

**Symposion und Wassersucht,
Reziprozitätsdenken und Umkehr.
Sozialgeschichte und Theologie in Lk 14,1–24**

**von
Martin Ebner**

aus:

Bienert, D.C., Jeska, J., Witulski, Th. (Hrsg.),
Paulus und die Antike Welt.

Beiträge zur zeit- und religionsgeschichtlichen Erforschung
des paulinischen Christentums

(Forschungen zur Religion und Literatur des
Alten und Neuen Testaments 222)

(FS D.-A. Koch), Göttingen 2008, S. 115–135

Martin Ebner

Symposion und Wassersucht, Reziprozitätsdenken und Umkehr

Sozialgeschichte und Theologie in Lk 14,1–24

Wer in der römischen Kaiserzeit wissen wollte, wie man sich bei einem Symposion verhält, um als gebildeter und mit der Etikette vertrauter Zeitgenosse zu erscheinen, war gut beraten, die „Gastmahlsgespräche“ des Plutarch eingehend zu studieren. Einerseits wird hier Bildungswissen *en masse* gesammelt, so dass der Gesprächsstoff auch an langen Abenden nicht ausgehen kann, andererseits werden (für die Seite des Gastgebers) Organisationsfragen und (für die Seite der Gäste) Verhaltensregeln bis ins Detail besprochen, kurz: ein „Knigge“ für das Symposion gegeben, so dass man in jeder Situation weiß, wie man sich richtig zu verhalten hat. Als allererstes Problem, das innerhalb des neun Bände umfassenden Werkes behandelt wird, wirft Plutarch die Frage nach der Wahl des Gesprächsgegenstandes auf: „Ob man beim Trinkgelage über die Philosophie diskutieren soll“ (I 1). Gleich die erste Frage des zweiten Buches führt dieses für das Gelingen eines Symposions offensichtlich wichtige Thema spezifiziert fort (II 1). Hier geht es darum, die Feinfühligkeit der Gesprächsteilnehmer zu schulen. Wir erfahren, dass es allemal angenehmer ist, wenn das Gespräch auf Themenfelder gelenkt wird, in denen man sich auskennt und von Erfolgen erzählen kann. Hüten sollte man sich davor, die Gesprächsteilnehmer auf Misserfolge oder gar Unglücksfälle anzusprechen. Eine besondere Gefahr für die Atmosphäre beim Gastmahl scheint die „Stichelrede“ (631C) zu sein, vor allem wenn sie als versteckter Vorwurf eines Fehlverhaltens daherkommt (631E) oder auf „Laster“ der anwesenden Personen anspielt. Wer sich auf dieses Feld wagt, aber nicht die Gabe besitzt, zwischen „Vorlieben“, die als normal eingestuft werden, also die Musik- oder Jagdliebhabe (*φιλομουσικία/φιλοθηρία*) und anderen „Vorlieben“, die eher als krankhaft (*νόσημα*) gelten, etwa Geiz (*φιλαργυρία*) oder Trunksucht (*φιλοινία*), zu unterscheiden, wird sich schnell den Unwillen der Mahlteilnehmer zuziehen (633A).

Schaut man aus dieser Perspektive auf das Tischgespräch,¹ das der dritte Evangelist in Lk 14,1–24 komponiert hat,² kann man nur sagen: Der lukani-

¹ Richtungsweisend für die Einordnung von Lk 14,1–24 in die Symposionsliteratur war MEEÛS, X. DE, *Composition de Lc., XIV et genre symposiaque*, in: EThL 37, 1961, 847–870;

sche Jesus verhält sich ganz und gar nicht à la Etikette. Nicht nur dass er die anderen Gäste beobachtet, wie sie sich die vornehmsten Plätze aussuchen (V. 7) und ihnen dann die Anstandsregeln ihrer eigenen Tradition zu Gehör bringt (V. 8–10). Er maßt sich sogar an, völlig neue Einladungsregeln zu formulieren, die alle Konventionen auf den Kopf stellen (V. 12f). Beginnen wir mit Letzterem.

1. Symposion und Reziprozität: die alternative Einladungsregel Lk 14,13

Das Symposion ist eine Alltagsinstitution des aristokratischen Milieus. Zu den logistischen Voraussetzungen gehört ein eigenes Haus mit Dienstpersonal. Am späten Nachmittag (*δελπνον/cena*), seltener zur Mittagszeit (*ἀριστον/prandium*),³ speist man in vertrauter Runde. Mit *inter amicos* und *coeat par iungaturque pari* sind die entscheidenden Kriterien für die Auswahl der Gäste gegeben (Horaz, Ep. I 5,24).⁴ Zu Mahlgenossen wählt man sich sozial etwa Gleichgestellte, kurz „Freunde“ genannt.⁵

Genau diese Konvention greift Jesus in Lk 14,12 massiv an: Nicht Freunde, Brüder, Verwandte bzw. die reichen Nachbarn soll man einladen, sondern sozusagen den Abschaum der Gesellschaft: Bettler, Krüppel, Lahme, Blinde (Lk 14,13); alles Leute, die auf der Straße leben, wie es die Parabel vom „armen Lazarus“ (Lk 16,19–31) oder die Heilung des Gelähmten, der *vor* dem Tor des Tempels sitzt (Apg 3,1–10), plastisch vor Augen führen. Die Zusammenstellung der Termini ist zwar klischeehaft,⁶ entbehrt jedoch nicht der empirischen Bodenhaftung. Die genannten körperlichen Defekte müssen keineswegs Geburtsfehler sein, sondern können auch mit den Lebens- und Arbeitsbedingungen im grellen Sonnenlicht und ohne

differenzierte Kritik findet sich bei: BRAUN, W., *Feasting and Social Rhetoric in Luke 14*, Cambridge 1995, 136–144.

² Zur Redaktionstätigkeit des Lk sowie zur Diskussion der Quellenlage vgl. HOPPE, R., Tischgespräche und Nachfolgebbedingungen. Überlegungen zum Gleichnis vom großen Mahl Lk 14,16–24 im Kontext von Lk 14,1–35, in: C.G. Müller (Hg.), „Licht zur Erleuchtung der Heiden und Herrlichkeit für dein Volk Israel“. Studien zum lukanischen Doppelwerk (FS J. Zmijewski), BBB 151, Hamburg 2005, 115–130.

³ Grundlegende Informationen bei FOTOPOULOS, J., *Food Offered to Idols in Roman Corinth. A Social Rhetorical Reconsideration of 1 Corinthians 8:1–11:1*, WUNT II 151, Tübingen 2002, 158–178.

⁴ Ähnliche sentenzenhafte Äußerungen zur Auswahl der Gäste finden sich bei Varro (Aulus Gellius XIII 11,3) und Cato d.Ä. (Cicero, [Cato] Sen. 45).

⁵ Vgl. STEIN-HÖLKESKAMP, E., *Das römische Gastmahl. Eine Kulturgeschichte*, München 2005, 34–41.

⁶ Vgl. Plato, Criti. 53A.

Schutzvorkehrungen im Zusammenhang stehen und als deren gesundheits-schädigende Konsequenzen verstanden werden.⁷ Insofern fungieren „blind“, „lahm“ und „verkrüppelt“ durchaus als adäquate Beschreibungen gerade der Bettelarmen (πτωχοί),⁸ also all derjenigen, die aufgrund ihrer körperlichen Mängel keine Chance mehr haben, sich als Tagelöhner zu verdienen. Während „Arme“ (πένεις) – im Unterschied zu den „Reichen“ (πλούσιοι) – sich ihren Lebensunterhalt mit der Arbeit der eigenen Hände verdienen müssen und sich gewöhnlich einen Schlaf- und Abstellraum in einer *insula*, also einem oft vielstöckigen Wohnblock, leisten können, sind die „Bettelarmen“ auf milde Gaben angewiesen und leben regelrecht auf der Straße. Leute dieser Kategorie sollen sich die Vornehmen als Alternativgäste in ihre Häuser einladen.

1.1 Durchbrechung der Einladungskonventionen

Zur Klarstellung: Dem Ik Jesus geht es mit seiner alternativen Einladungsregel Lk 14,13 keineswegs darum, die Reichen zu noch größerer Wohltätigkeit im Sinn der *liberalitas* aufzufordern, womit sie am Ende doch nur ihre eigene öffentliche Reputation steigern würden,⁹ sondern um die unmittelbare soziale Interaktion beim Gastmahl gerade mit denen, die dafür normalerweise niemals in Frage kämen – und zwar unter Einhaltung der formvollendeten Etikette. Dabei ist nicht nur an ein bescheidenes Mittagessen (ἄριστον) oder die allnachmittägliche *cena* (δεῖπνον) gedacht, zu der die Freunde und reichen Nachbarn, die allesamt offensichtlich im gleichen Viertel wohnen und deshalb spontan „herbeigerufen“ (φωνεῖν) werden können (so V. 12), sondern an einen richtig großen „Empfang“ (δοχή), zu dem auch die formelle Einladung auf schriftlichem Weg durch ein Billett

⁷ Vereinzelt gibt es sogar Hinweise darauf, dass Eltern ihre Kinder absichtlich verstümmelt haben, damit sie als bettelnde Krüppel mehr Mitleid erregen. Vgl. RÖSGER, A., Der Umgang mit Behinderten im römischen Reich, in: M. Liedtke (Hg.), Behinderung als pädagogische und politische Herausforderung. Historische und systematische Aspekte, Schriftenreihe zum Bayrischen Schulmuseum Ichenhausen 14, Bad Heilbrunn 1996, 137–150, 147. Auf diesem Hintergrund müsste auch das Problem der scheinbaren theologischen Verzweckung von körperlich behinderten Menschen neu bedacht werden, von dem aus sich VENETZ, H.-J., „Und du wirst selig sein ...“ Kritische Beobachtungen zu Lk 14,14, in: D. Böhler (Hg.), L'Ecrit et l'Esprit. (FS A. Schenker), OBO 214, Freiburg (Schweiz)/Göttingen 2005, 394–409, dem Text nähert.

⁸ Vgl. Lukian, Dial. Mort. 22.

⁹ Vgl. etwa Plinius d.J., der Geld für bedürftige Kinder gestiftet hat: Ep. VII 18; I 8,10. Vgl. SCHOTTROFF, L., Die Gleichnisse Jesu, Gütersloh 2005, 276; zur römischen *liberalitas* vgl. KLOFT, H., Liberalitas Principis: Herkunft und Bedeutung. Studien zur Prinzipatsideologie, KHab 18, Köln 1970.

