

FERDINAND-RUPERT PROSTMEIER

Symposion – Begegnung – Rettung

Lukas und seine narrative Theologie

Originalbeitrag erschienen in:

Linus Hauser (Hrsg.): Jesus als Bote des Heils: Heilsverkündigung und Heilserfahrung in frühchristlicher Zeit; Detlev Dormeyer zum 65. Geburtstag.
Stuttgart: Verl. Katholisches Bibelwerk, 2008, S. 95-121

Symposion – Begegnung – Rettung

Lukas und seine narrative Theologie

Mit den drei Stichwörtern ‚Symposion, Begegnung und Rettung‘ sind die Szenerie des Gastmahles und des mit ihm verbundenen Tischgespräches, der Vorgang und dessen Wirkung sowie die Bedeutung für die 1k Gemeinde in den Blick gerückt. Die symposiale Abendgesellschaft ist in den durch die hellenistisch-römische Kulturtradition verbundenen mediterranen Gesellschaften ein in hohem Maß von Konventionen und Konsens bestimmter Kommunikationsraum. Deshalb ist er vorzüglich geeignet für die Darstellung und Distinktion des sozialen Ranges und Anspruchs der Teilnehmer. Zwar sind Gastmähler wegen den räumlichen Voraussetzungen im Grunde „geschlossene Gesellschaften“; weil sie aber wesentlich zur Verhandlung des Status von Gastgeber und Gästen dienen, haben die Wahl der Teilnehmer sowie der Verlauf der Mahlgesellschaft und die Themen, mit denen das Tischgespräch bestritten wird, Relevanz über den Kreis der Mahlteilnehmer hinaus. Die Szenerie des Gastmahles und Tischgespräches ist also gleichzeitig ein idealer abgeschlossener, exklusiver Ort als auch ein repräsentativer Raum. Jede Missachtung oder Verletzung von Regeln und Normen durch den Gastgeber oder durch Gäste kann darum eminent bedeutsam werden. Entsprechend werden in der Literatur, die in dieser konvivialen Szenerie spielt, sowohl gezielt Regeln und Normen dieses Aktionsraums aufgebrochen und der Konsens in Frage gestellt als auch Öffentlichkeit hergestellt, indem durch Berichterstatter die internen Vorgänge nach außen getragen werden. Insofern ist die Konventionalität des konvivialen Raumes sowie seine mittelbare Öffentlichkeit die kulturelle Folie für Texte, die in dieser symposialen Szenerie spielen.

1. Die Gastmahlszenen im Lukasevangelium

Im Lukasevangelium wird zitiert, dass Jesus vom jüdischen Establishment „Fresser und Weinsäufer“ (7,43b) gescholten wurde. Diese Beschimpfung muss für die Gemeinden in höchstem Maße anstößig gewesen sein. Darum ist es unwahrscheinlich, dass es sich dabei um eine Gemeindebildung handelt. Die nicht wenigen Erzählungen, die Jesus als Gast bei einem Festmahl zeigen,¹ sowie seine Gleichnisse, die in diesem Rahmen spielen,² deuten viel-

¹ Mk 2,13–17 parr; Mk 14,3–9 par Mt 26,6–13; Joh 2,1–11; 6,1–15; 12,1–8; 13,1–30;

mehr darauf hin, dass das Gastmahl, wozu ganz wesentlich das Tischgespräch gehört, ein wichtiger Aktionsraum im Wirken Jesu war.

Besonders häufig begegnet die Szenerie des Gastmahls im Lk.³ Hierbei ist zweierlei auffällig: Im Lk wird mehrmals erzählt, dass Jesus an Banketten teilgenommen hat, zu denen er von Sündern geladen wurde oder bei denen Sünder auftreten, und nur Lk berichtet, dass Jesus bei Pharisäern zu Tisch war. Diese Gastmähler sind bei Lk ein bevorzugter szenischer Rahmen für den Diskurs darüber, was Jesus und Pharisäer trennt. Von den drei Tischgesprächen mit Pharisäern ist die Geschichte von der Salbung durch die Sünderin (7,36–50) das erste. Die zwei folgenden Tischgespräche (11,37–54; 14,1–24) stehen in der großen Iak-Einschaltung, also im Reisebericht. In diesen drei szenisch gerahmten Redekompositionen lassen sich fünf Gemeinsamkeiten beobachten:

1. Die Mahlgemeinschaften nehmen einen typischen Verlauf: Die Erzählung wird von einer knapp gehaltenen Exposition eröffnet, in der der Gastgeber charakterisiert, die Annahme der Einladung notiert und die Situation skizziert werden. Danach wird ein Zwischenfall berichtet oder eine kritische Frage aufgeworfen, die ein Tischgespräch initiieren. Nachdem das Thema gewissermaßen auf dem Tisch liegt, geschieht eine Umkehrung der personellen Rangordnung:⁴ Nicht mehr der Hausherr dominiert die Mahlgemeinschaft, sondern Jesus. Sein Wort wird zur verbindlichen Antwort im Diskurs.

21,1–14.

² Mt 7,9f. par Lk 11,11f.; Lk 11,5–8; 15,11–34; 16,19f.; 17,7–10; Mt 22,1–14 par Lk 14,15–24.

³ Vgl. Lk 5,27–32; 7,36–50; 11,37–54; 14,1–24; 24,28–31.41–43; Näheres bei HEININGER, B., *Tischsitten*, in: Erlesmann, K., u.a. (Hg.), *Neues Testament und Antike Literatur*. Bd. 2: Familie, Gesellschaft, Wirtschaft, Neukirchen-Vluyn 2005, 34–37, hier: 34.

⁴ Im griechischen Gastmahl war – eigentlich – das Ideal der Gleichheit maßgeblich; nur dann war das Bankett ein Mahl unter Freunden und kein σατραπικὸν συμπόσιον. Im römischen Bankett war hingegen die Platz- und Rangordnung Spiegelbild der Sozialordnung. Entsprechend wichtig – und prekär – war die Rolle des Gastgebers. Unter römischen Verhältnissen sind dann auch die altgriechischen Rollen des ungebetenen Gastes und des „Schatten“ nicht oder nur schwer denkbar. Näheres dazu: VÖSSING, K., *Mensa Regia. Das Bankett beim hellenistischen König und beim römischen Kaiser* (BzA 193), München/Leipzig 2004, 222–234. – Jesu Mahnung in Lk 14,17–14 zur Bescheidenheit beim Gastmahl ist insofern auch als kulturgeschichtlicher Reflex zu sehen, wodurch Lukas nicht nur zu erkennen gibt, dass er um die Bedeutung dieses Aktionsraums für die soziale Distinktion weiß, sondern auch auf die eifersüchtigen Streitereien um die besten Plätze (vgl. Platon, *Gastmahl* 175d.e; Lukian, *Gastmahl* 8f.) anspielt, wie sie seinen (gebildeten) Lesern aus der Symposialliteratur vertraut gewesen sein dürften.

2. Im Lk ist es in der Regel ein Pharisäer, der Jesus an seinen Tisch einlädt. Bei Mk, Mt und Joh geschieht das nie. Davon gibt es im Lk nur drei Ausnahmen: Beim ersten Gastmahl im Lk ist der Zöllner Levi der Gastgeber (5,28f.), am Ende des Lk Reiseberichts lädt Jesus sich selbst als Gast bei dem Oberzöllner Zachäus ein (19,5b) und in der Emmausgeschichte, in der letzten Gastmahlszene im Lk, sind es die beiden Jünger, die den Auferstandenen einladen (24,29f.).

3. In den erzählerischen Teilen der Gastmahlerzählungen begegnen im Lk vier *termini technici* aus dem Wortfeld „liegen“, die eine symposiale Szenerie evozieren: ἀναπίπτω, ἀνάκειμαι, κατάκειμαι und κατακλίω.⁵ Gastgeber und Gäste kauern also nicht auf Matten oder sitzen auf Stühlen, sondern sie liegen zu Tisch. Zusammen mit weiteren Signalen werden dadurch auch die Gastmähler bei Pharisäern in die symposiale Kultur des hellenistisch-römischen Stadtlebens gehobener Kreise eingeordnet.

4. In den Lk Gastmahlerzählungen werden wie auch in der paganen Symposion-Literatur Konventionen aufgebrochen; entweder werden religiöse Regeln verletzt oder symposiale Gepflogenheiten missachtet.

5. In den Tischgesprächen, die das Herzstück der Gastmähler bei Pharisäern sind, geht es um Sujets, worin sich Jesus und Pharisäer unterscheiden. Die Streitthemen sind *erstens* das Verhältnis zu Sündern (7,36–50), *zweitens* das Verhältnis zwischen Toraobservanz und Gottesgehorsam, was am Beispiel der Reinheitsgebote (11,39–41) und Sabbatruhe (14,1–6) besprochen wird, und *drittens* die Frage der Demut, die am Beispiel von Benimmregeln illustriert wird (14,7–14).⁶

Die naheliegende literarische Klassifikation dieser aus Erzähl- und Redestoff kombinierten Texte als Apophthegma⁷ ist zu allgemein und bleibt vor allem

⁵ JEREMIAS, J., Die Sprache des Lukasevangeliums. Redaktion und Tradition im Nicht-Markusstoff des dritten Evangeliums (KEK Sonderbd.), Göttingen 1980, 167, zufolge bevorzugt Lukas „κατα-Komposita der Verben des Zu-Tisch-Liegens“ und schreibt „als einziger neutestamentlicher Autor κατακλίω.“

⁶ Die beiden letzten Symposien innerhalb des Reiseberichtes stammen aus dem Lk Sondergut. Die Berührungen mit Q in Lk 11,39f. sind traditionsgeschichtlicher Art und die Anklänge in der Reinheitsfrage (Lk 11,39) an Mk 7,2 erklären sich ebenso wie die anderen Reminiszenzen an die Texte der „großen Auslassung des Lk“, die Lk en bloc übergangen hat, also die neun Perikopen Mk 6,45–8,26; vgl. SCHÜRMAN, H., Das Lukasevangelium. Kommentar zu Kap. 1,1–9,50 (HThK III,1), Freiburg u.a. 1969, 525–527.

⁷ Vgl. BOVON, F., Das Evangelium nach Lukas (Lk 1,1–9,50) (EKK III/1), Neukirchen-Vluyn 1989, 389 Anm. 11; SCHÜRMAN, Lukasevangelium 429 Anm. a; SCHNEIDER, G., Jesu überraschende Antworten. Beobachtungen zu den Apophthegmen des dritten Evangeliums, in: DERS. Lukas, Theologe der Heilsgeschichte. Aufsätze zum lukanischen Doppelwerk (BBB 59), Königstein Ts./Bonn 1985, 130–145.

hinsichtlich der Eigenart der literarisch inszenierten Gastmahlsituation bloss. Der oben skizzierte Verlauf legt es vielmehr nahe, dass sich Lukas von seiner Ausbildung⁸ her an Gestaltungselementen der Symposion-Literatur⁹ orientiert hat. Sowohl dem symposialen Geschehen als auch die Konvivialliteratur liegen verlässliche Konventionen zu Grunde. Dazu gehört auch, dass in diesen Schriften gerne ein – mehr oder minder unangenehmer – Zwischenfall als *initium* für das Tischgespräch in Szene gesetzt wird. Über geeignete symposiale Gesprächsstoffe wurde schon in der Antike diskutiert. Die Empfehlungen reichten von Klatsch bis zu populärethischen Fragen. Bezüglich ernsthafter philosophischen Themen wurde indes Zurückhaltung angeraten.

Im 1k Doppelwerk ist unverkennbar, dass sein Verfasser Szenarien schätzt, deren literarische Fassung bestimmten Konventionen folgt, um philosophische oder theologische Botschaften zu artikulieren – die Areopagrede ist vielleicht das prominenteste Beispiel dafür. Zweifelsohne gehören der symposiale Aktionsraum und die symposialen Dialoge zu dieser Kategorie. Hierbei lässt das Stichwort „Sünder“ in Verbindung mit einem Gastmahl an das Galadinner denken, das der Zöllner Levi für Jesus ausrichtet (Lk 5,27–32), und sicher auch an die Abendgesellschaft, bei der eine Sünderin Jesus die Füße salbt (Lk 7,36–50). In dieser Erzählung wird ein skandalöser Vorgang zum Anlass für einen Diskurs über ein Thema, das für das Selbstverständnis der 1k Gemeinde sowie für die Attraktivität und Glaubwürdigkeit der Botschaft von der Rettung und dem Heil für alle in Jesus Christus von essentieller Bedeutung war: die Integration der Sünder.

