

Die »Antrittspredigt« Jesu im Lukasevangelium auf ihrem alttestamentlichen Hintergrund*

von Rainer Albertz

(Seegasse 39, 6902 Sandhausen)

Die große Bedeutung, die der sogenannten Antrittspredigt Jesu Lk 4 16–30 im Rahmen des Lukasevangeliums zukommt, ist immer wieder gesehen worden¹. Läßt Lukas doch hier Jesus zu Beginn seiner öffentlichen Wirksamkeit programmatische Aussagen über den Zweck und das Ziel seiner Sendung machen. Dabei bedient sich Lukas, entsprechend seiner auch sonst greifbaren Absicht, Jesus in der Kontinuität mit der israelitisch-jüdischen Heilsgeschichte stehend und aus ihr herauswachsend darzustellen, eines alttestamentlichen Zitats (s. Text S. 205).

Um so mißlicher ist, daß es in der Erklärung dieses wichtigen Textstückes, weder was seine Form, noch was seinen Inhalt betrifft, zu einer allgemein akzeptierten Lösung innerhalb der neutestamentlichen Wissenschaft gekommen ist.

Da ist 1. das Problem der Textform des alttestamentlichen Zitats in Lk 4 18f. Wohl zitiert Lukas über weite Strecken wörtlich die Septuagintafassung von Jes 61 1f., dennoch weicht er an verschiedenen Stellen in auffälliger Weise weit von ihr ab: So fehlt der Satz 18.41 zumindest in der älteren Textüberlieferung², und das Zitat bricht, das Gesetz des parallelismus membrorum mißachtend, schon in 19.1 ab. Stattdessen findet sich mit 18.7 mitten im Zitat von Jes 61 ein Satz aus einem ganz anderen Textzusammenhang, Jes 58 6, eingeschoben. Hinzu kommt eine leichte Veränderung in 19.1, wo das blässere *καλεῖν* der Septuaginta durch das vollere *κηρύσσειν* ersetzt wird.

* Dem Aufsatz liegt ein Vortrag zugrunde, den ich am 17. 1. 83 in der Universität-Gesamthochschule Siegen gehalten habe.

¹ I. H. Marshall, *The Gospel of Luke*, 1978, 177f. kann etwa formulieren: »The narrative is placed here . . . for its / programmatic significance, and it contains many of the main themes of Lk.-Acts in nuce.« Vgl. H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas*, BHT 17, ⁵1964, 30f. 94. 182; U. Busse, *Das Nazareth-Manifest Jesu. Eine Einführung in das lukanische Jesusbild nach Lk 4 16–30*, SBS 91, 1978.

² So Sinaiticus, Vaticanus, Origenes, Euseb, Didache u. a.; die mit der Septuaginta übereinstimmende Textform wird angeführt durch den Alexandrinus und herrscht dann in den Koine-Handschriften vor.

Darüber, wie dieser Befund zu erklären ist, gehen nun die Meinungen weit auseinander. Noch relativ übereinstimmend wird der Abbruch des Zitats mit 19.1 auf eine bewußte Maßnahme des Lukas zurückgeführt: Er habe den »Tag der Rache« gestrichen, weil für ihn »der Messias . . . der Bringer des Heils und nicht des Gerichtes« sei³. Schwieriger wird jedoch schon die Erklärung, warum der Satz 18.41 fehlt, denn das ἰσοσθηταί von Jes 61 1 würde doch zur Heiltätigkeit Jesu, auch zum Sprichwort vom Arzt in 4 23 recht gut passen. So nimmt W. Grundmann ein reines Versehen an⁴, und B. Reicke geht sogar so weit – gegen alle Regeln der Textkritik – den späteren Koine-Text, der die Zeile enthält, für den ursprünglichen zu halten, »während die Lücke in den älteren Handschriften auf einem Versehen oder einer Zensur beruht.«⁵ Dagegen fühlt sich T. Holtz aus den gleichen Gründen zu der Annahme genötigt, daß Lukas den Satz in seiner Septuagintahandschrift nicht vorgefunden haben kann⁶. Mit einer absichtlichen Kürzung rechnen dagegen M. Rese und U. Busse. Ersterer möchte die Auslassung aus der Absicht des Lukas erklären, um klarzustellen, daß der Geist, mit dem Jesus gesalbt ist, prophetischer Geist und nicht eine wunderwirkende Macht ist⁷; während letzterer, der gerade in den Heilungen Jesu das »Nazareth-Manifest« zum Zuge kommen sieht, die Auffassung vertritt, Lukas habe den Satz vom »Heilen der zerbrochenen Herzen« deswegen gestrichen, um zu betonen, daß Jesus nicht zum Trost, sondern zur realen Befreiung aus dämonischer Knechtschaft gekommen sei⁸.

Noch größere Schwierigkeit macht es aber, den Einschub von Jes 58 6 zu erklären. Wieder wird das schlechte Gedächtnis des Evangelisten bemüht, der frei zitiere, wobei das Stichwort von 18.5 (ἄφεσις) die Assoziation von Jes 58 6 hergestellt haben könnte⁹. Oder man meint, daß

³ W. Grundmann, Das Evangelium nach Lukas, ThHK 3, ²1963, 121; ähnlich I. H. Marshall, 183; M. Rese, Alttestamentliche Motive in der Christologie des Lukas, StNT 1, 1969, 145. 152f.; U. Busse, 35.

⁴ Vgl. W. Grundmann, 120.

⁵ B. Reicke, Jesus in Nazareth – Lk 4 14–30, Das Wort und die Wörter, FS G. Friedrich, 1973, 47–55; bes. 49; sowohl die Bezeugung als auch die Regel *lectio difficilior probabilius* sprechen gegen diese Annahme.

⁶ T. Holtz, Untersuchungen über die alttestamentlichen Zitate bei Lukas, TU 104, 1968, 40.

⁷ S. M. Rese, 145 im Anschluß an die Feststellung von E. Schweizer, daß die Wundertaten Jesu von Lukas nicht auf den Geist zurückgeführt werden (ThWNT VI, 405, 14f.). Doch sieht Rese selber, daß man zwischen dem Verkündigen und dem Heilen Jesu im Lukasevangelium nicht scharf scheiden kann (152), vgl. Lk 6 18 9 11 10 9. Dagegen erwägt I. H. Marshall, 182, ob Lukas mit der Streichung das Wort ἰαομαι für die physische Heilung reservieren wolle.

⁸ S. U. Busse, 34f.; 77f.

⁹ Vgl. E. Klostermann, Das Lukasevangelium, HNT 3, ²1929, 63; W. Grundmann, 120.

die Streichung von 18.41 (A. Schlatter) bzw. 19.12f. (B. Reicke) eine Ergänzung aus metrischen und sachlichen Gründen nötig gemacht hätte¹⁰. Andere Exegeten verweisen auf die Haftarth-Praxis der Synagoge, nach der es bei der Prophetenlesung möglich war, Textstellen zu kombinieren¹¹; die Schwierigkeit bleibt nur, daß Jesus entgegen der üblichen Praxis auf eine zurückliegende Schriftstelle Bezug genommen hätte, was für B. Reicke Zeichen seiner prophetischen Vollmacht ist¹². H. Holtz möchte wieder eine andere Septuagintafassung annehmen, gesteht aber offen seine Ratlosigkeit ein: »Ich muß bekennen, daß ich die damit gegebene Schwierigkeit nicht befriedigend zu lösen vermag . . . Aber man kann sich schwer vorstellen, daß in dieser Rolle für 61,1f. ein Text gestanden hat, wie er Lc 4, 18f. geboten wird.«¹³ So flüchtet er sich in die Annahme einer Testimoniensammlung¹⁴; doch bleibt auch dieser Ausweg, wie Holtz selber sieht, ganz hypothetisch, da in Lk 4 17 ja ausdrücklich auf »das Buch des Propheten Jesaja« Bezug genommen wird. Von diesen Schwierigkeiten bewogen, versuchen andere Exegeten auch 18.7 als bewußte Abwandlung des Lukas zu begreifen, ohne jedoch bisher zu einem einheitlichen Ergebnis zu kommen, welche Absicht ihn dabei geleitet haben könne¹⁵.

Da sind 2. inhaltliche Schwierigkeiten, wie das so veränderte alttestamentliche Zitat im Sinne des Lukas zu verstehen sei. Das gilt einmal hinsichtlich der in ihm genannten Adressaten des Heilshandelns Jesu: Wer ist mit den Armen (πτωχοί), Gefangenen, Blinden und Zerschlagenen gemeint? Sind es die Frommen im Sinne der Armenfrömmigkeit spätalttestamentlicher und frühjüdischer Texte¹⁶? Oder sind es im wörtlichen Sinn die bettelarmen Leute¹⁷ oder unter ihnen vor allem die chronisch

¹⁰ B. Reicke, 48; A. Schlatter, *Das Evangelium des Lukas*, 21960, 226f.

¹¹ K. Stendahl, *The School of St. Matthew and its use of the Old Testament*, 1954, 96; vorsichtiger 216f.; B. Reicke, 48.

¹² S. 49.

¹³ S. T. Holtz, 41; vgl. die etwas ratlose Feststellung von I. H. Marshall: »The insertion adds nothing to the sense, and it is hard to see why it was made«, 184.

¹⁴ S. T. Holtz, 41.

¹⁵ So M. Rese, 144. 147. 153; U. Busse, 34f. 77. s.u. Anm. 20–22.

¹⁶ So W. Grundmann, 120 unter Hinweis auf Mt 5 3 (vgl. עוני רוח 1 QM 14,7); Röm 15 26; vgl. Gal 2 10. Die frühesten Belege für das Zuwachsen einer religiösen Bedeutungskomponente zu den Begriffen עני, אביון, רל, die z. Zt. des Amos noch die verarmenden Kleinbauern bezeichnen, scheinen mir Zeph 2 3 12; vgl. Hab 1 4 im ausgehenden 7. Jh. v. Chr. zu sein, seit sich sozialer und religiöser Konflikt in Israel überlagerten.

¹⁷ So E. Bammel, Art. πτωχός, ThWNT VI, 1959, 885–915; bes. 905–907; H. J. Degenhardt, *Lukas. Evangelist der Armen*, 1965, 43–50; Th. Hoyt, *The Poor in Luke Acts*, Diss. Duke University, 1974; 126ff. 250; W. Stegemann spitzt die Aussage auf die »armen Jesusjünger« zu (L. Schottroff/W. Stegemann, *Jesu von Nazareth. Hoffnung der Armen*, 21981, 117f.), doch ist diese Einschränkung keineswegs zwingend, wie G. Theißen, Ge-

Kranken¹⁸? Oder ist gar keine spezielle Menschengruppe mehr gemeint, sondern mit diesen Begriffen nur eine bestimmte Haltung des Menschen vor Gott ausgedrückt, nämlich »seine Verlorenheit zu erkennen und sein Vertrauen allein auf den barmherzigen Gott zu setzen«?¹⁹ Daneben besteht eine große Unsicherheit, wie das befreiende Reden und Handeln, zu dem Jesus sich gesandt sieht, näher zu bestimmen sei; dies gilt wieder besonders für den eingefügten Satz aus Jes 58 6. M. Rese sieht in ihm die Sündenvergebung Jesu angesprochen: »Wenn aber ἄφεσις die Vergebung meint, dann sind die ›Gebrochenen‹ die Sünder, die von Jesus mit der Gabe der Vergebung entlassen werden.«²⁰ B. Reicke versteht den Satz im Sinne einer Jüngersendung, er übersetzt: »um Unterdrückte in Freiheit auszusenden.«²¹ Dagegen deutet U. Busse ihn vom engeren Kontext des Lukasevangeliums her als Befreiung der von den Dämonen Geknechteten, die sich in den Krankenheilungen Jesu realisiert²².

