

Christoph Niemand. Gefangenen die Entlassung ansagen und ein Gnadenjahr des Herrn ausrufen (Lk 4,18–19). Wahrnehmungen und Reflexionen zum Phänomen Haft in der biblischen Tradition und in der Verkündigung Jesu von Nazaret.
In: Edeltraud Koller, Ferdinand Reisinger, Michael Rosenberger (Hrsg.), Wegsperrten oder einschließen? Die Praxis der Freiheitsstrafe zwischen Inklusion und Exklusion (LPhThB 21), Frankfurt: Peter Lang 2010, S. 45-73.

Für weitere Informationen zur Reihe siehe: www.peterlang.com/?lptb

Gefangenen die Entlassung ansagen und ein Gnadenjahr des Herrn ausrufen (Lk 4,18–19)

Wahrnehmungen und Reflexionen zum Phänomen Haft in der biblischen Tradition und in der Verkündigung Jesu von Nazaret

1 Einleitung

Wenn es meine Aufgabe ist, die biblische Botschaft im Hinblick auf das Tagungsthema „Freiheitsstrafe zwischen Inklusion und Exklusion“ zum Sprechen zu bringen, dann drängt es mich zuvor, eine Art „Gewinnwarnung“ auszusprechen: Auf der Suche nach einer „Theorie der Freiheitsstrafe“ und wie eine solche Theorie in der gelebten Realität des Strafvollzugs – sagen wir einmal – angemessener als dies je und je der Fall ist – umzusetzen wäre, bleibt der biblische Primärbefund zunächst einmal fast vollständig stumm.

Das braucht auch nicht weiter zu verwundern: Die altorientalische Umwelt des *Alten Testaments* und auch das alte Israel kennen keine Strafrechtstheorie im modernen Sinn und auch keine rechtsstaatlich geregelte, auf deklarierte Ziele hin ausgerichtete Praxis einer Freiheitsstrafe.

Das Phänomen des Freiheitsentzugs begegnet – nebenbei gesagt – natürlich trotzdem allenthalben: Im zivilen Bereich als Anhalten einer Person auf eine Strafverhandlung hin, aber auch durchaus schon als Strafe, meist in Form von Gefangenearbeit; im politischen Bereich als Mittel von Machterhalt und Koerzition durch Festnahme und Inaktivmachung missliebiger bzw. konkurrierender Personen; im international-militärischen Bereichen als Geiselhaft unterlegener Dynasten und als Deportation besiegter Populationen, die dann häufig in geschlossenen und bewachten Gebieten angesiedelt und mit Fronarbeit belegt wurden.

In der hellenistisch-römischen Umwelt des Neuen Testaments gab es in philosophischen Staats- und Rechtstheorien wohl schon durchaus Diskussionsansätze, doch hat man kaum den Eindruck, dass die Trägerkreise der neutest-

tamentlichen Überlieferungen zu jenen Schichten gehörten, die Zugang zu solchen Diskursen hatten.

Wenn ich nichtsdestotrotz der Ansicht bin, als Bibelwissenschaftler einen konstruktiven Beitrag zum Thema leisten zu können und dementsprechend doch auch eine „Gewinnankündigung“ ausspreche, dann deswegen, weil ich schon oft die Erfahrung machte, dass gerade ein „zweiter Blick“ auf die Bibel ergiebig sein kann: Dabei geht es dann nicht um den direkten Transfer oder Import biblischer Sätze – Gebote, Axiome, Wertmaßstäbe – in die modernen Theoriebildungsprozesse. Es geht eher darum, biblische Erzählungen, Überzeugungen und Zumutungen *in ihrem eigenen Duktus, ihrer eigenen Perspektive und ihrer eigenen Betroffenheit* wahrzunehmen. Wenn man solcherart einen Blick hinter die Text-Kulissen tut, ist man vielleicht in seiner Arbeit an einer heutigen Straftheorie noch nicht weiter gekommen. Aber man macht sich bewusst, was diese alten Texte und Sprachbilder mit jenen Menschen machen und anstellen, die sich ihnen immer wieder aussetzen und mit ihnen langfristig umgehen: Man mag dann vielleicht ermessen, welche spezifischen Beiträge von ChristInnen für eine aktuelle Herausforderung idealtypischerweise zu erwarten sind. Ich kündige also nicht *die* christliche Theorie der Freiheitsstrafe an, ich befrage vielmehr die biblischen Texte nach Perspektiven, Motivationen und habituellen Einstellungen, die – idealtypisch gesprochen – *nicht dann fehlen werden*, wenn biblisch imprägnierte ChristInnen (und JüdInnen!) mit dem Phänomen Haft in Praxis und Reflexion umgehen.

Dementsprechend wird mein erster Ansatz sein: Ich gehe durch den gesamten Primärbefund des biblischen, alt- und neutestamentlichen, Sprechens vom Phänomen Haft bzw. Freiheitsentzug¹ und beachte dabei näherhin die soziale Perspektive, in der von diesem Phänomen gesprochen wird.

¹ Im griechischen Alten Testament (Septuaginta) und im Neuen Testament verwenden einschlägige Texte vor allem die Wortfamilien um die Verben *deō* (binden, fesseln; davon *desmōtēs* Gefangener und *desmōtērion* Gefängnis), *aichmalōtizō* ([militärisch] unterwerfen; davon *aichmalōtēs* [Kriegs]Gefangener, und *aichmalōsia* [Kriegs]Gefangenschaft, dann überhaupt Haft) sowie *phylassō* (bewachen, davon *phylakē* bewachter Verwahrungsort). – Im hebräischen Alten Testament ist das semantische Repertoire weniger technisch und deswegen breiter: Es umfasst Verbstämme (bzw. deren Derivate) wie *ʾāsar* (binden, fesseln), *schāmar* (nifal: gehalten werden; davon *mischmār* Gefängnis), *schābāh* (gefangen ab-/wegführen, davon *schebi* Deportation), *ʾāšar* (verschließen), *kālāh* (zurückhalten, davon *kælæh* Rückhalteort), *sāgar* (hifil: einschließen, davon *masger* Verschlussort), *nāṭar* (bewahren, davon *maṭṭārā*

In meinem zweiten Ansatz werde ich den Fokus viel enger stellen: auf das, was Jesus von Nazaret als die Mitte seiner Botschaft und seines persönlichen Auftrags ansah. Dabei spielt nämlich das den Untertitel der Tagung strukturierende Binom „Inklusion – Exklusion“ eine wichtige Rolle. Und interessanterweise taucht in einer zusammenfassenden Formulierung dessen, was Jesus Christus an Evangelium ansagt und wofür er auch persönlich haftet und steht, just und sehr sprachmächtig der Bezug auf „Haftgefangene“ und ihre „Freilassung“ auf: Es ist jene aus dem Jesaja-Buch (61,1-2, vgl. auch 42,7) gewonnene Formulierung aus Lukas 4,18-19, die ich auch als Titel meinem Beitrag vorangestellt habe.