(καλεῖν)¹⁰ oder auf mündlichem Weg durch einen *vocator*¹¹ gehört (so V. 13). Durch die offensichtlich bewusst unterschiedlich gewählte Terminologie für den Einladungsmodus der konträren Adressatenkreise sowie den Anlass ihrer Bewirtung unterstreicht Lk diesen Akzent mit Vehemenz. Es geht nicht um eine beiläufige Abspeisung der Armen, sondern um ein vornehmes Mahl gemeinsam mit ihnen, bei dem sie behandelt werden, wie es sich für noble Gäste gehört.

Mir ist aus der gesamten griechisch-römischen Antike¹² nur eine weitere Stimme bekannt, die Ähnliches mit ähnlicher Vehemenz fordert: der Spötter Lukian aus Samosata. In seiner Schrift *Saturnalia* lässt er die Armen bei Kronos fiktiv die Petition einreichen, doch die Gastmahlregeln zu ändern. Statt hinter verschlossenen Türen unter sich zu schmausen (Sat. 32), sollten die Reichen darauf verpflichtet werden, immer vier oder fünf Arme zu Tisch zu bitten.¹³ Diese sollten aber „auf demokratische Weise“, d.h. von gleich zu gleich behandelt werden und zu allen dargebotenen Speisen gleichen Zugang bekommen – und nicht, wie es üblich geworden sei, demonstrativ als sozial niedriger Gestellte auch schlechter bedient werden und nur die Reste gereicht bekommen (Sat. 22).¹⁴

1.2 Durchbrechung der Reziprozitätskonventionen

Die soziale Zielrichtung des Lk Jesus genauso wie des hellenistischen Schriftstellers Lukian ist verblüffend ähnlich. Während aber Lukian den eigentlichen Grund für seinen Vorstoß nicht explizit formuliert und wohl am ehesten von einem Gerechtigkeitsdenken motiviert ist, das dem Unmut der Armen eine Stimme zu verschaffen versucht, gibt der Lk Jesus die Motivation für seine alternative Einladungsregel klar an – und rüttelt damit erneut an einer Konvention, die so etwas wie den Kitt der antiken Gesell-

¹⁰ Vgl. dazu die geprägte Wendung καλεῖ σε bzw. ἐρωτᾷ σε auf Einladungsбилетts; NDIEC 1, 1981, 5–9; NDIEC 5, 1989, 135.

¹¹ Vgl. Plutarch, De garr. 18 (511E): ἐκάλεσας αὐτόν; vgl. D'ARMS, J.H., Slaves at Roman Convivia, in: W.J. Slater (Hg.), Dining in a Classical Context, Ann Arbor (MI) 1991, 171–183, 172.181.

¹² Für den jüdischen Bereich wäre auf die vorbildliche Haltung des Jose ben Jochanan hinzuweisen (mAv 1,5).

¹³ Dagegen beurteilt Plutarch einen vergleichbaren Vorfall, den man sich für Megara erzählt, ganz negativ: Arme hätten dort versucht, gewaltsam in die Häuser der Reichen einzudringen und sich Zugang zu ihren üppigen Gastmählern zu verschaffen. Das zeuge von Verdorbenheit und fehlendem Anstand (Quaest. Graec. 18 [295D]).

¹⁴ Diese demonstrative Geringschätzung wird auch kritisiert von Plinius, Ep. II 6.

schaft ausmacht: dem Reziprozitätsdenken.¹⁵ Denn nach Lk 14,12 ist der Grund dafür, auf die Einladung von Freunden, Brüdern, Verwandten und reichen Nachbarn zu verzichten, schlicht und einfach folgender: Damit soll ausgeschlossen werden, dass es zu einer Gegeneinladung (*ἀντι-καλέσωσιν*) kommt, was einer „Gegengabe“ (*ἀντι-απόδομα*) gleichgesetzt wird. Mit diesem Terminus wird auf den antiken Reziprozitäts-Mechanismus angepielt: Jede Gabe verpflichtet zu einer angemessenen Gegengabe. Die Einladung zum Symposion, auf die geradezu notwendigerweise eine Gegeneinladung folgen muss, ist nur eine der vielen Möglichkeiten, um diese soziale Interaktionskette zu realisieren, aber wahrscheinlich zugleich der Ort, an dem sie sich besonders gut in Gang halten lässt. Denn bei diesem ständigen Gabenaustausch, durch den sich die Interaktionspartner ihrer gegenseitigen Freundschaft versichern, geht es um alle Bereiche des privaten und öffentlichen Lebens: um die Unterstützung vor Gericht, das Verschaffen von Ämtern und Einfluss und das Vermitteln von Wirtschaftsaufträgen genauso wie um finanzielle Vorschüsse und die Anbahnung von Heiratsanträgen. Das Symposion bot eine ausgezeichnete Plattform, um all das zu besprechen und einzufädeln.

In Lk 14,14 wird nun gerade derjenige selig gepriesen, der die alternative Einladungsregel Jesu (Lk 14,13) realisiert und sich damit auf Gäste einlässt, die den üblichen Reziprozitätskonventionen keineswegs entsprechen können: Sie haben weder Häuser noch Geld, weder Ansehen noch Einfluss, sie können weder eine Gegen-Einladung aussprechen noch eine Gegen-Gabe geben (*οὐκ ἔχουσιν ἀνταποδοῦναι σοι*). Trotzdem bleibt auch in diesem Fall der gesellschaftlich etablierte Mechanismus prinzipiell in Kraft. Allerdings wird er ins Eschaton verschoben: Die offen gebliebene „Gegengabe“, so Lk 14,14, wird bei der Auferstehung der Gerechten erstattet werden (*ἀντ-αποδοθήσεται*). Wie das präzise gedacht ist, lässt sich von Lk 16,9 her explizieren: „Und ich sage euch: Macht euch Freunde aus dem Mammon der Ungerechtigkeit, damit sie, wenn es zu Ende geht, euch aufnehmen in die ewigen Zelte.“ Versteht man diese Aufforderung als konkrete Anwendung des voranstehenden Gleichnisses vom klugen Verwalter (Lk 16,1–8), als „Moral dieser Geschichte“ also, dann sind tatsächlich die Armen die *Akteure* der eschatologisch versprochenen Gegen-Gabe: Wie der Verwalter hofft, dass diejenigen, denen er Teile ihrer Schuld erlässt, ihn später in ihre Häuser aufnehmen (vgl. V. 4), so dürfen die Reichen, die analog zu ihm den

¹⁵ Zum Reziprozitätsdenken in der Antike vgl. vor allem: GILL, C./POSTLETHWAITE, N./SEAFORD, R. (Hg.), *Reciprocity in Ancient Greece*, Oxford 1998; BURKERT, W., *Der Kreislauf des Gebens*, in: ders., *Kulte des Altertums. Biologische Grundlagen der Religion*, München 1998, 158–188; für die Anwendung im Neuen Testament ist instruktiv: STANSELL, G., *Gabe und Reziprozität. Zur Dynamik von Gaben in den synoptischen Evangelien*, in: W. Stegemann/B.J. Malina/G. Theißen (Hg.), *Jesus in neuen Kontexten*, Stuttgart 2002, 185–196.

Armen entgegengekommen sind und ihnen Gutes getan haben, indem sie ihnen Einladungen zu ihren Gastmählern ausgesprochen haben, am Ende des Lebens¹⁶ darauf hoffen, dass sie – sozusagen als Rekompensation – nun von ihnen in die „ewigen Zelte“ aufgenommen werden. Wohlgemerkt: Im Rahmen dieses Endgerichtsszenarios – in Apg 24,15 lässt Lk Paulus von der Auferstehung der Gerechten *und* Ungerechten sprechen – geht es für die Reichen um alles oder nichts. Entweder erhalten sie Einlass ins Gottesreich – oder sie müssen für immer draußen bleiben (vgl. Lk 13,22–30; 16,22–26).

1.3 Konkretisierung der „Feindesliebe“ für die Reichen

Nicht umsonst ist der eschatologische Ausblick von Lk 14,14 in die Form einer Seligpreisung gegossen. Denn damit wird den scheinbar definitiven Weherufen an die Reichen in Lk 6,24–26 doch noch eine Rettungsmöglichkeit entgegengestellt, sofern sie denn die alternative Einladungsregel Lk 14,13 praktizieren. Die Adressaten der Weherufe in Lk 6,24–26 entsprechen denen, die laut Lk 14,12 gewöhnlich Freunde und reiche Nachbarn zu sich laden: Sie sind gesättigt und haben gut lachen. Aber – und das ist der Grund für das „Wehe“: Sie haben ihren Trost bereits erhalten (Lk 6,24: ἀπέχετε). Bei ihnen steht keine Rechnung offen.¹⁷ Sie sind voll in den gesellschaftlichen Reziprozitätskreislauf eingebunden, die Grundlage und das tragende Netz für ihr sorgloses und üppiges Leben. Deshalb haben sie im künftigen Leben nichts Positives mehr zu erwarten.

Eine einzige Schleuse bleibt offen. In dem Textabschnitt, der sich an die Weherufe unmittelbar anschließt, formuliert Lk einen schmalen Pfad der Rettung: die Feindesliebe im lk Sinn (Lk 6,27–36). Die „Feinde“ nach Lk sind die Habenichtse. Alle diejenigen, die ihre Schulden nicht zurückbezahlen können, deswegen zu Feinden der Reichen werden und am Ende aggressiv gegen sie vorgehen. Sowohl die pagan-hellenistische als auch die jüdische Überlieferung weiß davon ein Lied zu singen.¹⁸

¹⁶ Zur Deutung von ὅταν ἐκλήπη in Lk 16,9 auf das Ende der Welt vgl. KLEIN, H., Das Lukasevangelium, KEK 1/3, Göttingen 2006, 542, bzw. auf den individuellen Tod vgl. BOVON, F., Das Evangelium nach Lukas, Bd. 3: Lk 15,1–19,27, EKK 3/3, Düsseldorf/Neukirchen-Vluyn 2001, 81.

¹⁷ Ἀπέχειν (V. 24) ist ein Terminus aus der Geschäftssprache im Sinn von „den Erhalt einer Geldsumme quittieren“; vgl. SPICQ, C., Theological Lexicon of the New Testament, Bd. 1, Peabody (MA) 1994, 162–168.

¹⁸ Vgl. Sir 29,4–6; Lukian, Sat. 35.

In Lk 6,35 – formal handelt es sich um eine *inclusio* zu V. 27 – fasst Lk seine Neuinterpretation der aus Q überkommenen Sprüche zur Feindesliebe¹⁹ folgendermaßen zusammen:

Also: Liebt eure Feinde und tut Gutes (ἀγαθοποιεῖτε) und leiht, ohne irgendetwas zurückzuerhoffen. Und es wird euer Lohn (μισθός) groß sein, und ihr werdet Söhne des Höchsten sein, denn auch er ist gütig zu den Undankbaren und Bösen.