Bei solcher verwirrenden Vielfalt der Meinungen in der neutestamentlichen Exegese dieser Verse darf es vielleicht einmal einem Alttestamentler erlaubt sein, sich in die Diskussion einzumischen und einen neuen Gesichtspunkt einzuführen, der bisher nicht, oder doch ungenügend berücksichtigt worden ist. Nämlich die Frage zu stellen, ob nicht von dem Hintergrund der alttestamentlichen Texte selbst, die von Lukas aufgenommen werden, eine Klärung erreicht werden kann. Natürlich ist damit zu rechnen, daß zwischen den alttestamentlichen Texten und Lukas eine längere Auslegungstradition steht, die den ursprünglichen Sinn abgewandelt haben kann; und natürlich kann auch Lukas selber den Text anders aufgefaßt haben, als er ursprünglich gemeint war. Dennoch ist die Spannweite solcher Abwandlungen begrenzt; völlig verloren kann der ursprüngliche Sinn der alttestamentlichen Texte auch bei allen Uminterpretationen und Aktualisierungen nicht sein; irgendeine Art von Beziehung muß sich noch ausmachen lassen.

Dabei nehme ich die in den neueren neutestamentlichen Arbeiten erkennbare Tendenz auf, die Abweichungen des Lukastextes von der

waltverzicht und Feindesliebe (Mt 5 38–48/Lk 6 27–38) und deren sozialgeschichtlicher Hintergrund, in ders., Studien zur Theologie des Urchristentums, 1979, 160–197; bes. 183 Anm. 50 angemerkt hat.

¹⁸ U. Busse, 25. 33 ff.

¹⁹ So E. Lohse, Das Evangelium für die Armen, ZNW 73, 1982, 51–64; bes. 60.

²⁰ S. M. Rese, 146; unter Berufung auf R. Bultmann, ThWNT 1, 508, 19–21; ähnlich auch I. H. Marshall, 184 und W. Schmithals, Das Evangelium des Lukas, ZBK NT 3.1, 1980, 62: »Die Vergebung wird den in Schuld Gefangenen und in ihrem Stolz Zerbrochenen zuteil«. Dagegen weist U. Busse, 34 wohl mit Recht darauf hin, daß »Lukas grundsätzlich das Sündenvergebungsmotiv mit der Wendung ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν thematisiert«, und es nicht angehe, ἄφεσις in Lk 4 18 auf diese Bedeutung einzuengen.

²¹ S. B. Reicke, 48.

²² S. U. Busse, 25. 34.

Septuaginta als bewußte Abwandlungen des Evangelisten zu begreifen. Denn weder läßt sich mit seiner Gedächtnisschwäche argumentieren, da er ja dort, wo das Zitat nicht abgewandelt ist, durchaus zeigt, daß er seine Bibel ganz ausgezeichnet kennt. Noch läßt sich wahrscheinlich machen, daß Lukas ein völlig anderer Septuagintatext vorgelegen habe. Denn wenn das Lukasevangelium in die Zeit Domitians (81–96 n. Chr.) anzusetzen ist, wie jüngst W. Stegemann wahrscheinlich gemacht hat²³, dann geraten wir ja schon in die Nähe der Kanonisierung des hebräischen Textes und der ersten Septuagintarevisionen; ein so stark abweichender griechischer Text wäre zu dieser Zeit sicher längst bemerkt, verbessert oder ausgemerzt worden. Und sollte es in der christlichen Textüberlieferung je einen solchen Text gegeben haben, so müßte er doch unter den vielen christlichen Septuagintahandschriften, die wir kennen, irgendwelche Spuren hinterlassen haben, was aber nicht der Fall ist. So bleibt nur die Annahme, daß Lukas, der in seiner Bibel in noch höherem Ausmaß heimisch war als manch anderer neutestamentliche Schriftsteller, die Auswahl und Abwandlung der alttestamentlichen Schriftstellen bewußt und absichtlich vorgenommen hat. Aber was war seine Absicht?

1. Die Selbstvorstellung Tritojesajas Jes 61 1–3 und ihre Aufnahme durch Lukas

Lukas gestaltet die erste öffentliche Verkündigung Jesu in seinem Evangelium zu einer regelrechten kleinen Szene aus (Lk 4 16–21): Jesus geht als frommer Jude wie gewöhnlich am Sabbat zum Gottesdienst in die Synagoge seiner Heimatstadt (v. 16). Er übernimmt dabei nach erfolgter Toralesung die Prophetenlesung (v. 17), wie es zu dieser Zeit jedes Gemeindeglied tun konnte, und er liest dabei einige Zeilen aus dem Tritojesajabuch (Jes 61 1f.)²⁴. Darin liegt noch nichts außergewöhnliches. Das Besondere ist, daß Jesus die Selbstvorstellung des anonymen Propheten der frühachexilischen Zeit, den wir Tritojesaja nennen²⁵, auf sich selber bezieht: Er ist der geheimnisvoll mit dem Geist Gesalbte, von dem der alt-

²³ Zwischen Synagoge und Obrigkeit. Ein Beitrag zur historischen Situation der lukanischen Christen, Masch. (habil.) Heidelberg 1983, 186ff.; zu älteren Datierungsvorschlägen vgl. R. Maddox, *The Purpose of Luke-Acts*, FRLANT 126, 1982, 7f.

²⁴ Zum Problem der Prophetenlesung im frühen Synagogengottesdienst vgl. I. H. Marshall, 181f. und die dort angegebene Literatur.

²⁵ Mit C. Westermann, *Das Buch Jesaja*. Kap. 40–66, ATD 19, 1966, 236f. u. a. und gegen F. Maas, »Tritojesaja«, *Das nahe und das ferne Wort*, FS L. Rost, BZAW 105, 1967, 153–163 rechne ich durchaus noch mit einer prophetischen Gestalt »Tritojesaja«, die ich in die Zeit zwischen 537 und 515 ansetze, weise ihm aber gegen K. Elliger, *Die Einheit des Tritojesaja*, BWANT 45, 1928, 72ff. nur einige Texte aus Jes 56–66 zu (57 14–20 60–62 65 16b–25 66 6–16). Die übrigen Texte, auch Jes 58, stammen von ganz verschiedenen Verfassern und reichen zeitlich bis in 4. Jh. hinab.

testamentliche Text sprach; wurde er doch nach Lukas schon vom heiligen Geist gezeugt (Lk 1 35) und diese Bevollmächtigung durch den Geist bei seiner Taufe öffentlich kundgetan (Lk 3 22). Darum ist die alttestamentliche Verheißung heute, da sie seine Hörer aus dem Munde Jesu hören, erfüllt (v. 21) und wird sich im folgenden in Jesu Worten und Taten realisieren.

Mit den alttestamentlichen Worten läßt nun Lukas Jesus eine Reihe von Angaben über das Ziel und den Zweck seiner Sendung machen. An der Spitze steht, durch Inversion abgehoben, εὐαγγελίσασθαι πτωχοῖς »um den Armen frohe Botschaft zu bringen«; die folgenden Aussagen variieren diese grundsätzliche Zielbestimmung bloß: sie bedeutet auch, den Gefangenen Befreiung zu verkünden, den Blinden das Sehen, die Zerbrochenen freizulassen; und das alles faßt v. 19 wiederum zusammen: um ein Gnadenjahr des Herrn auszurufen.

Der ursprüngliche Tritojesajateext Jes 61 1–3 hatte sich einmal an die enttäuschte Generation kurz nach dem Exil gerichtet²⁶. In glühenden Farben hatte der große Prophet der Exilszeit, Deuterojesaja, seinem Volk eine umfassende Wende angekündigt: Die Zeit der Deportation sei vorbei, Gott selber würde die Exilierten in einem triumphalen Marsch durch die Wüste heim nach Jerusalem führen, die zerstörte Gottesstadt würde glänzend und groß wieder aufgebaut werden, und Jahwe selber würde in all seiner Pracht in ihr die Königsherrschaft übernehmen²⁷. Doch wie ärmlich sah demgegenüber die Realität aus, die inzwischen eingetreten war! Nur wenige Israeliten waren aus Babylonien zurückgekehrt, offensichtlich weil sie in der Fremde ein besseres wirtschaftliches Auskommen hatten als in der noch immer unter den Kriegsschäden leidenden und politisch instabilen Heimat. Jerusalem lag weiter zu großen Teilen in Trümmern, war als offene Stadt allen Übergriffen der begehrliehen Nachbarn schutzlos ausgeliefert, und der Wiederaufbau des Tempels geriet, kaum begonnen, gleich wieder ins Stocken. Das ist die Situation, mit der sich der Prophet Tritojesaja konfrontiert sieht. Er will gegen die tiefe Enttäuschung seiner Mitbürger ankämpfen. Dazu nimmt er wesentliche Elemente der Heilsverkündigung Deuterojesajas auf²⁸, dazu schlüpft er in die

²⁶ Diesen Hintergrund hat vor allem H. J. Kraus, Die ausgebliebene Endtheophanie, ZAW 78, 1966, 317–332 eindrucksvoll herausgearbeitet, ohne allerdings verschiedene Schichten in Jes 56–66 zu unterscheiden.

²⁷ So besonders Jes 52 7–12 vgl. 40 9–11; zum triumphalen, die Natur umwandelnden Heimzug vgl. 41 17–20 42 14–16 43 1–7 44 3f. u. a.; zum Aufbau und zur wunderbaren Wiederbevölkerung Jerusalems vgl. 44 26–28 49 14ff. 54.

²⁸ Vgl. dazu W. Zimmerli, Zur Sprache Tritojesajas (1950), Gottes Offenbarung, ThB 19, 1969, 217–233; Ders., Das »Gnadenjahr des Herrn«, Archäologie und Altes Testament, FS K. Galling, 1970, 321–332; zu עָנוּיִם vgl. Jes 49 13 (עֲנִיּוֹן); 41 17 (אֲבִיּוֹנִים), bezogen auf den Zion 51 21; 54 11; zu בָּשָׂר vgl. Jes 40 9 41 27 52 7; zu אֲסוּרִים vgl. 42 7 49 9; zu שְׂבוּיִם vgl. 52 2; zu שְׁנַת רִצּוֹן vgl. Jes 49 8.

