



universität  
wien

# DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

Die Parabel vom klugen / betrügerischen Verwalter Lk 16,1-8a(8b-13)  
– Exegetisch-bibeltheologische Analyse und kompilatorische  
Annäherung an die Interpretationsgeschichte unter besonderer  
Berücksichtigung neuerer Interpretationsansätze

Verfasser

Dr.med.univ. Stefan Pilles

angestrebter akademischer Grad

Magister der Theologie (Mag. theol.)

Wien, im August 2008

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 011

Studienrichtung lt. Studienblatt: Katholische Fachtheologie

Betreuer: O. Univ.-Prof. Dr. Roman Kühschelm

# Inhaltsverzeichnis

<b>Vorwort und Danksagung .....</b>	<b>3</b>
<b>Abkürzungen .....</b>	<b>5</b>
<b>Einleitung .....</b>	<b>6</b>
<b>1 Lk 16,1-8a(8b-13): exegetisch-methodische Aufarbeitung .....</b>	<b>8</b>
1.1 Text und Textkritik.....	8
1.2 Kontext .....	11
1.3 Gliederung .....	14
1.4 Syntax, Stilistik, Semantik und Aktantenstruktur .....	17
1.5 Gattungsfrage .....	20
1.5.1 Allgemeine Diskussion der Merkmale der Perikope.....	20
1.5.2 Die Position Heiningers .....	21
1.6 Einzelauslegung mit Realien und Bildfeld.....	23
1.7 Redaktion und Tradition.....	43
1.8 Bibeltheologische Aussagen .....	48
1.8.1 Jesusstufe.....	48
1.8.2 Urkirche.....	49
1.8.3 Lukasredaktion .....	49
1.8.4 Theologische Bedeutung für heute.....	50
<b>2 Lk 16,1-8a(8b-13) im Kontext des Neuen Testaments .....</b>	<b>52</b>
2.1 Die Verwalterparabel Lk 16,1-8a im Vergleich mit Mt 18,23-35 .....	52
2.1.1 Hinführung zu Mt 18,23-35 .....	52
2.1.2 Die Parabel Mt 18,23-35 in Grundzügen .....	53
2.1.3 Ähnlichkeiten und Unterschiede zwischen der Verwalterparabel Lk 16 und Mt 18,23-35 .....	55
2.2 Treue in der Verwaltung des anvertrauten Gutes (Lk 16,10-12) .....	57
2.2.1 Bezüge zu Lk 19,11-27; Mt 25,14-30 .....	57
2.2.2 Bezüge zu Lk 12,42-48 par Mt 24,45-51 .....	60
2.2.2.1 Lk 12,42-48 .....	60
2.2.2.2 Mt 24,45-51 .....	63
2.2.2.3 Zusammenfassung und abschließende Folgerung.....	64
2.3 Bezüge zur Briefliteratur – τὸ ἀληθινόν (Lk 16,11) .....	66

2.3.1	Bezüge in den paulinischen und deuteropaulinischen Briefen.....	66
2.3.1.1	„Wort der Wahrheit“ in 2 Kor 6,7 .....	66
2.3.1.2	„Wort der Wahrheit“ in der Paulusschule .....	68
2.3.1.3	Folgerungen im Blick auf Lk 16,11 .....	71
2.3.2	Bezüge im Jakobusbrief .....	72
2.3.2.1	Folgerungen im Blick auf Lk 16,11 .....	75
<b>3</b>	<b>Lk 16,1-8a(8b-13) in den Kontexten zeitgenössischer Hermeneutik .....</b>	<b>77</b>
3.1	Christologisch–soteriologische Deutungen.....	77
3.2	Sozialgeschichtliche Deutungen .....	80
3.2.1	Die sozioökonomische Situation in Palästina zur Zeit Jesu.....	80
3.2.2	Die Parabel im Horizont lukanischer Besitzethik .....	82
3.2.3	Kulturanthropologischer Deutungsansatz .....	85
3.2.4	Biblische Hermeneutik der Inkulturation.....	90
3.3	A Dialogic Reading .....	95
3.3.1	Zur Methode des Dialogic Reading .....	95
3.3.2	Die Parabel im Zugang des Dialogic Reading .....	96
<b>4</b>	<b>Zusammenführung einiger Fäden des exegetischen Polylogs .....</b>	<b>100</b>
<b>5</b>	<b>Bibliographie.....</b>	<b>104</b>
<b>6</b>	<b>Abstract .....</b>	<b>109</b>
<b>7</b>	<b>Lebenslauf .....</b>	<b>110</b>

## **Vorwort und Danksagung**

Die persönliche Auseinandersetzung mit der Heiligen Schrift ist für mich sehr wichtig und begleitet meinen Lebens- und Glaubensweg in den liturgisch geprägten Zeiten ebenso wie in der Zeit im Jahreskreis. Daher war es für mich naheliegend, die Diplomarbeit in einem bibelwissenschaftlichen Fach zu schreiben.

Bereits seit dem ersten Semester des Theologiestudiums habe ich mit großem Interesse die ntl. Vorlesungen, sowie weitere Lehrveranstaltungen im Fach „Neutestamentliche Bibelwissenschaft“ besucht. Vor allem das Seminar „Gleichnisse Jesu: Neuere Zugänge“ im WS 2004/05 war sehr spannend und hat mein Interesse für das NT noch gestärkt.

Gott hat mich mit seiner schützenden Hand im Theologiestudium begleitet und ich bitte ihn weiterhin um seine Nähe. Mein besonderer Dank gilt meinen Eltern Maria und Stefan Pilles, die mich in jeder Hinsicht unterstützt und mein Theologiestudium mit Interesse verfolgt haben. Ihnen widme ich diese Arbeit. Auch meiner Großmutter Maria Winkler danke ich von ganzem Herzen für ihre Unterstützung. Von ihr habe ich wohl die Konsequenz gelernt, die Dinge anzupacken, voranzubringen und abzuschließen. Meinen Brüdern Dipl.-Ing.(FH) Christian Pilles und Dipl.-Ing. Josef Pilles danke ich ebenfalls für ihre Hilfestellungen. Josef hat mit seinen technischen Kenntnissen am Computer das Werden der Arbeit unterstützt, dafür sei ihm herzlich gedankt.

Darüber hinaus danke ich dem Jesuitenorden, in dessen Noviziat ich zwei Jahre verbringen durfte, wo ich einen Großteil meiner spirituellen Formung erhalten habe. Allen meinen geistlichen Begleitern sei an dieser Stelle für ihre Aufmerksamkeit und Mühe gedankt.

Ein besonderer Dank ergeht an Herrn Prof. Roman Küschelm, der mich in den Kreis seiner Diplomanden und Diplomandinnen aufgenommen hat. Er hat mich dazu ermutigt, die Verwalterparabel Lk 16 zu bearbeiten. Ich danke ihm für seine Hilfestellungen und kritischen Rückmeldungen, vor allem aber für sein vitales Interesse, mit dem er die Entstehung dieser Arbeit verfolgt hat. Den Assistenten des Institutes für ntl. Bibelwissenschaft, Mag.<sup>a</sup> Veronika Tropper und Mag. Andreas Heindl danke ich für ihre vielfältigen Hilfestellungen und vor allem auch dafür, dass ich bei ihnen stets ein offenes Ohr für meine Anliegen gefunden habe. Worte des Dankes richte ich an die Institutsreferentin, Frau Rosemarie Pfeiffer, für ihre Hilfsbereitschaft. Des Weiteren gilt mein Dank den Mitarbeitern und Mitarbeiterinnen der

Fachbereichsbibliothek „Katholische Theologie und Evangelische Theologie“, die mit ihrer praktischen Kompetenz das Werden der Arbeit unterstützt haben.

Mag.<sup>a</sup> Silke Billisics, Mag.<sup>a</sup> Hannelore Niedermayer und Andreas Liska danke ich für das Korrekturlesen.

Alle, die mir im Glauben vorausgegangen sind, empfehle ich der Barmherzigkeit Gottes. Möge Gott sie bereits aufgenommen haben in die „ewigen Zelte“ (vgl. Lk 16,9), und möge er ihnen dort in der Ewigkeit geschenkt haben, was er dem Ijob schon in dieser Zeitlichkeit gewährt hatte: „Vom Hörensagen nur hatte ich von dir vernommen; jetzt aber hat mein Auge dich geschaut. Darum widerrufe ich und atme auf, in Staub und Asche“ (Ijob 42,5-6).

Wien, August 2008

Stefan Pilles

## Abkürzungen

1. Für die biblischen Bücher wurde verwendet: Ökumenisches Verzeichnis der biblischen Eigennamen nach den Loccumer Richtlinien, Stuttgart <sup>2</sup>1981.

2. Für Reihen, Zeitschriften, Sammelwerke usw. wurde verwendet: S. M. Schwertner, Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete. Zeitschriften, Serien, Lexika, Quellenwerke mit bibliographischen Angaben, Berlin/New York <sup>2</sup>1992.

3. Zusätzliche Abkürzungen:

AT	Altes Testament
atl	alttestamentlich
LkEv	Lukasevangelium
LXX	Septuaginta (griechische Übersetzung des AT)
MtEv	Matthäusevangelium
NT	Neues Testament
ntl	neutestamentlich
SLk	lukanisches Sondergut
lk	lukanisch
mt	matthäisch
SMt	matthäisches Sondergut

## Einleitung

Grundlage dieser Arbeit ist der Nestle-Aland-Text, 27. Aufl., 2001. Die deutsche Übersetzung der ntl. Zitate stammt aus dem Münchener Neuen Testament <sup>2</sup>1989, jene der atl. Zitate aus der Elberfelder Bibel <sup>9</sup>2003. Das Zitat Sir 19,1 stammt aus der Einheitsübersetzung der Bibel 2001.

Der Text Lk 16,1-8a(8b-13) wird zunächst synchron gelesen. Anhand des exegetischen Methodenkanons wird der Text dann erschlossen, dabei werden Schritt für Schritt diachrone Fragestellungen mit einfließen.

*Die soeben genannte Einteilung in synchrone und diachrone Aspekte hat sich in der Methodendiskussion eingebürgert: 'Synchrone' (griechisch 'gleichzeitig') Methoden untersuchen ein System in jener Gestalt, die es zu einem bestimmten Zeitpunkt hat, z.B. die deutsche Sprache der Gegenwart, oder jene des 19. Jahrhunderts. In der synchronen Textanalyse neutestamentlicher Texte wird der Text in jener Gestalt untersucht, die er zu einem bestimmten Zeitpunkt seiner Geschichte hat, wobei jedesmal auch das Kommunikationssystem, in das der Text eingebettet ist, berücksichtigt wird. (...) Die Entstehung und Veränderung eines Systems (bei Texten: Verwendung und Überarbeitung von Quellen) hingegen werden mit den sogenannten diachronen Methoden untersucht.<sup>1</sup>*

Diese beiden Aspekte werden im Rahmen des exegetischen Methodenkanons angewendet und miteinander in Beziehung gebracht. Dabei wird u.a. die Kohärenz des Textes analysiert. Die in diesem Zusammenhang auffallenden Brüche und Spannungen auf der Textebene werden thematisiert und dargestellt. Der zu bearbeitende Text gilt grundsätzlich, bis auf einige Textvarianten, als gut bezeugt.

Obwohl die Verwalterparabel Lk 16 zum SLk gehört, gibt es dennoch Bezüge und Querverbindungen im Kontext des NT, damit ist nicht nur der unmittelbare Kontext der Perikope gemeint, sondern das ganze NT. Ausgehend von den jeweiligen Bezugstellen werden Rückschlüsse zum Text der Verwalterparabel hergestellt und diskutiert.

Schließlich werden die Leseweise und Interpretation der Verwalterparabel in den jeweiligen Zeitkontexten thematisiert. Die unterschiedlichen Positionen und Zugänge verschiedener

---

<sup>1</sup> Egger, Methodenlehre 21.

Exegeten zum Text der Verwalterparabel sollen aufgezeigt werden, wobei der Schwerpunkt auf neuere Textinterpretationen gelegt wird. Abschließend wird der Versuch unternommen, einige Fäden des exegetischen Polylogs zusammenzuführen.



# 1 Lk 16,1-8a(8b-13): exegetisch-methodische Aufarbeitung

## 1.1 Text und Textkritik

16<sup>1</sup> Ἐλεγεν δὲ καὶ πρὸς τοὺς μαθητάς· ἄνθρωπός τις ἦν πλούσιος ὃς εἶχεν οἰκονόμον, καὶ οὗτος διεβλήθη αὐτῷ ὡς διασκορπίζων τὰ ὑπάρχοντα αὐτοῦ. <sup>2</sup> καὶ φωνήσας αὐτὸν εἶπεν αὐτῷ· τί τοῦτο ἀκούω περὶ σοῦ; ἀπόδος τὸν λόγον τῆς οἰκονομίας σου, οὐ γὰρ δύνη ἔτι οἰκονομεῖν. <sup>3</sup> εἶπεν δὲ ἐν ἑαυτῷ ὁ οἰκονόμος· τί ποιήσω, ὅτι ὁ κύριός μου ἀφαιρεῖται τὴν οἰκονομίαν ἀπ' ἐμοῦ; σκάπτειν οὐκ ἰσχύω, ἐπαιτεῖν αἰσχύνομαι. <sup>4</sup> ἔγνω τὴν ποιήσω, ἵνα ὅταν μετασταθῶ ἐκ τῆς οἰκονομίας δέξωνταί με εἰς τοὺς οἴκους αὐτῶν. <sup>5</sup> καὶ προσκαλεσάμενος ἕνα ἕκαστον τῶν χρεοφειλετῶν τοῦ κυρίου ἑαυτοῦ ἔλεγεν τῷ πρώτῳ· πόσον ὀφείλεις τῷ κυρίῳ μου; <sup>6</sup> ὁ δὲ εἶπεν· ἑκατὸν βάτους ἐλαίου. ὁ δὲ εἶπεν αὐτῷ· δέξαι σου τὰ γράμματα καὶ καθίσας ταχέως γράψον πεντήκοντα. <sup>7</sup> ἔπειτα ἑτέρῳ εἶπεν· σὺ δὲ πόσον ὀφείλεις; ὁ δὲ εἶπεν· ἑκατὸν κόρους σίτου. λέγει αὐτῷ· δέξαι σου τὰ γράμματα καὶ γράψον ὀγδοήκοντα. <sup>8</sup> καὶ ἐπήνεσεν ὁ κύριος τὸν οἰκονόμον τῆς ἀδικίας ὅτι φρονίμως ἐποίησεν·

ὅτι οἱ υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου φρονιμώτεροι ὑπὲρ τοὺς υἱοὺς τοῦ φωτὸς εἰς τὴν γενεὰν τὴν ἑαυτῶν εἰσιν.

<sup>9</sup> Καὶ ἐγὼ ὑμῖν λέγω, ἑαυτοῖς ποιήσατε φίλους ἐκ τοῦ μαμωνᾶ τῆς ἀδικίας, ἵνα ὅταν ἐκλίπη δέξωνται ὑμᾶς εἰς τὰς αἰωνίους σκηνάς.

<sup>10</sup> Ὁ πιστὸς ἐν ἐλαχίστῳ καὶ ἐν πολλῷ πιστός ἐστιν, καὶ ὁ ἐν ἐλαχίστῳ ἄδικος καὶ ἐν πολλῷ ἄδικός ἐστιν. <sup>11</sup> εἰ οὖν ἐν τῷ ἀδίκῳ μαμωνᾶ πιστοὶ οὐκ ἐγένεσθε, τὸ ἀληθινὸν τίς ὑμῖν πιστεύσει; <sup>12</sup> καὶ εἰ ἐν τῷ ἀλλοτρίῳ πιστοὶ οὐκ ἐγένεσθε, τὸ ὑμέτερον τίς ὑμῖν δώσει;

<sup>13</sup> Οὐδεὶς οἰκέτης δύναται δυοῖν κυρίοις δουλεύειν· ἢ γὰρ τὸν ἕνα μισήσει καὶ τὸν ἕτερον ἀγαπήσει, ἢ ἐνὸς ἀνθέξεται καὶ τοῦ ἑτέρου καταφρονησει. οὐ δύνασθε θεῷ δουλεύειν καὶ μαμωνᾶ.

Der vorliegende Text der Perikope Lk 16,1-8a(8b-13) wird in der Fachliteratur als gut bezeugt eingestuft<sup>2</sup>. Es gibt allerdings auch mehrere textkritische Varianten, die folgenden laden zu einer näheren Betrachtung ein:

### Vers 2:

Einige Handschriften lesen δύνηση<sup>3</sup> anstelle von δύνη<sup>4</sup> und verweisen damit deutlich auf das künftige Schicksal des Verwalters. Vor allem die textkritisch wertvollste, alexandrinische Textfamilie (Kodices:  $\mathfrak{P}^{75}$ ,  $\aleph$ , B) liest den Indikativ Präsens Medium δύνη, daher verdient diese Lesart nach den äußeren Textkriterien den Vorzug.

Das Präsens δύνη fügt sich hinsichtlich der inneren Textkriterien gut in das Gefälle des Textes ein, da die folgenden Szenen sehr rasch ablaufen. Die unmittelbar bevorstehende Entlassung wird durch das Präsens δύνη deutlich, dieses Ereignis liegt nicht in ferner Zukunft. Die lectio brevior-Regel stützt diese Argumentation.

Eine gewisse Schwierigkeit bereitet in diesem Zusammenhang die Deutung von οὐ γὰρ: Ist es als Kondition gemeint oder als Konstatierung? Darauf wird weiter unten eingegangen.

### Vers 6:

Die Textvariante κάδου<sup>5</sup> wird von manchen Handschriften anstelle von βάτους<sup>6</sup> gelesen.<sup>7</sup> Die Lesart βάτους wird von den ursprünglicheren Textzeugen geboten, somit ist auf der Ebene der äußeren Textkriterien diese Lesart vorzuziehen. Das Schriftbild, und wohl auch die Aussprache beider Wörter, sind im Griechischen sehr ähnlich, daher ist bei κάδου<sup>5</sup> hinsichtlich der inneren Textkriterien am ehesten an einen Abschreibfehler zu denken.

### Vers 8:

In Vers 8b bieten einige Handschriften mit διὸ λέγω ὑμῖν<sup>8</sup> eine eigene Einleitung an, die eher feierlich klingt. Kodex D hat textkritisch betrachtet keine allzu gute Qualität, da er oft

---

<sup>2</sup> Vgl. Krämer, Rätsel 10.

<sup>3</sup> δύνηση lesen: Kodices A, L, Ψ, 33,  $\mathfrak{M}$ , lat.

<sup>4</sup> δύνη lesen als wichtigste Textzeugen:  $\mathfrak{P}^{75}$ ,  $\aleph$ , B, D, W,  $\Theta$ .

<sup>5</sup> κάδου<sup>5</sup> liest als wichtigster Vertreter Kodex D\*.

<sup>6</sup> βάτους lesen als wichtigste Textzeugen:  $\mathfrak{P}^{75}$ , A, B,  $\Theta$ .

<sup>7</sup> Es gibt noch weitere Textvarianten, deren Bedeutung nur mehr schwer zu eruieren ist.

<sup>8</sup> Kodex D sowie die zwei Vetus-Latina-Kodices a und r.

eigenwillig korrigierend verfährt. „Diese Textform (besonders in der Fassung von D) liebt die Paraphrase und nimmt Umstellungen und Korrekturen vor.“<sup>9</sup> Die Qualität der Vetus-Latina-Kodices a und r ist ebenfalls nicht allzu gut. Daher ist nach äußeren Textkriterien der Lesart ohne Einleitung der Vorrang zu geben. „Zwischen V.8a und 8b ist schon früh ein Einschnitt empfunden worden; das zeigt auch die Unsicherheit in der Textüberlieferung von 8b: Kodex D: διὸ λέγω ὑμῖν; die Vetus latina: indixit autem ad discipulos suos.“<sup>10</sup> Die nochmalige direkte Anrede der Zuhörer bringt an dieser Stelle inhaltlich nichts Neues, und es kann im Gefälle der Erzählung darauf verzichtet werden, ohne dass dadurch für das Textverständnis Entscheidendes verloren geht. Nach den inneren Kriterien kann man hier auch die lectio brevior-Regel anwenden und so diese textkritische Frage klassisch lösen.

### **Vers 9:**

In Vers 9 gibt es für ἐκλίπη die andere Lesart mit ἐκλίπητε bzw. ἐκλείπητε.<sup>11</sup> Die Textzeugen, die ἐκλίπη lesen, gehören zu den wertvollsten Textfamilien, wobei Kodex B textkritisch betrachtet die wohl bedeutendste Majuskel ist.

*In einigen Bereichen galt Buchstabentreue im Abschreiben als oberste Pflicht, etwa im Anschluß an die Vorstellungen der Textkritik, wie sie sich schon im Altertum fanden. Dies gilt wohl für den Bereich von Alexandrien, näherhin die Handschriften  $\mathfrak{P}^{66,75}$  und der Handschrift B (Codex Vaticanus).<sup>12</sup>*

Zu ἐκλίπη ist μαμωνᾶ Subjekt, und der effektive Aorist ἐκλίπη vermittelt das Zuendekommen des Mammons der Ungerechtigkeit. Im Fall von ἐκλίπητε sind die Zuhörer Subjekt und es wird auf die Einleitung καὶ ἐγὼ ὑμῖν λέγω von Vers 9 verwiesen.<sup>13</sup> Diese Satzkonstruktion spricht den Individualtod der Zuhörer an, in diesem zweiten Fall hat der Inhalt eine stärker eschatologische Ausrichtung. „Die Autorität der Handschriften, welche die lectio difficilior ἐκλίπη aufweisen, ist jedoch weitaus gewichtiger als die Gegenseite.“<sup>14</sup> Damit ist nach

---

<sup>9</sup> Egger, Methodenlehre 50.

<sup>10</sup> Degenhardt, Lukas 117.

<sup>11</sup> ἐκλίπη lesen als wichtigste Textzeugen:  $\mathfrak{P}^{75}$ , Kodices B,  $\aleph$ , D. ἐκλείπητε lesen: Koinetext, Kodex 33 und andere weniger bedeutende Textzeugen, ferner die Väter Irenäus, Clemens von Alexandrien, Methodius, Basilius und Chrysostomus.

<sup>12</sup> Egger, Methodenlehre 49-50.

<sup>13</sup> Vgl. Krämer, Rätsel 9.

<sup>14</sup> Ebd. 9.

äußeren Textkriterien der Lesart mit ἐκλίπη der Vorrang zu geben. Das Gewicht der Textzeugen weist in diesem Fall in Richtung ἐκλίπη als der ursprünglicheren Lesart.

Diese Varianten werden vom Nestle-Aland-Text, 27. Aufl., nicht mehr angeführt, sie waren jedoch Teil des textus receptus.<sup>15</sup>

Insgesamt gesehen ist der Text Lk 16,1-8a(8b-13) gut bezeugt. „Die vorhandenen Varianten zu unserem Text sind so geringfügig und, gegenüber den besser bezeugten, so wenig gewichtig, daß die Ueberlieferung des Textes als sehr gut angesehen werden muß.“<sup>16</sup> Die Textschwankungen in den unterschiedlichen Handschriften sind eher gering, sodass für das Textverständnis zumindest auf semantischer Ebene keine größeren Probleme auftauchen.

## 1.2 Kontext

Der Makrokontext der Perikope Lk 16,1-8a(8b-13) ist der Weg Jesu nach Jerusalem, der bereits in Kapitel 9 des LkEv beginnt und auch „lukanischer Reisebericht“ genannt wird. Jesus richtet seinen Weg gezielt auf Jerusalem hin, über das er auch klagende Worte findet: „Jerusalem, Jerusalem, die tötet die Propheten und steinigt die zu ihr Geschickten, wie oft wollte ich zusammenführen deine Kinder, auf welche Weise ein Vogel (zusammenführt) seine Brut unter die Flügel, und nicht wolltet ihr“ (Lk 13,34).

Auf diesem Weg wird Jesus von vielen Menschen begleitet, die sich ihm auf verschiedene Weise und mit abgestufter Verbindlichkeit angeschlossen haben, zu denen er spricht, die er heilt und mit denen er unterschiedliche Auseinandersetzungen hat. Im Kapitel 15, das der Verwalterparabel unmittelbar voran steht, sind die Zuhörer Jesu Pharisäer und Schriftgelehrte, die sich darüber empört haben, dass Jesus mit Zöllnern und Sündern isst.<sup>17</sup> Am Beginn von Kapitel 16 wendet sich Jesus in Vers 1 direkt an die Jünger, was auf den ersten Blick einen Situationswechsel andeutet. „But the Pharisees, who were the audience in ch. 15, are still in view, and the rest of the section is devoted especially to them.“<sup>18</sup> Die Pharisäer sind interessanterweise weiterhin in der Nähe, zwar eher im Hintergrund, aber dennoch präsent, denn ab Vers 14 kommen die Pharisäer wieder in den Blick, und an sie richten sich auch die folgenden Verse und wohl auch der Text vom reichen Mann und vom armen Bettler Lazarus.

---

<sup>15</sup> Bovon, Lk III 81, weist in FN 61 auf den textus receptus hin.

<sup>16</sup> Krämer, Rätsel 10.

<sup>17</sup> Die Vorentscheidung, Lk 16,1-8a als Parabel einzustufen, wird unter Punkt 1.5 Gattungsfrage thematisiert.

<sup>18</sup> Marshall, Lk 613.

Der in Vers 1 angedeutete Situationswechsel ist demnach nicht eindeutig, es handelt sich eher um eine Hinwendung Jesu zu den Jüngern, wobei eine größere Anzahl von Menschen weiterhin als anwesend vorgestellt sein dürfte. Auf der inhaltlichen Ebene sind ebenfalls Querverbindungen zwischen Kapitel 15 und der Verwalterparabel erkennbar.

*Whereas the theme in chap. 15 was joy over the finding of what was lost, in this chapter it has to do mainly with the proper attitude toward and use of material possessions. In a way, this new theme was foreshadowed in chap. 15 in the example given by the younger son who squandered his possessions by dissolute living. Now we find two parables, that of the dishonest manager (vv. 1-8a) and that of the rich man and Lazarus (vv.19-31), which explicitly develop this new theme; (...).<sup>19</sup>*

Der inhaltlich-thematische Faden wird demnach auch innerhalb von Kapitel 16 weiter entfaltet, wobei der Verfasser das Thema Reichtum durchaus unterschiedlich zeichnet. „Im ersten Gleichnis ist der Reiche ein Sympathieträger, denn er ist das Opfer der Korruption, während im zweiten Gleichnis der Reiche (zumindest gegen Ende der Erzählung) abschreckend wirkt.“<sup>20</sup> Weitere Unterschiede zwischen den beiden Gleichnisfiguren sind die Bereitschaft bzw. Verweigerung zur Umkehr, Lob und Strafe sowie das Fehlen oder die Anwesenheit der Freunde.

Pharisäer und Jünger sowie weitere Personen, nach Lk 15,1 auch Zöllner und Sünder sind in der unmittelbaren Umgebung Jesu und hören ihm zu. „Doch wie die Pharisäer an der Seite der Jünger die Hörer der ersten Parabel waren, sind auch die Jünger an der Seite der Pharisäer die Hörer der zweiten. Die beiden Parabeln bilden gleichsam den Rahmen des sechzehnten Kapitels (16,1-9 und 16,19-31).“<sup>21</sup> Die Frage nach dem Ende der ersten Parabel in Kapitel 16 soll an dieser Stelle nur angedeutet werden, da es zu diesem Thema in der Fachwelt sehr unterschiedliche Positionen gibt, diese Frage wird unter Punkt 1.6 Einzelauslegung diskutiert. Es wird an dieser Stelle deutlich, dass Jesus seine Botschaft öffentlich verkündet und dabei einander mehrere Gruppen von Menschen begegnen. Das lokale Verhältnis der unterschiedlichen Gruppen zueinander spiegelt sich im Kapitel 16 sowie in den benachbarten Kapiteln wider.

---

<sup>19</sup> Fitzmyer, Lk II 1095.

<sup>20</sup> Petracca, Gott 200-201.

<sup>21</sup> Bovon, Lk III 71.

*The whole of the parabolic teaching of ch. 15 had been directed toward legal experts and Pharisees (15:1-3), and, in spite of Luke's designation of Jesus' audience as 'the disciples' in 16:1, the Pharisees remain very much in view (16:14). This demonstrates again the degree to which the disciples are not yet portrayed as a distinctive group within the Lukan travel narrative.*<sup>22</sup>

Bovon deutet Lk 16,14-15 als inhaltliches und thematisches Verbindungsstück zwischen den beiden Parabeln des Kapitels 16. „Innerhalb des ausgewogenen Aufbaus dient der kleine die Pharisäer betreffende Block (VV 14-15) aufgrund seines Inhalts nicht nur als Schluß der ersten Parabel, sondern auch als Eröffnung der zweiten.“<sup>23</sup> Jesus wendet sich an dieser Stelle wieder an die Pharisäer und spricht über deren Verhältnis zum Geld, zwar werden in den folgenden Versen 16-18 die Themen Gesetz und Ehebruch behandelt, allerdings wird ab Vers 19ff die Geld- und Besitzthematik wieder aufgenommen und mündet in den Text vom reichen Mann und vom armen Lazarus. Es ist allerdings zu bedenken, dass die Zwischenverse 14-18 aus Logien unterschiedlicher Herkunft zusammengestellt wurden. “While most of the material is from Luke's special source, there is also material from Q (16:13, 16, 17, 18).”<sup>24</sup> Der Gedankengang ist bei diesen Zwischenversen daher nicht einfach festzustellen.

Die Erzählung vom reichen Mann und vom armen Lazarus wird ohne die Anrede bestimmter Adressaten begonnen, die bisherigen sind weiterhin die Zuhörer Jesu. In Lk 17,1 spricht Jesus zu „seinen Jüngern“, zu dieser nicht näher beschriebenen Gefolgschaft gehören nach Lk 17,5 auch die Apostel, die an dieser Stelle zu ihm sprechen. Ein Situationswechsel ist allerdings auch hier nicht sehr wahrscheinlich, da Jesus den inhaltlichen Faden weiter entfaltet, und in den Versen Lk 17,1-10 werden vorwiegend paränetische Töne angestimmt. “The editorial comment in 17:1 reminds us that the audience for this parable is still the Pharisees; there has in fact been no break in the teaching of Jesus since v. 15.”<sup>25</sup> Erst in Lk 17,11 wird ein Ortswechsel deutlich, als Jesus in der Grenzregion von Samarien und Galiläa wandert und dort in ein Dorf hineingeht. In 17,12 treten mit den zehn Aussätzigen neue Aktanten auf.

---

<sup>22</sup> Green, Lk 586.

<sup>23</sup> Bovon, Lk III 71.

<sup>24</sup> Marshall, Lk 614.

<sup>25</sup> Ebd. 632.

## 1.3 Gliederung

In Vers 1a begegnen die Einleitung sowie die Benennung der Jünger als Adressaten der Rede Jesu. Die Jünger waren allerdings nicht die alleinigen Zuhörer Jesu an dieser Stelle, was bereits deutlich wurde. „Das ursprüngliche Gleichnis vom betrügerischen Verwalter gliedert sich in vier kleine Szenen, deren letzte (V.8a) allerdings sehr knapp ausfällt.“<sup>26</sup> Die Perikope Lk 16,1-8a lässt sich in vier Szenen bzw. Erzählphasen unterteilen, wobei die Gliederung weitgehend auf den Ausführungen von Heininger, Bovon und Mineshige basiert.

### Phase 1:

Die Phase 1 umfasst die Verse 1b-2 und ist die Exposition, bei der Herr und Verwalter eingeführt und einander gegenübergestellt werden.<sup>27</sup> Die Themen sind die Beschuldigung des Verwalters, die geforderte Rechenschaft über die bisherige Verwaltung sowie die Entlassung des Verwalters.

### Phase 2:

Die Phase 2 beinhaltet die Verse 3-4, es handelt sich um ein inneres Selbstgespräch des Verwalters. „Der innere Monolog ist für das Sondergut des Lukas typisch. Er erlaubt es dem Helden, seiner Verlegenheit Ausdruck zu geben und mit lauter Stimme zu verkünden, welches seine Entscheidung sein wird.“<sup>28</sup> Der Verwalter denkt über seine plötzlich dramatisch gewordene Situation nach und entwirft offensichtlich einen Plan, den der Leser an dieser Stelle aber nicht erfährt.

### Phase 3:

In der Phase 3 (Verse 5-7) wird die Aktion des Verwalters beschrieben. „Hier zeigt sich, zu welchem Vorgehen sich der Verwalter entschlossen hat und wie er sich auf die Zukunft

---

<sup>26</sup> Heininger, Metaphorik 171.

<sup>27</sup> Vgl. ebd. 171.

<sup>28</sup> Bovon, Lk III 76.

einstellt.“<sup>29</sup> Der Verwalter ruft alle Schuldner seines Herrn der Reihe nach zu sich, davon werden in den Versen 5-7 zwei herausgegriffen und befragt. Der Verwalter fragt diese beiden Schuldner einzeln und nacheinander nach der Höhe ihrer Schuld, und nach deren Antwort, fordert er sie auf, die jeweilige Schuldsomme auf den Schuldscheinen nach unten zu korrigieren.

#### **Phase 4:**

Die Phase 4 umfasst den Vers 8a und ist der Schluss der eigentlichen Parabel. Der Herr lobt den Verwalter, was als Pointe des Textes betrachtet werden kann.

Mit der Festlegung, die Verwalterparabel in Lk 16 ende mit Vers 8a, wird an dieser Stelle eine Vorentscheidung getroffen, die im Laufe dieser Arbeit noch an mehreren Stellen kommentiert und begründet wird, vor allem unter Punkt 1.6 Einzelauslegung. Ebenso werden die Fragen nach der Identität des Herrn in Vers 8a sowie nach der Ursache für das Lob weiter unten diskutiert.

Es folgen vier Anwendungen der Parabel (Verse 8b-13), die das frühe Ringen um das Verständnis des Textes widerspiegeln. Hier spricht bereits die christliche Gemeinde, so der Mehrheitskonsens der Exegese, was m.E. vor allem durch die unterschiedliche Sichtweise des Lobes für den Verwalter deutlich wird.

#### **Anwendung 1:**

Die Anwendung 1 umfasst den Vers 8b. „V. 8b gehörte ursprünglich nicht zum Gleichnis, wie das ungeschickt wiederholte ὅτι zeigt. Wahrscheinlich wurde er später, aber vorlukanisch, hinzugefügt.“<sup>30</sup> Das Lob von Vers 8a wird gedämpft, und der Verwalter wird den Söhnen dieses Äons zugeteilt.

#### **Anwendung 2:**

Die Anwendung 2 umfasst den Vers 9. Es geht um den rechten Umgang mit dem Mammon und davon ausgehend um den Gewinn eines Platzes in den ewigen Zelten, dem Himmel.

---

<sup>29</sup> Mineshige, Besitzverzicht 146.

<sup>30</sup> Ebd. 140. Auf diese Weise argumentieren auch Bovon, Lk III 72-73; Heininger, Metaphorik 168.



„Dieser Vers begründet das Lob des Herrn für den Verwalter, indem er eine konkrete Anweisung für einen sinnvollen Umgang mit dem Besitz gibt.“<sup>31</sup> Der Verwalter wird hier vorwiegend als positives Beispiel für den rechten Umgang mit dem Mammon dargestellt.

### **Anwendung 3:**

Zur Anwendung 3 zählen die Verse 10-12, wobei das Verhalten des Verwalters in Vers 10 nicht zur Nachahmung einladen soll. Wer im Geringsten untreu und ungerecht ist, der wird es auch im Großen sein, diese Schlussfolgerung soll als Mahnung dienen. In den Versen 11-12 bezieht sich die 2. Person Plural „ihr“ wohl auf die Jünger, und die Themen das „Wahre“, das „Fremde“ sowie das „Eure“ werden behandelt, dazu wird eine genauere Diskussion weiter unten geführt.

### **Anwendung 4:**

Die Anwendung 4 umfasst den Vers 13. Der Verwalter wird negativ gesehen, da er zwei Herren dient, was er auf Dauer nicht durchhalten kann.

*Wie der Spruch von der Treue bzw. Untreue (V.10) geht auch das Logion von einem Sprichwort aus: `Kein Knecht kann zwei Herren dienen` (V. 13a). Jeder kann also nur einen Herrn haben, dem er gehört. Die Begründung (V. 13b) zeigt an den Gegensatzpaaren `hassen – lieben` / `sich halten an – verachten`, dass sich der Mensch in seiner Zugehörigkeit nicht teilen kann.<sup>32</sup>*

Eine innere Zerrissenheit und Zweiteilung ist für den Menschen nicht gut, es bedarf einer klaren Ausrichtung. Die Entscheidung zwischen dem Dienst an Gott und dem ausschließlichen Mammondienst ist zu treffen. Zum Thema Mammon wird unter Punkt 1.6 Einzelauslegung eine differenzierte Diskussion geführt.

---

<sup>31</sup> Mineshige, Besitzverzicht 150.

<sup>32</sup> Ebd. 154.

## 1.4 Syntax, Stilistik, Semantik und Aktantenstruktur

Das Vokabular ist durchaus einfach und im Ausdruck präzise. Es werden häufig Wörter verwendet, die einen wirtschaftlichen Aspekt haben: οἰκονόμος, ὑπάρχοντα, οἰκονομία, οἰκονομέω, χροοφειλέτης, γράμμα, ἔλαιον, σῖτος.<sup>33</sup>

Der Text ist vorwiegend aus Hauptsätzen aufgebaut und verwendet manche Partizipien. Die Einleitung mit ἄνθρωπός τις in Vers 1a ist für Lukas typisch und findet sich auch an anderen Stellen im LkEv (Lk 14,16; 15,11; 16,19; 19,12). Für Lukas ebenso typisch ist der innere Monolog, wie er in den Versen 3-4 begegnet. Weitere Stellen, die im LkEv einen inneren Monolog enthalten, sind der reiche Kornbauer in Lk 12,17-19, der jüngere Sohn in Lk 15,17-19 und der korrupte Richter in Lk 18,4-5. Eine dreigliedrige Grundstruktur ist bei den lukanischen Sondergutgleichnismonologen erkennbar: Redeeinleitung – Bestandsaufnahme – Problemlösung.<sup>34</sup> Heininger weist darauf hin, dass der Monolog immer in seinem Kontext betrachtet werden muss. Das Zueinander von Monolog und Erzählung kann aber oft nicht so einfach bestimmt werden, wie es anfangs erscheint:

*Bereits in recht eigentümlichem Licht stellt sich die Sache in Lk 16,1-8 dar. Dort ist die Bewältigung der Krisensituation durch das entschlossene Handeln des Verwalters konstitutiv für die Erzählung (V. 5-7). Trotzdem erfahren wir aus dem Monolog über die inhaltliche Seite der Lösung nichts; mitgeteilt wird in V. 4 nur, daß es eine solche gibt.<sup>35</sup>*

Auf das Gedankenexperiment Heiningers, man könne den Monolog der Verse 3-4 durchaus weglassen, da es diesem auf den weiteren Verlauf der Handlung nicht ankomme, wichtig sei nur, dass sich eine Erkenntnis (vgl. ἔγνω in Vers 4) einstelle, soll nur hingewiesen werden, ohne die Frage an dieser Stelle näher zu diskutieren.<sup>36</sup> Der Monolog kann im Gefälle der Erzählung Lk 16,1-8a allerdings als eine Verschnaufpause für den Leser fungieren, da die weiteren Szenen sehr rasch ablaufen.