Das Entscheidende an dieser Aktualisierung ist der Verzicht auf den Reziprozitätsmechanismus, sofern er sich auf das irdisch-gesellschaftliche Terrain bezieht. Die endzeitliche „Gegengabe“, die Lk offensichtlich ganz bewusst im Unterschied zum innerweltlich ausgetauschten Dank (χάρις) als „Lohn“ (μισθός) bezeichnet, wird ausschließlich denjenigen Reichen versprochen, die – in Nachahmung Gottes – auf Erden nicht darauf gewartet haben, dass ihre *beneficia* (Wohltaten: ἀγαθοποιεῖν) durch eine entsprechende *gratia*²⁰ (Dankesgabe: χάρις) beantwortet werden.²¹ Nur so können sie dem Verhalten entkommen, das Lk in V. 32–34 als typisch für „die Sünder“ qualifiziert, die nur diejenigen lieben, nur denjenigen Gutes tun und denjenigen leihen, von denen sie „das Gleiche“ (τὰ ἴσα) im üblichen Gabenaustausch zurückerhalten wollen. Nur diejenigen Reichen, die bewusst aus diesem Reziprozitätsmechanismus ausscheren, die also „gütig“ sind „auch zu den Undankbaren und Bösen“, womit konkret die aggressiv gewordenen Armen im Blick sind (vgl. Lk 6,29f), können auf eine positive Begleichung ihrer „offenen Rechnungen“ im Endgericht hoffen.

Im Rahmen der Sprüche zur Feindesliebe wird in V. 35 als erster Konkretisierungsmöglichkeit von *beneficia* (ἀγαθοποιεῖν) auf das Geldverleihen ohne Rückerstattungserwartung verwiesen. Die alternative Einladungsregel von Lk 14,13 stellt eine zweite Konkretisierungsmöglichkeit dar, die ihrerseits noch deutlicher zeigt, wie wenig „Gutes tun“ mit allgemeiner Hilfeleistung bei vornehmer sozialer Distanz zu tun hat, wenn es denn wirklich für die Reichen zu der Seligpreisung von Lk 14,14 kommen soll, die ihnen endzeitliche Rekompensation verspricht. Der „Dank“ der Armen besteht darin, dass sie sich für die Aufnahme der Reichen ins Gottesreich einsetzen.

Auch strukturell wird in der Passage von der alternativen Einladungsregel Lk 14,12–15 die Kombination von Selig- bzw. Weherufen mit den unmittelbar angeschlossenen Sprüchen zur Feindesliebe aufgegriffen: Wer-

¹⁹ Zur Lk Transformation vgl. EBNER, M., Neutestamentliche Ethik zwischen weisheitlichen Alltagsratschlägen und sozialetischen Visionen, in: H. Schmidinger/G.M. Hoff (Hg.), Ethik im Brennpunkt. Salzburger Hochschulwochen 2005, Innsbruck 2005, 57–95, 73–83.

²⁰ So die lateinische Terminologie; vgl. Senecas Traktat *De Beneficiis*.

²¹ Zu χάρις und ἀγαθοποιεῖν als Termini der Reziprozitätssprache vgl. UNNIK, W.C. VAN, Die Motivierung der Feindesliebe in Lukas VI 32–35, in: NT 8, 1966, 284–300, bes. 289–295.

den die Regeln der Feindesliebe in 6,27 „den Hörenden“ gesagt, so ist es in Lk 14,15 ein „Hörender“, der positiv auf den Vorschlag Jesu eingeht. Allerdings rekapituliert er nur die positive eschatologische Verheißung.²² Damit er deren irdische Vorbedingungen nicht außer Acht lässt, bekommen er und die anderen Mahlteilnehmer einen speziell zugeschnittenen Musterfall erzählt: Lk 14,16–24.

2. Ein ungewöhnlicher Einzelfall: die Beispielgeschichte Lk 14,16–24

Der Text in Lk 14,16–24 ist kein Gleichnis, sondern eine Beispielgeschichte. Sie illustriert die Entscheidung für die alternative Einladungsregel Lk 14,13 sowie deren tatsächliche Durchführung. Zur Begründung: Anders als Mt 22,1 stellt Lk seine Erzählung gerade nicht als *παράβολή* vor. Dieses Signum trägt bei Lk vielmehr Textabschnitt 14,7–11, der – wie der matthäische Gleichnistext Mt 22,1–14 – von der Einladung zu einer *Hochzeit* (Lk 14,8 vgl. Mt 22,1) erzählt. Außerdem wird im Lk Text, wiederum anders als in der matthäischen Version, kein expliziter Sachbezug genannt, auf den hin die Lk Erzählung als „Gleichnis“ zu lesen wäre. Bei Matthäus ist der Sachbezug das „Königtum der Himmel“ (Mt 22,2). Schließlich ein Gegenbeleg: Wenn der Lk Erzähltext als Parabel gedacht wäre,²³ dann müsste auch der Ratschlag Jesu von 14,13 metaphorisch gemeint sein!²⁴ Die Alternative: Erzählung wie Einladungsregel Lk 14,13 beziehen sich auf die gleiche soziale Realität.²⁵

²² Das wird besonders betont von BOVON, F., *Das Evangelium nach Lukas*, Bd. 2: Lk 9,51–14,35, EKK 3/2, Zürich/Neukirchen-Vluyn 1996, 507f.

²³ So der große Teil der Ausleger, z.B. WEDER, H., *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen und Interpretationen*, FRLANT 120, Göttingen 1978, 178; KLEIN, Lk (s. Anm. 16), 505; allegorische Anteile im Blick auf Lk 14,21.23 stellen etwa FITZMYER, J.A., *The Gospel According to Luke (X–XXIV)*, AncB 28A, Garden City (NY) 1985, 1053; ERNST, J., *Das Evangelium nach Lukas*, RNT, Regensburg ⁶1993, 329f, heraus; im Hintergrund stünde die mehrstufig verlaufende Heilsgeschichte. Eine insgesamt allegorische Auslegung schreibt BOVON, Lk II (s. Anm. 22), 507–516.

²⁴ PETRACCA, V., *Gott oder das Geld. Die Besitzethik des Lukas*, TANZ 39, Tübingen 2003, 149f, versucht folgenden Spagat: Nur der Handlungssouverän und seine Verhaltensweise in Lk 14,16–24 sind metaphorisch zu lesen, nicht dagegen die soziale Verortung der Ersatzgäste. Wie *Gott* Bettler zu seinem eschatologischen Mahl einlädt, so sollen sie auf Erden jetzt schon von den *Reichen* eingeladen werden. Schwierig erklärbar bleibt dann allerdings, warum Gott sich zuerst und so ambitioniert um die Reichen als seine eigentlich angezielten Gäste für sein eschatologisches Mahl bemüht.

²⁵ Ebenfalls als Beispielzerzählung verstehen Lk 14,16–24: JEREMIAS, J., *Die Gleichnisse Jesu*, Göttingen ⁸1970, 41; GLOMBITZA, O., *Das große Abendmahl (Luk XIV 12–24)*, in: NT 5, 1962, 10–16, 11; SCHOTTROFF, *Gleichnisse* (s. Anm. 9), 70–74. Ausführliche Auseinandersetzung bei BRAUN, *Feasting* (s. Anm. 1), 64–68.

Die inhaltlichen Akzente der Lk Erzählung lassen sich besonders gut im Gegenüber zur Mt Version darstellen, womit keineswegs ein Urteil über die Genese des Stoffs gefällt werden soll.²⁶ Bei Lk spielt nicht ein König die Hauptrolle, sondern ein Mensch. Er lädt nicht zu einer Hochzeit ein, sondern zu einem „großen Gastmahl“ (Lk 14,16 vgl. Mt 22,2). Diejenigen, die vom Sklaven des Gastgebers gebeten werden, zum Gastmahl zu kommen, sind bereits im Vorfeld dazu eingeladen worden (V. 17). Dieser ungewöhnliche, doppelstufige Einladungsvorgang spricht für ein upper class-Milieu.²⁷

In der Mt Version reagieren die Eingeladenen einfach nicht auf die Einladung. Der eine geht auf seinen (eigenen!) Acker, der andere in sein Geschäft (Mt 22,4f). Im Blick sind offensichtlich Leute aus dem Milieu der Bauern und Kleinhändler. Anders die Gäste bei Lk: Sie lassen sich entschuldigen. Der eine muss seinen Acker begutachten, den er gerade gekauft hat,²⁸ der andere fünf Doppelgespanne Rinder (Lk 14,18f). Die Gäste, die Lk im Blick hat, arbeiten nicht, sondern kaufen. Sie sind daran interessiert, ihren Landbesitz und dessen Bewirtschaftung erfolgreich zu vergrößern. Wer fünf Doppelgespanne Rinder einsetzen will, muss mindestens einhundert Morgen Land zu bearbeiten haben.²⁹ Vielen Familien müssen drei bis sechs Morgen Land pro erwachsene Person für den Lebensunterhalt genügen.³⁰ Bedenkt man, dass normalerweise die Hälfte des Landes brach liegt, dann kommt man für den zweiten Gast allein aufgrund der fünf Doppelgespanne, die er offensichtlich zu seiner bisherigen Ausrüstung noch dazu kauft, bereits auf zweihundert Morgen Land.³¹

²⁶ Lk schöpft vermutlich aus einer Q-Vorlage; vgl. HOPPE, R., Das Gastmahlsgleichnis Jesu (Mt 22,1–10/Lk 14,16–24) und seine vorevangelische Traditions-geschichte, in: R. Hoppe (Hg.), Von Jesus zum Christus. Christologische Studien (FS P. Hoffmann), BZNW 93, Berlin 1998, 277–293; skeptisch dagegen LUZ, U., Das Evangelium nach Matthäus, Bd. 3: Mt 18–25, EKK 1/3, Zürich/Neukirchen-Vluyn 1997, 233. Im Blick auf die Traditions-geschichte muss EvThom 65 mitberücksichtigt werden. Viele Einzelbeobachtungen sprechen dafür, dass EvThom 65 den ursprünglichen Plot am besten bewahrt hat; vgl. a.a.O., 235f; BOVON, Lk II (s. Anm. 22), 504–507.

