

Gottes Barmherzigkeit und die pharisäische Sabbat-Observanz. Zu den Sabbat-Therapien im lukianischen Reisebericht

Karl Löning

In meinem Referat geht es um zwei eher schlichte Erzählungen, in denen sich Jesus mit Repräsentanten der jüdischen Religion, mit einem Synagogenvorsteher und mit Pharisäern, über die Sabbatobservanz streitet. Solche Texte sind tückisch. Allein die Tatsache, daß mit Jesus gestritten wird, scheint manchem Interpreten zu genügen, um den Sinn solcher Geschichten vor allem in ihrer abgrenzenden Funktion gegenüber dem Judentum zu sehen. Ich zitiere eine neuere Studie¹, die mir in ihrer Tendenz dafür symptomatisch zu sein scheint, daß das besagte Vorurteil auch in der neutestamentlichen Fachwissenschaft immer noch nicht überwunden ist. Zur ersten der beiden von mir ausgewählten Heilungsgeschichten heißt es:

„Die Heilung der verkrümmten und als ‚Tochter Abrahams‘ bezeichneten Frau ... illustriert exemplarisch die letzte Bemühung Jesu um Israel ... Mit der Befreiung der Tochter Abrahams als Repräsentantin des Volkes Israel von der Fessel Satans wird der Anbruch des Gottesreiches in eschatologischer Situation zum Ausdruck gebracht. Anhand der Heilungserzählung wird aber auch demonstriert, daß die Menschen unterschiedlich auf dieses Zeichen reagieren: Der Synagogenvorsteher als Vertreter des offiziellen Judentums lehnt ebenso wie andere Gegner Jesu (V 17) das in Jesu Handeln sichtbare und erfahrbare Heilsangebot Gottes ab. Sie werden deshalb mit dem Vorwurf der Heuchelei behaftet (vgl. 12,57-59; 13,1-9) und verfallen damit eigentlich schon dem angedrohten Gericht (12,57-59; 13,1-9). Die Menge ... bleibt demgegenüber noch unentschieden und für die Verkündigung Jesu weiterhin offen. Damit wird eine beginnende Scheidung in Israel aufgrund der Verweigerung gegenüber Jesus markiert, deren zu erwartendes Ausmaß hintergründig die beiden Gleichnisse 13,18f und 13,20f anzeigen: Trotz der Verweigerung in Israel wird das Reich Gottes ‚wachsen‘ und - dann freilich über Israel hinausgreifend - zum Ziel kommen. ... Trotz Widerstand und Ablehnung kommt die Sache Gottes zum Siege. ... Die sich abzeichnende Scheidung in Israel zeigt die besondere Aktualität des Gerichtsgedankens, und der Hinweis auf die künftige Heidenmission läßt hintergründig das Versagen Israels als innergeschichtlich erfahrbares Geschehen anklingen“ (55f).

Harmansa stellt die Konflikte um die von Jesus am Sabbat vollzogenen Heilungen also in den Zusammenhang der eschatologischen Gerichtsankündigung. Die Zeit des Wirkens Jesu ist eschatologische Entscheidungszeit. Das Gericht, das die sich anbahnende Ablehnung Jesu durch das „offizielle Judentum“ nach sich zieht, wird sich bereits innergeschichtlich am Judentum ereignen.

¹ H.-K.Harmansa, Die Zeit der Entscheidung (1995).

„Somit erfahren die in 12,54-13,9 angesprochenen Themen - Kairos der Entscheidung, Blindheit Israels, Heilswirken Jesu um Israel, drohendes und sich bereits in der Geschichte vollziehendes Gericht - in 13,10-21 eine konkrete Illustration“ (56).

Die Erzählung von der Heilung der verkrümmten Frau am Sabbat ist nach dieser Interpretation letztlich also nicht als Erweis der Barmherzigkeit Gottes an Israel zu interpretieren, sondern als einer von vielen frühen Hinweisen auf die Unabwendbarkeit des angedrohten Zorngerichts Gottes am jüdischen Volk in dessen Geschichte.

Dies mag vorerst genügen, um anzudeuten, was es im folgenden zu klären gilt. Meines Erachtens hat Harmansa mit seiner Interpretation der Sabbat-Episode Lk 13,10-21 und seiner Auffassung von der Thematik und der pragmatischen Bedeutung des lukanischen Reiseberichts (IkRB) im lukanischen Doppelwerk (IkDW) die lukanische Intention gründlich verzeichnet. Meine eigene These dazu lautet: Der Streit Jesu mit bestimmten Repräsentanten des Judentums, insbesondere mit den Pharisäern, um die am Sabbat vollzogenen Heilungen soll der heidenchristlichen Leserschaft des IkDW den konstitutiven und unaufgebbaren *Zusammenhang* zwischen der Erfahrung des Erbarmens Gottes in der durch das Kommen *Jesu* eschatologisch qualifizierten Gegenwart und der religiösen Kultur des *Judentums* vor Augen führen.

Ich werde in drei Schritten vorgehen. In einem 1. Punkt analysiere ich die beiden Texte. Dabei soll geklärt werden, um was es in den Disputen um die Sabbatheilungen in der Sache geht. Im 2. Abschnitt („Der Stellenwert der Sabbat-Heilungsberichte im Kontext des lukanischen Reiseberichts“) gehe ich auf die Bedeutung der beiden Erzählungen in ihrem näheren und weiteren Kontext ein. Ich werde dabei auch mein Gesamtverständnis des IkRB skizzieren: Was als Reise nach Jerusalem erzählt wird, ist der theologischen Substanz nach der Prozeß der Stiftung des Wissens, auf dem die (heiden-) christliche Identität des lukanischen Lesers beruht. Dieser Vorgang der Begründung des christlichen Wissens vollzieht sich notwendigerweise innerhalb der jüdischen Kultur. Im 3. Abschnitt („Gottes Barmherzigkeit und die religiöse Kultur des Judentums“) soll auf diesem Hintergrund vor allem der konstruktive Aspekt der Sabbat-Dispute in unseren Textbeispielen deutlich werden.

1. Analysen²

1.1. Therapie einer gekrümmten Frau am Sabbat (Lk 13,10-17)³

- 10 Er lehrte in einer der Synagogen am Sabbat.
- 11a Und siehe,
b eine Frau, die einen Krankheitsgeist hatte achtzehn Jahre,
c und sie war gekrümmt
und konnte sich nicht aufrichten vollständig.
- 12a Als Jesus sie sah, rief er sie herbei.
b Und er sprach zu ihr:
c Frau,
d sei losgebunden von deiner Krankheit.
- 13a Und er legte ihr die Hände auf. > S 1
- b Und auf der Stelle wurde sie aufgerichtet.
c Und sie verherrlichte Gott.
- 14a Darauf sagte der Synagogenvorsteher, unwillig, weil Jesus am Sabbat heilte, der Volksmenge:
b Sechs Tage sind es, an denen man arbeiten darf.
c An ihnen also kommend laßt euch heilen
d und nicht am Tag des Sabbats. > S 2
- 15a Es antwortete ihm der Herr und sprach:
b Heuchler,
c bindet nicht jeder von euch am Sabbat sein Rind oder den Esel von der Krippe los,
d und wegführend trinkt er ihn?
- 16a Diese aber,
b die eine Tochter Abrahams ist,
c die der Satan gefesselt hatte, siehe, achtzehn Jahre,
d sollte sie nicht losgebunden werden von dieser Fessel am Tag

² Die folgenden Analysen sind ausschließlich „synchron“ auf den lukanischen Endtext bezogen. Wo die „diachrone“ Frage nach dem lukanischen Sondergut in der Forschung die Perspektive bestimmt, sind die Ergebnisse für das Thema meines Referats oft nur dürftig. Vgl. zu Lk 13,10-17 z.B. *G.Petzke*, Das Sondergut des Evangeliums nach Lukas (1990) 125-127. *H.Klein*, Barmherzigkeit gegenüber den Elenden und Geächteten (1987), bietet ein eigenes Kapitel „Sabbatheilungen“ (16-32), interessiert sich aber für die hinter dem Sondergut stehende Gemeinde, nicht für das Konzept des Lukas.

³ Eigene Übersetzung in Anlehnung an das Münchener Neue Testament.

des Sabbats?

- 17a Und als er dies gesagt hatte, schämten sich alle seine Gegner.
b Und die ganze Volksmenge freute sich über alle Glanztaten, die geschahen durch ihn.

