ausgehe, in die ewigen Zelte aufnehme. Ungerecht war in der Erzählung der Haushalter; nun ist es der Mammon, ein Ausdruck für Geld (in 16,9 steht der Genitiv  $\mu\alpha\mu\omega\nu\acute{\alpha}$ , in 16,13 der Dativ  $\mu\alpha\mu\omega\nu\acute{\alpha}$ ; zugrunde liegt ein aramäisches Wort).<sup>31</sup> Von der Erzählung her wird der Leser sich denken können: Ungerecht ist der Mammon ebenso wie der Haushalter, weil mit ihm nun einmal „krumme Sachen“ verbunden sind. Gleichwohl sollen die Jünger den Mammon verwenden, so sehr ihm „so etwas“ anhaftet, und zwar zu einem Zweck, der dem des Haushalters zunächst

30 Hiermit ist die an sich nicht fern liegende Auffassung widerlegt, es müsse aus  $\kappa\acute{\alpha}\rho\omega\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\omega\ \acute{\upsilon}\mu\acute{\iota}\nu$  in Lk 16,9 geschlossen werden, dass in Lk 16,8 jemand anderes, nämlich der Herr des Haushalters redet; sie wird etwa vertreten von *Th. Zahn*, *Lucas* (s. Anm. 18) 573–574, dort Anm. 86.

31 Als lexematische Form ist  $\mu\alpha\mu\omega\nu\acute{\alpha}$ s anzunehmen, analog zu  $\Sigma\alpha\tau\omega\nu\acute{\alpha}$ s, aber ein Nominativ ist schwer aufzutreiben (das Wort ist im NT nur in Lk 16,9,13 belegt und bei den frühen Kirchenschriftstellern selten). Interessanterweise legen *de mamona* in Lk 16,9 Vet Lat und *servire mamonae* in Lk 16,13 Vet Lat *mamona* als lexematische Form nahe; vgl. *A. Jülicher*, *Itala* (s. Anm. 6) 186–187. Zur Etymologie vgl. *H. P. Rüger*, *Μαμωνα*s, in: *ZNW* 64 (1973) 127–131, der aramäische, hebräische und punische Belege notiert sowie akkadische und aramäische Hintergründe vermutet. Festzuhalten ist hier anhand seiner Dokumentation Folgendes: 1. Zugrunde liegt bei Lukas die aramäische Form im Status emphaticus; 2. Das Wort findet sich nicht in den Schriften des jüdischen Kanons, begegnet aber schon bei Sirach, vgl. Sir 31(34),8 HEBR, und in einigen Texten aus Qumran; vgl. etwa 1QS 6,24–25, und dann vielfach auf Hebräisch und Aramäisch in der jüdischen Traditionsliteratur. 3. Sehr wichtig ist, dass Augustin eine Verwendung des Wortes im Punischen bezeugt; vgl. *De Sermo Domini* in Monte 2,14.47 (MPL 34,1290); *Sermo* 113,2,2 (MPL 38,648) nach *H. P. Rüger* (128). Der Beleg ist geographisch distant von den anderen Belegen, die levantinischer Provenienz sind; es kann sich damit andeuten, dass dieses Wort im Aramäischen / Kanaanäischen deutlich älter ist als die ältesten literarischen Belege. Würde es literarisch erst später verwendet, weil ihm ursprünglich eine kolloquiale Note eignete? 4. Rüger setzt Vortonlänge für die erste Silbe des Wortes an, und das ist mit der griechischen Transliteration  $\mu\alpha\mu\omega\nu\acute{\alpha}$ [ς] sicher möglich. Wie sicher indes sind dafür die unmittelbar in semitischen Sprachen auf uns zugekommenen Belege? Die mit hebräischem und aramäischem Schriftgut verbundenen Vokalisationstraditionen sind relativ jung, spiegeln auch nur selten den palästinischen Sprachgebrauch. Anfragen ergeben sich mir v. a., wenn Rüger aus der Vortonlänge schließt, dass dieses Wort im Aramäischen aus dem Kanaanäischen entlehnt sei (130). Inwieweit ist Reduktion des Vortonvokals im Aramäischen ursprünglich, inwieweit nur eine Angelegenheit des Ostens? Das samaritanische Aramäisch hat sie nicht; vgl. *R. Macuch*, *Grammatik des samaritanischen Aramäisch* (*Studia Samaritana* 4), Berlin 1982, 65–66 (§ 14gβ), wo auch die sprachgeschichtlichen Implikationen erörtert werden.