²⁷ Auf eine evtl. schriftliche Einladung hin folgt zusätzlich ein Botengang, der die Gäste zum Mitkommen auffordert; vgl. Terenz, Heaut. 169f; Apuleius, Met. III 3,2; Est 5,8 in Verbindung mit 6,14; Philo, op 78. Vgl. ROHRBAUGH, R.L., The Pre-Industrial City in Luke-Acts. Urban Social Relations, in: J.H. Neyrey (Hg.), The Social World of Luke-Acts. Models for Interpretation, Peabody (MA) 1991, 125–149, 171.

²⁸ Es gibt prinzipiell zwei Möglichkeiten, die Aoristformen aufzulösen: (1) ingressiv im Sinne von „ich stehe gerade in Verhandlungen ...“; (2) die eigentliche Handlung im Präteritum wurde von anderen getätigt, also im Sinn von: „ich habe kaufen lassen ...“.

²⁹ Vgl. SCHOTTRUFF, L./STEGEMANN, W., Jesus and the Hope of the Poor, Maryknoll (NY) 1986, 101.

³⁰ Vgl. OAKMANN, D.E., Jesus and the Economic Questions of His Day, Lewiston (NY) 1986, 61.

³¹ Vgl. ROHRBAUGH, City (s. Anm. 27), 143.

Auch die Entschuldigung des dritten Gastes (Lk 14,20) sollte in dieser Linie gelesen werden.³² Die Heiratspolitik gehört zu den entscheidenden Schachzügen der gehobenen Gesellschaft. Bis es zu einem Ehekontrakt kommt, sind umfangreiche Verhandlungen von Nöten. Während die Familie der Braut gewöhnlich daran interessiert ist, vom Einfluss und dem öffentlichen Ansehen des neuen Schwiegersohns zu profitieren, spekuliert der Bräutigam seinerseits auf die Mitgift der Braut als für ihn flexibel einsetzbares Kapital und erwartet selbstverständlich die finanzielle Unterstützung seiner Karriere.³³

Keine Frage: mit den bewusst gewählten Entschuldigungsgründen stellt Lk seinen Lesern wohlhabende, geschäftstüchtige und auf ihren eigenen Aufstieg bedachte „Reiche“ vor Augen.

Wie der König in der matthäischen Version (Mt 22,7) wird auch der Gastgeber in der Lk Version zornig (Lk 14,21), als alle geladenen Gäste „auf einmal“ (Lk 14,18) sich in letzter Minute entschuldigen lassen. Aber anstelle die Stadt in Flammen zu stecken (Mt 22,7), ändert der Lk Gastgeber seine Strategie und lädt Alternativgäste ein: Zuerst die Leute auf der Straße innerhalb der Stadt, also die Bettler und Krüppel und Blinden und Lahmen (Lk 14,21; vgl. 14,13), sodann diejenigen, die sich auf den Straßen und an den Hecken außerhalb der Stadt herumtreiben. Damit sind nicht etwa die Bauern gemeint, die zwar außerhalb der Stadt, aber in Häusern und innerhalb von Dörfern wohnen, sondern all diejenigen, denen aufgrund ihrer gesellschaftlich anrühigen und religiös suspekten Tätigkeiten der Zugang zur Stadt verwehrt wird: Gerber (vgl. Apg 10,5f),³⁴ Viehtreiber, Schlächter, Totengräber, kurz: das para-urbane Gesindel (ἐξωπυλεῖτοι),³⁵ die „Unehrenhaften“ (ἄσεμνοι).³⁶ Die Erzählung endet damit, dass der Gastgeber den Hörern seiner Geschichte mitteilt,³⁷ mit den Gästen, die er eingeladen hat, nie mehr etwas zu tun haben zu wollen.³⁸

³² Gerne wird auf Dtn 20,5–7; 24,5; 1Makk 3,56 verwiesen, wonach ein frisch verheirateter Mann vom Kriegsdienst befreit ist; vehement tritt für diese Deutung ein: DERRETT, J.D.M., Choosing the Lowest Seat. Lk 14,7–11, in: EstB 60, 2002, 147–168. Aber in der Lk Erzählung ist von Krieg keine Rede; es geht um einen einzigen Abend, an dem der Gatte abwesend wäre.

³³ Für den römischen Bereich vgl. KUNST, C., Eheallianzen und Ehealltag in Rom, in: T. Späth/B. Wagner-Hasel (Hg.), Frauenwelten in der Antike. Geschlechterordnung und weibliche Lebenspraxis, Stuttgart 2000, 32–52; für den griechischen Bereich vgl. WAGNER-HASEL, B., Art. Ehe II. Griechenland, in: DNP 3, 1997, 894f. Vgl. auch BRAUN, Feasting (s. Anm. 1), 76–80. Ein Beispiel für Heiratsvermittlung aus der Primärliteratur: Plinius, Ep I 14.

³⁴ Dieser Gerber, bei dem Petrus zu Gast ist, hat sein Haus „am Meer“, außerhalb der Stadt Jaffo.

³⁵ Vgl. BRAUN, Feasting (s. Anm. 1), 88–97.

³⁶ Vgl. YOUTIE, H.C., Notes on O. Michel, in: TPAPA 71, 1940, 623–659, 656. Zur soziologischen Durchleuchtung der Stadtstrukturen vgl. ROHRBAUGH, City (s. Anm. 27), 129–137.

³⁷ Die Zuweisung von V. 24 ist notorisch schwierig. Zur hier getroffenen Entscheidung vgl. Lk 19,26, wo es ebenfalls die Hauptfigur der Erzählung ist, deren Schlussentenz mit der gleichen

Insgesamt ergibt sich: Lk lässt seine Geschichte im Milieu der Reziprozitätsgewinner spielen, erzählt aber die Geschichte eines Verlierers. Sein Gastgeber hat sich in den Kopf gesetzt, ein großartiges Gastmahl nach allen Regeln der Kunst auszurichten. Aber alle seine reichen und vornehmen Gäste sagen ab. Während die Alternativstrategie, die neuen Gäste aus dem soziologischen Kontrastmilieu zu rekrutieren, im Rahmen der Erzählung durch die emotionale Enttäuschung (V. 21: Zorn) explizit motiviert wird, bleibt der eigentliche Grund für die Ausrichtung eines derart aufwendigen Gastmahls, wie es in V. 16f erzählt wird, sowie für die *unisono*-Absage unausgesprochen und rätselhaft. Hinweise können sich jedoch aus Lk 14,7–11 ergeben, sofern dieser Text, wie Lk es will, als Parabel gelesen und auf den Gesprächskontext übertragen wird.

3. Ehrge Gewinn und Ehrverlust durch die Gäste im Haus: das Doppelgleichnis Lk 14,8–11

Der Stoff Lk 14,8–10, der die Anstandsregel von Spr 25,6f in einen parallel gebauten Doppelspruch umformt,³⁹ wird in V. 7 als „Parabel“ (παράβολή) ausgewiesen, deren Einfall sich dem Beobachten der Gäste bei der Platzwahl verdankt.⁴⁰ Der Skopus, den die Lk Version gegenüber Spr 25,6f hin-

Wendung wie in 14,24 eingeführt wird: λέγω δὲ ὑμῖν. So auch BRAUN, Feasting (s. Anm. 1), 121–127, der allerdings wechselnde Zuordnungen in den unterschiedlichen Entwicklungsstufen annimmt. Jesus als Sprecher von Lk 14,24: ERNST, J., Gastmahlgespräche: Lk 14,1–24, in: R. Schnackenburg (Hg.), Die Kirche des Anfangs (FS H. Schürmann), Freiburg i. Br. 1978, 57–78, 73; in BOVONS allegorischer Auslegung spiegelt sich Jesus im „Ich“ des Hausherrn (Lk II [s. Anm. 22], 515).

Als Schwierigkeit der vorgeschlagenen Lesart bleibt das ὑμῖν. Anders als in Lk 19,26 ist innerhalb der Erzählung von Lk 14,16–24 ein einziger Sklave Ansprechpartner des Handlungssouveräns. Dieser würde also die Konsequenz, die er aus dem Vorfall zieht, auch anderen, eben fiktiven Hörern mitteilen. Nimmt man dagegen mit den meisten Auslegern Jesus als Sprecher von V. 24 an, werden die κεκλημένοι zum Problem. Die Wunschgäste der Parabel, die allesamt abgesagt haben (V. 18–20), können nicht gemeint sein. Bei einem Rückbezug auf die Gäste des Pharisäers (V. 7) fragt man sich jedoch, warum sie nicht persönlich angesprochen werden: „Keiner von euch, die eingeladen waren ...“

³⁸ Das ist eine exzessive Auslegung von V. 24. Sie stützt sich darauf, dass die Eingeladenen zum unmittelbar bevorstehenden Gastmahl ohnehin nicht kommen. Also muss mit „mein Mahl“ generell die Gastfreundschaft des Sprechenden gemeint sein.

³⁹ Der Unterschied liegt lediglich in der Situierung: an der königlichen Tafel einerseits, bei einer Hochzeitsfeier andererseits; vgl. auch die Tischregeln in Sir 31,12–32,13; Spr 23,1–8.

⁴⁰ Insbesondere in der hellenistischen Literatur wird dieser Vorgang häufig thematisiert, teils als Streit um die Plätze beim Gastmahl, teils als tatsächliche „Deplatzierung“ eines Gastes: Seneca, Ira III 37,4; Plutarch, Quaest. conv. 3 (148F–149F); Lukian, Symp. 8f; Merc. Cond. 26; Theophrast, Char. 21,2; LevR 1,5.

aus zur Geltung bringt, ist der Ehrge Gewinn (δόξα) bzw. der Ehrverlust (ἀίσχυνή) vor dem Forum der geladenen Gäste.⁴¹ Das wird durch die bewusst gewählten Kontrastbegriffe eindrucksvoll unterstrichen: Wer den *ersten* Platz (πρωτοκλισία) einnimmt, obwohl ein „Ehr-würdigerer“ (ἐντιμώτερος) anwesend ist, läuft Gefahr, dass er vom Gastgeber auf den *letzten* Platz (ἔσχατος τόπος) versetzt wird: Schande vor aller Augen (V. 8f). Umgekehrt kann derjenige, der bewusst den letzten Platz (ἔσχατος τόπος) ansteuert, vom Gastgeber auf einen höheren Platz befördert werden: Ehre vor allen Gästen (V. 10).