2 Alttestamentliche Befunde und ihre Perspektive

Zwei Bemerkungen vorweg: (1) In der *Tora*, jener Lebensordnung, die die Identität Israels als Bundesvolk seines Gottes sichern will, ist Freiheitsentzug als reguläre Sanktionsmaßnahme nicht vorgesehen.² Das mag mehrere Gründe haben: Einerseits ist ein solches Justizinstrument in altorientalischen Rechtsordnungen (wie schon erwähnt) auch sonst kaum gegeben; andererseits hätte es in der kontextuellen Inszenierung der *Tora* als „Marschordnung eines durch die Wüste wandernden Volkes, das unterwegs und auf dem Weg bleiben muss“ auch gar keinen institutionellen und praktikablen Ort. – (2) Dass dies auch in der Folgegeschichte des Judentums bis hinein in die religionsgesetzlichen Bestimmungen der Mischna (spätes 2. bis 4. Jhd. n. Chr.) und deren Anwendungsdiskussion im Talmud so bleibt, ist durchaus erklärlich: Das *Frühjudentum* der hellenistisch-römischen Periode und noch mehr das sog. *rabbinische Judentum* ab 70 n. Chr., das ja jegliche Eigenstaatlichkeit verloren hatte, waren

Gewahrsamsort), aber auch Realiensubstantiva wie *bôr* (Zisterne), *chor* (Loch), *schachat* ([Fall]Grube) und *sohar* (Zwinger).

² Wir finden nur einige – ganz wenige – Stellen, die eine Art Anhaltung oder Untersuchungshaft vor dem als Gottesurteil gedachten Prozess vorsehen, und zwar im Fall von kapitalen Religionsfreveln wie öffentlicher Blasphemie (Lev 24,12) oder demonstrativem Sabbatbruch (Num 15,34).

kaum einmal in der politischen Position, einen autonomen Strafvollzug aufzubauen.³

Trotzdem ist natürlich vom Phänomen Freiheitsentzug, Haft, Gefangenschaft in vielen biblischen Texten die Rede. Dies möchte ich in repräsentativem Durchblick sichtbar machen, und zwar so: Meine Sichtung der Stellen, in denen die einschlägigen Wortfelder vorkommen, hat recht zwanglos eine *griffige Gruppierung* ergeben, in der sich der Gesamtbefund darstellen lässt. Und interessanterweise ist über alle Gruppen die Klammer einer *konstanten sozialen Perspektive* und Wertung wahrzunehmen, in der die Texte auf das Phänomen Haft blicken: Die soziale Perspektive ist „von unten“ – also die Perspektive der „(potentiell) von Haft Betroffenen bzw. jener, die sich in der Lektüre mit ihnen identifizieren oder solidarisieren“. Und die Wertung ist durchwegs negativ: „Haft als Unrecht, das aufhören möge“. – Aber gehen wir der Reihe nach vor:

2.1 Haft als (Unterdrückungs)Instrument fremder Mächte

Schon das erste Vorkommen der einschlägigen Wortfelder ist symptomatisch: *Josef* ist als displaced person in Ägypten. Und gerade als er die ersten Schritte auf der sozialen Leiter erklimmt, kommt er der Frau seines Herren in die Quere und landet sofort und unschuldig im Gefängnis der ausländischen Großmacht. Heraus (und nach) oben kommt er nur aufgrund seiner Klugheit und der besonderen Fähigkeiten, die ihm sein Gott verleiht und die auch außerhalb des Kerkers nach und nach bekannt werden (Gen 39-40). – Der Richter *Simson* hatte seine Leute, die unter dem Joch der militärisch übermächtigen Philister

³ Die m. W. einzige Stelle, die einen regulären Freiheitsentzug im Rahmen einer gestuften Strafpraxis (Todesstrafe, Verbannung, Freiheitsstrafe, Geldstrafe) voraussetzt, bezieht sich auf das „Autonomiestatut“ der Satrapie Juda in der Perserzeit: *Esra* 7,26. – Aus der Zeit der selbstständigen jüdischen Hasmonäerherrschaft sehe ich keine auswertbaren Befunde für Freiheitsentzug als rechtlich geregeltes Strafinstrument. (Eine Sichtung bei *Josephus Flavius* zeigt natürlich Fälle von Inhaftierung auch in dieser Periode, die aber durchwegs willkürlich-koerziven Charakters sind.) – Die Disziplinartexte von *Qumran* kennen als gruppeninterne Strafe die temporäre Exklusion, die aber kaum als „Karzer“ zu denken ist, vielmehr als zeitweilige „Nicht-Zulassung“ zum Gruppenleben (z. B. 1QS 6,25.27; 7,2–5.8–25; CD 9, 21.23; 14,21f. u. a.: LOHSE, Texte, 28–31.84–87.96f.). Haft wird vielmehr vorgestellt als eine das Bundesvolk Israel von außen her betreffende Wirklichkeit, wie die Durchsicht sämtlicher Stellen zeigt, die MAIER, *Qumran-Essener III*, 233 in seinem Register s. v. „Gefangenschaft“ angibt. (Die einzige Ausnahme 11Q 63,10–15 ist für unseren Zusammenhang nicht einschlägig.)

stöhnten, bisher immer wieder mit List, Kraft und Mut heraushauen können. Zum Schluss – nicht zuletzt durch seinen eigenen heldischen Übermut – wird er doch deren Gefangener: Geblendet und in Handschellen muss er im Gefängnis der Philisterstadt Gaza das Mühlenrad drehen (Ri 16,21). Heraus kommt er nur aus Anlass eines Siegesfestes, weil die Triumphierenden „mit ihm ihren Spaß treiben wollen“ (16,25). Allerdings gerät die Feier dann zu einem grausigen Showdown, doch dies ist schon wieder eine andere Geschichte.

Später, in der Monarchien Israel und Juda begegnet Haft, Kerker, Gefängnis als *Instrument der ausländischen Siegermächte*: Die unterlegenen Könige Hoschija, Jojachin und Zidkija (2 Kön 17,4; 25,27; Jer 52,11) werden in die Metropolen der Assyrer bzw. Babylonier verbracht und zum Zeichen ihrer Unterwerfung bzw. zur Strafe für ihre Freiheitsbestrebungen in Haft gehalten. – Aber auch größere Bevölkerungsgruppen – die Population ganzer Nordreich-Städte durch die Assyrer und später die Bildungsschichten, Ingenieure und Handwerker von Juda durch die Babylonier – werden zusammengetrieben, deportiert und in entwicklungsbedürftigen Regionen des Großreichs angesiedelt, wo sie als Zwangsarbeits-Kolonisten leben. Diese Deportationen stellten eine einschneidende und in vieler Hinsicht ungemein folgenreiche Erfahrung der jüdischen Geschichte dar. Erinnert und versprachlicht wird sie als Gefangenschaft und Haft. Stellvertretend für viele, allesamt eindringliche Formulierungen zitiere ich Jes 42,22: „Doch jetzt sind sie ein beraubtes, ausgeplündertes Volk; alle sind in den Kerker geworfen, ins Gefängnis gesperrt. Sie wurden als Beute verschleppt ...“⁴.