Insgesamt nimmt die direkte Rede einen breiten Raum ein. Das macht die Erzählung interessant und lebendig. Dadurch wird beim Zuhörer eine bestimmte Erwartungshaltung aufgebaut, die allerdings mit dem unerwarteten Lob in Vers 8a gesprengt wird. In den Versen

---

<sup>33</sup> Die Wortsemantik folgt bei den einzelnen Versen unter Punkt 1.6 Einzelauslegung.

<sup>34</sup> Vgl. Heininger, Metaphorik 34.

<sup>35</sup> Ebd. 36.

<sup>36</sup> Vgl. ebd. 36.

8b-13 folgen Anwendungen, die von sehr heterogener Art sind. Die Inhalte dieser Anwendungen sind eine Herausforderung sowohl hinsichtlich der Deutungen selbst als auch hinsichtlich der Zuordnung zum Text der ursprünglichen Parabel.

Die Analyse der Aktantenstruktur verfolgt das Ziel, Texte hinsichtlich der Beziehungsmuster handelnder Personen und der Chronologie der Ereignisse zu beschreiben.<sup>37</sup> Am Beginn der Verwalterparabel lässt ein reicher Mensch, der nicht näher beschrieben wird, seinen Verwalter rufen und konfrontiert ihn mit der Anschuldigung der Verschleuderung seines Besitzes, ohne dass er diese Anschuldigung genauer überprüft oder hinterfragt. Denkbar wäre auch, dass die Überprüfung dieses Vorwurfs bereits geschehen ist, davon wird aber im Text nichts erzählt, und dieser Gedanke bleibt letztlich eine Spekulation. Der Verwalter versucht sich gegen die Anschuldigungen nicht zu verteidigen, sondern entwickelt unmittelbar eine Perspektive für seine Zukunft. Der reiche Mensch, der vom Verwalter in den Versen 3 und 5 als κύριος bezeichnet wird, ist der Handlungssouverän, er bleibt im Verlauf der weiteren Erzählung weitgehend im Hintergrund. Der Handlungssouverän und die dramatische Hauptfigur, der Verwalter, treffen in der Exposition aufeinander.

*Mit Harnisch wollen wir sie Handlungssouverän (HS) nennen; Beispiele sind der Vater in Lk 15,11-32, der Richter aus Lk 18,2-5 oder der Gläubiger in Lk 7,41f. Davon deutlich unterschieden und von ihr abhängig ist eine zweite Figur, die dramatische Hauptfigur (dHF) oder der Protagonist, der das eigentliche erzählerische Interesse gilt und die daher von Anfang bis Ende der Geschichte vorkommt: der jüngere Sohn Lk 15,11-32, der ungerechte Verwalter Lk 16,1-8, die Witwe Lk 18,2-5.<sup>38</sup>*

Auch in der Folge werden immer nur zwei Personen nebeneinander dargestellt. „Die Geschichte berücksichtigt die Regeln der mündlichen Erzählung und lässt nie mehr als zwei Personen gleichzeitig auftreten.“<sup>39</sup> Der darauf folgende Monolog der dramatischen Hauptfigur gewährt einen Einblick in die Gedankenwelt des Verwalters und ist gleichzeitig ein retardierendes Moment in der ansonsten raschen Entwicklung der Ereignisse. Der Verwalter ruft dann alle Schuldner seines Herrn der Reihe nach herbei und greift zwei davon heraus, denen er einen Teil ihrer ursprünglichen Schuld nachlässt. Durch diese Handlung definiert der

---

<sup>37</sup> Vgl. Egger, Methodenlehre 120.

<sup>38</sup> Heiningen, Metaphorik 11.

<sup>39</sup> Bovon, Lk III 74.

Verwalter implizit seine Rolle neu und wird damit zum Gläubiger der beiden Schuldner, denen gegenüber er sich großzügig erweist.

Nur der Verwalter tritt mit den übrigen Aktanten in direkten Kontakt, der Herr und die Schuldner treffen nicht zusammen, es gibt eine Abfolge der einzelnen Rollen. Die beiden Schuldner sind dramatische Nebenfiguren. „Die beiden Mittelszenen sind im übrigen beinahe identisch aufgebaut; sieht man einmal von den unterschiedlichen Schuldgütern und Schuldsommen ab, gibt es im Dialog zwischen Verwalter und Schuldnern so gut wie keine Unterschiede.“<sup>40</sup> Mit seinem Herrn hält der Verwalter keine Rücksprache über die Schuld nachlässe, die Aktion erscheint deshalb als ungerecht gegenüber seinem Herrn. Der Verwalter ist unzulässigerweise großzügig zu den Schuldnern seines Herrn, handelt es sich doch um den Besitz eines anderen, den er selbst nicht erwirtschaftet oder geerbt hat.<sup>41</sup> „As the rest of the story makes clear, this manager had control over the finances of an estate, and is accused not of dispersing his own funds but those of the master.“<sup>42</sup> Für diese Untat wird der Verwalter in Vers 8a vom Handlungssouverän jedoch ausdrücklich und vollkommen unerwartet gelobt. „Der Verwalter wurde also wegen seiner Klugheit von seinem Herrn gelobt, obwohl er ihn betrogen hat.“<sup>43</sup> Dieses unerwartete Lob ist die eigentliche Pointe im Erzählverlauf. Die beim Leser aufgebaute Erwartung wird gleichsam gesprengt und er wird herausgefordert, seine eigenen Deutungsmuster kritisch zu hinterfragen.

Auf die folgenden Verse 8b–13 wirkt diese Pointe des erstaunlichen Lobes mit ihrem Überraschungseffekt ein. Die einzelnen Versgruppen spiegeln unterschiedliche Deutungsversuche der mit dem unerwarteten Lob bedachten dramatischen Hauptfigur wider.

---

<sup>40</sup> Heininger, Metaphorik 171.

<sup>41</sup> Dagegen meint Fitzmyer, Lk II 1097.1100, die „Ungerechtigkeit“ des Verwalters beziehe sich auf Vers 1 und damit auf die Anschuldigung der Besitzverschleuderung seines Herrn, die der Parabel zeitlich voraus liegt. Zu bedenken ist aber, dass der Verwalter erst, nachdem er mit den Schuldnern seines Herrn verhandelt hat, als οἰκονόμος τῆς ἀδικίας bezeichnet wird.

<sup>42</sup> Johnson, Lk III 243.

<sup>43</sup> Mineshige, Besitzverzicht 148.

## 1.5 Gattungsfrage

### 1.5.1 Allgemeine Diskussion der Merkmale der Perikope

Der Text Lk 16,1-8a ist, abgesehen von den Realien, kaum der Alltagswelt entnommen, vielmehr erscheint die Geschichte kreativ zusammengesetzt zu sein. Es wird ein Einzelfall geschildert, der durch das Auftreten mehrerer dramatischer Rollen gekennzeichnet ist. Dazu gehören der Handlungssouverän sowie die dramatische Haupt- und die Nebenfiguren, diese bilden ein dramatisches Dreieck. „Berücksichtigt man die erzählerisch relevante Funktion der Rollen, tritt eine ausgeprägte *Dreierbeziehung* als rekurrentes Formprinzip in Erscheinung.“<sup>44</sup> Es gibt, nach Harnisch, zwei Typen dieser Dreierbeziehung. Bei Typ I wird der Handlungssouverän mit einem antithetischen Zwillingsspaar verknüpft, einer der Zwillinge übernimmt dann die Rolle der dramatischen Hauptfigur.<sup>45</sup> Lk 16,1-8a gehört jedoch zum Typ II des dramatischen Dreiecks.

*Ein anderer Typ der Dreierformation (II) ist in Erzählungen gegeben, die durch eine Beziehung von drei Personen mit abfallender Rangfolge bestimmt sind, wobei ein Rollenwechsel der Mittelfigur den besonderen Charakter des Erzählgerüsts signalisiert (vgl. Mk 12,1ff. Parr.; Mt 18,23ff.; Lk 16,1ff.).<sup>46</sup>*

Indem der Verwalter den beiden Schuldnern seines Herrn Schuld nachlässt, vollzieht er diesen Rollenwechsel, er wird vom abhängigen Untertan im Vers 2 zum Gläubiger im Hinblick auf die Schuldner seines Herrn in den Versen 5-7. Jeweils zwei Personen treten gemeinsam auf, und es ist zu beobachten, dass der Verwalter immer dabei ist. „Es herrscht das Gesetz der *szenischen Zweiheit*, d.h. nur zwei Personen treten gleichzeitig handelnd auf: *Herr* und *Verwalter* (V.2); *Verwalter* und *jeweils ein Schuldner* (VV. 5-7).“<sup>47</sup> Das Selbstgespräch des Verwalters sowie die rasch wechselnden Szenen mit ihren Dialogen und die insgesamt häufige Verwendung direkter Rede gehören ebenfalls zu den dramatischen Elementen. „Charakteristisch für die Parabel ist ferner reiche Verwendung von direkter Rede

---

<sup>44</sup> Harnisch, Gleichniserzählungen 79.

<sup>45</sup> Vgl. ebd. 79.

<sup>46</sup> Ebd. 80.

<sup>47</sup> Krämer, Rätsel 5.

und Selbstgespräch. Beide Merkmale sind hier reichlich vorhanden.<sup>48</sup> Dadurch werden eine bestimmte Spannung und Erwartung beim Leser aufgebaut, die aber in Vers 8a durch das überraschende Lob des Herrn gesprengt werden. Dieses Lob ist unverständlich im Erzählverlauf, ja sogar paradox, bedenkt man die Untat des Verwalters. Die Dramatik der Geschichte wird bis zum Ende gesteigert und dann mit einer unerwarteten Wende, dem Lob des Herrn in Vers 8a, verknüpft.

All diese Beobachtungen weisen m.E. bei der Gattungsfrage klar in Richtung Parabel, die Erzählzeit (Aorist und Imperfekt) stützt die Argumentation.

### 1.5.2 Die Position Heiningers

Für Heininger gehört Lk 16,1-8a zu den komischen Gleichnissen, er spricht von der „Miniatur eines Schelmenstücks“<sup>49</sup> und zieht Parallelen zu den Werken „Pseudolus“ und „Epidicus“ des antiken Dichters Plautus:

*Beachtung verdient in diesem Zusammenhang natürlich die Nähe zum Motivbereich der Komödie, wo der schlitzohrige, mit allen Wassern gewaschene Sklave geradezu Institution ist und der überrumpelte Herr am Ende, wenn auch mit schwerem Herzen, das Handeln seines Sklaven billigt.<sup>50</sup>*

Im „Pseudolus“ hintergeht der Titelheld den Sohn seines Herrn und erringt durch eine List dessen Geliebte, ähnlich handelt der durchtriebene Sklave im „Epidicus“, der eine Intrige mit einer anderen Intrige beantwortet. Auch Pseudolus und Epidicus führen einen Monolog, und beide bleiben am Ende straffrei.<sup>51</sup>

Das Versprechen des Pseudolus, seinem jungen Herrn beizustehen, löst in ihm folgende Gedanken aus:

*Was machst du jetzt (quid nunc acturus), nachdem du deinem jungen Herrn so schön und überschwenglich zugesprochen hast? Was soll nun werden? Weder (neque) hab*

---

<sup>48</sup> Ebd. 6.

<sup>49</sup> Vgl. Heininger, Metaphorik 168.

<sup>50</sup> Ebd. 168.

<sup>51</sup> Vgl. ebd. 168.

*ich einen Tropfen guten Rats bereit noch (neque) Geld noch (neque) weiß ich was ich tun soll (quod faciam scio).*<sup>52</sup>

Das Abwägen der Alternativen (*neque – neque*) steht Lk 16,3 formal sehr nahe (σκάπτειν οὐκ ἰσχύω, ἐπαίτεϊν αἰσχύνομαι), dazu kommt als weitere Gemeinsamkeit die Frage nach dem anstehenden Handeln.<sup>53</sup> Obwohl Pseudolus den Sohn seines Herrn hintergeht und dessen Geliebte erringt, erhält er am Ende paradoxerweise doch keine Strafe, sondern seine Gerissenheit findet Anerkennung bei seinem Herrn.<sup>54</sup>

„Auch Epidicus reagiert auf das Problem, vor das ihn sein junger Herr stellt, zunächst mit der Frage *‘quid faciam’* (Epid 97), um wenig später in einem weiteren Monolog – parallel zu Lk 16,4 ἔγνων τί ποιήσω – die Lösung anzudeuten.“<sup>55</sup> Gerissenheit und Berechnung stecken hinter den angedeuteten Lösungen<sup>56</sup>, trotzdem geht Epidicus straffrei aus. Am Ende erfährt Epidicus sogar Anerkennung durch seinen Herrn, und es wird ihm die Freiheit geschenkt.<sup>57</sup>

Die motivliche Nähe dieser antiken Figuren zum Verwalter in Lk 16,1-8a ist demnach unverkennbar. Die in weiterer Folge sich erhebbende Frage, ob der Monolog in Lk 16,3f Teil der ursprünglichen Parabel ist oder auf lk Redaktion zurückgeht, wird weiter unten diskutiert.

Die allegorische Verwendung einzelner Begriffe zeigt sich in gewisser Weise an der möglichen Deutung des „Verwalters“ / οἰκονόμος als „Knecht-Diener-Sklave“ / δοῦλος. Daran schließt sich die Diskussion an, ob der Verwalter in Lk 16,1-8a als freier Mann oder als Sklave zu deuten ist. Fitzmyer weist darauf hin, dass der οἰκονόμος oft ein Sklave war, der im Hausverband geboren und aufgewachsen war und der für eine mögliche spätere Verwaltertätigkeit eine spezielle Ausbildung erhielt:

*The Greek oikonomos was often, but not necessarily, a slave born in the household (= Hebrew ben bayit, ‘a son of the house’ [Gen 15:3] or yēlīd bayit, ‘born of the house’ [*

---

<sup>52</sup> Plaut., Pseud 395-398. Zitiert nach Heininger, Metaphorik 169.

<sup>53</sup> Vgl. Heininger, Metaphorik 169.

<sup>54</sup> Plaut., Pseud 1243f: „Er ist ein durch und durch gewandter Kerl; es übertraf mein Pseudolus den Odysseus und die List, die Troja nahm.“ Zitiert nach Heininger, Metaphorik 168.

<sup>55</sup> Heininger, Metaphorik 169.

<sup>56</sup> Plaut., Epid 163: „...den Alten zu bekriegen, ist jetzt mein Beschluss“; 183: „Geschäft halt ich das Messer, auszuweiden des Alten Portmonnaie“. Zitiert nach Rau, Plautus 93; 95.

<sup>57</sup> Plaut., Epid 729: „Epidicus, Ach, ich bitt, verzeih, wenn unbedacht ich mich an dir verfehlt! Dafür sollst du nun auch frei sein!“ Zitiert nach Rau, Plautus 143.

*Gen 14:14]), who was especially trained and tested in the supervision of a farm-estate. In the Roman world of the time he was called vilicus (or villicus).<sup>58</sup>*

Obwohl Heininger dafür eintritt, den Verwalter in Lk 16,1-8a als freien Mann zu betrachten, weist auch er auf eine mögliche römische Sicht der Dinge hin, wo einem römischen Sklaven durchaus die Ländereien seines Herrn zur Verwaltung anvertraut wurden<sup>59</sup>:

*Der lateinische vilicus war zunächst ein zur villa rustica gehörender Sklave, dem die Bewirtschaftung des Landes seines Herrn oblag. Im gleichen Maße, wie der Grundherr seine Interessen in die Stadt verlagerte, wurde der vilicus mehr und mehr Gutsverwalter und Geschäftsführer.<sup>60</sup>*

In diesem Zusammenhang ist auf Lk 12,42f hinzuweisen, an dieser Stelle kann Lukas den „Knecht-Diener-Sklaven“ / δοῦλος in Mt 24,45f durch „Verwalter“ / οἰκονόμος ersetzen. Auch hier ist die begriffliche Nähe von Verwalter und Sklave bei Lukas angedeutet.

Auf der Ebene einzelmetaphorischer Deutungen bleiben die Interpretationsversuche eher vage und sind vor allem im Blick auf die Briefliteratur stark nachösterlich geprägt. „Zwar geht in 1 Kor 4,1f.; Tit 1,7 und 1 Petr 4,10 die Gleichung οἰκονόμος als Gemeindeleiter auf, doch kommt dies, da ja eindeutig nachösterlich beeinflusst, evidentermaßen für Lk 16,1-8 nicht in Betracht.“<sup>61</sup>

## **1.6 Einzelauslegung mit Realien und Bildfeld**

### **Vers 1:**

Ἔλεγεν δὲ καὶ πρὸς τοὺς μαθητάς· ἄνθρωπός τις ἦν πλούσιος ὃς εἶχεν οἰκονόμον, καὶ οὗτος διεβλήθη αὐτῷ ὡς διασκορπίζων τὰ ὑπάρχοντα αὐτοῦ.

Er sagte aber auch zu den Schülern: Ein Mensch war reich; der hatte einen Verwalter, und dieser wurde ihm verklagt als zerstreud seinen Besitz.

---

<sup>58</sup> Fitzmyer, Lk II 1099.

<sup>59</sup> Ebenso argumentieren z.B. Green, Lk 590; Johnson, Lk III 243.

<sup>60</sup> Heininger, Metaphorik 173.

<sup>61</sup> Ebd. 174.



Die Redeeinleitung in Vers 1a ist an die Jünger gerichtet, wobei andere Zuhörer im Umfeld weiterhin als präsent vorgestellt sind, das sind vor allem die Pharisäer und Schriftgelehrten von Lk 15,2f, die dann in Lk 16,14f wieder von Jesus angesprochen werden.

*Where Luke would have us see the parables of chap. 15 as being directed exclusively to the Pharisees and Scribes (15:2-3), now the audience is widened to include the disciples as well (that this is the right way to take the καί, 'and/even/also', is confirmed by the presence of the Pharisees in 16:14).<sup>62</sup>*

In Vers 1b wird ein reicher Mensch vorgestellt, über den wir nichts Genaueres erfahren, außer, dass er einen Verwalter hat. Bei dem reichen Menschen handelt es sich wahrscheinlich um einen Latifundienbesitzer, wie sie zur Zeit Jesu in Galiläa anzutreffen waren. Der Verwalter war offenkundig mit vielen Freiheiten ausgestattet und konnte weitgehend eigenständig agieren. Er wird wegen Besitzverschleuderung bei seinem Herrn verklagt, von wem diese Anschuldigungen kommen, wird im Text nicht gesagt. Hier zeigt sich bereits das Lokalkolorit Galiläas zur Zeit Jesu. „Die Verhältnisse, die dabei vorausgesetzt sind, sind galiläischer Art, Latifundien in ausländischem Besitz und in weitgehend selbständiger Verwaltung einheimischer Verwalter, die dem Besitzer Rechenschaft schuldig sind (vgl. Mark. 12,1ff.).“<sup>63</sup> Das Verb διαβάλλω bedeutet meist „in feindlicher Absicht beschuldigen“, es kann auch „verleumden“ meinen<sup>64</sup>; ob die Anschuldigungen zutreffen oder nicht, kann aus dem Verb selbst nicht mit letzter Gewissheit abgeleitet werden.

Erst die weitere Entwicklung der Handlung lässt Rückschlüsse auf das Gewicht der Anschuldigungen zu, vor allem die Tatsache, dass der Verwalter sich nicht verteidigt, kann als Hinweis für deren Ernsthaftigkeit gedeutet werden. “But the fact that the charges are taken seriously by both master and steward indicates that they were correct.”<sup>65</sup> Der verschwenderische Umgang mit dem Besitz wird durch das Verb διασκορπίζω ausgedrückt, das sich auch in Lk 15,13 findet und als Hinweis auf die thematische Verklammerung beider Kapitel gelten kann.

---

<sup>62</sup> Nolland, Lk II 796-797.

<sup>63</sup> Grundmann, Lk 317.

<sup>64</sup> Vgl. Bauer, Wörterbuch 363.

<sup>65</sup> Marshall, Lk 617.

## Vers 2:

καὶ φωνήσας αὐτὸν εἶπεν αὐτῷ· τί τοῦτο ἀκούω περὶ σοῦ; ἀπόδος τὸν λόγον τῆς οἰκονομίας σου, οὐ γὰρ δύνη ἔτι οἰκονομεῖν.

Und rufend ihn, sprach er zu ihm: Was höre ich dies über dich? Gib die Rechenschaft ab über deine Verwaltung, denn nicht kannst du noch (länger) verwalten.

Der Besitzer lässt den Verwalter rufen und stellt ihm zunächst die Frage τί τοῦτο ἀκούω περὶ σοῦ; aber die Frage ist nicht wörtlich gemeint, sondern eher rhetorisch. Der Besitzer drückt damit seinen ganzen Unmut und Ärger über den Verwalter aus, wobei die Ereignisse sehr rasch ablaufen. „Das Präsens ἀκούω malt die Schnelligkeit, mit der sich das Schicksal des Haushalters entscheidet; sowie der Herr die Anklage hört, ist auch schon sein Entschluss gefasst, der Beamte wird entlassen.“<sup>66</sup> Der Verwalter schweigt zu den Anschuldigungen und lässt die unangenehme Situation über sich ergehen, er versucht auch nicht, sich zu verteidigen. Der von J. Ernst vorgebrachte Einwand, der Verwalter habe überhaupt keine Gelegenheit gehabt, sich zu verteidigen<sup>67</sup>, kann durch den weiteren Erzählverlauf relativiert werden.<sup>68</sup>

Die Aufforderung, Rechenschaft über die Verwaltung zu legen, wird mit der Wendung ἀποδίδωμι τὸν λόγον formuliert. Diese Wendung kommt auch in Mt 12,36; Apg 19,40; Röm 14,12; Hebr 13,17 und in 1 Petr 4,5 vor und bedeutet, mit Ausnahme von Apg 19,40 und Hebr 13,17, Gott am Tage des Gerichts Rechenschaft zu geben.<sup>69</sup> Damit klingt auch in Lk 16,2 ein eschatologischer Akzent an. Auf der Erzählebene stellt sich jedoch die Frage nach dem Sinn der Rechenschaft, da die Entlassung des Verwalters offenbar längst beschlossene Sache ist. „Wichtiger ist aber die schwierige Situation, in der der Verwalter jetzt steht. Zwar ist seine Entlassung noch nicht gültig, aber sie steht schon fest.“<sup>70</sup> Auch die Schuldnachlässe, die der Verwalter in den Versen 5-7 gewährt, sind ein Hinweis darauf, dass er weiterhin im Amt ist, obwohl ihm seine Entlassung bereits im Vers 2 mitgeteilt wurde. Man kann οὐ γὰρ konditional verstehen, d.h. unter der Voraussetzung erwiesener Schuld wird der Verwalter

---

<sup>66</sup> Jülicher, Gleichnisreden II 497.

<sup>67</sup> Vgl. Ernst, Lk 347.

<sup>68</sup> Als Verweis auf die folgenden Verse 3-4 sei an dieser Stelle bereits vermerkt: Da der Verwalter auch im Selbstgespräch der Verse 3-4 keinen Hinweis für eine ungerechte Behandlung seiner Person erkennen lässt, kann das als indirektes Eingeständnis der Schuld gedeutet werden. Das Selbstgespräch wäre ansonsten auch die Gelegenheit für die Entwicklung einer Verteidigungsstrategie gewesen – bei allem Zeitdruck, unter dem der Verwalter offenkundig steht. Er nützt die ihm verbleibende Zeit für die Absicherung seiner Zukunft und nicht für eine mögliche Verteidigungsstrategie zur Abwehr der eingangs gegen ihn erhobenen Anschuldigungen.

<sup>69</sup> Vgl. Mineshige, Besitzverzicht 145.

<sup>70</sup> Ebd. 145.

entlassen, damit bedürfte es einer Prüfung der Anschuldigungen.<sup>71</sup> Warum aber hat der Herr die Anschuldigungen gegen den Verwalter nicht geprüft, bevor er ihn damit überhaupt konfrontiert hat? Diese Argumentation muss sich also einige Anfragen gefallen lassen.

Fitzmyer sieht die Aufforderung an den Verwalter zur Rechenschaftsablegung vielmehr als Hinweis darauf, alle notwendigen Schritte einzuleiten, um eine Übergabe der Geschäfte an den Nachfolger zu ermöglichen, die Entlassung ist damit eine endgültige Entscheidung.<sup>72</sup>

“Hand over or give me an inventory of my possessions and prepare an account of the transactions you have made, listing the debtors and what they owe. The inventory, account, and list would facilitate the transfer of the manager’s task to another.”<sup>73</sup> Die Interpretation der Rechenschaftsablegung als Geschäftsübergabe an einen Nachfolger ist für J. Ernst eher der Versuch einer nachträglichen Glättung.<sup>74</sup>

Der Sinn der Rechenschaftsforderung angesichts der bereits angekündigten Entlassung des Verwalters bleibt damit letztendlich offen für weitere Diskussionen und Erklärungsansätze.

### **Vers 3:**

εἶπεν δὲ ἐν ἑαυτῷ ὁ οἰκονόμος· τί ποιήσω, ὅτι ὁ κύριός μου ἀφαιρεῖται τὴν οἰκονομίαν ἀπ’ ἐμοῦ; σκάπτειν οὐκ ἰσχύω, ἐπαιτεῖν αἰσχύνομαι.

(Es) sprach aber bei sich der Verwalter: Was werde ich tun, weil mein Herr wegnimmt die Verwaltung von mir? Graben kann ich nicht, zu betteln schäme ich mich.

In Vers 3 beginnt das Selbstgespräch des Verwalters, dadurch wird ein Zugang zu seiner Gedankenwelt eröffnet. Diese Gedanken sind offensichtlich auf die Zukunft ausgerichtet, denn ein Blick zurück im Sinne einer Gewissenserforschung findet nicht statt. Der Verwalter entwickelt auch keine Verteidigungsstrategie gegen die vorgebrachten Anschuldigungen, was als mögliches indirektes Schuldeingeständnis gedeutet werden kann. Im Hinblick auf seine weiteren beruflichen Möglichkeiten ist der Verwalter ratlos. “The steward is unable to see any future chance of employment. He will not easily find another job as steward.”<sup>75</sup>

---

<sup>71</sup> Einige Handschriften wie A, L, Ψ u.a. lesen das Futur δύνησι, was diese Argumentation stützen kann. Es handelt sich bei diesen Handschriften allerdings nicht um die besten Textzeugen. In diese Richtung argumentiert auch Drexler, Lukas 288, der annimmt, der Grund für die Rechenschaftslegung sei die Überprüfung der Anschuldigungen auf ihren Wahrheitsgehalt. Er vermerkt dazu: „Der Herr seinerseits mußte entweder die Beschuldigung prüfen, d.h. Rechenschaft fordern, oder, wenn er sie für erwiesen hielt, den Haushalter fristlos entlassen, wenn er ihn nicht sogar (was nicht geschieht) zur Verantwortung zog. Befremdlicherweise tut der Herr nicht das eine oder das andere, sondern beides, und zwar in umgekehrter Reihenfolge.“

<sup>72</sup> Ebenso argumentieren Jülicher, Gleichnisreden II 497; Marshall, Lk 617.

<sup>73</sup> Fitzmyer, Lk II 1100.

<sup>74</sup> Vgl. Ernst, Lk 347.

<sup>75</sup> Marshall, Lk 618.

Die beiden erwähnten Tätigkeiten, das Graben und Betteln, sind für ihn keine realistischen Alternativen. Es bleibt unklar, ob er zum Graben (σκάπτειν) körperlich zu schwach ist, ob er darin keine Erfahrung hat oder ob er einfach zu bequem dafür ist. Der Ausdruck σκάπτειν ist für Mineshige ein Symbolbegriff für anstrengende körperliche Arbeit (vgl. Lk 6,48; 13,8) und deutet den Hintergrund landwirtschaftlicher Verhältnisse an.<sup>76</sup> Der Verwalter will aber offenbar eine so schwere körperliche Arbeit nicht machen, und er stellt fest: σκάπτειν οὐκ ἰσχύω. Die Wendung σκάπτειν οὐκ ἰσχύω hat eine semantische Parallele in Aristophanes, die Vögel.<sup>77</sup> Weitere semantische Parallelen gibt es in den Komödien von Plautus, diese wurden bereits unter Punkt 1.5.2 thematisiert. Das Betteln (ἐπιτελεῖν) wäre für ihn eine zu tiefe Erniedrigung, dagegen richtet sich sein Stolz. „Als Mitglied einer gut situierten Mittelschicht könnte er sich nicht zum Betteln erniedrigen, denn dazu fehlt ihm die moralische Kraft.“<sup>78</sup> Die Zukunft des Verwalters bleibt damit an dieser Stelle völlig im Dunkeln.

#### **Vers 4:**

ἔγνων τί ποιήσω, ἵνα ὅταν μετασταθῶ ἐκ τῆς οἰκονομίας δέξωνται με εἰς τοὺς οἴκους αὐτῶν.

Ich erkannte, was ich tun werde, damit, wann ich entfernt werde aus der Verwaltung, sie mich aufnehmen in ihre Häuser.

Das Selbstgespräch wird fortgesetzt, und der Verwalter hat nun offensichtlich einen Plan für die Zukunft entwickelt, über dessen Inhalt der Vers 4 aber nichts aussagt. Mit diesem nicht näher erläuterten Plan verbindet er die Hoffnung der Aufnahme in die Häuser anderer Personen, was als Gastfreundschaft oder Obdach gemeint sein könnte, sobald er von seinem Posten abgesetzt sein wird. „Das schreckenerregende Bild eines obdachlosen Bettlers mag den Wunsch nach häuslicher Geborgenheit besonders gefördert haben.“<sup>79</sup> Wer diese anderen sind, ist aus dem Vers selbst nicht zu eruieren. Erst ein Vorausblick auf die weiteren Verse lässt deren Identität zumindest erahnen. “The subject of δέξωνται is not stated: the steward’s thoughts have leapt ahead to the debtors who appear in the next verse.”<sup>80</sup> Damit wird die Brücke von der Reflexion hin zur Umsetzung in die Tat beschritten.

---

<sup>76</sup> Vgl. Mineshige, Besitzverzicht 145.

<sup>77</sup> Vgl. Aristophanes, Aves 1432: τί γὰρ πάθω, σκάπτειν γὰρ οὐκ ἐπίσταμαι. Zitiert nach Mineshige, Besitzverzicht 145.

<sup>78</sup> Bovon, Lk III 76.

<sup>79</sup> Ernst, Lk 348.

<sup>80</sup> Marshall, Lk 618.

### Verse 5-7:

καὶ προσκαλεσάμενος ἕνα ἕκαστον τῶν χρεοφειλετῶν τοῦ κυρίου ἑαυτοῦ ἔλεγεν τῷ πρώτῳ· πόσον ὀφείλεις τῷ κυρίῳ μου; ὁ δὲ εἶπεν· ἑκατὸν βάτους ἐλαίου. ὁ δὲ εἶπεν αὐτῷ· δέξαι σου τὰ γράμματα καὶ καθίσας ταχέως γράψον πεντήκοντα. ἔπειτα ἑτέρῳ εἶπεν· σὺ δὲ πόσον ὀφείλεις; ὁ δὲ εἶπεν· ἑκατὸν κόρους σίτου. λέγει αὐτῷ· δέξαι σου τὰ γράμματα καὶ γράψον ὀγδοήκοντα.

Und herbeirufend einzeln jeden der Schuldner seines Herrn, sagte er dem ersten: Wieviel schuldest du meinem Herrn? Der aber sprach: Hundert Bat Öl. Der aber sprach zu ihm: Nimm deine Schriften und, dich setzend, schnell schreibe fünfzig! Danach zu einem anderen sprach er: Du aber, wieviel schuldest du? Der aber sprach: Hundert Kor Weizen. Er sagt ihm: Nimm deine Schriften und schreibe achtzig.

Der Verwalter schreitet zur Tat und ruft alle Schuldner seines Herrn der Reihe nach herbei, zwei davon werden im Text herausgegriffen. Beide schulden seinem Herrn bestimmte Mengen an Naturalien, Weizen und Öl, die in der Lebenswelt Palästinas oft anzutreffen waren. Die Identität der beiden Schuldner bleibt unklar, J. Jeremias vermutet, es handle sich um Pächter oder Händler.<sup>81</sup> „Die Schuldner (χρεοφειλέτης) sind entweder Pächter, die einen bestimmten Teil des Ertrages ihres Landes als Pachtzins abzuliefern haben, oder Großhändler, die Lieferungen gegen Schuldschein erhalten haben.“<sup>82</sup> Der Verwalter erlässt nun eigenmächtig jedem Schuldner einen Teil der Schuld, wobei es sich um unterschiedlich hohe erlassene Mengen handelt, allerdings auch um verschiedene Produkte. Jeremias lenkt bei der Frage der Schuldnachlässe den Blick von den unterschiedlich hohen Mengen hin zu deren Geldwerten, wobei er für 100 Bat (= 36,5 hl) Öl einen Wert von 1000 Denaren annimmt, 100 Kor (= 364,4 hl) Weizen haben einen Wert von ungefähr 2500 Denaren. Öl war demnach teurer als Weizen und die Schuldnachlässe (18 hl Öl, 73 hl Weizen) waren, bezogen auf ihren Geldwert, ungefähr gleich und betrug ca. 500 Denare.<sup>83</sup> Mit dieser Aktion will der Verwalter offensichtlich seine Zukunft absichern, mit dem Hintergedanken, bei den Schuldnern seines Herrn, die er für sich gnädig gestimmt hat, eine Bleibe zu bekommen. Aber die eigenmächtig gewährten Schuldnachlässe sind ein Unrecht seinem Herrn gegenüber, da es der Besitz eines anderen ist, mit dem der Verwalter so „großzügig“ umgeht. Diese Tatsache ist m.E. die bleibende Provokation, die sich im Text nicht auflösen lässt, insgesamt ist der Ansatz von Jeremias vor dem Hintergrund der Lebenswelt Palästinas gut verständlich.

---

<sup>81</sup> Ebenso argumentiert Marshall ebd. 618.

<sup>82</sup> Jeremias, Gleichnisse 180.

<sup>83</sup> Vgl. ebd. 180.

Eine andere Interpretation der Schuldnachlässe hat J. D. M. Derrett vorgelegt. Er meint es handle sich um Wucherzinsen,<sup>84</sup> die der Verwalter gelöscht hat; damit habe er gemäß der Tora (vgl. Ex 22,24; Lev 25,36f; Dtn 23,20f) gehandelt. "According to God's law, if the contracts with the debtors had originally been usurious in their nature, he was a sinner in entering into them, and in releasing the debtors from the usurious portion of the debts he was acting righteously, and making amends."<sup>85</sup> Damit wäre die Tat des Verwalters aus jüdischer Sicht in keinem Fall ungerecht gegenüber seinem Herrn gewesen.

Aber die Tora spricht nicht von Wucherzinsen, sondern überhaupt von Zinsen, die Brüder, d.h. Juden, untereinander nicht verrechnen sollen (vgl. Dtn 23,20-21). Das wurde aber meist dadurch umgangen, dass die Zinsen schon vorher hochgerechnet wurden, d. h. sie waren schon in der ursprünglichen Schuldfeststellung enthalten.<sup>86</sup> Der Verwalter ist nach dieser Interpretation Derretts ein Torafrommer, der das göttliche Gesetz ernst nimmt und danach handelt.

J. A. Fitzmyer wiederum meint, bei den Schuldnachlässen handle es sich um Provisionen des Verwalters, auf die er verzichtet habe.<sup>87</sup> Genau um den Wert dieser seiner Provision habe der Verwalter die Schuldscheine nach unten korrigieren lassen. Damit habe er die Schuldner seines Herrn sicher gnädig gestimmt, er wollte ja bei ihnen aufgenommen werden, er hätte aber nach dieser Interpretation seinen Herrn in keiner Weise betrogen.

*According to accepted practice, such an agent, however, often lent his master's property out to others at a commission or an interest which was added to the principal in promissory notes or bonds. The notes or bonds frequently mentioned only the amount owed, i.e. the principal plus the interest.*<sup>88</sup>

Diese Praxis war wahrscheinlich im ganzen Mittelmeerraum verbreitet und wurde auch häufig angewendet. Dann wäre auch das Lob des Herrn in Vers 8a verständlich: Die soziale Gesinnung des Verwalters würde als klug verstanden und entsprechend gewürdigt. Der Herr hätte nach diesem Interpretationsansatz auch keinen Verlust zu beklagen.

Gegen Derrett und Fitzmyer, die beide auf verschiedene Weise keine Ungerechtigkeit im Rahmen der Schuldnachlässe erkennen, ist aber zu sagen, dass der Verwalter erst nach seiner

---

<sup>84</sup> Ebenso argumentiert Degenhardt, Lukas 117.

<sup>85</sup> Derrett, Steward 209.

<sup>86</sup> Vgl. Degenhardt, Lukas 117.

<sup>87</sup> Dagegen argumentiert Loader, Jesus 524.

<sup>88</sup> Fitzmyer, Lk II 1097.

Tat in den Versen 5-7 als „Verwalter der Ungerechtigkeit“ (Vers 8a) bezeichnet wird. Zudem wird in Vers 5 von „Schuldnern seines Herrn“ gesprochen!

An dieser Stelle soll die bereits angekündigte Diskussion über das Ende der ursprünglichen Parabel aufgegriffen werden. Einige Interpreten wie R. Bultmann betrachten allein die Verse 1-7 als ursprüngliche Parabel.<sup>89</sup>

*Die Anwendung V. 8 (durch καὶ ἐπήνεσεν ὁ κύριος abgesetzt; vgl. Lk 18,6) ist sekundär. Lk hat sie offenbar als noch zum Gleichnis gehörig aufgefaßt, nämlich als Aussage des Herrn des οἰκονόμος, denn durch καὶ ἐγὼ ὑμῖν λέγω eingeleitet, hängt er V. 9-13 noch andere Sprüche an, die eine Anwendung geben sollen.<sup>90</sup>*

Ähnlich argumentiert auch W. Grundmann, für den die Erzählung in Vers 7 endet: „An dieser Stelle bricht die Erzählung ab. Welche Wirkung das große Betrugsmanöver gehabt hat, wird nicht mehr erzählt; das Urteil über den möglichen Fortgang hängt von der Beurteilung der Eigenart der Erzählung ab.“<sup>91</sup> Diese Interpretation erspart sich in jedem Fall eine Antwort auf die schwierige Frage, warum der Herr in Vers 8a den Verwalter lobt, da der gesamte Vers 8 als sekundär betrachtet wird, aber: “If one limits the parable to the narrative story in this way, it ends all too abruptly, and one never learns the reaction of the ‘rich man` or ‘master` which one is led to await from the beginning.”<sup>92</sup> Das unvermittelte Lob von Vers 8a stünde dann in keiner Beziehung zu den vorangehenden Versen. Dieser Ansatz bleibt also eher unbefriedigend, er bietet keinen Lösungsvorschlag an, sondern umgeht ihn.