einmal sehr ähnlich sieht: Sie sollen sich damit Freunde machen. Aber dann kommt eine überraschende Wendung, die darauf hindeutet, dass es eben doch ein Mehr ist, was sie erreichen sollen – im Vergleich zum ungerechten Haushalter. Wenn bei ihm der Mammon aussetzt, wird er einfach nur in Häuser aufgenommen, wenn er bei den Jüngern aussetzt, dann werden sie in ewige Zelte aufgenommen (im Griechischen steht ἵνα δέξωνται ὑμᾶς εἰς τὰς αἰωνίας σκηνάς).<sup>32</sup> Solidarität sollen sie also ebenfalls schaffen, aber es soll Solidarität sein, die *in conspectu aeternitatis* anders aussieht als diejenige, die sich der ungerechte Haushalter schafft. In Verbindung mit dem Gleichnis wird man annehmen können, dass gerade Gastfreundschaft ein Aspekt dieser christlichen Solidarität ist, nur dass es eben bei ihr nicht um das geht, was Gauner zusammenhält, sondern um anderes, das hier mit Licht und Ewigkeit assoziiert scheint.

16,10–13] Eine Antithetik hat sich bereits bemerkbar gemacht: Licht hier, Weltzeit da, ewig hier, alltäglich da, und der Mammon scheint im Feld der Gegensätze auf der negativen Seite eingezeichnet, kann sich aber auch in der Hand der Christen finden, zu einem guten Zweck. Eben dieser dialektische Gedanke wird tiefer entfaltet in 16,10–12, ehe dann in 16,13 mit einer abschließenden Kautele gesichert wird, dass dem Mammon – bei aller Dialektik – ein gottwidriges Moment anhaftet. Man kann nicht zugleich Gott dienen und dem Mammon, sagt Jesus dort, womit sich der Kreis schließt zu der Rede von des Mammons Ungerechtigkeit in 16,9.<sup>33</sup>

32 Das pluralische δέξωνται hat wohl unpersönliche Bedeutung (wie auch ἀπατήσουσιν im Gleichnis vom reichen Kornbauern, wo Gott zum Kornbauern sagt: „In dieser Nacht werden sie deine Seele von dir fordern“ [Lk 12,20]). Es kann passivisch wiedergegeben werden. Nicht ist impliziert, dass die Freunde, die man mit dem ungerechten Mammon gewönne, einen demaleinst aufnehmen würden. Vgl. *BDR* (s. Anm. 21) § 130,2 (107–108). Es kann ein Aramaismus vorliegen; vgl. *ibidem* § 130,4 (108); ähnlich *D. J. Olearius*, *Tractatus* (s. Anm. 21) 22, der hier einen Hebraismus sieht. Der Ausdruck des Passivs durch die 3. Pers. Pl. ist auch geläufig im Koptischen; vgl. *G. Steindorff*, *Koptische Grammatik mit Chrestomathie, Wörterverzeichnis und Literatur* (*Porta Linguarum Orientalium* 14), Berlin 1930 (Nachdruck: Hildesheim 1979), § 373 (170). Liegt hier ein Phänomen vorderorientalischer Sprachkonvergenz vor?

33 Es scheint, dass die gedankliche Welt von Lk 16,10–13 im frühen Christentum besonders gewirkt hat, dabei aber auch transformiert wurde: Anklänge an diesen Abschnitt finden sich durchgehend in 2 Clem 6–8, und es ist dort v. a. der Gegensatz zwischen ewiger Welt und diesseitiger Welt, der entfaltet wird. Bei Irenäus wird dann – ebenfalls mit Material aus diesem Abschnitt – Treue dem Geringen gegenüber mit Treue gegenüber dem Großen nebeneinandergestellt, wobei die Treue dem Geringen gegenüber Dankbarkeit für die Schöpfung ist und das Große das Leben in der Ewigkeit; vgl. Haer II,34,3. An die Stelle der Antithetik ist hier die Abstufung getreten; zudem ist jegliche Dialektik verschwunden und mit ihr der Gedanke an den Mammon; nichts mehr ist zu bemerken von dem komplizierten Gedanken, dass der Mammon an sich ungerecht, unter Christen

16,14–15] Die Pharisäer lieben das Geld und schätzen daher wenig, was Jesus über den Mammon sagt. Nachträglich erfahren wir: Auch sie waren Publikum. Jesus hat sie für seine Reden in Lk 16,1–13 nicht aufgesucht, aber auch nicht gemieden. Was Jesus hier über Geld sagt, ist für die Jünger gedacht, bleibt aber nicht ohne Außenwirkung.