2. Das Symposion bei Simon und sein szenischer Aufbau

Sprachliche Signale¹⁰ evozieren einen symposialen Schauplatz. Diese literarische Formung von Lk 7,36–50 rät zu einer szenischen Strukturierung der Perikope.¹¹ Für die Gliederung ist demnach maßgeblich, wer spricht und mit

⁸ Vgl. BOVON, L. 22; KLEIN, H., *Evangelium nach Lukas* (KEK I/3 – 10. Aufl.), Göttingen 2006, 65–67; RADL, W.: *Das Evangelium nach Lukas. Kommentar, Erster Teil*: 1,1–9,50, Freiburg 2003, 6.

⁹ Vgl. BERGER, K., *Hellenistische Gattungen im Neuen Testament*, in: ANRW II 25,2 (1984) 1031–1432. 1831–1885, hier: 1310–1315, dort weitere Literatur.

¹⁰ Vgl. das folgende Kapitel „Das Symposion als Bühne“.

¹¹ Für den Aufbau dieser Perikope existieren konkurrierende Strukturierungsansätze und Gliederungen. RADL, L. 491, hat diese Gastmahlerzählung in sechs konzentrisch angeordnete Sequenzen gegliedert. Die Einleitung (Vv 36f.) korrespondiere mit der „Verabschiedung der Frau“ (Vv 50) und V 39 sei mit V 49 christologisch verklammert, wo-

wem gesprochen wird.

In der *Auftaktszene* (Vv 36–39) berichtet der Erzähler zunächst über die Einladung¹² eines Pharisäers an Jesus zu einem Abendessen und deren Annahme. Sodann wird die Begegnung zwischen einer Frau und Jesus beschrieben, in der Konventionen demonstrativ aufgebrochen werden. Diese erste Szene schließt mit dem Selbstgespräch des Pharisäers. Lukas berichtet über dessen stumme Empörung, dass sein Gast diese Frau gewähren lässt, sowie über den sich für den Pharisäer zur Gewissheit gewandelten Verdacht, dass Jesus zu Unrecht der Ruf voraussetzt, Prophet zu sein (vgl. Lk 7,16f.).¹³ Das theologische Urteil des frommen Juden über Jesus sowie sein religiöses Verdikt gegen die Frau bereiten die drei folgenden Redegänge vor: die Szenen 2–4. In ihnen wird der Zwischenfall gedeutet. Jeder Redegang wird vom Erzähler szenisch eingeführt und durch Jesus, der während der ersten Szene passiv war und schwieg, eröffnet. Zu Beginn des *ersten Redegangs* (Vv 40–43) wendet sich Jesus mit der Anrede Σίμων, ἔχω σοί τι εἰπεῖν (V 40a) demonstrativ an den Gastgeber und führt sich selbst zugleich als autoritativer Lehrer ein, der die Situation und das Thema beherrscht und darum Aufmerksamkeit verlangt. Der Etikette wegen spielt der Gastgeber mit, indem er Jesus erwidert: διδάσκαλε,

durch das Gleichnis (Vv 40–43) sowie Jesu Vergleich zwischen der Frau und Simon als aufeinander bezogene Teile das Augenmerk auf sich ziehen. KLEIN, L. 292–295, teilt die Perikope en passant in fünf Abschnitte ein: Vv 36–38. 39f. 41–43. 44–47. 48–50.

BOVON, Lukas 389–396, schlägt eine Gliederung in vier Szenen vor, nämlich in eine expositionelle Auftaktszene (Vv 36–39) und drei Redegänge (Vv 39–50).

¹² Die Kürze des Berichtes über die Einladung zum Gastmahl (V 36a: Ἡρώτα δὲ τις αὐτὸν τῶν Φαρισαίων ἵνα φάγη μετ' αὐτοῦ) signalisiert nicht nur leserlenkend, dass das Entscheidende in den folgenden symposialen Redegängen geschieht, sondern mag auch Reflex jener stilisierten Zufälligkeit sein, mit der in der Konvivialliteratur die Einladung der Gäste inszeniert wird; vgl. Xenophon, Symposion 1,1–4, die Einladung des Kallias' an Sokrates und seine Gesprächspartner Kritoboulos, Hermogenes, Antisthenes und Charmides („Gut, dass ich euch getroffen habe.“). Auch deshalb ist es müßig, über die Motivation des Pharisäers, wonach es als verdienstlich galt, Durchreisende, zumal Lehrer, an den Tisch zu bitten, nachzusinnen.

¹³ Durch das Stichwort „Prophet“ steht die Perikope im Kontext mit dem vorausgehenden Stoff aus dem 1k Sondergut und der Spruchsammlung, nämlich der Proklamation Jesu als προφήτης μέγας (7,16b), womit Lukas die vorausgehenden Heilungserzählungen „kommentiert“ (vgl. ERNST, J., Das Evangelium nach Lukas [RNT], Regensburg 1977, 225), sowie der „Korrektur“ dieser Interpretation der Gestalt Jesu im Rahmen der Täuferanfrage und Jesu Rede über den Täufer mit der darauf folgenden Gleichnisrede (7,17–35). In dieser kontextuellen Perspektive erscheint Lk 7,36–50 als Illustration zu Jesu Schuldspruch über τοὺς ἀνθρώπους τῆς γενεᾶς ταύτης in Lk 7,31–35, ob ihrem Beharren auf theologischen Konventionen und ihrer Weigerung zur Umkehr.

εἶπέ (V 40b). Mit einer Parabel über einen ungewöhnlichen Schuldenerlass¹⁴ will Jesus dem Pharisäer die neue Wirklichkeit erschließen, die in der Begegnung zwischen ihm und der Sünderin offenbar geworden ist: „Gottes eschatologische Vergebungstat“¹⁵. Der Sachverhalt enthüllt sich dem Pharisäer zwar nicht, aber durch den Konsens über den Zusammenhang von „wohlwollendem Schuldenerlass“ und „lieben“ ist die gedankliche Grundlage geschaffen,¹⁶ um die drei Gesten der Frau – Waschen, Küssen und Salben der Füße (V 38b) – mit dem religiösen Urteil des Pharisäers über sie in Beziehung zu setzen. Im *zweiten Redegang* (Vv 44–47) werden die Frau und ihre drei Gesten explizit in den Blick genommen. Das Tischgespräch nimmt nun den Charakter einer Lehrrede an. Jesus vergleicht das Verhalten seines Gastgebers mit den drei Gesten der Frau gemäß dem Schema: „Sie hat mehr getan als das, was du hättest tun sollen.“¹⁷ V 47 folgt die zweifache lehrhafte Anwendung des zweiten Redegangs: In V 47a wird die Liebe als Grund der Sündenvergebung genannt, in V 47b hingegen als deren Folge.¹⁸ Im *dritten Redegang* (Vv 48–50) wendet sich Jesus an die Frau. Jesus konstatiert die „anthropologische Verwirklichung“¹⁹ der Sündenvergebung (vgl. Lk 5,20b.23a). Die darin aufbrechende Frage der christologischen Bindung dieser Vergebung lässt Lk durch bisher ungenannte Teilnehmer am Symposium stellen: τίς οὗτός ἐστιν ὃς καὶ ἁμαρτίας ἀφίησιν;²⁰ V 50 macht klar, dass die Frage der Tischgenossen über die sym-

¹⁴ Vgl. Bill. II 163. Anders als BEILNER, W., *Christus und die Pharisäer. Exegetische Untersuchung über Grund und Verlauf der Auseinandersetzung*, Wien 1959, 45, meint, dürfte es für die Lk Gemeinde nicht mehr wichtig sein, dass „die Grundwörter für ‚Schulden‘ und ‚nachlassen‘ im Aramäischen identisch mit ‚Sünde‘ [הַחַבֵּה] und ‚verzeihen‘ [שָׁחַח] sind“.

¹⁵ SCHÜRMAN, *Lukasevangelium* 434.

¹⁶ Zur Verbindung von Schulden und Schuldenerlass einerseits und der gegenseitigen Vergebung in der Gemeinde als Zeichen der Liebe und zugleich als Kirchenkennzeichen andererseits vgl. die „Parabel vom gnadenlosen Schuldner“ (Mt 18,23–35); Näheres vgl. LUZ, U., *Das Evangelium nach Matthäus (Mt 18–25) (EKK I/3)*, Neukirchen-Vluyn 1997, 64–81.

¹⁷ BOVON, *Lukas* 387.

¹⁸ Zu diesem Widerspruch in der Begründung der Liebe der Frau vgl. BEILNER, *Christus und die Pharisäer* 46–48; BULTMANN, R., *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen 10. Aufl. 1995, 19; Näheres zur Wirkungsgeschichte bei WILKENS, U., *Vergabung für die Sünderin (Lk 7,36–50)*, in: Hoffmann, P./Brox, N./Pesch, W. (HGG.), *Orientierung an Jesus. Zur Theologie der Synoptiker*, Freiburg u.a. 1973, 394–424, hier: 394f.; BOVON, 394 Anm. 60; SCHÜRMAN, *Lukasevangelium* 437f.; KLEIN, *Lukasevangelium* 295.

¹⁹ BOVON, *Lukas* 395; vgl. BD §§ 97⁷; 320².

²⁰ Die Frage der Symposiasten besitzt zwar erkennbar weniger „jüdisches Profil“ als in Lk 5,21 (vgl. Mk 2,7 par Mt 9,3b), wo das Vergebungswort Jesu und sein Anspruch als

posiale Gesprächsszene hinausweist in die Gemeinde und dort in die Entscheidung für oder gegen Jesus ruft. V 50b (πορεύου εἰς εἰρήνην) zeigt die sozialen und ekklesiologischen Folgen der Sündenvergebung an. Die vierte Szene klärt also darüber auf, wie der symposiale Dialog der vorausgehenden beiden Szenen verstanden werden soll.

Im Folgenden wird die Funktion dieser Erzählung²¹ für die lk Gemeinde beleuchtet.²²

Blasphemie klassifiziert und mit dem Bekenntnis, dass nur Gott Sünden vergeben kann (τίς δύναται ἁμαρτίας ἀφεῖναι εἰ μὴ ὁ μόνος ὁ θεός;), bekräftigt wird. Aber es ist auch deutlich, dass diese Trinkgenossen als Pharisäer zu denken sind, denn zum einen stellt sich für Heiden hinsichtlich des Umgangs mit einer Hetäre die Frage der Sünde, bzw. der Unreinheit nicht und für Simon, den Pharisäer, wäre es ohnehin undenkbar, dass er Nichtjuden an seinen Tisch bittet und dadurch sich selbst unrein macht.

²¹ Die Perikope hat eine reiche Auslegungs- und Wirkungsgeschichte. Sehr folgenschwer war die Identifizierung der namenlosen Sünderin mit der ersten der drei in Lk 8,1–3 genannten Jüngerinnen. Ab dem Diktum von Papst Gregor I. in seiner Homilie während des dritten Quatemberfastens 591 oder 592 galt Μαρία ἡ καλουμένη Μαγδαληνή als die große Sünderin: *Hanc vero quam Lucas peccatricem mulierem, ... illam esse Mariam credimus, de qua Marcus septem daemonia eiecta fuisse testatur* (Gregor Mag., in evang. 33 [FC 28/2, 618,12–15]. Dass in der johanneischen Version der Salbungsgeschichte (Joh 19,1–8) eine Maria, die in der Tradition mit Marta in Verbindung steht, Jesus die Füße salbt (Joh 19,3), mag die päpstliche Identifizierung der namenlosen Sünderin zusätzlich „erleichtert“ haben. – Zur Gestalt der Maria Magdalena vgl. BÜLLESBACH, C., Maria Magdalena in der frühchristlichen Überlieferung. Historie und Deutung (Studien zur Geschichtsforschung des Altertums 13), Hamburg 2006; GODDING, R., Grégoire le Grand et Marie-Madeleine, in: Pontificio Instituto di Archeologia Cristiana (Hg.), *Memoriam Sanctorum Venerantes* (FS Victor Saxer) (SAC 48), Città del Vaticano 1992, 469–481. – Dass „im Verständnis des Lk die ‚Sünderin‘ in die ‚Übrigen‘ [ἕτεροι πολλοί] in 8,3 einbezogen“ ist – wie KLEIN, Lukasevangelium 299, notiert – kann der Leser vermuten. Ein traditioneller Konnex des Summars am Schluss der „kleinen Einschaltung“ mit der Gastmahlerzählung ist indes unwahrscheinlich; vgl. BOVON, Lukas 397 Anm. 4.