Die Zeit- und Ortsangaben in V 10 markieren den Beginn einer neuen Episode. Diese reicht über den oben abgedruckten Text hinaus bis 13,21. Die folgenden beiden Gleichnisse vom Senfkorn und vom Sauerteig (V 18-21) werden von Jesus noch in der Synagoge gesprochen. Sie beenden als Schlußworte erst die Episode. Mit dem Itinerar 13,22 fängt ein neuer makrotextueller Zusammenhang an, der Mittelteil des lukanischen Reiseberichts (13,22-17,10). Die Episode Lk 13,10-21 bildet demnach den Abschluß des ersten Hauptzyklus des Reiseberichts (10,38-17,10). Sie steht also an exponierter Stelle und hat entsprechendes programmatisches Gewicht.⁴

Die Exposition (V 10f) zeigt den lehrenden Jesus in einer für die religiöse Kultur des Judentums spezifischen Umgebung (Synagoge, Sabbat). Die Synagoge wird als exemplarischer Ort bezeichnet („in einer der Synagogen“). Die so qualifizierte Szenerie ist Schauplatz eines offenbarungsrelevanten („Und siehe ...“) Vorgangs. Mit dem „Und siehe“ wird das für den Handlungsverlauf wesentliche Element der Exposition, das Disäquilibrium, eingeführt, die Krankheit, mit der eine Frau behaftet ist. Krankheit und Heilung verweisen in der biblischen Tradition grundsätzlich auf das Verhältnis zwischen Gott und Mensch. Die Symbolik der Krankheit ist in diesem Fall besonders aussagekräftig, vor allem wenn man die Frau ebenfalls als exemplarische Figur ansieht. Dafür spricht u.a. die Bezeichnung der Frau als „Tochter Abrahams“ durch Jesus in V 16.⁵ Ihre Krankheit ist repräsentativ für das Gebeugtsein des erniedrigten Israel, das sich aus eigener Kraft nicht aufrichten kann. Dieses Motiv begegnet im IkDW erstmals im Magnifikat, Lk 1,48.

Im ersten Teil der Haupthandlung wird die Heilung in Form einer kurzen Sequenz (V 12f) erzählt. Die Initiative geht von Jesus aus, der die Frau sieht. Auf das Partizip ἰδὼν folgen im ersten Teil der Sequenz (Protasis, V 12a-13a) drei durch Hauptsatzprädikate bezeichnete Handlungen Jesu: das Herbeirufen der Frau, das Heilwort und die Berührung. Der zweite Teil der Sequenz (Apodosis, V 13bc) besteht in einer Subsequenz: Der Vorgang des Gesundwerdens als solcher (passivum divinum „wurde aufgerichtet“)

⁴ Näheres dazu unten im 2. Teil.

⁵ F. Bovon, Das Evangelium nach Lukas (1996) 404, verweist auf die Bindung Isaaks als Hintergrundvorstellung.

verweist auf Gott als den, der die Gebeugte aufrichtet;⁶ *darauf* antwortet die Frau mit dem Gotteslob. Das therapeutische Handeln Jesu vermittelt diese Erfahrung des Handelns Gottes und macht sie für die anwesende Synagogengemeinde sichtbar. Er zeigt (als Lehrer) an dieser exemplarischen Kranken, wie Gott jetzt an seinem Volk handelt. Das Gotteslob der Frau bringt das sich jetzt neu eröffnende Gottesverhältnis Israels zum Ausdruck. Vorerst wird die Gemeinde in der Synagoge daran noch nicht beteiligt.

Bevor dies geschieht und die therapeutische Zeichenhandlung Jesu darin ihr didaktisches Ziel erreicht, kommt es zu einem Normenstreit. Ein Repräsentant der religiösen Kultur des Judentums (der Synagogenvorsteher) weist das Synagogenpublikum zurecht mit dem Argument, Therapien seien als eine Form von Arbeit am Sabbat nicht erlaubt. Der Ausdruck „am Tag des Sabbats“ steht am Ende sowohl des Einwands des Synagogenvorstehers (V 14d) wie auch am Ende der Entgegnung Jesu (V 16d). Damit wird betont, daß es in dem Disput nicht um irgendein Verbot, sondern um die Frage nach dem Sabbat geht. Der restriktiven Interpretation des Synagogenvorstehers (arbeiten *darf* man nur an den übrigen Tagen, *nicht* am Sabbat) stellt der Lehrer Jesus gegenüber, was man am Sabbat tun *muß*; dabei wird auf beiden Seiten dasselbe griechische Verb (δεῖ, εἶδει) verwendet. Die positive Frage, was der Sabbat verlangt, gewinnt dabei das Übergewicht gegenüber der negativen Frage, was am Sabbat nicht erlaubt ist. Dies erreicht der Erzähler - abgesehen von der Rollenverteilung im Dialog - durch eine Stichwortverbindung, mit der er textsemantisch die Heilung der Frau mit dem dadurch veranlaßten Streit über den Sabbat verbindet: Dem Heilungswort Jesu (wörtlich: „sei gelöst“ / ἀπολέλυσαι) entspricht auch sein Argument. Die Frau, die der Satan achtzehn Jahre lang „gefesselt“ hatte, „mußte“ am Sabbat losgebunden (wörtlich: „gelöst“) werden (εἶδει λυθῆναι). Die Zahl 18 (*Jahre* der Fesselung durch Satan) überbietet numerisch dreifach die Zahl 6 (*Tage*, an denen gearbeitet werden darf) im Einwand des Synagogenvorstehers und unterstreicht auch damit die Unangemessenheit der von ihm vertretenen Normvorstellung gegenüber der befreienden Heilung der gekrümmten Frau am Sabbat.

Entscheidend für den Sinn der gesamten Erzählung ist nun vor allem, daß die über das Stichwort „lösen“ hergestellte textsemantische Beziehung auch in dem Satz auftaucht, mit dem Jesus das Verhalten des Synagogenvorstehers kommentiert (V 15). Die Rede ist von der Sabbatobservanz der Gruppe („jeder von euch“), als deren Repräsentant der Synagogenvorsteher seinen Einwand formuliert hat. Das Tränken von Rind und Esel am Sabbat wird in der Argumentation Jesu mit der Therapie am Sabbat dadurch *parallelisiert*, daß der Vorgang des Lösens der Stricke, mit denen die Tiere

⁶ Vgl. F. Bovon, Das Evangelium nach Lukas III/2 (1996) 392.

angebunden sind, durch ein Hauptsatzprädikat bezeichnet wird und damit syntaktisch dasselbe Gewicht erhält wie das zweite Hauptsatzprädikat, das sich auf den eigentlichen Zweck dieser Handlung, das Tränken, bezieht (V 15). Das Losbinden („lösen“ / λύειν) dient der lebensnotwendigen Versorgung des Viehs am Sabbat mit Trinkwasser. Auf diese Weise wird ein Argument ermöglicht nach dem Schema des Schlusses vom Kleineren auf das Größere (*gal-wachomer*-Schluß): Wenn schon für das Versorgen der Tiere am Sabbat ein „Lösen“ erforderlich ist, um wieviel mehr dann die „Lösung“ einer Tochter Abrahams aus der Fessel der Krankheit.

Die Logik dieses Schlußverfahrens wird dadurch unterstützt, daß als Verursacher der Krankheit der eschatologische Gegenspieler Gottes selbst genannt wird, Satan. Schon in der Exposition hat der Erzähler durch den Ausdruck „Krankheitsgeist“ / πνεῦμα ἀσθενείας die Therapie unter den Aspekt der eschatologischen Überwindung der Dämonenherrschaft gestellt. Die Entmachtung der Dämonen ist aber Gottes Sache, wie das zweifache *passivum divinum* (vgl. außer V 13 auch V 16) anzeigt. Die Sache Jesu ist es also hier nicht, den Kampf gegen den Krankheitsdämon zu führen - dies müßte dann als Exorzismus dargestellt werden - , sondern als charismatischer Lehrer das eschatologische Handeln Gottes offenbar zu machen und es im Disput mit einer Autoritätsperson seiner soteriologischen Bedeutung nach auszulegen. Der Streit über die Sabbatobservanz dient in diesem Zusammenhang speziell dem Ziel, *das Verhältnis des eschatologischen Handelns Gottes zur religiösen Kultur des Judentums zu thematisieren*. Durch die Debatte wird für den Leser erst erkennbar, welche Zusammenhänge zwischen dem Sabbat als Institution der jüdischen Religion und der Heilung der gekrümmten Frau bestehen.

Der Sabbat ist (erstens) der Tag, an dem das befreiende Handeln Gottes erfahren wird.⁷ Das eschatologische „Lösen“ der Fesseln der Dämonenherrschaft entspricht dem Sinn des Sabbats als *Tag der Befreiung der Schöpfung* durch die Aufrichtung der Gottesherrschaft. Dieser Aspekt wird vom Erzähler nicht expliziert. Der Leser kann diese Leerstelle im Text aber aufgrund der genannten syntaktischen Indizien (zweimaliges *passivum divinum*) füllen. Keine Leerstelle läßt der Text dagegen, wenn es darum geht, den Sabbat (zweitens) *als Institution der jüdischen Kultur* zu kennzeichnen. Die Exposition nennt den Sabbat neben der Synagoge. Der

⁷ Am deutlichsten wird dieser Zusammenhang im lukanischen Osterzyklus. Die Grablegung beschließt Lk 23,54 mit dem Satz: „Und es war Rüsttag, und der Sabbat leuchtete auf.“ Es folgt die Darstellung der Zurüstung der Frauen für ihren Gang zum Grab am Ostermorgen und ihre Ruhe am Sabbat „gemäß dem Gebot“ (V 55f) und in unmittelbarem Anschluß daran die Entdeckung des leeren Grabes durch die Frauen „am ersten Tag der Woche“ (24,1). Der Kunstgriff, die Frauen vor, während und nach dem Sabbat agieren zu lassen, ist ein dezenter Hinweis auf den Sabbat als den Tag der Errettung Jesu aus dem Tod durch Gott.

