

Barbara Lumesberger-Loisl, Wien

Feiern an den Rändern – Impulse aus dem Lukasevangelium

Der Evangelist Lukas schenkt nicht nur geographischen und ethnischen Grenzbereichen besondere Aufmerksamkeit, sondern vor allem den gesellschaftlichen „Rändern“. Der vorliegende Beitrag illustriert dies an mehreren Beispielen, die zugleich Denkanstöße für die liturgische Praxis geben können. Immer wieder lädt das Lukasevangelium zu einem Perspektivenwechsel ein und stellt herkömmliche Bestimmungen von „Rändern“ und „Mitte“ infrage.

Nicht nur wegen des nahenden Lesejahrs C empfiehlt es sich, zum Thema „Feiern an den Rändern“ einen Blick ins Lukasevangelium zu werfen. Zum einen enthält es eine Fülle an Texten,

die für die liturgische Praxis prägend sind (Magnificat, Benedictus, Gloria, Nunc dimittis, vgl. auch Lk 1,28; 7,6 f. etc.). Zum anderen zeigt der Evangelist Lukas¹ ein besonderes Gespür für die „Ränder“ – seien es nun geographische oder ethnische Grenzgebiete (von deren Überschreitung vor allem in der Apostelgeschichte zu lesen ist), oder auch gesellschaftliche Randbereiche.

Programmatisch wird das schon in der Antrittsrede Jesu in Nazaret festgehalten: „Der Geist des Herrn ruht auf mir; denn er hat mich gesalbt. Er hat mich gesandt, damit ich den Armen eine frohe Botschaft bringe; damit ich den Gefangenen die Entlassung verkünde und den Blinden das Augenlicht; damit ich die Zerschlagenen in Freiheit setze und ein Gnadenjahr des Herrn ausrufe.“² (Lk 4,18 f./Jes 61,1 f.)

Jesus ist gerade zu den Randständigen der Gesellschaft gesandt, ist „Freund der Zöllner und Sünder“ (Lk 7,34), Retter der Armen und Erniedrigten, der sich um Kranke, Witwen und Ausgestoßene kümmert (vgl. etwa 1,52 f.; 4,18 f.; 6,20–23; 7,21 f.; 15,1 f.; 19,7 etc.).

Im Folgenden werden beispielhaft Texte in den Blick genommen, die das lukanische Interesse für die „Ränder“ illustrieren und zugleich liturgische Bezüge aufweisen bzw. Impulse geben, die auch für die liturgische Praxis instruktiv sein können.

Vom Rand in die Mitte: Der Herr und Erlöser im Futtertrog (Lk 1–2)

Kaum ein anderer neutestamentlicher Abschnitt weist eine solche Dichte an liturgisch relevanten Texten auf, wie die ersten Kapitel des Lukasevangeliums.³ Die lukanischen Kindheits-

MAG. BARBARA LUMESBERGER-LOISL

ist Mitarbeiterin im Österreichischen Katholischen Bibelwerk; zuvor arbeitete sie als Universitätsassistentin am Institut für Bibelwissenschaft an der Universität Wien.

¹ Der Verfasser des Lk Doppelwerks wird im Folgenden aus sprachkonventionellen Gründen und der Einfachheit halber „Lukas“ genannt, ohne damit die Frage entscheiden zu wollen, ob es sich um den Paulusbegleiter gleichen Namens handelt (Kol 4,14; 2 Tim 4,11; Phlm 24).

² Die Bibelzitate sind der revidierten Einheitsübersetzung entnommen.

³ Lobpreis scheint im Lk Doppelwerk insgesamt von großer Bedeutung, wovon die im neutestamentlichen Vergleich auffallende Vielzahl und Frequenz entsprechender Begriffe zur Einführung hymni-

erzählungen (Lk 1–2) sind durchsetzt mit Hymnen⁴ bzw. Liedern, die das Lob Gottes singen (1,46–55.68–79; 2,14.29–32). Es ist ein Lob, das aus der prophetischen Einsicht in das Wirken eines geschichtsmäßigen Gottes erwächst, der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft seines Volkes in der Hand hält.

Nach dem über den Erzählrahmen hinausweisenden Proömium (1,1–4) setzt die eigentliche Erzählung „zur Zeit des Herodes, des Königs von Judäa“ (1,5) mit dem Priester Zacharias und seiner Frau Elisabet ein. In deutlicher Anlehnung an alttestamentliche Motive wird dem alten, kinderlosen Paar durch einen Engel die Geburt eines Sohnes verheißen (1,11–20). Während diese erste Geburtsverheißung im Jerusalemer Tempel stattfindet, begibt sich der Engel Gabriel für die zweite Geburtsankündigung zu den Rändern, in das völlig unbedeutende und abgelegene Nest Nazaret, zu einer einflusslosen Jungfrau. Gerade an dieser niederen Magd, ja Sklavin (δοῦλη, 1,38.48), will Gott seine Größe erweisen.