Rolle des von Deuterocesaja geheimnisvoll angedeuteten Heilsmittlers, des Gottesknechtes, der sowohl prophetische (Geist), als auch königliche Traditionen (Salbung) auf sich vereinigt²⁹. Diese bewußte Neuverwendung deuterocesajanischer Motive führt nun allerdings bei Tritocesaja zu einer merkwürdig schwebenden und unpräzisen Bildersprache³⁰: Die Armen und Gefangenen (61 1) sind nicht mehr konkret die um ihren Besitz gebrachten und deportierten Israeliten wie bei Deuterocesaja, sondern es sind die, deren »Herz zerbrochen« (v. 1), »die Trauernden« (v. 2b), ja, »die um Zion Trauernden« (v. 3); d. h. gemeint ist die schon aus der babylonischen Gefangenschaft zurückgekehrte und z. T. sogar auch schon wieder zu einigem Wohlstand gekommene Generation, die sich dennoch um die großen göttlichen Verheißungen, besonders für den Zion, betrogen fühlt. GleichermäÙen sind mit den aufgenommen Heilsvorstellungen: **בשר** »frohe Botschaft bringen«³¹, **חבש** »verbinden, heilen« und **קרא דרוור** »Freilassung ausrufen«³² keine bestimmten Arten des Heilshandelns Gottes mehr gemeint, die sich im einzelnen differenzieren und

²⁹ Vgl. die Entsprechung zwischen Jes 61 1 **רוח אדני יהוה עלי** und dem 1. Gottesknechtlied 42 1 **נתתי רוחי עליו**. Zur Verbindung von Salbung und Geistesbegabung vgl. 1 Sam. 16 13; zum ganzen vgl. R. Albertz/C. Westermann, Art. **רוח** »Geist«, THAT II, 726–751; bes. 745 ff. Ein eindeutiges prophetisches Element in Jes 61 1 ist dagegen die Sendung, vgl. Jes 6 8 Jer 1 7 u. ö.

³⁰ W. Zimmerli, Das »Gnadenjahr des Herrn«, a. a. O., 322 ff. spricht treffend von einer »Sekundärverwendung« der Sprache.

³¹ C. Westermann macht darauf aufmerksam, daß das hebräische Verb **בשר** eigentlich auf schon eingetretene Ereignisse bezogen ist, 291; so in visionärer Realistik immerhin noch bei Deuterocesaja, vgl. Jes 40 9 52 7; der Bezug auf zukünftige Ereignisse, wie in Jes 61 1, ist ein uneigentlicher Sprachgebrauch.

³² Es ist keineswegs ausgemacht, daß Tritocesaja mit **קרא דרוור** eine bestimmte feste Institution im Auge hat, sei es nun die des Jubeljahres (Lev 25 10; vgl. Ez 46 17) oder die des Sabbatjahres bzw. der Schemitta (Jer 34 8.15.17). **דרוור** bezeichnete ähnlich wie das akkadische Äquivalent *andûraru* eine allgemeine Lasten- bzw. Sklavenbefreiung, die aus ganz verschiedenen Gründen durchgeführt werden konnte, in Babylonien etwa beim Regierungsantritt von Königen; in Jer 34 handelt es sich um eine allgemeine Sklavenfreilassung, die ursprünglich allein durch die Belagerungssituation in Jerusalem veranlaßt war; sie wurde erst nachträglich von der dtr. Redaktion des Jeremiabuches mit der individuellen Sklavenentlassung, die in Dtn 15 12 ff. geregelt ist, und der 7-jährigen Schemitta, die in Dtn 15 1 ff. eigentlich einen Schuldenerlaß meint, in Verbindung gebracht; vgl. W. Thiel, Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 26–45, WMANT 52, 1981, 38 ff. Lev 25 ist dagegen wahrscheinlich jünger als Jes 61 2. Insofern sind die Ausführungen von W. Zimmerli, Das »Gnadenjahr des Herrn«, a. a. O., 328 ff., zu relativieren. Wenn die Exegeten darüber streiten, ob noch an eine Befreiung der Exilierten (so K. Elliger, 91 Anm. 1) oder an eine Befreiung von Schuldklaven (so B. Duhm, Das Buch Jesaja, HK III, 1, 41922, 455; C. Westermann, 292) gedacht sei – das erste paßt zeitlich nicht, das zweite entspricht nicht den genannten Adressaten – dann zeigt das an, daß sich der Text gegen solche konkreten Festlegungen sträubt.

festlegen ließen, sondern sie alle werden in pleonastischer Weise dazu aufgebeten, um die eine große Wende auszudrücken, die Tritojesaja jetzt mit seiner Verkündigung als unmittelbar bevorstehend anbrechen sieht: die Wende von tiefer Trauer, Niedergeschlagenheit und Enttäuschung zu hellem Jubel und Freude, die Jahwe durch ein wunderbares Eingreifen herbeiführen wird (Jes 60 1ff.; 65 16b ff.).

D. h. aber, der ursprüngliche Tritojesajatext redet bildhaft in umfassender Weise von einer großen, wunderbaren Heilswende, die der Prophet mit seiner Verkündigung heraufzuführen meint, ohne daß man sie auf bestimmte Vorstellungsinhalte (Heilung, Sklavenbefreiung, Sabbat- bzw. Jubeljahr) festlegen könnte. In gleicher Weise sind auch die Adressatenbezeichnungen im übertragenen Sinn zu verstehen. Es sind nicht mehr in realem Sinn arme, gefangene und versklavte Menschen angesprochen, sondern ganz allgemein Israel in seiner Not, das sich um seine Verheißungen betrogen fühlt und um sie trauert. Man könnte somit von einem heilsgeschichtlichen Verständnis der Begriffe »Arme«, »Gefangene« u. a. sprechen.

Nachdem die große Wende auch mit der Verkündigung Tritojesajas nicht eintrat, wurde im Zuge der eschatologischen Ausweitung der alttestamentlichen Prophetie im Fortgang der nachexilischen Zeit auch Jes 61 1f. schon im frühen Judentum auf die Endzeit bezogen³³. Hatte sich schon Tritojesaja selber in die Linie des von Deuterojesaja neu gezeichneten Bildes eines prophetisch-königlichen Heilsmittlers gestellt, so wurde er etwa in Qumran mit dem endzeitlichen messianischen Befreier identifiziert, der unter der Chiffre des sagenhaften Priesterkönigs Melchisedek vorgestellt wird³⁴. Dabei wurden die bildhaften Heilsvorstellungen des Textes nachträglich konkretisierend ausgedeutet: 11 Q Melch stellt die

³³ Vgl. JesSir 48 24f.; 1 QH 18, 14; 11 Q Melch; Targ¹ zu Num 25, 12; Midr Kl 3,50 (73^a); vgl. J. A. Sanders, *From Isaiah to Luke 4, Christianity, Judaism, and Other Greco-Roman Cults*, FS M. Smith, Vol. 1, 1975, 75–106; bes. 87–92. Der interessanteste Beleg ist 11 Q Melch, in dem zwar explizit nur Lev 25 13 Dtn 15 2 Ps 7 8f. 81 1f. und Jes 52 7 zitiert werden, jedoch eine Kette kleinerer Anspielungen erkennen lassen, daß der Vf. daneben auch Jes 61 1f. im Ohr hat: vgl. Z. 4 *השבוים*; Z. 6 *וקרא להמה דרר* (was allerdings auch auf Lev 25 10 zurückgehen könnte); Z. 9 *לשנת הרצון*; Z. 13 *יקום נק[מ]ת*; Z. 18 *והמבשר הו[א]ה מ[נ]שיח הרוח*; Sanders nennt noch weitere Anspielungen, die aber textlich nicht eindeutig sind; nach ihm bildet Jes 61 1f. sogar so etwas wie das Rückgrat für alle übrigen Schriftzitate (91f.).

³⁴ 11 Q Melch 18 lautet in der Rekonstruktion von Y. Yadin (IEJ 15, 1965, 152–154), die dann auch von den Editoren M. de Jonge/A. S. van der Woude, *11 Q Melchizedek and the New Testament*, NTS 12, 1965/66, 301–326, 306 übernommen wurde (s. o. Anm. 33): »Und der Freudenbote, das ist der mit dem Geist Gesalbte . . .« Damit soll offensichtlich der Jes 52 7 genannte Bote mit der Gestalt von Jes 61 1 identifiziert werden, die wiederum nach Z. 5f. mit der endzeitlichen Befreiergestalt identisch zu sein scheint, die den Namen Melchisedek trägt.

Proklamation der Freilassung Jes 61 1f. in den Zusammenhang mit dem Jubel- und Sabbatjahr und deutet sie auf eine umfassende Restitution des »wahren Israel« und ein Strafgericht über die gottfeindlichen Mächte. Und eine andere konkretisierende eschatologische Ausdeutung zeigt sich möglicherweise in der Septuaginta, wenn sie die schwer deutbare hebräische Zeile 2b β »den Gefangenen Öffnung (?)« im Sinn von Jes 35 5 als wunderbare Heilung der Blinden interpretierte, die in der Endzeit stattfinden sollte³⁵. Es ist in der Lukas vorausgehenden Q-Tradition ja gerade diese eschatologische Konkretisierung gewesen, die eine Applikation von Jes 61 1f. auf das Heilungswirken Jesu ermöglichte³⁶. Wichtig bleibt festzuhalten, daß auch in dieser eschatologischen Ausdeutung der Text auf Israel und den Zion bezogen blieb, deren große, wunderbare Rettung man erwartete. An dem heilsgeschichtlichen Verständnis der Adressatengaben des Textes hatte sich nichts geändert.

Aber genau hier scheint mir nun die Uminterpretation des Lukas anzusetzen: Sieht man sich nämlich seine Streichungen auf dem Hintergrund der alttestamentlich-frühjüdischen Traditionsgeschichte des Textes genauer an, so fällt ins Auge, daß Lukas gerade die Textteile wegläßt, die ihn auf Israel und den Zion bezogen haben: So sämtliche Bezüge auf die um Zion Trauernden (19.14), zu denen ja auch die Trauernden (19.13) und die, die zerbrochenen Herzens sind (18.41), gehören. So den Tag der Rache (19.12), der ja mit der partikularen Heilshoffnung des Textes notwendig mitgegeben war: Israel konnte nur wieder zu seinem Recht kommen, indem seinen übermächtigen Feinden von Gott heimgezahlt wurde³⁷. Die Absicht des Lukas scheint mir klar und eindeutig zu sein: Er will mit diesen Streichungen und Weglassungen die alttestamentliche Verheißung aus ihrer partikularen Beschränkung befreien, er will sie öffnen über das alte Gottesvolk hinaus³⁸.

³⁵ פִּתְחוּ קוֹחַ (so der Codex Leningradiensis) oder פִּתְחוּ קוֹחַ (so 1 Q Is^a) ist noch ungedeutet; da פִּתְחוּ meist das Öffnen der Augen bezeichnet, wird z. T. in Anlehnung an LXX und Jes 42 7 in פְּתוּרִים bzw. פְּתוּרִים »Blinde« konjiziert; doch ist die Entstehung des jetzigen Textes so nicht zu erklären, darum ist doch eher an einen bildhaften Ausdruck für die Befreiung der Gefangenen zu denken; vgl. J. A. Sanders, 82–86. — Zur eschatologischen Auslegung von Jes 35 5f. s. z. B. P^siq 55 a; 76 a.