Disput wird geführt mit dem Synagogenvorsteher. Er bezieht sich auf die Sabbatobservanz als gebotene religiöse Praxis. Das Argument des Synagogenvorstehers bewegt sich auf dieser Ebene, und zwar ausschließlich. Das Argument Jesu setzt darüber hinaus die religiös-kulturelle Ebene mit der übergeordneten soteriologischen Ebene in Beziehung. Dabei fällt auf, daß das Argument Jesu nicht auf die Vorstellung von Sabbatobservanz eingeht, die der Synagogenvorsteher gegenüber der Menge von Amts wegen äußert, sondern auf die von ihm und seinesgleichen geübte Praxis, nach der es am Sabbat erlaubt ist, das Vieh loszubinden, um es zur Tränke zu führen. Kritisiert wird der Synagogenvorsteher gerade nicht wegen dieser Praxis und der entsprechenden Auffassung vom Sinn des Sabbats,⁸ sondern deswegen, weil er der Menge gegenüber nicht diese, sondern eine restriktive Auffassung vertritt. Auf dieses Mißverhältnis bezieht sich der Vorwurf der Heuchelei gegen ihn und seinesgleichen (vgl. den Plural in der Anrede „Heuchler / ὑποκριταί“ V 15). In der Sache geht es bei diesem Vorwurf darum, daß der Synagogenvorsteher den Maßstab seiner eigenen lebensförderlichen Sabbatpraxis bei seiner Beurteilung des therapeutischen Handelns Jesu am Sabbat gegenüber der Gemeinde nicht zur Sprache bringt. Heuchelei ist ein kommunikatives Fehlverhalten. Deshalb muß Jesus als Lehrer seine Interpretation der Heilung zwar gegen die vom Synagogenvorsteher gegenüber der Gemeinde geäußerte Normvorstellung durchsetzen, kann sich aber dabei auf dessen Praxis gerade berufen. Dieser Synagogenvorsteher verhält sich damit optimal im Sinne der Darstellungsstrategie des Autors Lukas. Er liefert mit seinem Verhalten in seiner kulturellen Sphäre die Folie, auf der die Bedeutung der Sendung Jesu deutlich hervortritt.

Am Ende dieser Überlegungen stellt sich die entscheidende, nämlich die textpragmatische Frage, welche *Bedeutung* diese Darstellung *für den Leser* des lkdW hat. Nach der Darstellung des Vorgangs durch den Erzähler wäre es möglich und natürlich wünschenswert gewesen, daß sich der Synagogenvorsteher der Auffassung Jesu vom Sinn des Sabbats angeschlossen hätte.

⁸ Weder verteidigt Jesus seine Sabbatpraxis noch greift er die Sabbatpraxis der durch den Synagogenvorsteher repräsentierten Gruppe an. In diesem Punkt unterscheidet sich Lk 13,10-17 sowohl von der Sabbat-Therapie Mk 3,1-6 wie auch von deren lukanischer Neufassung Lk 6,6-11. Auch wird man dem Text Lk 13,10-17 nicht gerecht, wenn man die Pointe aus dem vermeintlichen Gegensatz der von den Kontrahenten vertretenen *Auffassungen* vom Sabbat herzuleiten versucht: „Eine ganze Sabbattheologie wird auf den Kopf gestellt. Aus einem Tag, an dem der Gehorsam in ein Nichtstun mündet, das Knechtschaft zuläßt, wird der Sabbat zum Fest, an dem die Liebe im Dienst an den anderen aufleuchtet“; so F. Bovon, *Das Evangelium nach Lukas* (1996) 403. Dies ist schon deshalb nicht textgerecht, weil die Sabbatpraxis der Gegner Jesu nach V 15cd gerade nicht „in ein Nichtstun mündet“. Diese Bewertung ist nicht die des Lukas, sondern könnte von Tacitus stammen: „Da das Nichtstun (den Juden) Freude macht, wird auch jedes siebte Jahr dem Müßiggang geweiht“ (Historien V 4).

Dann allerdings hätte der Leser nicht viel dazugelernt. Daß dieser Zusammenhang Thema eines Streites in einer Synagoge wird, macht dem (nichtjüdischen) Leser des lkdW erst unübersehbar deutlich, worin die wesentliche Aussage für ihn liegt: Die Voraussetzung für das Verstehen der Heilung ist ein richtiges Verständnis des Sabbats. Der Streit darum muß von Jesus geführt werden, weil es ein verstehendes Wahrnehmen des eschatologischen Handelns Gottes zur Befreiung seines Volkes nur gibt auf der Grundlage des Hoffnungswissens Israels, das sich in der religiösen Kultur des Judentums objektiviert hat. Die Auseinandersetzung um die Analogie zwischen der traditionell-religiösen Sabbatobservanz und der eschatologischen Erfüllung des Sabbats durch Gottes befreiendes Handeln an seinem Volk zeigt dem (nichtjüdischen) Leser des Textes erst eindeutig, daß seine eigene Erfahrung der rettenden Barmherzigkeit Gottes nicht möglich ist ohne die Partizipation an der religiösen Kultur, um deren eschatologisch-soteriologische Relevanz in der erzählten Geschichte gestritten wird.

In der erzählten Welt endet die Episode zunächst mit einem ambivalenten Schluß. „Alle Gegner“ Jesu werden durch sein Argument beschämt,⁹ aber „die ganze Volksmenge“ freut sich über „alle“ seine „Glanzthaten“. Die generalisierenden Formulierungen verweisen darauf, daß hier nicht nur eine einzelne Episode, sondern ein größerer Erzählzusammenhang abgeschlossen wird, der des ersten Hauptzyklus des Reiseberichts (s.o.). Ist dies nun ein gutes oder ein schlechtes Ergebnis? Entschieden wird dies durch die beiden Gleichnisse, mit denen die Episode und der Zyklus tatsächlich erst an ihr Ende kommen. In ihnen formuliert der lukanische Jesus seine Bilanz der Reise bis zu diesem Punkt,¹⁰ und zwar euphorisch im Sinne eines überwältigenden Erfolgs. Die Saat geht auf. Die Pflanze wird wachsen, bis sie zum kosmischen Lebensbaum geworden ist. Der Sauerteig ist schon unter dem Mehl „verborgen“. Unauffhaltsam wird das Ganze durchsäuert werden. Besonders dieses zweite Gleichnis ist geeignet, auf den Offenba-

⁹ Vgl. *D.B.Gowler*, *Host, Guest, Enemy and Friend* (1991). *Gowler* arbeitet das literarische Profil der lukanischen Pharisäer auf der Basis kulturanthropologischer Muster („cultural scripts“) der Antike heraus (Ehre - Schande; Patron - Klient - Beziehung; Reinheitsregeln; Verwandtschaft und Zugehörigkeit zum Haus). Die beiden Sabbat-Therapien dienen als Beispiele für das Schema Ehre - Schande (vgl. 16f). Die Pharisäer haben als „anti-types of Jesus and the disciples“ im Evangelium (305) die Funktion, Jesus via negativa zu legitimieren (vgl. 301). „... they set off, contrast with, and dramatize Jesus, and they represent those who do not adequately recognize Jesus' identity or respond correctly to his message“ (305). In der Apg ändere sich das Bild. Dort dienen die Pharisäer nach *G.* der positiven Legitimation des Christentums. „No longer are the Pharisees anti-types, but they represent different levels of response to Christianity“ (305).

¹⁰ Aus diesem Grund können die Gleichnisse nicht, wie *H.-K.Harmansa* formuliert, als hintergründige Anspielungen auf das „Versagen Israels“ (56) interpretiert werden.

Szenen, die alle am Tisch eines der führenden Pharisäer in dessen Haus spielen. Hier findet etwas statt, das einen hellenistischen Leser an ein Symposion erinnern könnte. Auch hier ist der Schauplatz, das Haus des Pharisäers, ein für die religiöse Kultur des Judentums exemplarischer Ort,¹⁴ zumal der Hausherr wiederum als führende Figur einer religiösen Gruppe bezeichnet wird. Die Zeitangabe „am Sabbat“ ist auch in dieser Episode von programmatischer Bedeutung. Dies ergibt sich nicht nur daraus, daß auch die Heilung des Wassersüchtigen ähnlich wie die der gekrümmten Frau in 13,10-17 zum Streit über die Sabbatobservanz führt (über das, was am Sabbat „erlaubt“ ist, V 3). Ein noch gewichtigeres Indiz dafür ist die über den Ausdruck „Brot zu essen“ / φαγεῖν ἄρτον bzw. „wer Brot isst“ / ὅστις φάγεται ἄρτον hergestellte Stichwortverbindung zwischen der Exposition der Episode und der Überleitung (V 15) zum Gleichnis von der Einladung zum großen Mahl (V 16-24), mit dem das Symposion endet. Als Eröffnungssperikope steht demnach auch diese Heilungsgeschichte an exponierter Stelle und ist deshalb als programmatischer Text einzuschätzen.

Die Exposition baut die Erzählspannung über ein doppeltes Disäquilibrium auf. Die Pharisäer und Schriftgelehrten¹⁵ werden mit dem Hauptsatz V 1c als kritische Beobachter Jesu charakterisiert; die Figur, an der Jesus handeln wird, der Kranke (V 2), wird wiederum mit dem offenbarungstheologisch relevanten Signal „und siehe“ eingeführt. Die Art der Krankheit entspricht der Situation. Wassersucht gilt in der griechischen Medizin u.a. als Folge von Trunksucht. Insofern geht vom Auftreten des Wassersüchtigen beim Sabbatmahl im Haus eines Pharisäers auch eine Störung der religiös qualifizierten Mahlgemeinschaft aus.