Begründet wird der Doppelvorgang mit dem sogenannten Positionswechsellaxiom in V. 11 („Wer sich selbst erhöht ...“),⁴² das normalerweise die Aktivität Gottes bzw. der Götter zum Ausdruck bringt.⁴³ In diesem Sinn verstanden ergäbe sich allerdings eine inhaltliche Spannung zwischen Lk 14,11 und der dann parallel zu lesenden eschatologischen Aussage von Lk 14,14. Denn während gemäß Lk 14,11 ein *relativer* Statuswechsel angekündigt wird, der die Zugehörigkeit zur eschatologischen Tischgemeinschaft mit keinem Wort in Frage stellt, ist genau das in Lk 14,14 der Fall: Es geht um die prinzipielle Zugehörigkeit zur Gruppe der Gerechten bei der Auferstehung. Darin besteht die „Gegengabe“, die im Endgericht zu erwarten ist, aber nur für diejenigen, die die alternative Einladungsregel Lk 14,13 praktiziert haben. Alle anderen haben *keine* eschatologische Zukunft. Für sie kommt es zur Auferstehung der Ungerechten (vgl. Apg 24,15). Um diesen internen Widerspruch zu vermeiden, legt es sich nahe, Lk 14,11 gemäß der Lk Leseanweisung von V. 7 ebenfalls im Rahmen der angekündigten „Parabel“ zu lesen und als deren Resümee zu verstehen.

Von dieser Basis aus, Lk 14,8–11 als Parabel gelesen, ergeben sich für den Gesprächskontext folgende metaphorische Überblendungen: „Sich erhöhen“, also Ehrge Gewinn suchen, liegt auf einer Linie mit der Gastmahlkonvention, mit seinesgleichen zu speisen (Lk 14,12) bzw. mit dem ehrgeizigen Unternehmen, ein großes Mahl für besonders ausgesuchte Gäste zu veranstalten (Lk 14,16–20). Von der „Parabel“ Lk 14,8–11 aus wird nun auch die in der Beispielerzählung nicht genannte Motivation für die außergewöhnliche Anstrengung des Gastgebers deutlich: Ihm geht es um Ehrge Gewinn. Den versucht er über die Gäste zu erreichen, die er sich für sein „gro-

⁴¹ Zur Beleuchtung der Passage auf dem Hintergrund des kulturanthropologischen Ehre-Scham-Modells vgl. VENETZ, Beobachtungen (s. Anm. 7), 396f, sowie MALINA, B.J./NEYREY, J.H., Honor and Shame in Luke-Acts. Pivotal Values of the Mediterranean World, in: J.H. Neyrey (Hg.), The Social World of Luke-Acts. Models for Interpretation, Peabody (MA) 1991, 25–65.

⁴² Vgl. THEISSEN, G., Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums, Gütersloh 2000, 114.

⁴³ Xenophon, An. III 2,10; 1Sam 2,6f; Ez 17,24; 21,31; Ijob 22,29; Sir 3,17f; Arist 263; Lk 18,14.

bes Mahl“ ausgesucht hat. Sie stehen offensichtlich in gesellschaftlich höherem Rang als er selbst. Seine zweistufige Einladung (vgl. Lk 14,16f) verrät großen Respekt vor ihnen. Ihr Kommen würde automatisch Auswirkung auf sein eigenes Ranking haben. Umgekehrt ist die „Selbsterniedrigung“ im Gesprächskontext einerseits auf die alternative Einladungsregel (Lk 14,13) zu beziehen, andererseits auf den zweiten und dritten Botengang der Beispielerzählung (Lk 14,21–23). Auch diese „Gesellschaft“ färbt auf das Ranking des Gastgebers ab.

In diesen Relationen gelesen bedeutet „sich erniedrigen“ (Lk 14,11) keineswegs eine berechnende Farce, sondern ist an konkretes soziales Verhalten gebunden, eben die Tischgemeinschaft mit den Outcast, was gesellschaftlich mit Sicherheit durch soziale Abstufung quittiert wird, eschatologisch gesehen den Reichen jedoch die einzige Chance bietet, bei der Auferstehung auf Seiten der „Gerechten“ zu stehen.

Auffällig ist, dass die Einladungsratschläge Lk 14,12f nur die *positiven eschatologischen* Konsequenzen der „Selbsterniedrigung“ ausbuchstabieren, also die zu erwartende Gegengabe bei der Auferstehung der Gerechten (Lk 14,14), während die Beispielgeschichte einen exemplarischen Fall wählt, bei dem der *negative innerweltliche* Ausgang der „Selbsterhöhung“ geschildert wird. Wegen der Absage der offensichtlich besonders distinguierten Gäste kommt es – parallel zum ersten Teil der Parabel in Lk 14,8f – zu einer „Beschämung“ bzw. gesellschaftlichen Degradierung des Gastgebers. In einer face-to-face-society,⁴⁴ in der jeder von jedem alles weiß, weil das Gerücht (*rumor/φήμη*) mindestens genauso gut funktioniert wie die moderne Massenkommunikation,⁴⁵ kommt die *unisono*-Absage (*ἀπὸ μία*) aller Eingeladenen einer öffentlichen Brückierung des Gastgebers gleich.

In der normalen Welt wird das der absolute Sonderfall geblieben sein.⁴⁶ Lk schildert einen solchen im Blick auf die Pragmatik seiner Argumentationsschiene: Er will die Erfahrungsbasis für die Entscheidung liefern, zu der er motivieren will. Darauf ist bereits der Anfang des Gastmahlkapitels angelegt. Und das hat mit der Heilung des Wasserstüchtigen zu tun.

⁴⁴ Vgl. FINLEY, M.I., *Democracy Ancient and Modern*, Mason Welch Gross Lectureship Series, New Brunswick (NJ) 1985, 17f.

⁴⁵ Vgl. Juvenal 9,102–119; RECK, R., *Kommunikation und Gemeindeaufbau. Eine Studie zu Entstehung, Leben und Wachstum paulinischer Gemeinden in den Kommunikationsstrukturen der Antike*, SBB 22, Stuttgart 1991, 149f.

⁴⁶ In antiken Texten tatsächlich belegbar ist, dass man im Vorfeld die Namen der anderen Gäste auszukundschaften versucht. Mit wem man sich zu Tisch legt, überlässt der Mann, der Verstand hat, nicht dem Zufall; so geradezu definitorisch Plutarch, *Quaest. Conv.* 2 (148A).

4. Wassersucht und Symposion: die Wundergeschichte Lk 14,2–6

Wenn im Rahmen eines Symposions von Wassersucht die Rede ist, dann ist für einen hellenistischen Leser die Assoziationsspur klar gelegt: Wassersucht und Symposion gehören zusammen. Wassersucht ist die Folge von Exzessen auf allzu häufigen Symposien. So jedenfalls stellt es sich der kleine Mann vor, wie etwa der Schuster Micyllus in Lukians Dialog *Gallus*. Der Schuster kennt sein Lebtage lang nichts anderes als Hering und Zwiebel und beneidet deswegen die Reichen, die von Symposion zu Symposion tingeln. Völlig zu Unrecht übrigens, wie ihn der weise Philosoph Pythagoras aufklärt, der in der Gestalt eines Hahnes zu ihm spricht: Während der arme Schuster vor Gesundheit strotzt und niemals einen Arzt zu konsultieren braucht, müssen sich die Symposiasten wegen ihrer Schlemmerei mit Podagra, Lungenentzündung und Wassersucht herumquälen (Gall. 28; vgl. Sat. 28).⁴⁷

Als besonders auffälliges Symptom der Wassersucht wird wahrgenommen, dass der Kranke, dessen Körper aufgeschwemmt ist, ständig Durst hat, aber diesen Durst nicht stillen kann, soviel er auch trinken mag.⁴⁸ Dieses paradoxe Phänomen wird zunächst im kynisch-stoischen Schrifttum, dann aber auch allgemein verbreitet als Bildspender für die Kennzeichnung einer bestimmten Lebenseinstellung genutzt: die der Unersättlichkeit (*ἀπληστία*). Sie konkretisiert sich in Geldsucht (*φιλάργυρος*) genauso gut wie in Ehrsucht (*δοξολόπος*).⁴⁹ Ein offensichtlich weit verbreitetes, dem Platon in den Mund gelegtes Diktum bringt es auf den Punkt:

Platon sagte, dass die Reichen und Unersättlichen den Wassersüchtigen gleichen. Die einen haben, obwohl sie damit angefüllt sind, Durst nach Wasser, die anderen nach Geld (Gnom. Vat. 434 [Sternbach, 162]).

Aufschlussreich ist, wie Ovid das offensichtlich geprägte Bildfeld aufgreift, um Zeitkritik zu üben und die Haltung des Immer-mehr-haben-Wollens bloßzustellen:

... seit mit dem Scheitel Roma hoch hinauf, bis zu den Göttern gar, reicht, wuchsen die Schätze, mit ihnen der Wahnsinn der Gier nach den Schätzen; immer erstrebt man noch mehr, wenn man das Meiste schon hat. Rafften, verschwenden will man, Verschwendetes wieder erraffen, grad durch den Wechsel dabei werden die Laster ge-

⁴⁷ Die Spur der Verbindungslinien zwischen Wassersucht und Symposion hat BRAUN, *Feasting* (s. Anm. 1), 30–38 gelegt.

⁴⁸ Vgl. Ovid, *Fast* I 215f; Polybius XIII 2,2.

⁴⁹ Der Vergleich wird ausdrücklich durchgeführt: Stobaeus, *Ecl.* III 10,45 („Diogenes verglich Geldsüchtige [*φιλαργύρους*] mit Wassersüchtigen [*ὑδρωπικοῦς*]); Teles, *Frgm.* 34 (Kindstrand) = Stobaeus, *Ecl.* IV 33,31 (hier wird der Typ des an Gold Unersättlichen [*ἀπληστος*] bzw. Ehrsuchtigen [*δοξολόπος*] mit einem Wassersüchtigen verglichen).

nährt. So geht's Menschen, bei denen der Bauch von der Wassersucht anschwellt: Trinken sie Wasser, dann wächst ihnen der Durst umso mehr. Geltung hat heut' nur das Geld, es bringt die Ämter, es bringt auch Freundschaften; überall gilt: Armut streckt nieder den Mann! (Fast I 209–218).