³⁶ Vgl. Mt 11 5 par. Lk 7 22; dagegen ist in Mt 5 4 (vgl. Lk 6 24) das Trösten der Trauernden aufgenommen, allerdings ohne Bezug auf den Zion, was Lk in 4 18 gerade fortläßt.

³⁷ Vgl. das Vergeltungsgericht Melchisedeks, das nach 11 Q Melch 13f. ganz selbstverständlich mit der endzeitlichen Befreiung des »wahren Israel«, als das sich die Qumrangemeinde versteht, mitgegeben war.

³⁸ Zu einem ganz ähnlichen Schluß kommt auch J. A. Sanders mit seiner »comparative Midrash«-Methode, 97ff.; allerdings versteht er Lk 4 18f. wohl zu direkt als pointierten Gegenentwurf zu 11 Q Melch. Auch unterschätzt Sanders (97) die Bedeutung, die der Einfügung von Jes 58 6 zukommt.

Daß dies wirklich die Absicht des Lukas war, läßt sich auch aus dem Fortgang der Antrittspredigt-Szene erkennen: Lukas läßt Jesus seinen halb staunenden, halb zweifelnden Hörern (v. 22), die von Jesus möglicherweise ein beglaubigendes Zeichen für seine neue Auslegung von Jes 61 erwarten (v. 23)³⁹, anhand weiterer alttestamentlicher Beispiele nachweisen, daß Israel keinen exklusiven Heilsanspruch hat, sondern Gottes Heilsangebot seit alters auch die Heiden umgriff (v. 25–27): Schon Elia nährte auf wunderbare Weise die Witwe von Sarepta in der Hungersnot (1 Reg 17 7–16), schon Elisa heilte den von Aussatz befallenen Syrer Naeman (2 Reg 5), obgleich es zu der gleichen Zeit genügend der Hilfe bedürftige Israeliten gab. Erst diese Explikation der universalistischen Abwandlung der alttestamentlichen Verheißung, die Jesus nach Lukas vorgenommen hat, läßt die Stimmung bei den Hörern umschlagen. Wütend treiben sie Jesus aus der Synagoge heraus und wollen ihn umbringen (v. 28f.). Doch Jesus entzieht sich auf wunderbare Weise ihrem Anschlag und verläßt seine Vaterstadt (v. 30).

Damit finden die Streichungen und Weglassungen im alttestamentlichen Zitat, die bisher unverständlich blieben oder nur mit großer Mühe gedeutet werden konnten⁴⁰, eine einfache Erklärung: Lukas will mit ihnen die Begriffe des Armen, Gefangenen und Blinden ihres heilsgeschichtlichen Verständnisses entkleiden. Es sind für ihn nicht mehr die um den Zion trauernden Israeliten, die sich um die großen Verheißungen Jahwes für sein Volk und seine Stadt betrogen fühlen, es ist für ihn nicht mehr einfach das auf Gottes großes eschatologisches Eingreifen, auf seine Befreiung und Restitution harrende alte Gottesvolk. Doch bleibt damit noch unklar, wie Lukas die so ihres ursprünglichen Sinnes entkleideten Begriffe füllen will. Hier wird nun die Einfügung von Jes 58 6 wichtig. Denn wenn Lukas sich genötigt sieht, eine Zeile aus einem ganz anderen alttestamentlichen Textzusammenhang hinzuzunehmen, dann hat seiner Meinung nach die Sendung Jesu einen Aspekt, der ihm in Jes 61 1f. offenbar nicht deutlich genug ausgedrückt war. Diesen Aspekt gilt es jetzt herauszuarbeiten.

2. Jes 58 1–12 als Interpretament in der lukanischen Sicht der Sendung Jesu

Jes 58 1–12 führt in eine spätere Zeit als Kap. 61: Der Tempel ist schon wieder aufgebaut, Gottesdienste können stattfinden (v. 3a); und

³⁹ Zu dieser Deutung des nicht ganz einfachen Zusammenhangs vgl. U. Busse, 37ff., der allerdings die Übereinstimmung zwischen der Abwandlung des Jesajazitats und den alttestamentlichen Beispielen v. 25–27 nicht erkennt.

⁴⁰ S.o. S. 183f. Wenn der Vf. des Barnabasbriefes 14 9 im Unterschied zu Lukas den vollen Text Jes 61 1–2 aufnimmt (einschließlich des »Tags der Rache«), dann hängt das wohl damit zusammen, daß er nun wiederum für die christliche Kirche einen exklusiven Heilsanspruch gegen das Judentum geltend machen will.

doch: die große von Deuterijosaja und dann später von Tritijosaja, Haggai und Sacharja angekündigte Heilswende⁴¹ war immer noch ausgeblieben. So finden wir in Jes 58 die angefochtene nachexilische Gemeinde zwischen 515 und 450 v. Chr. mit der Frage ringen, was wohl die Gründe dafür sein könnten.

Der Text besteht aus drei verschiedenen literarischen Bestandteilen, die wohl erst sukzessiv entstanden und zugewachsen sind⁴². Im ersten Teil v. 1–4 meldet sich, wahrscheinlich anlässlich eines öffentlichen Klagegottesdienstes (צום = Fasten), eine prophetische Stimme⁴³ zu Wort:

- Jes 58 1 Rufe aus voller Kehle, halte nicht zurück,
wie eine Posaune erhebe deine Stimme!
Und tue meinem Volk ihren Frevel kund
und dem Haus Jakob seine Sünden.
- 2 Zwar suchen sie mich Tag für Tag,
begehren die Kenntnis über meine Wege;
wie ein Volk, das Gerechtigkeit übt
und das Recht seines Gottes nicht vernachlässigt,
fragen sie mich nach rechten Entscheidungen,
wünschen Gott nahe zu sein:
- 3a »Warum fasten wir, und du siehst es nicht?
Kasteien uns, und du beachtest es nicht?«
- 3b Aber seht! Am Tage, an dem ihr fastet, geht ihr (euren) Geschäften nach
und alle eure »Pfänder« treibt ihr ein⁴⁴!
- 4 Seht! Zum Streit und Zank fastet ihr,
und um zuzuschlagen mit ungerechter Faust!
So wie ihr jetzt fastet, fastet ihr gar nicht,
so daß ihr in der Höhe Gehör finden könntet.

Wohl räumt der Prophet v. 2 der zu Gott klagenden Gemeinde ein, daß sie sich um rechte Frömmigkeit bemüht, sie wendet sich in ihrer Not an

⁴¹ Vgl. Jes 52 7–12 Hag 2 6–9 Sach 2 5–17.

⁴² Daß der Text literarisch nicht einheitlich ist, erkennen auch C. Westermann, 265 ff. und D. Michel, Zur Eigenart Tritijosajas, ThViat 10, 1965/66, 211–230, bes. 226 ff., sie kommen aber zu etwas anderen Entstehungshypothesen. Der Bruch zwischen 58 1–4 und v. 5 ff. ist 1. markiert durch den Übergang der Anrede aus der 2. Pers. plur. in die 2. Pers. sing. (die 2. plur. in v. 6b ist ein Textfehler, vgl. LXX, Theod. und Vulg.), 2. durch die verschiedene Beurteilung des Fastens: v. 1–4 das Verhalten im Alltag entwertet das Fasten, v. 5 das Fasten wird generell abgelehnt. Der Bruch zwischen 9a und 9b ist dadurch markiert, daß 9b–10 eine Doublette zu 5–9a ist, die Stichworte aus dem vorangehenden Text aufnimmt (zu 9ba vgl. v. 6; zu 9bb vgl. v. 7; zu 10b vgl. v. 8a) und weiter entfaltet.

⁴³ Vgl. die Stilisierung von v. 1 als Botenauftrag und der Rückbezug auf die vorexilische Gerichtsprophezie (Hos 8 1 Mi 3 8).

⁴⁴ So die Lesart der LXX; MT »und alle eure Arbeiter treibt ihr an« ist unspezifischer, aber in der Tendenz ähnlich, lies עבטיכם.

ihn (v. 3 a), sie fragt nach dem von Gott geforderten Verhalten (v. 2 a), sie möchte Gott nahe sein (v. 2 b β). Doch zu diesem frommen religiösen Verhalten steht ihr soziales Verhalten im Alltag in krassem Widerspruch: Selbst an Fastentagen gehen sie ihren Geschäften nach, treiben sie ihre Pfänder ein (v. 3 b), kommt es zu tätlichen Auseinandersetzungen mit den säumigen Schuldnern (v. 4 a). Das, so versucht der Prophet seinen Hörern nahezubringen, ist der Grund für das Ausbleiben der Heilswende. Das harte rücksichtslose Geschäftsleben in der Gemeinde entwertet ihren Gottesdienst. Darum findet ihr gottesdienstliches Klagen vor Gott kein Gehör (v. 4 b).

An dieses bestreitende prophetische Gerichtswort schließt sich eine andere Stimme an, die noch einen Schritt weiter geht: Sie bestreitet in einer erstaunlich aufgeklärt-rationalen Weise den frommen Fastengottesdiensten grundsätzlich die theologische Legitimation und will an ihre Stelle eine ganz andere Art von Gottesdienst setzen:

- Jes 58 5 Ist denn so ein Fasten, das ich erwählt habe?
Ein Tag, an dem sich der Mensch kasteit?
Besteht es darin, daß man seinen Kopf wie ein Schilfrohr auf- und niederbeugt
und sich in Sack und Asche bettet?
Nennst du dies ein Fasten,
einen Tag, den Jahwe erwählt hat?
- 6 Wahrhaftig, dies ist das Fasten, das ich erwählt habe:
Öffne die ungerechten Fesseln,
Löse die Seile des Joches,
und laß die Zerbrochenen frei,
indem ›du‹ jedes Joch zerbrichst!
- 7 Wahrhaftig, brich mit dem Hungernden dein Brot,
und den obdachlosen Armen führe in dein Haus!
Wenn du einen Nackten siehst, dann kleide ihn,
und deinem Fleisch entzieh dich nicht!
- 8 Dann wird das Licht wie Morgenröte hervorbrechen,
und deine Wunde wird schnell heilen.
Und dein Heil wird vor dir gehen,
und die Herrlichkeit Jahwes hinter dir.
- 9a Dann wirst du rufen, und er wird dir antworten,
wenn du um Hilfe schreist, wird er antworten: »Hier bin ich!«

Der Gottesdienst, den Jahwe jetzt will, besteht nach der Meinung dieses Textabschnittes nicht in frommen Selbstminderungsriten (v. 5), sondern in einem außergewöhnlichen sozialen Einsatz (v. 6–7): Die Angesprochenen sollen die ungerechten Fesseln öffnen, die Seile des Joches lösen, die Zerbrochenen freilassen, indem sie jegliches Joch zerbrechen (v. 6). Gerade aus der Terminologie des von Lukas ausgewählten Satzstückes geht eindeutig hervor, was damit gemeint ist: שלח חפשי bezeichnet als terminus

technicus das Entlassen von Schuldklaven⁴⁵. Den Angesprochenen wird also zugemutet, auf ihr gutes, ihnen aus dem antiken Kreditwesen zustehendes, Recht zu verzichten und alle ihre Schuldklaven, die normalerweise ihre Schulden 6 Jahre lang bei ihnen abarbeiten mußten, vorzeitig zu entlassen. Darüber hinaus werden sie in v. 7 auch noch gemahnt, sich der Hungernden, Verarmten, obdachlos Gewordenen und bis auf das letzte Hemd Gepfändeten anzunehmen und sich der Solidarität mit den unter die Räder gekommenen Gemeindegliedern, die ihnen quasi als Blutsverwandte ans Herz gelegt werden, nicht zu entziehen.