### **Vers 8a:**

καὶ ἐπήνεσεν ὁ κύριος τὸν οἰκονόμον τῆς ἀδικίας ὅτι φρονίμως ἐποίησεν...  
Und es lobte der Herr den Verwalter der Ungerechtigkeit, weil klug er handelte;...

In Vers 8a geht es zunächst um die Frage, wer an dieser Stelle mit ὁ κύριος gemeint sei. Die zwei klassischen Antworten auf diese Frage, es handle sich um den reichen Mann von Vers 1 oder aber es handle sich um Jesus selbst, werden im Folgenden erläutert und einander gegenübergestellt. Eine weitere Frage schließt sich daran an und ist eng mit der vorigen

---

<sup>89</sup> Ebenso argumentieren Harnisch, Gleichniserzählungen 40-41; Jeremias, Gleichnisse 42-43.

<sup>90</sup> Bultmann, Geschichte 190.

<sup>91</sup> Grundmann, Lk 318.

<sup>92</sup> Fitzmyer, Lk II 1096.

verknüpft: Warum lobt dieser Herr den Verwalter, der im Text doch als οἰκονόμος τῆς ἀδικίας bezeichnet wird?

1. ὁ κύριος meint Jesus:

J. Jeremias versteht unter dem Herrn in Vers 8a Jesus, demnach würde auch das Lob für den Verwalter aus dem Mund Jesu kommen. „Die Zuhörer erwarten, daß Jesus mit einem Wort scharfer Mißbilligung schließen wird. Es trifft sie völlig unerwartet, daß Jesus statt dessen – den Betrüger – lobt. Ihr seid empört? Lernt daraus!“<sup>93</sup> – Argumente für diese Sichtweise sind:

- a. Auf der Ebene der Grammatik kann man ὁ κύριος für Jesus lesen, da in Vers 9 mit καὶ ἐγὼ ὑμῖν λέγω Jesus als Sprecher folgt.<sup>94</sup>
- b. In Lk 18,6 (Εἶπεν δὲ ὁ κύριος· ἀκούσατε τί ὁ κριτῆς τῆς ἀδικίας λέγει·) meint ὁ κύριος gewiss Jesus.<sup>95</sup>
- c. Die schwierige Erklärung, dass der Herr der Parabel einen betrügerischen Verwalter loben könnte, würde sich erübrigen.

2. ὁ κύριος meint den „Herrn“ der Parabel, den Reichen von Vers 1:

Argumente für diese Sichtweise sind:

- a. In der Parallele Lk 14,23f ist mit ὁ κύριος der Hausherr gemeint, der das große Gastmahl gibt, und der folgende Vers 24 fährt ähnlich wie Lk 16,9 mit λέγω γὰρ ὑμῖν fort.<sup>96</sup>
- b. Die Verwendung von κύριος für den Herrn der Parabel in Lk 16,3.5 legt es im Gefälle der Erzählung nahe, dass auch in Vers 8a mit ὁ κύριος der Herr der Parabel gemeint ist.<sup>97</sup>
- c. Nimmt man das Ende der Parabel mit Vers 7 an, würde die Erzählung wohl sehr abrupt aufhören, aber man erwartet doch noch irgendeine Reaktion des Herrn am Ende.<sup>98</sup>

---

<sup>93</sup> Jeremias, Gleichnisse 181.

<sup>94</sup> Vgl. Marshall, Lk 619.

<sup>95</sup> Vgl. ebd. 619.

<sup>96</sup> Vgl. Heininger, Metaphorik 168.

<sup>97</sup> Vgl. Bovon, Lk III 78.

<sup>98</sup> Vgl. Marshall, Lk 620.



- d. Lk 16,8f entspricht nicht exakt Lk 18,6f, denn es gibt in Lk 18,6 eine Einleitung einer direkten Rede mit εἶπεν δὲ ὁ κύριος, diese fehlt aber in Lk 16,8f.<sup>99</sup>
- e. Da es keine Überleitung vom erzählenden Teil zur direkten Rede zwischen Vers 8a und Vers 8b gibt, ist es nicht möglich, ὁ κύριος in Vers 8a mit Jesus zu identifizieren.<sup>100</sup>

Aus dem Vergleich heraus, klingen für mich die Argumente dafür, dass mit ὁ κύριος in Vers 8a der Herr der Parabel gemeint ist, überzeugender. Die Beobachtung, dass in den Versen 3 und 5 κύριος für den Herrn der Parabel verwendet wird, ist m.E. das stärkste Argument dafür, dass auch in Vers 8a der Herr der Parabel spricht. Warum sollte in Vers 8a plötzlich eine andere Person sprechen? Selbst diejenigen, die wie J. Jeremias den κύριος in Vers 8a grundsätzlich auf Jesus beziehen, räumen ein, dass der lukanische Text in Vers 8a mit κύριος noch den Herrn des Verwalters meine, dessen überraschendem Urteil sich Jesus dann in Vers 9 mit καὶ ἐγὼ ὑμῖν λέγω anschließt:

*Es ist bekanntlich umstritten, wer in V. 8 (καὶ ἐπήνεσεν ὁ κύριος τὸν οἰκονόμον τῆς ἀδικίας) mit dem κύριος gemeint ist. Der Subjektwechsel am Anfang von V. 9 (καὶ ἐγὼ ὑμῖν λέγω) scheint zu dem Schluß zu zwingen, daß der Herr des Gleichnisses gemeint sei, genauso wie 12,37.42b; 14,23 ὁ κύριος den Herrn des Gleichnisses bezeichnet.<sup>101</sup>*

Verfolgt man diesen Gedanken weiter, so kommt das Lob für den Verwalter aus dem Mund des Herrn der Parabel.<sup>102</sup> “The master, who is the κύριος, found that he was in a cleft stick. He did not merely praise the steward, he adopted the latter’s acts.”<sup>103</sup> Ist aber ὁ κύριος der Herr der Parabel, dann gehört Vers 8a wohl auch zur ursprünglichen Parabel dazu.<sup>104</sup> Was aber ist die Ursache für dieses Lob? Die Begründung im Text lautet: ὅτι φρονίμως ἐποίησεν. Worin das kluge Handeln des Verwalters allerdings besteht, wird im Text nicht gesagt, man kann daher nur Vermutungen anstellen. „Seine Klugheit besteht darin, dass er die kritische

<sup>99</sup> Vgl. Mineshige, Besitzverzicht 147.

<sup>100</sup> Vgl. ebd. 147.

<sup>101</sup> Jeremias, Gleichnisse 42.

<sup>102</sup> Ebenso argumentiert auch Fitzmyer, Lk II, 1101.

<sup>103</sup> Derrett, Steward 216.

<sup>104</sup> Vers 8a als Ende der ursprünglichen Parabel erachten z. B. Bovon, Lk III 72-73; Fitzmyer, Lk II 1096.1105; Heining, Metaphorik 170; Marshall, Lk 620; Mineshige, Besitzverzicht 148.

Situation richtig erkannt und sich sofort (ταχέως) auf seine Zukunft vorbereitet hat.“<sup>105</sup> Der Verwalter wird hier aber auch als ungerecht bezeichnet, da er den Schuldnern seines Herrn eigenständig großzügige Schuldnachlässe gewährt hat.<sup>106</sup> Der Herr lobt demnach seinen Verwalter trotz seiner ungerechten, ja betrügerischen Taten.

### **Vers 8b:**

...ὅτι οἱ υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου φρονιμώτεροι ὑπὲρ τοὺς υἱοὺς τοῦ φωτὸς εἰς τὴν γενεάν τὴν ἑαυτῶν εἰσιν.

...denn die Söhne dieses Aions sind klüger als die Söhne des Lichts in ihrer eigenen Art.

Das ὅτι zu Beginn von Vers 8b hat zu unterschiedlichen Interpretationen Anlass gegeben, da es als zweites ὅτι sehr rasch im Satzgefüge von Vers 8 folgt. J. Wellhausen hat dieses zweite ὅτι in Anlehnung an das hebräische *lēʾmōr* – was zu Deutsch mit „sagend“ übersetzt werden kann – gelesen und darunter eine Einleitung direkter Rede verstanden. I.H. Marshall hat diese Interpretation grundsätzlich unterstützt.<sup>107</sup> J.A. Fitzmyer wiederum übersetzt das ὅτι am Beginn von Vers 8b mit „weil“ und bezieht sich dabei auf J.M. Creed.

*The upshot is that we are thrust back on the comment of J.M. Creed (...) that the second hoti in v. 8 must be translated as 'for' or 'because'. It creates a secondary joining, which introduces a new lesson to be drawn from the parable; it thereby reveals the kind of suture it really is.*<sup>108</sup>

Abgesehen von der grammatikalischen ὅτι-Diskussion werden einander auf der inhaltlichen Ebene zwei Menschengruppen in diesem Halbvers kontrastierend gegenübergestellt, die „Söhne dieses Äons“, die als klüger bezeichnet werden und „die Söhne des Lichts“.<sup>109</sup> Die Wendung οἱ υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου kommt noch in Lk 20,34 vor, an dieser Stelle stehen aber die „Söhne dieser Welt“ den „Söhnen Gottes“ gegenüber, die den Engeln gleich nicht mehr sterben können.

---

<sup>105</sup> Mineshige, Besitzverzicht 148.

<sup>106</sup> Anders argumentieren Degenhardt, Lukas 117f; Fitzmyer, Lk II 1097.1100; siehe auch oben FN 41.

<sup>107</sup> Vgl. Fitzmyer, Lk II 1107-1108.

<sup>108</sup> Ebd. 1108.

<sup>109</sup> In den Qumranhandschriften werden auch „Söhne des Lichts“ (1QS 1,9; 2,16; 3,13.24f; 1QM 1,3.9.11.13) genannt, diese werden aber den „Söhnen der Finsternis“ (1QS 1,10; 1QM 1,1.7.10.16; 3,6.9; 14,17; 16,11) gegenübergestellt. Diese Gegenüberstellung findet sich allerdings nicht bei Lukas. Lukas zeichnet die „Söhne dieser Welt“ mit Vorbildwirkung für die Lichtsöhne. Eine Verbindung zwischen Lukas und Qumran ist daher nicht anzunehmen.

Der Ausdruck οἱ υἱοὶ τοῦ φωτός findet sich auch außerhalb des lukanischen Schrifttums in Joh 12,36 (υἱοὶ φωτός), 1 Thess 5,5 (υἱοὶ φωτός) sowie Eph 5,8 (τέκνα φωτός) und bezeichnet dort „Christen“.<sup>110</sup> Diese frühen Christen beginnen sich als Gemeinden zu organisieren. „Die Gemeinde, die sich Söhne des Lichts nennt, kontrastiert ihr eigenes Dasein mit dem der Söhne dieses Äons, die im Bezug auf ihr ‚Geschlecht‘, d.h. unter ihresgleichen bzw. in ihren Geschäften, klüger sind.“<sup>111</sup> Die Weltsöhne sind demnach klüger in ihren eigenen Angelegenheiten und sind den Lichtsöhnen darin ein Vorbild. So sollen auch die Jünger vom Verwalter, der offenkundig zu den Weltsöhnen gerechnet wird, lernen. Sie sollen genauer betrachtet von der Klugheit des Verwalters lernen. „In other words, Christians can learn something from the prudence of such people.“<sup>112</sup> Dahinter könnte die Situation der frühchristlichen Gemeinde stehen und ihr im Gegensatz zu den Weltmenschen eher wenig strukturiertes und wenig durchdachtes Vorgehen und Planen.<sup>113</sup> Die frühchristliche Gemeinde steckt gleichsam noch in den Kinderschuhen und muss eine eigene Organisation erst entwickeln, möglicherweise können finanzielle und materielle Probleme im Text mitschwingen.<sup>114</sup> Auch dürfte sich im Hintergrund von Vers 8b die Abschwächung der Naherwartung zeigen. „Das Ausbleiben der Parusie provoziert eine Neuinterpretation, wie sie in V. 8b zum Ausdruck kommt.“<sup>115</sup> Die Parusie lässt auf sich warten, das Ringen der lukanischen Gemeinde mit dem Text der ursprünglichen Parabel wird in diesem Halbvers deutlich spürbar.

Dagegen gehört für Jülicher der gesamte Vers 8 zur ursprünglichen Parabel:

*Wenn einst die Parabel mit 8 schloss, so war nichts Unklares in dem Berichte; Jesus erteilte dem schlauen Haushalter, indem er stillschweigend den Erfolg seiner Manipulationen 5-7 voraussetzt, Lob wegen einer Klugheit, von der er wünschte, dass seine Genossen sie sich für Ihresgleichen aneignen möchten.<sup>116</sup>*

Dieser Argumentation von Jülicher steht allerdings das stilistisch eher unpassend eingefügte ὅτι am Anfang von Vers 8b entgegen: „V. 8b gehörte ursprünglich nicht zum Gleichnis, wie

---

<sup>110</sup> Vgl. Mineshige, Besitzverzicht 149.

<sup>111</sup> Heininger, Metaphorik 176.

<sup>112</sup> Fitzmyer, Lk II 1106.

<sup>113</sup> Vgl. Mineshige, Besitzverzicht 149.

<sup>114</sup> Dagegen argumentieren Green, Lk 593; Marshall, Lk 620-621: Nicht die Gemeinde spricht in Vers 8b, sondern Jesus.

<sup>115</sup> Heininger, Metaphorik 176.

<sup>116</sup> Jülicher, Gleichnisreden II 505.

das ungeschickt wiederholte ὅτι zeigt.“<sup>117</sup> Da dieses zweite ὅτι wahrscheinlich erst später eingefügt wurde, zeigen sich an dieser Stelle bereits redaktionelle Spuren.

### **Vers 9:**

Καὶ ἐγὼ ὑμῖν λέγω, ἑαυτοῖς ποιήσατε φίλους ἐκ τοῦ μαμωνᾶ τῆς ἀδικίας, ἵνα ὅταν ἐκλίπη δέξωνται ὑμᾶς εἰς τὰς αἰωνίους σκηνάς.

Und ich sage euch, macht euch Freunde aus dem Mammon der Ungerechtigkeit, damit, wann es aufhört, sie euch aufnehmen in die ewigen Zelte.

### **1. Wer sind die Freunde?**

Vers 9 wirft einige Fragen auf, die teilweise divergierende Antworten gefunden haben. Zunächst ist die Verbindung zu Vers 4 interessant. Es geht in beiden Versen darum, einen anderen günstig zu stimmen und Freunde zu erwerben. Die Identität der „Freunde“ in Vers 9 hat aber unterschiedliche Deutungen erfahren. Einige Interpreten meinen, es handle sich dabei um Engel Gottes oder um Gott selbst.<sup>118</sup> Der eschatologische Kontext mit αἰωνίοι σκηναί könnte diese Interpretation stützen. „Offenbar wird hier unter Umschreibung des Gottesnamens auf die eschatologische Entscheidungsstunde angespielt.“<sup>119</sup> Andere halten die Armen für die „Freunde“, an denen ein gutes Werk getan wurde und die beim Gericht Gottes eine Fürsprecherfunktion haben werden.<sup>120</sup>

*Deutlich ist aber, daß der Vers in Aufnahme des Stichwortes ποιεῖν (V. 3.4.8.) das der Gemeinde (ὑμῖν) gebotene, karitative Verhalten benennt. Für ein Verständnis der φίλους als Bedürftiger würde sprechen, daß V. 9 ja darlegen will, wie die Lichtsöhne εἰς τὴν γενεάν τὴν ἑαυτῶν (V. 8b) Klugheit beweisen können.<sup>121</sup>*

Im Hinblick auf das Thema der Almosenfrömmigkeit sind meiner Meinung nach mit den „Freunden“ die Armen gemeint, wobei es grundsätzlich schwierig ist, diesen Begriff einzuordnen.<sup>122</sup> Ein weiterer Interpretationsversuch spricht von Personifizierungen der

---

<sup>117</sup> Mineshige, Besitzverzicht 140.

<sup>118</sup> So z. B. Grundmann, Lk III 321; Jeremias, Gleichnisse 43; Schmidt, Hostility 153; Schneider, Lk II 335.

<sup>119</sup> Ernst, Lk 349.

<sup>120</sup> So z. B. Ernst, Lk 349; Horn, Glaube 75; Manson, Lk 183f; Mineshige, Besitzverzicht 151; Topel, Injustice 220f.

<sup>121</sup> Horn, Glaube 75.

<sup>122</sup> Ebd. 75, vermerkt dazu: „Da im NT neben Joh nur Lk φίλος häufig (17 mal), aber in unterschiedlichsten Zusammenhängen gebraucht, wird von diesem Begriff nur schwer eine Entscheidung zu treffen sein.“

Almosen, die dann bei Gott als Fürsprecher eintreten werden.<sup>123</sup> Diese letzte Interpretation könnte eine jüdische Redeweise zum Hintergrund haben. „Wer ein Gebot erfüllt, erwirbt sich einen Fürsprecher“ (Ab IV,11a).

## 2. Wortbedeutung von μαμωνᾶς

Das Wort μαμωνᾶς kommt sehr wahrscheinlich aus der aramäischen Sprache. „Das griech[ische] μαμωνᾶς gibt den status emphaticus מַמּוֹן des geläufigen aram[äischen] Subst[antivs] מַמּוֹן wieder. Die Ableitung des Wortes ist unsicher. Doch spricht die größere Wahrscheinlichkeit für Herkunft von מַמּוֹן = Das, worauf man traut (JBuxtorf).“<sup>124</sup> Es kann alle möglichen Güter, besonders Geld und Gewinn<sup>125</sup>, bedeuten und kann neutral aufgefasst werden, aber auch negativ besetzt sein. „Zur Sicherstellung des abwertenden Sinnes wird mehrfach דְּשִׁקְרָא beigefügt. Mindestens in gewissen Kreisen (vgl. die Armenfrömmigkeit der Anawim) verbindet sich mit מַמּוֹן an sich der Begriff des Unreinen, Unredlichen, Weltlichen.“<sup>126</sup> Die Wendung דְּשִׁקְרָא מַמּוֹן bedeutet, Hauck folgend: Besitz, der auf unredliche Weise gewonnen ist.<sup>127</sup> Diese Negativinterpretation sollte allerdings zu keinem verengenden Blick führen.<sup>128</sup> Das Wort kommt in den rabbinischen Schriften vor, daneben in den Targumim (z.B. Targ 1 Sam 12,3) und in der Mischna (z.B. Ab 2,12; San 1,1), aber auch in den Qumranhandschriften (z.B. 1QS 6,2; 1Q27 1,2,5; CD 14,20), nicht jedoch im AT.<sup>129</sup>

Mit diesem Vorwissen kann man sich an die schwierige Deutung von μαμωνᾶς τῆς ἀδικίας herantasten. Diese Wendung könnte „den ungerecht erworbenen Mammon“ bedeuten,<sup>130</sup> einige jüdisch-aramäische Wendungen in den Targumim, in denen es – wie in der Midraschexegeese üblich – vorwiegend um Deutung und Auslegung der Texte geht, weisen in diese Richtung.<sup>131</sup> Vom Kontext in Lk 16 her ist diese Interpretation allerdings nicht sehr wahrscheinlich. „Aber diese Deutung passt nicht zum lukanischen Kontext, denn es ist schwer

---

<sup>123</sup> So z. B. Williams, *Almsgiving* 295f.

<sup>124</sup> Hauck, Artikel μαμωνᾶς 390.

<sup>125</sup> Krämer, Rätsel 78-95, hier 80f, bietet einen umfassenden Überblick zum Thema μαμωνᾶς bzw. μαμωνᾶς τῆς ἀδικίας, es werden auch unterschiedliche Deutungsansätze diskutiert und einander gegenübergestellt.

<sup>126</sup> Hauck, Artikel μαμωνᾶς 391.

<sup>127</sup> Vgl. ebd. 392.

<sup>128</sup> Vgl. Rüger, *Μαμωνας* 129: „Wie Ex r 31,15 zeigt, ist מַמּוֹן ein völlig neutraler Begriff, der erst durch Genitivattribute wie אִמְרָה oder שִׁקְרָא bzw. רֶשַׁע in positiver oder negativer Hinsicht qualifiziert wird.“

<sup>129</sup> Vgl. Mineshige, *Besitzverzicht* 150.

<sup>130</sup> Vgl. ebd. 150.

<sup>131</sup> Vgl. Rüger, *Μαμωνας* 128f.

denkbar, dass die Jünger aufgefordert werden, sich mit derartigem Reichtum Freunde zu machen.<sup>132</sup>

Fitzmyer wiederum versteht den Mammon als Ursache für die Ungerechtigkeit, seiner Ansicht nach ist es genau dieser Mammon, der den Menschen zur Ungerechtigkeit führt und verführt: “Even in the two Lucan passages (16:9,11) the phrase seems to mean ‘mammon that leads to dishonesty,’ stressing the *tendency* or iniquitous seduction of mammon to enslave those who pursue it and to lead to forms of dishonesty.”<sup>133</sup> Eine weitere Deutung von μαμωνᾶς τῆς ἀδικίας ist „der Mammon als weltlicher Besitz“, der Mammon wird hier als Teil der Welt selbst aufgefasst, einer Welt, die nicht nur, aber immer auch eine böse und ungerechte Welt ist.<sup>134</sup> “Hence the meaning is ‘worldly wealth’, as opposed to heavenly treasure. It is to be used to win friends, no doubt by almsgiving.”<sup>135</sup> Mit diesem Mammon soll man Freunde gewinnen, d.h. Geld und Besitz zum Almosenverteilen gebrauchen. Diese letzte Deutung ist m.E. unter Berücksichtigung der lukanischen Theologie von Besitzverzicht und Almosengabe (vgl. Lk 12,33) naheliegend.

### 3. Die Wendung ὅταν ἐκλίπη

Eine andere Schwierigkeit im Text ist die Wendung ὅταν ἐκλίπη. Manche Interpreten deuten diese Wendung auf die individuelle Todesstunde, was zu Ende geht, ist damit das Leben des Einzelnen. „Lukas hat vielleicht nur die Worte *hotan eklipe* (wenn er aufhört) eingesetzt, um den Bezug zum Augenblick des Todes (vgl. 12,33: *anekleipton*) herzustellen.“<sup>136</sup> Im Individualtod verliert der Mammon als irdischer Besitz jeglichen Wert. Andere meinen, es sei nicht das persönliche Ende des Menschen mit dem Individualtod gemeint, sondern das universale Ende der Welt überhaupt sei das Thema. „Im Rahmen des Bildes kann ein Bezug auf das zu Ende gehende Geld oder auf das Lebensende vermutet werden. Für das red[aktionelle] Verständnis drängt sich ein endzeitlicher Ausblick auf (vgl. Zef 1,18).“<sup>137</sup> Mit dem Verweis auf den Propheten Zefanja und seine düstere Botschaft hat Ernst einerseits deutlich das Weltende im Blick: „Auch ihr Silber, auch ihr Gold wird sie nicht erretten können am Tag des Grimms des HERRN; und durch das Feuer seines Eifers wird das ganze

---

<sup>132</sup> Mineshige, Besitzverzicht 150.

<sup>133</sup> Fitzmyer, Lk II 1109.

<sup>134</sup> So argumentiert Mineshige, Besitzverzicht 151.

<sup>135</sup> Marshall, Lk 621.

<sup>136</sup> Schneider, Lk II 334-335.

<sup>137</sup> Ernst, Lk 349.

Land verzehrt werden. Denn Vernichtung, ja, Entsetzen wird er wirken bei allen Bewohnern des Landes“ (Zef 1,18).

Auf der anderen Seite hält es Ernst aber auch für möglich, den zu Ende gehenden Mammon an dieser Stelle zu verstehen. Wenn man den Vers so liest, dass es der Mammon ist, der zu Ende geht, dann ist μαμωνᾶς τῆς ἀδικίας Subjekt zu ἐκλίπη. An diese Argumentation schließt sich allerdings ein weiteres Problem an, dass nämlich das Geld bereits vor der Ankunft im Gottesreich zu Ende sein kann und somit auch vor dem individuellen Lebensende.<sup>138</sup> Auch ist bei dieser zuletzt genannten Argumentation die inhaltliche Verbindung zu den „ewigen Zelten“ weitgehend unklar.

#### 4. Die Wendung αἰώνιοι σκηναί

Die Wendung αἰώνιοι σκηναί kommt im rabbinischen Schrifttum nicht vor, auch nicht im AT. Dagegen wird σκηνή im NT sehr wohl verwendet, im Singular wie im Plural.<sup>139</sup> „Im NT ist σκηνή normalerweise im Singular im Sinne von ‚Wohnen im Himmel‘ verwendet.“<sup>140</sup> Die jüdische Apokalyptik kennt ebenfalls die Vorstellung von den „ewigen Zelten“.<sup>141</sup> An den entsprechenden Stellen wird besonders hervorgehoben, dass diese Zelte auf Dauer angelegt sind. Bovon weist im Zusammenhang damit vor allem auf die bildhafte Sprache hin, die hier anklingt:

*Die Zelte hier bei Lukas sind ewig, das heißt, sie müssen bildhaft verstanden werden. Innerhalb des spirituellen Sinns sind zwei Bedeutungen möglich: Die ‚ewigen Zelte‘ sind der Ort, an dem die Gläubigen zum Zeitpunkt der Parusie empfangen werden, oder der Ort, an den die Gläubigen nach ihrem Tod gelangen werden.<sup>142</sup>*

Da es bei Lukas die Tendenz zu individueller Eschatologie (Lk 12,20; 16,19-31; 23,43; Apg 7,59) gibt, ist hier m.E. mit „ewige Zelte“ eher der Ort zu verstehen, an den die Gläubigen nach ihrem Tod kommen.<sup>143</sup> Es gibt an dieser Stelle auch einen interessanten Bezugspunkt zu Paulus, der Apostel spricht in 2 Kor 5,1 nämlich von der irdischen Existenz als οἰκία τοῦ

---

<sup>138</sup> Vgl. Bovon, Lk III 81.

<sup>139</sup> Im Singular: Hebr 8,2; Offb 15,5; 21,3. Im Plural: Mk 9,5 (par Mt 17,4; Lk 9,33) und Hebr 11,9.

<sup>140</sup> Mineshige, Besitzverzicht 152.

<sup>141</sup> Vgl. 5 Esra 2,11; TestAbr 20; äthHen 39,4; 41,2; 48,1; ApcAbr 29,15.

<sup>142</sup> Bovon, Lk III 81.

<sup>143</sup> Vgl. ebd. 81-82.

σκήνους, das, sobald es zerstört wird, durch ein ewiges Haus von Gott her im Himmel ersetzt wird. Damit hat Paulus in 2 Kor 5,1 sowohl von der Terminologie her, aber auch im Hinblick auf die individuelle Eschatologie, bemerkenswerte Parallelen zu Lukas. An die Adresse der Jünger gerichtet, ist der Vers 9 dann als Aufforderung zu verstehen, mit dem Geld Freunde zu gewinnen, und zwar durch Almosengeben (Lk 12,33f), um dafür in den Himmel aufgenommen zu werden und dort zu wohnen. Vers 9 fordert demnach zum guten Umgang mit Geld und Besitz auf. Dieses Almosengeben ist für Lukas sehr wichtig, der völlige Besitzverzicht wird aber offenbar nur von denen verlangt, die einem besonderen Ruf folgen sollen (Lk 5,11; 5,28; 18,22.28). Das Lob für den Verwalter (Vers 8a) wird damit in Vers 9 im Sinne des rechten Umgangs mit Geld und Besitz gedeutet. „Dieser Vers begründet das Lob des Herrn für den Verwalter, indem er eine konkrete Anweisung für einen sinnvollen Umgang mit dem Besitz gibt.“<sup>144</sup> Der Verwalter wird in Vers 9 insgesamt in einem positiven Licht gezeichnet, als einer, der einen rechten Umgang mit dem Besitz zeigt und sich auf diese Weise einen Platz im Himmel erhoffen kann.

Es gibt auch einige Interpreten, für die die ursprüngliche Parabel erst mit Vers 9 inklusive endet, diese interpretieren den κύριος in Vers 8a als Jesus und verstehen die Verse 8b-9 als seine eigenen Anwendungen.<sup>145</sup> Diese zuletzt genannte Position wird aber heute kaum noch vertreten.

## **Verse 10-12:**

### **Vers 10**

Ὁ πιστὸς ἐν ἐλαχίστῳ καὶ ἐν πολλῷ πιστὸς ἐστίν, καὶ ὁ ἐν ἐλαχίστῳ ἄδικος καὶ ἐν πολλῷ ἄδικός ἐστιν.

Der Treue im Geringsten, auch im Vielen ist er treu, und der im Geringsten Ungerechte, auch im Vielen ist er ungerecht.

Vers 10 formuliert einen Weisheitsspruch in zunächst profaner und allgemeiner Weise. Es wird eine Schlussfolgerung gezogen, die leicht verständlich und einsichtig ist. “The saying is a good example of a secular truth being used as a basis for a religious lesson. It is true in the world at large that a person who is faithful in a small responsibility can be trusted in a larger

---

<sup>144</sup> Mineshige, Besitzverzicht 150.

<sup>145</sup> Vgl. Fitzmyer, Lk II 1096.



one.”<sup>146</sup> Marshall weist auch auf einige weitere Stellen hin, an welchen πιστός und ἄδικος im NT vorkommen. πιστός wird als Eigenschaft eines Verwalters angenommen, so auch in Lk 12,42; 19,17; 1 Kor 4,2. In Lk 19,17 wird durch das Moment der Steigerung bei den anvertrauten Minen und der daraus abgeleiteten Vollmacht über zehn Städte eine inhaltliche Parallele zu Vers 10 besonders deutlich. ἄδικος wird in Lk 16,10 meist mit „unzuverlässig“<sup>147</sup> übersetzt und drückt damit deutlich den Gegensatz zur gewünschten Eigenschaft πιστός eines Verwalters aus. ἄδικος kommt im NT auch in Lk 16,11; 18,11; Apg 24,15 und Mt 5,45 vor. Ein antithetischer Parallelismus, ausgedrückt durch das Gegensatzpaar πιστός-ἄδικος, wird hier deutlich.

## Vers 11

εἰ οὖν ἐν τῷ ἀδίκῳ μαμωνᾷ πιστοὶ οὐκ ἐγένεσθε, τὸ ἀληθινὸν τίς ὑμῖν πιστεύσει;  
Wenn ihr nun im ungerechten Mammon nicht treu wart, wer wird das Wahre euch anvertrauen?

In Vers 11 wird der allgemein formulierte Weisheitsspruch von Vers 10 inhaltlich weiterentwickelt und auf ein konkretes Thema, den Mammon, bezogen. Die semantische Wendung ἄδικος μαμωνᾶς erinnert an Vers 9 mit μαμωνᾶς τῆς ἀδικίας. Die Wendung ἄδικος μαμωνᾶς kann das „irdische Gut“ meinen, das immer auch eine implizit böse Dimension hat.<sup>148</sup>

*It is possible that disciples may not act faithfully in respect of ἄδικος μαμωνᾶς; the phrase here must mean 'worldly wealth', rather than 'wealth dishonestly acquired or used', but the use of πιστός indicates that even such material wealth is regarded as something of which men are the stewards, not the owners.*<sup>149</sup>

Das Geringste (ἐλάχιστος in Vers 10) wird hier als das „irdische Gut“ bezeichnet, das Große (πολύς in Vers 10) als das Wahre verstanden. Die Frage nach dem Wahren ist eine abstrakte, eher philosophische Frage. Die meisten Interpreten deuten τὸ ἀληθινόν als „wahren Besitz im Himmel“, es geht um Güter von bleibendem Wert, die auf Erden nicht erreichbar sind und deshalb nur von Gott her im Himmel eingelöst werden.<sup>150</sup> J. Ernst dagegen vermutet hinter τὸ

---

<sup>146</sup> Marshall, Lk 623.

<sup>147</sup> Vgl. ebd. 623; Mineshige, Besitzverzicht 152.

<sup>148</sup> Vgl. Bovon, Lk III 93; Mineshige, Besitzverzicht 153.

<sup>149</sup> Marshall, Lk 623.

<sup>150</sup> Vgl. Bock, Lk II 1335; Marshall, Lk 623; Mineshige, Besitzverzicht 153.

ἀληθινόν eine mögliche Anspielung auf das „Wort der Wahrheit“ in 2 Tim 2,15 und Jak 1,18.<sup>151</sup>

## Vers 12

καὶ εἰ ἐν τῷ ἀλλοτρίῳ πιστοὶ οὐκ ἐγένεσθε, τὸ ὑμέτερον τίς ὑμῖν δώσει;  
Und wenn ihr im Fremden nicht treu wart, wer wird das Eure euch geben?

In Vers 12 zeigt sich eine inhaltliche Fortschreibung der bisher entwickelten Themenfelder mit weiteren Entsprechungen. Für viele Interpreten<sup>152</sup> entspricht der „ungerechte Mammon“ aus Vers 11 dem „Fremden“ an dieser Stelle.

*The parallelism suggests that now worldly mammon is to be equated with what is ἀλλότριος, 'belonging to another person'. Worldly wealth does not really belong to the disciples; they hold it on trust from God. (...) Correspondingly, the true wealth is yours, ὑμέτερον (...).*<sup>153</sup>

Das „Wahre“ in Vers 11 entspricht dann dem „Euren“ und meint wahrscheinlich den Lohn im Himmel.<sup>154</sup> „The treasure of heaven will be their own inalienable possession.“<sup>155</sup> Führt man den Gedankengang dieser Stelle weiter, wird gegenübergestellt, was den Jüngern fremd ist und bleibt – das sind die weltlichen Güter in der Umschreibung des „ungerechten Mammons“ rekurrierend auf Vers 11 auf der einen Seite – und das, was ihnen zu eigen sein wird im Himmel – das ist das „Eure“ in der Umschreibung vom Anvertrauen des „Wahren“, wiederum rekurrierend auf Vers 11, auf der anderen Seite.

K. Mineshige setzt bei der Interpretation von Vers 12 grundsätzlich anders an, indem er in Vers 12 eine direkte Anwendung von Vers 10 erblickt. Das „Fremde“ entspricht dann dem „Geringsten“ von Vers 10, und das „Eure“ entspricht dem „Großen“ von Vers 10. In weiterer Folge interpretiert er allerdings das „Eure“ dann ebenfalls als Lohn im Himmel. Nach

---

<sup>151</sup> Vgl. Ernst, Lk 351.

<sup>152</sup> So z.B. Ernst, Lk 351; Grundmann, Lk 322; Marshall, Lk 623.

<sup>153</sup> Marshall, Lk 623.

<sup>154</sup> So z.B. Bovon, Lk III 93; Ernst, Lk 351; Marshall, Lk 623; Mineshige, Besitzverzicht 153.

<sup>155</sup> Marshall, Lk 624.

Mineshige bezieht sich Vers 12 nicht auf die ursprüngliche Parabel und ist auch keine Anwendung derselben.<sup>156</sup> Vers 12 steht für ihn eher unvermittelt im Text.

J. Jeremias hingegen sieht sehr wohl eine Verbindung zur ursprünglichen Parabel und deutet den Verwalter in den Versen 10-12 als abschreckendes Beispiel, das nicht zur Nachahmung einladen soll:

*V. 10-12 (durch die Stichworte ἄδικος [V. 10] und ἄδικος μαμωνᾶς [V. 11] mit V. 9 verbunden) bringen eine dritte Deutung des Gleichnisses in Gestalt eines antithetisch gegliederten Sprichwortes (V. 10), das von Treue und Untreue im Geringsten handelt und V. 11-12 auf den Mammon und die ewigen Güter angewendet wird. Nicht Vorbild ist der Mann, sagt diese dritte Deutung, sondern abschreckendes Beispiel!<sup>157</sup>*

Die Argumentation von Jeremias mit den genannten Stichwortverbindungen klingt m.E. an dieser Stelle überzeugend und ist gut nachvollziehbar. Allerdings bleibt dann die Frage, warum der Verwalter in Vers 8a gelobt wurde, weiterhin unklar, ja sogar zugespitzt paradox.

Nicht zu übersehen ist die Satzkonstruktion mit antithetischem Parallelismus, der die Verse 10-12 durchzieht. "In vv. 10-11 the antithesis plays on *pistos / pisteuein*, '(be) faithful' and *adikos*, 'dishonest,' whereas in v. 12, which also uses 'faithful,' the antithesis involves 'another's goods' and 'your own' (goods)."<sup>158</sup> Diese Gegensatzpaare bauen einen Kontrast in den einzelnen Versen auf und sind gleichzeitig ein Appell zur ernsthaften und aufrechten Lebensführung.

### **Vers 13:**

Οὐδεὶς οἰκέτης δύναται δυσὶ κυρίοις δουλεύειν· ἢ γὰρ τὸν ἓνα μισήσει καὶ τὸν ἕτερον ἀγαπήσει, ἢ ἐνὸς ἀνθέξεται καὶ τοῦ ἑτέρου καταφρονήσει. οὐ δύνασθε θεῶ δουλεύειν καὶ μαμωνᾶ.

Kein Hausdiener kann zwei Herren dienen; denn entweder den einen wird er hassen, und den anderen wird er lieben, oder er wird an den einen sich halten, und den anderen wird er verachten. Nicht könnt ihr Gott dienen und (dem) Mammon.

---

<sup>156</sup> Vgl. Mineshige, Besitzverzicht 153.

<sup>157</sup> Jeremias, Gleichnisse 44.

<sup>158</sup> Fitzmyer, Lk II 1105-1106.

Der Vers 13 stammt aus Q und findet sich beinahe wortidentisch in Mt 6,24.<sup>159</sup> In Lk 16,13 steht nur noch zusätzlich οἰκέτης, was wahrscheinlich einen Diener meint, der im Haus arbeitet (vgl. Apg 10,7).<sup>160</sup> An dieser Stelle wird oft auf die antiken Verhältnisse der Sklaverei hingewiesen. “The saying is often taken to mean that in the conditions of ancient slavery it was not possible for a person to have two masters, as, for example, someone might work part-time for two different employers today.”<sup>161</sup> Aber diese Annahme ist nicht richtig, da ein Sklave sehr wohl für zwei oder sogar mehr Personen arbeiten konnte.<sup>162</sup>

Die weitere Satzkonstruktion ist von einer chiasmischen Doppelstruktur gekennzeichnet, wobei jeweils zwei extreme Verhaltensweisen einander gegenübergestellt werden: „hassen oder lieben“ / „sich halten an oder verachten“. Durch diese Gegenüberstellungen werden die Jünger herausgefordert, Position zu beziehen und sich zu entscheiden. Schließlich münden diese Gegensatzpaare im alles entscheidenden Gegensatz von Gott und dem „Mammon“ am Ende des Verses. Durch dieses Wort „Mammon“ ist Vers 13 mit den vorangehenden Versen (Verse 9 und 11) verbunden. Aber der angesprochene Gegensatz darf m.E. nicht als strenges „Entweder – Oder“ verstanden werden, denn wie in der Einzelauslegung von Vers 9 deutlich wurde, ist die etymologische Bedeutung von מָמוֹן grundsätzlich wertneutral.<sup>163</sup> Es kommt m.E. vielmehr auf den Umgang mit dem Mammon an, der alle möglichen Güter bedeuten kann. Die Art und Weise, wie der Mensch mit den anvertrauten Gütern umgeht, zeigt dann, ob er sich um den wahren Gottesdienst bemüht oder ob er, im Kreisen um sich selbst, Götzendienst betreibt. In diesem Sinne kann sich der Mensch innerlich nicht teilen, er muss eine klare Ausrichtung finden und diese im Leben zeitigen. Wenn der Mensch aber so sehr in die Fänge des Besitzstrebens gerät, dass er für eine lebendige Gottesbeziehung nicht mehr innerlich verfügbar ist, dann ist er zum Sklaven des materiellen Besitzes geworden.<sup>164</sup> Es gibt dann auch keine Alternative mehr, der Mammon ist selbst, meist unerkannt, zum „Gott“ geworden, der in Wirklichkeit nur Götze ist.