²² Für die Funktion der Perikope ist entscheidend, welche geschichtlichen (vorösterlich oder Gemeindebildung) und soziologischen Konsequenzen („Sitz im Leben“) aus der jeweiligen Texttheorie (vgl. das Referat von WILKENS, Vergebung für die Sünderin 397–422) gezogen werden. Für BEILNER, Christus und die Pharisäer 48f., ist klar, dass „diese Szene ... noch nicht in der absolut vergifteten Atmosphäre der letzten galiläischen Streitgespräche stattgefunden hat.“ „Wahrscheinlich zeigt gerade diese Perikope die *Tragik des Pharisäismus* auf“ (ibid. 50). – SCHÜRMAN, Lukasevangelium 442: „Wir werden ... an den palästinensischen Raum denken müssen. ... ‚Das Erzählte liegt innerhalb der Möglichkeiten des geschichtlichen Jesus‘ ... So kann Reminiszenz an eine unerfindlich individuelle Begebenheit vorliegen.“ – ERNST, Evangelium 225: „Die Geschichte kann sich überall so zugetragen haben; ... Die Personen haben typische Be-

Es geht um die *Integration der Sünder*: Wie hat Lk die Aufnahme der Sünder für seine Gemeinde einsichtig gemacht und als Praxis der Gemeinde legitimiert? Hierfür ist es wichtig, zunächst den *symposialen Schauplatz* zu beleuchten und dann den Zusammenhang zwischen der *Begegnung mit Jesus* und *Rettung* zu untersuchen. Anschließend wird die Frage der Integration der Sünder in der ‚Zeit der Kirche‘ aufgegriffen und zum Abschluss wird das Pharisäer-Gastmahl in seinem Zusammenhang mit der historisierenden Theologie des Lk in den Blick genommen.

deutung. Die Sünderin und der Pharisäer repräsentieren Haltungen, mit denen Jesus sich auseinandersetzt. Lk hat eine situationsfreie Erzählung aus der Sonderüberlieferung übernommen und diese unverbunden in den vorgegebenen Rahmen eingefügt.“ - BOVON, Lukas 388, zufolge ist eine vorlukanische Legende über die ungewöhnliche Geste einer Frau und der Diskussion über ihre Liebe zu Jesus noch während der mündlichen Überlieferung um eine theologische Deutung erweitert worden. „Sitz im Leben dieser Entwicklung war eine Gemeinde, die die Ausbildung ihrer Gläubigen nicht von der Polemik gegen die Synagoge abstrahieren konnte. ... Aus dem Gastgeber ist ein Pharisäer geworden ..., und die größere Liebe der Dirne ist nicht ohne Beziehung zur Berufung der Heiden zu verstehen.“ – KLEIN, Lukasevangelium 294f., nimmt einen dreistufigen Wachstumsprozess an, in dem zwei Quellen verbunden und neu gedeutet wurden (ibid. 295 Anm. 11): 1. „Eine relativ kurze Erzählung (7,36–38* ... 47)“, in der das Abtrocknen der mit Tränen benetzten Füße Jesu als Zeichen der Liebe gedeutet wird und der Sünderin die Vergebung zugesprochen wird. 2. Eine Intensivierung des Liebesmotivs durch die „Übernahme ... der Salbung mit Öl aus Mk 14,3–9“. 3. Die Zuordnung von Liebe und Vergebung durch die Integration des Gleichnisses 7,41–43, der zweiten Quelle, sodass nun „die Liebe als Frucht der zugesprochenen Sündenvergebung“ erscheint. Deshalb sei davon auszugehen, „daß die Frau von Jesus schon vor ihrem Eintritt in das Haus, also etwa beim vorhergehenden Gottesdienst den Zuspruch der Sünden[vergebung] erfahren hat und jetzt aus Dankbarkeit ... weint“ (ibid. 295). Letzteres gilt als nachösterliche Deutung zur Legitimierung der gemeindlichen Sündenvergebung. Mit dieser Textgenese ist für Klein offenkundig ein Szenenwechsel verknüpft. Das Motiv der Salbung des Hauptes ist Klein zufolge von Mk 14,3 her fraglos mit dem „sitzenden Jesus“ (ibid. 294) verbunden, wohingegen das Motiv der Benetzung und Trocknung von Jesu Füßen voraussetzt, dass Jesus „zu Tisch liegt“ (ibid.). Sprachlich ist diese Unterscheidung zwischen „sitzen“ und „liegen“ nicht verifizierbar, denn *κατάκειμαι* (Mk 14,3) und *ἀνάκειμαι* (Mt 26,7) könnten im Rahmen einer Tischgesellschaft nur dann eine von *κατακλίω* (Lk 7,36) verschiedene Bedeutung haben, wenn die Vokabel *κατακλίω* für die Tischgemeinschaft der Speisenden reserviert wird und *κατάκειμαι* (Mk 14,3) sowie *ἀνάκειμαι* (Mt 26,7) für den Empfangsraum der Gäste verwendet werden, in dem die Begrüßungsgesten vollzogen wurden und die *promulsis* gereicht wurde, während die Gäste auf Stühlen, Bänken oder Polstern den Beginn des Banketts erwarteten. Die ntl. Gastmahlerzählungen konzentrieren sich demgegenüber auf Vorgänge während der Tischgesellschaft, und zwar vorzugsweise auf Vorkommnisse nach dem Mahl; vgl. das folgende Kapitel „Das Symposion als Bühne“.

3. Das Symposion als Bühne

Das wichtigste Textsignal ist das κατεκλίθη am Schluss von V 36. Dadurch ist das Symposion als Schauplatz aufgerufen. Das Passiv von κατακλίνω hat die feste Wortbedeutung ‚sich zu Tisch legen‘²³. Auffällig ist, dass die Vokabel κατακλίνω nur im Lk begegnet, wobei es in zwei Fällen bei einem der gastlichen Gesellschaften bei Pharisäern verwendet ist.²⁴ Weitere kulturgeschichtliche Hinweise auf die Szenerie einer gehobenen gastlichen Gesellschaft sind neben der Bemerkung, dass der Pharisäer Jesus zum Essen bat (ἡρώτα δέ τις αὐτὸν τῶν Φαρισαίων ἵνα φάγη μετ’ αὐτοῦ), *erstens* der Bericht in V 37, die Frau habe davon erfahren, dass Jesus ‚zu Tisch liegt‘ (κατάκειται), *zweitens* in V 49a die Erwähnung von Tischgenossen (οἱ συνανακείμενοι)²⁵, die auf die Rede Jesu reagieren, und *drittens* in den Vv 44b–46 die Erwähnung von Gepflogenheiten, die bei einem festlichen Gastmahl üblich sind, aber vom Gastgeber nicht erfüllt wurden. Die gesuchte Terminologie²⁶ sowie die Anspielung auf Höflichkeitsformen legen klar, dass Lukas das δεῖπνον, also das abendliche Sättigungsmahl im Visier hat, an das sich das συμπόσιον anschloss, zu welchem die Gäste beisammen blieben, um ‚seriös‘ zu trinken und sich bei künstlerischen Darbietungen sowie mit einem kultivierten Gespräch²⁷ zu vergnügen.²⁸

²³ Vgl. PAPE, W., Griechisch-Deutsches Handwörterbuch, Graz 1954, II,1354a; PASSOW, F., Handwörterbuch der griechischen Sprache, Darmstadt 1993, 1618b; Jeremias, Die Sprache des Lukasevangeliums 167.

²⁴ Bei der Speisung der 5000 (9,12–17) dient die Vokabel zur Anweisung, sich in Gruppen zu lagern (Vv 14f.). In den drei anderen Texten (7,36; 14,8; 24,8) charakterisiert sie jedoch die Situation eines Gastmahls.

²⁵ Das Lexem findet sich bei Lk neben 7,46 im zweiten Pharisäermahl (14,10.15) sowie in Mk 6,22 par Mt 14,9 und beim Zöllnermahl (Mk 2,15 par Mt 9,10). In der jüdischen Gräzität ist die Vokabel nur 3 Makk 5,39 belegt.

²⁶ Eine Reihe weiterer Vokabeln der Wortfamilie finden sich innerhalb der biblischen Literatur nur im Ikk Doppelwerk: die Diminutiva κλινώριον (Apg 5,15; vgl. TestAbr 4,1.4; ActApost 5,15) und κλινώδιον (Lk 5,19.24; Josephus, AJ 17,161; 18,232), die auch in der außerbiblischen Gräzität nur selten belegt sind, sowie κλισία (ursprünglich ‚Speisepolster‘) als terminus technicus für das Tischlager (vgl. PASSOW 1754b) und davon abgeleitet für die (liegende) Tischgesellschaft (Lk 9,14; vgl. 3 Makk 6,31; Josephus, AJ 12,96; 15,318; Arist. 183,4.6). JEREMIAS, Die Sprache des Lukasevangeliums 167–174.

²⁷ Dass das Niveau der konvivialen Konversation durchaus nicht immer vorbildlich blieb, muss man aus der Existenz von Handreichungen wie Plutarchs Συμποσιακὰ προβλήματα schließen, die Fragen der Etikette beim Symposion behandeln und Themen empfehlen, die sich im symposialen Dialog bewährt haben. Insofern mögen Luki- ans Symposion und Petronius’ Cena Trimalchionis nicht nur satirische Karikaturen des

Die räumlichen Voraussetzungen des Pharisäergastmahles sind offensichtlich nicht der klassische *ἀνδρών*, der „Raum für die Männer“,²⁹ in dem die Speisefas (κλίνη) entlang der Wände platziert waren, sondern die Tischordnung des seit der frühen Kaiserzeit üblichen *triclinium*³⁰ der Privathäuser.³¹ Bei der Klinenordnung speiste man liegend auf drei Dreiersofas, die um einen Tisch gruppiert wurden. Die Liegesofas wurden von der Außenseite her bestiegen und zwar nach einer strikten, in der Regel statuskongruenten Platzordnung;³² zuvor legte man die Sandalen ab und ließ sich die Füße von Bediensteten des Gastgebers waschen (V 44).³³ Es scheint, dass Lukas diese hellenistisch-römischen Verhältnisse vor Augen hat.³⁴ Denn nur bei einer Tischordnung wie

symposialen Aktionsraumes sein. Nicht selten dürfte der Klatsch über Zeitgenossen – zumal wenn er wenig Charmantes verhieß – das Gespräch der Mahlgesellschaft dominiert – oder doch belebt – haben.

²⁸ Zur Sache und den Bezeichnungen im griechischen und im römischen Raum vgl. VÖSSING, *Mensa Regia* 187–196.

²⁹ Vgl. DALBY, A., *Essen und Trinken im alten Griechenland. Von Homer bis zur byzantinischen Zeit*, Stuttgart 1998, 31–33.

³⁰ Zur Übersetzung und Bedeutung von *τρίκλινον* / *τρικλίσιον* / *triclinium* vgl. VÖSSING, *Mensa Regia* 561–566.

³¹ Näheres vgl. THÉBERT, Y., *Privates Leben und Hausarchitektur in Nordafrika*, in: VEYNE, P. (HG.), *Geschichte des privaten Lebens. 1. Vom Römischen Imperium zum byzantinischen Reich*, Frankfurt a.M. 1989, 299–387, hier: 345–357; KUNST, C., *Leben und Wohnen in der römischen Stadt*, Darmstadt 2006, 84–87; Vössing, *Mensa Regia* 547–568.

³² Vgl. HÖLKESKAMP-STEIN, E., *Das römische Gastmahl. Eine Kulturgeschichte*, München 2005, 101–111.

³³ Vgl. JosAs 20,2–5; Platon, *Symposion* 175a; Athenaeus 6,270d; 11,408b; Plutarch, *Symposion* 3,148b–c; Petronius 31,3; 47,1. Petronius scheint es berichtenswert, dass der verspätete Ehrengast (ibid. 65,3f.) „Habinnas ... mit bloßen Füßen aufstand“ (ibid. 72,4) von der Kline, um Trimalchios ins Bad zu folgen. Die von Petronius 70,8f. berichtete Bekräftigung und Salbung der Füße galt unter toleranten Zeitgenossen als Extravaganz; Plinius, *nat.* XIII 22, hingegen sah darin nichts als verwerfliche Dekadenz. – Diese kulturgeschichtlichen Reserven gegen die Salbung der Füße machen etwas mehr verständlich, weshalb der westliche Text in V 46 τὸς πόδας μου weglässt.