Unbestimmt im Bergland von Judäa ist auch das Magnificat angesiedelt (1,46–55): In einem Webteppich aus alttestamentlichen Anspielungen jubelt (1,47) Maria⁵ über den rettenden Gott, der sich seines Knechts Israel (1,54) und aller, die ihn fürchten (1,50), erbarmt, und dessen Größe und Macht sich gerade in seinem Handeln an den Niedrigen und Hungernen zeigen (1,52 f.). In eindringlichem, herrschaftskritischem Ton wird eine Umkehrung der Verhältnisse angekündigt: Gott „stürzt die Mächtigen vom Thron und erhöht die Niedrigen“ (1,52), zu denen Maria selbst zählt (1,48). Das Magnificat eröffnet eine Perspektive der Hoffnung für die Leser/innen des Lukasevangeliums zu allen Zeiten, besonders aber für alle Unterdrückten, auf deren Seite sich Gott stellt.⁶ Es wirkt damit zugleich als kritischer Spiegel der gesellschaftlichen Verhältnisse.

Im Bergland von Judäa ist auch das Benedictus (1,68–79) verortet, das aus Anlass der Geburt Johannes des Täufers die kommende Rettung für das Volk Israel, dem in Jesus der Erlöser geboren wird, besingt. Es ist das allem menschlichen Tun vorausgehende rettende Eingreifen Gottes (1,71–74), das in die angemessene Antwort, den *Gottesdienst* (1,74 f.), mündet.⁷

In beiden Lobliedern wird Heilsgeschichte gesungen und für Ohren und (innere) Augen der Leser/innen in kraftvoller, bleibend aktueller Sprache lebendig gemacht. Im Erzählverlauf wirken die Lieder wie eine Zäsur. Es sind über den unmittelbaren narrativen Kontext hinaus klingende hymnische Deutungen der Geschehenszusammenhänge für die Leser/innen, denen damit entscheidende Verstehenshinweise für das lukanische Doppelwerk insgesamt an

scher Redeformen zeugen: ἀγαλλιάω (Lk 1,47; 10,21; vgl. Apg 2,26; 16,34), αἰνέω (Lk 2,13.20; 19,37; vgl. Apg 2,47; 3,8.9), ἀνθομολογέω (Lk 2,38), ἐξομολογέω (Lk 10,21; 22,6; vgl. Apg 19,18), δοξάζω (Lk 2,20; 4,15; 5,25.26; 7,16; 13,13; 17,15; 18,43; 23,47; vgl. Apg 3,13; 4,21; 11,18; 13,48; 21,20), ἐυλόγγω (Lk 1,[28.]42bis.64; 2,28.34; 6,28; 9,16; 13,35; 19,38; 24,30.50.51.53; vgl. Apg 3,25.26), μεγαλύνω (Lk 1,46.58; vgl. Apg 5,13; 10,46; 19,17) usw.

⁴ In der Bestimmung des Begriffs „Hymnus“ folgen wir Vollenweider: Hymnus, 221: „Ein Hymnus besteht in lobendem bzw. preisendem Sprechen oder Singen von und zu göttlichen Wesen (Sprechrichtung). Seine Sprechhandlung zielt auf die Repräsentation der Gottheit.“ Zur Debatte um Weite und inhaltliche Füllung des Hymnus-Begriffes vgl. Brucker: Hymnen, 51–60; Vollenweider: Hymnus, 208–231.

⁵ Entgegen der alternativen Darstellung mancher lateinischen Textzeugen ist das Magnificat vermutlich ursprünglich schon Maria in den Mund gelegt, nicht Elisabet. Vgl. Bovon: Lk I, 87; Lohfink: Lieder, 391 f.; Wolter: Lk, 101.

⁶ Vgl. Bovon: Lk I, 88–91; Schreiber: Weihnachtspolitik, 75.

⁷ Vgl. Bovon: Lk I, 107.

die Hand gegeben werden.⁸ Gerade die im Magnificat besungene Umkehrung der Verhältnisse (Erhöhung – Erniedrigung) kann als Programmhinweis verstanden werden.