### 3 Gesamtschau des Gleichnisses mitsamt Kontext – Frage nach dem historischen Ort

Die Jesusrede in Lk 16,1–13 besteht aus zwei Abschnitten. Zuerst haben wir es mit einer Gleichniserzählung zu tun, einem Komplex aus Gleichnis (16,1–7), Erzählung über ein Herrenwort (16,8) und einem Herrenwort (16,9); das Logion in 16,9 gehört notwendigerweise in die Gleichniserzählung, da die Aufforderung, sich Freunde mit dem ungerechten Mammon zu schaffen, genauso vom Gleichnis her verständlich wird wie sie das Gleichnis verstehen hilft. Es folgen Worte Jesu zum Mammon, die zunächst die in 16,9 angedeutete Dialektik von Ungerechtigkeit einerseits und Verwendbarkeit andererseits des Mammons weiterführen, um dann durch eine generelle Negativwertung des Mammons abgeschlossen zu werden. Die Abfolge der Texte, auch ihre logische Bezogenheit aufeinander, impliziert nicht notwendigerweise einen diachronen Wachstumsprozess, etwa dahingehend, dass sekundär das Gleichnis erweitert worden wäre. Mindestens das abschließende Jesuswort zum Mammon in Lk 16,13 kann älter sein als das Gleichnis selbst; zumindest müsste man dann nicht erst mühsam aus dem Gleichnis erschließen, warum dem Mammon die Eigenschaft der Ungerechtigkeit zugelegt ist.

Das Gleichnis selbst kongruiert insbesondere mit dem Gleichnis vom ungerechten Richter; es überlappt sich von der Machart her übrigens auch mit anderen Gleichnissen Jesu, in denen problematische Charaktere die Hauptrolle spielen.<sup>34</sup> Diese finden sich bekanntermaßen, wie schon unser Gleichnis und das vom ungerechten Richter, im 1k Sondergut, aber auch bei Matthäus, kaum jedoch im Mk-Ev.<sup>35</sup> Ähnliches gilt im Hinblick auf die Inszenierung

---

aber verwendbar ist. Freilich ist er Irenäus bekannt; vgl. die Aufnahme von Lk 16,9 in Haer IV,30,3.

34 Wir hatten oben noch das Gleichnis vom unverschämten Freund (Lk 11,5–9), an das sich übrigens wie an das vom ungerechten Haushalter dann noch weitere Jesuslogien anschließen (11,10–13).

35 Die Beelzebulperekope des Mk-Ev (Mk 3,23–27) ist eine Ausnahme, indem dort der Avatar Jesu in der Gleichniserzählung einen Einbruch vornimmt. Sie findet denn auch eine Parallele in der Q-Überlieferung (Lk 11,14–23 par).