## 1.7 Redaktion und Tradition

Lukas hat die Einleitung in Vers 1a mit hoher Wahrscheinlichkeit selbst gestaltet, das zeigt sich deutlich in der semantischen Konstruktion. „Die Wendung ἔλεγεν δὲ (...) πρὸς + Akk ist

---

<sup>159</sup> Vgl. Bovon, Lk III 94; Ernst, Lk 351; Mineshige, Besitzverzicht 153.

<sup>160</sup> Vgl. Bovon, Lk III 94; Marshall, Lk 624.

<sup>161</sup> Marshall, Lk 624.

<sup>162</sup> Vgl. ebd. 624; Strack/Billerbeck I, 433f.

<sup>163</sup> Vgl. Rieger, Μαμωνας 129.

<sup>164</sup> Vgl. Fitzmyer, Lk II 1107.

eindeutig lukanisch, denn sie findet sich nie bei Mk und Mt.“<sup>165</sup> Die ursprüngliche Parabel kommt wohl mit großer Sicherheit aus dem SLk, denn es fehlen die entsprechenden Parallelstellen bei den zwei anderen Synoptikern. „Möglicherweise hat Lukas eine Einzelgeschichte übernommen, die mündlich im Umlauf war, und sie sprachlich und stilistisch gestaltet.“<sup>166</sup>

In Vers 1b beginnt dann die ursprüngliche Parabel, die mit ἄνθρωπος τις einen Nominativanfang hat. Das Selbstgespräch in Vers 3f geht wohl im Kern auf Lukas selbst zurück und ist für den Autor typisch. Selbstgespräche als Teil eines Gleichnisses kommen bei Lukas auch an anderer Stelle vor. „Kurzum: Ähnlich wie in Lk 12,17-19; 15,17-19 dürfte Lukas auch bei der Gestaltung des Selbstgesprächs in Lk 16,3-4 entscheidend mitgewirkt haben.“<sup>167</sup> Zu ergänzen ist noch Lk 18,4-5, wo der ungerechte Richter seine Haltung gegenüber der Witwe reflektiert. Auch der Aufbau des inneren Monologs mit der Abfolge Redeeinleitung – Bestandsaufnahme – Problemlösung lässt den Schreibstil des Lukas durchleuchten.<sup>168</sup> Die zu beobachtende Wortwahl weist vor allem im Monologteil an einigen Stellen in Richtung Lukas. „Negiertes ἰσχύειν mit folgendem Infinitiv wird von Lukas außerordentlich bevorzugt, außerdem könnte mit σκάπτειν οὐκ ἰσχύω eine sprichwörtliche griechische Wendung (Aristoph., Av 1432) anklingen.“<sup>169</sup> Ergänzend dazu fallen einige typische Lukanismen im Text auf.<sup>170</sup>

Die Verse 1b-2.5-8a zeigen typisches palästinisches Lokalkolorit<sup>171</sup> und demonstrieren das zielstrebige Handeln des Verwalters. Zielstrebiges Handeln, vor allem im Blick auf die Basileia, ist zentrales Element der sonstigen Verkündigung Jesu (vgl. Lk 9,57-62). Daher können die Verse 1b-2.5-8a als jesuanische Parabel aufgefasst werden. Zur Frage nach dem Ende der ursprünglichen Parabel verweise ich auf die Diskussion bei den jeweiligen Versen unter Punkt 1.6 Einzelauslegung.

Die Verse 8b-13 sind als Komposition eine heterogene Größe, deren Bestandteile sich in Ursprung, Zusammensetzung und Bezug zur ursprünglichen Parabel, Verse 1-8a unterscheiden.

---

<sup>165</sup> Mineshige, Besitzverzicht 139, FN 90.

<sup>166</sup> Ebd. 139, FN 92.

<sup>167</sup> Heininger, Metaphorik 170.

<sup>168</sup> Vgl. ebd. 34.

<sup>169</sup> Ebd. 170.

<sup>170</sup> Vgl. Mineshige, Besitzverzicht 140.

<sup>171</sup> Stegemann/Stegemann, Urchristliche Sozialgeschichte 48-57, bieten einen umfangreichen Überblick zu Landwirtschaft, Verpachtung und Belastung der Bevölkerung Palästinas zur Zeit Jesu.

*To the parable of the dishonest manager (16:1-8a) the gospel tradition at an early stage appended other sayings of Jesus – possibly because the parable, being repeated in areas where the economic situation was not fully understood, was already lending itself to forms of allegorization. Three further applications have been made of the parable in the Lucan context. (...) They reveal how the early Christian community was moralizing the story. The applications are found in vv. 8b-9, 10-12, 13. They undoubtedly stem from different settings, and at least the first was quickly associated with the parable itself.<sup>172</sup>*

Für Fitzmyer basieren demnach die Verse 8b-13, trotz mancher Eingriffe der frühchristlichen Gemeinde, im Letzten auf authentischen Jesusworten. Die Verse 8b-9, die der ersten Anwendung nach Fitzmyer entsprechen, bilden seiner Meinung nach inhaltlich wahrscheinlich keine Einheit; da Vers 9 mit prälukanischem καὶ ἐγὼ beginnt, kann dieser Vers als ganzer kaum von Lukas selbst stammen. Die semitischen Ausdrücke οἱ υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου und οἱ υἱοὶ τοῦ φωτός in Vers 8b sowie μαμωνᾶς τῆς ἀδικίας und αἰῶνιοι σκηναί in Vers 9 weisen auf den Hintergrund Palästinas hin und dürften kaum von Lukas selbst stammen. Diese beiden Verse sind demnach der prälukanischen Tradition entnommen und wurden über Stichwortverbindungen (Vers 8a: φρονίμως → Vers 8b: φρονιμώτερος sowie Vers 8a: οἰκονόμος τῆς ἀδικίας → Vers 9: μαμωνᾶς τῆς ἀδικίας) der ursprünglichen Parabel angefügt.<sup>173</sup> Auch für Mineshige und andere Interpreten geht Vers 9 auf eine vorlukanische Vorlage zurück, Lukas aber habe den Vers später stark überarbeitet.<sup>174</sup> Dagegen schreiben wieder andere Interpreten den ganzen Vers 9 der Lukasredaktion zu. „Ein weiteres Logion, das wahrscheinlich von Lk selbst red[aktionell] angefügt wurde, gibt konkrete Anweisungen für einen sinnvollen Umgang mit den Gütern dieser Welt.“<sup>175</sup> Die Auffassung, Vers 9 sei ausschließliche Lukasredaktion, vertreten außer Ernst auch noch andere Ausleger.<sup>176</sup> Dieser Annahme einer alleinigen Lukasredaktion von Vers 9 stehen allerdings die erwähnten Semitismen entgegen, die wohl kaum von Lukas selbst stammen können, und die Tatsache, dass αἰῶνιοι σκηναί weder im NT noch im AT bezeugt sind.<sup>177</sup> Die Vorstellung von den „ewigen Hütten“ stammt vor allem aus der jüdischen Apokalyptik, darauf wurde unter Punkt 1.6 Einzelauslegung bereits hingewiesen. Auch die mögliche

<sup>172</sup> Fitzmyer, Lk II 1105.

<sup>173</sup> Vgl. ebd. 1105.

<sup>174</sup> Ebenso argumentieren Bovon, Lk III 73; Heininger, Metaphorik 170.

<sup>175</sup> Ernst, Lk 349.

<sup>176</sup> Vgl. Horn, Glaube 75; Topel, Injustice 220.

<sup>177</sup> Vgl. Heininger, Metaphorik 169, FN 12.

Umschreibung für Gott mit der 3. Person Plural δέξωνται<sup>178</sup> klingt semitisch und lässt ein judenchristliches Milieu und Denken als Hintergrund vermuten. Vers 9 dürfte damit wahrscheinlich eine Synthese aus traditionellem Quellenmaterial und Lukas selbst sein.

Vers 10 hat sprichwörtlichen Charakter<sup>179</sup> und beschreibt eine der Alltagswelt entnommene, leicht einsichtige Schlussfolgerung, die als antithetischer Parallelismus aufgebaut ist. So wie der Mensch sich „im Geringsten“ / ἐν ἐλαχίστῳ verhält, so wird er auch „im Großen“ / ἐν πολλῷ handeln. Ein Sprichwort mit weisheitlichem Inhalt dieser Art dürfte damals weithin bekannt gewesen sein, sodass es Lukas leicht zugänglich war.<sup>180</sup> „V 10a ist ein Sprichwort, das Lukas in V 10b vielleicht verdoppelt hat, um ihm ein negatives Gegenstück zu geben, das die Anfügung an die Parabel vom klugen Verwalter begünstigte.“<sup>181</sup> Es gibt allerdings Interpreten, die die Anfügung der Verse 10-12 auch an anderer Stelle im LkEv diskutieren und für ursprünglich möglich halten:

*In reality, these verses are more closely related to Jesus' sayings about vigilance and faithfulness in 12:42b–46 (derived from 'Q,'...). There Jesus spoke of a 'faithful and prudent manager,' and vv. 10-12 would be more at home in that context; they may even have belonged to such a part of the gospel tradition.*<sup>182</sup>

Die Hypothese der Gruppe um J. Weiss,<sup>183</sup> welche die Verse 10-12 in der Nähe der Parabel Lk 19,12-27 verortet sah, hat bereits Jülicher entkräftet: „Die jetzt beliebte Hypothese, dass 10-13 ursprünglich hinter der Talentenparabel gestanden hätten, ist, selbst von Vers 13, der dort lächerlich wäre, abgesehen, äusserst problematisch; (...).“<sup>184</sup>

Der Vers 13 dürfte mit hoher Wahrscheinlichkeit aus Q stammen; dafür spricht die weite Verbreitung dieses Logions, das sich neben Lk 16,13 auch in Mt 6,24 findet. Bei Lukas weist das Logion noch die Präzisierung οἰκέτης auf, die Person bleibt damit nicht unbestimmt wie

---

<sup>178</sup> Vgl. ebd. 176-177.

<sup>179</sup> Vgl. Sir 19,1: „... wer das Wenige gering schätzt, richtet sich zugrunde“; 2 Clem 8,5: „...Wenn ihr das Geringe nicht bewahrt habt, wer wird euch das Große geben? Denn ich sage euch: Der im Geringen Treue ist auch im Großen treu.“

<sup>180</sup> Dagegen argumentieren z.B. Klostermann, Lk 164; Schmithals, Lk 167: Lukas habe das sprichwortartige Motiv (Sir 19,1; 2 Clem 8,5) von der Zuverlässigkeit im Kleinen als Verheißung für Großes (V. 10) der Spruchquelle Q (19,17 / Mt 25,21) entnommen.

<sup>181</sup> Bovon, Lk III 90.

<sup>182</sup> Fitzmyer, Lk II 1106.

<sup>183</sup> Vgl. Krämer, Rätsel 184.

<sup>184</sup> Jülicher, Gleichnisreden II 513.

in Mt 6,24. Einige Interpreten sind der Ansicht, Lukas habe οἰκέτης eingefügt.<sup>185</sup> Dem ist aber entgegenzuhalten, dass οἰκέτης nicht lukanisch ist, es kommt sonst im übrigen LkEv nicht mehr vor und darüber hinaus nur noch einmal in Apg 10,7.<sup>186</sup> Luz meint, Matthäus habe οἰκέτης vielleicht weggelassen und seinen Text eher als Paränese verstanden.<sup>187</sup> Das Logion taucht noch zusätzlich im Thomasevangelium 47 auf. Dort zeigen sich allerdings eigene Akzente in der Formulierung, die auf eine mögliche Fortschreibung und inhaltliche Erweiterung hinweisen:<sup>188</sup> „Jesus sagte: Es ist nicht möglich, daß ein Mensch zwei Pferde besteigt, (noch daß) er zwei Bogen spannt; und es ist nicht möglich, daß ein Diener zwei Herren dient, es sei denn, er ist ehrerbietig gegenüber dem einen, und den anderen verhöhnt er. (...).“<sup>189</sup>

Auch das Logion Lk 16,13 wurde über Stichwortverbindungen dem Text beigelegt, an dieser Stelle konzentriert sich die verbale Assoziation auf das Schlüsselwort „Mammon“: „Lastly, Luke himself, having derived v. 13 from ‘Q’ (see its counterpart in the Matthean sermon on the mount, 6:24), has appended it here because of the catchword bond ‘mammon’ in vv. 9, 11, 13d.“<sup>190</sup> Nach Fitzmyer hat der Vers 13 mit der ursprünglichen Parabel nichts zu tun, Lukas habe ihn aber an diese Stelle gesetzt, weil er sein Konzept christlicher Einstellung zu materiellem Besitz in besonders guter Weise darstellte. Er liest Vers 13 auch als eine Art Kommentar der Verse 10-12, da das Thema des Verhaltens zu Geld und Besitz aus den Versen 10-12, in Vers 13 hineinwirkt und dort erst radikalisiert und vor die Alternative – Gott oder Mammon – gestellt wird.<sup>191</sup>

Als Konklusion aus den bisherigen Überlegungen, kann man festhalten, dass die Parabel, soweit sie auf Jesus zurückgeht, die Verse 1b-2.5-8a umfasst. In diesen Versen zeigt sich das palästinische Lokalkolorit besonders deutlich.<sup>192</sup> Das provokante und herausfordernde Moment dieser Parabel fügt sich gut in Jesu sonstige Verkündigung ein. Die Kommentierung der Gemeinde und ihr Ringen mit dem Text spiegeln sich in den Versen 8b-13 wider, auch Probleme und Schwierigkeiten der Urkirche werden darin spürbar. Der Redaktion des Lukas gehören die Verse 1a.3.4 an sowie gewisse Aspekte in den Versen 8b-13.

---

<sup>185</sup> Vgl. Heininger, Metaphorik 171; Jeremias, Sprache 258; Jülicher, Gleichnisreden II 109.

<sup>186</sup> Vgl. Mineshige, Besitzverzicht 141.

<sup>187</sup> Vgl. Luz, Mt I 462.

<sup>188</sup> Vgl. Fitzmyer, Lk II 1106.

<sup>189</sup> Zitiert nach Schneemelcher, Apokryphen I 107.

<sup>190</sup> Fitzmyer, Lk II 1106.

<sup>191</sup> Dagegen argumentiert Mineshige, Besitzverzicht 153-154: „Das Logion aus Q ist durch das Stichwort μαμωνᾶς mit dem vorangehenden Spruch nur lose verbunden (V. 11; vgl. V. 9). Ist vorher Treue gegenüber dem Mammon verlangt, so stehen sich hier Mammon und Gott in scharfem Kontrast gegenüber. Dieser Spruch passt also inhaltlich nicht zu den vorangehenden Sprüchen.“

<sup>192</sup> Vgl. Heininger, Metaphorik 172.



## 1.8 Bibeltheologische Aussagen

### 1.8.1 Jesusstufe

Jesus erzählt in Lk 16,1b-8a eine Parabel mit herausforderndem Inhalt. Ein korrupter Verwalter wird für seine üblen Taten am Ende noch gelobt, er handelt aber konsequent und entschlossen und greift dadurch in das Geschehen bewusst ein. Er lässt den Dingen nicht ihren Lauf. „Auf jeden Fall sollte man sich davor hüten, den Skandal, der dieser Erzählung innewohnt, zu bagatellisieren.“<sup>193</sup> Diese Geschichte ist eine Provokation, die die Zuhörer Jesu zum Nachdenken herausfordern soll. J. Jeremias spricht in diesem Zusammenhang von einer Krisensituation, in der die Zuhörer selber stehen. Diese Krise betrifft die konkrete Situation und Stunde, in der sich die Menschen befinden. „Ihr seid ja in derselben Lage wie dieser Gutsverwalter, dem das Messer an der Kehle saß, dem der Ruin seiner Existenz drohte, – nur daß die Krise, die Euch droht, ja in der Ihr schon mitten drin steht, unvergleichlich furchtbarer ist.“<sup>194</sup> Diese Krise kann man gewiss eschatologisch deuten: Es gilt, für das Kommende alles aufs Spiel zu setzen und alle verfügbaren Kräfte aufzubieten. Die jeweilige Stunde hat Gewicht und duldet keinen Aufschub, konsequentes und kluges Handeln ist gefragt. Auch A. Jülicher legt den Druckpunkt auf die Wichtigkeit der Gegenwart.

*Nicht die rechte Verwendung des Reichtums, sondern die entschlossene Ausnützung der Gegenwart als Vorbedingung für eine erfreuliche Zukunft sollte an der Geschichte des Haushalters eingeprägt werden, die je nach dem Anlass, der sie hervorrief, mehr ernst warnenden Charakter haben konnte: hütet Euch vor dem Zuspät, denn wenn erst die neue Zeit angebrochen ist, kann man nichts mehr für sie thun, oder mehr aufmunternd: so lange es noch heute heisst, giebt es Mittel das Morgen günstig für Euch zu gestalten.<sup>195</sup>*

Das alles tut der Verwalter, er nützt die ihm verbleibende Zeit, wenngleich es an seiner Methode nichts zu beschönigen gibt. Damit kann man diese Parabel gut in die sonstige Botschaft Jesu einordnen, in der die jeweilige Stunde die entscheidende Zeit ist, um klug und

---

<sup>193</sup> Ebd. 175.

<sup>194</sup> Jeremias, Gleichnisse 181.

<sup>195</sup> Jülicher, Gleichnisreden II 511.

konsequent zu handeln, vor allem im Blick auf die anbrechende Gottesherrschaft (vgl. Lk 9,57-62).

### 1.8.2 Urkirche

Die Spuren der Urkirche sind vor allem in der Kommentierung und in den Anwendungen der ursprünglichen Parabel, d.h. in den Versen 8b-13 sichtbar. Die Gemeinde verarbeitet darin eigene Fragestellungen wie den rechten Umgang mit Geld und Besitz, Almosengeben oder die Erfüllung anvertrauter Aufgaben. Gleichzeitig spiegeln sich in diesen Fragestellungen auch Aspekte lukanischer Theologie wider, der Autor hat sein eigenes Denken und seine eigenen Schwerpunkte mit traditionellem Material verknüpft. Eine gewisse Ernüchterung in der Gemeinde durch die Abschwächung der Naherwartung hat wahrscheinlich zu unterschiedlichen Deutungen des Textes beigetragen:

*Das Ausbleiben der Parusie provoziert eine Neuinterpretation, wie sie in V. 8b zum Ausdruck kommt. Die Gemeinde, die sich Söhne des Lichts nennt, kontrastiert ihr eigenes Dasein mit dem der Söhne dieses Äons, die im Bezug auf ihr 'Geschlecht', d.h. unter ihresgleichen bzw. in ihren Geschäften, klüger sind.<sup>196</sup>*

Die Gemeinde hat jedenfalls mit dem anstößigen Text gerungen und hat sich vom Text selber inspirieren lassen. Dadurch sind immer neue und andere Interpretationen entstanden. Eine solcherart lebendige Auseinandersetzung mit den Texten bringt diese stets neu zum Sprechen und zeigt die Aktualität der Botschaft Jesu für die jeweilige Zeit auf. Die Botschaft Jesu bleibt damit nicht einfach museal und abstrakt, sondern kann und soll mit dem eigenen Leben in Beziehung gebracht werden; dadurch wird Schritt für Schritt eine vitale Aneignung dieser Botschaft möglich.

### 1.8.3 Lukasredaktion

Der Vers 1a sowie der Monologteil (Verse 3-4) gehen auf Lukas zurück. Lukas setzt auch eigene Akzente in den Versen 8b-13, und er artikuliert darin Inhalte seiner Theologie von

---

<sup>196</sup> Heiningen, Metaphorik 176.

Besitzverzicht und Almosengeben (Lk 12,33). Vor allem in Vers 9, der von Lukas stärker bearbeitet wurde, wird sein Anliegen bemerkbar. Der Vers 9 fordert zum verantwortlichen Umgang mit Geld und Besitz auf:

*Lukas versteht das Logion als Mahnung an die Jünger, sich mit dem eigenen Reichtum Freunde zu schaffen, um von Gott in den Himmel aufgenommen werden zu können. Die Aufforderung zum Almosengeben, die in 12,33 offen ausgesprochen wurde, wird auch hier deutlich gezeigt.<sup>197</sup>*

Mineshige folgend wird das gesamte Kapitel 16 durch das Thema des Umgangs mit dem Besitz zusammengehalten, dabei versteht Lukas das Almosengeben grundsätzlich in Verbindung mit dem Gesetz Gottes, das Mose und die Propheten vermittelt haben (Lk 16,29.31). Lukas betrachtet vielmehr das Almosengeben als zentralen Inhalt des Gesetzes (Lk 18,20-22).<sup>198</sup>

#### **1.8.4 Theologische Bedeutung für heute**

So wie die Urkirche in ihren Auseinandersetzungen mit dieser Parabel den Text mehrfach neu zum Sprechen gebracht hat, so ist diese Möglichkeit auch heute aufrecht. Der Mensch kann immer wieder in kritische Situationen kommen, die kluges und konsequentes Handeln erfordern. Dies gilt für den persönlichen Bereich, für die privaten Beziehungen und die kleinen Entscheidungen des Alltags genauso wie für die übergeordneten gesellschaftlichen Herausforderungen der Gegenwart. Dabei denke ich an Problembereiche wie Arbeitslosigkeit, die gerechte Verteilung der Güter, die Bewahrung der Schöpfung oder an unterschiedliche Konfliktherde der Welt. Diese Liste drängender großer Problembereiche ließe sich noch lange fortsetzen, und so mancher mag sich fragen, was der Einzelne oder die christlichen Kirchen dabei bewegen sollen. Jedenfalls gilt es, die Augen vor den Problemen nicht zu verschließen und den Dialog mit den anderen gesellschaftlichen Kräften, ja der Welt insgesamt nicht zu verweigern. J. B. Metz findet in diesem Kontext durchaus mahnende Worte, die vor allem auch an die eigene Zunft gerichtet sind. Er problematisiert die zunehmende Abtrennung von Weltzeit und individueller Lebenszeit:

---

<sup>197</sup> Mineshige, Besitzverzicht 152.

<sup>198</sup> Vgl. ebd. 162.

*Wie immer es in diesem Zusammenhang um die philosophische Zeitdiskussion stehen mag: Nirgendwo ist die privatisierende Reduktion von Welt, von Zeit, Geschichte und Gesellschaft so konsequent durchgeführt worden wie in großen Teilen der modernen Theologie.<sup>199</sup>*

Das Gegenteil wäre es, die gesellschaftlichen Prozesse ihrer Eigendynamik zu überlassen und nur Binnendiskurse zu führen. Eine bleibende Herausforderung für die Christen besteht daher darin, sich zu artikulieren und Position zu beziehen. Dabei ist das Artikulationsfeld der christlichen Botschaft vor allem der öffentliche Raum, denn genau dort finden Meinungsbildungsprozesse statt. Ein einseitiger Rückzug aus diesem öffentlichen Raum jedoch wäre für das Wachsen der Gottesherrschaft gewiss nicht förderlich.

---

<sup>199</sup> Metz, Memoria 154.

## **2 Lk 16,1-8a(8b-13) im Kontext des Neuen Testamentes**

Da die Verwalterparabel Lk 16,1-8a(8b-13) zum SLk gehört, gibt es keine Möglichkeit eines direkten Vergleichs der Synoptiker untereinander. Aber die Verwalterparabel steht trotzdem nicht isoliert und beziehungslos im LkEv. Sie weist sowohl inhaltliche, und damit verbunden auch semantische Querverbindungen im NT auf. Das bezieht sich einerseits auf den unmittelbaren Kontext der Perikope, aber andererseits auch auf das ganze NT. Im Folgenden werden einige dieser Querverbindungen zwischen der Verwalterparabel und den entsprechenden Stellen des NT dargestellt und diskutiert.

### **2.1 Die Verwalterparabel Lk 16,1-8a im Vergleich mit Mt 18,23-35**

#### **2.1.1 Hinführung zu Mt 18,23-35**

In der Geschichte vom Schalksknecht (Mt 18,23-35) wird ein Einzelfall mit hyperbolischen Zügen erzählt: Die astronomisch hohe Schuldsomme von 10000 Talenten wird dem Schalksknecht erlassen. Danach vollzieht dieser einen Rollenwechsel und wird vom Schuldner zum Gläubiger. Der Schalksknecht erweist sich in der Folge als unbarmherzig gegenüber seinem Mitknecht, der ihm nur die vergleichsweise geringe Summe von 100 Denaren schuldet. Die Erzählzeit ist beinahe durchgehend Aorist, nur in Vers 32 steht historisches Präsens. Der Text ist gekennzeichnet durch die häufige Anwendung direkter Rede. All diese Merkmale weisen bei der Gattungsfrage deutlich in Richtung Parabel.

In Vers 21 stellt Petrus die Frage nach der Vergebung, und auf Vers 21f ist die Parabel auch bezogen, wenngleich ihre ursprüngliche Aussageabsicht der Schuldenerlass ist. „Die Verschränkung des Erzählten mit dem Diktum v. 22 ist durch das redaktionelle διὰ τοῦτο [‘darum`] in v. 23a augenfällig pointiert.“<sup>200</sup> Diese Verbindung zu den vorigen Versen dürfte demnach auf Matthäus zurückgehen. Erst in Vers 35, der als Anwendung der Parabel betrachtet werden kann, wird das Thema der Vergebung wieder aufgenommen, allerdings verbunden mit warnenden Tönen.<sup>201</sup>

---

<sup>200</sup> Harnisch, Gleichniserzählungen 256.

<sup>201</sup> Vgl. ebd. 256.

## 2.1.2 Die Parabel Mt 18,23-35 in Grundzügen

Das Kapitel 18 des MtEv ist durch Jüngerinstruktionen gekennzeichnet, in diesem Zusammenhang wird auch die Parabel vom Schalksknecht erzählt. Die Erzählung ist in drei Szenen gegliedert, die dramatisches Gepräge zeigen:

*Die Geschichte besitzt ein dramatisches Erzählgerüst mit drei Szenen (v. 23b-27: Situation; v. 28-30: Krise; v. 31-34: Lösung) sowie eine Konstellation von drei Partizipanten mit abfallender Reihenfolge (König – Knecht mit großer – Mitknecht mit kleiner Schuld).<sup>202</sup>*

### **Erste Szene (Verse 23b-27):**

18<sup>23</sup>..., ὃς ἠθέλησεν συνᾶραι λόγον μετὰ τῶν δούλων αὐτοῦ. <sup>24</sup> ἀρξάμενου δὲ αὐτοῦ συναίρειν προσηνέχθη αὐτῷ εἰς ὀφειλέτης μυρίων ταλάντων. <sup>25</sup> μὴ ἔχοντος δὲ αὐτοῦ ἀποδοῦναι ἐκέλευσεν αὐτὸν ὁ κύριοςπραθῆναι καὶ τὴν γυναῖκα καὶ τὰ τέκνα καὶ πάντα ὅσα ἔχει, καὶ ἀποδοθῆναι. <sup>26</sup> πεσῶν οὖν ὁ δοῦλος προσεκύνει αὐτῷ λέγων· μακροθύμησον ἐπ’ ἐμοί, καὶ πάντα ἀποδώσω σοι. <sup>27</sup> σπλαγχνισθεὶς δὲ ὁ κύριος τοῦ δούλου ἐκείνου ἀπέλυσεν αὐτὸν καὶ τὸ δάνειον ἀφῆκεν αὐτῷ.

Der König und ein schwer verschuldeter Knecht treffen aufeinander. Die Schuldsomme dieses Knechtes ist mit 10000 Talenten<sup>203</sup> astronomisch hoch und bedeutet Zahlungsunfähigkeit. Hier wird ein hyperbolischer Zug deutlich, da die genannte Summe alle vorstellbaren Dimensionen sprengt. Der König, der ab Vers 25 κύριος genannt wird, befiehlt daher, den Knecht samt Frau und Kindern zu verkaufen, um vom Erlös die Schulden zu bezahlen. Aber selbst mit diesem Geld könnte die Schuldsomme nicht beglichen werden. „Denn der Erlös der Verkaufsaktion, die den Betroffenen mit Familie und Besitz in Haftung nimmt, kann natürlich nur einen winzigen Bruchteil der Verschuldung kompensieren. Der Knecht verliert seine Freiheit, ohne daß der König dadurch auf seine Kosten käme.“<sup>204</sup> Der Knecht wirft sich vor seinem Herrn nieder, bittet um Geduld und gleichzeitig verspricht er, dass er alles bezahlen werde. Aber dieses Versprechen kann nicht eingelöst werden. „Daß sein Versprechen

---

<sup>202</sup> Ebd. 259.

<sup>203</sup> Jeremias, Gleichnisse 208, FN 4 vermerkt dazu: „Der Wert des Talentos schwankte. Wir haben die Berechnung des Josephus zugrunde gelegt, der 1 Talent = 10000 Denare setzt (vgl. Ant. 17 § 323 mit § 190).“

<sup>204</sup> Harnisch, Gleichniserzählungen 260.

illusorisch bleiben muß, weiß der Gläubiger so gut wie der Hörer der Erzählung: Keiner Einzelperson ist es erschwänglich, einen Betrag dieser Größenordnung aus eigener Kraft aufzubringen.<sup>205</sup> Daher ist die Reaktion des Herrn in Vers 27 überraschend: Er erlässt dem Knecht die gesamte Schuld und entlässt ihn in Freiheit.

### **Zweite Szene (Verse 28-30):**

<sup>28</sup> ἐξελθὼν δὲ ὁ δοῦλος ἐκεῖνος εὔρεν ἕνα τῶν συνδούλων αὐτοῦ, ὃς ὤφειλεν αὐτῷ ἑκατὸν δηνάρια, καὶ κρατήσας αὐτὸν ἔπνιγεν λέγων· ἀπόδος εἴ τι ὀφείλεις. <sup>29</sup> πεσὼν οὖν ὁ σύνδουλος αὐτοῦ παρεκάλει αὐτὸν λέγων· μακροθύμησον ἐπ' ἐμοί, καὶ ἀποδώσω σοι. <sup>30</sup> ὁ δὲ οὐκ ἤθελεν ἀλλὰ ἀπελθὼν ἔβαλεν αὐτὸν εἰς φυλακὴν ἕως ἀποδῶ τὸ ὀφειλόμενον.

Der Knecht vollzieht einen Rollenwechsel, er wird vom Schuldner zum Gläubiger, indem er auf einen Mitknecht trifft, der nun seinerseits *ihm* Geld schuldet. Allerdings ist die geschuldete Geldsumme im Vergleich zu Vers 24 mit 100 Denaren vernachlässigbar gering. Auch der zweite Schuldner bittet um einen zeitlich befristeten Aufschub, und auch er verspricht, die Schuld zu bezahlen. Allerdings stößt er auf taube Ohren. „Das Versprechen des Verschuldeten zurückzuzahlen ist realistisch. Dennoch ist der Geldleiher unerbittlich und besteht auf Einweisung in das Schuldgefängnis (...).“<sup>206</sup> Der Kontrast im Verhalten der beiden Gläubiger wird an dieser Stelle sehr scharf gezeichnet.

### **Dritte Szene (Verse 31-34):**

<sup>31</sup> ἰδόντες οὖν οἱ σύνδουλοι αὐτοῦ τὰ γενόμενα ἐλυπήθησαν σφόδρα καὶ ἐλθόντες διεσάφησαν τῷ κυρίῳ ἑαυτῶν πάντα τὰ γενόμενα. <sup>32</sup> τότε προσκαλεσάμενος αὐτὸν ὁ κύριος αὐτοῦ λέγει αὐτῷ· δοῦλε ποιηρέ, πᾶσαν τὴν ὀφειλὴν ἐκείνην ἀφήκα σοι, ἐπεὶ παρεκάλεσάς με. <sup>33</sup> οὐκ ἔδει καὶ σὲ ἐλεῆσαι τὸν σύνδουλόν σου, ὡς κἀγὼ σὲ ἠλέησα; <sup>34</sup> καὶ ὀργισθεὶς ὁ κύριος αὐτοῦ παρέδωκεν αὐτὸν τοῖς βασανισταῖς ἕως οὗ ἀποδῶ πᾶν τὸ ὀφειλόμενον.

Zeugen berichten dem Herrn vom unnachsichtigen Verhalten des Schalksknechtes gegenüber seinem Mitknecht. Daraufhin ruft der Herr den Schalksknecht herbei und stellt ihn zur Rede:

---

<sup>205</sup> Ebd. 260.

<sup>206</sup> Gnllka, Mt II 146.

*Die Vorhaltung erinnert den Knecht daran, daß seiner Bitte entsprochen wurde, und sie verdeutlicht ihm in der Form einer rhetorischen Frage, daß sich die gütige Entscheidung, der er selbst die Freiheit verdankt, in einem entsprechenden eigenen Verhalten hätte auswirken müssen (v. 23b.33).<sup>207</sup>*

In Vers 34 fällt die Rücksichtslosigkeit des Schalksknechtes auf ihn selbst zurück. Er erfährt physische Gewalt am eigenen Leib, bis die gesamte Schuld bezahlt ist. „In Anbetracht der Höhe der Obligation kann diese Strafe kein Ende nehmen.“<sup>208</sup> Es könnte an dieser Stelle eine Anspielung auf das Strafgericht des Jüngsten Tages im Hintergrund stehen.<sup>209</sup> Mit der Übergabe des Schuldners an die Folterknechte, nimmt der König seine anfangs getroffene Entscheidung (Vers 27) wieder zurück.

Vers 23a mit der Einleitungsformel ist sekundär, die Anwendung (Vers 35) ist redaktioneller Herkunft, damit ergeben sich für das Korpus der Parabel die Verse 23b-34.<sup>210</sup> Die Jesusstufe umfasst die Verse 23b-27.28-30, so der Grundkonsens unter den meisten Forschern.<sup>211</sup> Diese Verse vermitteln das Erbarmen Gottes, das den Menschen von seiner Schuld befreit, und passen somit gut zur Gottesreichverkündigung Jesu. Die Auffassungen über die dritte Szene (Verse 31-34) gehen allerdings auseinander, wobei die größten Auseinandersetzungen um den Vers 34 geführt werden.<sup>212</sup>

### **2.1.3 Ähnlichkeiten und Unterschiede zwischen der Verwalterparabel Lk 16 und Mt 18,23-35**

Die Parabel vom Schalksknecht Mt 18,23-35 gehört zum SMt und weist Ähnlichkeiten mit der Verwalterparabel Lk 16 auf, diese bestehen vor allem hinsichtlich der Struktur und Rollenbeschreibung sowie des Vokabulars.

---

<sup>207</sup> Harnisch, Gleichniserzählungen 261.

<sup>208</sup> Ebd. 261.

<sup>209</sup> Vgl. Gnllka, Mt II 146.

<sup>210</sup> Vgl. Harnisch, Gleichniserzählungen 258.

<sup>211</sup> Dagegen argumentieren z.B. Jülicher, Gleichnisreden II 309; Schnackenburg, Mt I/2 176.

<sup>212</sup> Vgl. Harnisch, Gleichniserzählungen 262.



### **Rollenwechsel:**

In Lk 16,1ff sowie in Mt 18,23ff findet sich eine Dreierkonstellation der Rollen, wobei der Handlungssouverän in der Exposition eingeführt wird. Dazu kommen noch zwei weitere dominante Partizipanten, nämlich die dramatische Haupt- und Nebenfigur. Die Beziehung zwischen den drei Personen ist durch eine abfallende Rangfolge bestimmt, wobei die Mittelfigur einen typischen Rollenwechsel vollzieht:

*Berücksichtigt man die Rollen der Figuren, so lassen sich unter dem Titel 'Gläubiger' die Paare König–Schalksknecht und Herr–Verwalter, unter dem Titel 'Schuldner' die Paare Schalksknecht–Mitrknecht und Verwalter–Naturalienempfänger zusammenstellen (an Mt 18,23ff. verdeutlicht, besagt dies: der König fungiert dem Schalksknecht und dieser seinem Mitrknecht gegenüber als Gläubiger; umgekehrt ist der Mitrknecht dem Schalksknecht und dieser wiederum dem König verpflichtet).<sup>213</sup>*

Auch der Verwalter in Lk 16 vollzieht diesen Rollenwechsel; war er zunächst seinem Herrn Rechenschaft schuldig (Lk 16,2), so wird er ab Vers 5 zum Gläubiger der Schuldner seines Herrn, von denen im Text zwei herausgegriffen werden.

### **Semantische Brücken:**

Auf der semantischen Ebene sind ebenfalls Ähnlichkeiten zwischen den beiden Parabeln auffällig: In Lk 16,2 wird ἀποδίδωμι verwendet im Sinne von „Rechenschaft fordern“: „...ἀπόδος τὸν λόγον...“ Matthäus verwendet ἀποδίδωμι sehr häufig im Sinne von „bezahlen“ (vgl. Mt 18,25.26.28.29.30.34). Das Verb προσκαλέομαι wird in Lk 16,5 sowie in Mt 18,32 in der gleichen grammatikalischen Form προσκαλεσάμενος (Partizip medium Aorist) verwendet, um Schuldner zu rufen. Das Verb ὀφείλω findet sich in Lk 16,5.7 sowie in Mt 18,28.34.

### **Unterschiede:**

Unterschiede gibt es zwischen den beiden Parabeln u.a. im beschriebenen Milieu. In Lk 16,1ff zeigt sich der landwirtschaftliche Hintergrund Palästinas zur Zeit Jesu, und es werden von den Schuldnern Naturalien eingefordert. Der Herr in der Verwalterparabel ist wahrscheinlich ein

---

<sup>213</sup> Vgl. ebd. 74.

reicher Landbesitzer. Matthäus hingegen spricht von einem König, und bei den fällig gewordenen Schulden handelt es sich um Geldsummen. Der mit Schalksknecht führt auch kein Selbstgespräch und gewährt keine Schuld nachlässe, sondern er treibt ganz im Gegenteil auf unnachsichtige Weise Schulden von seinem Mitknecht ein.

Zusammenfassend lässt sich festhalten: Ähnlichkeiten zwischen Lk 16,1-8a und Mt 18,23-35 bestehen vor allem im Erzählgerüst und Vokabular. Das Erzählgerüst ist in beiden Perikopen durch eine Dreierformation mit abfallender Rangfolge der Personen gekennzeichnet. Die Mittelfigur vollzieht einen typischen Rollenwechsel.<sup>214</sup> Die Unterschiede zwischen beiden Perikopen zeigen sich im beschriebenen Milieu und in der Art der fällig gewordenen Schulden, im Besonderen jedoch im Verhalten von Handlungssouverän und Mittelfigur.