2.2 Haft als Instrument *einheimischer* Mächtiger gegen prophetische Kritik

Eine nicht kleine Beleggruppe kennt Freiheitsentzug als koerzitive – rechtlich unregelte – Maßnahme in den Händen israelitischen und jüdischen Könige und anderer einheimischer Potentaten, mit der sie versuchen, die kritischen Propheten mundtot zu machen. Der Erzählgang ist meist folgender. Auf der Suche nach günstigen und propagandatauglichen Heilsorakeln in militärisch heiklen Situationen halten sich diese Herrscher zwar willfährige Seher bei Hof, doch eigenständige, institutionell nicht gebundene Propheten verweigern die an-

⁴ Vgl. auch Ps 126,1 – nun aus der frohen Perspektive nach der Freilassung –: „Als der Herr das Los der Gefangenschaft Zions wendete ...“.

gebotene Kollaboration. Sie verweisen auf die Autonomie ihrer Begabung und auf die politisch wie militärisch untauglichen Mittel, auf die die Könige setzen. Sie kritisieren, dass die zentralen Säulen der Bundesidentität des Gottesvolkes, JHWH-Alleinverehrung und soziale Gerechtigkeit im Land, aufgegeben sind. Dementsprechend geben sie keine Segens- und Kriegsglückszusage, sondern kündigen das Gottesgericht in Form eines militärischen Desasters an. Als „wehskraftzersetzende“ Elemente werden diese Propheten dann festgenommen und isoliert. Einige Beispiele: Der Nordreich-Prophet *Micha ben Jimla* zu Zeiten des Königspaars Ahab und Isebel im 9. Jhd. (1 Kön 22,27; 2 Chr 18,26) und eine *anonyme Prophetengruppe* unter Asa von Juda einige Jahrzehnte zuvor (2 Chr, 16,10). Der klassische Fall aber ist *Jeremia*, der im 6. Jhd. in der letzten Phase des Königtums Juda als Prophet wirkte. Seine Hafterfahrungen, für die nunmehr weniger der Hof selbst als die dem Tempel verbundenen Eliten verantwortlich zeichnen, wurden geradezu prototypisch (z. B. Jer 32,2; 37,4.15.18; Kap 38 u. ö.).

2.3 Haft und Gefangenschaft in der Gebetssprache der Psalmen

Gefangenschaft ist auch ein Thema in nicht wenigen Psalmen. Ihrem literarischen Charakter entsprechend mag dies in einigen Fällen durchaus metaphorisch für andere Freiheitseinschränkungen und Gebundenheiten des individuellen oder sozialen Lebens stehen. Die Konkretheit der Sprache legt aber doch nahe, dass der Kontakt zu realen Erfahrungen von Freiheitsentzug auch hier nicht völlig verloren ist. – Das Thema figuriert sowohl in den Gattungen von Klage und Bitte („Führe mich heraus aus dem Kerker“ Ps 142,8) als auch im individuellen und kollektiven Danklied (107,10-16). Darüber hinaus ist für das Gottesbild der Psalmen die wertschätzende Hinwendung eben zu Gefangenen ein prägendes Merkmal: „Der Herr ... verachtet Gefangene nicht“ (69,34). Und unter die typischen Gottestaten, für die Ps 146 den Herrn preist, reiht sich an prominenter Stelle ein: „Recht verschafft er den Unterdrückten, ... der Herr befreit die Gefangenen“ (V. 7).

2.4 Haft und Gefangenschaft in der Hoffnungsrede der exilischen und nachexilischen Prophetie

Dass die Deportation vieler Judäer nach Babylon als „kollektive Haft im Arbeitslager“ erfahren wurde, haben wir schon gesehen. Dementsprechend

formuliert die Heilsprophetie im zweiten Jesaja-Buch die jetzt zugesagte Hoffnung auf das Ende des Exils so: „Bald wird der Gefesselte freigelassen; er wird nicht im Kerker sterben, ...“ (Jes 51,14). Und in einem Beauftragungsspruch für den prophetischen „Gottesknecht“ dieses Buches heißt es: „Ich (der Herr) habe dich geschaffen und dazu bestimmt, ...: blinde Augen zu öffnen, Gefangene aus dem Kerker zu holen und alle, die im Dunkel sitzen, aus ihrer Haft zu befreien (Jes 42,6–7)“.

Die ernüchternden Realerfahrungen der Rückkehr und des mühsamen Wiederaufbaues von Jerusalem ab 538 v. Chr. hatten das weiterhin nach vorne gerichtete Hoffnungspotential solcher Worte aber weder abgegolten noch stillgelegt. In jüngeren Prophetenschulen wagt man es jetzt, an eine endgültige, eschatologische Gottestat der Befreiung und Freisetzung zu denken, die nicht mehr im Auf und Ab der Geschichte versinken soll. So wird im dritten Jesaja-Buch das Auftreten eines messianischen Gottesbeauftragten angekündigt. Eine der zentralen Beschreibungskategorien seines Wirkens ist das wohl gleichermaßen real wie umfassend metaphorisch zu lesende Entlassen aus Haft und Befreien aus Fesseln. Ihm wird – sozusagen als programmatische Antrittsrede – in den Mund gelegt:

Jes 61,1–2 (eigene Arbeitsübersetzung nach dem hebräischen Text):

- 1 Der Geist des Herrn JHWH (ist) auf mir,
- 2 denn gesalbt hat mich JHWH.
- 3 Frohzubotschaften die Armen (*lʿbasser aʿnawijm*)⁵ sandte er mich,
- 4 zu verbinden die zerbrochen Herzen,
- 5 auszurufen den Gefangenen den Freigang (*lišchbūijm dʿrōr*)⁶
- 6 und den Gefesselten Öffnung (*ʿasūrijm pʿqach-qōʿch*),
- 7 auszurufen ein Jahr des Wohlgefallens für JHWH (*schʿnat-razôn laJHWH*),
- 8 einen Tag der Vergeltung (*wʿjōm nāqām*) für unseren Gott, ...

⁵ Die Prägnanz des hebräischen Finalausdrucks ist in der Übersetzung unnachahmlich, weil der semantische Gehalt der Wurzel *bāsar* im Deutschen länglich umschrieben werden muss (etwa: „eine gute Nachricht – oft einen militärischen Erfolg betreffend – melden“) und das Verb im Hebräischen überdies knapp und direkt transitiv konstruiert: Die Armen „evangelisieren“.

⁶ Das hebräische Substantiv *dʿrōr* wird meist mit „Freiheit“ übersetzt, drückt aber eigentlich nicht unser Begriffsabstractum aus, sondern eher ein Concretum, welches durch das englische „free run“ annähernd wiedergegeben ist. Das hebräische Wort heißt auch „Schwalbe“, was über den Vorstellungszusammenhang einiges aussagt!

Was ich hier in der vorletzten Zeile mit „Jahr des Wohlgefallens für JHWH“ wiedergebe, begegnet in vielen Übersetzungen als „Gnadenjahr des Herrn“. Allerdings bleibt die gebotene Arbeitsübersetzung näher an der ursprünglichen Sprachgestalt und ist besser geeignet, das breite semantische Potential des hebräischen Syntagmas *sch^enat-razôn* mitschwingen zu lassen. Es lohnt also die Mühe, diesen Ausdruck in drei Schritten näher zu betrachten.

*Semantisch:*⁷ *razôn* und seine Ableitungen kommen oft im kultischen Kontext vor und bezeichnen dann die Haltung bzw. Bereitschaft zum Annehmen des Opfers durch Gott bzw. die „Annehmbarkeit“ des Opfers und dessen, der es darbringt. – Aber nicht nur kultisch konnotiert dieses Wortfeld: Das semantische Potential geht vorgängig zur kultischen Spezialbedeutung auf positive interpersonale Beziehungen, näherhin auf das, was eine solche Beziehung von beiden Richtungen her gelingen lässt: (i) die „Liebenswürdigkeit“ einer Person, die beim Gegenüber Wohlgefallen auslöst ebenso wie (ii) das „vorgängige Wohlwollen“, das vom Gegenüber als Zuneigung, Angenommensein und „(Wohl)-Gewolltsein“ erfahren wird. – Von daher ist dann auch die abstraktere theologische Spezialbedeutung von *razôn* geprägt: (i) Huld bzw. Gnade, um die man sich bemühen kann und muss, weil eine Beziehung Engagement braucht; aber genauso (ii): Huld bzw. Gnade, die bei Gott immer schon vorgängig und typischerweise gegeben ist, sodass man sie bei ihm auch wirklich findet.