Während das 1. Kapitel des Lukasevangeliums auf den alttestamentlich-jüdischen Raum und den Herrschaftsbereich Herodes des Großen ausgerichtet ist (vgl. 1,5), weitet sich der Horizont in Lk 2:⁹ Das Kapitel wird mit dem Hinweis auf die durch Kaiser Augustus ergehende Anordnung einer allgemeinen Volkszählung (ἀπογραφή) eröffnet.¹⁰ Der Erlass des Kaisers ist auf die ganze *Oikoumenē* (οἰκουμένη) bezogen – es handelt sich dieser hyperbolischen Formulierung gemäß also um ein den gesamten Erdkreis umspannendes *Dogma* (δόγμα, 2,1).¹¹ Dessen prompte Befolgung durch *alle* (2,3) unterstreicht die umfassende Macht des Augustus.¹²

In gewissem Kontrast zu diesem universalen Horizont steht die Verortung des folgenden Geschehens in Betlehem, einem kleinen, nach weltpolitischen Maßstäben völlig unwichtigen Ort, der aber als Geburtsstadt Davids (1 Sam 16,1; 17,12.15.58; 20,6.28) und Kristallisationspunkt messianischer Erwartungen (etwa Mi 5,1; vgl. Mt 2,6) Bedeutung erlangt.¹³ Hier wird der verheißene Retter geboren und in eine Krippe, ja einen Futtertrog (φάτνη, 2,7.12.16), gebettet.

Die Geburt selbst nimmt im Vergleich mit der Schilderung der Begleitumstände sehr wenig Raum ein; den eigentlichen Höhepunkt der Betlehemerzählung bildet die Engellerscheinung vor den Hirten (2,8–14). Diese Episode ragt nicht nur durch die Verlangsamung des Erzähltempo und den dramatisch-szenischen Stil mit direkter Rede im Kontext heraus, sondern durchbricht auch den gewohnten Rahmen biblischer Angelophanien, da es nun ein himmlisches Heer ist, der gesamte göttliche Hofstaat, der das Lob Gottes auf Erden singt: „Ehre sei Gott in der Höhe und Friede auf Erden den Menschen seines Wohlgefallens“ (2,14; vgl. 19,38). Damit ergeht nicht nur eine horizontal entgrenzte Zusage irdischen Friedens, sondern für einen Augenblick werden Gottes- und Menschenwelt in dem auf Erden vernehmbaren Gotteslob der Engel auch vertikal verbunden. Es ist eine himmlische Liturgie, deren die Hirten teilhaftig werden (V. 13 f.).¹⁴

Das Gloria folgt auf die Frohbotschaft eines Engels, dass in der Stadt Davids der Retter, der Christus und Herr, geboren sei (2,10 f.). Dass sich diese unerhörte Nachricht zuerst ausgerechnet an Hirten richtet, erweist erneut die Solidarisierung Gottes mit gesellschaftlichen Randgestalten: „Den Beginn der neuen Weltherrschaft setzt Gott am Rande der Macht, unter kleinen Leuten.“¹⁵

Das „euch“ (2,10.11), mit dem der Engel die Rettungsverheißung an die Hirten richtet, verbindet diese mit dem Volk Israel und – so wird man im Kontext des lukanischen Doppelwerks insgesamt schließen dürfen (etwa Lk 2,31 f.; Apg 1,8; 11,18 etc.) – allen Völkern und macht die

⁸ Vgl. LOHFINK: Lieder, 390.

⁹ Vgl. BLUMENTHAL: Erlass, 12; BOVON: Lk I, 117; KLEIN: Lk, 126; MÜLLER: Gloria, 70 f.; WOLTER: Lk, 121.

¹⁰ Zur Frage nach der historischen Plausibilität dieses Erlasses vgl. etwa ERNST: Lk, 84 f.; KLEIN: Lk, 131–133.

¹¹ Vgl. BALZ: Art. οἰκουμένη, 1231.

¹² Vgl. BLUMENTHAL: Erlass, 10 f.; BOVON: Lk I, 118; SCHREIBER: Weihnachtspolitik, 78.

¹³ Vgl. MÜLLER: Gloria, 71.

¹⁴ Vgl. BLUMENTHAL: Erlass 26 f.; BOVON: Lk I, 127; MÜLLER: Gloria, 75; WOLTER: Lk, 130.