## 2.2 Treue in der Verwaltung des anvertrauten Gutes (Lk 16,10-12)

### 2.2.1 Bezüge zu Lk 19,11-27; Mt 25,14-30

Die Verwalterparabel in Lk 16 hat in Bildfeld und Semantik Entsprechungen zu der Parabel von den anvertrauten Talenten Mt 25,14-30 bzw. Lk 19,11-27. Bei Lukas wird allerdings von *Minen*<sup>215</sup> gesprochen.

Die Verse Lk 16,10-12 sind im Parallelismus formuliert. Daraus ergeben sich zwei Reihen von parallelen Ausdrücken, die in dieser gesamten Textstelle einander gegenüberstehen:

Lk 16<sup>10</sup> Ὁ πιστὸς ἐν ἐλαχίστῳ καὶ ἐν πολλῷ πιστὸς ἐστίν, καὶ ὁ ἐν ἐλαχίστῳ ἄδικος καὶ ἐν πολλῷ ἄδικός ἐστιν. <sup>11</sup> εἰ οὖν ἐν τῷ ἀδίκῳ μαμωνᾷ πιστοὶ οὐκ ἐγένεσθε, τὸ ἀληθινὸν τίς ὑμῖν πιστεύσει; <sup>12</sup> καὶ εἰ ἐν τῷ ἀλλοτρίῳ πιστοὶ οὐκ ἐγένεσθε, τὸ ὑμέτερον τίς ὑμῖν δώσει;

Die erste Reihe umfasst die Ausdrücke: ἐλάχιστον (zwei Mal), ἄδικος μαμωνᾶς, ἀλλότριον; die zweite Reihe umfasst die Ausdrücke: πολύ; πολλόν (zwei Mal), ἀληθινόν, ὑμέτερον.<sup>216</sup>

„Das Thema dieser Aussagen lässt sich leicht erkennen und ist, die Treue im Verwalten des

---

<sup>214</sup> Vgl. ebd. 80.

<sup>215</sup> Vgl. Elberfelder Bibel, 354: In atl. Zeit (z.T. auch noch in ntl. Zeit) wurde der Geldwert durch Wiegen des Edelmetalls ermittelt. Talent und Mine waren übliche Geldwerte, wobei ein Talent einen Wert von 60 Minen hatte.

<sup>216</sup> Vgl. Krämer, Rätsel 212-213.

Gutes, das mit der ersten Reihe von Bezeichnungen gemeint ist, als Beweis der Würdigkeit, jenes Gut zu empfangen, das mit der zweiten Reihe bezeichnet ist.<sup>217</sup> Über die Ausdrücke πιστοί, ἐλάχιστον und πολύ; πολλόν gibt es Querverbindungen zwischen Lk 16,10-12 und Mt 25,21.23 (<sup>21</sup> ἔφη αὐτῷ ὁ κύριος αὐτοῦ· εὖ, δοῦλε ἀγαθὲ καὶ πιστέ, ἐπὶ ὀλίγα ἦς πιστός, ἐπὶ πολλῶν σε καταστήσω· εἴσελθε εἰς τὴν χαρὰν τοῦ κυρίου σου. [...]) <sup>23</sup> ἔφη αὐτῷ ὁ κύριος αὐτοῦ· εὖ, δοῦλε ἀγαθὲ καὶ πιστέ, ἐπὶ ὀλίγα ἦς πιστός, ἐπὶ πολλῶν σε καταστήσω· εἴσελθε εἰς τὴν χαρὰν τοῦ κυρίου σου.) bzw. Lk 19,17 (καὶ εἶπεν αὐτῷ· εὖγε, ἀγαθὲ δοῦλε, ὅτι ἐν ἐλαχίστῳ πιστὸς ἐγένου, ἴσθι ἐξουσίαν ἔχων ἐπάνω δέκα πόλεων.). Diese terminologischen Bezüge sind aber mit inhaltlich verschiedenen Akzentuierungen in der Verwalterparabel und in den beiden anderen Perikopen verknüpft. In der Verwalterparabel geht es um materielle Güter, die ab Vers 9ff mit dem Wort „Mammon“ umschrieben werden.<sup>218</sup> Es begibt sich aber niemand auf Reisen oder erteilt den Auftrag, mit den zugeteilten Gütern zu handeln. Es geht in Lk 16,9-13 vielmehr um die Einstellung zu diesen materiellen Gütern sowie um den Umgang mit ihnen. Das spiegeln diese Verse in sehr heterogener Art wider. In Vers 9 wird der Verwalter für seinen Umgang mit den materiellen Gütern in einem positiven Licht dargestellt, sein Lohn ist die mögliche Aufnahme in die „ewigen Zelte“, die wahrscheinlich den Himmel andeuten.

Ein weiterer Berührungspunkt ist m.E. inhaltlich zwischen dem allgemein formulierten Weisheitsspruch in Lk 16,10 (Ὁ πιστὸς ἐν ἐλαχίστῳ καὶ ἐν πολλῷ πιστὸς ἐστίν, καὶ ὁ ἐν ἐλαχίστῳ ἄδικος καὶ ἐν πολλῷ ἄδικός ἐστιν.) und der Belohnung bzw. Bestrafung der Knechte in Lk 19,17.19.24 bzw. Mt 25,21.23.28 zu erkennen. Der „hochgeborene Mann“ in Lk 19,12ff wendet bei seiner Rückkehr den Weisheitsspruch Lk 16,10 präzise bei seinen Knechten an, von denen jeder eine Mine erhalten hat, verbunden mit dem Auftrag, damit zu handeln. Mt 25,14-30 unterscheidet sich von Lk 19,12ff, abgesehen vom größeren Geldwert der Talente, dadurch, dass der Herr seinen Knechten von Anfang an unterschiedlich hohe Geldmengen anvertraut, je nach den Fähigkeiten des Einzelnen. Bei der Belohnung bzw. Bestrafung der Knechte wird in Mt 25,14-30 ebenfalls der Weisheitsspruch Lk 16,10 angewendet.

In Lk 19,12f ist mit dem „hochgeborenen Menschen“, der verreist, wahrscheinlich Jesus selber gemeint. „Der noble Prinz, im Begriff zu gehen, ist kein anderer als Jesus, dessen

---

<sup>217</sup> Ebd. 213.

<sup>218</sup> Eine Diskussion zum Begriff μαμωνᾶς wird unter Punkt 1.6 Einzelauslegung – Vers 9 geführt.

Himmelfahrt den Zugang zur Königswürde kennzeichnen wird.<sup>219</sup> Bevor er weggeht, teilt er noch Güter an die Diener aus, bei Lukas sind es Minen, und verbindet damit einen Auftrag. „The nobleman commands his servants to ‘engage in business trade’ (πραγματεύσασθε, *pragmateusasthe*).“<sup>220</sup> Matthäus, der den Hang zum Großen hat, spricht von Talenten. „Während Matthäus in bezug auf die astronomischen Werte der Talente dem sogenannten orientalischen Charme der Übertreibungen erlegen ist, geschieht dies bei Lukas oder in seiner Quelle hinsichtlich der Belohnung.“<sup>221</sup> Bei Lukas wird der erfolgreichste Diener Herr über zehn Städte, hier könnte die Dekapolis anklingen. Der zweite, etwas weniger erfolgreiche Diener, erhält fünf Städte. Im römischen Reich kannte man auch die Pentapolis, einen Verband von fünf Städten.<sup>222</sup> Bei Lukas spiegelt sich demnach in der Belohnung auch politische Macht wider, während bei Matthäus die Belohnung eher unbestimmt bleibt und im Modus der Verheißung formuliert ist. Treue zu den aufgetragenen Aufgaben wird in Lk 19,24 belohnt, Untätigkeit hat schlimme Konsequenzen. „The master’s address to the servant as an evil slave contrasts with his positive address to the previous two servants and is a testimony to the third servant’s disobedience.“<sup>223</sup> In Mt 25,14-30 gibt es zwar keinen verbal formulierten Auftrag, aber auch in dieser Perikope wird der Zuwachs an Geldeinheiten gelobt, die Untätigkeit ebenfalls bestraft. Was die inhaltliche Frage der Talente betrifft, so rät Jülicher, sich nicht in den Streit der früheren Exegeten einzumischen:

*So wenig angebracht es ist, dass wir uns in den Streit der früheren Exegeten einmischen über den tieferen Sinn der Talente, ob sie das Evangelium, die reine Lehre, das kirchliche Amt, die leiblichen und geistlichen Fähigkeiten bedeuten, so verkehrt ist es, eine andre Bedeutung, nämlich die: ‘irdisches Gut` für die Talente nun zu fordern, nur weil Lc 16 10-12 neben Mt 25 21 23 einer- und neben Lc 16 9 andererseits solchen Gedanken anregen können.<sup>224</sup>*

Jesus hatte mit den Talenten auch nicht die treue Verwendung des anvertrauten Reichtums gemeint, denn damit hätte er wohl zu einer unendlichen Vermehrung des Reichtums aufgerufen.<sup>225</sup> Damit kann man mit Jülicher resümierend festhalten: „So lange wir nicht ein

---

<sup>219</sup> Bovon, Lk III 293-294.

<sup>220</sup> Bock, Luke II 1533.

<sup>221</sup> Bovon, Lukas III 296.

<sup>222</sup> Vgl. ebd. 296, FN 86.

<sup>223</sup> Bock, Lk II 1539.

<sup>224</sup> Jülicher, Gleichnisreden II 481.

<sup>225</sup> Vgl. ebd. 481.

ausdrücklich die Anwendung der aus der Geschichte Mt 25 14-30 zu ziehenden Lehre beschränkendes Wort Jesu besitzen, müssen wir für seine weiteste Anwendung eintreten: auf Treue in allem, was Gott uns anvertraut hat.<sup>226</sup>

Auf die Hypothese der Gruppe um J. Weiss, welche die Verse Lk 16,10-12 in der Nähe der Parabel Lk 19,12-27 verortet sah, wurde bereits unter Punkt 1.7 Redaktion und Tradition hingewiesen. Trotz der inhaltlichen und terminologischen Bezüge zwischen der Verwalterparabel und Lk 19,11-27 dürfte Lk 16,10-12 nicht im originären Zusammenhang mit der Parabel von den anvertrauten Minen formuliert worden sein.<sup>227</sup>

## 2.2.2 Bezüge zu Lk 12,42-48 par Mt 24,45-51

### 2.2.2.1 Lk 12,42-48

12<sup>42</sup> καὶ εἶπεν ὁ κύριος· τίς ἄρα ἐστὶν ὁ πιστός οἰκονόμος ὁ φρόνιμος, ὃν καταστήσει ὁ κύριος ἐπὶ τῆς θεραπείας αὐτοῦ τοῦ διδόναι ἐν καιρῷ [τὸ] σιτομέτριον; <sup>43</sup> μακάριος ὁ δούλος ἐκεῖνος, ὃν ἐλθὼν ὁ κύριος αὐτοῦ εὐρήσει ποιοῦντα οὕτως. <sup>44</sup> ἀληθῶς λέγω ὑμῖν ὅτι ἐπὶ πᾶσιν τοῖς ὑπάρχουσιν αὐτοῦ καταστήσει αὐτόν. <sup>45</sup> ἐὰν δὲ εἴπῃ ὁ δούλος ἐκεῖνος ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ· χρονίζεις ὁ κύριός μου ἔρχεσθαι, καὶ ἄρξεται τύπτειν τοὺς παῖδας καὶ τὰς παιδίσκας, ἐσθίειν τε καὶ πίνειν καὶ μεθύσκεσθαι, <sup>46</sup> ἥξει ὁ κύριος τοῦ δούλου ἐκεῖνου ἐν ἡμέρᾳ ἣ οὐ προσδοκᾷ καὶ ἐν ὥρᾳ ἣ οὐ γινώσκει, καὶ διχοτομήσει αὐτόν καὶ τὸ μέρος αὐτοῦ μετὰ τῶν ἀπίστων θήσει. <sup>47</sup> Ἐκεῖνος δὲ ὁ δούλος ὁ γνούς τὸ θέλημα τοῦ κυρίου αὐτοῦ καὶ μὴ ἐτοιμάσας ἢ ποιήσας πρὸς τὸ θέλημα αὐτοῦ δαρήσεται πολλάς· <sup>48</sup> ὁ δὲ μὴ γνούς, ποιήσας δὲ ἄξια πληγῶν δαρήσεται ὀλίγας. παντὶ δὲ ὧ ἐδόθη πολὺ, πολὺ ζητηθήσεται παρ' αὐτοῦ, καὶ ὧ παρέθεντο πολὺ, περισσότερον αἰτήσουσιν αὐτόν.

Das Thema der Treue zu anvertrauten Gütern wird auch im Gleichnis vom treuen und untreuen Knecht (Lk 12,42-48 par Mt 24,45-51) aufgegriffen. Auch hier zeigen sich semantische Verknüpfungen mit der Verwalterparabel Lk 16. „Das Stichwort πιστός könnte mit φρονίμως (V. 8ab) zusammenhängen, weil beide auch in Lk 12,42 zusammen als

---

<sup>226</sup> Ebd. 481.

<sup>227</sup> Vgl. Krämer, Rätsel 213-214; siehe auch oben FN 183 und 184.

Tugenden eines Verwalters bezeichnet werden.“<sup>228</sup> In Lk 12,42 wird dem Verwalter die Verteilung der Güter anvertraut, hier ist das Gut die Speise, die Nahrungsration. Der Verwalter hat eine Vorrangstellung gegenüber dem sonstigen Personal, und es liegt an ihm, die Aufteilung gerecht vorzunehmen. Nimmt er diesen Auftrag ernst und bemüht er sich, die Vorgaben einzuhalten, so wird er beim Kommen des Herrn glückselig gepriesen. “The steward who carries out the responsibilities the Lord gives will be blessed. This is the ‘faithful and wise’ steward (12:42).”<sup>229</sup> Dieser Verwalter lebt und handelt in der Zuversicht, dass sein Herr kommen wird, er ist wachsam und bereit, seinem Herrn jederzeit gegenüberzutreten. An dieser Stelle klingt die gewissenhafte Haltung treuer Gemeindeleiter an, die sich um die einzelnen Mitglieder kümmern und das Gottesvolk auch in schwierigen Situationen begleiten und stützen (vgl. etwa 1 Tim 5,17: „Die recht vorstehenden Ältesten sollen doppelter Ehre gewürdigt werden, besonders die sich mühenden in Wort und Lehre“). Für die Weitergabe des Glaubens sind demnach die Gemeindeleiter in hohem Maße verantwortlich, ihre Mühen wird der Herr mit einer Belohnung würdigen:

*Nach V 44, der von einer feierlichen Formel eingeleitet wird, wird dieser Lohn in einer neuen und wichtigeren Aufgabe bestehen, der Verwaltung des ganzen Besitztums des Meisters. Der Verwalter hatte zunächst für Männer und Frauen zu sorgen; er wird künftig Güter zu verwalten haben.*<sup>230</sup>

Vers 45 markiert dann einen Wendepunkt im Gefälle der Erzählung. Der Knecht bleibt Knecht, es ist nicht mehr vom „Verwalter“ die Rede. Der Herr hat Verspätung, und diese Tatsache führt schrittweise zum moralischen Verfall des Knechtes. Er kümmert sich nicht mehr um die anderen, sondern wendet körperliche Gewalt gegen die ihm anvertrauten Menschen an. „Anstatt Leben zu erhalten, indem er einem jeden Nahrung gegeben hätte, verletzt er die physische Integrität, also das Leben des Gesindes, für das er die Verantwortung hat.“<sup>231</sup> Die Wachsamkeit des Knechts für das Kommen des Herrn schwindet zunehmend und er betreibt auch Raubbau am eigenen Körper, indem er sich berauscht. Über die hier verhandelten Themen „Wachsamkeit“ und „Treue“ sieht Fitzmyer eine enge Beziehung

---

<sup>228</sup> Mineshige, Besitzverzicht 152.

<sup>229</sup> Bock, Lk II 1179.

<sup>230</sup> Bovon, Lk II 335.

<sup>231</sup> Ebd. 336.

zwischen Lk 16,10-12 und Lk 12,42b-46, darauf wurde unter Punkt 1.7 Redaktion und Tradition bereits hingewiesen.<sup>232</sup>

Die noch ausstehende Parusie, in Vers 46 angesprochen, birgt gewiss mannigfaltige Gefahren wie den moralischen Verfall in sich. Gewiss ist aber auch, dass der Herr kommen wird. „Es sei auf die Hervorhebung dieser einzigen Gewißheit am Anfang des Satzes hingewiesen: ἴξει ὁ κύριος ..., »so wird der Herr ... kommen«.“<sup>233</sup> In dem Moment, in dem der Herr zurückkommt, wird die Treue des Knechtes zum entscheidenden Kriterium für sein weiteres Schicksal. Es ist der Tag des Gerichtes, an dem die Taten und Untaten auf ihren Verursacher zurückfallen. “Beating the servants now produces judgment in kind, only it is more severe.”<sup>234</sup> Diese Stelle ruft die atl. „Tag-des-Herrn“-Symbolik in Erinnerung (vgl. etwa Zef 1,14: „Nahe ist der große Tag des HERRN; er ist nahe und eilt sehr. Horch! Der Tag des HERRN ist bitter. Da schreit *selbst* der Held“). Die Strafen sind hart und gleichen einer Hinrichtung: Der Knecht soll zweigeteilt werden und dann sein vermutlich eschatologisches Geschick bei den Ungläubigen erhalten.<sup>235</sup>

Der Vers 47 stellt einen Knecht vor, der trotz Einsicht in den Willen seines Herrn diesen ignoriert. Die Strafe folgt sogleich, dieser Knecht wird viele Schläge erhalten. Eine weitere Person in Vers 48, die nicht Knecht genannt wird, erhält trotz Fehlverhaltens gleichsam mildernde Umstände mit der Begründung fehlender Einsicht in den Willen des Herrn. Unwissenheit schützt demnach hier vor Strafe nicht, mildert letztere aber ab. Wen der Verfasser in der Achse von Vers 47-48 an dieser Stelle im Blick hat, ist nicht ganz eindeutig zu erkennen:

*Denkt Lukas im gegenwärtigen Zusammenhang an den Juden und den Heiden, oder hat er den christlichen Gemeindeleiter im Blick, der seine Ausbildung zur Erkenntnis von Gottes Willen, welcher durch die Botschaft Jesu aktualisiert worden ist, schon erhalten hat, und die einfachen Gläubigen, die noch lernen müssen?*<sup>236</sup>

---

<sup>232</sup> Vgl. Fitzmyer, Lk II 1106.

<sup>233</sup> Bovon, Lk II 337.

<sup>234</sup> Bock, Lk II 1182.

<sup>235</sup> Vgl. ebd. 1182: Bock ist der Meinung, dass die Strafen Gottes für den Knecht an dieser Stelle symbolischen Charakter haben, und bezieht sich dabei auf die im Text folgenden Verse, wonach der Knecht noch die Möglichkeit habe, unter andere Menschengruppen aufgenommen zu werden.

<sup>236</sup> Bovon, Lk II 338-339.

In Vers 48 wird ein direkter Zusammenhang zwischen „anvertrauen“ und „verlangen / fordern“ hergestellt. “The principle is that answerability is proportionate to awareness.”<sup>237</sup> Je mehr jemandem anvertraut wurde, desto mehr wird von dieser Person auch zurückgefordert. “Contextually, this remark is directed at the disciples, since they know more about Jesus than anyone else. They bear the most responsibility of anyone that Jesus addresses, and they need to be faithful as a result.”<sup>238</sup> Die Jüngerschaft steht damit unter einem hohen Anspruch, der Konsequenzen hat.<sup>239</sup>

### 2.2.2.2 Mt 24,45-51

24<sup>45</sup> Τίς ἄρα ἐστὶν ὁ πιστὸς δούλος καὶ φρόνιμος ὃν κατέστησεν ὁ κύριος ἐπὶ τῆς οἰκετείας αὐτοῦ τοῦ δοῦναι αὐτοῖς τὴν τροφήν ἐν καιρῷ; <sup>46</sup> μακάριος ὁ δούλος ἐκεῖνος ὃν ἐλθὼν ὁ κύριος αὐτοῦ εὐρήσει οὕτως ποιοῦντα. <sup>47</sup> ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι ἐπὶ πᾶσιν τοῖς ὑπάρχουσιν αὐτοῦ καταστήσει αὐτόν. <sup>48</sup> ἐὰν δὲ εἴπῃ ὁ κακὸς δούλος ἐκεῖνος ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ· χρονίζει μου ὁ κύριος, <sup>49</sup> καὶ ἄρξῃται τύπτειν τοὺς συνδούλους αὐτοῦ, ἐσθίῃ δὲ καὶ πίνῃ μετὰ τῶν μεθύνοντων, <sup>50</sup> ἥξει ὁ κύριος τοῦ δούλου ἐκείνου ἐν ἡμέρᾳ ἣ οὐ προσδοκᾷ καὶ ἐν ὥρᾳ ἣ οὐ γινώσκει, <sup>51</sup> καὶ διχοτομήσει αὐτόν καὶ τὸ μέρος αὐτοῦ μετὰ τῶν ὑποκριτῶν θήσει· ἐκεῖ ἔσται ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων.

Die Unterschiede, die Matthäus in seiner Parallelstelle Mt 24,45-51 zeigt, sind eher gering und wirken sich nicht stark auf die inhaltlichen Aussagen des Textes aus. Matthäus spricht in seiner Perikope nie von einem Verwalter, sondern immer von δούλος – einem Diener oder Knecht. Abgesehen von sonstigen Differenzen auf der Wortebene, wird das eschatologische Los des bösen Knechtes bei Matthäus der Platz bei den ὑποκριταί, den Heuchlern, sein und nicht wie bei Lukas bei den Ungläubigen. Zusätzlich notiert Matthäus in Vers 51, wie es an jenem Ort zugehen wird, es wird ein Ort der Klage sein. Das Logion von Vers 51 ist an einigen anderen Stellen im MtEv mit dem Hinauswurf in die „Finsternis draußen“ verknüpft. “The Matthean figure also indicates total rejection, since it is often associated with being cast into outer darkness.”<sup>240</sup> Der Ausdruck τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον<sup>241</sup> bedeutet vollkommen

<sup>237</sup> Nolland, Lk II 704.

<sup>238</sup> Bock, Lk II 1185.

<sup>239</sup> Bovon, Lk II 339, ist der Ansicht, dass Gott allen Menschen zuteilt, einigen davon vertraut er Besonderes an. Diese Unterscheidung darf allerdings, seiner Meinung nach, nicht zu scharf angesetzt werden.

<sup>240</sup> Bock, Lk II 1183.



außerhalb der Herrschaft Gottes zu stehen, denn der Ort, wo Gott wohnt, ist ein Ort des Lichtes und des Lobes. Psalm 84,2-3 gewährt einen Einblick in Gottes Wohnstätte: „Wie lieblich sind deine Wohnungen, HERR der Heerscharen! Es sehnt sich, ja, es schmachtet meine Seele nach den Vorhöfen des HERRN, mein Herz und mein Leib, sie jauchzen dem lebendigen Gott *entgegen*.“ Gewiss gibt es auch in den Psalmen die Klage vor Gott, aber dabei lebt der Mensch immer noch in Beziehung zu seinem Gott, während der Ort, den Mt 24,51 beschreibt, die vollkommene Trennung von Gott bedeutet. “Outer darkness does not mean being on the edge of the kingdom or on the edge of light, excluded only from participating in kingdom administration. It means totally outside.”<sup>242</sup> Treue dem Herrn gegenüber bewahrt den Menschen davor, an diesen eschatologischen Ort extremer Aussichtslosigkeit zu gelangen.

### 2.2.2.3 Zusammenfassung und abschließende Folgerung

Mit Mineshige kann man festhalten, dass die Qualifizierung des οἰκονόμος in Lk 16 (Vers 8a: φρονίμως und Vers 10: πιστὸς) mit jener in Lk 12 (Vers 42: πιστὸς und φρόνιμος) übereinstimmt.<sup>243</sup> Beide Verwalter sind mit der Verwaltung von Nahrung betraut. In Lukas 16,5-7 handelt es sich um Weizen und Öl, die Ernteerträge, die erst zur Verarbeitung gelangen werden, und der Verwalter fordert bestimmte Erträge unter Reduktionsgewährung ein. In Lukas 12,42 hingegen soll der Verwalter fertig zubereitete Speisen möglichst gerecht verteilen. Beide aber handeln in der Folge offenbar unredlich. Der Verwalter wird in Lk 16,8a dafür gelobt, wobei dieses Lob in den folgenden Versen 8b-13 unterschiedlich qualifiziert wird. In Lk 12,42 stellt Jesus zunächst die rhetorische Frage nach dem treuen und klugen Verwalter, den der Herr glücklich preist, wenn er ihn bei seinem Kommen wach findet (vgl. 12,35-38). Auffällig ist, dass Lukas ab 12,43 von δοῦλος spricht und nicht mehr von οἰκονόμος. Was aber ebenso auffällt, ist die Frage nach dem klugen Verwalter in Lk 12,42, der motivlich in Lk 16,8a als „Verwalter der Ungerechtigkeit“ wieder auftaucht und dort vom Herrn wegen seiner Klugheit gelobt wird.<sup>244</sup> Ab Lk 12,45 beginnt der moralische Verfall des Knechtes, und dieser hat die Konsequenzen dafür zu tragen: Die Vorrangstellung sowie die Verwaltung der Speisen wird ihm offenbar entzogen. Das ist eine Situation, in der sich auch

---

<sup>241</sup> Der Ausdruck τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον findet sich in Mt 8,12; 22,13; 25,30.

<sup>242</sup> Bock, Lk II 1183.

<sup>243</sup> Vgl. Mineshige, Besitzverzicht 152.

<sup>244</sup> Fitzmyer, Lk II 1106, hat ebenfalls auf diesen Zusammenhang hingewiesen und vertritt die Auffassung, Lk 16,10-12 habe aufgrund der Themen „Wachsamkeit“ und „Treue“ eine enge Beziehung zu Lk 12,42b-46.

der Verwalter in Lk 16,2 befindet. In Mt 24,45-51 wird jedoch nur von δοῦλος gesprochen, die semantischen Anknüpfungspunkte zur Verwalterparabel Lk 16 konzentrieren sich in dieser Perikope auf die Adjektive πιστὸς und φρόνιμος.

Nach Fitzmyer hat Lukas die Verse 12,41-42a selbst als „Übergangsverse“ komponiert, die eine Verbindung zu den vorigen Versen herstellen sollen. Die Verse 42b-46 stammen seiner Meinung nach von Q und haben ihre Parallelen in Mt 24,45-51.<sup>245</sup> “The wording in vv. 42b-46 is especially close to that of Matthew (...). The latter, however, has changed ‘faithless’ of ‘Q’ to ‘hypocrites’ and has added the ‘weeping and gnashing of teeth’ in 24:51 (...).”<sup>246</sup>

Die Verse Lk 12,47-48 stammen nach Fitzmyer aus der Quelle „L“, die nur Lukas bekannt ist. Sie wurden über Stichwortverbindungen an die vorigen Verse angefügt. “Verses 47-48 have been derived by Luke from ‘L,’ being unique to his Gospel (...). They are added by catchword bonding (see ‘that servant’ in vv. 45, 47 [although the Greek word order is changed]).”<sup>247</sup>

Diese redaktionskritische Sichtweise Fitzmyers ist m.E. grundsätzlich gut nachvollziehbar, doch hinsichtlich der Herkunft der Verse 47-48 plädiere ich mit G. Petzke für eine differenziertere Sichtweise. Nach G. Petzke werden in den Versen 47-48a die Erfahrungen der ersten Gemeinden transparent:

*Die angesprochene Prügelstrafe entspricht der Praxis der Umwelt. Das Bild will sagen: diejenigen, die die Botschaft kennen und trotzdem nicht danach leben bzw. wieder abfallen, werden am Tage des Gerichts härter bestraft werden als diejenigen, die das Wort noch nicht kannten. Hinter diesen Überlegungen stehen die Erfahrungen der ersten Gemeinden, die erleben mußten, daß manche ihrer Mitglieder der Gemeinde wieder den Rücken kehrten. Das Bild von der angedrohten Strafe mahnt zur Standfestigkeit und Geduld. Die theologisch bedenkliche Folgerung einer abgestuften Strafe wird offensichtlich in Kauf genommen.*<sup>248</sup>

Auch Vers 48b geht wahrscheinlich auf Gemeindebildung zurück, die beiden möglicherweise ursprünglich selbständigen Logien sind vor allem an Gemeindeverantwortliche gerichtet.<sup>249</sup> In Lk 16,8b-13 zeigen sich ebenfalls die Spuren der Gemeinde sowie ihr Ringen mit dem Text der ursprünglichen Parabel. Dabei sind der rechte Umgang mit Geld und Besitz sowie das

---

<sup>245</sup> Vgl. Fitzmyer, Lk II 985.

<sup>246</sup> Ebd. 985.

<sup>247</sup> Ebd. 991.

<sup>248</sup> Petzke, Sondergut 122.

<sup>249</sup> Vgl. ebd. 122.

Almosengeben zentrale Themen. Das Ausbleiben der Parusie ist in Lk 16,8b-13 ebenfalls spürbar, was sich u.a. in den verschiedenen Sichtweisen des Verwalters zeigt.

## **2.3 Bezüge zur Briefliteratur – τὸ ἀληθινόν (Lk 16,11)**

Der Ausdruck τὸ ἀληθινόν ist zunächst Teil eines antithetischen Parallelismus, der Lk 16,10-12 durchzieht, darauf wurde bereits in der Einzelauslegung hingewiesen. Die meisten Interpreten betrachten τὸ ἀληθινόν im Gefüge dieses Parallelismus als „das wahre Gut“, das Gott im Himmel den Getreuen schenken wird.<sup>250</sup> J. Ernst weist auf eine mögliche Deutung von τὸ ἀληθινόν aufgrund der Briefliteratur hin: „Unter Umständen liegt hier auch eine verkürzte Wiedergabe des spät-ntl terminus technicus »Wort der Wahrheit« (2 Tim 2,15; Jak 1,18) vor.“<sup>251</sup> Diesen möglichen Bezügen zur Briefliteratur wird im folgenden Abschnitt nachgegangen. Dabei werden die einzelnen Bezugsstellen zunächst in ihrem jeweiligen Kontext genauer analysiert und anschließend summarisch mit der Verwalterparabel Lk 16 in Beziehung gesetzt.

### **2.3.1 Bezüge in den paulinischen und deuteropaulinischen Briefen**

#### **2.3.1.1 „Wort der Wahrheit“ in 2 Kor 6,7**

Bei Paulus ist der Ausdruck „Wort der Wahrheit“ in 2 Kor 6,7 (ἐν λόγῳ ἀληθείας, ἐν δυνάμει θεοῦ· διὰ τῶν ὄπλων τῆς δικαιοσύνης τῶν δεξιῶν καὶ ἀριστερῶν, ...) zu finden, dort steht er im Zusammenhang mit Leiderfahrungen des Apostels, woran sich in den Versen 6-7 noch ein Tugendkatalog anschließt. „Mehr noch als das die Standhaftigkeit beweisende Leiden sind es *Tugenden* und *Kräfte*, die die Lauterkeit des Dienstes bezeugen.“<sup>252</sup> Die darauffolgenden Verse 8-10 sind durch einen Katalog von Peristasen gekennzeichnet, der antithetisch formuliert ist. All dem steht in 2 Kor 6,3 die Feststellung der unanstößigen Amtsführung des Paulus voran, die in den Versen 4-10 entfaltet und damit lebenspraktisch verdeutlicht wird. Mit „Wort der Wahrheit“ ist in Vers 7 meiner Meinung nach die Verkündigung des

---

<sup>250</sup> Damit ist wohl die Verteilung der eschatologischen Güter gemeint. Siehe auch oben FN 150.

<sup>251</sup> Ernst, Lk 351.

<sup>252</sup> Gräßer, 2 Kor 244.

Evangeliums gemeint.<sup>253</sup> Diese Argumentation wird durch 2 Kor 4,2 zusätzlich gestützt, wo die enge Beziehung zwischen dem „Wort Gottes“ und der „Wahrheit“ besonders deutlich hervorgehoben wird:

*Deswegen, da wir diesen Dienst haben, gleichwie wir Erbarmen fanden, nicht ermüden wir, sondern wir sagten uns los von dem Verborgenen der Schande, nicht umhergehend in Verschlagenheit und nicht verfälschend das Wort Gottes, sondern durch die Offenbarung der Wahrheit uns selbst empfehlend an jedes Gewissen (der) Menschen vor Gott. (2 Kor 4,1-2)*

Paulus ist in Korinth mit dem Vorwurf der Verfälschung des Wortes Gottes konfrontiert, was seines Erachtens nicht zutrifft, deshalb sucht er sich zu verteidigen. Für Paulus wiegt dieser Vorwurf schwer und bedeutet eine Infragestellung seiner moralischen Autorität als Apostel. Würde diese Verfälschung des Wortes Gottes durch Paulus zutreffen, wäre das mit seinem Verkündigungsdienst am Evangelium nicht vereinbar. „Die Predigt des Evangeliums verlangt aber die moralisch unanfechtbare offene »Kundmachung (*phanerôsis*) der Wahrheit«, mit der sich Paulus »jedem menschlichen Gewissen in der Verantwortung vor Gott« empfiehlt (Kontrast zur Selbstempfehlung 3,1!).“<sup>254</sup> Die Gemeindemitglieder von Korinth sollen demnach die moralische Integrität des Apostels prüfen. „Hatte Paulus in 1<sup>12</sup> das eigene Gewissen als Zeuge in die Schranken gerufen, so setzt er sich hier vertrauensvoll dem Gewissensurteil der Korinther aus (vgl. 5<sup>11</sup>).“<sup>255</sup> Das Gewissen als prüfende Kontrollinstanz ist hier als der Ort gemeint, an dem Gott sich mitzuteilen vermag.<sup>256</sup> „Denn das »Gewissen« ist *eo ipso* ein Wissen um Gut und Böse, wobei es für Paulus selbstverständlich ist, dass es seine Forderung von Gott her empfängt.“<sup>257</sup> Der im Text verwendete Terminus *συνείδησις* wird bei Paulus allerdings differenziert interpretiert.<sup>258</sup> Interessant ist an dieser Stelle, wie

---

<sup>253</sup> Vgl. ebd. 245.

<sup>254</sup> Ebd. 149.

<sup>255</sup> Klauck, 2 Kor 42-43.

<sup>256</sup> Das komplexe Thema des Gewissens kann an dieser Stelle nur angedeutet werden. Vgl. Virt, Skriptum Fundamentalmoral II, SS 2006, 6: „Das Gewissen kann aufgefasst werden als ein unverzichtbarer Symbolbegriff für die Erfahrung der absoluten Verantwortlichkeit im Spannungsfeld von Anlage und Entwicklung, von individueller und sozialer Identität, von Freiheit und Determination, von Weisung und Kontrolle, von unerlöstem Sosein und erlöstem Dasein, menschlicher Selbstgesetzlichkeit und göttlichem Anspruch.“

<sup>257</sup> Gräßer, 2 Kor 151.

<sup>258</sup> Eckstein, *Syneidesis* bes. 214–232, versteht unter *συνείδησις* eine menschliche Instanz, die zur Selbst- und Fremdbeurteilung des Verhaltens befähigt ist. Vor allem die Fähigkeit, das Verhalten anderer Personen zu beurteilen, ist seiner Meinung nach mit dem neuzeitlichen Verständnis von ‚Gewissen‘ im engeren Sinne nicht vereinbar. Ähnlich argumentiert Klauck, 2 Kor 43: „Der Gewissensbegriff ist bei Paulus noch so angelegt, daß er nicht nur die Selbstbeurteilung beinhaltet, sondern auch das sachgemäße Urteil über andere.“

Paulus den Terminus  $\sigma\upsilon\nu\epsilon\lambda\theta\eta\sigma\iota\varsigma$  mit der „Offenbarung der Wahrheit“ verschränkt und dann zum Maßstab für seine Lauterkeit macht:

*Er ist dabei ganz unbesorgt, weil er gewiss ist: Die »Kundmachung der Wahrheit« und das »Gewissen der Menschen« kooperieren. Wo sie zusammentreffen, harmonieren sie auch. Sie können sich nicht widersprechen. Denn in beiden wirkt die gleiche transzendente Macht: Gott, der per definitionem die Wahrheit ist (vgl. Röm 3,4.8).<sup>259</sup>*

Für den Menschen ist diese „Wahrheit Gottes“ eine Wahrheit des Glaubens, die man als „glaubendes Begreifen“ interpretieren kann. Dieses „glaubende Begreifen“ ist in einem Beziehungsgeschehen zwischen Gott und Mensch erfahrbar, das sich letztlich der Objektivierbarkeit entzieht.

*»Offenbarung« (phanerôsis) hält fest, dass »Wahrheit« nicht etwas ist, was wir allererst suchen müssten, sondern was vorgegeben ist durch die Selbsterschließung Gottes in Jesus Christus. Diese Wahrheit kann nicht in objektivierender Betrachtung des Gegenstandes »erforscht« werden oder aus Thesen und Antithesen von logischer Beweiskraft deduziert werden. Sondern diese Wahrheit zeigt sich von sich aus als wahr – im »Gewissen«, im existenziellen Betroffensein.<sup>260</sup>*

Diese „Wahrheit Gottes“ will Paulus den Menschen vermitteln. „Die Predigt informiert also nicht über die Wahrheit, sie lässt sie verlauten. Darum kann sie in 6,7 einfach »Wort der Wahrheit« genannt werden.“<sup>261</sup>

In diesem Zusammenhang werden auch das grundsätzliche Problem und die Frage nach theologischer und philosophischer Wahrheit angesprochen.<sup>262</sup>

### **2.3.1.2 „Wort der Wahrheit“ in der Paulusschule**

In der Paulusschule ist der Ausdruck „Wort der Wahrheit“ ebenfalls bekannt und findet sich in Eph 1,13; Kol 1,5; 2 Tim 2,15:

---

<sup>259</sup> Gräber, 2 Kor 151.

<sup>260</sup> Ebd. 149.

<sup>261</sup> Ebd. 149-150.

<sup>262</sup> Für eine tiefer greifende Auseinandersetzung mit der Wahrheitsfrage – in philosophischer und theologischer Sicht – sei an dieser Stelle auf die einschlägige Fachliteratur verwiesen.