Die Handlung verläuft in zwei Sequenzen. Sequenz 1: Jesus stellt den Pharisäern und Schriftgelehrten die konkrete Frage, ob am Sabbat eine Therapie erlaubt sei; er erhält darauf keine Antwort von ihnen. Die Verweigerung der Antwort wird ironisch als eine Form der Sabbatobservanz (wörtlich: „Sie ruhten“ / ἡσύχασαν, V 4a) karikiert. Sequenz 2: Darauf

14,1 genannten Haus spielen kann. Auf die inhaltliche Relevanz dieser ungewöhnlich engen Verknüpfung der Haus-Episode mit der folgenden Episode ist später zurückzukommen.

¹⁴ Die pharisäischen Genossenschaften bestehen ökonomisch gesehen aus einem Netzwerk kooperierender Familienbetriebe („Häuser“). Der interne Warenaustausch innerhalb der pharisäischen Chabura garantiert, daß für den eigenen Gebrauch nur ordnungsgemäß verzehntete und insofern „reine“ Nahrungsmittel gekauft werden. Zur Wertschätzung des Hauses als Ort religiöser Kultur vgl. Pirque Abot 1,4f. Jose ben Joezer pflegte zu sagen: Dein Haus sei eine Stätte der Zusammenkunft für die Weisen. Laß dich bestäuben durch den Staub ihrer Füße. Trinke mit Durst ihre Worte. Jose ben Jochanan pflegte zu sagen: Dein Haus sei weithin geöffnet. Arme seien deine Hausgenossen ...

¹⁵ Daß dies die in der Exposition nicht näher bezeichneten Beobachter sind, wird durch die Renominalisierung in V 3a nachgetragen.

heilt und entläßt Jesus den Kranken und beantwortet selbst die gestellte Frage durch ein Argument in Frageform; er erhält auch darauf keine Reaktion. Das zweite Schweigen der Gegner wird vom Erzähler ohne jede Ironie als blamables Unvermögen interpretiert. Erzählerische Voraussetzung dafür ist die Unwiderlegbarkeit des Arguments Jesu. Er beruft sich auch hier wieder auf die von den Gegnern selbst praktizierte Sabbatobservanz. Hier hat der Erzähler zwar nicht durch eine Stichwortverbindung, wohl aber durch eine in der Exposition angelegte Motiventsprechung dafür gesorgt, daß es durch den argumentativen Verweis auf die pharisäische Sabbatobservanz auch in dieser Erzählung wieder zu einer Parallelisierung der Therapie mit dieser Sabbatpraxis kommt. Jesus heilt am Sabbat einen Wasserstüchtigen; die Gegner retten am Sabbat Sohn oder Rind, indem sie sie aus dem Brunnen ziehen, bevor sie ertrinken. Dies ist gewiß kein Beispiel differenzierter schriftgelehrter Argumentationskunst. Dennoch ist hier der Bezug auf den pharisäischen Grundsatz, daß jede Lebensgefahr den Sabbat verdrängt,¹⁶ gut zu erkennen. Die darstellerische Strategie des Erzählers ist hier im Prinzip dieselbe wie in Lk 13,10-17, nämlich dem (nichtjüdischen) Leser dieser Episode vor Augen zu führen, daß Jesus erneut eine exemplarische Station seiner Reise nach Jerusalem dazu nutzt, den Zusammenhang geltend zu machen zwischen der eschatologischen Zuwendung Gottes zu seinem Volk, die in den Therapien Jesu zeichenhaft offenbar wird, und der religiösen Kultur dieses Volkes, als deren Repräsentanten hier die Pharisäer und Schriftgelehrten auftreten. Dabei ist klar, daß die Pharisäer und Schriftgelehrten als Gegner Jesu - nicht Gottes! - verhindern, daß dieser Zusammenhang auf der Ebene der Lehre sogleich Anerkennung findet.

Aber die Diskussion über die Entsprechung von religiöser Kultur des Judentums und eschatologischem Handeln Gottes ist im Kontext des Symposions (14,1-24) mit dem Schluß der Therapie (V 6) gerade nicht abgeschlossen, sondern sie wird im Gegenteil durch das provokative Handeln und Argumentieren Jesu hier wieder eröffnet. Im Vergleich mit der Heilung der gekrümmten Frau fällt dann auch auf, daß die Therapie in 14,1-6 nicht bei den Gegnern die Diskussion um die Sabbatruhe auslöst, sondern umgekehrt Jesus den Normendiskurs beginnt und dann handelt, ohne die Zustimmung oder den Einspruch der Pharisäer und Schriftgelehrten abzuwarten, mit dem Ergebnis, daß die Gegner schon zu Beginn des Symposions als inkompetente Lehrer blamiert werden. Dies besagt aber, wie der Fortgang

¹⁶ Vgl. Joma 8,6. Historisch steht am Ausgangspunkt der langen Diskussion über Sabbat und Lebensgefahr die Entscheidung der Makkabäer, die Selbstverteidigung am Sabbat nicht als Verstoß gegen die Sabbatruhe zu bewerten (vgl. 1 Makk 2,29-41). Der dem Simeon ben Menasja (um 180 n.Chr.) zugeordnete Ausspruch: „Euch ist der Sabbat übergeben worden, und nicht seid ihr dem Sabbat übergeben worden“ (Mekh Ex 31,13 [109b]) deutet noch auf diesen Zusammenhang hin.

des Symposions zeigt, keineswegs, daß der in 13,10-17 ausgebrochene Konflikt Jesu mit jüdischen Autoritäten in 14,1-6 jetzt bis zum Abbruch der kommunikativen Beziehungen eskaliert. Richtig ist vielmehr, daß der Konflikt mit den jüdischen Autoritäten, der am Ende der Erzählung von der Heilung der gekrümmten Frau durch die euphorische Reaktion des Volkes und die euphorische Reaktion Jesu auf diese Reaktion erledigt zu sein schien, am Beginn des Symposions im Haus des Pharisäers so wieder aufgerufen wird, wie es dem Stand der Dinge in 13,17-21 entspricht. Die Provokation der Gegenseite durch den argumentierenden Jesus schließt im ersten Fall den Streit über Sabbatobservanz und Gottes befreiendes Handeln vorläufig ab, die gleiche Provokation eröffnet dagegen im zweiten Fall die Debatte neu. Man wird sich also hüten müssen, die vorläufigen Resultate dieses Diskurses als definitives Scheitern zu verabsolutieren.

Bevor ich diesen Zusammenhang im zweiten Punkt weiter verfolge, ist ein kurzes Fazit sinnvoll:

Es hat sich gezeigt, daß der Streit um die beiden Sabbatheilungen keineswegs darauf hinausläuft, den Konflikt zwischen Jesus und den jüdischen Autoritäten als den immer deutlicher werdenden Bruch mit dem „offiziellen *Judentum*“ erscheinen zu lassen, der letztlich mit dem Gericht Gottes am jüdischen Volk bzw. an „Israel“ geahndet wird (innergeschichtlich durch den Jüdischen Krieg). Die Geschichten handeln davon, wie Gottes rettendes Erbarmen mit seinem Volk im heilenden Wirken Jesu am Sabbat sichtbar wird. Der Streit mit den religiösen Autoritäten bezieht sich gerade auf den damit behaupteten *Zusammenhang* zwischen der religiösen Kultur des Judentums und dem eschatologischen Handeln Gottes. Dieser Streit wird deshalb mit Synagogenvorstehern, Gesetzeslehrern und Pharisäern geführt, weil nach lukanischer Sicht gerade sie es sind, die mit ihrer lebensförderlichen Sabbatobservanz dem Maßstab des eschatologischen Handelns Gottes, der Barmherzigkeit, entsprechen. Daß es darüber nicht zum Konsens kommt, besagt, daß die Kompetenz dieser Autoritäten als Lehrer Israels in der eschatologischen Krise nicht ausreicht. Dazu bedarf es nach Lukas einer anderen Belehrung. Sie findet statt in dem Prozeß, den Lukas als Reise Jesu nach Jerusalem darstellt.