von Akteuren: Im Mk-Ev finden sich kaum, bei Matthäus und im Lk Sondergut hingegen viel häufiger Gleichnisse, bei denen die Akteure nicht so sehr einer typischen, erwartbaren Handlungslogik folgen als vielmehr komplex charakterisiert erscheinen und weniger vorhersagbar agieren. Kongruenz und Differenz zu anderer Jesusüberlieferung machen also das überlieferungsgeschichtliche Profil unseres Gleichnisses aus, wobei die Kongruenzmomente deutlich auf den historischen Jesus weisen, nicht zuletzt, weil mit ihnen ein Moment der Widerständigkeit, auch Unverständlichkeit verbunden sein kann, das bei Gründer-Traditionen tendentiell wahrscheinlicher ist als bei dem, was die Nachfolgenden erschaffen müssen oder wollen, um den ins Laufen gebrachten Betrieb aufrechtzuerhalten. Umgekehrt sprechen die Differenzmomente kaum gegen den historischen Jesus, weil die stilistischen Unterschiede zwischen Markus einerseits und Lk wie Mt andererseits nicht so sehr auf unterschiedliche Provenienz als auf unterschiedliche Vorlieben von Tradenten deuten mögen, v. a. ein mk Sonderprofil, da Markus in dieser Sache isoliert erscheint.<sup>36</sup> Es bleiben abschließend die nicht gerade wenigen Momente im Gleichnis zu erwähnen, die Lokalkolorit andeuten können: \*Μαμωνᾶς in 16,9.13 ist ein aramäisches Lehnwort; die Mengenangaben in 16,6.7 erfolgen in hebräischsprachigen, nicht griechischsprachigen Hohlmaßen; es begegnen in 16,8.9 qualitative Genitive hebräisch / aramäischer Bauart, und in 16,9 ein unpersönlicher Plural aramäischen Gepräges. Auch diese Textmerkmale können für eine Herkunft des Gleichnisses vom historischen Jesus sprechen.

#### 4 Das Ethos

Man hat versucht, das Gleichnis vom ungerechten Haushalter mit der Gottesreichsverkündigung Jesu zusammenzubringen: Die Krisis des Haushalters sei die eschatologische Krisis angesichts des kommenden Heils, der Botschaft des Evangeliums – Ähnliches las man in bestimmten Dekaden ntl Wissenschaft.<sup>37</sup> Es wird den vorhergehenden Ausführungen anzumerken gewesen sein, dass

36 Markus weist des öfteren ein Sonderprofil auf: Es fehlen Geburtsgeschichten, es scheint eine Distanz zu den *Δεσπόσυνοι* zu geben (vgl. Mk 3,21.31–35), die mit den um Maria und Joseph zentrierten Traditionen bei Lukas und Matthäus möglicherweise in Spannung steht. Das Incipit des Mk-Ev ist m. E. deutlich hoheitschristologisch. Markus teilt diese Eigenheiten mit Johannes. Müssen sie ursprünglich sein? Muss ohnehin das Mk-Ev einen im Vergleich zu anderen Evangelien älteren Traditionsstand spiegeln?

37 Vgl. hierzu *D.J. Ireland*, Interpretation (s. Anm. 3) 299–302. Typisch ist etwa die Auslegung von *W. Wiefel*, Lk (s. Anm. 3) 294: „Seine (scil. des Haushalters) Klugheit besteht darin,

ich das Gleichnis nicht so verstehe. M. E. vermittelt das Gleichnis eine ethische und näherhin eine ekklesiologische Botschaft: Seht euch nur einmal an, wird man mit dem Gleichnis sagen können, wie die Kinder dieser Welt es fertigmachen, zusammenzuhängen wie Pech und Schwefel; kein Blatt Papier passt zwischen den einen Bösewicht und den anderen. Mit durchaus fragwürdigen Beweggründen bewirten sie einander gern, und d. h.: Sie bewirten einander. Davon können die Kinder des Lichtes lernen.

Was sie dann tun, kann sich praktisch niederschlagen: Z. B. könnte man Jesus bewirten. Der wird dann immer noch, wie in der Erzählung von Martha und Maria (Lk 10,38–42), behaupten, dass seine Lehre viel wichtiger sei als das Bewirtetwerden, so wie er im Anschluss an das Gleichnis den Mammon als etwas Kleines bezeichnet, in dem man sich bewähren kann mit Blick auf viel Größeres (Lk 16,10). Aber er vermag damit eben auch auf eine Infrastruktur zurückzugreifen, nicht zuletzt eine von Frauen gemachte – eine von vermutlich eher wohlhabenderen Frauen gemachte<sup>38</sup> –, die seinem Unternehmen durchaus dienlich sein kann.