4.1 Der Wassersüchtige und die Gastgeber Jesu

Wenn nun Lk zu Beginn eines Gastmahls im Hause eines der Führenden unter den Pharisäern einen Wassersüchtigen auftreten lässt (Lk 14,1f), dann stellt er dem Leser geradezu ein Spiegelbild dieser Gesellschaft vor Augen. Bei der kontinuierlichen Lektüre des Evangeliums hat der Leser nämlich die Pharisäer und Schriftgelehrten inzwischen als Liebhaber von Symposien kennengelernt (Lk 7,36–50; 11,37–54). Und er ist in seinem Pharisäerbild auch durch die negative Portraiturentwurf des Lk beeinflusst: Pharisäer sind geldsüchtig (φιλάργυροι: Lk 16,14). Ihnen wird sogar unterstellt, dass sie meinen, gleichzeitig dem Mammon und Gott dienen zu können. Denn sie lachen über Jesus, der diesen Spagat für absolut unmöglich hält (Lk 16,13f). Ja, nach Lk 20,47 geht die unersättliche Gier der Schriftgelehrten so weit, dass sie sogar die Häuser der Witwen „auffressen“ (καθεσθίουσιν). Nicht anders verhält es sich mit der Ehrsucht: Pharisäer wie Schriftgelehrte wollen in den Synagogen die ersten Plätze einnehmen (Lk 11,43; 20,46) und auf den öffentlichen Plätzen begrüßt werden. Genauso bei den Symposien: Auch dort spekulieren sie auf die ersten Plätze (Lk 14,7; 20,46). Keine Frage: Mit den historischen Pharisäern und Schriftgelehrten hat das alles nichts zu tun. Lk zeichnet Stereotypen der gehobenen Gesellschaft.⁵⁰ Nach außen halten sie „in Freundschaft“ zusammen, also immer dann, wenn es darum geht, Gesetzesentscheidungen gemäß der eigenen Interessenslage durchzusetzen;⁵¹ nach innen wetteifern sie im Blick auf das gruppeninterne Ranking.

⁵⁰ Das wird sehr gut herausgearbeitet von BRAUN, Feasting (s. Anm. 1), 28.39.

⁵¹ Vgl. GOTTER, U., Cicero und die Freundschaft. Die Konstruktion sozialer Normen zwischen römischer Politik und griechischer Philosophie, in: H.-J. Gehrke/A. Möller (Hg.), Vergangenheit und Lebenswelt. Soziale Kommunikation, Traditionsbildung und historisches Bewusstsein, Tübingen 1996, 339–360, 344, der im Blick auf die *amicitia*-Vorstellung der römischen Aristokratie dieses pragmatische Ziel als zentral herausstellt.

4.2 Dritte Auflage der Sabbat-Wundergeschichte und das Verhalten der Pharisäer

Den Wassersüchtigen als Spiegelbild der tonangebenden gesellschaftlichen Gruppe vor Augen, ist es nicht unerheblich, dass die Sabbatwundergeschichte in Lk 14,2–6 die dritte Auflage der ursprünglichen Version von Mk 3,1–6 darstellt (Lk 6,6–11; 13,10–17; 14,2–6) und in allen drei Lk Versionen Vertreter der tonangebenden Gruppe als Opponenten Jesu auftreten: in Lk 6,7 die Schriftgelehrten und die Pharisäer, in Lk 13,14 der Synagogenvorsteher (ἀρχισυνάγωγος) und in 14,1 einer der Führenden unter den Pharisäern (τῶν ἀρχόντων [τῶν] Φαρισαίων).⁵² Inhaltliche Konstante ist jeweils die Streitfrage, ob am Sabbat geheilt werden darf; aufgeworfen wird sie jeweils durch das Auftreten eines bzw. einer Kranken. In allen drei Erzählungen kommt es zu einem Streitgespräch zwischen Jesus und den Schriftgelehrten und Pharisäern bzw. dem Synagogenvorsteher. Die betroffenen Kranken stehen jeweils zwischen den Fronten.

Lk hat seine drei Varianten sorgfältig komponiert. Während Mt ein zusätzliches Sabbatlogion, das von der Alltagspraxis ausgeht und als Beispiel auch im Schriftgelehrtenmilieu der frühjüdischen Sabbatdiskussion eine Rolle spielt,⁵³ in seine Neuauflage der markinischen Vorlage integriert (vgl. Mt 12,11), nutzt Lk dieses Element,⁵⁴ für eine jeweils unterschiedliche Gestaltung der Argumentation. Bringt Jesus in der ersten Lk Sabbatgeschichte – in völliger Übereinstimmung mit der mk Ursprungsgeschichte – die anstehende Streitfrage in halachischer Manier aufs Tapet („Ist es erlaubt ...“), so verweist er in der zweiten Lk Sabbatgeschichte auf die Alltagspraxis (Lk 13,15) und kombiniert in der dritten Sabbatgeschichte beide Argumentationsweisen miteinander (Lk 14,3.5).⁵⁵

In keiner der drei Versionen der Sabbatwundergeschichte setzen die Opponenten der Argumentation Jesu inhaltlich auch nur ein Wort entgegen. Sie treten überhaupt nicht in die Diskussion ein; ihre Reaktion besteht in

⁵² Gerade weil die Pharisäer nicht hierarchisch organisiert waren, dient die Kennzeichnung ἀρχων in Lk 14,1 generell dazu, den gastgebenden Pharisäer unter diejenigen einzureihen, die öffentliche Ämter bekleiden (vgl. Lk 8,41; 12,58; 14,1; 18,18; 23,13.35; 24,20), und ihn speziell mit dem ἀρχισυνάγωγος aus der vorangegangenen Sabbatgeschichte in Verbindung zu bringen. Der Leser soll offensichtlich einen Gastgeber vor Augen haben, der Autorität in der Öffentlichkeit besitzt.

⁵³ Vgl. CD XI 13f.16f; mShab 128b.

⁵⁴ Zum exegetischen Streit um die Quellenlage bzw. die Traditions- und Textgeschichte dieses Logions bei Lk vgl. BOVON, Lk II (s. Anm. 22), 476–478 („Echo einer liberalen pharisäischen Auslegung“); NEIRYNCK, F., Luke 14,1–6. Lukan Composition And Q Saying, in: ders., Evangelica II. 1982–1991, BEThL 99, Leuven 1991, 183–204 (Q-Tradition); FITZMYER, Lk (s. Anm. 23), 1041f („Esel“ [⌘ K L] bzw. „Schaft“ [D] für „Sohn“ [Ⓟ⁴⁵] sind sekundäre Lesarten).

⁵⁵ Das wird vorzüglich herausgearbeitet von BOVON, Lk II (s. Anm. 22), 466–468.

disziplinarischen Maßnahmen. In Lk 6,11 überlegen sie, welche Schritte sie gegen Jesus einleiten können. In Lk 13,14 verwarnt der Synagogenvorsteher das Hilfe suchende Publikum: Sechs Tage der Woche müssen genügen. Am Sabbat wird nicht geheilt! Auf diesem Hintergrund ist auffällig, dass in der dritten Sabbatwundergeschichte der Gedanke an ein disziplinarisches Vorgehen überhaupt nicht aufkommt. Im Gegenteil: Anstelle auch nur vom Gedanken an eine disziplinarische Maßnahme zu erzählen, beschreibt Lk das Verhalten der Pharisäer mit ἡσυχασαυ. Das Motiv stammt aus Mk 3,4. Dort wurde erzählt, dass Schweigen eintritt, als Jesus die halachische Frage stellt: „Ist es erlaubt ...?“ Lk hat in seiner Parallelversion dieses Motiv getilgt (vgl. Lk 6,9 mit Mk 3,4). Er versetzt es in die dritte Auflage seiner Sabbatwundergeschichte, greift aber zu einem anderen Terminus: ἡσυχάζειν = Ruhe halten. Innerhalb des 1k Doppelwerks nimmt diese Vokabel eine spezifische Note an, so dass sie für 14,4 ganz bewusst gewählt zu sein scheint. In Lk 23,56 steht dieses Verb für die Beachtung der Sabbatruhe durch die Anhängerinnen Jesu, die zuerst den Sabbat verstreichen lassen, bevor sie die von ihnen vorbereiteten wohlriechenden Öle und Salben zum Grab bringen. In Apg 21,14 steht das Verbum für die Friedwilligkeit der Begleiter des Paulus: Sie wollen mit ihm keinen Streit anfangen. Und schließlich steht das gleiche Verb in Apg 11,18 für den Sachverhalt, dass ein halachischer Streit, der anlässlich einer offensichtlichen Gesetzesübertretung (in diesem Fall handelt es sich um die Speisegebote) aufgeworfen worden ist, für beigelegt erklärt wird.

Zurück zu Lk 14,4: Will Lk mit ἡσυχασαυ signalisieren, dass die Opponenten Jesu den Streit über (nicht unbedingt notwendige) *Sabbat*therapien plötzlich für beigelegt erklären und keinerlei disziplinäre Maßnahmen mehr ergreifen wollen – ganz im Gegensatz zu den ersten beiden Vorfällen? Es scheint so. Und Lk gibt auch deutliche Signale für den Gesinnungswandel: Im Unterschied zu den ersten beiden Sabbatwunderheilungen, die er im öffentlichen Raum der Synagoge spielen lässt, findet die dritte Sabbatwundererzählung *im Haus* eines der führenden Pharisäer statt. Und, wie durch die ausgefallene Krankheit der Wassersucht angedeutet wird, gehört auch der Betroffene selbst in das gleiche Milieu derer, die sich beim Pharisäer zum Mahl getroffen haben. Nicht die Pharisäer werden durch das Auftreten des Wassersüchtigen am Sabbat vor eine Entscheidung gestellt, sondern Jesus: Lässt er sich auf das Spiel der Pharisäer ein, die „außen“ von „innen“ sehr wohl zu unterscheiden wissen (vgl. Lk 11,39)? Revidiert er seinen diesbezüglichen Vorwurf der „Heuchelei“ (vgl. Lk 12,1)? Vergisst Jesus, wie er beim zweiten Pharisäermahl (Lk 11,37–54) seine Opponenten mit harschen Weherufen demaskiert und ihnen vorgeworfen hat, dass ihre Darstellung nach außen und ihre innere Einstellung nicht übereinstimmen (V. 39); dass sie zwar die Reinheitsregeln peinlich genau befolgen, wenn es

um Becher und Teller geht, aber der Säuberung ihrer inneren, ethischen Einstellung keine Beachtung schenken; dass sie mit ihrem Verhalten die Menschen täuschen (V. 44); dass wahre „Reinheit“ in der Reinigung von der inneren Bosheit bestünde, was sich im Ändern des Verhaltens – gerade gegenüber den Armen – zeigen müsste (V. 41)? Nein. Das alles hat Jesus – gemäß Lk – im Haus eines der führenden Pharisäer nicht vergessen. Gerade diese innere Reinigung macht er zum Thema seines anschließenden Lehrgesprächs. Insofern ist es nicht verwunderlich, dass die Sabbatthematik völlig aus dem Blickfeld verschwindet und es ab Lk 14,7 nur noch um Ehrsucht und gesellschaftliches Ranking, eben um die Krankheitssymptome geht, die in der Wassersucht metaphorisch gespiegelt werden.