Ἐν ᾧ καὶ ὑμεῖς ἀκούσαντες τὸν λόγον τῆς ἀληθείας, τὸ εὐαγγέλιον τῆς σωτηρίας ὑμῶν, ἐν ᾧ καὶ πιστεύσαντες ἐσφραγίσθητε τῷ πνεύματι τῆς ἐπαγγελίας τῷ ἁγίῳ. (Eph 1,13)

διὰ τὴν ἐλπίδα τὴν ἀποκειμένην ὑμῖν ἐν τοῖς οὐρανοῖς, ἣν προηκούσατε ἐν τῷ λόγῳ τῆς ἀληθείας τοῦ εὐαγγελίου. (Kol 1,5)

σπούδασον σεαυτὸν δόκιμον παραστῆσαι τῷ θεῷ, ἐργάτην ἀνεπαίσχυντον, ὀρθοτομοῦντα τὸν λόγον τῆς ἀληθείας. (2 Tim 2,15)

Die Schüler des Paulus sind von seinem Denken stark geprägt, sodass es nicht verwundert, dass sie ähnliche bis identische Ausdrücke gebrauchen wie Paulus selbst. In Eph 1,13 und Kol 1,5 ist es von der Formulierung her naheliegend, dass mit dem Ausdruck „Wort der Wahrheit“ an beiden Stellen die Verkündigung des Evangeliums gemeint ist. Dagegen ist die Bedeutung von „Wort der Wahrheit“ in 2 Tim 2,15 schwieriger zu ergründen. Der Apostelschüler Timotheus erhält im zweiten Timotheusbrief Anweisungen, die er den Gemeindeleitern vermitteln soll. Irrlehrer sind in den Gemeinden aufgetreten und führen dort zu Verunsicherung und Glaubensabfall unter den Gläubigen.

*Priester ungezählter Kulte und Heilsprediger verschiedenster Herkunft durchschwärmen das römische Reich. Auch christliche Wanderpropheten und Lehrer in eigener Legitimation kolportieren ein vielgestaltiges Evangelium von Gemeinde zu Gemeinde. Sie bieten der frommen Neugierde immer neuen Anreiz und gefährden die äußere und innere Einheit der Gemeinden.*<sup>263</sup>

Diesem ärgerlichen Phänomen möchte man Einhalt gebieten und ihm gegensteuern, was nicht einfach zu sein scheint, da es weit verbreitet ist und die Gemeinden vor ernste Probleme stellt. Die Gemeindeleiter sind in dieser Situation gefordert, entsprechend den erhaltenen Anweisungen zu reagieren. Die Methoden, mit denen man der Irrlehre<sup>264</sup> und ihren Vertretern begegnen möchte, sind die vollkommene Abgrenzung und Dialogverweigerung. 2 Tim 2,14 („An dieses erinnere, beschwörend vor Gott, nicht mit Worten zu fechten, zu nichts nützlich, (nur) zur Zerstörung der Hörenden!“) etwa bezeugt den Zustand von bereits organisierten Gemeinden, wo der Gemeindeleiter als eine von Gott legitimierte Autorität spricht und agiert

---

<sup>263</sup> Hasler, Past 67.

<sup>264</sup> Zu den wenigen inhaltlichen Aussagen über die Irrlehre in 2 Tim 2,14ff gehört die Anmerkung in Vers 18b; dort wird eine „schon geschehene Auferstehung“ proklamiert. Hasler, Past 68, vermerkt dazu: „Wahrscheinlich aber verbanden diese Christen ihre charismatischen Erfahrungen mit einer zwiespältigen Weltanschauung, glaubten sich im Vollbesitz des Heiligen Geistes und darum als besonders erwählte Geistesmenschen, die auf Grund ihrer tieferen Glaubenserkenntnis bereits auf dieser Erde in die geistige Welt auferstanden waren.“

und aus dieser Verantwortung und Vollmacht heraus, das Redeverbot erlässt. „»Timotheus« wird angewiesen, den Gemeindeleitern nicht nur einzuschärfen, sondern sie »vor Gott zu beschwören«, dass sie derartige Redeweisen ganz vermeiden.“<sup>265</sup> Die Verantwortung der Gemeindeleiter, die sie zuallererst Gott gegenüber haben, soll ihnen die Ernsthaftigkeit ihres Dienstes bewusst machen. Diese Abgrenzung zu den Irrlehrern bedeutet in der Konsequenz, dass Debatten und theologische Theoriebildung nach Ansicht des Verfassers nicht weiterhelfen. In Vers 15 wird dann die Vorstellung eröffnet, wie man die Gemeinde in dieser schweren Zeit stützen möchte: „Sei bemüht, dich als erprobt hinzustellen vor Gott, als unbeschämten Arbeiter, geradlinig führend das Wort der Wahrheit!“ Das „Wort der Wahrheit“ soll ein Gegengewicht zu den Worten der Irrlehrer darstellen. Hasler deutet das „Wort der Wahrheit“ an dieser Stelle als ethisch korrekten Lebenswandel:

*Der Gegenverkündigung soll Timotheus nicht gleichsam das korrekte Wort von der Kanzel, sondern seine aus dem Glauben gewachsene Frömmigkeit entgegenstellen. Die Waffe im Kampf gegen die theologischen Lehren der Gegner sind die in einer vorbildlichen Lebensführung verwirklichten Ideale christlicher Tugend.*<sup>266</sup>

Diese Deutung versteht den Ausdruck „Wort der Wahrheit“ als praktisch-christliches Glaubens- und Lebenszeugnis und ist m.E. für die konkrete Gemeindeerfahrung mit den Problemen der Irrlehre gut nachvollziehbar. „Wort der Wahrheit“ bedeutet daher in 2 Tim 2,15 meiner Meinung nach den rechten Lebenswandel, der durch seine Beispielwirkung in der Gemeinde die Mitglieder stützt und an dem die Gegner gleichsam wie an einem Waffenschild abprallen.<sup>267</sup>

In den folgenden Versen 16-17 werden die Konsequenzen aufgezeigt, welche Irrlehren mit sich bringen. Ihre Anhänger entfernen sich immer mehr von Gott und geraten dadurch in eine Dynamik des Unheils hinein. „Obwohl sie fortschreiten, vollzieht sich bei ihnen eben doch kein Fortschritt, sondern im Gegenteil: ihr geistiger, sittlicher und religiöser Verfall.“<sup>268</sup> Diese

---

<sup>265</sup> Weiser, 2 Tim 189.

<sup>266</sup> Hasler, Past 67.

<sup>267</sup> Dagegen argumentiert Weiser, 2 Tim 192: „Da als Objekt des ὀρθοτομέω »das Wort der Wahrheit« angegeben ist (V15c), und zwar im Gegensatz zu dem von der Wahrheit abirrenden (V18a) Wort der Irrlehrer (V 17a), und da von letzterem sogar der falsche, glaubenzerstörende (V18c) Inhalt mitgeteilt wird (V18b), ist anzunehmen, dass das Verbum ὀρθοτομέω zusammen mit seinem Objekt nicht nur formal die rechte Weise des Verkündigens, sondern auch inhaltlich das Darbieten der unverfälschten, rechten Glaubenslehre des Evangeliums meint.“

<sup>268</sup> Weiser, 2 Tim 194.

zerstörerische Kraft wird mit einem wuchernden Geschwür verglichen, das sich unkontrolliert ausbreitet.

### 2.3.1.3 Folgerungen im Blick auf Lk 16,11

Es erweist sich als spannendes Unternehmen, der Anregung von J. Ernst hinsichtlich der Gleichsetzung von „Wort der Wahrheit“ und τὸ ἀληθινόν in Lk 16,11 zu folgen. Er nennt für seine Deutung die Stellen 2 Tim 2,15 und Jak 1,18, die im Zuge der Recherchen um weitere Stellen in der Briefliteratur ergänzt wurden. Die Bezugstelle Jak 1,18 wird im folgenden Kapitel diskutiert. An den bisher behandelten Stellen wurde das Syntagma „Wort der Wahrheit“ zumeist als Verkündigung des Evangeliums interpretiert. Eine Ausnahme davon stellt meiner Meinung nach 2 Tim 2,15 dar, dort ist mit „Wort der Wahrheit“ eher der ethisch aufrichtige Lebenswandel gemeint. Bei Paulus und in der Paulusschule wird immer auch die konkrete Gemeindesituation direkt erkennbar.

Die bisherigen Interpretationen für die Verbindung „Wort der Wahrheit“ sind m.E. in Bezug auf Lk 16,11 nicht restlos erhellend. Es ist auch zu bedenken, dass J. Ernst keine völlige Gleichsetzung von τὸ ἀληθινόν und „Wort der Wahrheit“ thematisiert, sondern hinter τὸ ἀληθινόν möglicherweise eine verkürzte Wiedergabe von „Wort der Wahrheit“ annimmt.

Die folgende m.E. näherliegende Deutung von τὸ ἀληθινόν in Lk 16,11 wurde bereits in der Einzelauslegung diskutiert, soll aber an dieser Stelle aktualisiert und präzisiert werden. Im Vers 11 werden ἄδικος μαμωνᾶς und τὸ ἀληθινόν einander gegenübergestellt. Fasst man nun ἄδικος μαμωνᾶς als irdischen Besitz<sup>269</sup> auf, so legt sich die Deutung von τὸ ἀληθινόν als „wahrer Besitz im Himmel“ im Sinne der eschatologischen Güter nahe.<sup>270</sup> Diese Argumentation ist einerseits durch den aufgebauten Gegensatz nachvollziehbar, zusätzlich wird sie m.E. aber noch durch das Futur πιστεύσει gestützt. Der „wahre Besitz“ im Sinne der eschatologischen Güter wird demnach im Modus der Verheißung zugesprochen, und er wird von Gott her eingelöst werden, der sich auf der Textebene im τίς gleichzeitig versteckt hält und offenbart.<sup>271</sup> Ob diese Einlösung beim Individualtod oder bei der Parusie erfolgen wird, bleibt allerdings offen.

---

<sup>269</sup> Zur Diskussion darüber verweise ich auf die Einzelauslegung; siehe auch oben FN 148 und 149.

<sup>270</sup> Vgl. Mineshige, Besitzverzicht 153; siehe auch oben FN 150.

<sup>271</sup> Vgl. Bovon, Lk III 94.



K. Mineshige weist in diesem Zusammenhang auf den reichen Kornbauern in Lk 12 hin.<sup>272</sup> Auch in diesem Text wird der Gegensatz von irdischem und himmlischem Gut deutlich herausgearbeitet. Von diesem Gegensatz aus spricht der lukanische Jesus über den rechten Umgang mit menschlichen Sorgen. Er will den Jüngern vermitteln, welche Sorgen tatsächlich wichtig sind und auf welche Güter sie Wert legen sollen: „Verkauft euren Besitz und gebt ein Almosen! Macht euch nicht veraltende Geldbeutel, einen unerschöpflichen Schatz in den Himmeln, wo ein Dieb nicht nahekommt, noch eine Motte (etwas) vernichtet“ (Lk 12,33). Mit der Gabe von Almosen wird an dieser Stelle ein wichtiger Schwerpunkt lukanischer Theologie angesprochen.

### 2.3.2 Bezüge im Jakobusbrief

Der Ausdruck „Wort der Wahrheit“ kommt auch in Jak 1,18 (βουληθεῖς ἀπεκύησεν ἡμᾶς λόγῳ ἀληθείας εἰς τὸ εἶναι ἡμᾶς ἀπαρχήν τινα τῶν αὐτοῦ κτισμάτων) vor und ist bei den Interpreten seit jeher in der Deutung umstritten. Subjekt in Vers 18 bleibt vom vorigen Vers 17 her der „Vater der Lichter“. Dieser in Vers 17 genannte erhabene Gott<sup>273</sup> handelt aus freiem Willen. Die ganze Schöpfung ist in seinem eigenen souveränen Willen und Ratschluss begründet, darin gibt es eine Übereinstimmung bei Juden und Christen.<sup>274</sup> Diese schöpferische Tat ist im Zusammenhang mit dem „Wort der Wahrheit“ zu betrachten.<sup>275</sup> Die Liste der Vergleichsstellen zur Wortverbindung „Wort der Wahrheit“ umfasst besonders Ps 118,43<sup>276</sup>; PsSal 16,10; TestGad 3,1 und äth/grHen 99,2; 104,9f.<sup>277</sup> Hinzuweisen bleibt noch auf die bereits diskutierten Stellen in der sonstigen Briefliteratur des NT: 2 Kor 6,7; Kol 1,5; Eph 1,13; 2 Tim 2,15. Die Frage, ob und inwieweit Jak von diesen Stellen abhängig ist, darf im Fortgang der weiteren Befunderhebung diskutiert werden. Im Vers 18b treffen die beiden Ausdrücke ἀπαρχή und κτίσμα aufeinander. Ἀπαρχή bedeutet zunächst die „Erstlingsgabe“ jeder Art und stammt aus der Opfersprache.<sup>278</sup> Im NT kann das Wort verschiedene

---

<sup>272</sup> Vgl. Mineshige, Besitzverzicht 153.

<sup>273</sup> Vgl. Popkes, Jak 124.

<sup>274</sup> Ebd. 124, FN 139 nennt als Belegstellen: Philo OpMund 16.44.77.138; Plant 14; ConfLing 166.196.

<sup>275</sup> Vgl. Popkes, Jak 124.

<sup>276</sup> Nach Frankemölle, Jak 301, ist dieser Psalm der Ausgangspunkt für die weitere Entwicklung. „Wie immer die Entstehung dieser Wendung sich vollzogen hat, die Vorlage für alle Stellen dürfte Ps 118 gewesen sein.“

<sup>277</sup> Popkes, Jak 125, FN 150 macht zu diesem Punkt noch weitere Angaben.

<sup>278</sup> Vgl. Bauer, Wörterbuch 162.

Bedeutungsnuancen haben.<sup>279</sup> Auch der heilsgeschichtliche Aspekt von ἀπαρχή ist zu bedenken:

*Ist Israel nach Ex 4,22 'der erstgeborene Sohn' Jahwes, so nach Dt[n] 7,6 Gottes besonderes 'Eigentumsvolk' und nach Jer 2,3 'Jahwes heiliger Besitz, seine Erstlingsfrucht' (ἀρχὴ γεννημάτων αὐτοῦ – wobei ἀρχή offensichtlich dasselbe wie ἀπαρχή bedeutet).<sup>280</sup>*

Das Wort κτίσμα kommt im NT und in der LXX vor, es ist aber ein eher seltenes Wort.<sup>281</sup> κτίσμα bedeutet „das von Gott Geschaffene“<sup>282</sup> und meint nicht nur Menschen, sondern alles, was Gott geschaffen hat und demnach von seinem Ursprung her gut geschaffen ist (vgl. 1 Tim 4,4).

Von diesen Vorüberlegungen her kommen die Interpreten zu durchaus divergierenden Deutungen der Wortverbindung „Wort der Wahrheit“. H. Frankemölle ist ein Vertreter der schöpfungstheologischen Deutung von „Wort der Wahrheit“, allerdings thematisiert er keinen kosmologischen, sondern einen schöpfungstheologisch–anthropologischen Ansatz zu Jak 1,18. „Es geht Jakobus nicht um eine Kosmologie, sondern gezielt um die Entstehung des Menschen, näherhin um das Selbstverständnis seiner Adressaten.“<sup>283</sup> Die Schöpfungsvorstellung des Jak ist nach Frankemölle die einer creatio continua, wobei es nicht so sehr um die zeitliche Dimension geht. „Zeitliche Kategorien liegen ihm fern, wohl geht es ihm um eine Qualifizierung. Solche Vorstellungen sind der Schrift keineswegs fremd.“<sup>284</sup> Israel erfährt mit der Aufrichtung des Heiligtums am Sinai seine Qualifizierung als JHWH-Volk. Diese Qualifizierung Israels hat Züge einer „Schöpfung in der Schöpfung“ an sich. Ähnliches gilt für das NT, z. B. wird in der Offenbarung des Johannes die Neuschöpfung im Bild der neuen Stadt beschrieben (vgl. Offb 21,1-4).<sup>285</sup>

---

<sup>279</sup> Popkes, Jak 125, fasst die Bedeutungsnuancen von ἀπαρχή, die sich im ntl. Sprachgebrauch an verschiedenen Stellen widerspiegeln, zusammen: heiliger Grundbestand (Röm 11,16; vgl. 2 Thess 2,13; Offb 14,4), Angeld (Röm 8,23; vgl. 2 Kor 1,22; 5,5), Erster (1 Kor 15,20.23; 16,15).

<sup>280</sup> Mußner, Jak 94-95.

<sup>281</sup> Ebd. 95 nennt Mußner folgende Stellen: in der LXX Weish 9,2; 13,5; 14,11; Sir 36,14; 38,34; 3 Makk 5,11; im NT 1 Tim 4,4; Offb 5,13; 8,9.

<sup>282</sup> Bauer, Wörterbuch 926, vermerkt zu Jak 1,18: „Die Christen sind ἀπαρχή τις τῶν αὐτοῦ κτ. e. Art Erstling seiner Geschöpfe (dabei ist gewiß mindestens zunächst an d. Menschen gedacht;...)“

<sup>283</sup> Frankemölle, Jak 304.

<sup>284</sup> Ebd. 304.

<sup>285</sup> Vgl. ebd. 304.

F. Mußner hingegen versteht „Wort der Wahrheit“ in Jak 1,18 als neue Schöpfung im eschatologischen Sinn und verweist auf die motivliche Verknüpfung mit der Taufpraxis<sup>286</sup>:

*Mit Sicherheit kann man sagen, daß Jak an die eschatologische Schöpfung, in der die Christen gewissermaßen die ἀπαρχή sind, denkt, denn in V 18 liegt deutlich ein fester Motivzusammenhang vor, der sehr wahrscheinlich seinen Sitz im Leben in der urchristlichen Taufpraxis hat.*<sup>287</sup>

Demnach ist das Evangelium im umfassenden Sinne hier gemeint, das den Taufwerbern in den Instruktionen vermittelt wurde und das sich anschließend im Leben des Einzelnen zeitigen soll. So wird das Evangelium für die Christen zum „Wort der Wahrheit“, zur lebenerweckenden und rettenden Macht. Das ist das Wort, das dem Einzelnen „eingepflanzt“ wurde (vgl. Jak 1,21). Auf diese Weise sind für Jak die Christen der Anfang der neuen Schöpfung.<sup>288</sup> Dieses Wort vermittelt die Botschaft vom Erlösungswerk Jesu durch seinen Tod und seine Auferstehung, der Christ partizipiert in der Taufe rituell an diesem Erlösungswerk und findet darin sein Heil.

Anders denkt M. Tsuji Jak 1,18 vor dem Hintergrund der Beziehung zwischen „Wort und Gesetz“. Tsuji verweist zunächst auf das Denken der Stoa, wo der Logos als Nomos bestimmt wurde. Der Logos wurde als Weltgesetz verstanden, das für alle Menschen Geltung hat.<sup>289</sup> Dieser so verstandene Nomos wird von Philo mit dem mosaischen Gesetz in Beziehung gebracht und schließlich gleichgesetzt. „Denn wie die Philoforschung immer wieder gezeigt hat, ist der Logos als Gesetz nicht mehr die stoische Weltvernunft, sondern die kosmisierte jüdische Tora.“<sup>290</sup> Die Tora wird dann als „Werkzeug“ betrachtet, womit Gott die Welt geschaffen habe.<sup>291</sup> Diese Entwicklung dürfte auch das palästinische Judentum erreicht und mitgeprägt haben:

*Hinzuzufügen ist, dass der Ausdruck »Wort der Wahrheit« (V.18) auch in Verbindung mit dem Gesetz verstanden werden kann (Ps 118[119],43-45; TestGad 3,1; vgl. Joh*

---

<sup>286</sup> Dagegen argumentiert Frankemölle, Jak 304: „Kultische und tauftheologische Vorstellungen drängen sich auch für Jakobus in 1,18 nicht auf (vgl. auch 2,7).“

<sup>287</sup> Mußner, Jak 95.

<sup>288</sup> Vgl. ebd. 95-96.

<sup>289</sup> Vgl. Tsuji, Glaube 108.

<sup>290</sup> Mack, Logos 148-149.

<sup>291</sup> Tsuji, Glaube 108, zitiert in FN 63 Weiss und nennt als Belege: MAbot 3,14; Bill. II 356f.

17,17). Daraus geht hervor, dass der Verfasser unter dem Einfluss der jüdischen Tradition des Logos steht.<sup>292</sup>

Diese toratheologische Interpretation von Jak 1,18 setzt voraus, dass der Jak am jüdischen Gesetz grundsätzlich festhält, allerdings in christlicher Perspektive. Das sei u.a. aufgrund des Weglassens aller kultischen Gebote zu vermuten:

*Das Gesetzesverständnis des Jak, in dem das Kultgesetz stillschweigend ausgelassen ist, steht wahrscheinlich unter dem Einfluss derjenigen Traditionen, die auf das »antiochenische« Christentum zurückgehen. Der Verfasser des Jak muss in diesem judenchristlichen Strom zu Hause sein, der sich seit langem mit der Heidenmission beschäftigte.*<sup>293</sup>

Faktum ist nämlich, dass bei der Entstehung der christlichen Gemeinde in Antiochia die Beschneidung nicht erwähnt wird (vgl. Apg 11,19ff).

W. Popkes hat versucht, die unterschiedlichen Ansätze zu sondieren, und weist darauf hin, dass im Jak mit der Verschachtelung verschiedener Traditionsstücke zu rechnen ist. „Der Hintergrund dieser Traditionen liegt am ehesten in der frühchristlichen Konversions-Theologie und -Unterweisung.“<sup>294</sup> Unter Konversion versteht Popkes in diesem Kontext die Lebensvermittlung durch Gott.<sup>295</sup> Für ihn hat „Wort der Wahrheit“ vor allem einen befreienden Charakter. Er deutet κτισμάτων als Genetivus partitivus: „Aber 1,18b akzentuiert anders, ist doch von »seinen Geschöpfen« die Rede, von denen die Angesprochenen einen »Teil« (Gen. part.) bilden.“<sup>296</sup> Davon ausgehend verweist Popkes auf das Motiv des „erwählten Volkes“, und damit steht für ihn im Hintergrund eine alte Israeltradition (z.B. Dtn 7,7ff; 10,15). Diese heilsgeschichtlich-ekklesiologische Deutung ist der Grundzug bei Popkes.

### **2.3.2.1 Folgerungen im Blick auf Lk 16,11**

Die verschiedenen Interpretationsansätze zum Syntagma „Wort der Wahrheit“ von Jak 1,18 sind m.E. für Lk 16,11 nicht restlos erhellend. In Lk 16,11 steht m.E. weder die Entstehung

---

<sup>292</sup> Ebd. 109.

<sup>293</sup> Ebd. 114-115.

<sup>294</sup> Popkes, Jak 126-127.

<sup>295</sup> Vgl. ebd. 127.

<sup>296</sup> Ebd. 127.

des Menschen im Sinne eines schöpfungstheologisch-anthropologischen Ansatzes im Hintergrund (Position H. Frankemölle), noch die Neuschöpfung im eschatologischen Sinn mit motivlicher Verknüpfung urchristlicher Taufpraxis (Position F. Mußner).

Die toratheologische Interpretation von Jak 1,18 nach M. Tsuji trifft, meiner Meinung nach für Lk 16,11 ebenfalls nicht im engeren Sinne zu. Allerdings ist diese Deutung vor dem Hintergrund der Beziehung zwischen „Wort und Gesetz“ für das gesamte Kapitel Lk 16 m.E. insofern interessant, als Lukas dort das Almosengeben mit dem Gesetz Gottes verbindet.<sup>297</sup>

*Für Lukas bedeutet das Almosengeben, auf Mose und die Propheten zu hören (V. 29.31), bzw. Gott zu dienen (V. 13), während Habsucht (V. 14) dem Mammondienst (V. 13), bzw. der Gesetzesverletzung (V. 18) entspricht. Lukas fordert also das Almosengeben, indem er das Almosengeben als zentralen Inhalt des Gesetzes betrachtet (vgl. 18,20-22 par).<sup>298</sup>*

Auch im Jak werden Arme genannt, deren menschliche Grundbedürfnisse offenbar nicht mehr gestillt werden können. „Von den »Armen« in der Gemeinde erzählt Jakobus ganz eindeutig: Der Gemeinde gehören arme Brüder und Schwestern an, die »in einem schmutzigen Kleid« (2,2) oder sogar »unbekleidet« sind und »an der täglichen Nahrung Mangel« leiden (2,15).“<sup>299</sup> Der Glaube aber lebt vom Hören auf das Wort (Jak 1,22) und befähigt den Menschen zum wahren Gottesdienst: zur tätigen Liebe gegenüber den Bedürftigen (Jak 1,27). Dieses Wort ist nach Tsuji mit dem Gesetz gleichzusetzen: „Der Verfasser ruft also in V.21-25 zum Festhalten am Gotteswort, dem Gesetz auf, als einem Rezept gegen die Begierde. Diese Idee geht auf die jüdische Tradition zurück, wo man das Wesentliche des Gesetzes im Verbot der Begierde, der Quelle aller Übel, sieht.“<sup>300</sup>

Für meine Interpretation von das „Wahre“ in Lk 16,11 verweise ich auf Punkt 2.3.1.3.

---

<sup>297</sup> Vgl. Mineshige, Besitzverzicht 162.

<sup>298</sup> Ebd. 162.

<sup>299</sup> Tsuji, Glaube 145.

<sup>300</sup> Ebd. 109.

### **3 Lk 16,1-8a(8b-13) in den Kontexten zeitgenössischer Hermeneutik**

Jede Zeit hat ihre eigenen spezifischen Fragestellungen und Herausforderungen, das spiegelt sich auch in der Leseweise und Interpretation eines Textes wider. In diesem Kapitel werden unterschiedliche bibeltheologische Auswertungen der Verwalterparabel in den jeweiligen Zeitkontexten aufgezeigt. Die unterschiedlichen Positionen und neueren Zugänge verschiedener Exegeten zu diesem durchaus sperrigen Text werden dargestellt.

#### **3.1 Christologisch–soteriologische Deutungen**

William Loader entwickelt seinen Zugang zur Verwalterparabel anhand einiger Leitgedanken, die er als Schlüssel zur Deutung der Parabel versteht. Diese Leitgedanken – darin enthalten auch Leitfiguren – sind: der Herr, der Verwalter, die Schuldner, die Schuld selbst, autorisierte und nicht autorisierte Handlung bzw. Schuldreduktion sowie die Umkehr der Erwartungen.<sup>301</sup> Dabei legt Loader Wert auf die Feststellung, dass sein Zugang einer christologischen Deutung nicht im Sinne einer allegorischen Leseweise zu verstehen ist. “Giving a christological interpretation is not a matter of finding allegorical correspondences for every detail, or even for the two attitudes of the master.”<sup>302</sup> Der Herr hat in diesem Zugang die Position Gottes inne und besitzt höchste Autorität, er ist gleichsam der Gebieter. Der Verwalter ist der Gesandte und Diener des Herrn, er wird damit als Gesandter Gottes identifiziert.<sup>303</sup> In einer Art Vermittlerrolle zwischen dem Herrn und den Schuldnern erscheint der Verwalter eingespannt in ein Beziehungsgeflecht, in dem er eine bipolare Verantwortung zu tragen hat: einerseits dem Herrn gegenüber und andererseits den Nächsten gegenüber, hier repräsentiert durch die Schuldner. Der Verwalter wehrt sich nicht gegen die Anklagen, er versteht die angekündigte Entlassung als feststehendes Faktum und entwickelt eine Strategie, um auf seine Weise mit der Situation umzugehen. Er lässt die Summen auf den Schuldscheinen nach unten korrigieren, was als unerhörte Tat empfunden wird, da er damit seinen Herrn um sein Geld bringt. An dieser Stelle wird der Leitgedanke von autorisierter und nicht autorisierter Handlung deutlich, hier konkretisiert anhand der Schuldreduktion. Es handelt sich demnach

---

<sup>301</sup> Vgl. Loader, Jesus 528.

<sup>302</sup> Ebd. 529.

<sup>303</sup> Vgl. ebd. 529-530.

genau genommen um zwei Leitgedanken, die an dieser Stelle kombiniert auftreten und nach Loader auch in anderen Parabeln zu beobachten sind. “Both motifs are used elsewhere in Jesus’ parables and sayings, the latter as a symbol of forgiveness of sins, the former in the context of accusations that Jesus acts without divine authority.”<sup>304</sup> Für Loader spiegelt sich die Kombination dieser beiden Leitgedanken, der anstößigen und nicht autorisierten Handlung einerseits und der damit verbundenen Schuldenreduktion andererseits, in der Szene Lk 16,5-7 wider.<sup>305</sup> Eine solche Anstößigkeit im Verhalten Jesu empfinden auch die Pharisäer in Lk 15,1-2, wenn Jesus sich mit Zöllnern und Sündern trifft. Aber gerade von Lk 15,1-2 her fällt Licht auf die Deutung der Verwalterparabel. Weil Jesus sich mit Zöllnern und Sündern trifft, murren die Pharisäer (Lk 15,2). Er aber reagiert auf ihre Verständnislosigkeit, indem er die drei Gleichnisse vom Verlorenen erzählt, die in Kapitel 15 folgen, womit die Freude Gottes über das Gefundene zum Ausdruck gebracht wird: „Gott ist der Hirt, der sich über das gefundene Schaf freut (15,7), er ist die Frau, die die Drachme findet (15,10), er ist der Vater, der seine Würde vergisst und dem Sohn entgegenläuft (15,20).“<sup>306</sup> Man kann diese drei Gleichnisse in Kapitel 15 als Einleitung oder Hinführung zur Verwalterparabel verstehen.<sup>307</sup>

E. Reinmuth, der ebenfalls eine christologische Deutung der Verwalterparabel vertritt, weist darauf hin, dass das dritte Gleichnis ein offenes Ende hat. „Der Verlorene erscheint als der Bevorzugte, dessen Umkehr, die kein anderes Motiv als seinen Hunger hatte, ungeprüft bleibt. Der jüngere Sohn erscheint dem älteren wie ein Komplize des Vaters, der Vater wie ein Komplize des veruntreuenden Sohnes.“<sup>308</sup> Nach diesem offenen Ende folgt unmittelbar die Verwalterparabel in Lk 16,1-8.

*Die Rolle des reichen Vaters wird nun in der eines reichen Mannes aufgenommen und fortgesetzt. Im Mittelpunkt steht jetzt nicht der verlorene Sohn als Prototyp derer, denen Jesus sich zuwendet (15,1-2), auch nicht sein Bruder als Prototyp derer, die solche Zuwendung unangemessen finden (15,2), sondern ein Verwalter.*<sup>309</sup>

Dieser Verwalter spiegelt für Reinmuth die Logik der Praxis Jesu wider, wobei er die Gleichnisse in Lk 15,3 – 16,8 als einen inhaltlich-thematischen Zusammenhang deutet. „Steht

---

<sup>304</sup> Ebd. 530.

<sup>305</sup> Vgl. ebd. 530.

<sup>306</sup> Reinmuth, Parabel 227-228.

<sup>307</sup> Vgl. Loader, Jesus 530; Reinmuth, Parabel 230.

<sup>308</sup> Reinmuth, Parabel 228.

<sup>309</sup> Ebd. 228.

in den drei ersten das Handeln Gottes in seiner Freude im Mittelpunkt, so geht es im vierten um die diesem Handeln folgende Logik der Praxis Jesu.<sup>310</sup> Bei der Praxis Jesu geht es in der Sicht des Lukas um Jesu Identität und um seine Beziehung zu Gott. Jesus tut genau das, was ihm vorgeworfen wird, er verschleudert den unerschöpflichen Reichtum seines Herrn; genau darin gewinnt er aber seine Identität. An dieser Stelle wird gewiss jede ökonomische Realität und Rationalität gesprengt, vor allem wenn man das Lob in Vers 8a mitbedenkt.<sup>311</sup>

An dieser Stelle gibt es auch einen Bezug zum letzten Leitgedanken nach Loader, der Umkehr der Erwartungen. Loader blickt in diesem Zusammenhang auf die Parabeln, in denen Widersprüche reflektiert werden.

Bei der Parabel vom verlorenen Sohn (Lk 15,11-32) empfängt der Vater diesen verlorenen Sohn mit großer Freude und gibt für ihn ein verschwenderisch üppiges Festmahl, während der ältere Sohn diese in seinen Augen ungerechte Großzügigkeit anklagt. Im Gleichnis vom großen Gastmahl (Lk 14,15-24) genießen diejenigen das Festmahl, für die es ursprünglich nicht bestimmt war. "In all of these, as in our parable, traditional values are being subverted. Jesus' rogue ministry of grace to the least deserving is being asserted and defended."<sup>312</sup> In diesem Ansatz wird Jesus als Verschwender der göttlichen Gnade betrachtet, der sich einer provokanten Geschichte bedient, um seine Kritiker wachzurütteln.

Der Argumentationsgang, wie ihn E. Reinmuth in seiner Interpretation der Verwalterparabel Lk 16 vorlegt, ist für mich an einer Stelle nicht ganz stimmig, nämlich in seiner Sichtweise des Übergangs von Kapitel 15 zu 16. Der Übergang zwischen dem Gleichnis vom verlorenen Sohn und dem Beginn der Verwalterparabel in Lk 16,1 ist m.E. keineswegs so nahtlos, wie ihn E. Reinmuth beschreibt. Reinmuth sieht die Rolle des barmherzigen Vaters in Lk 15,11-32 in derjenigen des reichen Mannes von Lk 16,1 aufgehoben und fortgesetzt. Betrachtet man diese beiden Figuren allerdings genauer, so fällt auf, dass sie ganz konträr handeln. "Both the manager and the prodigal son were guilty of 'wasting' property, and while the father of the prodigal son forgave the boy and received him back, the master dismissed the manager."<sup>313</sup> Die Kontinuität zwischen Kapitel 15 und 16 ist daher m.E. nicht so durchlässig, wie sie Reinmuth beschreibt und etwas weniger explizit auch Loader vertritt. Zu Loader ist außerdem anzumerken, dass er trotz gegenteiliger Behauptungen, doch in einer allegorischen Auslegung

---

<sup>310</sup> Ebd. 230.

<sup>311</sup> Vgl. ebd. 230.

<sup>312</sup> Loader, Jesus 531.

<sup>313</sup> Ukpong, Parable 195.



verbleibt. Daran anschließend sei eine Anfrage gestattet: Wie lässt sich 16,4 in die christologische Allegorese einbauen?

## **3.2 Sozialgeschichtliche Deutungen**

### **3.2.1 Die sozioökonomische Situation in Palästina zur Zeit Jesu**

Palästina war zur Zeit Jesu eine Provinz des römischen Reiches und war damals wie heute gekennzeichnet durch mehrere Landschaften, die sich teilweise stark voneinander unterscheiden, nicht zuletzt auch in klimatischer Hinsicht. Die Landwirtschaft und das Handwerk spielten eine wichtige Rolle und sicherten einem Großteil der Bevölkerung den Lebensunterhalt. „Die wichtigsten Produktionsfaktoren waren demgemäß der Boden und die menschliche (und tierische) Arbeitskraft; hinzu kommen Bodenschätze und insbesondere in Galiläa der Fischreichtum.“<sup>314</sup> Jerusalem in Judäa hatte eine gewisse Vorrangstellung in Bezug auf das übrige Land. „Die ökonomische Macht war im Jerusalemer Tempel konzentriert, der auch der Hauptarbeitgeber war.“<sup>315</sup> Dem Tempel brachte die Tempelsteuer viel Geld ein, die sowohl im Land selbst als auch in der Diaspora jährlich eingehoben wurde. Staatsschatz und private Geldbeträge wurden gleichzeitig im Tempel aufbewahrt, dadurch kamen zeitweise beträchtliche Geldsummen zusammen, die immer wieder der Gefahr der Plünderung ausgesetzt waren.<sup>316</sup> Die Römer waren an der Aufrechterhaltung der Ordnung in dieser fernen Provinz interessiert. Da aber dieses Anliegen nicht einfach zu verwirklichen war, arbeiteten sie teilweise mit der einheimischen Oberschicht zusammen. „Die politische Macht hatten zwar die Römer inne, sie traten sie aber an ihre Klientelfürsten oder an eine jüdische Selbstverwaltung unter Vorsitz des Hohenpriesters teilweise ab.“<sup>317</sup> Herodes Antipas herrschte zur Zeit Jesu in Peräa und Galiläa, er war ein Sohn Herodes I. und galt als romhöriger Klientelfürst. Er sah sich weitgehend als griechisch-hellenistischer Fürst und baute Sepphoris als hellenistische Stadt aus; mit der Stadt Tiberias gelang ihm eine hellenistische Neugründung.

---

<sup>314</sup> Stegemann/Stegemann, Urchristliche Sozialgeschichte 101.

<sup>315</sup> Petracca, Gott 20.

<sup>316</sup> Vgl. Stegemann/Stegemann, Urchristliche Sozialgeschichte 118.

<sup>317</sup> Petracca, Gott 20.

*Beide Städte waren von Herodes Antipas gebaut worden, Sepphoris nach dessen Zerstörung am Anfang seiner Regierungszeit (4 v. Chr. – 39 n. Chr.), Tiberias als neue Hauptstadt ca. 19 n. Chr. Beide Städte wiesen Elemente hellenistischer Architektur auf, rechtwinklige Straßen, dazu in Tiberias ein Stadion und in Sepphoris vielleicht ein Theater, falls das nicht später erbaut wurde.<sup>318</sup>*

In Galiläa ist Jesus aufgewachsen und hat dort, nach Mk 1,16-20 am See von Galiläa entlanggehend, seine ersten Jünger gerufen. „Der Lebensraum der Jesusbewegung war am Anfang das besiedelte Land mit Zentrum in Galiläa.“<sup>319</sup> Jesus zog vor allem durch die Dörfer und wandte sich dort der meist jüdischen Bevölkerung zu, während er die Städte mied. Man kann Galiläa als eine jüdische Enklave betrachten, die von hellenistischen Stadtrepubliken umgeben war. An der Küste lagen Sidon und Tyros, Ptolemais, Dor und Cäsarea maritima. Östlich von Palästina waren zehn Städte zur „Dekapolis“ verbunden, und schließlich ist noch Samaria mit der hellenistisch geprägten Hauptstadt Sebaste zu nennen.<sup>320</sup> Diese Situation führte in mehrfacher Hinsicht zu Spannungen zwischen Stadt und Land. Es gab ein starkes Gefälle zwischen Armen und Reichen, das vor allem mit dem Landbesitz zusammenhing. Die Großgrundbesitzer lebten meist in der Stadt und hatten ihren Besitz Pächtern übertragen, die vereinbarte Erträge abliefern mussten. Die eigentliche Arbeit auf dem Feld wurde von Menschen niedriger sozialer Herkunft durchgeführt. „Die landwirtschaftliche Arbeit wurde durch (Klein-)Bauern und ihre Familienangehörigen (auch Frauen und Kinder), Pächter, Lohnarbeiter bzw. Tagelöhner und Sklaven verrichtet.“<sup>321</sup> Diese sozial ohnehin bereits benachteiligten Menschen wurden aufgrund der hohen Belastungen durch die Abgaben immer stärker in finanzielle Verschuldung und mannigfaltige Abhängigkeiten gebracht. Aufgrund der religiösen Heterogenität Galiläas gab es immer wieder Spannungen mit Judäa und Jerusalem, die Galiläer wurden als religiös ungebildet und desinteressiert betrachtet.