Grammatikalisch: (i) Der Ausdruck *sch^enat-razôn* ist ein für das Hebräische charakteristisches status-constructus-Syntagma, welches zwei Nomina in ein Abhängigkeitsverhältnis bringt, wie es die westlichen Sprachen meist durch Genitivverbindungen ausdrücken: *Jahr des Wohlgefallens*. Vielfach übernehmen diese status-constructus Syntagmen auch eigenschaftswörtliche (näherhin qualitativ bestimmende) Funktion, wenn – wie häufig der Fall – ein entsprechendes Adjektiv im Hebräischen nicht gebildet wird: *wohlgefälliges Jahr*. (ii) Verbunden ist *sch^enat-razôn* mit dem Präpositionalobjekt *laJHWH*. Da die Präposition *l* die hingebundene Richtung bzw. Beziehung eines Geschehens angibt („auf ... hin“, niemals aber „von ... her“), sollte man unbedingt „für den Herrn“ übersetzen. Somit: ein Jahr des Wohlgefallens für JHWH bzw. ein Jahr, das JHWH gefällt!

Motivisch: Das von „Freigang“ bzw. Entlassung gekennzeichnete „Wohlgefallens-Jahr“ stellt eine deutliche Anspielung auf die sozio-religiösen Institutionen und/oder Ideale des in jedem siebten Jahr auszurufenden „Brache- und Erlass-Jahres“ (Dtn 15,1–2.12–18; vgl. auch Ex 23,10–12 und Lev 25,2–7) und des nach je 49 Jahren auszurufenden „Jobel-Jahres“ (Lev 25,8–31) dar.⁸ Bei beiden geht es – neben dem Anliegen nachhaltigen Umgangs mit den natürlichen Ressourcen, die zeitweise aus den Zugriffen des Wirtschaftens ent-

⁷ Vgl. GERLEMANN, Gefallen haben, 810–813.

⁸ Erste Informationen z. B. bei KESSLER, Erlassjahr und DERS., Jubeljahr; VONACH, Jubeljahr, 379; KAISER, Erlassjahr, 47. Zur Vertiefung empfehlenswert: CRÜSEMANN / CRÜSEMANN, Jahr, 19–24; GROSS, Gesetze, 1–15; weiters: TÁMEZ, Jubeljahr, 569–576.

lassen werden sollen – vor allem um den sozialen Ausgleich bzw. um die Rückführung zur (idealen) Situation von Verteilungs- und Chancengerechtigkeit. Insbesondere sollen im Erlass-Jahr jene, die ihre Schuldverpflichtungen nicht mehr bedienen konnten und deshalb persönlich-leiblich als Schuldklaven oder durch verpfändete Familienmitglieder haften mussten, aus diesen ausweglosen Situationen entlassen werden (Dtn 15,12ff.): „Als freien Mann sollst du ihn entlassen“.

Die theologisch-technische Übersetzung „Gnadenjahr des Herrn“ ist also nicht unproblematisch, weil es durch die Genitivstellung „des Herrn“ eine primäre Wirkrichtung des Wohlgefallens von Gott auf die Menschen insinuiert, so als ob Gott in diesem Jahr einfach mehr Gnade gewähre oder besonderes Wohlwollen für die Menschen empfinde. Der Vorstellungszusammenhang ist aber viel konkreter und die gedachte Wirkrichtung des Wohlgefallens zwischen den Polen Gott und Mensch durchaus komplexer: (i) Die durch betroffene Mitmenschen ins Werk zu setzende Freilassung von Menschen aus ihren sozialen und ökonomischen Verstrickungen wird als eine kultische Verpflichtung und Begehung vollzogen und man erwartet, damit das Wohlgefallen Gottes zu finden. Insofern handelt es sich um ein Jahr, das Wohlgefallen auslöst bei Gott, weil freigelassene Menschen die angenehmste Ehren- und Huldigungsgabe seien, die man ihm überhaupt machen kann und weil offensichtlich die Unfreiheit von Menschen seinen Zorn auslöst. (ii) Wenn diese Richtung eines auf Gott abzielenden (kultischen) Tuns von Menschen in Anschlag gebracht ist, muss man aber auch die andere Bewegungsrichtung sehen: Gott ordnet in seinem vorgängigen Wohlwollen dieses Jahr an, weil er weiß, dass Entlassung und Freiheit den Menschen gut tut und weil er will, dass sich alle ihres Lebens freuen können. Insofern ist dieses Jahr, das Gott wohlgefällig ist und ihm gleichsam „dargebracht“ wird, auch ein Jahr, das der menschenfreundliche Gott gnädig gewährt: Ein „Gnadenjahr“, das gesellschaftlich und ökonomisch einen Neustart und „new deal“ darstellt, das sich die Menschen als entlastendes und befreiendes Geschenk gefallen lassen dürfen.

Immer schon wurde Gottes Eingreifen zugunsten seines Bundesvolkes u. a. auch in den sozial und politisch konkreten Erfahrungsworten von Haftentlassung bzw. Gefangenenbefreiung vorgestellt: rückblickend-deutend auf erlebte Geschichte und vorausblickend-hoffend auf mögliche Zukunft. Jes 61,1–2 zeigt, dass auch die nunmehr ins Auge gefasste eschatologische Heilswende in ebendiesen Kategorien gedacht wird. Die Verbindung mit der Ausrufung eines „für JHWH wohlgefälligen Jahres“ als eschatologische Verdichtung von Er-

lass- und Jubeljahr bringt weitere Aspekte dazu: Die messianische Situation ist eine, in der Verschuldungszusammenhänge aufgehoben und getilgt sind, jene Zwangslagen nämlich, in die Menschen aus eigener oder fremder Schuld geraten sind und aus denen es so oft keinen Ausweg gibt.

Es muss gesehen werden, dass Erlass- und Jubeljahre die *ökonomisch* veranlassten Zwangssituationen von Menschen auflösen und deshalb nicht etwa als *Amnestie im Strafvollzug* zu verstehen sind, wodurch Strafen oder noch nicht persolvierte Restbestände von Strafleistung vorzeitig getilgt würden. Allerdings geht mit der bei Jes 61 gegebenen Verwendung von Erlass- und Jubeljahr als Metaphern für die eschatologische Heilswende doch deutlich eine *Universalisierung* und Generalisierung der Motivik einher: Jene Gefangenschaften und Verhaftungen durch die internationalen Machthaber und Imperien, denen das Gottesvolk in seiner Geschichte immer wieder ausgesetzt war und bis jetzt bleibt, sind in diesem messianischen Text vom endgültig befreienden Gnadenjahr sicherlich auch angesprochen. Von daher liegt eine Lektüre nicht fern, in der sich HörerInnen dieses Textes auch als einzelne Menschen und in ihren vielfachen (eben auch *ethischen* und womöglich *justizrelevanten*) Verstrickungen und Schuldzusammenhängen angesprochen erfahren.