2. Der Stellenwert der Sabbat-Heilungsberichte im Kontext des lukanischen Reiseberichts

Bereits die Einzelanalysen haben erkennen lassen, daß die Beurteilung der Intention der Sabbat-Therapien wesentlich auch von der Einschätzung ihres Stellenwerts im Kompositionsgefüge des lukanischen Reiseberichts abhängt. Die eingangs kritisierte Interpretation von *H.-K.Harmansa* beruht u.a. auch auf einer problematischen Bestimmung dieses strukturellen Aspekts.¹⁷

Der lkrB (Lk 9,51-19,48) wird makrotextuell durch vier summarische Reisenotizen (9,51;10,38;13,22;17,11) in vier Teile gegliedert, einen thematisch grundlegenden Eröffnungsteil (9,51-10,37)¹⁸ und drei Zyklen¹⁹, die

¹⁷ *H.-K.Harmansa*, Die Zeit der Entscheidung (1995), ordnet Lk 13,1-9 in den Kontext von Lk 12,1-35 ein. Dabei geht er von der richtigen Feststellung aus, die in 12,1 aufgebaute Szenerie reiche trotz mehrfachen Adressatenwechsels bis 13,9. Damit wird berücksichtigt, daß mit Lk 13,10, dem Eröffnungsvers der Therapie der gekrümmten Frau am Sabbat, eine neue Episode eröffnet wird und mit 13,22, der Reisenotiz, noch deutlicher ein eigener Abschnitt eingeleitet wird (46). Im folgenden aber spricht er sich dagegen aus, Lk 13,22 als höherrangiges Gliederungssignal zu bewerten, mit dem ein neuer Hauptteil des lkrB eröffnet werde. Er beruft sich dabei gegen die formalen Kriterien auf rein inhaltliche. Weil die „für Lk 12,35-53.54-13,21 bestimmende eschatologische Thematik mit 13,21 nicht einfach abgeschlossen ist, sondern über 13,22 und einen weiteren Szenenwechsel in 13,31 hinaus bis 13,35 prägend bleibt“ (46), müsse der Kontext für die von ihm untersuchte Einheit entsprechend bis 13,35 zusammengehalten werden. Damit wird auch die Heilung der gekrümmten Frau diesem thematischen Zusammenhang untergeordnet und unter entsprechender Betonung des Gerichtsgedankens interpretiert. Ein ganz ähnliches Argumentationsmuster verfolgt *M.Diefenbach*, Die Komposition des Lukasevangeliums (1993). Auch er geht von den Reisenotizen als höchstrangigen Gliederungssignalen des lkrB aus (vgl. 110) und beurteilt entsprechend Lk 9,51-13,21; 13,22-17,10; 17,11-19,28 als „Etappen“ der Reise bzw. als „drei Redekomplexe“ (93). In der Zusammenfassung (110-113) gibt er völlig überraschend und ohne eigene Begründung dieses Schema wieder auf zu Gunsten eines chiastischen Gliederungsmodells nach „Themenkreisen“. Unter Bezugnahme auf *J.A.Fitzmyer*, The Gospel according to Luke (1981), 111f, und *E.Schweizer*, Das Evangelium nach Lukas (181982), 108f, legt er eine eigene Gliederung nach diesem Prinzip vor. Nach dieser Gliederung bilden Lk 13,22-33 (Gleichnis von der verschlossenen Tür, Warnung vor Herodes) und Lk 13,34f (Jerusalem-Wort) den Scheitelpunkt der chiastischen Komposition des lkrB insgesamt. Die beiden Sabbat-Therapien Lk 13,10-21 und 14,1-6 bilden demnach einen Rahmen um die vom Gerichtsgedanken geprägten Einheiten im Zentrum der ganzen Komposition und werden so ihrer Aussage nach dem Gerichtsmotiv zu- und untergeordnet.

¹⁸ Näheres dazu unten im 3. Abschnitt.

¹⁹ Mit dem Wort Zyklus bezeichne ich mehrere kompositorisch zusammengehörige Episoden. Insofern könnte der Eröffnungsteil des lkrB auch als Zyklus bezeichnet

das im Eröffnungsteil grundlegende Themenprogramm der Reise je unter besonderen Aspekten konkretisieren. Das Leitthema jedes einzelnen Zyklus wird jeweils an dessen Anfang formuliert. Im Zusammenhang meines Referats sind vor allem der erste und der zweite Zyklus von Interesse.²⁰ Ich werde deshalb im folgenden das spezielle thematische Konzept jedes dieser beiden Zyklen umreißen und jeweils die beiden Heilungsberichte in diesen Zusammenhang einordnen.

2.1. Der Stellenwert der Heilung der gekrümmten Frau im Kontext des ersten Zyklus des lkrB (Lk 10,38-13,21)

Der erste Zyklus (10,38-13,21) wird eröffnet²¹ mit einem biographischen Apophthegma, dessen Schlußgion Stellung nimmt zum Verhalten zweier ungleicher Schwestern, Martha und Maria, die auf gegensätzliche Weise auf das Kommen Jesu in ihr Haus reagieren, die eine durch geschäftiges „Sorgen“, die andere durch das „Hören“ auf die Worte Jesu. Das Stichwort „sorgen“ / *μεριμνάω*²² erweist sich im folgenden als Schlüsselbegriff, mit

werden. Die grundlegende Bedeutung von Lk 9,51-10,37 für das Programm des lkrB scheint mir bei der oben gewählten Terminologie deutlicher zu werden.

²⁰ Die umstrittene Abgrenzung des Schlusses des lkrB kann hier nicht ausdiskutiert werden. Die Ansetzung des Schlusses mit Lk 18,14 nach quellenkritischen Kriterien ist grundsätzlich nicht haltbar und wird nur noch selten vertreten. Schon *H. Conzelmann*, *Die Mitte der Zeit* (1954, ⁶1977), argumentiert diesbezüglich „synchron“ (vgl. 56). Nicht einsichtig ist jedoch auch die in der Forschung mehrheitlich und auch von *M. Diefenbach*, *Die Komposition des Lukasevangeliums* (1993), vertretene und für seine chiasmische Kompositionsanalyse nicht unwichtige These, der lkrB ende mit Lk 19,28. Der Einzug Jesu in Jerusalem (19,29-40) sollte schon wegen des Rückbezugs auf das Jerusalem-Wort (Lk 13,34f mit dem in 19,38 variierten Zitat von Ps 118,26) nicht vom lkrB getrennt werden. Erst mit der Tempelreinigung und dem Schlußsummarium 19,47f ist das Ziel der Reise erreicht. Die eigentliche Frage ist m.E., wie das Verhältnis zu den folgenden Dialogen und Reden Jesu im Tempel (Lk 20-21) zu bestimmen ist. Nach 20,1 konkretisieren diese das voraufgehende Summarium. Zwischen dem Reisebericht und den Jerusalem-Kapiteln besteht zumindest dieser Zusammenhang. Die Eröffnung des lkrB mit 9,51 („Tage seiner Hinaufnahme“) nimmt sogar den gesamten zweiten Teil des Lukasevangeliums (Lk 9,51-24,53) in den Blick.

²¹ Lk 10,38 gilt dabei als hochrangiges Gliederungssignal, das auf den Anfang des lkrB Bezug nimmt. Jetzt geht Jesus „selbst“ in ein Dorf hinein im Unterschied zu V 9,52b.

²² Das Stichwort „sorgen“ / *μεριμνάω* kommt im ersten Zyklus überhaupt nicht vor. Der Auftrag, den der Samariter in Lk 10,35 dem Herbergswirt erteilt, wird anders formuliert: „Kümmere dich um ihn / *ἐπιμελήθητι αὐτοῦ*“ bezieht sich gerade nicht auf die „Sorge“ für das *eigene* Leben. Das Wort an Martha schwächt also die Aussage des Gleichnisses nicht ab. Die Alternative „Sorgen“ oder „Hören“ hat keinen unmittelbaren Bezug zum „Tun“ der Barmherzigkeit, das in 10,37 ohne jeden Vorbehalt als Erfüllung des Liebesgebotes der Tora gefordert wird. Hier kommt es

dem alle Bemühungen zur Sicherung des Daseins umfassend bezeichnet sind (vgl. außer 10,41 bes. 12,11.22.25.26). Das „Hören“ dagegen steht als Inbegriff für die Bereitschaft, sich das für das eigene Handeln maßgebliche Wirklichkeitskalkül durch den lehrenden Jesus neu bestimmen zu lassen. Das „Sorgen“ gilt als Torheit (vgl. 12,20), als Klugheit dagegen das „Suchen“ nach der Gottesherrschaft (vgl. 12,31 im Zusammenhang). Der erste Zyklus entwickelt demnach am Thema „Sorge“ neue Maßstäbe für Klugheit und Torheit (vgl. bes. 12,1-13,9) angesichts der kommenden Gottesherrschaft. Die Begriffe Klugheit und Torheit sind fundamentale Kategorien weisheitlicher Daseinsbewältigung. Daher kann man das Programm speziell des ersten Zyklus auch verstehen als *Neubegründung weisheitlichen Denkens unter apokalyptischem Vorzeichen*.

Die mit dem Thema Sorge verbundenen Vorstellungen über kluges und törichtes Denken und Handeln werden im ersten Zyklus des Reiseberichts ausschließlich in Reden und Dialogen an die Adresse der Jünger und des Volkes ausgeführt, und zwar als Mahnungen zur Klugheit an die Adresse der Jünger (12,1-12.22-53), als Warnungen vor Torheit an die Adresse des Volkes (12,13-21.54-59; 13,1-5.6-9). Volk und Jünger werden dabei grundsätzlich als ein und dasselbe Publikum vorgestellt; die Jünger sitzen beim Lehrer Jesus lediglich in der ersten Reihe.²³

Zu seinem Hauptthema entwickelt der erste Zyklus ein Gegenthema als Kontrapunkt. Dieses wird ausschließlich mit jüdischen Autoritäten diskutiert, mit Schriftgelehrten und Pharisäern (vgl. 11,37-54). Diskutiert wird auf dieser Ebene, ob die professionellen Träger des kulturellen Wissens der jüdischen Religion mit ihrem Wissen richtig umgehen. Dies wird - wen wundert es? - vom charismatischen Wissensträger, dem reisenden Lehrer Jesus, scharf polemisierend verneint. Die professionellen Wissensträger erweisen sich nach der Darstellung des ersten Zyklus als Autoritäten, die sich in der durch das Kommen Jesu eschatologisch qualifizierten Gegenwart als die ungeeigneten Lehrer des Volkes erweisen. Hauptthema und Kontrapunkt-Thema des ersten Zyklus hängen also eng miteinander zusammen. Die professionellen Träger des kulturellen Wissens der jüdischen Religion erscheinen in der lukanischen Darstellung als diejenigen, welche das Programm des ersten Abschnitts der Reise Jesu, die Neubegründung weisheitlichen Denkens auf dem Horizont der durch Jesu Kommen erfahrbaren Nähe der Gottesherrschaft, nicht mittragen.