³⁴ Über das Gastmahl in pharisäisch-rabbinischem Milieu vgl. Bill. IV 611–639. Aus den freilich nur approximativ zu datierenden rabbinischen Quellen geht indes auch hervor, dass sich im frühjüdischen Milieu die Klinenordnung sowohl beim festlichen „Pflichtmahl“ (סעודת מצוה) anlässlich religiöser Feiern, z.B. Beschneidung und Hochzeit, durchgesetzt hatte als auch beim freiwilligen „Gastmahl“ (סעודת רשות), das zur Repräsentation und zur Klärung intrikater gesellschaftlicher Positionen ausgerichtet wurde. Darin dürfte sich zu Gehör bringen, dass sich das rabbinische Judentum trotz seiner charakteristischen Abgrenzung von Kult und Kultur der nichtjüdischen Umwelt innerhalb der hellenistisch-römischen Gesellschaft entwickelte und konsolidierte; Näheres vgl. GOOD-

im οἶκος τρίκλινος mit freistehenden Speisebetten oder der späteren sogenannten Sigma-Möblierung, einem halbkreisförmigen Speisesofa (*stibadium*) für bis zu sieben Mahlteilnehmer, besteht die Möglichkeit, dass sich die namenlose Sünderin hinter den zu Tisch liegenden Jesus stellt (καὶ σταῖσα ὀπίσω παρὰ τοὺς πόδας αὐτοῦ) „und die drei Gesten vollbringt.“³⁵

Die ganze Szenerie spiegelt urbane Verhältnisse wider, was von der Lokalnotiz in V 37, dass die Frau in der Stadt war (γυνὴ ἣτις ἦν ἐν τῇ πόλει), bestätigt wird. Darüber hinaus zeigt der symposiale Rahmen mit Luxussignalen, die auf gehobenes Milieu weisen, an, dass sich Jesus in Kreisen der Oberschicht bewegt. Der Hinweis in den Vv 44b auf die bei dieser Gelegenheit übliche Begrüßungsgeste der Fußwaschung für die Geladenen sowie auf die Verwendung von Parfum, das eigentlich am Beginn der gebildeten und höflichen Unterhaltung seinen Platz hat,³⁶ lassen keinen Zweifel, dass es sich um kein gewöhnliches Abendessen handelt, sondern um eine elitäre Bankettgesellschaft,³⁷ von der man in der Stadt Kenntnis nahm. Die Gastgesellschaften gehobener Kreise waren auf öffentliche Wirkung ausgerichtet; ihr – zumindest – mittelbarer Zweck war die Selbstdarstellung der Eliten. Die „geschlossene Gesellschaft“ agierte also keineswegs verborgen, vielmehr sollten ihre *inter-nas* öffentlich werden.³⁸

MAN, M., *Jews in a Graeco-Roman World*, Oxford 2004.

³⁵ Auch wenn man mit KLEIN, *Lukasevangelium* 295, die Salbungserzählung isoliert, als ursprüngliche Salbung des Hauptes Jesu begreift und sie in die Empfangssituation vorverlegt, ist immer noch die Benetzung der Füße mit den Tränen und ihre Trocknung nur in der Mahlsituation des *triclinium* vorstellbar.

³⁶ Vgl. Xenophon, *Symposion* 2,3: „Darauf Kallias: ‚Wie wäre es, wenn uns jetzt noch einer Parfum brächte, auf dass wir auch mit Wohlgeruch bedient würden?‘“ Über den Beginn des Symposions vgl. Platon *comic.*, Frag. 71 bei Athenaeus 15,665b–c; WEEBER, K. W., *Nachtleben im alten Rom*, Darmstadt 2004, 88; Veyne, Paul, *Das Römische Reich*, in: DERS. (HG.), *Geschichte des privaten Lebens*. 1. Vom Römischen Imperium zum byzantinischen Reich, Frankfurt a.M. 1989, 19–228, hier: 186: „Die Bankette glänzten vor Öl – ebenso wie die Liebesnächte.“

³⁷ Zum „Bankett als Aktionsraum der Bildungselite“ vgl. EGELHAAF-GAISER, U., *Das römische Bankett als Ort literarischer Kommunikation*, Gießen (Habil.-Schr.) 2006, 339f. Im einzelnen gehören hierzu der für Griechen und Römer gemeinsame Bildungshorizont als Kommunikationsbasis, wodurch „auch die Barrieren der Nationalität überbrückt“ werden, sodann formvollendetes Sozialverhalten, das den gebildeten Dialog ermöglicht. Insofern steht die symposiale Kommunikation – als Ort und literarische Form – in einem inneren Zusammenhang mit der παιδεία als dem hellenistischen Lebensideal, das auch in der konvivialen Erfahrung von Konvention und Konsens einheits- und identitätsbildend Bestätigung findet.

³⁸ Die Expositionen der literarischen Symposien belegen diese „Halböffentlichkeit“ der Symposien und *convivien* schon dadurch, dass ein Mahlteilnehmer oder ein „Tradent“ –

Die auffälligsten Luxussignale in Lk 7,36–50 sind aber die Alabasterflasche und das Salböl. In der mk Version der Salbungserzählung³⁹ (Mk 14,3) ist etwas krude formuliert, dass die Frau eine Alabasterflasche „hatte“ (ἔχουσα); doch der Wert des Salböls wird eigens hervorgehoben: Es ist pures Nardenöl (μύρου νάρδου πιστικῆς); so auch Mt 26,7. Dieses Duftöl⁴⁰ war das meistgeschätzte und kostbarste Parfum der Antike. Nardenöl galt als Duft für König und Priester. Entsprechend hoch stand Nardenöl wie andere *luxuriae materies* nicht nur bei der römischen „Schickeria“ und bei Parvenüs wie Trimalchios im Kurs,⁴¹ wofür die orientalische Herkunft des Balsams⁴² nicht unwesentlich war. Beim festlichen Bankett verwendet, galt Nardenduft als „der Gipfel der Üppigkeit“⁴³. Mk und Joh nennen den Preis für diese königliche Kostbarkeit:

wie Apollodoros im Ursymposion der Konvivialliteratur (vgl. Platon, Symposion 172a–173e) – gedrängt wird, die Neugier von Personen, die nicht zu den Gästen gehört haben, durch einen Bericht über die Vorgänge zu befriedigen. Durch diese literarische Ausweitung des symposialen Aktionsraums gewinnen zumal die philosophischen Symposien eine pädagogische Funktion. Die ekklesiale Öffnung in Lk 7,50 ist aber nicht bloß als ein Echo dieser narrativen Ausweitung anzusehen, denn die Exklusivität der Szenerie wird vom lk Jesus programmatisch zerbrochen.

³⁹ Der Stoff dieser Perikope ist einer der wenigen außerhalb der Passionsberichte, der in allen kanonischen Evangelien begegnet (Mk 14,3–9; Mt 26,6–13; Lk 7,36–50; Joh 12,1–9). Zu den schwierigen redaktions- und traditionsgeschichtlichen Fragen vgl. BULTMANN, Tradition 20 Anm. 1; SCHÜRMAN, Lukasevangelium 441f.; SCHNACKENBURG, R., Das Johannesevangelium. 2. Teil (Kommentar zu Kap. 5–12) (HThK IV/2), Freiburg u.a. ⁴1985, 464–467; ERNST, Evangelium 225f.; LEROY, H., Vergebung und Gemeinde nach Lk 7,36–50, in: Feld, H./ Nolte, J. (HG.), Wort Gottes in der Zeit (FS Karl Hermann Schelkle), Düsseldorf 1973, 85–94; JEREMIAS, Die Sprache des Lukasevangeliums 174; BARRETT, C. K., Das Evangelium nach Johannes (KEK Sonderband), Göttingen 1990, 404f.; BOVON, Lukas 388f.

⁴⁰ Vgl. Henochs Vision über die „Duftbäume“ in seinem zweiten Reisebericht, wo die Kostbarkeit des Nardenöls eigens betont wird (Hen[gr] 32,1c: νάρδου χρηστοῦ); Plinius, nat. 12,84; 13,18 nennt es „*unguentum regale*“; Horaz, Oden II 11,5; 13, vgl. ferner: Hld 1,12; 4,13f.; VitAd 29,6; Näheres bei FAURE, P., Magie der Düfte. Eine Kulturgeschichte der Wohlgerüche von den Pharaonen zu den Römern, München u.a. 2. Aufl. 1991; DIERICH, A./SIEBERT, A. V., Was Griechen und Römern in die Nase stieg (Museum Kestnerianum 10), Hannover 2006, insb. 28–31; zum Motiv des „Wohlgeruchs“ in der biblischen und der frühchristlichen Literatur sowie im rabbinischen Schrifttum vgl. PROSTMEIER, F. R., Der Barnabasbrief (KAV 8), Göttingen 1999, 169f. Anm. 32–34.

⁴¹ Vgl. Petronius 28,2.

⁴² Für Plinius, nat. 13,1 stand fest, dass dieser Luxus unrömisch ist, vielmehr sei die Lust an feinen Düften ein Kulturimport des Hellenismus, der vom persischen Hof stamme.

⁴³ Plinius, nat. 13,17; vgl. ibid. 12,26; 13,2.4; Lygdamus, Eleg. III 6; Martial, Epigr. II 59; III 65; IV 13; Petronius 60,3; 70,8f.; Athenaeus 15,665b–d; 15,689c–d; Hld 1,12 („Solange der König an der Tafel liegt, gibt meine Narde ihren Duft.“); TestSal 6,10.

300 Denare (Mk 14,5; Joh 12,5).⁴⁴ Das entsprach fast dem Jahreseinkommen eines Lohnarbeiters (Mt 20,2)⁴⁵ oder dem Sold eines Legionärs.⁴⁶ Für die bessere Gesellschaft war Nardenöl darum ein ideales Utensil der sozialen Distinktion und zur Statusrepräsentation, worin die Kaiser modellbildend voranschritten.⁴⁷ Lukas schreibt zwar nicht, dass das Balsamarium Nardenöl enthalten hat, aber im Unterschied zu Mk, Mt und Joh formuliert er den Vorgang eleganter, „sie führte eine Alabasterflasche von Salböl mit“ (κομίσασα ἄλῶβαστρον μύρου), und durch den Kontext steht außer Zweifel, dass es sich um den damals feinsten Duft gehandelt haben muss: Nardenöl.

Die Urbanität, die symposiale Szenerie und die doppelte Kostbarkeit, nämlich der Flakon und sein Inhalt, charakterisieren nun zugleich die Frau. In V 37a wird sie als Sünderin bezeichnet.⁴⁸ Das ist auch das Etikett, das Simon, der Gastgeber, als frommer Jude für sie parat hat. V 39 zufolge ist er über die Identität der Frau und über ihren sozialen Status bestens im Bilde (τίς καὶ ποταπή). Hieraus und aus den offenkundig gelösten langen Haaren der Frau muss man wohl schließen, dass sie eine Hetäre war,⁴⁹ also eine ‚kultivierte

⁴⁴ Der Preis war marktkonform. Im Höchstpreisedikt Diokletians (edict. Diocl. V 34) des Jahres 301 wird für ein römisches Pfund (= 327g) Narde ein Preis von 200 Denaren bestimmt.

⁴⁵ Biblische und rabbinische Belege bei LUZ, Matthäus I/3, 146 Anm. 54.

⁴⁶ Vgl. WEEBER, K. W., Alltag im Alten Rom, München u.a. 5. Aufl. 2000, 284.

⁴⁷ Vgl. die Hinweise auf die Vorlieben der römischen Kaiser ab Tiberius bis Elagabal bei DEMANDT, A., Das Privatleben der römischen Kaiser, München 2. Aufl. 1997, 108f.

⁴⁸ BULTMANN, Tradition 70f., hat z.R. betont, in Apophthegmen sei „die Charakteristik der Personen ... höchstens indirekt gegeben. ... Meist sind die Auftretenden einfach Typen. ... Sobald das geschichtliche Interesse oder ein entwickelteres Erzählinteresse sich an die Apophthegmata heranmacht, werden bestimmtere Angaben gemacht.“ In Lk 7,36–50 ist beides zu beobachten: Der Pharisäer erhält einen Namen, Simon – womöglich ein Echo der auch Mk 14,3 vorausliegenden Tradition –, die Frau hingegen bleibt – wie ebenfalls bei Mk – eine anonyme Sünderin; dass sie Kennzeichen einer Hetäre trägt, liegt ausschließlich an der symposialen Szenerie.