*Galiläa war von Judäa durch hellenistisch beeinflusste Gebiete (u.a. durch Sebaste und Skythopolis) getrennt. Galiläa war immer jüdisch geblieben. Aber dass es erst unter Johannes Hyrkan oder seinen Söhnen um 100 v. Chr. mit Judäa auch politisch*

---

<sup>318</sup> Theißen, Jesusbewegung 165.

<sup>319</sup> Ebd. 167.

<sup>320</sup> Vgl. ebd. 164.

<sup>321</sup> Stegemann/Stegemann, Urchristliche Sozialgeschichte 36.

*vereint worden war, könnte seine Mentalität beeinflusst haben. In Enklaven und Randgebieten konnten Sonderentwicklungen leichter einsetzen.*<sup>322</sup>

Allerdings entzündete sich der religiöse Pluralismus nicht so sehr an den zentralen Themen wie Tora, Monotheismus oder dem Erwählungsgedanken, sondern vielmehr an den verschiedenen Zugängen zu diesen.<sup>323</sup>

### **3.2.2 Die Parabel im Horizont lukanischer Besitzethik**

V. Petracca liest den Text der Verwalterparabel auf der Basis seines spezifischen Ansatzes – des Umgangs mit Geld und Besitz im LkEv. Er geht dabei von einem breiten Pluralismus an Anweisungen über den Umgang mit Geld aus. Als Beispiele treten Almosengeben (Lk 12,33f) und totale Entsagung von Besitz (Lk 14,33) in den Blick.<sup>324</sup> Dabei geht es ihm aber um keine Harmonisierung der unterschiedlichen Besitzverzichtsforderungen des LkEv. Petracca möchte vor allem den Begründungen und Motivationen für die Besitzverzichtsforderungen des Evangelisten nachspüren, um so ein Stück weit die darin enthaltenen unterschiedlichen Aussagen zu erhellen. Die Zeit- und Sozialgeschichte wird in diesem Zusammenhang besonders berücksichtigt.

*Ferner wird die Besitzethik traditions- und religionsgeschichtlich analysiert, um ihre Wurzeln zu erfassen und sie innerhalb damaliger religiöser und philosophischer Strömungen einzuordnen. Die Intention ist, die Überschneidung und die Unterschiedlichkeit der Reichtumskritik des Evangelisten mit jener seiner Umwelt bzw. seiner Tradition aufzuzeigen.*<sup>325</sup>

Petracca fasst das ganze Kapitel Lk 16 als einen großen Besitzzyklus auf,<sup>326</sup> wobei das Thema Besitzverzicht sowohl in der Verwalterparabel als auch in der Erzählung von Lazarus und dem reichen Mann vorkommt. Allerdings ist die Begründung für den Besitzverzicht jeweils

---

<sup>322</sup> Theißen, Jesusbewegung 166.

<sup>323</sup> Vgl. Stegemann/Stegemann, Urchristliche Sozialgeschichte 128.

<sup>324</sup> Vgl. Petracca, Gott 8.

<sup>325</sup> Ebd. 10.

<sup>326</sup> Vgl. ebd. 14.

eine andere. „Im *ersten Gleichnis* wird Besitzverzicht mit *Klugheit* und *Utilitarismus* begründet, im *zweiten* mit der *Tora*.“<sup>327</sup>

Utilitarismus<sup>328</sup> war der Antike wohlbekannt, das Prinzip des „do ut des“ findet sich im römisch-hellenistischen Denken und davor bereits im ägyptischen Raum. Nach Petracca hat der Evangelist dieses Prinzip des „do ut des“ in Lk 16,1-8 im Hinterkopf.<sup>329</sup> „Man soll seine Vertrauten mit Besitz zufrieden stellen, damit sie zu gegebener Zeit den Geber in ihre Wohnungen aufnehmen; vergleichbar dem Oikonomos, der sich Freunde schafft, um nach seiner Entlassung eine Bleibe zu finden.“<sup>330</sup> Allerdings sei bei Lukas der Utilitarismus nicht innerweltlich zu verstehen, ja das römisch-hellenistische Prinzip „do ut des“ in Lk 6,31ff und Lk 14,12ff wird als unzureichend betrachtet. Vielmehr interpretiere der Evangelist dieses Prinzip im eschatologischen Kontext neu und es komme daher zu einer Akzentverschiebung. Die Akzentverlagerung gegenüber dem römisch-hellenistischen Zugang besteht darin, dass für irdische Wohltaten ein Lohn im Himmel bereitet wird (Lk 6,35; Lk 14,14).<sup>331</sup> Doch werden in Lk 6,35 weder Ort noch Zeit der Lohnzuteilung genannt, wir erfahren nur, dass der Lohn groß sein wird: „Jedoch liebt eure Feinde und tut Gutes und leiht, nichts zurückerhoffend; und sein wird euer Lohn groß, und sein werdet ihr Söhne (des) Höchsten, weil er gütig ist zu den Undankbaren und Bösen.“ Die Aussage in Lk 14,14 ist hingegen präziser und spricht von Vergeltung bei der „Auferstehung der Gerechten“, wobei auch hier offen bleibt, wann diese erfolgen wird. Für Petracca steht demnach die utilitaristische Argumentation des Evangelisten in der Spur des römisch-hellenistischen Denkens, er sieht aber auch Bezüge zur jüdischen Weisheit.<sup>332</sup> Das Wissen um die eigene Endlichkeit kommt an diesen Stellen zum Ausdruck, und gleichzeitig wird eine kluge Besitzethik propagiert.

Den Mammon<sup>333</sup> versteht Petracca in Lk 16,8-12 im Sinne einer Bewährungsprobe seitens Gottes. Das Geld ist, wie alle irdischen Güter, dem Menschen nur anvertraut, und er muss über den Umgang damit Rechenschaft ablegen. Nach jüdischem Denken gehört Gott alles, er ist der Eigentümer auch aller irdischen Güter.<sup>334</sup> Mit Blick auf den Äonendualismus in Vers 8b, den Petracca als ethisch-moralisch qualifiziert, entscheide sich im Umgang mit dem Geld

---

<sup>327</sup> Ebd. 200.

<sup>328</sup> Es geht nicht um den neuzeitlichen Begriff des Utilitarismus, der als philosophische Richtung erst im 18.-19. Jh. entstanden ist, sondern um die Grundhaltung des Nutzenstrebens.

<sup>329</sup> Vgl. Petracca, Gott 173.

<sup>330</sup> Ebd. 173.

<sup>331</sup> Vgl. ebd. 173-174.

<sup>332</sup> Ebd. 174, FN 46, gibt Petracca folgende Belegstellen an: Ps 39,5ff.; 49,6ff.; Koh 5,12ff.; Sir 11,18f.; ferner: äthHen 97,8ff.; ThEv 28; 63 u.a.

<sup>333</sup> Vgl. ebd. bes. 174-176. Petracca führt hier mehrere Textstellen zu „Mammon“ in jüdisch-christlichen Schriften an. Weitere Informationen zum Begriff „Mammon“ finden sich in der Einzelauslegung zu Vers 9.

<sup>334</sup> Ebd. 169, FN 30, führt Petracca folgende Belegstellen an: Lev 25,23; Koh 12,7; Philo, Cher 109-118 u.a.

die Zugehörigkeit zum Bereich von Licht oder Finsternis.<sup>335</sup> Das Geld ist nach der Leseweise von Petracca damit nicht an sich schlecht, sondern hat innerweltlich die Funktion der Bewährung.<sup>336</sup> „Im kommenden Äon werden nur dem die göttlichen Güter anvertraut, der in diesem Äon im Umgang mit den irdischen Gütern seine Zuverlässigkeit beweist.“<sup>337</sup> Der Mensch hat es also selbst in der Hand, welchem Bereich er angehören will. Die persönliche Verantwortung des Einzelnen bekommt damit Gewicht. In Lk 16,13 wird daher der Mammon personifiziert und Gott gegenübergestellt. Der Hausklave muss sich zwischen Gott und dem Mammon entscheiden, ein Kompromiss im Sinne von „sowohl – als auch“ ist nicht zulässig. Tatsächlich war der Doppeldienst eines Sklaven aber durchaus üblich.<sup>338</sup> An dieser Stelle wird allerdings nicht die juristische Ebene des Doppeldienstes angesprochen, sondern es geht um einen Loyalitätskonflikt:

*Ein δοῦλος zu sein, bedeutet ausschließliche Bindung und Verpflichtung an den Herrn. Wer aber bei zwei Herren einen vorzieht, hebt die ausschließliche Bindung des δοῦλος auf. Jesus will die soziologischen Verhältnisse nicht ändern; er will aber aufzeigen, daß man die δοῦλος-Existenz nur im völligen Zu-eigen-sein verwirklichen kann.*<sup>339</sup>

Diese Ausschließlichkeit im Sinne völliger Verfügbarkeit für den einen Herrn thematisiert auch Petracca. Er sieht den Antagonismus zwischen Gott und dem personifizierten Mammon im ersten Dekaloggebot begründet:

*Dient man hingegen Gott, so hält man sich an den Herrn, der aus der Sklaverei befreit, wie im Vorspruch des Dekalogs ausgeführt wird (Ex 20,2; Dtn 5,6). Wer aber Gott liebt, der muß den Götzen Mammon hassen, denn Gott ist ein eifersüchtiger Gott (Ex 20,5; Dtn 5,9).*<sup>340</sup>

Die Rückbindung von Vers 13 an die übrigen Verse 1-12 der Verwalterparabel sieht Petracca dadurch gegeben, dass Lukas den Götzen Mammon in Vers 13 als μαμωνᾶς τῆς ἀδικίας

---

<sup>335</sup> Vgl. ebd. 170.

<sup>336</sup> Ebenso argumentiert Degenhardt, Lukas 127.

<sup>337</sup> Petracca, Gott 170.

<sup>338</sup> Vgl. Strack/Billerbeck I, 433f.

<sup>339</sup> Degenhardt, Lukas 128.

<sup>340</sup> Petracca, Gott 172.

auffasst, mit dem man sich nach Vers 9 Freunde schaffen soll,<sup>341</sup> um sich dadurch im Nichtigen als zuverlässig zu erweisen (Vers 11).<sup>342</sup> Der rechte Umgang mit dem Besitz wird als eine Bewährungsprobe für die künftige Welt aufgefasst. Geld und Besitz sind zwar nicht an sich schlecht, aber sie können den Menschen zu Ungerechtigkeit verleiten. Aufgrund dieser Gefährlichkeit des Mammons ist es daher klug, Besitzverzicht zu leisten. Diese Deutung versteht Lk 16,1-13 vorwiegend als Mahnung an Reiche aus dem hellenistisch-jüdischen Umfeld der Ikk Gemeinde.<sup>343</sup>

### 3.2.3 Kulturanthropologischer Deutungsansatz

Der Amerikaner Bruce J. Malina gehört zu jenen Forschern, die sich intensiv mit dem kulturanthropologischen Ansatz in den Bibelwissenschaften auseinandergesetzt haben. Er hat u.a. Modelle entwickelt, die für ein kulturübergreifendes Verstehen hilfreich sein können. Im Wesentlichen geht es darum, aus der Perspektive der Welt von heute eine Zeitreise anzutreten, um die biblischen Menschen zur Zeit Jesu mit ihrem sozialen Umfeld besser zu verstehen.

*Und der einzige Weg, auf welchem das Wort Gottes sowohl in den neutestamentlichen Schriften als auch in der Person Jesu selbst für uns heute Sinn ergeben kann, besteht darin, daß wir die palästinische und mediterrane Kultur des 1. Jahrhunderts in ihrem größeren Rahmen erforschen.*<sup>344</sup>

Das abstrakte Denken ist nach Malina die Voraussetzung dafür, dass wir diese Zeitreise hin zu früheren Kulturen, mit dem Ziel ihrer Erforschung, überhaupt in Angriff nehmen können.<sup>345</sup> Vor dem Hintergrund dieses in Kurzform dargestellten Ansatzes von Malina liest Matthias Müller die Verwalterparabel in Lk 16, und er warnt dabei vor den Gefahren des Anachronismus und Ethnozentrismus. „Denn wir tendieren dazu, unsere Verhältnisse und Systeme in die Gesellschaft zur Zeit der Entstehung des Lukasevangeliums zu projizieren und

---

<sup>341</sup> Dagegen argumentiert Topel, Injustice 224ff: Die Aufforderung in Vers 9, sich Freunde zu machen, bedeute vorwiegend die Bereitschaft zur Vergebung.

<sup>342</sup> Vgl. Petracca, Gott 173.

<sup>343</sup> Vgl. ebd. 179-180.

<sup>344</sup> Malina, Welt 30.

<sup>345</sup> Vgl. ebd. 32.

vergessen dabei, dass Staat, Wirtschaft und Familie grundlegend anders funktioniert haben.“<sup>346</sup>

Bereits in Lk 16,1b werden zwei Personen eingeführt, der reiche Mensch und sein Verwalter, die im weiteren Verlauf der Geschichte zunehmend an Konturen gewinnen, sodass ihre soziale Stellung in der Lebenswelt Palästinas im 1. Jh. gut eingeordnet werden kann. Bei den Schuldmengen in Lk 16,6f wird deutlich, dass es sich mit Öl und Weizen um landwirtschaftliche Güter handelt. Der Reiche kann damit als Großgrundbesitzer identifiziert werden, der sein Gut einem Verwalter zur Bewirtschaftung anvertraut hat. Die Geschichte hat damit ihren Sitz in einer sogenannten Agrargesellschaft.<sup>347</sup> Agrargesellschaften bestanden aus einer Ansammlung von Dörfern, in denen die Menschen vorwiegend von der Landwirtschaft lebten und mit vorindustriellen Städten in wechselseitiger Beziehung standen. „Die Städte prägten sozial und politisch gesehen aber auch insofern den Charakter der mediterranen Agrargesellschaften, als in ihnen die Eliten lebten, die zugleich als Groß- und Grundbesitzer und Inhaber der sozialen Kontrollgewalt Land und Stadt beherrschten.“<sup>348</sup> Auch der als Großgrundbesitzer identifizierte reiche Mensch in Lk 16,1b wird wohl vorwiegend in der Stadt gelebt haben, und die Angelegenheiten auf seinem Landgut wurden vor Ort von einem Oikonomos erledigt. Die Rolle dieses Oikonomos wird vor dem Hintergrund des antiken Verständnisses von Wirtschaft transparent. Wirtschaft war in der Antike kein Subsystem der Gesellschaft mit eigenen Gesetzmäßigkeiten, sondern war eingebettet in die Gesellschaft als ganze, samt ihren Machtstrukturen und sozialen Asymmetrien. „So war für die Elite in Palästina die eigentliche wirtschaftliche Aktivität nur eine unter anderen und meist der politischen oder religiösen untergeordnet, über die sie ihren Status festigen und ausbauen konnte.“<sup>349</sup> Die Rolle des Oikonomos in der Verwalterparabel kann vor diesem Hintergrund am besten als Gutsverwalter und Rechnungsführer verstanden werden.<sup>350</sup> Der Oikonomos verteidigt sich nicht gegen die Anschuldigungen und nimmt seine in Lk 16,2 angekündigte Entlassung offenbar als feststehende Tatsache zur Kenntnis. Nach einer kurzen Zeit der Reflexion wendet er sich an Schuldner seines Herrn. Der Oikonomos befindet sich an dieser Stelle der Geschichte in einem Beziehungsgeflecht zwischen seinem Herrn und dessen Schuldnern, das mit Hilfe des kulturanthropologischen Zugangs und seiner Methodik ein

---

<sup>346</sup> Müller, Mammon 194.

<sup>347</sup> Vgl. ebd. 194-195.

<sup>348</sup> Stegemann/Stegemann, Urchristliche Sozialgeschichte 19.

<sup>349</sup> Müller, Mammon 195.

<sup>350</sup> Vgl. ebd. 195.

Stück weit erhellt werden kann; dabei werden nochmals die Unterschiede zwischen damals und heute deutlich.

Der Mensch des 1. Jhs. versteht seine Einzigartigkeit durch die Verbindung mit einer einzigartigen Gruppe, dabei spielen die Begriffe „Ehre“ und „Scham“ eine sehr wichtige Rolle. Die Kulturanthropologie spricht in diesem Zusammenhang von dyadischer Persönlichkeit.<sup>351</sup> Wie kann man aber die Persönlichkeitsstruktur eines Menschen beschreiben, der sein Leben beinahe ausschließlich durch Ehre definiert? „Eine einfache Antwort wäre: Dies ist ein Mensch, der sich nur mit den Augen anderer sieht. Denn Ehre erwiesen bekommen bedeutet nichts anderes als die Gewährung von Ehrerbietung durch andere.“<sup>352</sup> Die Scham wiederum steht in enger Beziehung zur Ehre. „«Scham» steht für die Sensibilität, seine Ehrwürdigkeit zu kennen und sensibel zu sein für die Beurteilung seiner Ehre in der Meinung anderer.“<sup>353</sup> Die Figuren der Verwalterparabel in Lk 16 handeln nach diesem Ansatz als dyadische Persönlichkeiten, wobei die Aufrechterhaltung ihrer eigenen Ehre eine zentrale Rolle spielt.<sup>354</sup> Es ist auch zu beachten, dass die Verfügbarkeit natürlicher und sozialer Ressourcen in diesen Agrargesellschaften begrenzt war. Das Überleben in diesem System begrenzter Güter<sup>355</sup> war nur möglich, wenn man Formen des Tausches von materiellen und nichtmateriellen Gütern entwickelte, um so auch an Güter zu gelangen, die man aus eigener Kraft nicht erreichen konnte. Malina spricht in diesem Zusammenhang von „dyadischen Kontrakten“, worunter er ein Prinzip von Reziprozität versteht, das sich zwar jeder gesetzlichen Regelung entzog, wohl aber als eine Art vertraglicher Verpflichtung auf der Grundlage von Ehre und Schande<sup>356</sup> wahrgenommen wurde.<sup>357</sup> Auf horizontaler Ebene betrachtet, bestanden diese reziproken Verpflichtungen zwischen Menschen innerhalb der gleichen Gruppe. Vertikal betrachtet bestanden sie zwischen Menschen mit unterschiedlichem Sozialstatus, was auch als System von Patron und Klient bezeichnet wird.<sup>358</sup> Dieses System überträgt Müller auf die Aktanten der Verwalterparabel in Lk 16. „Mit dem Ansatz von Patron und Klient sind wir der Lebenswelt unseres Textes ein großes Stück näher gekommen. So wird bereits die fristlose Entlassung des Oikonomos durch den Großgrundbesitzer vor dem

---

<sup>351</sup> Vgl. ebd. 196.

<sup>352</sup> Malina, Welt 67.

<sup>353</sup> Müller, Mammon 196.

<sup>354</sup> Vgl. ebd. 196.

<sup>355</sup> Malina, Welt 88-113, bietet einen umfassenden Überblick zum Begriff der „begrenzten Güter“.

<sup>356</sup> Müller verwendet offenbar die Wörter „Scham“ und „Schande“ im Deutschen synonym für den englischen Begriff „shame“.

<sup>357</sup> Vgl. Müller, Mammon 197.

<sup>358</sup> Vgl. Malina, Welt 109.



Hintergrund des «Ehre»-Begriffs nochmals verständlicher.<sup>359</sup> Im folgenden Monolog Lk 16,3-4 erhalten wir einen Einblick in die Gedanken des Oikonomos, und es wird deutlich, dass Graben und Betteln als zukünftige Beschäftigungen für ihn nicht in Frage kommen. Er würde die Tätigkeit des Grabens möglicherweise mangels körperlicher Kondition nicht schaffen, viel schlimmer aber wäre noch das Betteln, da es einen Angriff auf seine Ehre bedeuten würde. Daran schließt sich die Ankündigung seiner Lösung an, über deren Inhalt man aber aus dem Text zunächst nichts erfährt. Es wird auch in Vers 4 nicht klar erkennbar, wer mit „sie“ gemeint ist, aber nach den Versen 5-7 zu schließen, kommen wohl in erster Linie die Schuldner in Frage. Der Oikonomos ruft anschließend alle Schuldner seines Herrn hintereinander zu sich, von diesen werden im Text zwei herausgegriffen. Der Oikonomos lässt diese beiden Schuldner ihre Schuldscheine nach unten korrigieren, damit vollzieht er einen interessanten Rollenwechsel und wird selber zum „Patron“. Die Schuldner aber macht er zu seinen „Klienten“. Durch diese Schuldreduktion gelangen nun die Schuldner des Herrn ihrerseits in ein Abhängigkeitsverhältnis zum Oikonomos und werden auf diese Weise angehalten, ihm in Zeiten der Not Unterschlupf in ihren Häusern zu gewähren. „Dieses Beispiel zeigt, dass sowohl «Patron» als auch «Klient» soziale Rollen sind, die bezogen auf die gleiche Person in verschiedenen Beziehungsfeldern zum Tragen kommen können.“<sup>360</sup> Der Oikonomos hat damit als Kind seiner Zeit die Mechanismen der Gesellschaft durchschaut und macht sich diese auch zu Nutze. Möglicherweise hat der Oikonomos bei der Schuldenreduktion auferlegte Wucherzinsen erlassen.<sup>361</sup> Das Lob des Großgrundbesitzers in Vers 8a kann jedenfalls als Ausdruck der Anerkennung und als Respekt gegenüber dem schlaun Verhalten des Oikonomos gedeutet werden.<sup>362</sup>

Die genaue und textnahe Übersetzung von οἰκονόμος τῆς ἀδικίας in Vers 8a ist für Müller wichtig, damit der Brückenschlag zum sogenannten Anhang Lk 16,8b-13 gelingt und richtig eingeordnet werden kann:

*Mit der Genitivkonstruktion soll jedoch das «Ungerechte» nicht in erster Linie den Oikonomos beschreiben, sondern zum Ausdruck bringen, dass sich der Oikonomos mit seiner Tätigkeit in einer Welt bewegt, in der die Ungerechtigkeit das vorherrschende Prinzip ist, dass er also ein «Oikonomos der Ungerechtigkeit» ist. Nicht zufällig wird*

---

<sup>359</sup> Müller, Mammon 197.

<sup>360</sup> Ebd. 199.

<sup>361</sup> Diese Argumentation stellt einen interessanten Berührungspunkt zwischen Müller und Derrett dar.

<sup>362</sup> Vgl. Müller, Mammon 199.

*kurz darauf in 16,9 der «Mammon» mit der gleichen Genitiv-Konstruktion beschrieben.<sup>363</sup>*

Damit partizipiert der Oikonomos an der Ungerechtigkeit der Welt, wie jeder andere Mensch auch, und er wird selbst nicht durch Ungerechtigkeit in herausragender Weise qualifiziert. Im Vers 8b wird der Oikonomos zu den „Söhnen dieses Äons“ gezählt, die die Spielregeln der Welt kennen und sie anzuwenden verstehen, um zu überleben. Die „Söhne des Lichts“ aber meinen möglicherweise, dass sie sich bereits in der angekündigten besseren Welt befinden – zu denken ist an das Reich Gottes – ,dabei vergessen sie aber die konkrete Lebenswelt mit ihren Verbindlichkeiten und Spielregeln. Eine dieser Spielregeln ist das „Sich-Freunde-Machen“ in Vers 9, wo wiederum das Modell „Patron-Klienten-Beziehung“ durchscheint.<sup>364</sup> Die weitere Argumentation von Müller geht an dieser Stelle von der Verbindung zwischen Vers 4 und Vers 9 aus. In Vers 4 geht es um eine Strategie des Oikonomos. Er baut in der Folge durch die Schuldreduktion zwischen sich und den Schuldnern ein Abhängigkeitsverhältnis auf, das nach dem Schema „Leistung für Gegenleistung“ funktioniert. Damit verbleibt der Oikonomos in den bekannten Strukturen der Welt und es tritt keine qualitative Änderung ein. In Vers 9 aber sollen keine Abhängigkeiten geschaffen werden, sondern Freundschaften aufgebaut werden, und das mit Hilfe des „Mammons der Ungerechtigkeit“. Auch der Mammon ist ein Teil der Welt und in ihre Ungerechtigkeiten eingebunden. „Denn zum Freunde machen ist der Mammon eigentlich gar nicht vorgesehen. Jesus nimmt ihm also seine Macht bzw. lenkt sie um auf ein anderes Ziel. An die Stelle von Abhängigkeit und Unrecht tritt die Verheißung auf eine Lebensperspektive für alle.“<sup>365</sup> Damit wird in Vers 9 ein qualitativer Sprung innerhalb zwischenmenschlicher Beziehungen spürbar. Aber Jesus entfernt sich inhaltlich nicht von der ursprünglichen Parabel. Nach Müller ist Jesus auch der Herr in Vers 8a, der das Handeln des Oikonomos würdigt. Jesus nimmt die Vorgänge in einer Welt der Ungerechtigkeit ernst und knüpft an sie mit seiner Botschaft vom „Freundemachen“ an. Das Lohndenken wird aufgehoben und durch solidarische Fürsorge ersetzt, die in einer aktiven Verteilung der Güter besteht. Die folgenden Verse 10-12 sind von der weisheitlichen Tradition geprägt und bilden eine Variante des bereits Gesagten.<sup>366</sup> Im Vers 13 sind die Worte „Herr“ und „Mammon“ für Müller die semantischen Anknüpfungspunkte an die Verse 10-12. Der Mammon als Teil der Welt hat keinen ewigen

---

<sup>363</sup> Ebd. 200.

<sup>364</sup> Vgl. ebd. 201.

<sup>365</sup> Ebd. 202.

<sup>366</sup> Vgl. ebd. 202.

Bestand, er ist vergänglich. „Das, was Bestand hat, ist Gott, sind die ewigen Zelte, ist das wahre Anvertraute.“<sup>367</sup> Es geht demnach um den rechten Umgang mit dem Mammon als irdische Realität. „Ziel ist es, unterscheiden zu können zwischen dem klugen Umgang mit den vergänglichen irdischen Mitteln und dem dadurch sich zu manifestierenden Dienst am einzigen Herrn, Gott.“<sup>368</sup> Der Mammon soll demnach nicht negiert werden, sondern der Umgang mit ihm soll den Menschen nicht vollständig vereinnahmen. Die Herausforderung besteht darin, im Umgang mit dem Mammon jene innere Freiheit zu bewahren, die zum wahren Dienst an Gott befähigt.

Der kulturanthropologische Ansatz ist m.E. ein interessanter Zugang, weil er tiefgreifende Einblicke in die lebensweltlichen Zusammenhänge des 1. Jhs. gewährt, die das Textverständnis bereichern. Gleichzeitig werden dadurch manche vorschnellen Wertungen entkräftet. Gewisse Rückfragen an Müller ergeben sich m.E. aus seiner Auslegung des sogenannten Anhangs (Verse 8b-13). Die Ungerechtigkeit versteht er als vorherrschendes Prinzip, an dem der Verwalter, aber auch der Mammon selbst gleichsam nur partizipieren. Er begründet diese Argumentation mit den jeweiligen Genitivkonstruktionen οἰκονόμος τῆς ἀδικίας (Vers 8a) und μαμωνᾶς τῆς ἀδικίας (Vers 9), übersieht dabei aber den adjektivischen Ausdruck ἄδικος μαμωνᾶς in Vers 11. Nach Vers 11 ist demnach der Mammon selbst als ungerecht zu qualifizieren und steht nicht wertneutral in irgendeinem Verhältnis zur Ungerechtigkeit der Welt. Daraus ergeben sich für mich gewisse Unschärfen in der Argumentation von Matthias Müller.

### **3.2.4 Biblische Hermeneutik der Inkulturation**

Dieser Ansatz von J. S. Ukpong ist in den Rahmen der Befreiungstheologie einzuordnen; dabei wird der biblische Text unter der Perspektive anderer Kulturen als der westlichen erschlossen. Zeitgenössische Kontexte fließen in die Interpretation des Textes mit ein, und die in diesem Prozess entstehenden Fragen werden bewusst an den Text herangetragen.

*As an approach to biblical interpretation, the inculturation hermeneutic seeks to promote the employment of different cultural perspectives in biblical interpretation,*

---

<sup>367</sup> Ebd. 203.

<sup>368</sup> Ebd. 203.

*and to bring the contribution of various cultural resources to our reading of the Bible. In other words, it seeks to make the different sociocultural contexts the subject of interpretation.*<sup>369</sup>

Wichtig bei diesem Zugang ist auch das Moment der Wiederholung. Durch das häufige Lesen der Texte werden diese lebendig und beginnen stets neu zum Leser zu sprechen. Justin Ukpong liest den Text der Verwalterparabel vor dem Hintergrund der Lebenswelt von Kleinbauern in Westafrika und lässt ihre Situation in seine Textinterpretation einfließen. “Most ordinary West Africans are peasant farmers engaged in the cultivation of various crops, including the oil palm, from which they obtain palm oil and kernel.”<sup>370</sup> Diese materiellen Güter werden als ein Geschenk Gottes für alle Menschen betrachtet. Als aber am Beginn des 20. Jhs. die westliche Zivilisation mit ihrem Denken diese Kleinbauern erreichte, wurde der traditionelle Tauschhandel Schritt für Schritt durch eine an Profit orientierte Wirtschaft ersetzt. Es etablierte sich eine Mittelklasse von Händlern, die durch den Handel zwischen den Kleinbauern und den Exporteuren reich wurde. Die Gewinne aus diesem Zwischenhandel wurden allerdings nicht mit den Kleinbauern geteilt, sodass die soziale Kluft zwischen immer reicher werdenden Mittelklassehändlern und verarmenden Kleinbauern größer wurde. Die reichen Mittelklassehändler bauten eine gut funktionierende Infrastruktur auf, indem sie überall Handelsniederlassungen gründeten, die von Managern verwaltet wurden. Diese Manager gaben an die Kleinbauern auch Kredite mit Wucherzinsen, sodass letztere immer mehr von einer korrupten Mittel- bis Oberschicht abhängig wurden.<sup>371</sup> Diese Ausbeutung der Kleinbauern hat zu einer starken sozialen Asymmetrie in Westafrika geführt.

Für Ukpong ist die Verwalterparabel in Lk 16 eine Kritik an den Reichen; damit wird auch eine Kritik des reichen Mannes in Lk 16,1 verbunden: “For Luke, the phrase ἄνθρωπος τις ἦν πλούσιος (rich man) has a pejorative connotation. It is always found in contexts where material wealth is directly or indirectly critiqued.”<sup>372</sup> Diese Kontexte materieller Besitzkritik sind nach Ukpong bei Lukas durchaus häufig anzutreffen.<sup>373</sup> Der reiche Mann wohnt gewöhnlich in der Stadt, und sein Landgut wird vor Ort von einem Verwalter betreut, der die Hauptverantwortung zu tragen hat, doch hat er keine Rechte. Der Verwalter kann jederzeit aus

---

<sup>369</sup> Ukpong, Parable 191.

<sup>370</sup> Ebd. 192.

<sup>371</sup> Vgl. ebd. 193.

<sup>372</sup> Ebd. 197.

<sup>373</sup> Vgl. ebd. 197-198: Ukpong gibt insgesamt zehn Verweise zur materiellen Besitzkritik bei Lukas.

irgendeinem Grund entlassen werden, er hat keinerlei soziale Absicherung. “He is therefore an object of exploitation by the rich man and a victim of the vagaries of the economic system of his society.”<sup>374</sup> Die Kleinbauern werden durch die Schuldner im Text repräsentiert, möglicherweise kennen sie den reichen Mann nicht persönlich, da er meist abwesend ist und die Geschäfte vom Verwalter geführt werden. In der Person des reichen Mannes konzentriert sich die wirtschaftliche Macht, während die Kleinbauern sich in einer wirtschaftlich schwachen Lage befinden. Sie können die finanziellen Mittel für die Bewirtschaftung ihres Landes nicht aus eigener Kraft aufbringen und müssen Geld beim reichen Mann ausborgen, wobei die Transaktionen vom Verwalter durchgeführt werden. Diese Darlehen werden in Naturalien zurückgezahlt, da die armen Kleinbauern nichts anderes haben als ihre Ernteerträge.<sup>375</sup> Der reiche Mann verkauft die so erworbenen Produkte zu einem hohen Preis weiter und wird dadurch immer reicher.

*He remains the lender in the community while the farmers remain the borrowers. This is exploitation, an economic arrangement whereby the rich stay rich and the poor stay poor. (...) It is clear from the above that the rich man is presented in the story as an exploiter and as the object of critique.*<sup>376</sup>

Nachdem der Verwalter in Vers 2 von seiner Entlassung erfahren hat, sucht er nach einer Möglichkeit, wie er weiterhin überleben kann. Er, der selbst Opfer von Ausbeutung ist, solidarisiert sich mit den Kleinbauern, indem er ihnen Schuldnachlässe gewährt. “In fact, what the farmers got is not so much a matter of charity, but a matter of justice.”<sup>377</sup> Ukpong erblickt demnach in der Schuldreduktion einen Akt der Gerechtigkeit, da es im Gesetz verboten war, Wucherzinsen einzunehmen. Auch in moralischer Hinsicht haben die Kleinbauern Anspruch auf die Schuldreduktion, da der ganze Landbesitz des Reichen durch ihre Arbeit und Mühe aufgebaut wurde.<sup>378</sup> Im herrschenden ökonomischen System aber haben die Armen überhaupt keine Rechte; die traditionelle afrikanische Weltsicht hingegen geht von einem anderen Gerechtigkeitsbegriff als dem der Profit orientierten Wirtschaft aus: “It is the world-view of African traditional society in which justice is a matter of sharing the earth’s wealth in such a way that nobody is exploited and all have enough to live on.”<sup>379</sup> An dieser

---

<sup>374</sup> Ebd. 204.

<sup>375</sup> Vgl. ebd. 204.

<sup>376</sup> Ebd. 204-205.

<sup>377</sup> Ebd. 205.

<sup>378</sup> Vgl. ebd. 205.

<sup>379</sup> Ebd. 206.

Stelle findet Ukpong auch inhaltliche Berührungspunkte mit dem Denken Israels und dessen prophetischer Tradition. Im Horizont dieser Argumentation ist die Schuldreduktion des Verwalters für Ukpong eine Protestaktion desselben gegen die ungerechten Verhältnisse seiner Gesellschaft. Der Reiche ist ein Ausbeuter und Teil des unterdrückenden Systems, indem dieser Reiche aber seinen Verwalter in Vers 8a lobt, anerkennt er dessen kritische Haltung: “By calling the manager ‘unjust’ in the very act of praising his ingenuity (v.8a), the master acknowledges the manager’s critique. His employee’s action has challenged his sense of justice and that of his society”<sup>380</sup> Der Reiche hat mehr als genug, die Schuldreduktion des Verwalters spürt er nicht, für die armen Kleinbauern ist sie aber eine große Erleichterung. In der dritten Welt stöhnen die Länder heute unter einer schweren Schuldenlast und dem „International Monetary Fund’s Economic Structural Adjustment Program (ESAP)“. Nach Ukpongs Einschätzung funktioniert ESAP sehr interessengeleitet, und zwar im Interesse der reichen westlichen Länder.

*Everywhere the immediate impact has been massive suffering for the ordinary people of Two-Thirds World countries, where the Program has been launched. The ultimate aim is not change or improvement, but to keep people where they ‘belong’; that is, the weak to continue being weak and the strong to remain strong.*<sup>381</sup>

Ukpong liest die Verwalterparabel in Lk 16 auch als Kritik am gegenwärtigen wirtschaftlichen System mit seiner Ungerechtigkeit und seinem Potential der Ausbeutung armer Länder. Für die Christen besteht seiner Ansicht nach der Auftrag, dieser ungerechten Situation entgegenzusteuern.<sup>382</sup>

Die erwähnte Protestaktion des Verwalters ist vor dem Hintergrund einer Krisensituation entstanden, und gleichzeitig ist damit eine Veränderung verbunden. Der Verwalter ändert sich selbst, indem er klar für noch Ärmere und Unterdrücktere als er, Partei ergreift. Er bringt damit aber auch das ungerechte System und seine Repräsentanten zum Nachdenken und wird dafür zumindest von einem Repräsentanten, seinem reichen Herrn, sogar gelobt. Ukpong sieht diese Protestaktion mit ihren positiven Folgewirkungen auch als Anknüpfungspunkt für die Förderung des Herannahens des Gottesreiches: „Here the Christian is being challenged to work for a new system of justice in order to bring about the historical and eschatological

---

<sup>380</sup> Ebd. 206-207.

<sup>381</sup> Ebd. 207.

<sup>382</sup> Vgl. ebd. 207.

realization of the kingdom, which starts with human fellowship here on earth and continues into eternity.”<sup>383</sup> Die Christen sollen demnach einer Krisensituation nicht ausweichen, sondern die damit verbundene Herausforderung annehmen und diese im Blick auf das Zukommen des Gottesreiches produktiv gestalten.

Ukpong macht m.E. in seinem Ansatz biblischer Hermeneutik der Inkulturation über weite Strecken genau das, wovor der Kulturanthropologe Malina warnt, nämlich vor dem Hintergrund zeitgenössischer Kontexte den Text „neu“ zu lesen. Eine gänzlich von der eigenen Biographie abgehobene Leseweise ist gewiss unmöglich, alle Leser gehen mit ihren Vorerfahrungen und ihrem Vorwissen an den Text heran, und diese fließen wiederum in unterschiedlicher Weise in die Deutungsmuster ein. Bei Ukpong scheinen mir die Querverbindungen, zwischen dem Text und seiner Leseweise, an manchen Stellen allerdings etwas zu undifferenziert zu sein. Die direkten Bezüge zwischen der Situation zweier Schuldner im Text einerseits und der gesamten gegenwärtigen Schuldenlast armer Länder sowie einem internationalen Programm andererseits sind m.E. zu weit gegriffen. Die Bewertung des internationalen Programms ESAP ist für mich über weite Strecken nicht nachvollziehbar, da Ukpong keine Begründung für seine Sichtweise vorlegt. Die Materie und Dynamik der gegenwärtigen Weltsituation mit ihren gewiss ungerechten Aspekten ist aber m.E. zu komplex, um einen derart unmittelbaren Zusammenhang zu gestatten. Es ist m.E. auch fragwürdig, ob sich der Verwalter mit den Schuldnern im Text tatsächlich solidarisiert, oder ob seine Haltung in Vers 4 nicht sehr eigennützig ist.

Der Ansatz Ukpongs ist im Kern von einer politischen Argumentation geprägt, die weitgehend dem Denken der Befreiungstheologie entspricht. Allerdings weist er selbst darauf hin, dass seine Leseweise der Verwalterparabel eine unter vielen ist. “My purpose ... is not to offer *the* valid interpretation of this parable. For one thing, the methodology which this volume follows eschews the idea of one universally valid interpretation of the biblical text.”<sup>384</sup> Der befreiungstheologische Zugang hat im Konzert des theologischen Diskurses vor allem seit den 1980er Jahren Befürworter und Gegner hervorgebracht. Das Verhältnis von politischer Befreiung und christlicher Erlösung ist in diesem Zusammenhang gewiss zu bedenken, die beiden sind aber nicht einfach gleichzusetzen. Eine der zentralen Fragen in

---

<sup>383</sup> Ebd. 207-208.