Angesprochen sind damit eindeutig die reichen Gemeindeglieder, die Schuldklaven haben und über entsprechende Mittel für eine so weitreichende Unterstützung der verarmten Gemeindeglieder verfügen. Dabei erinnert vieles an das hohe soziale Ethos, das der reiche Aristokrat Hiob in seinem Unschuldsbekenntnis (Hi 31) an den Tag legt⁴⁶. Und es spricht durchaus einiges dafür, daß auch der Autor von Jes 58 5–9a zu den gleichen weisheitlich orientierten frommen Oberschichtskreisen gehört, aus denen auch die Hiobdichtung stammt⁴⁷. Wie die Freunde im Hiob-

⁴⁵ So im dtn. Sklavengesetz Dtn 15 12.13.18; vgl. Ex 21 26.27 und Jer 34 9.10.11.14.16 Hi 3 19; übertragen 39 5; das Sklavengesetz des Bundesbuches ist intransitiv formuliert (יצא חפשי). Normalerweise wird allerdings חפשי mit ἐλευθερος wiedergegeben (Ex 21 16f. Dtn 15 12ff. u. ö.). Die Wiedergabe mit ἄφρασις in Jes 58 6 kommt dadurch zustande, daß man zur Zeit der LXX-Übersetzung die individuelle Sklaventlassung schon mit der allgemeinen Freilassung (רורר) im Sabbat- bzw. im Jubeljahr identifizierte, die ohne Unterschied alle mit ἄφρασις wiedergegeben werden (so das Sabbatjahr Ex 23 11; die Schemitta Dtn 15 1ff.; das Jubeljahr Lev 25 10ff.), entsprechend ja auch רורר in Jes 61 1. Dabei ist jedoch ἄφρασις mit Verben des Rufens bzw. des Gehens verbunden. Die Verbindung mit ἀποστέλλω »schicken« in Jes 58 6 ist eine Mischform aus dem Sprachgebrauch in den Sklavengesetzen und den Sabbat-/Jubeljahrgesetzen, d. h. der Übersetzer von Jes 58 sah die dort gemeinte individuelle Sklaventlassung schon im Lichte einer periodisch wiederkehrenden generellen Freilassung im Sinn von Lev 25. – Diese schon in der LXX erkennbare Entwicklung macht es leicht verständlich, warum auch Lukas zu Jes 61 1 mühelos Jes 58 6 assoziieren konnte.

⁴⁶ Vgl. Hiobs humanes Verhalten gegenüber seinen Sklaven Hi 31 13–15 und e contrario den Vorwurf der Freunde, er hätte seine Brüder ohne wirklichen Grund gepfändet (22 6), wo sie ihn für einen Frevler halten; Hiob speist Witwe und Waise und nimmt die Waise in sein Haus auf (31 16–18); er kleidet die Ruinierten und die Armen, die für die Nacht keine Zudecke mehr haben (31 19); er sättigt die Fremden sogar mit Fleischspeisen (31 31f.). Die Stichworte ערם »Nackter« (für den bis auf das letzte Hemd Gepfändeten) und רעב »Hungriger« von Jes 58 7 begegnen auch Hi 22 6f.

⁴⁷ Neben der hohen sozialen Solidarität, die auch im Hiobbuch die Gerechtigkeit der frommen Reichen ausmacht (vgl. dazu meine These von der Herkunft des Hiobbuches, R. Albertz, Der sozialgeschichtliche Hintergrund des Hiobbuches und der »Babylonischen Theodizee«, Die Botschaft und die Boten, FS H. W. Wolff, 1981, 349–372) vgl. die rationale Kritik an den Fastenriten, die schon häufig als aus der Weisheit stammend angesehen wurde (z. B. von C. Westermann, 268), und die Sprachform von Mahnung und

buch verbindet er darum auch seine weitreichenden Mahnungen mit einer bedingten Verheißung (v. 8–9a). Das Interessante dabei ist, daß er sich dabei an die großen Verheißungen, die Deuterojesaja und Tritojesaja gegeben haben, anlehnt, sie aber zu individuellen Schutzzusagen umdeutet⁴⁸. Er will damit sagen: Wenn ihr Reichen der hohen sozialen Verpflichtung, die Gott jetzt von euch fordert, nachkommt, dann wird euch zumindest in eurem persönlichen Leben etwas von dem Heil zukommen, von dem Deutero- und Tritojesaja sprachen und auf das die Gemeinde als ganze vergeblich wartet.

Der letzte Teil des Textes, v. 9b–12, nimmt die Mahnungen von v. 6f. auf und macht sie zur Bedingung einer Verheißung, die sich wieder an die Gemeinde als ganze richtet⁴⁹. Wenn aus der Mitte der Gemeinde die Schuldklaverei abgeschafft wird und die Hungernden versorgt werden, dann wird die so heiß ersehnte Heilswende wirklich kommen.

Die weitreichenden Mahnungen von Jes 58 6f. sind nun keineswegs theoretisch, sondern haben einen ganz konkreten sozialgeschichtlichen Hintergrund. Wird schon aus den Anklagen Jes 58 3bf. ein recht rauhes, keine religiösen Grenzen achtendes Geschäftsleben sichtbar, so können wir aus einer ganzen Reihe anderer alttestamentlicher Texte ersehen, daß es offenbar in der etwas weiter fortgeschrittenen frühnachexilischen Zeit zu einer schweren sozialen Krise im jüdischen Gemeinwesen gekommen ist⁵⁰. H. G. Kippenberg hat gezeigt, daß es vor allem die neue persische Steuerpolitik war, welche die kleineren Familienbetriebe in den Ruin führte⁵¹. Die Steuern mußten seit Darius in Münzgeld abgeführt werden, was die bis dahin auf Selbstversorgung eingestellten Familienbetriebe zwang, einen surplus zu produzieren, um durch den Verkauf von Naturalien an das nötige Geld zu gelangen. Dazu war aber häufig die Parzellie-

bedingter Verheißung, die in der späteren Weisheit (Prov 1–9; Freundesreden im Hiobbuch) häufig belegt ist.

⁴⁸ v. 8a rekurriert auf Jes 60 1; 8b auf Jes 52 12; war dort davon die Rede, daß Jahwe die zurückziehenden Exilierten im Triumphzug vorne und hinten begleitet, so wird hier dem Einzelnen zugesagt, daß seine Gerechtigkeit (צדק) vor ihm weg und Jahwes Herrlichkeit (כבוד, der nach Jes 60 1 über Jerusalem aufstrahlen soll!) hinter ihm hergehen werden. Das ist eine ganz ungewöhnliche Vorstellung, normalerweise ist in der persönlichen Frömmigkeit an dieser Stelle vom Mit-Sein-Gottes die Rede, während der כבוד יהוה sonst nie auf den Einzelnen bezogen wird; vgl. dazu R. Albertz, Persönliche Frömmigkeit und offizielle Religion. Religionsinterner Pluralismus in Israel und Babylon, CThM A 9, 1978, 56. 81 ff.

⁴⁹ Trotz der sing. Anrede kann mit »deiner Mitte« v. 9b eigentlich nur die ganze Gemeinde gemeint sein; die Verheißungen bleiben zuerst noch in der Schwebe, aber spätestens v. 12 münden sie in eine Verheißung für Jerusalem.

⁵⁰ Vgl. meine Auslegung des Hiobbuches, 357 ff.; dazu Mal 3 5.13–21.

⁵¹ H. G. Kippenberg, Religion und Klassenbildung im antiken Judäa, StUNT 14, 1978, 42 ff.

rung zu klein und die zu ernährende Familie zu groß. Vor allem aus Neh 5 erfahren wir, daß ein Großteil der jüdischen Kleinbauern aus wirtschaftlicher Not gezwungen war, zuerst ihre Kinder, d. h. ihre Arbeitskräfte, dann ihre Felder und Häuser, d. h. ihre Produktionsmittel, zu verpfänden und schließlich sogar ihre Kinder in die Fremdsklaverei zu verkaufen, einfach um nicht zu verhungern und die Königssteuer zahlen zu können (v. 1–5). Es ist wahrscheinlich, daß sie es sind, die mit den Zerbrochenen (רִבְּוּיִים), d. h. mit den wirtschaftlich Ruinierten, von denen in Jes 58 6 die Rede ist, gemeint sind⁵². Ihre Kreditore und Pfandnehmer sind nach Neh 5 7 die »Vornehmen und Vorsteher«, d. h. die jüdischen Aristokraten, die sich als Großgrundbesitzer der neuen wirtschaftlichen Lage weit besser anpassen konnten, ja, wahrscheinlich von dem durch die Überschußproduktion entstehenden Handel auch noch profitieren und darum als Geldverleiher auftreten konnten. Und sie haben ihren wirtschaftlichen Vorteil clever und in rücksichtsloser Anwendung des harten antiken Kreditrechts ausgenutzt. So kommt es gegen sie zu einer regelrechten Empörung des niederen Volks vor dem Statthalter Nehemia, wobei ihre vorwurfsvollen Solidaritätsappelle (»wie das Fleisch unserer Brüder ist auch unser Fleisch«, Neh 5 5) wieder an Jes 58 7 erinnern. Nehemia macht den Angehörigen der Oberschicht schwere Vorwürfe wegen ihrer expansiven Anwendung des Schuldklavenrechtes (v. 8) und überredet sie zu einem umfassenden Schuldenerlaß; seine Appelle und sein eigenes Beispiel, das er selber mit seiner Frömmigkeit begründet⁵³, liegen damit ganz auf der Ebene der eindringlichen Mahnung an die Reichen in Jes 58 6f., um der Verheißung Gottes willen ihre Schuldklaven freizulassen und freigiebig für die an den Rand des Existenzminimums gedrängten Gemeindeglieder zu sorgen.

Jes 58 1–12 ist somit ein eindeutig sozialetischer Text mit einem ganz konkreten sozialgeschichtlichen Hintergrund. Auch wenn in der weiteren Überlieferung sicher nicht mehr alle zeitgeschichtlichen Zusammenhänge bekannt gewesen sein dürften, die wir heute mit der historisch-kritischen Rückfrage ermitteln können, so scheint man sich doch der klaren ethischen Tendenz dieses Textes immer bewußt gewesen zu sein. Dies gilt nachweislich für die spätere rabbinische Überlieferung, in der Jes 58 einer der zentralen Texte war, mit dem das breitgefächerte jüdische Almosenwesen begründet wurde⁵⁴. Da nun aber Lukas nicht nur ein pro-

⁵² Vgl. dazu den Begriff אֹרֶב »der Zugrundegehende«, der im Hiobbuch für die verarmte Kleinbauernschicht gebraucht wird (Hi 4 11 29 13 31 19 vgl. Prov 31 6).