⁴⁹ So die meisten Kommentare (vgl. Bill. II 162; WILKENS, Vergebung für die Sünderin 395). Oft – zumal in älteren Untersuchungen – wird die Frau vereinfachend als Prostituierte bezeichnet. Nicht nur bei den Attikern, sondern auch in den in der hellenistisch-römischen Kulturtradition verbundenen Gesellschaften hat man zwischen einer πόρνη und einer ἑταίρα zu unterscheiden gewusst, wobei letztere Bezeichnung vor allem keinen Vorwurf beinhaltete, nichts Anrühiges insinuierte oder als Beschimpfung verstanden wurde (vgl. Platon, Phaidros 228: „Auch eine Hetäre könnte einer als verderblich tadeln, und was man sich sonst dergleichen hegt und pflegt, wobei aber doch immer sich findet, daß es für den Augenblick sehr angenehm ist.“); Näheres vgl. HERTER, H., Die Soziologie der antiken Prostitution im Lichte des heidnischen und christlichen Schrifttums, in: JAC 3 (1960) 70–111; HAMEL, D., Der Fall Neaira. Die wahre Geschichte

Schöne der demi-monde⁵⁰. Außer sexuellen Diensten boten diese Damen, die sich in der Regel eine Zeitlang von einem einzigen Liebhaber aushalten ließen,⁵¹ gehobene Unterhaltung als Sängerinnen oder als Flöten- und Schauspielerinnen bei einem Bankett⁵², erotisierende Tänze oder sie faszinierten durch die Kunst vollendeter Konversation.

Daraus erklärt sich *erstens*, wie die Frau an das sündteure Parfum in dem nicht minder kostspieligen Flakon gekommen ist. *Zweitens* signalisiert ihr Auftritt, dass das Mahl, zu dem der Pharisäer geladen hat, beendet ist und nun das Symposion beginnt. Frauen von Stand waren nämlich beim hellenistischen Bankett nicht zugegen.⁵³ Wenn Frauen auftraten, dann waren es in der Regel

einer Hetäre im antiken Griechenland, Darmstadt 2004. Über die römischen Verhältnisse vgl. WEEBER, Alltag im alten Rom 290f. – BEILNER, Christus und die Pharisäer 45, weist die soziologische Einordnung der Sünderin als Hetäre strikt ab.

⁵⁰ Vgl. HERTER, Prostitution 89–109; POMEROY, S. B., Frauenleben im klassischen Altertum, Stuttgart 1985; REINSBERG, C., Ehe, Hetärentum und Knabenliebe im antiken Griechenland, München 2. Aufl. 1993; PROSTMEIER, F. R., Handlungsmodelle im ersten Petrusbrief (fzB 63), Würzburg 1990, 166 Anm. 51; 240; WEEBER, Alltag im Alten Rom 289–291; DERS., Nachtleben 78–84. 133–142; PETROVIC, I., Desperate Housewives, Sex and the City. Das Bild der Frau im Hellenismus, in: Gießener Universitätsblätter 39 (2006) 25–36.

⁵¹ Vgl. dazu den Bericht über Neaire, eine Hetäre des 4. Jahrhunderts v. Chr. bei HAMEL, Der Fall Neaira. – Die Namen anderer „Berühmtheiten“ unter diesen „gebildeten“ und „ausgebildeten“ Gesellschafterinnen sind überliefert: Aspasia, die Frau des Perikles, die auch mit Sokrates bekannt war, sodann Laïs, „deren Türen ein Schwarm buhlender Männer umgab“ (Platon, Epigramme 8; vgl. ferner Aristipps Bericht über ein Tischgespräch bei Laïs über Platons Gastmahl), und Phryne; eine ganze Reihe von Hetären treten in den Bühnenstücken des Terenz mit Namen auf.

⁵² Vgl. Platon, Symposion 176e; ferner Lukian, Hetärengespräche VI f.; XI f.; DALBY, Griechenland 38–41; DIERICHS, A., Erotik in der Kunst Griechenlands, in: Zeitschrift für Archäologie und Kunstgeschichte 19 (1988) 45–62.

⁵³ Vgl. Platon, Symposion 176e, den Vorschlag des Sokrates beim Auftakt des Symposions, auf die Darbietungen der Flötenspielerinnen zu verzichten und sie zu den Frauen zu schicken, die sich offenkundig in einem inneren, vom Bankettsaal getrennten Raum aufhalten (ταῖς γυναιξὶ ταῖς ἔνδον). Lukian, Das Gastmahl 8, scheint dieser Reservierung des Symposions für die Männer zu widersprechen. Aber zum einen handelt es sich um ein Hochzeitsmahl, bei dem selbstverständlich die Braut mit ihren Begleiterinnen zugegen sind, und zum anderen ist damit zu rechnen, dass Lukian von Anfang an symposiale Gepflogenheiten parodiert. Vgl. ferner DALBY, Griechenland 16f. 20–23. 29; HÖLKESKAMP-STEIN, Gastmahl 73–86, hier 75 mit Hinweis auf die *praefatio* des Cornelius Nepos (100 v. Chr. – 25 n. Chr.) zu *De viris illustribus* 6, also über Lysander, wo der römische Biograph und Historiker darauf verweist, dass im Unterschied zur römischen Konvivialkultur nach griechischer Sitte beim Gastmahl ehrbare Frauen nicht anwesend sind, es sei denn, die Gäste gehören zur direkten Verwandtschaft; vgl. VÖSSING, Mensa

Hetären, und zwar beim anschließenden Gelage, dem Symposion.⁵⁴ *Drittens* erklärt sich aus dem sozialen Status und dem damit verbundenen Bekanntheitsgrad der Frau, dass sie Zugang⁵⁵ zu dieser exklusiven Männerrunde des hellenistischen Symposions gefunden hat, obwohl sie offensichtlich nicht engagiert worden war,⁵⁶ sondern laut V37b auf Eigeninitiative zu der Abendgesellschaft hinzu kommt.

Lukas hat also seine Belehrung über die Integration der Sünderin in den Rahmen eines hellenistischen Symposions gestellt.⁵⁷ Gastmähler und Symposien

Regia 225f.

⁵⁴ Insofern ist der „Tanz der Salome“ völlig unwahrscheinlich; vgl. BAUER, TH. J., Johannes der Täufer und die Frau des Masistes. Zur Rezeption von Hdt. 9, 108–113 in Mk 6,17–29, in: Millennium 2 (2005) 1–32.

⁵⁵ Prinzipiell steht die *domus* jedem offen (vgl. COLUMELLA 1,5,7; Vitruv 6,5,1; Plinius, paneg. 81,1). Zwar war es nicht die primäre Aufgabe des Türstehers (θυρωρός, πυλωρός / *ostarius*, *ianitor*) unerwünschte Besucher abzuwehren, aber er war beauftragt, den Zugang zu überwachen (vgl. Apg 12,12–14). Wäre die Hetäre dem Türsteher als dezidiert unerwünscht bekannt gewesen, hätte er sie allerdings aus dem Eingangsbereich verweisen müssen (vgl. Seneca, dial. II 14,2; SALVIANUS, gub. 3,46). Vgl. Kunst, Leben und Wohnen in der römischen Stadt 69–72.

⁵⁶ Platon, Symposion 176e, lässt erkennen, dass die vom Gastgeber bestellten Flötenspielerinnen, die auf Vorschlag des Sokrates zu „den Frauen drinnen“ geschickt werden sollen, auch etwas zu tun bekommen müssen. Aus Theophrast 20,10 ist zu entnehmen, dass die Anwerbung professioneller Unterhalterinnen Usus war, und dass sie bei Bedarf im Bordell oder auf der ἀγορά geordert werden konnten.

⁵⁷ Es entspricht den Usancen der Konvivialliteratur, dass das Mahl zwar erwähnt wird, die Speisenfolge und ihre Präsentation aber nur selten, und dann peripher berichtet und kommentiert werden; vgl. MARTIN, J., Symposion. Die Geschichte einer literarischen Form (SGKA 17,1.2), Paderborn 1931, 117f.; von MÖLLENDORFF, P., Lukianos. Das Gastmahl oder Die Lapithen, in: DERS., Gegen den ungebildeten Büchernarren. Ausgewählte Werke (BAW), Düsseldorf/Zürich 2006, 144–166, hier 148 (Symposion 11): „Nun, das Essen verlief zuerst ganz ruhig, und die Speisenfolge war abwechslungsreich. Aber ich denke doch, das muß ich dir nicht alles aufzählen, die Brühen und die Kuchen und die übrigen Leckereien: von allem im Überfluß.“ Ist das Mahl nicht auf die expositionelle Funktion reduziert, dann ist es funktional dem Symposion zugeordnet. Bei Plutarch und Athenaeus initiiert die Speisenfolge das Gespräch und motiviert den Fortgang des Diskurses (vgl. Plutarch, Questiones convivales 2,7; 3,10; 4,2; 5,8; Athenaeus 2,49d), und Themen, die überborden, werden durch den Auftrag eines neuen Gangs beendet (vgl. Athenaeus 6,262b). Diese dialogzentrierte Funktion unterscheidet die symposialen Mähler von Deipnen; dazu ausführlich Martin, Symposion 149–184.313. Petronius zeigt indes, dass in der Satire das Kulinarische die symposiale Szenerie dominieren kann, um die Dekadenz der Gäste und den bedauernswerten ‚geistigen Haushalt‘ des Gastgebers zu karikieren. VÖSSING, Mensa Regia 28f., weist darauf hin, dass „schon in den letzten vorchristlichen Jahrhunderten der begriffliche Unterschied von *deipnon* und

folgten bestimmten Konventionen. In den Symposien der Literatur, deren Vorbilder bei Platon und Xenophon zu suchen sind,⁵⁸ werden regelmäßig Konventionen verletzt.⁵⁹ Zu den typischen Störfaktoren gehören der Auftritt einer ungeladenen Person,⁶⁰ taktloses Verhalten einzelner Normabweichler oder auch die Verletzung des Gesprächsideals einer höflichen Konversation unter Gleichen⁶¹ durch die exklusive Befragung⁶² oder Belehrung. Diese Störungen von innen oder außen geben dem Gespräch nicht selten den entscheidenden Impuls. In Lk 7,36–50 verletzen der Pharisäer, die Frau und Jesus auf je verschiedene Weise Regeln und Normen, und genau hierdurch macht Lukas deutlich, wodurch Begegnung mit Jesus geschieht und was sie für den Menschen bedeutet.

4. Das Aufbrechen von Konventionen und die Begegnung mit Jesus

Ein erster Verstoß gegen die Konventionen des Symposions wird in Vv 44b–46 von Jesus selbst angemahnt, indem er den Pharisäer darauf hinweist, dass er als erster gegen Benimmregeln verstoßen hat, indem er seinem Gast jene Wertschätzung vorenthielt, die in den Gesten der Frau zum Ausdruck kommt. Aus dem Selbstgespräch des Pharisäers in V 39b mag man überdies entnehmen, dass die Einladung vor allem den Zweck hatte, seine Neugierde zu befriedigen, ob Jesus zu Recht im Ruf steht, ein Prophet zu sein (ἐὶ ἦν προφήτης). Eine lebensprägende Begegnung mit Jesus war also vom Pharisä-

symposion weitgehend eingeebnet war. ... Die sachliche Trennung blieb zwar bestehen, man sah jedoch offenbar die beiden Veranstaltungen zunehmend als Einheit, so daß die Bezeichnungen austauschbar wurden.“ Entsprechend gehen Deipnon- und Symposionliteratur ineinander über.

⁵⁸ Vgl. MARTIN, *Symposion* 198–204.309–313; EGELHAAF-GAISER, *Bankett* 5.

⁵⁹ Vgl. EGELHAAF-GAISER, *Bankett* 6.

⁶⁰ In der frühen Kaiserzeit scheint es ein gern bedientes Klischee gewesen zu sein, die Rolle des ἄκλητος mit einem Kyniker zu besetzen (vgl. Lukian, *Das Gastmahl* 12; Plutarch, *Questiones convivales* 7,6), wobei dieser im dezidiert römischen Bankett zum tatsächlich unerwünschten Parasiten mutiert. Das mag ein weiteres Indiz dafür sein, dass Lukas die Gastmahlkultur der hellenistischen Tradition voraussetzt, denn im *convivium* ist die Rollenverschmelzung zwischen Hetäre und dem nicht geladenen Gast schwer vorstellbar.

⁶¹ Vgl. Lukian, *Symposion* 22, den Hochzeitsgruß von Hetoimokles „dem Stoiker“ in seinem Brief an Aristainetos, in dem er – parodistisch – klagt, nicht zum Festmahl geladen zu sein und deshalb offenkundig nicht zu den Freunden des Gastgeber zu zählen.