Die Schluß-Episode des ersten Zyklus, die Erzählung von der Heilung der gekrümmten Frau am Sabbat (mit dem folgenden Kontext bis 13,21),

wieder einmal sehr darauf an, das höherrangige Gliederungssignal (V 38a) nicht zu Gunsten einer vermeintlichen thematischen Beziehung zwischen den beiden Einheiten zu vernachlässigen.

²³ Vgl. den regelmäßigen Adressatenwechsel 12,1.13.22.54.

führt die beiden Themenstränge des ersten Zyklus zusammen. Die Therapie macht das rettende und befreiende eschatologische Handeln Gottes zur Aufrichtung seiner Herrschaft offenbar, deren machtvolle Nähe im ersten Zyklus die Letztbegründung für das neue Konzept von Klugheit und Torheit darstellt. Auf dieses prophetische Zeichen reagieren einerseits die durch den Synagogenvorsteher repräsentierten professionellen Träger des kulturellen Wissens der jüdischen Religion, andererseits die Menge in der Synagoge (vgl. bes. V 17). Diese im ersten Zyklus singuläre Figurenkonstellation macht auch verständlich, warum in dieser Episode die Gruppe der professionellen Wissensträger von einem Synagogenvorsteher vertreten wird. Der in der thematischen Struktur des ersten Zyklus angelegte Gegensatz zwischen dem von Jesus lernenden Volk und seinen professionellen Lehrern kommt am Ende zum Ausbruch in den gegensätzlichen Reaktionen der Gegner (Plural, „alle“!) und der Menge. Das letzte Wort behält in dieser ambivalenten Situation Jesus. Er bewertet die euphorische Reaktion der Menge auf die geschehenen Machttaten in den beiden abschließenden Gleichnissen vom Senfkorn und vom Sauerteig als Indiz für das unaufhalt-same Wachsen und Offenbarwerden der Gottesherrschaft für das gebeugte und erniedrigte Israel, und zwar trotz der Weigerung der professionellen Wissensträger, den wesentlichen Zusammenhang zwischen der religiösen Kultur, die sie repräsentieren, und dem eschatologischen Geschehen der Befreiung Israels aus der Fessel der Dämonengewalt anzuerkennen.

2.2. Der Stellenwert der Heilung des Wassersüchtigen im Kontext des zweiten Zyklus des IkrB (Lk 13,22-17,10)

Aus dieser Konstellation am Ende des ersten Zyklus ergibt sich das Leitthema des zweiten. Nach dem eröffnenden Reisesummarium (13,22) stellt jemand die Frage: „Herr, sind es nur wenige, die gerettet werden?“ Die Frage wird (nur indirekt) beantwortet mit der Aufforderung zum Kampf (ἀγωνίζεσθε) um den Zugang durch die „enge Tür“ zum Gottesreich. Damit ist das Hauptthema des zweiten Zyklus gestellt. Es wird, anders als im ersten Zyklus, primär mit den Pharisäern erörtert. Schon in der Exposition des zweiten Zyklus (13,22-35) treten Pharisäer an Jesus heran mit der Warnung, Herodes, der „Fuchs“, wolle Jesus töten (V 31-33). Diese für das lukanische Pharisäerbild bezeichnende Warnung vor der in Jerusalem drohenden Lebensgefahr beantwortet Jesus allerdings so, daß sie als Mißverständnis seiner Sendung erscheint. Jesus wird dem Kampf um die enge Tür selber nicht ausweichen, sondern „will“ (ἠθέλησα) die Kinder Jerusalems sammeln wie eine Henne ihre Küken unter ihre Flügel trotz oder gerade wegen des dort lauernden Fuchses.²⁴ Das Jerusalem-Wort (V 34f)

²⁴ F. Bovon, Das Evangelium nach Lukas (1996) 442-463, kommentiert Lk 13,31-35

bekommt im lukanischen Kontext der Warnung vor Herodes also schon insofern gegenüber seiner Fassung und Stellung in der Logienquelle eine freundlichere Nuance, als sich das Tötungsmotiv²⁵ im Jerusalem-Wort jetzt primär auf die Absichten des Herodes bezieht. Wenn Jesus dann, unbeeindruckt durch die Warnung der Pharisäer vor dem „Fuchs“ Herodes, seine Reise fortsetzt und sich zuerst in ein pharisäisches Haus zum Sabbat-Mahl begibt, ist dies keineswegs unmotiviert.

Die Antwort auf die thematische Leitfrage des Zyklus, ob es viele sind, die gerettet werden, ergibt sich in den folgenden Auseinandersetzungen mit den Pharisäern über die Annahme der Zöllner und Sünder durch Jesus. Die drei Gleichnisse von der Suche nach dem Verlorenen (15,1-32), die nach V 3 an die Pharisäer und Schriftgelehrten adressiert sind, erklären den Anspruch Jesu, durch seine Zuwendung zu Zöllnern und Sündern Gottes eschatologisches Handeln zu offenbaren, der wie der barmherzige Vater im Gleichnis (vgl. 15,20) den Verlorenen entgegenläuft und sie annimmt. Als Pendant zu diesem Thema behandelt der zweite Zyklus die Frage nach der Gerechtigkeit als dem Ethos, das der Barmherzigkeit Gottes entspricht, und zwar primär als Belehrung der Jünger (vgl. bes. 16,1-13), sekundär auch als Auseinandersetzung mit den Pharisäern über den gerechten Lohn für Reiche und Arme (vgl. bes. 16,19-31).

Mit dem Symposion im Haus eines führenden Pharisäers (14,1-24) beginnt nach der Exposition des Zyklus (13,22-35) die Durchführung des Leitthemas. Das Symposion nimmt mit der Heilung des Wassersüchtigen am Sabbat zunächst den Faden des ersten Zyklus wieder auf. Daran schließen sich weisheitliche Belehrungen von Gästen und Gastgeber an, also Themen, die mit Klugheit und Torheit zu tun haben. Diese Themenebene entspricht noch dem Programm des ersten Zyklus. Mit dem Zwischenruf eines Teilnehmers am Symposion (V 15) wird dann die Beziehung hergestellt zwischen dem augenblicklich stattfindenden Sabbatmahl und dem eschatologischen Mahl in der Gottesherrschaft. Mit diesem Zwischenruf ist

mit gutem Blick für die Pointen der lukanischen Komposition unter der Überschrift „Der Fuchs und die Henne“. Zum Schutzmotiv vgl. 455f.

²⁵ Die Vorhersage der Tempelzerstörung in 13,35a wird unter dem Einfluß der Analyse von *H. Conzelmann*, *Die Mitte der Zeit* (1954, ⁶1977) 124-127, immer noch von manchen Auslegern als Ansage des Gerichts Gottes an dem durch „Jerusalem“ repräsentierten jüdischen Volk schon in seiner Geschichte verstanden, 13,35b entsprechend auf die Zeit bis zur Parusie bezogen. Festzustellen ist aber, daß die Vorhersage von V 35b sich erfüllt mit dem Einzug Jesu in Jerusalem (vgl. oben Anm. 20). Aus der Kombination der beiden Aussagen V 35a und b ist deshalb kein Verständnis der Zerstörung des Tempels und der Stadt als in die geschichtliche Gegenwart vorgezogenes eschatologisches Gericht am jüdischen Volk herzuleiten. Es wird vor allem dem lukanischen Pharisäerbild nicht gerecht, wenn man mit *H.-K. Harmansa*, *Die Zeit der Entscheidung* (1995) 57, ausdrücklich auch die Pharisäer dem prophetenmordenden Jerusalem zuordnet.

der Übergang zum Leitthema des zweiten Zyklus geschaffen. Die Frage, ob es „viele“ sind, die gerettet werden, wird jetzt transformiert in die Frage, wer denn der Einladung zum eschatologischen Mahl Folge leistet. Das Gleichnis (V 16-24), das diese Frage durchspielt, endet mit der für die am Tisch des Sabbatmahles Anwesenden („Denn ich sage euch“) bedrohlichen Perspektive, daß die Erstgeladenen ihre Anwartschaft auf die Teilnahme am großen Mahl möglicherweise verlieren und andere Gäste ihre Plätze einnehmen könnten. Entsprechend schließt sich - ohne szenischen Übergang - eine Rede Jesu an die ihm folgende Volksmenge an, in der ihr der Zugang zum endzeitlichen Mahl als Einladung in die Nachfolge Jesu angeboten wird (V 25-35). Dabei wird Nachfolge durch die Gleichnisse vom Turmbau und vom Kriegführen als eine Art Kampf dargestellt, wie es der Exposition des Zyklus entspricht (vgl. V 24). Jesus belehrt die Volksmenge über ihren Kampf um den Eingang in die Gottesherrschaft durch die enge Tür.