Mit der Identifikation einer ethisch-ekklesiologischen Botschaft ist m. E. nicht alles getan, was zur Wahrnehmung geistigen Lebens an diesem Stück Literatur zu leisten ist. Wo Erzählung auch an sich interessant wird, wo ein Gleichnis mehr ist als ein erweitertes Bildwort, so wie es hier der Fall ist, da kann sich auch so etwas wie eine Haltung, ein Ethos des Erzählens manifestieren. Diesem Moment ist hier nun abschließend nachzugehen. Drei Eckpunkte sind dabei anzusprechen:

1. Wir begegnen in diesem Gleichnis einem erzählenden Jesus, der als jemand inszeniert ist oder tatsächlich jemand ist, der fremdes Verhalten beobachtet und an ihm kompetente Lebensbewältigung wahrnimmt, aus der er zu lernen vermag. Lernen an erzählerisch dargestellter Fremdkompetenz ist auch sonst nicht untypisch für Jesusgleichnisse: Auch der ungerechte Richter macht etwas richtig; es ist hier allerdings nicht Jesus, der beobachtet und schlussfolgert (lernt), als vielmehr das angeredete

---

dass er für seine Zukunft gesorgt hat. Dies kann man von ihm lernen, da das Gericht Gottes bevorsteht.“

- 38 Laut Lk 8,3 „dienten“ (διηκόουν) Jesus nachfolgende Frauen Jesus und seinen Jüngern „aufgrund ihrer Vermögensbestände“ (ἐκ τῶν ὑπαρχόντων αὐταῖς). Damit sind Vermögensbestände vorausgesetzt, und zwar solche, die den Frauen zur Verfügung stehen; sie sind offenbar ökonomisch handlungsfähig. Ihr Dienst ist daher wohl kaum nur untergeordnete Tätigkeit; *Sponsoring* kann dabei sein. Eine der Frauen ist Johanna, die Gattin des Chuza, des Verwalters (ἐπίτροπος) von Herodes. Eine gehobene soziale Stellung ist hier gut denkbar.

Publikum.<sup>39</sup> Lernen von anderen ist nicht untypisch für Christen und Jesus. Von der syrophönizischen Frau etwa lernt Jesus die Zuwendung zu den Heiden, was keine Nebensache in der Heilsgeschichte ist (Mk 7,24–30 par). Christentum muss theologisch damit umgehen, dass es auf einen Erlöser bezogen ist, der lernt.

2. Mit lernendem Erzählen ist hier verbunden, historisch-real oder narrativ inszeniert (oder beides), die Beobachtung eines Menschen, der nicht zum Wir-Kollektiv gehört, ja sogar auf so etwas wie der ganz anderen Seite verortet werden muss. Am ganz anderen zu lernen, ja an denen, deren Lebensstil man mit guten Gründen ablehnt, ist nicht untypisch für das, was der Erzähler Jesus von seinem Publikum erwartet. Ein Jude etwa muss im Gleichnis vom barmherzigen Samaritaner (Lk 10,30–37) an einem Samaritaner wahrnehmen, wie dieser einem Juden zum Nächsten geworden ist (es wird hier der Nächste als aktiv liebend, nicht als Empfänger von Nächstenliebe angesehen). Damit kann ein allzu selbstgewisses Wir-Gefühl relativiert werden, und so haben wir es wohl auch hier: Ein christliches Wir muss sich, im Übrigen ohne damit dekonstruiert oder in seiner Bedeutung relativiert zu sein, auf Lebenspraxis außerhalb des Wir hinweisen lassen, die zwar moralisch schlecht ist, aber in einer entscheidenden Hinsicht eben doch besser als das christliche. Wir finden ähnliche Vorgänge bei Paulus, der sich über eine Unzuchtsünde bei den Christen in Korinth wundert, die noch nicht einmal die Heiden erlauben (1 Kor 5,1), oder die Korinther fragt, was eigentlich bei ihrer Zungenrede jemand denken solle, der einmal von außen in ihre Versammlungen kommt (1 Kor 14,23).
3. Eine Haltung zum Thema Wirtschaft ist der Botschaft des Gleichnisses zu entnehmen, nur dass diese Haltung nicht explizit mitgeteilt wird; wenn wir sie dem Text dennoch ablauschen, liegt also eher Wissenseaneignung des Historikers als der Gehorsam des intendierten Lesers vor: „Macht euch Freunde mit dem bösen Mammon“, heißt es, „damit sie euch, wenn er ausbleibt, in die himmlischen Wohnungen aufnehmen“ (16,9). Die Aufnahme in die himmlischen Wohnungen ist ein eschatologisches Ereignis, ob wir es uns nun postmortal vorstellen oder nach dem Weltgericht ansetzen. Soll mit diesem Ereignis das Ausbleiben des