⁶² Ein Sonderfall sind diesbezüglich die Befragungen der jüdischen Weisen durch Ptolemaios in Arist. 187–300.

er nicht erstrebt, sondern eine Prüfung Jesu anhand von Kategorien jüdischer Theologie und frommer Tradition.⁶³

Der zweite Bruch der Konventionen geschieht durch die Frau. Er besteht aber nicht darin, wie man zunächst meinen möchte, dass eine Frau in eine Männerrunde eindringt. Das frohe gesellige Zusammensein war die Domäne der Hetären.⁶⁴ Vor allem wird die Konvention nicht dadurch aufgebrochen, dass die Frau nicht eingeladen ist. Josef Martin hat darauf aufmerksam gemacht, dass der Auftritt der Frau in Lk 7 und ihre Tränen die Figur des Alkibiades in der Darstellung des Sokrates-Schülers Aischines aufrufen.⁶⁵ Aischines lässt Alkibiades, der in Platons Symposion die Rolle des nicht geladenen Gastes hat,⁶⁶ bestürzt über sich selbst in Tränen ausbrechen, als er durch Sokrates' Mäeutik erkennt, wie sehr er von der wahren ἀρετή entfernt ist.

Ob Lukas mit der weinenden Sünderin gezielt auf diese literarische Verarbeitung der Gestalt des Alkibiades anspielen wollte, muss offen bleiben. Allerdings scheint die Figur des Weinenden ein fester Topos der Konvivialliteratur

⁶³ Von einem Propheten erwartete man, dass er Sünder erkennt (vgl. 1 Kön 13,11–32; 14,6; 2 Kön 1,3; 5,24f.).

⁶⁴ Vgl. HERTER, Die Soziologie der antiken Prostitution 89–109.

⁶⁵ MARTIN, Symposion 314.

⁶⁶ MARTIN, Symposion 67, sieht in Aristodemos, den Sokrates als ἐπίκλητος mitbringt (PLATON, Symposion 174a), aber dann allein zum Gastraum gehen lässt (ibid. 174d–175d), den „ungebetenen Gast“, also den ἄκλητος. Die symposiale Rolle des Aristodemos, den Platon als (ersten) Berichterstatter auftreten lässt, ist offenkundig perspektivisch bedingt. Auf dem Weg zum Gastmahl, zu dem Sokrates Aristodemos mitbringen will, lässt Platon den Aristodemos sich selbst dagegen verwahren, als ἄκλητος zu erscheinen (ibid. 174d) und auch Agathon, der Gastgeber, sieht in ihm keinen ἄκλητος (ibid. 174e). – Die Figur des unerwartet eintreffenden Gastes, zumal eines Reisenden, ist auch in rabbinischen Schriften belegt. Seine Funktion ist allerdings eng auf das jüdische Mahlverständnis ausgerichtet. Kernstück eines jeden Mahls ist das Brotbrechen, und auch beim aufwendigen Bankett ist darum die Benediktion über das Brot das Kriterium, um zwischen dem gemeinsamen Mahl und der „Nebenspeise“ zu unterscheiden und damit den Kreis der Mahlteilnehmer zu bestimmen (vgl. Bill. IV 613f.). Sofern der ἐπίκλητος vor dem Lobspruch über das Brot erscheint, ist er vollgültiger Mahlteilnehmer. Der Auftritt des unerwarteten Gastes hat also die Funktion, auf die Benediktion hinzuweisen, und damit jedes noch so festliche und üppige Gastmahl von aller kultischer Attitüde zu entzaubern. – Die wohl älteste Rezeption der Konvivialliteratur im hellenistischen Judentum ist die Adaption des alten Siebenweisengastmahls in der Schilderung der sieben königlichen Gastmähler in Arist. 187–300. Darin tritt Ptolemaios II. Philadelphus als Symposiarch auf, der die geladenen zehn bzw. elf jüdischen Weisen befragt. Hierdurch entsteht eine Art Fürstenspiegel, der die φιλανθρωπία als Devise für den tugendhaften Herrscher empfiehlt.

zu sein⁶⁷ und ihre Vereinigung mit anderen symposialen Rollen ist nicht ungewöhnlich.⁶⁸ Ähnlich wie Xenophon in seinem *Symposion* scheint auch Lukas zwei symposiale Rollen verschmolzen zu haben, nämlich die des ἄκλητος, des nicht geladenen Gastes, mit jener des Spaßmachers, die hier die Hetäre innehat. Die Doppelrolle des unbequemen Gastes spielt in Lk 7,36–50 die Frau. Dafür spricht dreierlei: *Erstens* beginnt mit ihrem Auftreten das *Symposion* und ihre Gesten sind zugleich der Anstoß für die drei Redegänge. *Zweitens* verknüpft sie zwei Gesten, die nach den Konventionen zeitlich getrennt erfolgen müssten, nämlich die Fußwaschung vor dem Mahl⁶⁹ und das Anbieten von Duftöl zu Beginn des *Symposions*.⁷⁰ *Drittens* kommt dem nicht geladenen Gast nicht selten die Rolle zu, durch ungehöriges Benehmen das Thema für das Gespräch zu liefern.⁷¹ Hinzu kommt, dass in der frühen Kaiserzeit auch „außerhalb des λόγος περὶ ἀρετῆς liegende Probleme mit sympotischer Einkleidung versehen“⁷² worden sind. In diesem Sinn war dann der symposiale Dialog die vorzüglich literarische Form, um ‚enzyklopädisch‘⁷³ Themen von Rang in stilistisch arrivierter Weise zu verhandeln.

Vor dem Hintergrund dieser Berührungen mit Figuren und Situationen der symposialen Dialoge erscheint die in der Lk-Exegese immer wieder neu entfachte Kontroverse über den Grund und die persönlichen Motive, die die Frau zu ihrem demonstrativen Auftritt im Haus des Pharisäers bewogen haben, in anderem Licht. Für Lukas steht nicht zur Debatte, ob der Frau die Sünden bereits vergeben sind, bevor sie hinter die κλίνη tritt,⁷⁴ und wenn ja, ob die

⁶⁷ Vgl. MARTIN, *Symposion* 98–101.

⁶⁸ Vgl. MARTIN, *Symposion* 309: „Ἐπίκλητος und ἄκλητος bestehen nebeneinander weiter; mit diesem aber ist im Anschluß an Xenophon gewöhnlich der Spaßmacher eine Vereinigung eingegangen“. Hinzu kommt, dass Xenophon die Rolle des professionellen Unterhalters mit der Figur des Weinenden verschmilzt, indem er den Spaßmacher Philippos in seiner Rolle scheitern lässt (*Symposion* 1,14ff.). Weitere Beispiele für das Tränenmotiv, das – wie es scheint – in den literarischen *Symposien* ursprünglich die Tragik einer Figur oder eines Vorgangs aufdecken soll, sowie für dessen Verwendung in der kaiserzeitlichen Konvivialliteratur und für seine satirenhafte Degeneration (Lukian, Julian, Horaz, Petronius, *Cena Cypriani*) bei MARTIN, *Symposion* 99–101.309–311.

⁶⁹ Vgl. Platon, *Symposion* 175a; Athenaeus 15,665b.

⁷⁰ Vgl. Xenophanes, fr. 1; Xenophon, *Symposion* 2,3; Athenaeus 15,665c–d; 15,689c–d.

⁷¹ Vgl. MARTIN, *Symposion* 69–79.

⁷² MARTIN, *Symposion* 312.

⁷³ Vgl. die formgeschichtlichen Beobachtungen hinsichtlich der „inhaltlichen und sprachlichen Normkonstanten“ in den Modifikationen „vom platonischen Dialog mit symposialem Ambiente zum konvivial-enzyklopädischen Sammelwerk platonischer Couleur“ bei EGELHAAF-GAISER, *Bankett* 7–9.

⁷⁴ Vgl. die Hinweise bei KLEIN, *Lukasevangelium* 295 Anm. 12. ERNST, *Evangelium*

Vergebung durch das Hören auf das Evangelium geschehen ist oder doch aufgrund tätiger Umkehr, also aufgrund ihrer Werke.⁷⁵ Lukas macht darüber keine Angaben. V47 zufolge ist das Entscheidende für Lukas vielmehr, ob die Frau oder ob Simon in der Gegenseitigkeit der Liebesbeziehung zu Gott und zu Jesus gestanden hat. Die Frage der Tischgenossen (V 50) bestätigt, dass diese Beziehung zu Jesus das Entscheidende ist. Sie haben begriffen, dass Jesu Wort die Vergebung Gottes bewirkt. „Gott handelt geschichtlich in Jesus; Jesus aber vertritt Gott voll und ganz.“⁷⁶

Der erste Teilvers interpretiert mit dem komplexiven Aorist ἠγάπησεν die drei Gesten der Frau als Liebe und sieht darin den Grund für die Vergebung ihrer Sünden. In diesem Sinne sind die Gesten der Frau gleichzeitig Indizien und Gründe der Vergebung. Das Perfekt ἀφέωνται stellt klar, dass die Vergebung anhält. V 47b formuliert mit den Präsensformen ἀφίεται und ἀγαπᾷ eine allgemeine Regel. Wilkens erkennt in ihr einen Reflex des ersten Gebotes.⁷⁷ Der Grundsatz wirkt geradezu komplementär zur Antwort des Pharisäers in V 43 auf die Frage Jesu in V 42a, welcher Schuldner mehr lieben wird. V 47a zufolge hat Gott der Sünderin aufgrund der im Festsaal aktuell gezeigten Liebe vergeben. Lukas scheint demnach nicht am Zeitpunkt der Vergebung interessiert und primär wohl auch nicht an einem versteckten schriftgelehrten Streitgespräch über die Gottesliebe des Gerechten und jener des Sünders.⁷⁸ Im Blick auf die Gemeinde interessiert Lukas der Zusammenhang zwischen der Begegnung mit Jesus und der Rettung zum Heil. Und diese Begegnung inszeniert Lukas sehr geschickt mit Gestaltungselementen der Symposion-Literatur. Der grundlegende Regelverstoß besteht zweifelsohne in den drei Gesten der Frau; die drei Imperative V 38b (ἐξέμασσεν καὶ κατεφίλει⁷⁹ ... καὶ

258f., macht z.R. auf die komplexe Genese der Perikope aufmerksam und sieht darin den Hauptgrund, dass es bei der Verhältnisbestimmung „von Schuldvergebung zur Liebe ... zu keiner ausgewogenen Antwort kommen konnte.“ Vgl. dazu LEROY, H., Zur Vergebung der Sünden. Die Botschaft der Evangelien (SBS 73), Stuttgart 1974, 80.

⁷⁵ Vgl. Anm. 15.

⁷⁶ ERNST, Evangelium 259; vgl. DERS., Lukas. Ein theologisches Portrait, Düsseldorf 1985, 121.

⁷⁷ Vgl. WILKENS, Vergebung für die Sünderin 410f.

⁷⁸ Ibid. 410f.422.

⁷⁹ Petronius 31,1 berichtet zwar, ein Sklave habe zum Dank für die Hilfe, die ihm die Symposiasten gewährt haben, auf sie „einen Kußregen ... niederprasseln“ lassen, aber das Küssen der Füße, wie es Lk 7,38b schildert, ist so unüblich wie das Parfümieren der Füße der Symposiasten extravagant ist. Lukas scheint auch für dieses Motiv (wieder) Situationstopoi verschmolzen zu haben, wobei aus jüdisch-christlicher Tradition der geschwisterliche Kuss der Gemeindemitglieder als Zeichen der neuen Gemeinschaft (Röm 16,16; 1 Kor 16,20; 2 Kor 13,12; 1 Thess 5,26; 1 Petr 5,14) Einfluss genommen

ἤλειφεν)⁸⁰ schildern sie. Sie übertreffen nicht nur die Formen gastlicher Wertschätzung, sondern die Frau greift damit in Obliegenheiten des Gastgebers ein. Bei Gastmählern mussten zwar Sklaven auch dafür herhalten, dass ihr langes Haar zum Abtrocknen der Hände benutzt wurde.⁸¹ Die Frau in Lk 7,36–50 hingegen handelt aus freien Stücken. Was sie tut, und zwar unablässig, wie der Pharisäer mit dem durativen Präsens ἄπτεται voll Befremden feststellt, deutet Jesus V 47a als großen Liebeserweis (ὅτι ἠγάπησεν πολὺ).⁸² Die Frau nimmt also in zweifacher Hinsicht keine Rücksicht auf Konventionen und sie sieht weder in ihrer Person noch in ihrem sozialen Stand ein Hindernis für ihr Verhalten. Gerade dadurch bekundet sich eine besondere und beständige Nähe zu Jesus, deren Grund dem Pharisäer aber verschlossen ist. Zuletzt bricht Jesus Konventionen auf, indem er zulässt, dass sich die Frau ihm fortwährend demonstrativ zuwendet. Damit bestätigt der Lk Jesus, dass niemand von einer Begegnung mit ihm ausgeschlossen ist und dass sich die

haben mag sowie der Kuss gegenüber dem Rabbi als Gestus der Verehrung (Mk 14,45b; Mt 26,49b); letzteres korrespondierte mit der Anrede Jesu als διδάσκαλε durch Simon. Abgesehen vom Kuss als Begrüßungsgeste legen sich für Lk 7,38 weitere, spezifische Bedeutungen des Gestus, insbesondere eine kultische (Hos 13,2) oder erotische Bedeutung (Gen 29,11; Hld 1,2; 8,1), nicht nahe. Est 13,12b (ὅτι ἠυδοκουν φιλεῖν πέλυματα ποδῶν αὐτοῦ πρὸς σωτηρίαν Ἰσραηλ) ist schon deshalb keine Sachparallele, weil die symposiale Szenerie fehlt.