4.3 Die Heilung des Wassersüchtigen und die Beispielgeschichte vom Ehrsuchtigen

Die griechisch-römische Antike weiß: Wassersucht wird nicht durch noch mehr Trinken, sondern nur durch die Änderung der Lebensweise geheilt. Genauso gut ist es unmöglich, die Gier nach immer noch mehr zu sättigen, außer dadurch, dass das eigentliche Laster in der Seele bewusst gemacht und korrigiert wird – in etwa diesen Worten bringt der römische Historiker Polybius die Sache auf den Punkt (XIII 2,2).

Diese Verschränkung von Krankheitssymptom und Lebensweise einerseits sowie passiv erwarteter Therapie und zu eigener Aktivität aufrüttelnder Bewusstseinsveränderung andererseits kommt hintergründig in einer der Wundergeschichten zum Ausdruck, die über Apollonius von Tyana erzählt wird und die ebenfalls von einem Wassersüchtigen handelt: Ein junger Mann hält sich offensichtlich schon längere Zeit in einem Asklepieion auf, in der Hoffnung, von seiner Wassersucht befreit zu werden.⁵⁶ Er vertraut so sehr auf die Wunderkraft des Gottes, dass er „trotz seiner Krankheit prasste und auf Trinkgelagen lebte – oder vielmehr starb“. Mit anderen Worten: Er schlägt die Therapieanweisung zur Austrocknung seines Leibes in den Wind. Aus diesem Grund zieht sich auch der Gott vor ihm zurück und erscheint ihm in Heilträumen fortan nicht mehr. Als sich der junge Mann darüber beschwert, gibt ihm der Gott die Auskunft, er möge doch den weisen Apollonius konsultieren. Bei ihm würde er Erleich-

⁵⁶ Zur Behandlung von Wassersucht speziell in Asklepieien vgl. die beiden Epidaurosinschriften W 21 und W 49; und dazu KOLLMANN, B., Jesus und die Christen als Wundertäter. Studien zu Magie, Medizin und Schamanismus in Antike und Christentum, FRLANT 170, Göttingen 1996, 78.

terung erfahren. Der junge Mann geht, wie befohlen, zu Apollonius und fragt ihn spöttisch, welchen Vorteil wohl seine Weisheit für ihn haben könnte, nicht ohne sich noch einmal ausdrücklich über Asklepios zu beklagen, der ihm Gesundheit versprochen, sie ihm aber nicht gegeben habe. Apollonius antwortet ihm: „Er schenkt sie denen, die sie wünschen. Du aber wirkst deiner Krankheit überhaupt nicht entgegen. Indem du dich dem Wohlleben ergibst, führst du ja deinen durchnässten und zerrütteten Eingeweiden leckere Kost zu und überschüttest dabei den Schlamm noch mit Wasser.“ Das Fazit, das der Autor Philostrat zieht, lautet: „Apollonius führte den jungen Mann zur Gesundheit, indem er weise Gedanken klar aussprach“ (I 9).

Was in der Wundergeschichte des Apollonius für den gleichen Patienten von zwei verschiedenen Institutionen (Tempel/Weisheitslehrer) durch unterschiedliche Methoden (Diät/Lehre) versucht wird, das wird in Lk 14,1–24 am gleichen Ort (Haus des Pharisäers) durch den gleichen Therapeuten (Jesus) an unterschiedlichen Patienten (Wassersüchtiger/großer Gastgeber) vor Augen geführt: von Lk literarisch inszeniert in einer Wundergeschichte (Lk 14,2–6) und einer Beispielerzählung (Lk 14,16–24). In beiden Fällen erleben wir die Heilung eines „Wassersüchtigen“, im einen Fall geht es um die Heilung der äußerlichen Symptome, im anderen Fall um die Heilung einer Lebenseinstellung, die in der Antike mit der Wassersucht verglichen wird. Die Heilung kommt in der Verhaltensänderung, konkret in der veränderten Gästerauswahl zum Ausdruck. Dieser erzählerische Rahmen, der spiegelbildlich die gelungene Heilung von „Wassersucht“ vor Augen führt, umschließt den eigentlich therapeutischen Vorgang, die Lehre Jesu, die – strukturell analog zur weisheitlichen Belehrung des Apollonius in der referierten Wundergeschichte – zur Verhaltensänderung provozieren will.

Die Situation: Jesus im Haus eines der Führer der Pharisäer (V. 1)

Die Heilung eines Wassersüchtigen (V. 2–6)

Die Parabel vom Ehrgeiz und Ehrverlust (V. 7–11)

Die alternative Einladungsregel und die Konsequenzen (V. 12–15)

Das große Mahl des Reichen und seine Umkehr (V. 16–24)

In theologischer Terminologie gesprochen liegt hier vor, was Lk im Mund Jesu folgendermaßen formulieren lässt: „... die Sünder zur Umkehr rufen“ (5,32).

4.4 Die Heilung des „Kranken“ Levi und die „Umkehr“ des Reichen

Mit der Leitzielbeschreibung: „Nicht bin ich gekommen, zu rufen Gerechte, sondern Sünder zur Umkehr“ (5,32) rechtfertigt Jesus seine Tischgemeinschaft im Haus des Zöllners Levi. Durch die unmittelbar vorangehende Sentenz: „Nicht nötig haben die Gesunden den Arzt, sondern die Kranken“ (Lk 5,31), wird das Gastmahl als therapeutisches Geschehen qualifiziert. Was dem Leser am Anfang der 1k Jesusgeschichte noch kryptisch erscheinen mag, wird spätestens bei der Lektüre des Pharisäergastmahls Lk 14,1–24 leicht verständlich und sehr konkret: Gastmahl und Therapie gehören zusammen, weil – nach jesuanischer Manier – das Gastmahl Ort seiner Lehre ist. Die Adressaten werden auf den Punkt hin angesprochen, der ihre innere Krankheit ausmacht. In Lk 14 wird diese therapeutische Qualität der Lehre insofern eindrücklich ins Bild gehoben, als die Krankheit der Mahlteilnehmer, deren Verhalten Jesus beobachtet (V. 7), durch die Anwesenheit des Wassersüchtigen symbolisch verkörpert wird: die Gier nach mehr Ehre und Einfluss. Gemäß der Konzeption des Lk wird durch die jesuanische Belehrung im Rahmen des Gastmahls ein therapeutischer Prozess in Gang gesetzt, dessen Ausgang – im Fall von Lk 14 jedenfalls – offen bleibt. Die geglückten Beispiele, von denen erzählt werden kann, dienen als Motivationsanreiz. Die Figuren innerhalb der Erzählung können dabei von den Beispielerzählungen Jesu profitieren, in unserem Fall die Pharisäer von der Beispielerzählung des ehrgeizigen Gastgebers in Lk 14,16–24. Die Leser haben zusätzlich geglückte Einzelfälle von Figuren innerhalb der Erzählung vor Augen, etwa den Oberzöllner Zachäus (Lk 19,1–10).

Ob auch Levi (Lk 5,27–32) dazugehört, ist eine andere Frage. Nachdem er Jesus zusammen mit dessen Schülern, die in Lk als bettelarm vorgestellt werden,⁵⁷ zu seinem Gastmahl einlädt und Lk dafür den Begriff *δοχή* gebraucht, soll diese Stelle im Kopf des Lesers mit der alternativen Einladungsregel von Lk 14,13 vernetzt werden, wo ebenfalls von einer *δοχή* die Rede ist, zu der Bettelarme, Verkrüppelte, Blinde und Lahme eingeladen werden sollen. Es hat fast den Anschein, als verwirkliche der Zöllner Levi sozusagen intuitiv, was Jesus erst viel später im Evangelium explizit formuliert. Er wäre damit ein Musterfall dafür, wie aus einem dem Reziprozitätsdenken verfallenen Reichen, der nach jesuanischen Kategorien zu den

⁵⁷ Die Gruppe wird von reichen Frauen unterstützt (Lk 8,3); die Ausrüstungsregeln Lk 9,3; 10,4 verbieten den Schülern sogar das absolute Minimum der normalen Reisekleidung. Auch auf Stock, Sandalen und ein Ersatzuntergewand muss verzichtet werden (anders Mk 6,8f), von Geldbeutel oder gar Silbergeld ganz zu schweigen; vgl. dazu die Ausführungen von BÖTTTRICH, C., Ideal oder Zeichen? Besitzverzicht bei Lukas am Beispiel der „Ausrüstungsregel“, in: NTS 49, 2003, 372–392, bes. 377–381.

„Sündern“ zählt (vgl. Lk 6,32–34), ein Gerechter werden kann.⁵⁸ Aber der Schluss ist vermutlich vorschnell gezogen: Immerhin sind auch die alten Freunde des Levi, eben seine Zöllnerkollegen, zu Gast (Lk 5,29), und Jesus spricht im Blick auf das Gastmahl nur davon, dass er gekommen sei, die Sünder zur *Umkehr* zu rufen (Lk 5,32). Angemessener ist es deshalb, davon auszugehen, dass mit Jesu Anwesenheit beim festlichen Empfang des Levi ein Umkehrprozess mit offenem Ausgang in Gang gesetzt werden soll. Die „Wassersucht“ der Reichen lässt sich nicht mit einem einzigen Handstreich heilen. Es reicht nicht, Jesus einfach zum Essen einzuladen (neben Lk 14,1.12 vgl. 7,36; 11,37). Das ist nur der erste Schritt. Das Entscheidende ist das Gespräch beim Essen. Hier wird der therapeutische Prozess angestoßen, theologisch gesagt: werden „die Sünder zur Umkehr gerufen“. Die „Heilung“ ist an eine Entscheidung gebunden, konkret an die Bereitschaft zur Bewusstseinsveränderung hinsichtlich der eigenen Leitkategorien, was sich wiederum in einer nach außen deutlich sichtbaren Verhaltensänderung niederschlägt. Ob es wirklich zur „Umkehr“ gekommen ist, lässt sich an den Gästen ablesen, die in die Häuser der Reichen zum Gastmahl eingeladen werden ...