3 Ein Blick ins Neue Testament

3.1 Erste Befundaufnahme

Die Grundtypen und die grundlegende soziale Perspektivik der alttestamentlichen Rede von Haft schreiben sich im Neuen Testament nahtlos fort:

Ins Gefängnis eines korrupten Machthabers kommt *Johannes den Täufer*, in Jesu Augen der größte der Propheten (Mk 1,14; 6,17ff.), und verhaftet wird auch *Jesus* selbst. Vielsagend für die Einschätzung des Phänomens Haft durch die Erzählgemeinschaft der Passionsberichte ist die unterschwellige Wertung, die die Barabbas-Erzählung koloriert: Haft, das ist notorisch etwas, aus dem der Falsche herauskommt und in dem der Falsche bleibt und darin untergeht (Mk 13,6–15)!⁹

Haft ist im Neuen Testament sodann etwas, das die Jünger Jesu (Lk 21,12; Offb 2,10) und die *Apostel* des Auferweckten treffen wird, wie die Apostelge-

⁹ Die erzählerische Inszenierung des Evangelisten hebt dabei auf die stimmungsmachende Rolle der Mächtigen (welche Informationen geben sie und welche Alternativen stellen sie?) ebenso ab wie auf die dumpfe Beschränktheit der Schreiber.

schichte nicht müde wird zu erzählen (Apg 4,3; 5,17ff.; 9,2; 12,4ff.). Paulus selbst nimmt in grimmiger Ironie als Ausweiszeichen seines Apostolats in Anspruch, dass er „häufiger im Gefängnis“ war, als jene Christen, die ihm dieses Amt streitig machen wollen (2 Kor 11,23). Sein fiktiv-literarisches Testament, der 2. Timotheusbrief, sieht ihn alt, frierend und isoliert von Menschen und Büchern in zermürenden Langzeithaft (4,9–18).

Im Jesus-Gleichnis von den zwei Gläubigern und den zwei Schuldern (Mt 18,23–35) und ebenso in seinem „Mahnwort zum außergerichtlichen Ausgleich mit Gegnern“ zeigen einige kleine, aber ungemein sarkastische Details eine sehr illusionslose perspektivische Einschätzung des Phänomens Haft, in der sich Erzähler und Zuhörer wohl einig sind. Hier ist es die Schuldhaft aufgrund fällig gestellter Kreditschulden und Jesus unterstellt, dass das System Gefängnis eine „no exit-Schleife“ nach unten ist: „Wenn du mit deinem Gegner vor Gericht gehst, bemühe dich noch auf dem Weg, dich mit ihm zu einigen. Sonst wird er dich vor den Richter schleppen, und der Richter wird dich dem Gerichtsdienner übergeben, und der Gerichtsdienner wird dich ins Gefängnis werfen. Ich sage dir: Du kommst von dort nicht heraus, bis du auch den letzten Pfennig bezahlt hast“ (... also nie, wie nicht wenige der Ersthörer wohl automatisch ergänzten! – Lk 12,58).

Zuletzt muss noch auf die große *Weltgerichtsparabel in Mt 25,31–46* hingewiesen werden: Dieser erzählerisch äußerst eindrückliche Text benennt in kühner Zuspitzung ein einziges Kriterium, das darüber entscheide, ob ein Menschenleben im Letzten geglückt oder gescheitert ist: Und dieses Kriterium sei das jeweilige Verhalten gegenüber geringen und hilflosen Menschen, die ihr Recht und Wohlergehen – aus welchen Gründen auch immer – nicht selbst sicherstellen können. Als typische Fälle solch prekären Menschseins wird eine sechsgliedrige Liste benannt, die im Verlauf des Textes insgesamt viermal vorkommt, wobei die dadurch entstehende leichte Monotonie offenbar bewusst in Kauf genommen wird, um sie umso mehr einzuschärfen: Hunger und Durst, Fremdsein und (oder als?) Nacktheit, Krankheit und –schwergewichtig am Schluss der Reihe – *Gefängnis*. Der Richter werte das solidarisch-empathische Handeln an davon betroffenen Menschen bzw. umgekehrt das Unterlassen solchen Handelns an ihnen als gleichbedeutend mit Handeln an ihm selbst, der gemäß antiken Vorstellungen als quasipersonale Verkörperung des Rechts überhaupt angesehen wird, insofern er Recht durchsetzt und den Zugang zum Recht ga-

rantiert.¹⁰ Somit: Wer „zum Gefangenen kommt“ und „nach ihm schaut“ wird dem Recht selbst gerecht. Wer es nicht tut, scheitert am Recht selbst.¹¹

Eine Unterscheidung in „schuldig oder unschuldig in Haft“ wird hier ebenso wenig eingebaut wie nach Selbst- oder Fremdverschulden von Hunger, Fremdheit oder Krankheit gefragt ist. Es bleibt starker Tobak: Die blanke Tatsache „in Haft“ mache Gefangene für Nichtgefangene zum Kriterium ihres definitiv gelingenden oder scheiternden Lebens! Der Umgang mit Häftlingen, genauer: das solidarische Kommen zu oder das ignorante Sich-Fernhalten von Häftlingen sei genauso eine der Nagelproben des Lebens wie das aufmerksame und reaktionsbereite Wahrnehmen ihrer Situation.

3.2 Zwischenfazit

In einem ersten Rückblick frage ich: Was machen diese alten biblischen Texte mit jenen Menschen, die sich ihnen immer wieder aussetzen? Welche habituellen Reaktionsmuster und Einstellungen mögen ihre eindrücklichen Sprachbilder bei denen auslösen, die damit immer wieder umgehen? – In der Beant-

¹⁰ Im Beitrag NIEMAND, Matthäus 25, 287–326 habe ich u. a. versucht, die im Text gegebene Verhältnisbestimmung des Menschensohn-Richters zu „diesen seinen kleinsten Brüdern“ in ihrer rhetorischen Funktion genauer zu erheben: Es handelt sich um den Akt der symbolischen Rechtsgleichstellung potentiell Rechtloser mit dem personal gedachten Zentrum des Rechts zum Zweck der Einschärfung ihres „Rechts auf Recht“, nicht aber um die (sentimentalisierungsanfällige) Identifikation „Christus im Armen“.

¹¹ Eindrücklich ist auch die semantische Zuordnung der Verben: Mit den Gliedern „Krankheit“ und „Gefangenschaft“ sind die beiden Verba *epi-skeptomai* (auf bzw. nach etwas/jmd. sehen, genau hinschauen, achtsam betrachten; dann übertragen: sich kümmern um, sich angelegen sein lassen; dann konkret: besuchen) und *erchestai pros* (hingehen, kommen zu) verbunden. Im ersten Durchgang V. 36: „nach dem Kranken sehen“ und „zum Häftling hingehen“; in den weiteren Durchgängen mit feinen Variationen: V. 39: „zum Kranken oder Häftling hingehen“; V. 43: „(nicht) nach dem Kranken und dem Häftling sehen“. – Nebenbei: Dass es in der kirchlichen Tradition zu den Hauptaufgaben eines *Bischofs* (!) gehört, auf Gefangene und Häftlinge „zu schauen“ und sich um sie zu kümmern, hat eine nicht zu unterschätzende Veranlassung in der Stammverwandtschaft des in unserem Text eindrücklichen Verbs *epi-skeptomai* und dem Substantiv *epi-skopos*: Letzteres bedeutet „Auf-seher“, und zwar i. S. v. „Darauf-Seher“, „Hin-seher“ und wurde – nach Vorgang von so bezeichneten Funktionsträgern in antik-heidnischen Kultvereinen – schon in neutestamentlicher Zeit zur kirchlichen Amtsbezeichnung. Das hinter *epi-skopos* stehende Verb *epi-skopeō* aber ist eine semantisch äquivalente Nebenbildung von *epi-skeptomai*. – Übrigens können die breiten semantischen Potentiale von *erchomai pros* und *epi-skeptomai* durchaus ein taugliches Motto für „Gefangenenseelsorge“ abgeben.

wortung halte ich (sozusagen) den Ball bewusst flach und formuliere folgende drei Thesen:

(i) Es ist anzunehmen, dass „BibelleserInnen“ angesichts des gesellschaftlichen Systems Haft geneigt sind, die *perspektivische Haltung von Menschen, die der Freiheitsentzug trifft*, zu verstehen oder gar einzunehmen. Der Zugang zur perspektivischen Haltung derer, die – aus welchen Gründen und mit welchen Zielen auch immer – Menschen in Haft nehmen und halten, wird ihnen demnach ungleich schwieriger und ferner erscheinen.