⁵³ Vgl. den Vorwurf Nehemias v. 9 und den Hinweis auf seine Frömmigkeit v. 15 im Zusammenhang seines Verzichtes auf die Statthaltersteuer.

⁵⁴ So gehäuft in BB 9a–11 a; LevR 34; dazu Sanh 76b par. J^b 63b; K^eth 86; dazu TTa'an 1,8; ExR 31. Am schlagendsten ist LevR 34, wo der Midrasch zu Lev 25 29 »wenn dein Bruder verarmt« nach der Nennung einer ganzen Reihe von Schriftstellen plötzlich in

funder Kenner des Alten Testaments war, sondern, wie wir nicht zuletzt aus der Gestaltung der Synagogenszene Lk 4 16ff. erkennen können, offensichtlich auch recht gute Kenntnisse der jüdischen Glaubenspraxis hatte, können wir wohl mit einiger Sicherheit annehmen, daß auch ihm die eindeutige soziale Stoßrichtung dieses Textes nicht verborgen geblieben sein kann. Dies ist um so wahrscheinlicher, als auch in seinem Doppelwerk bekanntlich das Almosen-Geben eine wichtige Rolle spielt⁵⁵.

Wir können damit festhalten: Im von Lukas aufgenommenen Zitat aus Jes 58 6 sind mit den *θεορασμένοι* weder die Sünder⁵⁶, noch die von Dämonen Besessenen⁵⁷, sondern eindeutig die wirtschaftlich Ruinierten gemeint. Dieser Sinn des Wortes war auch den griechisch sprechenden Adressaten des lukanischen Werks durchaus verständlich⁵⁸.

eine fortlaufende Auslegung von Jes 58 7–12 übergeht (in der Ausgabe von A. Wünsche, *Der Midrasch Wajikra Rabba*, 1884 = 1967, 241–246 ganze fünf Druckseiten!). Der Bezug auf die Almosen erfolgt meist über die Mahnungen 58 7, z. B. in dem Streitgespräch zwischen R. Aqiba und dem Tyrannen Rufus BB 10 a, wobei die »irrenden Elenen« z. T. auf die römischen Regierungsbeamten gedeutet werden, die den Besitz konfiszieren können, sodaß man davon lieber Almosen geben soll (vgl. BB 9 a; 10 a); z. T. läuft er aber auch über 58 8, wo entsprechend dem rabbinischen Sprachgebrauch *קדקד* als die Almosen gedeutet werden, die den Geber im Jenseits beschützen, so z. B. in der Beispielgeschichte des Königs von Adiabene, der als Proselyt seine Schätze den Armen in der Hungersnot austeilt und sich vor seinen Verwandten mit Hinweis auf Jes 58 8 rechtfertigt (BB 11 a par. P^csiqR 25; TPea 4,18); daneben kommen auch die anderen Verheißungen vor. Das Beispiel des Rabbi Tanchuma (LevR 34, S. 244f.) belegt, daß in rabbinischer Zeit bei Fastengottesdiensten in Dürrenot über Jes 58 gepredigt worden ist und dabei zu Almosen im Sinne des Textes aufgefordert wurde, um die Not zu wenden. Dabei galt das Almosen an die verstoßene, aber dann verarmte Frau als besondere Liebestat, die über Jes 58 7 »und deinem Fleisch entzieh dich nicht« begründet wurde (vgl. K^cth 52 b). Es sind nur vergleichsweise wenige Bezugnahmen auf Jes 58 in der rabbinischen Literatur, in denen es nicht um Almosen bzw. Nächstenliebe geht (so Sch^cbu 38 b; 'AZ 5 a par. Soṭa 3 b; Soṭa 9 b; NuR 11). – Im Unterschied zu Lukas greift die rabbinische Literatur aus Jes 58 weitgehend nur v. 7ff. auf – ich vermute, weil der Schuldenerlaß durch gewichtigere Gesetzestexte geregelt war; den einzigen Bezug auf v. 6 fand ich TTa'an 1,8.

Ein Beleg dafür, daß man auch im christlichen Milieu des beginnenden 2. Jh. den Text in seinem wörtlichen Sinn verstehen konnte, ist der Barnabasbrief, wo 2 4ff. nach einer Kette kultkritischer Texte (Jes 1 11–13 Jer 7 22f. Sach 8 17 Ps 51 19) der gesamte Text Jes 58 4b–10 zitiert wird; hier nun nicht in sozialetischer Absicht, sondern kultkritischer Stoßrichtung und in schroffer antijüdischer Polemik, die, wie die zitierten rabbinischen Belege zeigen, zutiefst ungerecht ist; wieder auf Almosen bezogen erscheint Jes 58 7 in den wohl aus jüdisch-christlichem Milieu stammenden Sibyllen VII, 2, 83.

⁵⁵ S. u. S. 201 ff.

⁵⁶ So M. Rese, 146; W. Schmithals, 62.

⁵⁷ So U. Busse, 25. 34.

⁵⁸ Das griechische Verb *θραύω*, was in der Grundbedeutung das Zerschlagen und Zerkleinern von Stein, Holz und Eisen etc. bezeichnet, wurde durchaus auch im übertragenen

Wenn nun Lukas sich bemüht fühlt, einen so klar auf Menschen in wirtschaftlicher Notlage hin ausgerichteten Textzusammenhang innerhalb der Antrittspredigt Jesu anklingen zu lassen, dann will er seinen Lesern, die ja ihre Bibel auch kennen, deutlich machen, daß die Sendung Jesu auch und gerade diesen sozialen Aspekt umgreift. Damit konkretisiert er aber die schwebende, übertragene Sprache von Jes 61 1f. in soziale Richtung: Das Bild von der »Freilassung« und vom »Gnadenjahr des Herrn« bekommt bei ihm eine klare soziale Ausrichtung im Sinne des alttestamentlichen Sabbat- und Jubeljahres; mit den Armen, Blinden und Gefangenen sind bei ihm Menschen in realer sozialer bzw. körperlicher Notlage gemeint. Die durch verschiedene Streichungen und Weglassungen aus ihrem ursprünglich heilsgeschichtlichen Sinn gelösten Begriffe werden durch die Einfügung von Jes 58 6 explizit auf ihren wörtlichen, vornehmlich sozialen Bedeutungsinhalt festgelegt.

Damit scheint sich vom Hintergrund der alttestamentlichen Texte eine Klärung der umstrittenen Frage anzubahnen, wie Lukas die Adressatangaben in Lk 4 18f. verstanden wissen wollte. Wenn die obige Auslegung richtig sein sollte, dann will Lukas mit Hilfe des von ihm so gebildeten alttestamentlichen Mischzitats offenbar ganz bewußt Jesus programmatisch als messianischen Heilsbringer darstellen, der von Gott gerade zu den Menschen an der unteren Skala der menschlichen Gesellschaft gesandt wurde, zu den Armen, Gefangenen, chronisch Kranken und wirtschaftlich Ruinierten, und zwar zu allen Armen, innerhalb und außerhalb des alten Gottesvolkes Israel ohne jede Beschränkung.

3. Lk 4 18f. im Kontext des lukanischen Werkes

Ein solches Verständnis von Lk 4 18f. ist natürlich erst dann endgültig gesichert, wenn es sich in den Sprachgebrauch und die Gesamtintention des lukanischen Doppelwerkes einfügen läßt⁵⁹.

Auf der sprachlichen Ebene macht das keine Schwierigkeiten: Auch an allen übrigen 9 Stellen, an denen *πρωτός* im Lukasevangelium be-

Sinn verwendet, so etwa auf psychische Zustände bezogen z. B. Plut. Anton. 17,4 *θραυόμενος τὸν λογισμόν* »zerbrochenen Mutes«, mit *ψυχή* Orph. Hymn. 87,3, mit *ἔλις* Herodian III, 2,2; im politischen Kontext kann Plut. Alc. 23,2 das Verb verwenden, um das Zerbrechen einer Streitmacht auszudrücken; für eine Verwendung im wirtschaftlichen und sozialen Kontext fehlen mir allerdings die Belege.

⁵⁹ Daß im Lukasevangelium die soziale Thematik eine nicht unerhebliche Rolle spielt, ist schon häufig gesehen worden, vgl. die Anm. 17 genannte Literatur. Die umfassendste und überzeugendste Darstellung scheint mir die von W. Stegemann zu sein, der ich viele wichtige Einsichten verdanke. Interessant war für mich zu sehen, daß sich mein Verständnis von Lk 4 18f. der Sicht Stegemanns vom Lukasevangelium fast nahtlos einfügen läßt, obgleich Stegemann diese Stelle fast ganz beiseite läßt (erwähnt nur S. 117).

gegnet⁶⁰, hat das Wort seinen ganz realen sozialen Sinn, was auch daraus ersichtlich wird, daß es an vieren davon in ausdrücklicher Opposition zu πλούσιος »reich« steht⁶¹. Bezeichnenderweise fehlt in der 1. Seligpreisung bei Lukas das vergeistigende τῷ πνεύματι von Mt 5 3; statt dessen kontrastiert Lukas die Heilsrufe für die Armen mit Weherufen über die Reichen (6 20ff. 24ff.).

Eine gewisse Bedeutungserweiterung erhält πτωχός dadurch, daß Lukas die Armen verschiedentlich in eine Kette mit den chronisch Kranken und Behinderten stellt, zu den Krüppeln, Lahmen, Blinden, Tauben und Aussätzigen⁶². Aber das entspricht der Realität in der harten antiken Gesellschaft: die chronisch Kranken und Behinderten gehörten zu den Randgruppen an ihrem unteren Ende und konnten ihr Leben häufig nur durch Betteln fristen⁶³. Auch Lazarus, der beispielhaft Arme im Lukasevangelium, ist arm und krank⁶⁴. Dieser Bedeutungserweiterung entspricht die Nennung der Blinden in Luk 4 18f. in der Textform der Septuaginta⁶⁵. Damit fehlt von den hier genannten Adressaten nur für αἰχμαλώτοις eine klare Entsprechung im lukanischen Werk⁶⁶.

Auf der sachlichen Ebene liegen die Dinge etwas komplizierter: Es gibt im Lukasevangelium keinen Text, in dem Jesus einen Armen direkt aus einer typischen sozialen Notlage, etwa aus der Schuldklaverei, befreit, wie man es von Jes 58 6 her eigentlich erwarten sollte. Für Lukas vollzieht sich das befreiende Handeln Jesu an den Armen vor allem in den

⁶⁰ Lk 6 20 7 22 14 13.21 16 20.22 18 22 19 8 21 3; davon allein 5 mal im Sondergut (Lk 14 13.21 16 20.22 19 8), was schon das Interesse des Lukas an dieser Thematik andeutet. Es fehlt im Lukasevangelium bezeichnenderweise aus der synoptischen Tradition Mk 14 5.7 par. Mt 26 9, wo man eine gewisse Distanzierung Jesu von den Armen heraushören könnte. Aus Lk 14 21 zieht Th. Hoyt, 249 den Schluß, Lukas benutze πτωχοί nicht nur im sozialen Sinn, sondern auch in übertragener Bedeutung als Bezeichnung für die Heiden und Sünder; doch damit bringt er fälschlicherweise die heilsgeschichtlich-allegorische Auslegung des Gastmahlgleichnisses Mt 22 1–22 für Lukas in Anschlag, vgl. dagegen die Auslegung von L. Schottroff/W. Stegemann, 129ff.