<sup>384</sup> Ebd. 190.

dieser Debatte lautet: Wie weit kann politische Befreiung eine christliche Erlösung eröffnen?<sup>385</sup>

Ein Blick auf den biblischen Jesus ist m.E. an diesem Punkt wichtig. Jesus hat die Botschaft vom Reich Gottes (Lk 4,43; 6,20; 8,1; 8,10; 9,2; 9,11 u.a.) ins Zentrum seiner Verkündigung gestellt, aber die Vollgestalt dieses Reiches Gottes steht noch aus. Es ist wunderbar, dass wir an der Verwirklichung des Reiches Gottes mitarbeiten dürfen. Jedoch kann kein politisches Reich dieser Welt den Anspruch des Reiches Gottes mit seiner umfassenden Gerechtigkeit für sich geltend machen. Eine Spannung bleibt, diese Spannung von „schon“ und „noch nicht“ lässt sich innerweltlich nicht auflösen. Aber das Reich Gottes kommt bestimmt, und es wird sich durchsetzen. Die Reich-Gottes-Gleichnisse, etwa das Gleichnis vom Senfkorn (Mk 4,30-32 par Lk 13,18-19; Mt 13,31-32) oder das Gleichnis vom Sauerteig (Lk 13,20-21 par Mt 13,33), vermitteln diese Gewissheit.

### **3.3 A Dialogic Reading**

#### **3.3.1 Zur Methode des Dialogic Reading**

Es geht bei dialogic reading nicht nur um ein rezeptives Lesen, das den Text als eine Quelle von Information betrachtet, die vorbeifließt. Es handelt sich vielmehr um einen dynamischen Vorgang unter Berücksichtigung textlicher, zwischentextlicher und extratextlicher Parameter einerseits und des denkenden Subjekts andererseits, das mit seinen Fragen und Interessen an den Text herangeht.

*In doing this, the reader generates elaborative inferences of literary communication, in order to explore new possibilities for the joining of the text and human realities. The reading image is, therefore, dialogically born, not in cosmological terms but in anthropological terms.*<sup>386</sup>

Dabei findet eine wechselseitige Ergänzung statt: Die eine Seite nährt die andere und der Einzelne, indem er den Text besser verstehen lernt, lernt sich selber besser verstehen und auch die Welt. Die verschiedenen Regungen, die im Leser in Auseinandersetzung mit dem Text

---

<sup>385</sup> Gabriel, mdl. i. R. der VO „Christliche Gesellschaftslehre I“ WS 2005/06.

<sup>386</sup> Cheong, Reading 17.



evoziert werden, sind Hinweise auf einen wachsenden Verständnisprozess, der prinzipiell unabgeschlossen ist. Dialogic reading ist demnach keine Informationsbeschaffung oder ein Zuwachs an Faktenwissen, sondern ein integrativer Zugang mit einem dreidimensionalen Schema in Beziehung zum Text, zum Leser und den realen Gegebenheiten: Die Welt im Text, die Welt hinter dem Text und die Welt vor dem Text werden unterschieden und beziehen sich gleichzeitig aufeinander.<sup>387</sup> Die Welt im Text besteht aus der literarischen und der ideologischen Dimension, wobei beide zusammengehören und ineinandergreifen.

*Hence, if the literary reading allows the reader to become informed of the story content and realise to the full the aesthetic value of the story, then the ideological dimension provokes the reader to discern why the author has created the story and tells the pericope or the whole narrative that particular way.*<sup>388</sup>

Die Welt hinter dem Text umfasst die sozio-anthropologische Dimension des Textes, wobei soziale Muster sowie die politische und wirtschaftliche Situation in den Blick kommen. Schließlich bleibt noch die Welt vor dem Text, die als existentielle Aneignung des Textes durch den Leser bestimmt werden kann. "If any hermeneutical study of the text is inevitably 'existential', this is because the 'changing' reader is trying to understand the world, as well as the text."<sup>389</sup> Darin wird wiederum das dynamische Moment des dialogic reading durchsichtig.

### **3.3.2 Die Parabel im Zugang des Dialogic Reading**

C-S. Cheong liest die Verwalterparabel Lk 16 auf der Basis des dialogic reading und kommt dabei zur Ansicht, der Text betreibe eine „literarische Karnevalisierung“, die gleichsam als Schlüssel zur Texterschließung zu betrachten ist. Der Terminus „literarische Karnevalisierung“ (literary carnivalisation) geht zurück auf M. Bachtin; dieser gebraucht den Terminus allerdings im umfassenden Sinne einer karnevalistischen Folklore, die mit übersteigerten Elementen arbeitet, um die Menschen ein Stück weit in ihrer konventionellen Lebenswelt wachzurütteln.<sup>390</sup>

---

<sup>387</sup> Vgl. ebd. 18.

<sup>388</sup> Ebd. 18-19.

<sup>389</sup> Ebd. 20.

<sup>390</sup> Vgl. ebd. 33.

*Der Karneval (...) befreite von der Macht der offiziellen Weltanschauung, erlaubte, die Welt auf seine Art zu sehen: ohne Angst und Andacht, sehr kritisch, aber positiv und ohne Nihilismus, denn er erschloß das reiche materielle Prinzip der Welt, das Werden und den Wechsel, die Unüberwindlichkeit und den ewigen Triumph des Neuen, die Unsterblichkeit des Volkes.*<sup>391</sup>

Cheong übernimmt von Bachtin nur die literarischen Aspekte der Karnevalisierung für die Lektüre der Verwalterparabel, wobei das Moment der Übertreibung für ihn ganz zentral ist. "The key characteristic of literary carnivalisation relevant to my parable reading is *parodic exaggeration*."<sup>392</sup> Diese Übertreibungen bei Lukas fördern nach Cheong die Distanz zur herkömmlichen Sichtweise und eröffnen dem Leser neue Auffassungen und Perspektiven. Eine dieser lukanischen Übertreibungen erblickt Cheong in der Schuldreduktion des Verwalters in Lk 16,4-7. "The steward's reduction of debts (16:4-7) is a good example of exaggeration; not only the amounts which are reduced (i.e., 50% and 20%) by the steward, but also the reduction itself, would be as rare in the conventions of the first century as they are today."<sup>393</sup> Der Verwalter ist also derjenige, der die herkömmlichen Strukturen von innen her aufbricht und damit einen neuen Weg eröffnet. Er wird als Nonkonformist und Träumer betrachtet, im Grunde ist er eine komische Figur im gesellschaftlichen Umfeld. Aber seine Schuldreduktion hat auch eine schöpferische und verwandelnde Kraft. Ein Bruch in den stabilen Verläufen menschlicher Angelegenheiten wird erkennbar, und gleichzeitig entsteht eine neue Ausrichtung auf die Zukunft. Träger dieser neuen Ausrichtung ist der Verwalter selbst und das in dreifacher Hinsicht. Die Schuldreduktion des Verwalters wird erstens zum Beispiel für eine Umverteilung (redistribution) von oben nach unten. Damit wird es allen Menschen ermöglicht, an den vorhandenen Gütern zu partizipieren. "However, on the other hand, it is a 'productive lowering', in that the steward's abundant redistribution (i.e. 50% and 20%) allows all the people to participate in a triumphant and festive 'banquet'."<sup>394</sup> Damit wird eine neue Form sozio-ökonomischer Gegebenheit entworfen und die herkömmlichen Formen werden zumindest einstweilen aufgehoben.

Die Schuldreduktion wird zweitens zu einem Beispiel für die Neuordnung gesellschaftlicher Verhältnisse (relocation). Der Verwalter erfährt diese Neuordnung zunächst am eigenen Leib. Er begibt sich auf die Ebene der Schuldner. Dabei aber brechen die Mauern ein, die zwischen

---

<sup>391</sup> Bachtin, Rabelais 316.

<sup>392</sup> Cheong, Reading 71.

<sup>393</sup> Ebd. 71.

<sup>394</sup> Ebd. 209.

ihm und den Menschen bestanden. Das Lob des Herrn in Vers 8a ist eine Bestätigung für sein Vorgehen. “Accordingly, the steward is *crowned* as a carnevalesque figure who brings in the pathos of shifts and renewals.”<sup>395</sup> Die vertikale und damit hierarchische Beziehung zwischen Gott und Mensch wird durch die Schuldreduktion aufgebrochen zugunsten einer horizontalen Ebene. “The master’s commendation, as a divine endorsement, verbalises and reformulates the horizontal.”<sup>396</sup>

Drittens ist die Schuldreduktion schließlich ein Beispiel für Versöhnung (reconciliation). Der Verwalter lernt sich in seiner Krisensituation mit den Augen der anderen zu sehen, er erfährt dadurch einen inneren Transformationsprozess, und das befähigt ihn zu echter Versöhnung. Indem der Verwalter Schuldreduktion gewährt, eröffnet er in diesem Akt der Solidarität Versöhnung mit sich selbst und mit anderen. “By lowering and degrading himself, the steward becomes ‘other.’ To be ‘other’ is to be the object of mockery, but a new horizon of reconciliation is disclosed, and any block to self-growing in relation to the debtors is cleared away.”<sup>397</sup> Der Verwalter begibt sich demnach von einer übergeordneten Position auf eine Ebene mit den Schuldnern, dafür wird er nach Cheong von seinem Herrn auch gelobt. “The master’s praising ratifies and even precipitates the transposition.”<sup>398</sup> Der Verwalter bringt durch seine Handlung Gott und Mensch wieder neu zueinander, die Schuldreduktion ist dann ein Bild für umfassende Vergebung. “So, with reference to possessions, the reduction of debts becomes a metaphorical performance by the reader to invite the marginalized into one family of God.”<sup>399</sup> Der Leser ist eingeladen, dem Verwalter im Modus kritischer Selbstbefragung zu folgen und seine Beziehungen zu anderen, vor allem zu den Bedürftigen, im Lichte Gottes neu zu bedenken und dadurch in einen Versöhnungsprozess einzutreten. “The unfinalizability of God’s freedom is disclosed, so that the lower grow and the higher are transformed. Reading the reduction of debts and the master’s praise dialogically allows the reader to participate in the grand picture of Lukan reconciliation.”<sup>400</sup> Versöhnung ist damit ein ganzheitliches Geschehen, das im Zusammenwirken von Gott, dem Menschen und seinem Mitmenschen konkret erfahrbar wird.

Die Deutung von Cheong vor dem Hintergrund literarischer Karnevalisierung ist m.E. sehr interessant, da Lukas dabei mit den Methoden der modernen Literaturwissenschaft gelesen

---

<sup>395</sup> Ebd. 211.

<sup>396</sup> Ebd. 212.

<sup>397</sup> Ebd. 212.

<sup>398</sup> Ebd. 213.

<sup>399</sup> Ebd. 213.

<sup>400</sup> Ebd. 213.

und gedeutet wird. Die drei Hauptmotive: Umverteilung, Neuordnung und Versöhnung, die Cheong in der Schuldreduktion des Verwalters entdeckt, sind grundsätzlich Themen, die auf Berührungspunkte mit sozialgeschichtlichen Deutungen hinweisen. Aufgrund der Eigenständigkeit der Methode des dialogic reading habe ich mich allerdings für eine eigene Behandlung entschieden. Inhaltlich wird der Eindruck erweckt, dass Cheong mit den drei genannten Hauptmotiven zu harmonisch an die Verwalterparabel herangeht, das m.E. bleibende provokative Element wird dadurch weitgehend aufgelöst und relativiert. Möchte sich der Verwalter in Vers 4 tatsächlich auf eine Ebene mit den Schuldnern begeben, oder legt die Formulierung nicht eher eine höchst utilitaristische Gesinnung des Verwalters nahe?

## 4 Zusammenführung einiger Fäden des exegetischen Polylogs

Ein reicher Mann kündigt seinem Verwalter dessen bevorstehende Entlassung an. Der Verwalter wurde bei seinem Herrn wegen Besitzverschleuderung verklagt, und dieser fordert daraufhin den Verwalter zur Rechenschaftslegung über seine Verwaltung auf. „Mit der Rechenschaftsforderung wird der zentrale Erzählstrang der Parabel eröffnet. Er wird mit dem Lob des Besitzers in V. 8a geschlossen.“<sup>401</sup> Der Verwalter ist zwar formal entlassen, aber das Inkrafttreten dieser Entlassung bleibt offen, daher kann er weiterhin in seinem bisherigen Tätigkeitsbereich agieren. „Zwar ist seine Entlassung noch nicht gültig, aber sie steht schon fest.“<sup>402</sup> Der Verwalter ist m.E. kein Sklave, dem nicht einmal sein eigener Leib gehört, denn ein Sklave hätte weitreichendere Konsequenzen bei Anschuldigungen dieser Art zu ertragen gehabt, als eine Entlassung.<sup>403</sup> Auch Heininger betrachtet den Verwalter als freien Mann.<sup>404</sup> Er ist gewiss auch eine Vertrauensperson, denn man vertraut sein Landgut nicht irgendjemandem an, sondern nur einem, den man gut kennt. „Der ursprüngliche Fehler des Verwalters ist umso schlimmer, als ihm von seinem Herrn Vertrauen entgegengebracht wurde und seine lebenswichtige Aufgabe darin bestand, dessen Güter zu verwalten.“<sup>405</sup> Das Vertrauen des Herrn bezieht sich m.E. vor allem auf die Fähigkeiten, die der Verwalter hat. Der Verwalter ist ein Fachmann auf seinem Gebiet, er besitzt einschlägige Kenntnisse und weiß sie anzuwenden. „The exact extent of the steward’s powers remains uncertain since it could be quite varied, but here he is clearly empowered with extensive financial responsibility and freedom and is able to make contracts in his master’s name (...)“<sup>406</sup>

In den Versen 3-4 gewährt der Monolog einen Einblick in die Gedankenwelt des Verwalters. In Vers 4 kommt er offensichtlich zu einem Lösungsansatz, der allerdings nicht näher ausgeführt wird. In den Versen 5-7 ruft der Verwalter alle Schuldner seines Herrn nacheinander zu sich, von diesen werden im Text zwei herausgegriffen. Diesen beiden erlässt der Verwalter eigenmächtig einen Teil ihrer Schuld. Das Lob des Herrn für den „Verwalter der Ungerechtigkeit“ in Vers 8a kommt daher überraschend und ist eine Provokation, die sich

---

<sup>401</sup> Reinmuth, Verwalter 635.

<sup>402</sup> Mineshige, Besitzverzicht 145.

<sup>403</sup> Reinmuth, Verwalter 639, argumentiert ebenfalls in diese Richtung: „Angesichts seiner im Gleichnis geäußerten Befürchtungen ist dieser Verwalter jedoch kaum als Sklave vorgestellt; er hätte wohl empfindlichere Strafen als lediglich die Entlassung (vgl. V.3) vor sich gesehen (...)“

<sup>404</sup> Heininger, Metaphorik 173, vermerkt dazu in FN 24: „Das legt sich auch vom Sprachgebrauch der LXX her nahe: 2 Kön 18,18.37; 19,2; Jes 36,3.22; 37,2 bezeichnet οἰκονόμος den Palastvorsteher Eljahim; vgl. außerdem noch Jos., Ant XII 199-201, wo der οἰκονόμος Arion ebenfalls ein freier Mann und mit weitreichenden Vollmachten ausgestattet ist. In diesem Sinn für Lk 16,1-8 etwa A. Jülicher, Gleichnisreden II 496; u.a.“

<sup>405</sup> Bovon, Lk III 75.

<sup>406</sup> Nolland, Lk II 797.

nicht auflösen lässt. In diesem Zusammenhang sind die Motivparallelen in den antiken Komödien<sup>407</sup> interessant, wo ebenfalls die Anerkennung der Schläue und Durchtriebenheit des betrügerisch-gerissenen Sklaven durch seinen Herrn völlig unerwartet eintritt.

Mit dem κύριος in Vers 8a ist m.E. der reiche Mann von Vers 1 gemeint, wofür ich in der Einzelauslegung auch argumentierte. Das stärkste Argument für diese Sichtweise ist für mich die Beobachtung, dass auch in den Versen 3 und 5 mit κύριος der Herr der Parabel gemeint ist. Warum sollte in Vers 8a plötzlich ein anderer sprechen? Vers 8a gehört m.E. vor allem deshalb zur ursprünglichen Parabel, weil das Lob des Herrn für den Verwalter eine Bewertung der Rechenschaftsforderung aus Vers 2 darstellt, damit ist der Erzählbogen abgerundet.<sup>408</sup> Ohne den Inhalt von Vers 8a würde die Rechenschaftsforderung etwas unvermittelt dastehen.

Der in der Auseinandersetzung mit der Perikope entwickelte *eigene* Zugang kann als philosophisch-anthropologischer Deutungsansatz bezeichnet werden. Dabei ist von der Einzelhandlung und ihrem Verweischarakter auszugehen. Die Einzelhandlung steht niemals für sich, sondern ist in den ganzen bisherigen Lebenszusammenhang hineingestellt und von diesem umfassenden Horizont heraus zu deuten. „Denn der Mensch steht, solange er lebt, in einem Prozeß des Werdens, der Entwicklung und Entfaltung, in dem sein eigenes Wesen immer mehr offenbar, verwirklicht und vollendet werden soll.“<sup>409</sup> Nicht die Einzelhandlung der betrügerischen Tat (vgl. Verse 5-7) des Verwalters wird gelobt, sondern das, worauf sie verweist – nämlich die dahinter stehenden Grundhaltungen.

*Der Herr lobt aber nicht die betrügerische Tat, denn sie wird als ungerecht bezeichnet, sondern die Gerissenheit imponiert ihm. Es mutet paradox an, daß in seinen Augen die Klugheit, mit der der Oikonomos alles riskiert, um für seine Zukunft zu sorgen, wichtiger ist als das erlittene Unrecht und der finanzielle Verlust.<sup>410</sup>*

In der Einzelhandlung tritt somit der Mensch in Erscheinung. Grundhaltungen, die im Lob des Herrn von Vers 8a gebündelt mit φρονίμως bewertet werden und die beim Handeln des Verwalters durchleuchten, sind: elementare Selbstsorge, selbstbewusste Vorgangsweise sowie

---

<sup>407</sup> Vgl. Heininger, Metaphorik 168-169.

<sup>408</sup> Ebenso argumentiert Reinmuth, Verwalter 635.

<sup>409</sup> Coreth, Mensch 78.

<sup>410</sup> Petracca, Gott 165.

die Konsequenz in der Umsetzung. Der Herr lobt demnach seinen Verwalter in Vers 8a nicht wegen, sondern trotz seiner betrügerischen Tat. Diese Deutung will das provokative Moment der Verwalterparabel nicht aufheben oder relativieren, sondern will einen Beitrag dazu leisten, es differenziert zu betrachten.

Der Anhang mit den Versen 8b-13 ist als Ganzes eine heterogene Größe und nicht aus einem Guss. Die Verse 8b-9 bilden inhaltlich keine Einheit und sind daher getrennt zu betrachten. Der schwierige Vers 9 kann m.E. nicht als ganzer von Lukas selbst stammen, die Semitismen sowie die prälukanische Einleitung καὶ ἐγὼ dürfte Lukas übernommen haben. Lukas hat jedenfalls später stark in die Formulierung von Vers 9 eingegriffen.<sup>411</sup> Vers 9 kann daher als Synthese von vorgelagertem Quellenmaterial und Lukasredaktion aufgefasst werden. Die Verse 8b-9 sind demnach der prälukanischen Tradition entnommen und wurden über Stichwortverbindungen an den Text der ursprünglichen Parabel angeschlossen. Die Verse 10-12 sind von einem antithetischen Parallelismus geprägt und können daher als inhaltliche Einheit aufgefasst werden.<sup>412</sup> Die Argumentation von Bovon für die Entstehung von Vers 10 ist m.E. gut vorstellbar.<sup>413</sup> Lukas hat, Bovon folgend, zunächst Vers 10a mit seinem sprichwörtlichen Charakter formuliert. Ein Sprichwort dieser Art mit weisheitlichem Klang und Inhalt war damals wohl bekannt und daher auch Lukas leicht zugänglich. Der Vers 10b ist nach Bovon möglicherweise eine Verdoppelung von Vers 10a. Dieses so entstandene negative Gegenstück, das Vers 10b darstellt, habe dann die Anfügung an die Verwalterparabel begünstigt. Der in Vers 10 formulierte Weisheitsspruch wird in Vers 11 aufgenommen, auf den Mammon bezogen und dem „Wahren“ gegenübergestellt. In Vers 12 werden die bisher entwickelten Themen mit weiteren Entsprechungen fortgeschrieben.<sup>414</sup>

Vers 13 stammt mit hoher Wahrscheinlichkeit aus Q, da sich das Logion beinahe wörtlich identisch in Mt 6,24 findet, diese Auffassung teilen heute wohl die meisten Forscher. In der Frage der Deutung von Vers 13 sehe ich kein strenges „Entweder – Oder“ zwischen Gott und dem Mammon, es kommt m.E. vielmehr auf den Umgang mit dem Mammon an. Wie in der Einzelauslegung von Vers 9 deutlich wurde, ist מָמוֹן ein völlig neutraler Begriff, der erst durch die Beifügung bestimmter Genitivattribute in negativer oder positiver Hinsicht qualifiziert

---

<sup>411</sup> Vgl. Mineshige, Besitzverzicht 140.

<sup>412</sup> Vgl. Fitzmyer, Lk II 1105.

<sup>413</sup> Vgl. Bovon, Lk III 90.

<sup>414</sup> Vgl. Marshall, Lk 623.

wird.<sup>415</sup> Da Mammon alle möglichen Güter bedeuten kann, können wir ihm nicht ausweichen, das ist auch nicht notwendig. Wir sollen vielmehr die Güter der Welt so gebrauchen, dass wir sie auf Gott hinordnen. Der wahre Gottesdienst besteht dann in der inneren Verfügbarkeit und der stets neuen Ausrichtung auf diesen Gott, der uns die Güter dieser Welt anvertraut hat (vgl. Gen 1,28). Diese innere Verfügbarkeit für seinen Gott hat der Mensch gewiss nie ganz, es bedarf einer ständigen Rückbesinnung darauf, aber aus dieser Mitte einer lebendigen Gott-Mensch-Beziehung heraus wird der Mensch schrittweise dazu befähigt werden, den Gütern dieser Welt den richtigen Stellenwert einzuräumen. In diesem lebensbegleitenden Prozess wird der Mensch auch immer deutlicher zwischen dem wahren Gottesdienst und dem bloßen Götzendienst unterscheiden lernen.

---

<sup>415</sup> Vgl. Rüger, *Μαμωνας* 129.



## 5 Bibliographie

### 1. Quellen

#### (1) Bibel

DIE BIBEL, Altes und Neues Testament, Einheitsübersetzung, Freiburg im Breisgau 2001.

DIE BIBEL, Elberfelder Übersetzung, revidierte Fassung, Kevelaer <sup>9</sup>2003.

HAINZ, J., Münchener Neues Testament, Düsseldorf <sup>2</sup>1989.

NESTLE, E./ALAND, B./ALAND, K. u.a. (Hg.), Novum Testamentum Graece, Stuttgart <sup>27</sup>1993.

RAHLFS, A. (Hg.), Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes, Stuttgart 1979.

#### (2) Römische Autoren

RAU, P. (Hg.), Plautus. Komödien Bd. III. Curculio – Epidicus – Menaechmi – Mercator. Lateinisch und deutsch (Edition Antike), Darmstadt 2008.

#### (3) Jüdische Schriften

BECKER, J., Die Testamente der zwölf Patriarchen (JSHRZ III,1), Gütersloh 1974.

BEER, G./HOLTZMANN, O./KRAUSS, S. (Hg.), Die Mischna. Text, Übersetzung und ausführliche Erklärung. Bd. IV. Seder. Neziqin. 4. u. 5. Traktat. Sanhedrin-Makkōt, Gießen 1933.

BEER, G./HOLTZMANN, O. (Hg.), Die Mischna. Text, Übersetzung und ausführliche Erklärung. Bd. IV. Seder. Neziqin. 9. Traktat. <sup>2</sup>Abōt, Gießen 1927.

HARRINGTON, D. J./SALDARINI, A. J., Targum Jonathan of the Former Prophets, Introduction, Translation and Notes (The Aramaic Bible 10), Edinburgh 1987.

JANSEN, A., Testament Abrahams (JSHRZ III,2), Gütersloh <sup>2</sup>1980.

MAIER, J., Die Qumran-Essener: Die Texte vom Toten Meer, Bd. I (UTB 1862), München 1995.

PHILONENKO-SAYAR, B./PHILONENKO, M., Die Apokalypse Abrahams (JSHRZ V,5), Gütersloh 1982.

STRACK, H./BILLERBECK, P., Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, Bd. I, München 1922.

- dies., Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, Bd. II, München 1924.

UHLIG, S., Das äthiopische Henochbuch (JSHRZ V,6), Gütersloh 1984.

#### (4) Christliche Schriften

SCHNEEMELCHER, W., Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, Bd. I, Tübingen <sup>5</sup>1987.

- ders., Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, Bd. II, Tübingen <sup>6</sup>1997.

WENGST, K., Schriften des Urchristentums, 2. Teil. Didache (Apostellehre), Barnabasbrief, Zweiter Klemensbrief, Schrift an Diognet, Darmstadt 2004.

## 2. Hilfsmittel

BAUER, W., Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur (hg. von K. Aland und B. Aland), Berlin/New York <sup>6</sup>1988.

BIBLEWORKS, Version 6, <sup>2</sup>2004 Bible Works<sup>TM</sup>, LLC.

EGGER, W., Methodenlehre zum Neuen Testament, Einführung in linguistische und historisch-kritische Methoden, Freiburg im Breisgau <sup>3</sup>1993.

KATH. BISCHÖFE DEUTSCHLANDS/RAT DER EKD/DEUTSCHE BIBELGESELLSCHAFT u.a., Ökumenisches Verzeichnis der biblischen Eigennamen nach den Loccumer Richtlinien, Stuttgart <sup>2</sup>1981.

SCHWERTNER, S. M., Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete. Zeitschriften, Serien, Lexika, Quellenwerke mit bibliographischen Angaben, Berlin/New York <sup>2</sup>1992.

## 3. Sekundärliteratur

BACHTIN, M., Rabelais und seine Welt. Volkskultur als Gegenkultur, Übersetzung: Leupold Gabriele, Frankfurt am Main <sup>2</sup>1998.

- BOCK, D. L., Luke. Volume 2: 9:51 – 24:53 (Baker Exegetical Commentary on the New Testament 3B), Grand Rapids, MI 1996.
- BOVON, F., Das Evangelium nach Lukas. 2. Teilband: Lk 9,51-14,35 (EKK 3/2), Zürich /Neukirchen-Vluyn 1996.
- ders., Das Evangelium nach Lukas. 3. Teilband: Lk 15,1-19,27 (EKK 3/3), Zürich /Neukirchen-Vluyn 2001.
- BULTMANN, R., Die Geschichte der synoptischen Tradition (FRLANT 29, NF 12), Göttingen <sup>10</sup>1995.
- CHEONG, C-S. A., A Dialogic Reading of The *Steward* Parable (Luke 16:1-9), (Studies in Biblical Literature 28), New York 2001.
- CORETH, E., Was ist der Mensch? Grundzüge einer philosophischen Anthropologie, Innsbruck <sup>4</sup>1986.
- DEGENHARDT, H. J., Lukas – Evangelist der Armen. Besitz und Besitzverzicht in den lukanischen Schriften. Eine traditions- und redaktionsgeschichtliche Untersuchung, Stuttgart 1965.
- DERRETT, J. D. M., Fresh Light on St. Luke XVI. I. The Parable of the Unjust Steward, NTS 7 (1960/61) 198-219.
- DREXLER, H., Zu Lukas 16<sub>1-7</sub>, ZNW 58 (1967) 286-288.
- ECKSTEIN, H. J., Der Begriff Syneidesis bei Paulus. Eine neutestamentlich-exegetische Untersuchung zum „Gewissensbegriff“ (WUNT II/10), Tübingen 1983.
- ERNST, J., Das Evangelium nach Lukas (RNT), Regensburg <sup>6</sup>1993.
- FITZMYER, J. A., The Gospel According to Luke (X-XXIV). Introduction, Translation, and Notes (AB 28A), New York 1985.
- FRANKEMÖLLE, H., Der Brief des Jakobus, Kapitel 1 (ÖTBK 17/1), Würzburg 1994.
- GNILKA, J., Das Matthäusevangelium, II. Teil. Kommentar zu Kap. 14,1-28,20 und Einleitungsfragen (HThK I/2), Freiburg im Breisgau <sup>2</sup>1992.
- GRÄSSER, E., Der zweite Brief an die Korinther, Kapitel 1,1-7,16 (ÖTBK 8/1), Würzburg 2002.
- GREEN, J. B., The Gospel of Luke (NIC on the New Testament), Grand Rapids, MI 1997.
- GRUNDMANN, W., Das Evangelium nach Lukas (ThHK 3), Berlin <sup>2</sup>1966.
- HARNISCH, W., Die Gleichniserzählungen Jesu. Eine hermeneutische Einführung (UTB 1343), Göttingen <sup>4</sup>2001.
- HASLER, V., Die Briefe an Timotheus und Titus (Pastoralbriefe), (ZBK NT 12), Zürich 1978.

- HAUCK, F.,  $\mu\alpha\mu\omega\nu\acute{\alpha}\varsigma$ , ThWNT IV (1942) 390-392.
- HEININGER, B., Metaphorik, Erzählstruktur und szenisch-dramatische Gestaltung in den Sondergutgleichnissen bei Lukas (NTA NF 24), Münster 1991.
- HORN, F. W., Glaube und Handeln in der Theologie des Lukas (GTA 26), Göttingen 1983.
- JEREMIAS, J., Die Gleichnisse Jesu, Göttingen <sup>10</sup>1984.
- ders., Die Sprache des Lukasevangeliums (KEK Sonderband), Göttingen 1980.
- JOHNSON, L. T., The Gospel of Luke (Sacra Pagina Series 3), Collegeville 1991.
- JÜLICHER, A., Die Gleichnisreden Jesu, I-II, 1. Teil: Die Gleichnisreden Jesu im Allgemeinen, Tübingen <sup>2</sup>1910; 2. Teil: Auslegung der Gleichnisreden der drei ersten Evangelien, Tübingen 1910.
- KLAUCK, H. -J., 2. Korintherbrief (NEB.NT 8), Würzburg <sup>3</sup>1994.
- KLOSTERMANN, E., Das Lukasevangelium (HNT 5), Tübingen 1929.
- KRÄMER, M., Das Rätsel der Parabel vom ungerechten Verwalter, Lk 16,1-13. Auslegungsgeschichte – Umfang – Sinn. Eine Diskussion der Probleme und Lösungsvorschläge der Verwalterparabel von den Vätern bis heute (BSRel 5), Zürich 1972.
- LOADER, W., Jesus and the Rogue in Luke 16.1-8A: The Parable of the Unjust Steward: RB 96 (1989) 518-532.
- LUZ, U., Das Evangelium nach Matthäus. 1. Teilband: Mt 1-7 (EKK 1/1), Zürich /Neukirchen-Vluyn <sup>5</sup>2002.
- MACK, B. L., Logos und Sophia. Untersuchungen zur Weisheitstheologie im hellenistischen Judentum (StUNT 10), Göttingen 1973.
- MALINA, B. J., Die Welt des Neuen Testaments. Kulturanthropologische Einsichten, Louisville <sup>2</sup>1993.
- MANSON, W., The Gospel of Luke (MNTC), London 1930.
- MARSHALL, I. H., The Gospel of Luke. A Commentary on the Greek Text (NIGTC), Michigan 1995.
- METZ, J. B., Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft, Freiburg im Breisgau 2006.
- MINESHIGE, K., Besitzverzicht und Almosen bei Lukas. Wesen und Forderung des lukanischen Vermögensethos (WUNT II/ 163), Tübingen 2003.
- MUSSNER, F., Der Jakobusbrief (HThK 13/1), Freiburg <sup>2</sup>1967.
- MÜLLER, M., „... Damit der Mammon Freu[n]de macht.“ Eine Annäherung an die Parabel vom cleveren Verwalter in Lk 16: Küchler M./ Reinl P. (Hg.), Randfiguren in der Mitte (FS H.-J. Venetz), Freiburg/Schw. 2003, 193-204.

- NOLLAND, J., Luke 9,21–18,34 (WBC 35B), Dallas 1993.
- PETRACCA, V., Gott oder das Geld. Die Besitzethik des Lukas (TANZ 39), Tübingen 2003.
- PETZKE, G., Das Sondergut des Evangeliums nach Lukas (ZWKB), Zürich 1990.
- PITTNER, B., Studien zum lukanischen Sondergut. Sprachliche, theologische und formkritische Untersuchungen zu Sondergutttexten in Lk 5-19 (EThS 18), Leipzig 1991.
- POPKES, W., Der Brief des Jakobus (ThHK 14), Leipzig 2001.
- REINMUTH, E., Alles muss raus. Die Parabel Lk 16,1-8 ist moralischer als ihre Auslegungen: Strecker Ch. (Hg.), Kontexte der Schrift II. Kultur, Politik, Religion, Sprache-Text (FS W. Stegemann), Stuttgart 2005, 223-231.
- ders., Der beschuldigte Verwalter (Vom ungerechten Haushalter) – Lk 16,1-8, in: R. Zimmermann (Hg.), Kompendium der Gleichnisse Jesu, Gütersloh 2007, 634-646.
- RÜGER, P., Μαμωνας, ZNW 64 (1973) 127-131.
- SCHMIDT, T. E., Hostility to Wealth in the Synoptic Gospels (JSNT.S 15), Sheffield 1987.
- SCHMITHALS, W., Das Evangelium nach Lukas (ZBK 3/1), Zürich 1980.
- SCHNACKENBURG, R., Matthäusevangelium 16,21-28,20 (NEB.NT 1/2), Würzburg <sup>2</sup>1994.
- SCHNEIDER, G., Das Evangelium nach Lukas, Kap. 11-24 (ÖTBK 3/2), Würzburg <sup>2</sup>1984.
- STEGEMANN, E. W./STEGEMANN, W., Urchristliche Sozialgeschichte. Die Anfänge im Judentum und die Christusgemeinden in der mediterranen Welt, Stuttgart <sup>2</sup>1997.
- THEISSEN G., Die Jesusbewegung. Sozialgeschichte einer Revolution der Werte, Gütersloh 2004.
- TOPEL, L. J., On the Injustice of the Unjust Steward: Lk 16,1-13, CBQ 37 (1975) 216-227.
- TSUJI, M., Glaube zwischen Vollkommenheit und Verweltlichung. Eine Untersuchung zur literarischen Gestalt und zur inhaltlichen Kohärenz des Jakobusbriefes (WUNT II/ 93), Tübingen 1997.
- UKPONG, J. S., The Parable of the Shrewd Manager (Luke 16:1-13): An Essay in Inculturation Biblical Hermeneutic: Semeia 73 (1996) 189-210.
- WEISER, A., Der zweite Brief an Timotheus (EKK 16/1), Zürich/Neukirchen-Vluyn 2003.
- WILLIAMS, F. E., Is Almsgiving the Point of the “Unjust Steward”? JBL 83 (1964) 293-297.

## 6 Abstract

Der Text Lk 16,1-8a(8b-13) wird zunächst synchron gelesen und anhand des exegetischen Methodenkanons erschlossen. Dabei fließen schrittweise diachrone Fragestellungen ein. Das frühe Ringen um das Verständnis des Textes kommt in den Blick sowie die darin sich widerspiegelnden Probleme und Auseinandersetzungen der urchristlichen Gemeinde. Zentrale Fragen in diesem Zusammenhang sind: Wer ist der κύριος in Vers 8a, und wo ist das Ende der ursprünglichen Parabel anzusetzen? Die Positionen verschiedener Forscher zu diesen Fragestellungen werden diskutiert und mit eigenen Interpretationsansätzen ergänzt. Das Lob des Herrn für den „Verwalter der Ungerechtigkeit“ in Vers 8a ist eine Provokation, die sich nicht auflösen lässt, unabhängig davon, welcher Interpretation man folgt. Der aufmerksame Leser / die aufmerksame Leserin wird im Zuge der Parabellektüre „herausgerufen“ (vgl. provocare), vor allem aber herausgefordert, die eigenen Deutungsmuster kritisch zu hinterfragen.

Obwohl die Verwalterparabel zum SLk gehört, steht sie doch nicht isoliert im Text des NT, sondern weist Bezüge und Querverbindungen innerhalb des NT auf. Einige dieser Querverbindungen (semantisch, motivlich) werden diskutiert und dargestellt. Dabei werden unterschiedliche Beziehungsmuster zwischen Vorgesetzten und Untergebenen im NT analysiert sowie Rückschlüsse in Bezug auf die Verwalterparabel thematisiert. Die Anregung von J. Ernst, hinter τὸ ἀληθινόν (Vers 11) eine mögliche Anspielung auf das „Wort der Wahrheit“ in der Briefliteratur (2 Tim 2,15; Jak 1,18) zu sehen, wird aufgegriffen und analysiert. Die erwähnten Stellen werden durch weitere, im Zuge der Recherchen entdeckte, ergänzt.

Eine Zusammenführung unterschiedlicher bibeltheologischer Aussagen in den jeweiligen Zeitkontexten soll im Sinne einer zeitgenössischen Hermeneutik verstanden werden. Es geht um die Frage: Wie zeitliche Fragestellungen auf die Leseweise und Interpretation des Textes einwirken? Die unterschiedlichen Positionen, vor allem neuere Zugänge zu diesem durchaus sperrigen Text, werden dargestellt. Abschließend wird der Versuch unternommen, einige Fäden des exegetischen Polylogs zusammenzuführen.

## **7 Lebenslauf**

### **Persönliche Daten**

Dr. Stefan Pilles

Geburtsdatum: 16.12.1970

Geburtsort: Apetlon, Bgld.

Staatsbürgerschaft: Österreich

Religionsbekenntnis: röm.-kath.

### **Postpromotionelle Ausbildung**

10/03 – derzeit	Studium der Kath. Fachtheologie und Kath. Religionspädagogik an der Universität Wien
09/01 – 08/03	Noviziat des Jesuitenordens
03/01 – 08/01	Praxisvertretungen als Arzt für Allgemeinmedizin
28.02.2001	ius practicandi als Arzt für Allgemeinmedizin
12/97 – 02/01	Turnusarzt am LKH Oberwart
04/97 – 11/97	Präsenzdienst

### **Schulbildung und Medizinstudium**

07.02.1997	Promotion zum Dr.med.univ. an der Universität Wien
07/96 – 09/96	Auslandsfamulatur in den USA am Graduate Hospital der Universität Pennsylvania
09/94 – 07/95	Auslandsstudium an der Freien Universität Brüssel im Rahmen des ERASMUS – Programmes der EU
09/89	Beginn des Medizinstudiums an der Universität Wien
1981 – 1989	Gymnasium Mattersburg, Matura am 06.06.1989
1977 – 1981	Volksschule Apetlon

## **Studienbegleitende Tätigkeiten**

10/92 – 08/94      Demonstrator am Institut Anatomie 2  
07/91                Pflegedienst im KH der Barmherzigen Brüder Wien  
07/90 – 08/90      Pflegedienst im AKH Wien

## **Fremdsprachen**

Englisch, Französisch

Dr. Stefan Pilles