(ii) Was immer für das System Haft an rechtsstaatlicher Begründung, gesellschaftlicher Motivation und konkreter Zielsetzung formuliert wird: Ein *gewisses Misstrauen* gegen solche Diskurse mag den „BibelleserInnen“ nicht ganz auszutreiben sein. Nicht dass sie auf der Theorieebene die Einsicht in Notwendigkeit und humane Gestaltbarkeit grundsätzlich verweigern würden. Aber ihre Wahrnehmungsd disposition mag in einer „Hermeneutik des vorgängigen Verdachts“ daraufhin voreingestellt sein, dass der konkrete Haftvollzug an wirklichen Häftlingen notorischerweise eben nicht „nach Lehrbuch“ gelingt und dass er faktisch dann ein System von Lebensvernichtung bleibt.

(iii) Und schließlich mag ihr Umgang mit dem System Haft davon geprägt sein, dass ihnen das Offenbleiben, ja mehr noch das aktive Offenhalten der Perspektive auf Freilassung das Kriterium schlechthin ist. „Haft ohne Hoffnung“ – als bewusst organisierte oder auch nur als faktisch seiende – ist ihnen wohl ein axiomatisch ausgeschlossener Anti-Slogan.

3.3 In der Mitte der Botschaft Jesu: Vom Hereinholen der Ausgeschlossenen und ihrer Ermächtigung zur Freiheit der Gotteskindschaft

3.3.1 Kurzdarstellung der Botschaft Jesu von Gottes königlicher Herrschaft¹²

Jesu ureigene Botschaft, die im religionsgeschichtlichen Kontext der jüdischen Apokalyptik steht, ist die Ansage eines grundlegenden Herrschafts- oder Sys-

¹² Breiter dargestellt habe ich ein Überblicksbild über die Verkündigungsinhalte und die Art des Auftretens Jesu von Nazaret in NIEMAND, Jesus, 19–68. Eine gegenüber dem hier Möglichen ausführlichere Skizze findet sich in NIEMAND, Jesus wirklich, 253–263, bes. 259–263.

temwechsels, der jetzt gerade Platz greife: Die alte und allzu bekannte widergöttliche Ordnung von Gewalt und Unterwerfung habe sich totgelaufen. Gott habe begonnen, seine königliche und menschengerechte Ordnung – die Gottesherrschaft als *basileia tou theou* – in unserer Welt und Wirklichkeit zu implementieren, durchzusetzen und für jene, die sich ihr unterstellen, praktikabel zu machen: Nicht mehr die Konkurrenz um immer knapper werdende Lebensgüter, sondern die Fülle von Chancen und Gaben, die Gott jetzt für alle reichlich verfügbar macht, sei die neue Grundsituation. Bisher habe der Kampf um die wenigen guten Plätze systemnotwendig eine immer größer werdende Masse an Zurückgebliebenen und Ausgeschlossenen produziert und demgemäß eine Sozialpyramide geschaffen, in der die systemische Schwerkraft von oben nach unten zieht. Er weiß sich demgegenüber bevollmächtigt, jetzt an alle die Einladung auszusprechen, in der Gottesherrschaft ihre Plätze einzunehmen und ihre Würde als „Königskinder Gottes“ wahrzunehmen.

Jesus ermutigt jene, die sich dieser Botschaft stellen, ein entsprechend neues Handeln zu wagen: Mit ihm zusammen sollen sie erste Erfahrungsevidenzen einer solcherart auf den Kopf gestellten Sozialpyramide und ihrer nach oben gedrehten Schwerkraft suchen: Im Mangel noch teilen, weil Königskinder sich das eben leisten können und in Gottes Königtum das Teilen von Gütern diese vermehrt; als Aggressionsoffer noch demonstrativ gewaltlos bleiben, weil ihre gottgegebene Souveränität umso mehr die Aggression überwindet und die wahren Machtverhältnisse zeigt; untereinander egalitäre Geschwister, weil es unter dem einen Vater und souveränen Herrn kein *Ranking* und keine Hackordnungen braucht.

Jesus ermächtigt jene, die selber erst begonnen haben, zu „glauben“ und mit den Gesetzmäßigkeiten der Gottesherrschaft zu „experimentieren“, seine Botschaft weiterzusagen und weitere Erfahrungsevidenzen zu stiften: Wie er sollen sie Unreine berühren und rein machen, da sich doch die Ansteckrichtung von rein und unrein umgekehrt habe. Wie er sollen sie Besessene und in krankem Wahn Gefangene durch die Zusage und Zuwendung der gütigen Macht Gottes zurückholen aus ihrer Isolation in die Gemeinschaft der Menschen. Wie er sollen sie das „Evangelium vom Reich“ allen – und den Armen, Liegendebliebenen und Beschädigten zuallererst – verkünden.

Jesus sieht, dass die alte Ordnung noch keineswegs verschwunden ist. Die Gottesherrschaft habe aber mitten in ihr wie ein aufgehendes Samenkorn zu keimen begonnen und breite sich unaufhaltsam aus. Bis zu ihrer universalen

Definitivstellung im künftigen Gottesgericht erfährt sie aber den wütenden Widerspruch der alten Verhältnisse. Demgemäß ist die Existenz als „Kinder des Reichen“ eine Risikoexistenz: nicht bloß wegen äußerer Gefährdung, auch weil das Herz der JüngerInnen verzagen und an Jesu Zumutung irre werden kann.

3.3.2 Hermeneutische Rückfragen

Vielleicht fragen nun manche, und durchaus nicht bloß die KollegInnen aus den nicht-theologischen Fachbereichen: Darf man im Kontext historiographischer Vernunft die Gottesbotschaft Jesu so frontal und ungeschützt „nacherzählend“ darstellen, so als ob sie eine in sich selbst plausible Sache wäre, so als ob es jenen Gott, den Jesus meinte und der seinem Glauben gemäß eine solche Ordnung herstellen und durchtragen würde, tatsächlich gäbe ... ?

(i) Nun: ich versuchte, die Verkündigung Jesu von Nazaret deskriptiv und vor allem *innerhalb ihrer eigenen Wirklichkeitsannahmen* zusammenfassend (und insofern verdichtet) nachzuzeichnen. Jesu Wirklichkeitsannahmen – wenn ich sie annähernd zutreffend darstellen konnte – sind aber ein historisches Phänomen und insofern dem rationalen Beschreibungsdiskurs zugänglich. In sich selbst wurden und werden diese Wirklichkeitsannahmen hinter seiner Botschaft und seinem Handeln aber natürlich nicht von jedermann geteilt, heute schon gar nicht. Trotzdem muss man mit ihnen umgehen, muss man sich ihnen aussetzen, muss man sie in Anschlag bringen, wenn man sich eine profilierte historische Vorstellung davon machen will, was im Kontext der Jesus-Verkündigung eigentlich geschah.