⁶¹ Lk 6 20ff. 16 20.22 21 3.

⁶² Lk 7 22 14 13.21 vgl. dazu die Aufstellung von U. Busse, 33.

⁶³ Vgl. den blinden Bettler Bartimäus Mk 10 46 (Lk 18 35 ohne Namen) und den lahmen Bettler Act 3 1ff. und die Ausführungen von W. Stegemann, Das Evangelium und die Armen, 1981, 10–15.

⁶⁴ Lk 16 19–31.

⁶⁵ S. o. S. 190.

⁶⁶ Das zugehörige Verb begegnet noch einmal Lk 21 24; daraus aber zu schließen, mit den Kriegsgefangenen bzw. den gefangenen Weggeführten von Lk 4 18 denke Lukas speziell an die Juden nach dem jüdischen Krieg, hielt ich für zu unsicher, da der Kontext in Lk 4 16–30 doch ein ganz anderer ist; vielleicht denkt Lukas auch an strafrechtliche Gefangennahmen wie Act 5 17ff. 16 19ff., bei denen er ja von wunderbaren Befreiungen zu berichten weiß.

Krankenheilungen, in der Befreiung aus dämonischer Macht⁶⁷. Dies wird am deutlichsten in der Anfrage der Johannesjünger Lk 7 18–23, deren Antwort in Aufnahme von Jes 61 1 formuliert ist und sich ausdrücklich auf Lk 4 18f. zurückbezieht⁶⁸:

Lk 7 22 Und er antwortete ihnen: »Geht und meldet Johannes, was ihr gesehen und gehört habt: Blinde werden sehend, Lahme gehen, Aussätzige werden rein, Taube hören, Tote werden auferweckt, Armen wird frohe Botschaft verkündet!«

Dieser Bezug von Jes 61 1 auf die Heilungswunder Jesu war Lukas schon von der Q-Tradition vorgegeben; das mag ein Grund dafür gewesen sein, warum er gerade diesen Text für die Gestaltung des ersten öffentlichen Auftretens Jesu in seinem Evangelium auswählte.

Diese Heilungen haben natürlich auch eine soziale Komponente, die chronisch Kranken waren in der damaligen palästinensischen Gesellschaft in der Tat häufig bettelarm⁶⁹. Doch wenn Lukas dem aus der Q-Tradition übernommenen alttestamentlichen Zitat Jes 61 1 durch die Einfügung von Jes 58 6 eine stärker soziale Ausrichtung geben wollte, wie oben behauptet wurde, dann sollte man doch etwas mehr in dieser Richtung erwarten.

Einen ersten Fingerzeig gibt hier der Text, in dem der Vollzug dessen, was Lk 4 18f. ankündigte, die Evangeliumsverkündigung an die Armen, einmal explizit dargestellt wird, die Seligpreisungen der Feldrede:

Lk 6 20 Selig seid ihr Armen, denn euch gehört das Gottesreich.

21 Selig seid ihr Hungernden, denn ihr werdet gesättigt werden.

Selig seid ihr jetzt Weinenden, denn ihr werdet lachen.

Den Armen, so übernimmt es Lukas aus der Q-Tradition, kündigt Jesus die direkte und unbedingte Teilhabe am Gottesreich an, in dem sich ihr jetziges elendes Geschick total wandeln wird⁷⁰.

⁶⁷ Dieser Tatbestand war ja für U. Busse, 25. 34 der Anlaß, in den τεθραυσμένοι von Jes 58 6 die vom Teufel bzw. von den Dämonen Geknechteten zu sehen.

⁶⁸ Lukas fügt sogar noch einen pauschalen Heilungsbericht ein (v. 21), um der Antwort Jesu an die Johannesjünger einen deutlichen Erfahrungshintergrund zu geben.

⁶⁹ S. o. Anm. 63.

⁷⁰ Der Unbedingtheit des Heilszuspruches in den Seligpreisungen entspricht die Weise, in der Jesus die Kranken heilt: Sie wird von keinerlei Bedingung abhängig gemacht, es wird von ihnen nur »verlangt«, daß sie überhaupt noch eine Rettung erwarten und zu Jesus um Hilfe schreien, vgl. z. B. Lk 18 35–43. – Wenn Lukas in 6 22f. auch die Applikation der Makarismen auf die Leidenssituation der Jünger bzw. der Gemeinde aufnimmt, die aus der Q-Tradition stammt, dann folgt daraus nicht, daß er den Heilszuspruch auf die armen Jünger einschränkt; sie sind nur ein Spezialfall der in den Seligpreisungen angesprochenen Armen (vgl. Anm. 17). W. Schmithals begründet vor allem auf 6 22f. seine These, daß die »Armutsförmigkeit« des Lukas durch eine Verfolgungssituation bedingt und auf sie begrenzt sei, »wenn man seiner Güter in Bedrohung durch Verfolgungen doch nie sicher war«, Lukas – Evangelist der Armen, ThViat 12, 1973, 153–167; bes. 165; vgl. 159ff.; aufgenommen und verbreitert in seinem Lukaskommentar 80–82

Diese Heilsankündigung an die Armen impliziert aber für Lukas eine Gerichtsankündigung gegen die Reichen:

- Lk 6 24 Doch wehe, ihr Reichen, denn ihr habt eure Tröstung schon empfangen.
 25 Wehe, ihr jetzt Satten, denn ihr werdet hungern.
 26 Wehe, ihr jetzt Lachenden, ihr werdet trauern und weinen.

Die Reichen, die schon jetzt alle Freuden des Lebens ausgekostet haben, werden im Gottesreich darben müssen, so wie es das Gleichnis vom reichen Mann und armen Lazarus ausmalt (Lk 19 19–31). Darin vollzieht sich die ausgleichende Gerechtigkeit Gottes, die Lukas schon Maria in Aufnahme eines alttestamentlichen Psalmenmotivs besingen läßt:

- Lk 1 53 Hungriß hat er mit Gütern gefüllt
 und Reiche hat er leer weggeschickt⁷¹.

Die Heilsverkündigung Jesu für die Armen bedeutet für Lukas eine schroffe Gerichtsdrohung gegen die Reichen. Und während er nicht weiter expliziert, wie sich erstere, abgesehen von den Heilungen, im Wirken Jesu realisiert, geht Lukas' ganzes Interesse dahin, zu entfalten, was letztere für die Reichen bedeutet und welche Konsequenzen sie aus ihr ziehen müssen. Er wird nicht müde, die Reichen vor der Gefahr ihres Reichtums zu warnen. Sie sind seiner Meinung nach der Samen des Sämangleichnisses, der unter die Dornen gesät wurde: sie haben das Wort wohl gehört, aber erstickt von ihrem Reichtum tragen sie keine Frucht⁷². Und so mahnt er die Reichen unermüdlich, auf ihren Besitz zu verzichten und diesen den Armen zukommen zu lassen. So sagt Jesus etwa dem reichen Vorsteher⁷³, der durchaus fromm ist:

u.ö.; s. auch Ders., Die Apostelgeschichte des Lukas, ZBK NT 3.2, 1982, 39. Doch 1. war Lukas der Bezug der Seligpreisungen auf die angefochtene Gemeinde schon durch Q vorgegeben (Mt 5 11f.) und ist darum nicht gerade für ihn typisch; typischer ist sicher die Kontrastierung der Seligpreisungen mit den Weheworten über die Reichen. 2. benutzt Lukas entgegen seiner Vorlage gerade nicht das Wort *διώκειν*, sondern neben vorgegebenem *ὀνειδίζειν* die Verben *ἐκβάλλειν τὸ ὄνομα*, *μισεῖν* und *ἀφορίζειν*, was es unwahrscheinlich macht, daß Lukas hier die Situation staatlicher Verfolgung vor Augen hat; eher könnte man an eine Situation der Abgrenzung und Distanzierung der Synagoge von den Christen denken, so W. Stegemann, Zwischen Synagoge und Obrigkeit, a. a. O. 84–100. 3. läßt Lukas – im Unterschied zu einigen rabbinischen Belegen (s. o. Anm. 54) – nirgends erkennen, daß für ihn die Bedürftigkeit der Armen und die Verpflichtung der Reichen zum Almosengeben etwas mit staatlicher Verfolgung und drohender Konfiszierung des Besitzes zu tun hat.

⁷¹ Lukas spielt doch wohl nicht zufällig in der Formulierung auf Hi 22 9 an, wo *e contrario* das gleiche Frömmigkeitsideal wie Jes 58 6f. vorliegt; die Stelle ist in der Auflistung von W. Schmithals, Lukaskommentar, a. a. O., 30f. zu ergänzen.

⁷² Lk 8 14 in deutlicher Abwandlung von Mk 4 19 Mt 13 22.

⁷³ Lukas steigert wohl bewußt die soziale Stellung des reichen Jünglings zum *ἄρχων*; vgl. den *οἰκονόμος* in Lk 12 42ff.

Lk 18 22 Verkaufe alles, was du hast, und gib es den Armen, so wirst du einen Schatz im Himmel haben!

Und das Gleichnis vom ungerechten Schalksknecht endet mit der Forderung:

Lk 16 9 Machet euch Freunde mit dem ungerechten Mammon, damit sie – wenn er ausgeht – euch aufnehmen in die ewigen Hütten!

Die Reichen sind somit nicht endgültig ausgeschlossen vom Evangelium an die Armen. Der reiche Oberzöllner Zachäus wird dadurch gerettet, daß er sein Unrecht wieder gut macht und die Hälfte seines Besitzes an die Armen verteilt (Lk 19 8f.)⁷⁴. Als freiwillig arm oder doch ärmer Gewordene werden auch die Reichen mit Hilfe der Armen⁷⁵, die sie durch ihren Reichtum unterstützen und damit »zu Freunden machen«, der Verheißungen an die Armen teilhaftig werden.

In diesem Zusammenhang der Mahnung und Warnung an die Reichen ist nun im lukanischen Werk in der Tat von ganz konkreten sozialen Beispielen und Forderungen die Rede: Wie von einem *cantus firmus* wird es von Aufforderungen und Beispielen zum Almosengeben durchzogen⁷⁶. Die Jünger haben nach Lukas all' ihren Besitz verlassen und sind ihm nachgefolgt⁷⁷. Die Reichen sollen bei ihren Gastmählern nicht die wohlhabenden Verwandten und Freunde einladen, die ihnen vergelten können, sondern gerade die Armen und chronisch Kranken⁷⁸. Der ungerechte Schalksknecht erläßt seinen Schuldner einen Teil ihrer Schuld⁷⁹, und Lukas spitzt das Gebot der Feindesliebe ganz auf die Thematik von Leihen und Schuldenerlaß zu⁸⁰:

⁷⁴ Die Rettung des Reichen ist damit für Lukas ein völlig anderer Vorgang als die Rettung des Armen, wie man aus dem Vergleich von Lk 18 31–34 und 19 1–10 ersehen kann, die Lukas vielleicht bewußt antitypisch nebeneinanderordnet: Der reiche Zachäus ist nicht in Not und schreit nicht zu Jesus um Hilfe wie der blinde Bettler. Der Kontakt mit Jesus kommt dadurch zustande, daß sich Zachäus für Jesus interessiert und seine Selbsteinladung freudig annimmt. Die Gegenwart Jesu bringt ihn dazu, eine Erklärung abzugeben, seinen bisherigen Lebensstil als Reicher total zu verändern. Die Rettung eines Reichen ist für Lukas also mit Umkehr verbunden; wohl erscheint das Wort *μετανοία* in 19 1–10 nicht, doch hat es auch an anderen Stellen für Lukas eine deutliche soziale Konnotation, vgl. Lk 3 10ff.