⁸⁰ Vgl. BD § 327.

⁸¹ Vgl. Petronius 27,6. Indem man eine spezifische Art von höchstpreisigem Luxus einsetzte, nämlich „schöne Jünglinge mit langem Haarwuchs“ (*comati, capillati*; vgl. Sueton, Cal. 35, 2; Martial 3, 58, 31), d.h. langhaarige Lustknaben, die außer Erfrischungen auch ihre Haare zum Reinigen der Hände anboten, konnte eine „gepflegte“ Dekadenz um ein beachtliches Maß an Frivolität „bereichert“ werden. Näheres vgl. WEEBER, Luxus 130f.

⁸² Mit Blick auf die Frage Jesu an Simon in V 42b (τίς οὖν αὐτῶν πλεῖον ἀγαπήσει αὐτόν; / Wer von ihnen wird ihn nun mehr lieben?) und die Deutung der Gesten der Frau durch den Lk Jesus in V 47 könnte man zu der Überzeugung gelangen, das Thema von Lk 7,36–50 sei die ἀγάπη, und zwar als eine zu der symposiale Szenerie parallele, modifizierte Aufnahme des Themas des „Ur-Symposions“ der antiken Konvivialliteratur: der Eros; vgl. die Wahl des λόγος συμποτικός bei Platon, Symposium 176e–178a. Die Frage der Symposiasten in Lk 7,49 sowie der Zuspruch Jesu in V 50 stellen indes klar, dass Lukas nicht an der ἀγάπη, sondern an der Frage nach der soteriologischen Rettung interessiert ist und an der Bedeutung Jesu, um sie zu erlangen. Ἀγάπη ist in Lk 7,36–50 ein aus der symposialen Szenerie erwachsener, auf jeden Fall aber in diesen Rahmen passender Ausdruck für die Antwort des Menschen auf das Heilsangebot Gottes, das in seinem Evangelium da ist, und dadurch in der ‚Zeit der Kirche‘ jene rettende und somit heilschaffende und lebensprägenden Begegnung mit Jesu ermöglicht, die Lukas in narrativem Zusammenhang „Liebe“ nennt.

lebensprägende Wirkung dieser Begegnung nicht danach bemisst, ob Konventionen eingehalten werden.

Als wollte Lk noch eins draufsetzen, lässt er Jesus unaufgefordert das Wort ergreifen und gegenüber dem Pharisäer als Lehrer auftreten. Dass er von Jesus beim Namen angesprochen wird (Σίμων, ἔχω σοί τι εἰπεῖν), ist aber nicht nur Ausdruck des Autoritätsgefälles zwischen Lehrer und Schüler.⁸³ Die Anrede zeigt vielmehr an, dass es nicht um die Funktion und den Status des Pharisäers geht, sondern um seine Person.⁸⁴ Es ist Simon, dem durch Jesus der Grund für die drei Verstöße gegen die Gepflogenheiten erschlossen wird. Die Verwunderung der Tischgenossen in V 49 weist darauf hin, dass Simon erkennen soll, wer Jesus ist und dass die Begegnung mit ihm rettet und Heil bewirkt. Genau das sagt Jesus in Lk 19,9 auch dem Zachäus: „Heute ist diesem Haus Heil widerfahren.“

Hinsichtlich des Zusammenhangs zwischen der Begegnung mit Jesus und Rettung zum Heil fällt in Lk 7 die dreimalige Feststellung auf, dass die Sünden der Frau vergeben sind. In V 47a und V 48 wird mit dem Perfekt ἀφέωνται die Sündenvergebung konstatiert, „sie sind vergeben“, wobei das Genus sie als Handeln Gottes kennzeichnet. Daran anschließend legt V 50a nicht nur die Form σέσωκεν, sondern auch die Wortwahl, nämlich „retten“, klar, dass diese Vergebung der Sünden nachwirkt. Ihre lebensprägende Wirkung hat Lukas in V 38 narrativ zum Ausdruck gebracht.

Für die lk Gemeinde wird durch die Gesten der Frau, durch ihre Deutung in den drei Redegängen und durch die wirksame Zusage der Sündenvergebung erkennbar, dass in der Bewegung des Menschen auf Gott hin Konventionen ihre Funktion und Gültigkeit verlieren. Gültig und lebensprägend ist vielmehr

⁸³ Vgl. BOVON, Lukas 392; RADL, Lukas 497, hebt den ‚freundlichen Ton‘ Jesu hervor; SCHÜRMAN, Lukasevangelium 434, übergeht die Anrede V 40b und betont, dass Jesus in Vv 40f. „vor den Pharisäern[!] um Verständnis für das unerhört Neue“ wirbt; KLEIN, Lukasevangelium 297, deutet die für Lukas typisch akzentuierte Aussage Jesu (vgl. JEREMIAS, Sprache 169) als Bitte an den Gastgeber um das Wort. Demzufolge würde der lk Jesus den Pharisäer als Symposiarchen definieren und damit in seiner Dominanz bestätigen. In den symposialen Dialogen gibt es allerdings eine klare Regelung für den Diskurs, wofür Platons Symposion normgebend geworden ist: „So lautet mein Antrag: Rechtsherum der Reihe nach soll jeder von uns eine Lobrede auf Eros halten, so gut er es vermag. Den Anfang möge Phaidros machen, denn er liegt ja obenan und ist zugleich der Vater dieses Themas. Niemand, Eryximachos, wird gegen dich stimmen, habe Sokrates gesagt“ (Symposion 177d). In V 40b verstößt Jesus in mehrfacher Hinsicht gegen diese Redeordnung. Zugleich aber lässt die Ankündigung des lk Jesus, Simon etwas ‚zu sagen‘, den in kaiserzeitlichen konvivialen Dialogen wichtigen Aspekt der Neuheit anklingen; vgl. dazu EGELHAAF-GAISER, Bankett 7.

⁸⁴ So auch RADL, Lukas 497.

jene Wirklichkeit, die Gott den Menschen schenkt, die in die Jüngerschaft Jesu eintreten. Diese Wirklichkeit wird weder durch Konvention garantiert noch durch die Verletzung von Regeln ermöglicht. Beides illustriert Lukas am Beispiel des Gastgebers. Das Selbstgespräch des Pharisäers dekuviert seine Einstellung. Sein Verdacht gegen Jesus hat einer wissenden und selbstgewissen Distanzierung Platz gemacht. Simons Anrede an Jesus (διδάσκαλε, εἰπέ) und seine Antwort im ersten Redegang (V 43) wahren zum Schein die Form, zeugen aber gerade nicht davon, dass sich seine Einstellung zu Jesus geändert hat. Im zweiten Redegang wird zudem erschlossen, dass diese Distanz nicht von Jesus kommt, sondern vom Pharisäer. Dass er Jesus die Fußwaschung vorenthält, ist nicht nur ungastlich, sondern Indiz seiner Vorbehalte. Im Unterschied zur Hetäre ist der Pharisäer also auf die Konvention und auf sich selbst bedacht; die Frau hingegen ist ausschließlich und ununterbrochen auf die Begegnung mit Jesus konzentriert.

Für Lukas liegt alles an der Begegnung mit Jesus.⁸⁵ Das wird auch daran ersichtlich, dass der gesamten Szenerie eine gewisse Dialektik zwischen Verletzung und Bestätigung von Konventionen eingezeichnet scheint. Einerseits verletzt der Pharisäer elementare Benimmregeln des konvivialen Aktionsraums, andererseits bestätigt er Konventionen, indem er an jüdischen Reinheitsvorstellungen festhält. Ebenso die Frau: Sie kommt unaufgefordert zum Symposion, bricht in Obliegenheiten des Gastgebers ein und verletzt damit Konventionen, die auch für Hetären gelten, andererseits erfüllt sie durch ihre Gesten das Rollenprofil des ἄκλητος, der in der Konvivialliteratur ohnehin für die Verletzung der Regeln prädestiniert ist. Auch der Ik Jesus steht in dieser subtilen Spannung. Einerseits verletzt der Ik Jesus jüdische und konviviale Konventionen, indem er die Sünderin gewähren lässt und ungefragt das Wort ergreift. Andererseits bestätigt er Konventionen und zeigt Konsens, indem er zum einen Simon die Verletzung seiner Gastgeberpflichten vorhält und zum anderen, indem er die Sünde Sünde nennt: Vv 47a.48. Er bestätigt zwar das Urteil des Pharisäers (V 39b) über die Frau hinsichtlich ihrer Taten als Hetäre, er unterscheidet sich aber von Simon in der Haltung ihr gegenüber als Person. Jesus verkündet (V 47a) und bringt die Vergebung der Sünden (V 48f.), deckt diese Rettung auf (V 50a) und holt den, dem die Sünden vergeben sind, in das Gottesvolk hinein (V 50b). Der Ik Jesus bricht also durch sein Handeln und durch sein Wort Konventionen auf. Mittels dieser Gestaltung macht Lukas seiner Gemeinde deutlich, dass Gott in der Begegnung mit Jesus die ‚Nähe des

⁸⁵ Dafür ließe sich eine Vielzahl von Beispielen, insbesondere im Reisebericht benennen, z.B. Lk 10,38–42; 12,4–12.13–21.22–32 passim. – Vgl. LEROY, Vergebung und Gemeinde 94.

eschatologischen Heils konkret erfahren wird, weil in Jesus Gott geschichtlich wirksam ist⁸⁶. Diese neue Wirklichkeit ist so existentiell, dass sie Konventionen und den Bruch von Konventionen transzendiert. Die Wirklichkeit dieser Begegnung ist also unabhängig von geschichtlichen Bedingungen und sozio-kulturellen Kontexten. Dieser Aspekt öffnet die Erzählung über die Vergebung der Sünden in der Begegnung mit Jesus für die Frage nach der Integration der Sünder in der ‚Zeit der Kirche‘. Diese Aussagedimension artikuliert der Schlussvers der Perikope.

5. Die Integration der Sünder in der Zeit der Kirche

Die deutende Zusage in V 50a – „Dein Glaube hat dich gerettet (σέσωκέν σε). – konstatiert nicht nur das Ergebnis der Begegnung mit Jesus als Rettung, die Heil wirkt, sondern nennt auch deren Grund: Es ist der Glaube, den die Frau hat.⁸⁷ Lukas erfasst damit die in V 38 erzählte und in V 47 als großer

⁸⁶ Vgl. ERNST, J., Herr der Geschichte. Perspektiven der lukanischen Eschatologie (SBS 88), Stuttgart 1978, 111.