Aphoristisch angeschärft formuliert Umberto Eco einen ähnlichen Grundsatz, wenn er in seinem Roman „L'isola del giorno prima / Die Insel des vorigen Tages“ den alten Jesuitenpater Caspar Wanderdrossel seinem Gegenüber Roberto de La Grive sagen lässt: „... und wer Geschichten hören will – ein Dogma unter den Liberalsten –, der muss seine Ungläubigkeit suspendieren.“¹³ Es handelt sich um ein den erzählten Romandialog überschreitendes, sorgfältig formuliertes Axiom, das für Eco in der Interaktion von Narration (sei sie historiographisch oder fiktional) und Rezeption in gewisser Weise immer gilt. Weniger schön gesagt: *Für den Akt der Rezeption* muss der Rezipierende die Wirklichkeitsannahmen des zu Rezipierenden als Möglichkeitsbedingung des eindringenden Verstehens

¹³ ECO, Insel, 262. Der Satz im italienischen Original: „... e ad ascoltare storie – è dogma tra i più liberali – bisogna sospendere l'incredulità“.

annehmen und vorübergehend seine eigenen Wirklichkeitsannahmen suspendieren.¹⁴ – Aber kann man dies überhaupt? Wer „Geschichten hören und verstehen will“ (... und wer die Gottes- und Menschengeschichten der Bibel lesen will ...) *muss es wohl können*. Eine der Möglichkeitsbedingungen verstehender Kommunikation ist: Wer verstehen will, muss in eine Welt eintauchen wollen und können, die zunächst nicht seine eigene ist. Verstehen bedarf einer zeitweiligen *hermeneutischen Ekstase*.

(ii) Nicht wenigen mag die voranstehende kleine Reflexion mit ihrer Einladung zu einer hermeneutischen Ekstase – je nach Blickwinkel – vielleicht allzu „jesuitisch“ oder allzu „postmodern“ erscheinen. Insofern bleibt es durchaus verständlich, wenn sich viele Menschen ihre weitergehende Frage, was die Botschaft und das Wirken Jesu denn nun eigentlich darstellen, davon nicht vorschnell verbieten lassen. Theologie und biblische Exegese haben sich deshalb bekanntlich seit langem daran abgearbeitet, Jesu Botschaft und Praxis auch unter Anwendung *nicht-theologischer Verstehensparameter* zu analysieren. (Nicht-TheologInnen mag dies dazu verhelfen, sich in dieser doch eher fremdartigen Welt orientieren zu können, indem Analogien angeboten werden. Aber auch die TheologInnen mag dies in ihrem eigentlichen Geschäft, dem Verstehensversuch ihres Glaubens, einen Schritt weiterbringen). – So hat man immer wieder versucht, Jesu Gottesreich-Botschaft und das Phänomen der „Jesus-Bewegung“ entlang *sozialpsychologischer* und *wissenssoziologischer Theoreme* zu erfassen. Dies hat den Vorteil, dass man dabei die Frage nach der inhaltlichen Geltung der jesuanischen Wirklichkeitsansprüche vorläufig „in suspense“ halten kann, und dennoch im Blick auf sozio-historische Vergleichsfälle das Phänomen – hinsichtlich seiner äußeren Gestalt, hinsichtlich der Struktur seiner Inhalte und hinsichtlich der Art, wie sie vorgetragen werden und wie sie wirken – erfassen und sozusagen „vermessen“ kann. Im Rahmen solcher Versuche wur-

¹⁴ Es wäre reizvoll, diesen *kommunikationstheoretischen* Grundsatz mit dem – auf den ersten Blick dazu widersprüchlichen – *erkenntnistheoretischen* Axiom „quidquid recipitur secundum modum recipientis recipitur“ abzugleichen. Letzteres hat bekanntlich in der scholastischen Philosophie eine große Rolle gespielt. Thomas von Aquin diskutiert und modifiziert es, nicht zuletzt im Rahmen der Frage nach der Möglichkeit von Gotteserkenntnis. Auch bei ihm gilt: „Cognitum est in cognoscente secundum modum cognoscentis“ (De Verit. 2, 1; Sum. Th. I, 83, 1; 1 Sent. 38, 1, 2 C). Er sieht aber auch noch einen anderen und weitergehenden Aspekt – „An-Einigung“ –, wenn er formuliert: „Omnis cognitio est per unionem rei cognitae ad cognoscentem“ (1 Sent. 3, 1, 2 ob. 3). Im Zusammenhang mit der Funktionsbedingungen von Kommunikation wäre dies nochmals zu ergänzen: Omnis cognitio est per unionem cognoscentis ad rem cognoscendam.

de hingewiesen u. a. auf das produktive Deutungs- und Veränderungspotential *utopischer Gesellschaftsentwürfe* oder auf die typischen *Rollen-Interaktionen* von charismatischem Führer, Anhängergruppe und Mehrheitsgesellschaft. Auch Botschaft und Wirkung Jesu von Nazaret sind einer Beschreibung in solchen Kategorien zugänglich.

In der jüngeren Diskussion hat besonders Gerd Theißen weiterführende Vorschläge gemacht:¹⁵ Die Jesus-Botschaft stelle eine „*Revolution im Symboluniversum*“ dar. (Hier: Gott setzt eine neue – seine – Grundverfassung der Welt in Kraft, in der die bisherige gesellschaftliche Normalität und Hierarchie auf den Kopf gestellt wird.) Eine solche Revolution im Symbolsystem einer Gruppe ziehe oft eine „*Werte-Revolution*“ nach sich. (Hier: Die unterschichtigen Jesus-Anhänger nehmen angesichts der Revolution in der Symbolwelt Werte und Handlungs-codes für sich in Anspruch, die bisher den Eliten zugeordnet waren; z. B. die souveräne Großzügigkeit und Sorglosigkeit von „Königskindern“).

„Die Jesusbewegung vollzog im Vorschatten des Reiches Gottes eine Wertrevolution, d. h. eine Aneignung von Einstellungen und Normen der Oberschicht durch kleine Leute und Außenseiter. Aristokratische Tugenden im Umgang mit Macht, Besitz und Bildung wurden so umformuliert, dass sie einfachen Menschen zugänglich wurden. Die Wertvorstellungen einfacher Menschen für den Umgang mit anderen Menschen, Nächstenliebe und Demut, wurden gleichzeitig so definiert, dass sie mit aristokratischem Selbstbewusstsein vertreten werden konnten. Die eigentliche Machtrevolution wurde von Gott erwartet: In seinem Reich sollten die Armen, Hungernden und Leidenden zu ihrem Recht kommen.“¹⁶

Solche Revolutionen in der „Weltanschauung“ und im vorgestellten eigenen „standing“ in einer „Neuen Welt“ setzen *neue Handlungstypen* frei: Hier z. B. demonstrativer Gewaltverzicht als paradoxe Intervention bei erlittener Aggression („Feindesliebe“) und demonstratives Zusagen bzw. Zutrauen von sozialen Elitekompetenzen an Menschen am gesellschaftlichen Rand (Kinder, Sünder etc.). – Auf längere Sicht können solche Transformationen dann auch weit über die ursprüngliche Trägergruppe hinaus öffentliche Ordnungen und Zustände beeinflussen und ändern.

¹⁵ Besonders einschlägig unter seinen vielen Beiträgen ist THEISSEN, Jesusbewegung, bes. 243–305.

¹⁶ THEISSEN, Jesusbewegung, 246.