⁷⁵ So explizit in 16 9, wenn man das ungenannte subj. von *δέξονται* in den *φίλοι* des Vordersatzes sieht, d. h. den Armen, die man sich durch Schuldenerlaß zu Freunden macht; sonst müßte man an Engel denken wie etwa 6 38.

⁷⁶ Lk 11 41 12 33 19 8 Act 3 2.3.10 9 36 10 2.4.31 20 35 (24 17); dafür fehlt Mk 14 3–9 (s. o. Anm. 60) und eine kritische Stellungnahme wie Mt 6 1–4.

⁷⁷ Lk 5 11.28 14 33 18 28.

⁷⁸ Lk 14 13f. 21.

⁷⁹ Lk 16 5–7; das Erstaunliche ist, daß der Schuldenerlaß sogar dann als etwas Positives beurteilt wird, wenn er – wie im erzählten Fall – eine Veruntreuung darstellt.

- Lk 6 34 Wenn ihr denen leiht, von denen ihr (zurück)zuerhalten hofft, was für einen Dank habt ihr dann? Auch Sünder leihen Sündern, um das Ihre wiederzubekommen.
- 35 Jedoch: liebet eure Feinde und tut Gutes und leiht denen, von denen ihr nichts erhofft, so wird euer Lohn groß sein, und ihr werdet Söhne des Höchsten sein, denn er ist gütig über die Undankbaren und Bösen.
- 36 Werdet barmherzig, wie euer Vater barmherzig ist!
- 37 Richtet nicht, damit ihr nicht gerichtet werdet!
Verurteilt nicht, damit ihr nicht verurteilt werdet!
Laßt (den Schuldner) frei (ἀπολύετε), und ihr werdet freigelassen werden!
- 38 Gebt, dann wird euch gegeben werden; ein gutes, zusammengepreßtes, gerütteltes Maß werden sie euch in den Schoß legen.

Diese Mahnungen berühren sich nun aber sachlich deutlich mit Jes 58 6ff.; sogar sprachlich lassen sich gewisse Anklänge erkennen: Dem ἀπολύετε von Lk 6 37 entspricht im griechischen Text von Jes 58 6:

Löse (λύε) jede Fessel der Ungerechtigkeit,
löse (διάλύε) die Schlinge erzwungener Verträge!

Auch wenn man nicht mit Sicherheit nachweisen kann, daß Lukas bei seiner Ausdeutung des Feindesliebesgebots an Jes 58 6 gedacht hat, so besteht doch zwischen diesen und den anderen Mahnungen seines Evangeliums eine tiefgreifende Strukturverwandtschaft zu Jes 58: Hier wie dort der warme inständige Ton der Mahnung, hier wie dort der Formzusammenhang von Mahnung und bedingter Verheißung. Aber was noch wesentlicher ist: Sowohl Jes 58 5ff. als auch das Lukasevangelium wenden sich an die Reichen. Beide wollen sie zu einer außerordentlich weitgehenden sozialen Leistung motivieren, auf einen Großteil ihres Besitzes und das Eintreiben von Schulden zu verzichten, weitherzig Almosen zu geben, um so die Not der armen Gemeindeglieder zu lindern. Jes 58 5–9a sprach zu der Oberschicht der frühnachexilischen Gemeinde in einer schweren sozialen Krise. Lukas richtet sein Doppelwerk an die Oberschicht seiner hellenistischen Gemeinde⁸¹. Wohl kennen wir diese Gemeinde und ihre Probleme nicht genau, doch vieles spricht dafür, daß sie ähnlich stark sozial geschichtet war wie die hellenistische Gemeinde in Korinth und daß es in ihr wie dort ganz erhebliche soziale Spannungen gegeben hat⁸². Den

⁸⁰ Dies ist vor allem von L. Schottroff/W. Stegemann, 144–148 und G. Theißen, 180–183 herausgearbeitet worden; daß der säumige Schuldner leicht zum persönlichen Feind wird, sieht schon Sir 29 6.

⁸¹ In dieser Schicht ist wohl der im Proömium genannte »ehrwürdige Theophilus« am ehesten zu suchen, vgl. G. Theißen, 183.

⁸² Vgl. die Mißstände, die bei der Abendmahlsfeier in Korinth eingerissen sind (1 Kor 11 17ff.); auch der Streit um das Götzenopferfleisch (1 Kor 8 10) hat einen sozialen Hintergrund; vgl. dazu G. Theißen, Soziale Schichtung in der korinthischen Gemeinde. Ein

Oberschichtsangehörigen seiner hellenistischen Gemeinde, die offenbar mit Verachtung auf die armen Gemeindeglieder herabblicken, will Lukas mit seinem Werk das hohe Ethos des Besitzverzichts und des Almosengebens aus der alttestamentlichen, frühjüdischen und judenchristlichen Tradition nahebringen, das in der hellenistischen Gesellschaft seiner Zeit weitgehend unbekannt war⁸³. Deswegen läßt er Jesus, gleich zu Beginn seines öffentlichen Auftretens, aus dem klassischen Almosentext Jes 58 zitieren⁸⁴.

Das Evangelium an die Armen erweist sich also bei näherem Zusehen analog zu Jes 58 als eindringliche Botschaft an die Reichen. In ihr haben die in wörtlichem Sinn verstandenen alttestamentlichen Zitate der »Antrittspredigt Jesu« eine klar umrissene und sinnvolle Funktion: Daß sich Jesus zu den Armen, Kranken und wirtschaftlich Ruinierten gesendet sieht, soll den Reichen der lukanischen Gemeinde unmißverständlich deutlich machen, daß ihnen die Sendung Jesu nur dann zum Heil ausschlagen kann, wenn sie freiwillig arm oder doch zumindest ärmer werden, d. h. auf den Großteil ihres Besitzes verzichten und ihn zur Linderung der Not der Armen verwenden. Jesus selber hat zwar die Armen vor allem nur aus körperlicher Not befreit – er und die Apostel waren ja selber arm und konnten den Armen keine materiellen Güter geben (Act 3 4f.) – aber er hat Menschen in seine Nachfolge gerufen, die getroffen von seinem Ruf auf ihren Reichtum verzichten können, um ihn den Armen zu geben. Auf diesem Hintergrund müssen die sicher idealtypischen, aber doch nicht ganz ohne Anhalt an der Realität konzipierten Schilderungen des »Liebeskommunismus« der Jerusalemer Urgemeinde gesehen werden⁸⁵. Hier wird – im Umweg über die reichen Christen – die Befreiung der Armen auch aus ihrer wirtschaftlichen Not im Gefolge der Sendung Jesu ein Stück weit Realität, ganz so wie es programmatisch Lk 4 18f. angekündigt worden war:

Beitrag zur Soziologie des Hellenistischen Urchristentums, ZNW 65, 1974, 232–272 = Studien zur Soziologie des Urchristentums, WUNT 19, 1979, 231–271; Ders., Die Starken und die Schwachen in Korinth. Soziologische Analyse eines theologischen Streites, EvTh 35, 1975, 155–172 = ebd. 272–289.

⁸³ Vgl. H. Bolkestein, Wohltätigkeit und Armenpflege im vorchristlichen Altertum, 1939 = 1969, 213f. 231 ff. 260 ff. 438 ff., der den Unterschied zwischen den orientalischen und griechisch-römischen Verhältnissen pointiert herausarbeitet.

⁸⁴ Die sachliche Entsprechung zwischen dieser wesentlichen Linie des Lukasevangeliums und Jes 58 6f. war schon in der Alten Kirche einem Mann wie Tertullian so deutlich, daß er sie gegen Marcions Herabsetzung des AT laufend ins Feld führt: Adv. Marc. IV 16,16; 17,8 (zu Lk 6 34–38); 31,1 (zu Lk 14 22–24); 37,1 (zu Lk 19 1–10); vgl. auch seine interessante direkte Kombination von Lk 4 18f./Jes 61 1f. und Lk 6 20ff. in IV 14,13.

⁸⁵ Act 2 44f. 4 32–37 5 1–11 6 1–7; wobei zumindest die Schenkung des Barnabas 4 36f. auf glaubwürdige historische Überlieferung zurückgeht.

	Lk 4 18f.	Jes 61 1–3
18.1	Der Geist des Herrn (ist) auf mir,	1 πνεῦμα κυρίου ἐπ' ἐμέ
18.2	weil er mich gesalbt hat;	οὐ εἵνεκεν ἔχρισέν με
18.3	um den Armen frohe Botschaft zu verkünden,	εὐαγγελίσασθαι πτωχοῖς (ⲉⲓⲛⲏⲩ)
18.4	hat er mich gesandt,	ἀπέσταλκέν με
18.4.1	(um zu heilen die zerbrochenen Herzens sind)	ἴασασθαι τοὺς συντετριμμένους τῇ καρδίᾳ
18.5	um den Gefangenen Befreiung zu verkünden	κηρύξαι αἰχμαλώτους ἄφρασι
18.6	und den Blinden das Sehen, (hebr.: und den Gefangenen Öffnung)	καὶ τυφλοὺς ἀνάβλεψιν
18.7	um die Zerbrochenen freizulassen	κηρύξαι ἀνάβλεψιν ⲙⲓⲛⲏⲩⲛⲏⲩ (58 6 ἀπόστειλε τεθραυσμένους ἐν ἀφέσει)
19.1	um ein Gnadenjahr des Herrn zu verkünden	2 καλέσαι ἐνιαυτὸν κυρίου δεκτὸν
19.1.2	(und einen Tag der Vergeltung	καὶ ἡμέραν ἀνταποδόσεως
19.1.3	um alle Trauernden zu trösten	παρακαλέσαι πάντας τοὺς πενθοῦντας
19.1.4	um den um Zion Trauernden Herrlichkeit anstelle von Asche zu geben)	3 δοθῆναι τοῖς πενθοῦσιν Σιων δόξαν ἀντὶ σποδοῦ

Act 4 34f. Denn es war kein Bedürftiger (ἐνδεής) mehr unter ihnen. Alle nämlich, welche Besitzer von Grundstücken oder Häusern waren, veräußerten (sie) und brachten den Erlös und legten ihn den Aposteln zu Füßen. Und man teilte aus, je nachdem es einer nötig hatte.

Damit findet das vorgeschlagene wörtliche soziale Verständnis des alttestamentlichen Mischzitats von Lk 4 18f. auch vom Gesamtrahmen des lukanischen Werkes her seine volle Bestätigung.