---

39 In Lk 18,6 fordert Jesus das Auditorium auf, sich den vorhergehenden inneren Monolog des ungerechten Richters anzusehen, ihn also vor dem geistigen Auge verstehend Revue passieren zu lassen. Er schließt dann von der Hilfsbereitschaft des zutiefst unwilligen Richters auf die unfragliche Hilfsbereitschaft Gottes, der umso williger ist. Das tut Jesus in Gestalt einer rhetorischen Frage: Immer noch soll hier das Auditorium urteilen bzw. urteilend lernen.

Mammons, sein endgültiges Dahingeschwundensein, zusammenfallen?<sup>40</sup> Wer so denkt, wird sich wohl nie zum Thema Altersvorsorge bekehren lassen; dieser Diskurs lebt von der Annahme, dass man auch vor der Ankunft Jesu oder vor dem Tod verarmen kann. Hier scheint es eine solche Annahme nicht zu geben. Vielleicht kommt damit wirklich einmal die so oft beschworene Naherwartung gerade der frühen Jesusbewegung zum Ausdruck. Und vielleicht kündigt sich auch etwas an, nämlich die finanzielle Not der Urgemeinde: Man müsste sich doch schon einmal fragen, ob es nicht auch ein ziemliches Kunststück ist, in einem Oberzentrum wie Jerusalem, wo doch bedingt durch die ständige Zufuhr von Pilgern auch Geld zusammenkommt, so zu verarmen, dass man eine Kollekte des Paulus doch ganz gut gebrauchen kann, anscheinend sogar einfordert, wenn Gal 2,10 so zu verstehen ist. Hat dies möglicherweise mit einer nicht immer reflektierten Sorglosigkeit in Sachen Geld zu tun? Man lebt vom Mammon, bis er weg ist, und dann ist man verstorben. Hat man eine solche Haltung der Botschaft Jesu, etwa in diesem Gleichnis, speziell seinem Abschlusswort, entnehmen können? Gastmähler sind im Übrigen eine konsumptive Ausgabe; wo wird investiert?

Es äußert sich Kritik, die mit der Aussagerichtung der Jesusrede nicht konform geht, sondern eher an einem Nebensignal ansetzt, und dies nicht nur auf freundliche Weise. Vielleicht hat man ähnlich über die christliche Gemeinde in Jerusalem auch geredet. Für eine solche Kritik könnte der Spott der Pharisäer in Lk 16,14 stehen, die diesem Text zufolge dem Gelde gegenüber anders gesinnt waren als Jesus. Sie repräsentiert dann außergemeindliche Reaktion auf innergemeindliches Ethos, das in Gestalt der Armut der Gemeinde aber auch ein Öffentlichkeitsthema werden konnte. Dem entspricht die Konstellation der Jesus-Auditorien in Lk 16,1–15. Diese kann älter sein als die Jerusalemer Gemeinde, wird aber in dieser als plausibel empfunden worden sein.

40 Statt ἐκλίπη liest der Textus receptus vetustior ἐκλίπητε, vgl. ΤΗΣ ΚΑΙΝΗΣ ΔΙΑΘΗΚΗΣ ΑΠΑΝΤΑ. Novum Testamentum Graece, Köln 1874, 170. Luther hat „wenn ihr nun darbet“. Gemeint ist mit ἐάν ἐκλίπητε wohl: „Wenn ihr sterbet“; vgl. die Erläuterungen bei C. G. L. Grossmann, De Procuratore (s. Anm. 6) 59–60, der diese Lesart trotz einer eingeständenermaßen guten Bezeugung für ἐκλίπη beibehalten will. Es könnte sinnvoll sein, wenigstens markante Varianten des Textus receptus vetustior in den Apparat der Nestle / Aland-Ausgaben aufzunehmen. Es hat dergleichen gegeben: In der Ausgabe Nestle 9 (Stuttgart 1912) wird die Sigel ζ für den Textus receptus vetustior verwendet und zudem ζ<sup>1</sup> für die Editio Stephanica (1550) sowie ζ<sup>e</sup> für die Editio Elseviriana (1624); vgl. ibidem p. XII.