¹⁵ SCHREIBER: Weihnachtspolitik, 70. Vgl. KLEIN: Lk, 129. Zugleich mag im Hirtenmotiv für die zeitgenössischen Leser/innen die bukolische Dichtung und das Motiv eines Goldenen Zeitalters anklängen. Dazu SCHREIBER: Weihnachtspolitik, 65; WOLTER: Lk, 127.

weltumspannende Bedeutung der Rettungsverheißung deutlich. Von der Partikularität der in der Nacht wachenden Hirten dringt die Frohbotschaft von der Universalität des göttlichen Heilswillens ans Licht.

In der Verkündigung der Geburt des Retters (σωτήρ) und Herrn (κύριος) – beide Begriffe wurden auch für Augustus verwendet –¹⁶ kulminiert die Konkurrenz zwischen dem römischen Kaiser und dem Säugling im Futtertrog:¹⁷ Dem *geheiligten*¹⁸ Augustus, dem Höchsten unter den Hohen, wird in einer „narrative[n] Umkehrung der realpolitischen Verhältnisse“¹⁹ der eigentliche Retter und Herr Jesus (2,11), Sohn des Höchsten (ὁὶς ὑψίστου, 1,32), gegenübergestellt. Auch er ist ein König, dem der Thron Davids verheißen ist (1,32)²⁰, und der Rettung für Israel und die Völker bringen wird (1,68 f.; 2,11.30.38). Die irdische Herrschaft des Augustus ist begrenzt (vgl. 3,1), während die Herrschaft Jesu kein Ende haben wird (1,33).²¹ Mit dem Volkszählungserlass, der die Geschehnisse in Gang setzt, erweist sich Augustus letztlich selbst als ein Werkzeug²² Gottes, dessen Souveränität und Geschichtsmacht damit umso deutlicher zutage treten. Der propagierten *Pax Augusta*²³ steht der Frieden auf Erden gegenüber, den Jesus bringt (2,14; vgl. 19,38).

Dass der gleich allen Menschenkindern in Windeln gewickelte Retter und Herr ausgerechnet in einem Futtertrog liegt, fordert nicht nur von den Hirten, sondern auch von den Lesern und Leserinnen des Lukasevangeliums einen ungeheuerlichen Perspektivenwechsel: Der Weltherrscher ist ein Wickelkind! Das judäische Bergland wird zur Bühne weltumspannend bedeutsamen Geschehens.²⁴ Gerade hier im Verborgenen offenbart sich Gott. Der Rand wird zur Mitte, zum Zentrum des verheißungsvollen Geschehens.

Diese Umkehrung der Betrachtungsweise relativiert die je vom gewählten Standpunkt abhängige Etikettierung von etwas als „Rand“ und nötigt zu der selbstkritischen Überlegung, aus welcher vermeintlichen Position der „Mitte“ wir überhaupt die „Ränder“ bestimmen. Mit Augustus wird in Lk 1–2 auf seinen Platz verwiesen, wer sich selbst allzu sicher im Zentrum wähnt.

¹⁶ Vgl. BOVON: Lk I, 125; KLEIN: Lk, 136 (Anm. 81); MÜLLER: Gloria, 77–80; SCHREIBER: Weihnachtspolitik, 66.

¹⁷ Schon das für die Botschaft des Engels verwendete Verb *euangelizomai* (*frohbotschaften*) enthält vor dem Hintergrund der kaiserlichen Propaganda eine subversive Note, denn auch die Geburt des Kaisers Augustus wird in der Inschrift von Priene als *euangelion* verkündet. Dazu bes. BLUMENTHAL: Erlass; SCHREIBER: Weihnachtspolitik, 63–80; vgl. auch BOVON: Lk I, 117 f.; MÜLLER: Gloria, 76; SCHREIBER: Weihnachtspolitik, 66; WOLTER: Quirinius, 41.

¹⁸ Denn dies bedeutet das lateinische *Augustus*: geheiligt, majestätisch, erhaben. Auch das griechische Äquivalent *Sebastos* (Σεβαστός) stellt die Verehrungswürdigkeit des Kaisers hervor. Vgl. BLUMENTHAL: Erlass, 10; ERNST: Lk, 82; WOLTER: Lk, 121.

¹⁹ SCHREIBER: Weihnachtspolitik, 70.

²⁰ Vgl. auch die Bezüge zur Davidsohnschaft im Stammbaum des Josef (1,27) und im Geburtsort Betlehem (2,4.11).

²¹ Vgl. BLUMENTHAL: Erlass, 14 f..

²² Vgl. BLUMENTHAL: Erlass, 18; KLEIN: Lk, 130; SCHREIBER: Weihnachtspolitik, 70; WOLTER: Lk, 121.