Wird also die Leitfrage des Zyklus nach der Rettung vieler oder weniger jetzt auf Kosten der wenigen Erstgeladenen und zu Gunsten der Jesus nachfolgenden „vielen Volksmengen“ (V 25) entschieden? Dies wäre immerhin eine Interpretation, die sich nicht gegen das (offizielle) *Judentum* richten würde, sondern gegen die professionellen Lehrer im Unterschied zu den „Unmündigen“, denen Jesus Gott als Vater offenbart (vgl. Lk 10,22). Aber auch diese Interpretation wäre zu eng. Die konstruktive Rolle der Pharisäer und Schriftgelehrten im lkdW würde so unterschlagen werden. Sie kommt besonders deutlich auf der Ebene der weisheitlichen Diskurse zum Ausdruck.

Die weisheitlichen Klugheitsregeln für Gäste und Gastgeber an die Adresse der pharisäischen Teilnehmer am Symposion raten zu einem sozialetischen Verhalten, das nicht am Maßstab der Vergeltung von Gleichem mit Gleichem unter gleichen Partnern in diesem Äon ausgerichtet ist,²⁶ sondern vom Gedanken der eschatologischen göttlichen Vergeltung her motiviert ist (vgl. V 14). Das Gleichnis von der Einladung zum großen Mahl, mit dem das Symposion im Haus des Pharisäers endet, stellt dasselbe Verhalten (die Einladung der Armen, Verkrüppelten, Blinden und Lahmen; vgl. V 21 gegenüber V 13) dar als das Handeln Gottes selbst, der sozusagen erst im Zorn über die Abweisung der Einladung durch die Erstgeladenen das ausschlaggebende Motiv seines Handelns offenbart: seine Barmherzigkeit. Die weisheitlichen Mahnungen an den pharisäischen Gastgeber des Symposions erweisen sich so als Einladung zur ethischen *imitatio* des barmherzigen Gottes. Demnach entsprechen auch die weisheitlichen Tischreden Jesu auf diesem Symposion dem Appell, der sich aus der provokativen Heilung des Wassersüchtigen ergibt. Die Pharisäer sollen und können

²⁶ Zur Auseinandersetzung mit dem Prinzip der Gleichheit (ισότης) in der lukanischen Feldrede vgl. *D.A. Ayuch*, Sozialgerechtes Handeln (1998) 129-132.

ihre eigene lebensbejahende Sabbatpraxis zum Anschauungsort der lebensrettenden Barmherzigkeit Gottes machen, indem sie das Projekt der Reise Jesu nach Jerusalem als Lehrer mittragen. Daß sie es können, zeigt der Zwischenruf V 15.

3. Gottes Barmherzigkeit und die religiöse Kultur des Judentums

Die lukanische Reise Jesu nach Jerusalem, zum Ort der Passion und der Errettung des Christus aus dem Tod, hat insgesamt das Ziel, *das Wissen zu stiften*, das erforderlich ist, *um im Schicksal Jesu die rettende Barmherzigkeit Gottes zu erkennen*. Der lukanische Jesus diskutiert das Thema Barmherzigkeit deshalb mit *Pharisäern*, weil nach lukanischer Sicht die Pharisäer im Gegensatz zu den Sadduzäern wegen ihres Glaubens an die Auferweckung der Toten überhaupt die kompetentesten Gesprächspartner Jesu innerhalb des Judentums sind und es auch nach Ostern bleiben, wenn es um die Verständigung über den christlichen Osterglauben geht,²⁷ der nach Lukas die pharisäische Hoffnung neu bewahrheitet (vgl. Apg 23,6-8).

Was die pharisäische (bzw. schriftgelehrte) Kompetenz speziell mit dem Projekt der Reise Jesu nach Jerusalem zu tun hat, wird vor allem im programmatischen Eröffnungsteil des lkrB (Lk 9,51-37) deutlich. Hier werden in drei thematischen Sequenzen drei grundlegende Aspekte christlicher Existenz entwickelt: 1. Wer den Weg Jesu nach Jerusalem (als Leser) mitgeht, folgt einem abgewiesenen Jesus (vgl. 9,52-56) und teilt mit ihm seine Heimatlosigkeit (vgl. 9,57-62). 2. Kern der Sendung Jesu und seiner Boten ist das Kommen der Gottesherrschaft (vgl. 10,1-16); die Entmachtung der Dämonen eröffnet die Anwartschaft auf ewiges Leben (vgl. 10,17-20). 3. Dies alles realisiert sich in der Gegenwart als die Offenbarung Gottes an die Unmündigen durch den Sohn (vgl. 10,21-24).

Zu beachten ist jetzt, daß der dritte Aspekt, die Aussage über die Realisierung des neuen Gottesverhältnisses auf der Ebene des durch den „Sohn“ an die „Unmündigen“ offenbarten Wissens, kompositorisch verknüpft wird mit einem Dialog über das in der Tora enthaltene und in der Toragelehrsamkeit tradierte Wissen (vgl. 10,25-37). Dieser Dialog über die Tora als Weg zum „ewigen“ Leben (V 25) wird mit einem professionellen Wissensträger, einem Tora-Lehrer, geführt. Für das Thema Barmherzigkeit ist dieser Diskurs von besonderer Bedeutung. Das Gespräch verläuft konstruktiv und zeigt in zwei Dialoggängen die Übereinstimmung zwischen der in der Tora gebotenen Gottes- und Nächstenliebe mit der am Beispiel eines Samariters dargestellten Norm der Barmherzigkeit.²⁸ Sie entspricht dem

²⁷ Vgl. D.B.Gowler, Host, Guest, Enemy and Friend (1991) 305.

²⁸ Das Motiv, das den Samariter im Unterschied zu Priester und Levit zum Handeln

Maßstab des rettenden Handelns Gottes in der eschatologischen Krise. Das durch Jesus als „Sohn“ gestiftete neue Wissen steht demnach in unlöslichem Zusammenhang mit dem für die religiöse Kultur des Judentums konstitutiven kulturellen Wissen. Denn die Tora ist nach dieser Konzeption Ausdruck derselben Liebe, mit der Gott sich am Ende seinem Volk erbarmend zuwendet.

Das Wort Barmherzigkeit (ἔλεος) kommt bei Lukas zwar nicht oft vor, aber - abgesehen von Lk 10,37 - konzentriert an Schlüsselstellen gerade am Anfang des Gesamtwerks: in den Hymnen, mit denen Maria und Zacharias, zwei Repräsentanten des Hoffnungswissens Israels, in der lukanischen Kindheitsgeschichte auf die Offenbarung Gottes antworten, sowie in deren näherem Kontext (Lk 1,58).²⁹ Der zentrale Vers im Magnifikat: „Sein Erbarmen erweist er von Geschlecht zu Geschlecht über jene, welche ihn fürchten“ (Lk 1,50) nimmt zentrale biblische Motive auf (vgl. Ps 103[102],11.17; Ex 34,6f).³⁰

Traditionsgeschichtlich setzt das lukanische Verständnis von Barmherzigkeit diasporajüdische Theologie voraus. Im Buch Tobit bezeichnet der Ausdruck „Barmherzigkeit üben“ (ἔλεος ποιεῖν; vgl. Lk 10,37) in der Regel (vgl. 7,12; 8,4.16f; einzige Ausnahme: 14,7) das rettende Handeln Gottes an Menschen, die ihrerseits dem bis zum Tod bedrängten Angehörigen des eigenen Volkes in der Diasporasituation³¹ praktische Barmherzigkeit erweisen (ἐλεημοσύνην ποιεῖν; vgl. 1,16f; 4,7f.10f.16f).³² Die ältere weisheitliche Erfahrung, daß „Gerechtigkeit“ vor dem Tod „rettet“ (Spr 10,2b // 11,4b), wird im Buch Tobit im Erfahrungskontext der Diaspora neu bedacht: „Barmherzigkeit errettet vom Tode“ (Tob 4,10; 12,9).³³ Diese

bewegt, das Ergriffensein durch Mitleid (ἐσπλαγχνίσθη, V 33), wird vom Tora-Lehrer am Ende als Barmherzigkeit (ἔλεος) erkannt (V37a).

²⁹ Lk 1,58, eine Formulierung des Erzählers Lukas (Textebene 1), ist nicht gegen den Sprachgebrauch in den als vorl. geltenden Hymnen (Textebene 2) auszuspielen. Auf beiden Textebenen repräsentieren die Einzelfiguren mit ihrer „Familien“geschichte die eschatologische Geschichte des Volkes. Anders *E.Kamlah*, Barmherzigkeit II, TRE 5, 224–228 (226).

³⁰ Zum Gottesbild von Ps 103 [102] vgl. *E.Zenger*, Ich will die Morgenröte wecken (1991) 198–200.

³¹ Vgl. *P.Deselaers*, Das Buch Tobit (1982) 330–373.