⁵⁸ Mit KLAUCK, H.-J., Die Armut der Jünger in der Sicht des Lukas, in: DERS., Gemeinde – Amt – Sakrament. Neutestamentliche Perspektiven, Würzburg 1989, 160–194, 175, möchte auch PETRACCA, Gott (s. Anm. 24), 99f, das Mahl im eigenen Haus des Zöllners (Lk 5,29), der doch gemäß Lk 5,28 gerade „alles verlassen“ hat, in Analogie zu 1Kön 19,21 als Abschiedsmahl von Besitz, Familie bzw. Freunden verstehen. Allerdings steht dem entgegen, dass einerseits Lk 9,59–62 – unter Aufnahme der Elija- bzw. Elischatradition – ein Abschiedsmahl gerade verboten wird und andererseits die lk Konzeption auf die Häuser der Reichen als Versorgungsbasis für die Armen elementar angewiesen ist. Gerade weil Lk von der „Nachfolge“ des Levi im durativen Imperfekt erzählt (ἤκολουσθε), wird er den Gesprächsprozess vor Augen haben, den er später in seinem Evangelium ausführlich schildert, eben in den vielen Gastmahlsszenen; vgl. dazu LEINHÄUPL-WILKE, A., Zu Gast bei Lukas. Einblicke in die lukanische Mahlkonzeption am Beispiel von Lk 7,36–50, in: M. Ebner (Hg.), Herrenmahl und Gruppenidentität, QD 221, Freiburg i. Br. 2007, 91–120.

Stellenregister (in Auswahl)

Altes Testament und LXX

Genesis

Gen 1,1–2,4a	24
Gen 25,13–18	195

Exodus

Ex 20,17	195f
Ex 23,19	89
Ex 25,2f	89

Leviticus

Lev 2,12	89
Lev 20,2	181
Lev 23,10	89
Lev 24,15–17	182

Numeri

Num 25,6–9	182
------------	-----

Deuteronomium

Dtn 13,6	182
Dtn 13,7–12	182
Dtn 17,2–7	182
Dtn 18,4	89
Dtn 21,18–21	182
Dtn 22,20–24	182
Dtn 27,26	201

1. Chronik

1Chr 5,10	195
1Chr 5,19	195

Psalmen

Ps 83,7	195
---------	-----

Sprüche (Proverbia)

Spr 25,6–7	125f
------------	------

Kohelet

Koh 1,9	208
---------	-----

Jesaja

Jes 40–55	24
-----------	----

1. Makkabäerbuch

1Makk 3,56	124
------------	-----

Jesus Sirach

Sir 31,12–32,13	125
-----------------	-----

Neues Testament

Matthäusevangelium

Mt 5,16	203
Mt 5,17–48	182
Mt 5,22	198
Mt 5,33–37	198
Mt 5,44	197
Mt 12,11	130
Mt 13,52	47f
Mt 15,11	199
Mt 16,19	197
Mt 22,1–14	122–124
Mt 22,35	178, 181
Mt 25,27	160

Markusevangelium

Mk 3,1–6	130f
Mk 3,20–35	107–109
Mk 5,21–43	107
Mk 6,13–30	107–109
Mk 7,15	183
Mk 8,11	178
Mk 10,2–12	178, 183
Mk 10,17–22	184
Mk 11,12–20	108
Mk 14,1–11	108
Mk 14,53–72	109

Lukasevangelium

Lk 5,27–32	133–135
Lk 6,6–11	130f
Lk 6,24–26	120
Lk 6,27–36	120–122, 135
Lk 7,36–50	129, 135
Lk 11,16	178

Lk 11,37–54	129, 131f, 135
Lk 12,1	131
Lk 13,10–17	130f
Lk 13,22–30	120
Lk 14,1–24	115–135
Lk 14,16–24	25, 122
Lk 16,1–8	119
Lk 16,9	119
Lk 16,13–14	129
Lk 16,19–31	112, 120
Lk 19,1–10	134
Lk 20,46–47	129
Lk 21,23	176
Lk 23,56	131
Lk 24,53	176f

Johannesevangelium

Joh 1,29	180
Joh 1,36	180
Joh 2,14–20	184
Joh 3,1–21	179f, 184
Joh 4,22	180
Joh 5,14	180
Joh 7,14–18	181
Joh 7,36	177
Joh 7,53–8,11	177–179
Joh 8,1–11	175–186
Joh 8,12	177
Joh 9,2ff.	180
Joh 12,1–8	109
Joh 13,10	183
Joh 17,17–19	183

Apostelgeschichte

Apg 3,1–10	116
Apg 7,59	182
Apg 9,1–9,18	216
Apg 10,5f	124
Apg 11,18	131
Apg 14,8–18	36f, 226
Apg 14,15	35
Apg 14,19	182
Apg 15,20	83
Apg 15,29	83
Apg 16	35
Apg 16,6	205
Apg 16,11f	104
Apg 16,16–19	137
Apg 16,25–40	212
Apg 17	219
Apg 17,16–34	37
Apg 17,28	195
Apg 17,34	83

Apg 18,1–17	83f
Apg 18,8	84, 89
Apg 19,23–40	136–149, 213
Apg 19,35–40	26
Apg 21,14	131
Apg 21,31	182
Apg 22,3	197
Apg 24,15	120, 126
Apg 27f	215
Apg 28	25

Römerbrief

Röm 1–3	219
Röm 1,18–32	42
Röm 2,12–16	195f
Röm 3,1–8	200
Röm 3,28	202
Röm 3,29f	42
Röm 4,4f	202
Röm 6,3–11	206
Röm 7,4	206
Röm 7,7–13	195, 197
Röm 8,23	89
Röm 8,38f	212, 215
Röm 11,16	89
Röm 12	222, 226
Röm 12,1f	42
Röm 12,4–8	214
Röm 12,14–21	43
Röm 13,1–7	203
Röm 13,1	196
Röm 15,2f	196
Röm 15,25	92
Röm 15,26	90
Röm 16,5	89f
Röm 16,23	85

1. Korintherbrief

1Kor 1,1f	92, 204, 214
1Kor 1,10–12	198
1Kor 1,11	97
1Kor 1,22	196
1Kor 1,25–27	215
1Kor 1,8–2,16	41
1Kor 1,12–14	88
1Kor 1,14–16	84, 88f, 91
1Kor 1,20–25	219
1Kor 4,17	86, 98
1Kor 5,1	41
1Kor 5,13	182
1Kor 6,9–11	41, 43
1Kor 7,1	96
1Kor 7,19	200

- | | | | |
|--------------------------|-----------------------|-------------------------------|---------------------|
| 1Kor 8–10 | 38–40, 219, 226 | Gal 1,16 | 197 |
| 1Kor 8,1 | 204 | Gal 1,20 | 198 |
| 1Kor 8,7 | 204 | Gal 2,4f | 200 |
| 1Kor 8,10 | 227 | Gal 2,10 | 83, 93 |
| 1Kor 9,15 | 94 | Gal 2,11–14 | 197 |
| 1Kor 9,20 | 199 | Gal 2,17 | 208 |
| 1Kor 11,17–34 | 25 | Gal 2,19f | 197, 206–208 |
| 1Kor 11,20–22 | 214 | Gal 3,1–5 | 38, 197f, 205 |
| 1Kor 12–14 | 41 | Gal 3,10 | 197 |
| 1Kor 12 | 222, 226 | Gal 3,10–12 | 201 |
| 1Kor 12,2 | 40, 220 | Gal 3,15–18 | 204 |
| 1Kor 12,12–27 | 216 | Gal 3,19–24 | 204 |
| 1Kor 13 | 213 | Gal 3,24 | 199 |
| 1Kor 13,4–8 | 216 | Gal 3,28–29 | 216 |
| 1Kor 15 | 213f, 216 | Gal 4 | 219 |
| 1Kor 15,20 | 89 | Gal 4,6 | 203 |
| 1Kor 15,23 | 89 | Gal 4,8–10 | 38f, 200 |
| 1Kor 15,32 | 86 | Gal 4,25 | 38, 195 |
| 1Kor 15,33 | 195 | Gal 5,1 | 200 |
| 1Kor 15,50–58 | 221 | Gal 5,2–12 | 39, 197, 199, 202 |
| 1Kor 15,58 | 203 | Gal 5,13–6,10 | 39, 204, 208 |
| 1Kor 16,1–4 | 92, 95 | Gal 5,24 | 206f |
| 1Kor 16,5–24 | 84–98 | Gal 6,10 | 203 |
| 1Kor 16,5–9 | 99 | Gal 6,14 | 206f |
| <i>2. Korintherbrief</i> | | <i>Philipperbrief</i> | |
| 2Kor 1,1–2,13 | 24, 102–106, 108f | Phil 1,1 | 225 |
| 2Kor 1,1 | 90 | Phil 1,24 | 196 |
| 2Kor 2,14–7,4 | 24, 99–111 | Phil 1,26 | 96 |
| 2Kor 5,17 | 215 | Phil 2,5–11 | 196 |
| 2Kor 7,5–16 | 24, 96, 102–106, 108f | Phil 2,12 | 96 |
| 2Kor 8,1–13 | 106 | Phil 2,30 | 93f |
| 2Kor 8,1 | 90 | Phil 3,2–3 | 197f |
| 2Kor 8,4 | 92 | Phil 3,18–21 | 149 |
| 2Kor 8,9 | 196 | Phil 4,1 | 198 |
| 2Kor 8,14 | 94 | Phil 4,8 | 41 |
| 2Kor 9,1 | 92 | Phil 4,10–20 | 41, 50 |
| 2Kor 9,2 | 90, 95 | Phil 4,15 | 90 |
| 2Kor 9,12 | 92, 94 | <i>Kolosserbrief</i> | |
| 2Kor 10–13 | 24, 99, 105f, 111 | Kol 1,25–26 | 198 |
| 2Kor 10,10 | 96, 111 | Kol 3,1–4 | 149 |
| 2Kor 11,1 | 111 | <i>1. Thessalonicherbrief</i> | |
| 2Kor 11,10 | 90 | 1Thess 1–2 | 219 |
| 2Kor 11,17–30 | 214 | 1Thess 1,5–6 | 34 |
| 2Kor 11,25 | 182 | 1Thess 1,7–8 | 90 |
| 2Kor 12,1–7 | 77–80 | 1Thess 1,9–10 | 35–38, 40, 220, 226 |
| 2Kor 12,2–4 | 24 | 1Thess 2 | 222 |
| 2Kor 12,11 | 111 | 1Thess 3,5 | 105 |
| 2Kor 12,14 | 100 | 1Thess 4,1–12 | 37f |
| 2Kor 13,1 | 100 | 1Thess 4,10 | 90 |
| <i>Galaterbrief</i> | | 1Thess 4,13–18 | 221 |
| Gal 1,1f | 203 | 1Thess 5,12–22 | 37f |
| Gal 1,11–2,14 | 203 | | |

2. Thessalonicherbrief

2Thess 2,13 90

1. Timotheusbrief

1Tim 3,3 198

Titusbrief

Tit 1,12 195

Jakobusbrief

Jak 2,16–20 202

Jak 4,12 49

Johannesapokalypse

Apk 1,4 150

Apk 13 167