²³ Zum „Goldenen Zeitalter“ (*aurea aetas / saeculum aureum*) unter Kaiser Augustus und seinen Nachfolgern vgl. SCHREIBER: Weihnachtspolitik, bes. 28–62.

²⁴ Vgl. BLUMENTHAL: Erlass, 24–26; BOVON: Lk I, 117; ERNST: Lk, 81 f.; KLEIN: Lk, 126; WOLTER: Lk, 121; WOLTER: Quirinius, 41.

Eine Sünderin als Vorbild der Gott geschuldeten Liebe (7,36–50)

Das Lukasevangelium zeigt eine besondere Vorliebe dafür, Jesus als Gast darzustellen – als Gast von Jüngerinnen und Jüngern (10,38–42; 24,28–32), aber auch von Zöllnern (5,27–32; 19,1–10) und Pharisäern (7,36–50; 11,37–54; 14,1–24).²⁵ Die Erzählung von der Salbung Jesu durch eine Sünderin (7,36–50) ist in ein solches Gastmahl Jesu beim Pharisäer Simon eingebettet und kann als „narrative Veranschaulichung“²⁶ des im Vorfeld gegen Jesus vorgebrachten Vorwurfs betrachtet werden: „Siehe, ein Fresser und Säufer, ein Freund der Zöllner und Sünder!“ (Lk 7,34)

Als Jesus bei Simon zu Tisch liegt, betritt eine stadtbekannte Sünderin die Szene, deren ganzes Trachten auf Jesus gerichtet ist: Sie bringt in Erfahrung, wo er sich aufhält, besorgt sich ein Alabastergefäß voll Salböl, tritt damit ehrfurchtsvoll von hinten an Jesus heran, benetzt seine Füße mit ihren Tränen, trocknet sie mit ihren Haaren, küsst und salbt sie schließlich. „In nicht weniger als sieben einzelnen Handlungsschritten, die durch die Verbformen angezeigt werden (gebracht habend – getreten – weinend – begann zu benetzen – trocknete – küsste – salbte), wird diese Zuwendung zu Jesus auf bemerkenswerte Weise beschrieben (37c–38 f.).“²⁷ Die detaillierte Schilderung der mehrgliedrigen Handlung erweckt den Eindruck zielgerichteter und selbstbestimmter Aktivität. Umso mehr fällt im Unterschied dazu auf, dass die Frau völlig stumm bleibt. Lediglich in ihrem Weinen äußert sie sich, doch bleibt auch dieses Weinen rätselhaft. Weint sie aus Reue aufgrund ihrer Sünden oder aus Dankbarkeit aufgrund der erfahrenen Vergebung?²⁸

Sie weint jedenfalls heftig genug, um die Füße Jesu mit ihren Tränen benetzen zu können, worin möglicherweise „die leise Anspielung einer Fußwaschung gesehen werden [darf] (vgl. Joh 13), was als eine Form christologischer Huldigung gewertet werden könnte“²⁹.

Geht schon die Salbung des Kopfes über den üblichen Rahmen der Gastgeberpflichten hinaus, so ist die Salbung der Füße Jesu ein sehr ungewöhnliches Vorgehen mit geradezu unschicklichen Zügen.³⁰ Der Gastgeber denkt sich angesichts dieses Vorgangs seinen Teil: Da Jesus sich von der Sünderin berühren lasse, wisse er offenbar nicht von ihrer Sündhaftigkeit, könne also kein Prophet sein (7,39). Worin die Sünde der Frau eigentlich besteht, wird nicht expliziert.³¹ Eine Sünderin ist sie vor allem in den Augen des Pharisäers bzw. in den Augen der Stadt.³² Jesus selbst bezeichnet sie nicht als solche, sondern redet von bzw. mit ihr als

²⁵ Vgl. dazu insgesamt die Habilitationsschrift von Gerhard HOTZE: Jesus als Gast.

²⁶ WOLTER: Lk, 290.

²⁷ HOTZE: Jesus, 146 f.

²⁸ Mit letzter Sicherheit kann diese Frage wohl nicht entschieden werden. Dazu BENDEMANN: Liebe, 178–181. Wenn man das „weil“ (ὅτι) in 7,47 nicht als „Realgrund“ sondern als „Erkenntnisgrund“ betrachtet, kann man die Vergebung als schon vorher geschenkt und damit das Weinen als ein Weinen aus Dankbarkeit interpretieren. Vgl. BOVON: Lk I, 394; HOTZE: Jesus, 142; KLEIN: Lk, 295.

²⁹ HOTZE: Jesus, 148.