³² Zum Zusammenhang von Barmherzigkeit und Gerechtigkeit vgl. *B.Ego*, Buch Tobit (1999) 890f; *W.Stegemann*, Nächstenliebe (1987) 75 mit Anm. 58. Stegemann betont, daß der terminologische Unterschied zwischen „Erbarmen üben“ im umfassenden Sinn des gemeinschaftsgerechten Handelns in zugespitzter Situation (ἔλεος ποιεῖν) und der praktischen Barmherzigkeit im Sinne der Armenpflege und der Almosenethik (ἐλεημοσύνην ποιεῖν) sowohl im Buch Tobit als auch im lukanischen Doppelwerk noch klar ist.

³³ Vgl. *W.Stegemann*, Nächstenliebe (1987) 77f; *P.Deselaers*, Das Buch Tobit (1990) 180–182. Weil es in der Praxis der Barmherzigkeit im Kontext des Buches Tobit „um Leben und Tod des Menschen geht, liegt hier der springende Punkt für einen

Motive werden in den Hymnen der lukanischen Kindheitsgeschichte und im IkRB in einen eschatologischen Zusammenhang gestellt: Jetzt erweist sich dieses Erbarmen Gottes neu in der Zuwendung Gottes an sein erniedrigtes Volk gemäß dem unverbrüchlichen Wort Gottes „an unsere Väter“, der Verheißung an „Abraham und seine Nachkommen auf ewig“ (Lk 1, 55). Entsprechende Motive im Hymnus des Zacharias bestätigen und ergänzen diesen Befund. Lk 1,72 parallelisiert die Wendungen „Erbarmen zu üben (ποιῆσαι ἔλεος) an unseren Vätern“ mit „seines heiligen Bundes gedenken“. Nach Lk 1,78 ist es das Ziel des „herzlichen Erbarmens“ (σπλάγχνα ἐλέους)³⁴, mit dem Gott versöhnungsbereit auf sein Volk herabschauen wird, um dessen Schritte aus der Todesverfallenheit wieder „auf den Weg des Friedens zu lenken“. Ἐλεος ist das Erbarmen Gottes mit Israel trotz aller geschichtlichen Diskontinuität dieses Verhältnisses.

Das (früh-)christliche Verständnis von Barmherzigkeit ist nach lukanischer Sicht ohne seine jüdischen Voraussetzungen nicht zu begreifen. Deshalb ist es kein Zufall, daß Lukas sich mit dem impliziten Leser seines Werkes über Barmherzigkeit verständigt in der Form der Beteiligung an einem innerjüdischen Gespräch,³⁵ das dem Leser im Kontext einer erzählten Reise Jesu *nach Jerusalem* vorgestellt wird. Dem Leser wird so die Grundlage seiner eigenen Ethik vor Augen geführt. Ihm wird über das Lektüreprogramm der Reise Jesu nach Jerusalem gezeigt, daß sein christliches Ethos auf der jüdischen Tora-Frömmigkeit basiert. Die religiöse Kultur des Judentums wird nach Lukas durch die christliche weder abgelöst noch überboten (vgl. Apg 21,20), sondern für ein heidenchristliches Publikum vermittelnd so interpretiert, daß der lukanische Leser erkennt, daß er als Christ auch an der religiösen *Kultur* des Volkes partizipiert, dessen *Hoffnung* sich durch die eschatologische Offenbarung der Barmherzigkeit Gottes bewahrheitet hat. Dieser Zusammenhang ist für das lukanische Verständnis heidenchristlicher Identität³⁶ von grundlegender Bedeutung. Lukas schreibt für ein Publikum, das seinerseits nicht nach der Tora lebt und wenig von schriftgelehrter Disputation versteht. (Die beiden Heilungserzählungen setzen keine schriftgelehrten Kenntnisse voraus.) Daß der Diskurs über Barmherzigkeit als Prinzip des eschatologischen Handelns Gottes und einer entsprechenden Tora-Praxis dennoch *notwendigerweise* auf der Basis der religiösen Kultur des Judentums zu führen ist (literarisch: als Reise nach Jerusalem), hängt auch damit zusammen, daß dieses Prinzip

wahren Israeliten“ (182).

³⁴ Vgl. Test Seb 7,3;8,2.6.

³⁵ Daß auch die kritischen und hochpolemischen Aspekte dieses Dialogs als Intervention im Kontext eines innerjüdischen Disputs zu verstehen sind, zeigt *V.A. Lehnert*, *Die Provokation Israels* (1999) an der Funktion der sog. Verstockungstheorie im IkDW (vgl. bes. 252f).

³⁶ Vgl. dazu die grundlegende Studie von *B. Jürgens*, *Zweierlei Anfang* (1999).

dem hellenistischen Denken fremd ist. Nach griechischem bzw. hellenistischem Wertempfinden ist ἔλεος gerade keine nachahmenswerte „Tugend“, sondern eine „Leidenschaft“ (πάθος), sogar eine Charakterschwäche, die man allenfalls Kindern und Alten nachsieht.³⁷ Das Erregen von Pathos kann zwar nützlich sein (z.B. beim Plädoyer vor Gericht), ein Weiser hält sich aber frei davon. Auch die Erregung von „Schauer“ (φόβος) und „Jammer“ (ἔλεος) durch die Handlung der Tragödie dient der Katharsis von Leidenschaften, nicht der Einübung in pathetische Stimmungslagen. Die Diskurse über Sabbatobservanz und Barmherzigkeit kommen dem Empfinden eines hellenistisch geprägten Lesers also gerade nicht auf der Ebene seiner hellenistischen Wertvorstellungen entgegen. Aber sie sind eine notwendige Brücke. Diese Diskurse sind im lkdW also auch aus diesem Grund notwendigerweise mit den jüdischen Tora-Gelehrten zu führen. Daß das christliche Ethos nach Lukas keine Ablösung der Tora bedeutet, ergibt sich auch daraus, daß es nach seiner Darstellung zum bleibenden Gesamtbild der Kirche aus Juden und Heiden gehört, daß es in ihr den Eifer für die Tora gibt (vgl. Apg 21,20) und die Freiheit der Heidenchristen von der Tora nicht ohne diesen Zusammenhang (vgl. Apg 21,25) gedacht ist.

³⁷ Aristoteles, rhet. 2,9 p 1386 b; 2,13 p 1390 a. Die Stoa, mit der sich Lukas in anderem Zusammenhang explizit auseinandersetzt (vgl. Apg 17,18), sieht in der *misericordia* eine *aegritudo animi*, die die stoische Gelassenheit des Weisen gefährdet (vgl. z.B. Seneca, clem. 2,4,4).

Literaturverzeichnis

- Ayuch, D.A.*, Sozialgerechtes Handeln als Ausdruck einer eschatologischen Vision. Zum Zusammenhang von Offenbarungswissen und Sozialethik in den lukanischen Schlüsselreden (MThA 54), Altenberge 1998.
- Bovon, F.*, Das Evangelium nach Lukas. 2. Teilband (Lk 9,51-14,35) (EKK III/2), Zürich / Düsseldorf 1996.
- Conzelmann, H.*, Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas (BHT 17), Tübingen 1954, ⁶1977.
- Deselaers, P.*, Das Buch Tobit. Studien zu seiner Entstehung, Komposition und Theologie (OBO 43), Freiburg / Göttingen 1982.
- Diefenbach, M.*, Die Komposition des Lukasevangeliums unter Berücksichtigung antiker Rhetorikenelemente (FTS 43), Frankfurt a.M. 1993.
- Ego, B.*, Buch Tobit (JSHRZ II,6), Gütersloh 1999.
- Fitzmyer, J.A.*, The Gospel according to Luke. Introduction, translation, and notes. Bde. 1-2 (AncB 28-28a), New York 1981, 1985.
- Gowler, D.B.*, Host, Guest, Enemy and Friend. Portraits of the Pharisees in Luke and Acts (Emory Studies in Early Christianity 2), New York u.a. 1991.
- Harmansa, H.-K.*, Die Zeit der Entscheidung. Lk 13,1-9 als Beispiel für das lukanische Verständnis der Gerichtspredigt Jesu an Israel (EthSt 69), Leipzig 1995.
- Jürgens, B.*, Zweierlei Anfang. Kommunikative Konstruktionen heidenchristlicher Identität in Gal 2 und Apg 15 (BBB 120), Berlin / Bodenheim 1999.
- Kamlah, E.*, Barmherzigkeit II: TRE 5, Stuttgart 1980, 224-228.
- Klein, H.*, Barmherzigkeit gegenüber den Elenden und Geächteten. Studien zur Botschaft des lukanischen Sonderguts (BthSt 10), Neukirchen-Vluyn 1987.
- Lehnert, V.A.*, Die Provokation Israels. Die paradoxe Funktion von Jes 6,9-10 bei Markus und Lukas. Ein textpragmatischer Versuch im Kontext gegenwärtiger Rezeptionsästhetik und Lesetheorie (NTDH 25), Neukirchen-Vluyn 1999.
- Petzke, G.*, Das Sondergut des Evangeliums nach Lukas (ZWKB), Zürich 1990.
- Schweizer, E.*, Das Evangelium nach Lukas (NTD 3), Göttingen ¹⁸1982.
- Stegemann, W.*, Nächstenliebe oder Barmherzigkeit?, in: H. Wagner (Hrsg.), Spiritualität, Stuttgart 1987.
- Zenger, E.*, Ich will die Morgenröte wecken, Freiburg u.a. 1991.