⁸⁷ WILKENS, Vergebung für die Sünderin 419–421, vermutet wegen des baptismalen Begriffspaares ‚Glaube‘ und ‚Rettung‘, „daß die Geschichte bei der Taufhandlung – möglicherweise bei der Taufe von Frauen – rezitiert worden sein kann“ (ibid. 419). Gestützt sieht er seine Hypothese durch den Propaganda- und Bekehrungsroman Joseph und Aseth. Wilkens zufolge „tauchen ... nahezu sämtliche einzelnen Motive von V. 37f. im Kontext der Bekehrung auf“ (ibid. 419), woraus er schließt, dass „die Geschichte von der Sünderin Lk 7 ... ursprünglich eine Bekehrungsgeschichte [ist], das heißt, eine Erzählung, die im Zusammenhang der christlichen Taufe ihren Überlieferungsort hat“ (ibid. 421). Vor diesem Hintergrund sei das Salbungsmotiv als redaktionell anzusehen, das die Salbung, die JosAs zufolge „zum Bekehrungsmahl topisch hinzugehörte“ (ibid.), im Blick auf die baptismale Geistmitteilung christlich expliziert (vgl. ibid.). Der motivgeschichtliche Rekurs führt Wilkens dazu, Lk 7,36–50 als eine „eigenartige Mischung von Formelementen der Apophthegmata und der Heilungsgeschichten“ (ibid. 422) zu bestimmen. – Gegenüber Wilkens’ Vorschlag für die redaktionelle Arbeit in Lk 7,36–50 muss zweierlei betont werden: 1. Weder der Wortlaut der frühchristlichen Taufformel ist bekannt – man weiß nur, dass auf Jesus oder auf ‚Vater, Sohn und Hl. Geist‘ Bezug genommen werden sollte – noch Texte, die „bei der Taufhandlung“ zu rezitieren waren; vgl. PROSTMEIER, F. R., Unterscheidendes Handeln. Fasten und Taufen gemäß Did 7,4 und 8,1, in: BAUER, J. B., ΦΙΛΟΦΡΟΝΗΣΙΣ (GThSt 19), Graz 1995, 55–75. Insofern ist auch die baptismale Situierung von Lk 7,36–50 mehr als fragwürdig. Dass Berührungen mit tauftheologischer Sprache vorliegen, ist indes offenkundig. 2. Wilkens sieht vollständig von der Struktur, den Topoi, Rollen und Situationen symposialer Dialoge ab. Wenn man Lukas aber ein nicht zu verachtendes Maß an klassischer Bildung einräumt und zustimmt, dass Lukas gerne Szenarien wählt, deren literarische Fassung bestimmten

Liebeserweis gedeutete Begegnung mit Jesus. Hierdurch ist V 49 eine Frage an jede Leserin und jeden Leser. Weil das Präsens ἀφίησιν in V 49a unterstreicht, dass die Sündenvergebung an die Gegenwart Jesu gebunden ist, beinhaltet dieser Glaube die Bindung der soteriologischen Rettung an Jesus. Darüber hinaus birgt diese Zusage in V 50a die Erschließung des Glaubens selbst als eine Grundhaltung zur Wirklichkeit als Ganzes. Demzufolge wird erst im Glauben menschliche Existenz möglich und entsprechend sind Umkehr und Vergebung der Sünden an dieses Grundverhalten des Menschen vor Gott gebunden.

Die Entlassungsformel „Geh in Frieden“ (V 50b) erweitert die Frage der Symposiasten auf die ekklesiologische Bedeutung dieser Bindung der Rettung an Jesus. Somit stellt sich für die Gemeinde die Frage nach der Möglichkeit einer Begegnung mit Jesus, die in der ‚Zeit der Kirche‘ rettet und das Heil Gottes schenkt. Hierbei erscheint die Sünderin aufgrund ihres rettenden Glaubens als werbendes Vorbild. Aus dem lk Kontext und der narrativen Anlage ist klar, dass für die lk Gemeinde jener rettende Glaube einzig der Glaube an das Evangelium sein kann, weil im Evangelium Jesus begegnet und in ihm die verlässliche Antwort gegeben wird, wer Sünden vergibt. Somit stellt V 50b (vgl. 8,48b) auch klar, dass die Frau ihren Platz in der Gemeinde hat, die ihren Glauben teilt. Das bedeutet, dass demjenigen die Sünden vergeben werden, der durch seinen Glauben an das Evangelium seine Zugehörigkeit zur Gemeinde *kundtut* und *bewahrt*.⁸⁸ Bedenkt man, dass das Symposion der Aktionsraum und zugleich das „Symbol gegenseitiger Anerkennung“⁸⁹ war, dann gibt Lukas anhand des Gastmahles bei Simon zu erkennen, dass in der ‚Zeit der Kirche‘ der Glaube an das Evangelium die Grundlage dieser Anerkennung ist und das Evangelium die Norm. Deshalb ist die Gemeinde auch der Topos des Friedens, den der lk Jesus wünscht, und folglich tangiert oder zerstört die Sünde nicht nur die *communio* mit den Glaubenden, sondern sie betrifft immer auch die Beziehung zu Gott.

Weil sich V 50 zufolge Heil oder Unheil am Verhältnis des Einzelnen zu Jesus entscheiden, ist in der ‚Zeit der Kirche‘ das Evangelium von der soteriologischen Rettung in Jesus Christus das, woraus die Gemeinde kompetent ist zur Integration der Sünder. Da die Vergebung der Sünden und die Überwindung sozialer Ausgrenzung in der Begegnung mit Jesus und durch seinen Ruf in die

Konventionen folgt, um für seine nicht minder gebildeten Leser philosophische oder theologische Botschaften zu artikulieren, dann muss die Lk-Exegese für die Auslegung von Gastmahlgeschichten auch literarische Usancen in Anschlag bringen, die im hellenistisch-römischen Kulturraum gepflegt wurden.

⁸⁸ Vgl. LEROY, Vergebung und Gemeinde 94; DERS., Zur Vergebung der Sünden 80.

⁸⁹ VÖSSING, Mensa Regia 536.

Gemeinschaft mit den Seinen geschieht, kommt der ἐκκλησία die hermeneutische Aufgabe zu, die geschichtliche Wirklichkeit im Licht des Evangeliums zu erschließen, so dass unter den jeweiligen soziokulturellen Bedingungen eine lebensprägende Begegnung mit Jesus, also rettender Glaube, möglich ist. Das beinhaltet, dass nicht nur die Vergebung der Sünden Kriterium und Signum der Kirche sind, sondern dass die Kirche sich auch darin kennzeichnet, indem sie wegen des Evangeliums Konventionen aufbricht.⁹⁰

6. Lukas und seine narrative Theologie

Im Rahmen eines symposialen Dialogs ist ein Schlussvers wie im Pharisäer-Gastmahl absurd, denn er zerbricht die Exklusivität der Szenerie.⁹¹ Indem Lukas in V 50 Jesus die Begegnung mit ihm als Glaube und die Sündenvergebung als Rettung deuten lässt, wird Jesus zum Bindeglied zwischen der Vergebung der Sünden im Rahmen des Pharisäer-Gastmahls und der Sündenvergebung in der Gemeinde. Somit geschieht in V 50 in expliziter Weise genau das, was Lukas im Prolog zu seinem Doppelwerk als literarisches und theologisches Programm formuliert hat.⁹² Er will der Gemeinde die Solidität ihrer Glaubenstradition versichern. Das probate Mittel hierzu sieht Lukas darin, das Wirken Jesu umfassend und in der richtigen Ordnung sowie zugleich in literarisch ansprechender Weise darzustellen (1,3). Mit seiner Konzeption will Lukas den Leserinnen und Lesern Orientierung geben, um in der jeweiligen Situation die ‚Norm am Anfang‘ für ihre christliche Identität zu finden und daraus die Ermutigung zu gewinnen, im Eigenleben der Gemeinde und im Verhältnis zur Welt die Wahrheit des Evangeliums zu bezeugen (Lk 1,4). Das beinhaltet, Konventionen aufzubrechen und auf ihre Bedeutung für die zwischenmenschliche Begegnung und für die Begegnung mit Gott zu befragen. Darum verklammert Lukas mit narrativen Mitteln die ‚Zeit Jesu‘, die im 1k Entwurf die ‚Fülle des Heils‘ ist, mit der weiteren Geschichte des Heils in der ‚Zeit der Kirche‘.

⁹⁰ Diese Zuständigkeit und Verantwortung der Kirche birgt für sie selbst das eminent versucherische Moment, „zelotische Impulse mit ins Spiel“ kommen zu lassen, „die, in welchem Gewand immer sie auftreten mögen, ... von ideologischen und totalitären Implikationen und Intentionen nicht frei sind“ (BLANK, J., *Das Evangelium als Garantie der Freiheit*, Würzburg 1970, 12).

⁹¹ Vgl. Anm. 38.

⁹² Näheres vgl. SCHNEIDER, G., *Der Zweck des lukanischen Doppelwerks*, in: DERS. *Lukas, Theologe der Heilsgeschichte. Aufsätze zum lukanischen Doppelwerk* (BBB 59), Königstein Ts./Bonn 1985, 9–30; DERS., *Zur Bedeutung von καθ'εξῆς im lukanischen Doppelwerk*, in: *ibid.* 31–34.

Das Pharisäer-Gastmahl in Lk 7 ist ein Beispiel par excellence für diese Verklammerung und somit für die narrative Theologie des Lukas. Denn für primär hellenistische Christen der dritten Generation galt das Symposion als der ideale Rahmen, um Fragen von Rang zu verhandeln. Darunter gehört zweifelsohne die Integration der Sünder und damit die Wirklichkeit von Gottes Heil für die Menschen, denn sie ist essentiell für die Einheit, Stabilität und Kontinuität der ἐκκλησία. Entsprechend komponiert Lukas ein literarisches Symposion. Das Material dazu lag ihm vor. Lukas hat es anhand der Formtradition der Konvivialliteratur geschickt mit Neuem verbunden⁹³ und dieses Symposion programmatisch in die Anfänge des öffentlichen Wirkens Jesu platziert. Seine narrative Theologie erschöpft sich aber nicht in der Erzählung eines symposialen Dialogs. Lukas trägt Erinnerungsmarken ein, die das Symposion in die ‚Zeit Jesu‘ vorverlegen. Dazu und der damit verbundenen Referenzialität⁹⁴ gehören neben der Kontextualisierung in die 1. Jesusgeschichte, dass ein Pharisäer als Gastgeber auftritt und selbstverständlich einen jüdischen Namen hat, ferner die Rede von einem Propheten, sodann das Problem von kultischer Reinheit und der Vergebung der Sünden sowie die Erinnerung daran, dass Jesus mehrfach an gastlichen Gesellschaften teilgenommen hat – ein „Fresser und Säufer, ein Freund der Zöllner und Sünder“ (Lk 7,34b) raunte man.

Durch die für ein hellenistisches Symposion ungewöhnlichen Momente werden zwei unterschiedliche und zeitlich getrennte soziokulturelle Kontexte und zugleich zwei heilsgeschichtliche Epochen literarisch verklammert. Lukas bespricht also theologische Fragen seiner Gemeinde, indem er sie mit ambitionierten literarischen Mitteln in seine Erzählung der Wirksamkeit Jesu einbaut. Diese biographisch angelegte Historisierung der Theologie bedeutet auch, dass es aus der Sicht des Lukas christlichen Glauben nicht ohne Bindung an die Gestalt des historischen Jesus geben kann. Insofern korrespondiert diese Historisierung der Theologie mit der Vergegenwärtigung des Damaligen. Diese Bedeutsamkeit ist dem Prolog zufolge luzid kalkuliert. Somit profiliert die Komposition in Lk 7 auch das geistig-soziokulturelle Milieu des Lukas und der (ersten) Leser seines Werkes; sie zeigt, dass die christliche Mission in gehobenen Schichten etabliert ist,⁹⁵ bei den Eliten. Zugleich wird ein

⁹³ Vgl. MARTIN, Symposion 317.

⁹⁴ Instruktiv dazu: BACKHAUS, K./HÄFNER, G., Historiographie und fiktionales Erzählen. Zur Konstruktion in Geschichtstheorie und Exegese (BThSt 86), Neukirchen-Vluyn 2007, insb. 131–136.

⁹⁵ Vgl. dazu SCHÖLLGEN, G., Die Teilnahme der Christen am städtischen Leben in vorkonstantinischer Zeit, in: RQ 77 (1982) 1–29. Die Bedeutung dieses Missionserfolgs für die frühchristliche Partizipation an hellenistisch-römischen Lebensformen und Lebensräumen, und damit die theologischen Folgen, scheinen ein Desiderat zu sein. Der Rat in

beachtliches Zutrauen evident: Die Gemeinde hat die hermeneutische Kompetenz und Aufgabe, kulturelle Identität mit christlichem Glauben sowie der davon bestimmten Lebensform und dem Lebensideal zu vereinbaren. Dies dürfte für Theologie und Kirche eine bleibende Botschaft von Lk 7,36–50 sein.

1 Petr 3,1–6 an Christinnen, die mit einem Heiden verheiratet sind, zeigt indes, dass in gesellschaftlich essentiellen Sektoren des Alltagshandelns bereits sehr früh jener Weg eingeschlagen wurde, wonach der Konsens zwischen Christentum und hellenistisch-römischer Kulturtradition weit größer ist, als die Unterschiede. Zur Polis als kulturgeschichtlichem Erklärungs- und Interpretationsrahmen für das Frühchristentum vgl. BAUER, TH. J., *Das tausendjährige Messiasreich der Johannesoffenbarung. Eine literarkritische Studie zu Offb 19,11–21,8* (BZNW 148), Berlin/New York 2007 (zugl. Diss. Gießen 2006), 289–328.