³⁰ Eine erotische Konnotation erhält die Handlung der Frau auch durch ihre geöffneten Haare und das Berühren der Füße Jesu. Vgl. dazu BENDEMANN: Liebe, 167–171; BOVON: Lk I, 391; HOTZE: Jesus, 139–141.

³¹ Ob es sich um eine Prostituierte handelt, wie etwa BENDEMANN: Liebe; BOVON, Lk I, 390; HOTZE: Jesus, 139 f.; KLEIN: Lk, 295 f. u. a. annehmen, sagt der Text nicht explizit. Gegen eine vorschnelle Festschreibung mahnt OBERLINNER: Begegnungen, 269–273 zur Vorsicht.

³² Vgl. HOTZE: Jesus, 146; KILGALLEN: Forgiveness, 106; OBERLINNER: Begegnungen, 276.

„Frau“ (7,44.50); wenn er von ihren Sünden spricht, dann immer im Zusammenhang mit der geschenkten Vergebung (7,47.48).

Im Folgenden ergreift Jesus das Wort und demonstriert nicht nur prophetische Einsicht in die Gedanken des Simon, sondern erweist diese auch als Fehleinschätzung und bietet eine Neudefinition an: Das Handeln der Frau ist Ausdruck der Liebe (7,42.47)!³³

Die Perikope wird zuweilen als Bekehrungsgeschichte³⁴ eingestuft, als Erzählung von der Umkehr einer sündigen Frau. Allerdings ist im Text weder von „Umkehr“ (*metanoia*) die Rede, noch eine Verhaltensänderung der Frau ersichtlich. Diese kommt von Anfang an in der Absicht, Jesus einen Liebesdienst zu erweisen. Gerade in der ungewöhnlichen Geste der Salbung der Füße kommt ihre Einsicht in die Identität Jesu als des Messias zum Ausdruck – eine Einsicht, die dem Gastgeber fehlt.

Es ist also der Pharisäer, der in Unkenntnis über Jesus ist, ihn nicht einmal als Propheten anerkennt (7,39). Es ist Simon, der belehrt wird und zu einer Änderung seiner Sichtweise kommen soll – und mit ihm die Leser/innen, denen er sich als Wahrnehmungszentrum und Identifikationsfigur anbietet.³⁵ Didaktisch feinfühlig will Jesus Simon zum Verstehen und zu einer neuen Wahrnehmung der „Sünderin“ führen („Siehst du diese Frau?“ 7,44).³⁶ In der Gegenüberstellung zur vergleichsweise kühlen Gastlichkeit des Simon streicht Jesus die Besonderheit und das Ausmaß der Liebeserweise der Frau hervor (7,44–46). Aus der Rolle des Verurteilenden und Fehlurteilenden soll sich der Blick des Simon für das Wesentliche öffnen: die Gott geschuldete Liebe, welche die Frau in hohem Maße gibt und die der Pharisäer, der Gerechte, vergleichsweise mangelhaft zuteilwerden lässt. Dass die Reaktion des Simon offen bleibt, fordert die Leser/innen zu einer Entscheidung heraus.

Die Erzählung gibt nicht nur ein Beispiel für die jesuanische Solidarisierung mit sogenannten „Sündern“, sondern lädt auch zu einer Revision der eigenen Betrachtungsweise, zu einem Überdenken der Kategorisierung „Sünder“ ein. Die „Sünderin“ erweist sich in ihrer liebenden Haltung als die eigentlich vorbildliche Jüngerin.³⁷ Zeigt nicht letztlich sie, die gesellschaftlich an den Rand Gestellte, größere Liebe zu Gott, größere Nähe zum Zentrum, als der Pharisäer Simon?

Mahlgemeinschaft mit Randgestalten als „Zeichen und Werkzeug“ des Gottesreiches (Lk 14,12–14)

Gerade im lukanischen Doppelwerk ist das gemeinsame Mahl nicht nur ein wesentliches Zeichen der Gruppenzugehörigkeit, sondern auch ein Werkzeug der Gruppenbildung und Identitätsstiftung.³⁸ Besonders Lk 14 ist von der Mahlthematik geprägt: Im Kontext eines Gastmahls bei einem Pharisäer gibt Jesus Anweisungen an Gäste wie auch Gastgeber, die etwa die Rangordnung bei Tisch oder die Frage danach betreffen, wer einzuladen ist.

³³ Vgl. BENDEMANN: Liebe, 176 f.; HOFIUS: Fußwaschung; WILCKENS: Vergebung, 410 f.

³⁴ So etwa OBERLINNER: Begegnungen, 270.

³⁵ Besonders die Innenperspektive und Einsicht in die Gedanken des Simon (7,39) sowie die Sprechrichtung Jesu in 7,40–47 laden die Leser/innen ein, die Perspektive Simons nachzuvollziehen.

³⁶ Vgl. HOTZE: Jesus, 158–162.

³⁷ Vgl. HOTZE: Jesus, 174.

³⁸ Abgesehen vom häufigen Zu-Gast-Sein Jesu im Lukasevangelium enden auch die Bekehrungserzählungen der Apg wiederholt (zumindest implizit) in der Tischgemeinschaft (etwa Apg 10,48 mit 11,3; 16,15.33 f.; 18,7).

Im Zentrum des Kapitels stehen als Scharnierstück die Verse 12–14³⁹: „Dann sagte er zu dem Gastgeber: Wenn du mittags oder abends ein Essen gibst, lade nicht deine Freunde oder deine Brüder, deine Verwandten oder reiche Nachbarn ein; sonst laden auch sie dich wieder ein und dir ist es vergolten. Nein, wenn du ein Essen gibst, dann lade Arme, Krüppel, Lahme und Blinde ein. Du wirst selig sein, denn sie haben nichts, um es dir zu vergelten; es wird dir vergolten werden bei der Auferstehung der Gerechten.“

Mit diesen Worten kritisiert Jesus das gängige Prinzip der Reziprozität in der Einladungspraxis, speziell die damit verbundene Erwartung der Gegenleistung.⁴⁰ Demgegenüber fordert er vom Gastgeber eigentlich Unerhörtes: Die ausschließliche Einladung der Armen und Kranken würde nicht nur den Verlust der gesellschaftlichen Stellung, sondern letztlich den eigenen finanziellen Ruin herbeiführen. Gefordert ist damit ein Handeln, „wie es den paradoxen Wertmaßstäben des Gottesreiches entspricht“⁴¹.

Schon die vorausgehenden Worte von der Erhöhung und der Erniedrigung in 14,11 bringen eine eschatologische Note herein und machen deutlich, dass die geforderte „Umkehrung irdischer Sozialgemeinschaft“⁴² im Letzten auf das himmlische Festmahl zielt.⁴³ Das Gastmahl ist Abbild und Repräsentation des Reiches Gottes, in dem die gesellschaftlich Marginalisierten unter den Ersten bzw. Erhöhten sein werden. In der Tischgemeinschaft mit den sozial Randständigen wird die eschatologische Wirklichkeit des Gottesreiches – wenn man so will: ein Stück Himmel auf Erden – spürbar.⁴⁴ Dabei geht es nicht um ein Almosen, nicht um systemerhaltende Wohltätigkeit, die den „Randgestalten“ aus einer Perspektive der „Mitte“ gewährt wird. Vielmehr sollen die Armen und Entrechteten beim gemeinsamen Festmahl den Platz der Freunde und der Familie einnehmen.⁴⁵ Indem die Einladenden die Erwartung einer Gegenleistung aufgeben, handeln sie in Analogie zu jenem Gastgeber, der zur eschatologischen Tischgemeinschaft ruft.

Von der im Magnificat besungenen Umkehrung der Herrschaftsverhältnisse (1,51–53) bis zu diesem Ideal einer geradezu himmlischen Mahlgemeinschaft – wiederholt gibt das Lukasevangelium kritische Denkanstöße für die Frage nach dem Platz, den die gesellschaftlich Außenstehenden in der Liturgie wie in der Kirche insgesamt einnehmen. Es fordert dazu heraus, herkömmliche Etikettierungen von Randbereichen und Zentrum zu überdenken. Gerade in der Umkehrung der Verhältnisse von Erhöhten und Erniedrigten, von Rand und Mitte, bricht die Hoffnungsperspektive des Gottesreiches auf.

³⁹ Der Abschnitt, der von manchen Forschern traditions- und redaktionskritisch betrachtet den ältesten Teil des Kapitels bilden könnte, bewahrt in V. 14 möglicherweise ein verbum ipsissimum Jesu auf. Vgl. BOVON: Lk II, 485 f.; HOTZE: Jesus, 227.

⁴⁰ Vgl. SCHOTTRUFF: Schwierigkeit, 596.

⁴¹ HOTZE: Jesus 248 f.

⁴² WASSERBERG: Mitte, 170. Vgl. POPP: Ehre, 591.

⁴³ Vgl. BOVON: Lk II, 483 f.; WASSERBERG: Mitte, 169.

⁴⁴ Vgl. Mk 14,25; Lk 13,28 f.; 22,16–18.30; Offb 3,20; 19,9. Das Bild des (Fest-)Mahls als Verheißung künftigen Heils begegnet z. B. schon Jes 25,6–8; 55,1 f.; 65,13 f. Vgl. BOVON: Lk II, 508.

⁴⁵ BOVON: Lk II, 493.

Literatur

- BOVON, François: Das Evangelium nach Lukas. 4 Teilbände. Zürich / Neukirchen-Vluyn 1989–2009 (Evangelisch-Katholischer Kommentar III,1–4).
- BALZ, Horst: Art. οἰκουμένη, in: Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament² II. 1992, 1229–1233.
- BENDEMAN, Reinhard von: Liebe und Sündenvergebung. Eine narrativ-traditionsgeschichtliche Analyse von Lk 7,36–50, in: Biblische Zeitschrift N.F. 44,2. 2000, 161–182.
- BRUCKER, Ralph: „Hymnen“ im Neuen Testament?, in: Verkündigung und Forschung 58,1. 2013, 51–60.
- ERNST, Josef: Das Evangelium nach Lukas. Regensburg⁶1993 (Regensburger Neues Testament).
- HOFIUS, Otfried: Fußwaschung als Erweis der Liebe, in: Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 81. 1990, 170–177.
- HOTZE, Gerhard: Jesus als Gast. Studien zu einem christologischen Leitmotiv im Lukasevangelium. Würzburg 2007 (Forschung zur Bibel 111).
- KILGALLAN, John J.: Forgiveness of Sins (Luke 7:36–50), in: Novum Testamentum 40,2. 1998, 105–116.
- KLEIN, Hans: Das Lukasevangelium. Göttingen 2006 (Kritisch exegetischer Kommentar I/3).
- LOHFINK, Norbert: Die Lieder in der Kindheitsgeschichte bei Lukas, in: MAYER, Cornelius / MÜLLER, Karlheinz / SCHMALENBERG, Gerhard (Hg.): Nach den Anfängen fragen. Gießen 1994 (GSTR 8; FS Gerhard Dautzenberg), 383–404.
- MÜLLER, Christoph Gregor: Das Gloria im Kontext von Lk 2,1–20, in: DERS.: Zum Gotteslob berufen. Exegetische Beiträge zu den Gesängen im Neuen Testament. Würzburg 2016 (Fuldaer Hochschulschriften), 67–92.
- OBERLINNER, Lorenz: Begegnungen mit Jesus. Der Pharisäer und die Sünderin nach Lk 7,36–50, in: GIELEN, Marlies / KÜGLER, Joachim (Hg.): Liebe, Macht und Religion. Interdisziplinäre Studien zu Grunddimensionen menschlicher Existenz. Stuttgart 2003, 253–278.
- POPP, Thomas: Ehre und Schande bei Tisch (Von Rangordnung und Auswahl der Gäste) Lk 14,7–11(12–14), in: ZIMMERMANN, Ruben (Hg.): Kompendium der Gleichnisse Jesu. Gütersloh 2007, 586–592.
- SCHOTTROFF Luise, Von der Schwierigkeit zu teilen (Das große Abendmahl) Lk 14,12–24 (EvThom 64), in: ZIMMERMANN, Ruben (Hg.): Kompendium der Gleichnisse Jesu. Gütersloh 2007, 593–603.
- SCHREIBER, Stefan: Weihnachtspolitik. Lk 1–2 und das Goldene Zeitalter. Göttingen 2009 (Novum Testamentum et orbis antiquus / Studien zur Umwelt des Neuen Testaments 82).
- VOLLENWEIDER, Samuel: Hymnus, Enkomion oder Psalm? Schattengefächte in der neutestamentlichen Wissenschaft, in: New Testament Studies 56,2. 2010, 208–231.
- WASSERBERG, Günter: Aus Israels Mitte – Heil für die Welt. Eine narrativ-exegetische Studie zur Theologie des Lukas. Berlin / New York 1998 (Beihefte zur ntl. Wissenschaft 92).
- WILCKENS, Ulrich: Vergebung für die Sünderin (Lk 7,36–50), in: HOFFMANN, Paul (Hg.): Orientierung an Jesus. Zur Theologie der Synoptiker. Freiburg / Basel / Wien 1973 (FS Josef Schmid), 394–424.
- WOLTER, Michael: Das Lukasevangelium. Tübingen 2008 (Handbuch zum Neuen Testament 5).
- DERS.: Erstmals unter Quirinius! Zum Verständnis von Lk 2,2, in: Biblische Notizen 102. 2000, 35–41.