3.3.3 Jesu Verkündigung als Ermächtigungsgeschehen

Ich blicke noch einmal auf die Jesus-Überlieferung der Evangelien selbst, befrage sie nach dem darin dargestellten kommunikativen Grundmodus der Jesus-Verkündigung und bezeichne diesen als „bedingungslose Ermächtigungszusage an Randexistenzen“. Damit ist Folgendes gemeint:

(i) Jesus unterstellt, dass jetzt der Kairos eines göttlichen „new deal“ sei: Alle Schuldkonten sind sozusagen auf null gestellt, für alle ist neues Startkapital zur Investition in ganz neue Märkte bereitgelegt. Der Eintritt in die neue Situation ist an keine vorweg zu leistenden Bedingungen geknüpft. Gerechte wie Sünder, Fromme wie Gestrauchelte, Reiche wie Arme stehen egalitär vor der neuen Chance, die Gott allen eröffnet. Alte Schuld muss nicht zuvor abgestottert werden. Alte Ansprüche (und seien sie angeblich noch so „wohlerworben“) werden aber auch nicht mitgenommen und dann womöglich gegeneinander exekutiert. Jesus *ermächtigt* alle unterschiedslos zum Eintritt in die Gottesherrschaft, die in umfassender Weise als „neuer Äon“ gedacht ist.

Die hier verwendete Rede von einem „new deal“ zur Anschaulichmachung der jesuanischen Vorstellung von der anbrechenden Gottesherrschaft ist natürlich eine *neuzeitliche Metapher*. Unter „new deal“ verstehen wir in ökonomischer Hinsicht die Nullstellung alter Schulden bzw. Ansprüche und die Bereitstellung von „frischem Kapital“ für alle; in sozialer Hinsicht das Anstoßen von gesellschaftlicher Dynamik und Mobilität, mit dem Effekt einer sich neu konstituierenden Gesellschaftspyramide. Als Metapher zur Veranschaulichung trifft „new deal“ m. E. in sehr erhellender Weise einen wichtigen Grundzug von Jesus-Botschaft und -Praxis. Man kann dies u. a. ermessen an dem bei Jesus konstitutiven Thema vom *Schulderlass*, wo sich die religiöse Vertikalebene und die sozio-ökonomische Horizontalebene in verblüffender Weise verschränken und je widerspiegeln: Jesus sagt Menschen in göttlicher Vollmacht den Erlass ihrer *Sünden* zu (z. B. Mk 2,5) bzw. ermutigt sie, zuversichtlich darum zu beten, und gleichzeitig erwartet er dabei wie selbstverständlich den umfassenden Erlass der *Schulden* untereinander, weil andernfalls ersteres grotesk konterkariert wäre (vgl. die Vaterunserbitte Lk 11,4; Mt 6,12; bzw. das Schuldner-Gläubiger-Gleichnis Mt 18,23-35). Religiöse Sündenvergebung und sozial-ökonomischer Schuld-erlass sind gleichsam „kurzgeschlossen“ und werden koextensiv gedacht. Für die beginnende Gottesherrschaft sei typisch, dass die Menschen in ihr nun

nicht nur zinsfrei leihen, sondern überhaupt à *fonds perdue*. Gerade solches erweist sie als Königskinder Gottes, die souverän-barmherzig sind wie ihr Vater (Lk 6,34–36).

Dass die Matthäusvariante des Vaterunsers die Vergebungsbitte an Gott (Mt 6,12; anders Lk 11,4) mit dem ökonomisch, nicht aber religiös konnotierenden Nomen *opheilēma* (Geld-, Kredit-, Pfand-, Steuerschuld) formuliert, ist auffällig und stellt wohl bewusst den Gleichklang mit der folgenden Selbstverpflichtung der BeterInnen zum Erlass gegenüber den eigenen Schuldnern dar (*hōs kai hēmeis aphekamen tois opheiletais hēmōn*). Dadurch kommt die Korrespondenz und Interferenz von göttlichem Erlassen und ökonomischem und sozialem Erlassen umso deutlicher heraus: Gottes Erlassen markiert die eschatologische Stunde des Herrschaftswechsels, in der wir alle zu Freigelassenen werden, und es macht uns fähig zu erlassen „wie er“. Gewährtes und empfangenes Er- und Freilassen von Menschen untereinander ist eine Erfahrungsevidenz des von Gott gefügten Neuanfangs und gleichzeitig das pflichtige Ausweiszeichen der eigenen Teilnahme daran.

Im griechischen Alten Testament (Septuaginta) begegnet die dort nur dreimal vorkommende sprachliche Verbindung „erlassen + Schuld“ (*aphiēmi opheilēma* bzw. ähnliche Fügungen) nie im Hinblick auf religiöse oder moralische Sünde (als *culpa peccati*, dafür steht *aphiēmi hamartian* u. ä.), sondern immer in ökonomisch-politischem Sinn von debitum: Neben 1 Makk 13,39 und 15,8, wo es um den Erlass ausständiger Tributschuld geht, ist der dritte Beleg Dtn 15,2 ein für unseren Zusammenhang schlagender Hinweis: Just bezüglich des im Sabbatjahr geforderten gesellschaftlichen Schuldlasses begegnet hier jene dann in der Jesus-Tradition wichtige semantische Verbindung! Von daher stellt sich durchaus die Frage, ob nicht die Idee vom eschatologischen Erlassjahr, das Gott gewährt und anordnet, für Jesus eine leitende Begleitvorstellung seiner Rede von der Gottesherrschaft war: Er hätte sie in strenger Korrespondenz auf die vertikal-religiöse und auf der horizontal-soziale Ebene umgelegt. Diese Überlegung werde ich im Punkt 3.3.4 nochmals aufgreifen.

Dass der Anbruch der Gottesherrschaft nicht nur rückwirkend Schulden streicht und streichen macht, sondern dass im Blick nach vorne dadurch *alle* in eine spannende *Investitionssituation mit gleichem Startkapital* gestellt sind, erzählt Jesus im sog. „Minengleichnis“ (Lk 19,11-27): Nun gehe es darum, „gewinnorientiert“ und optimistisch aus den Zuständen der Gottesherrschaft etwas zu machen und nicht die Chance der Stunde zu verpassen. Der köstliche Ironie, dass hier den angesprochenen Habenichtsen der Jesusbewegung die oberflächlichen Verhaltenscodes von Unternehmern, Kaufleuten und „Börsia-

nern“ empfohlen und zugetraut werden, gehört zweifellos zu jener Werterevolution, von der zuvor die Rede war.¹⁷

(ii) Jesus spricht den Sündern, Gestrauchelten, Zweifelhafte, Unreinen und Armen diese Ermächtigung ganz besonders deutlich zu und unterstellt gleichzeitig, dass Fromme, Gerechte und Erfolgreiche es schwer haben, sie zu ergreifen.

Für die Eliten ist seine egalitäre Zusage natürlich provozierend und auch abschreckend: Keine Elite dieser Welt stellt sich gern Schulter an Schulter mit den „armen Sündern“ in einer Reihe an. Man bleibt doch lieber unter sich. Dementsprechend konstatiert Jesus: Eher geht ein Kamel durchs Nadelöhr, als dass ein Reicher in die Gottesherrschaft eintritt ... (vgl. Mk 10,25). Und weiter: Zöllner und Prostituierte kommen eher in die Gottesherrschaft als die Gerechten und Frommen (vgl. Mt 21,31).

(iii) Jesus ermächtigt die Sünder bedingungs- oder (präziser gesagt) *voraussetzungslos* zum Eintritt und geht dabei offensichtlich wie selbstverständlich davon aus, dass der angenommene (später dann paulinisch gedacht: gerechtfertigte) Sünder nun auch die Handlungs-codes der Königskinder Gottes annimmt (bzw. paulinisch gedacht: dass der Sünder nun auch gerecht ist und gerecht handelt.) Die Schrittfolge ist also nicht: *Zuerst* als Bedingung die durch lange Buße nachgewiesene Besserung mit der vagen Aussicht, *dann* einmal aufgenommen zu werden. Sondern: *Ermächtigung* des Eintritts durch eine *vorgängige* Würdezusage, die in der kühnen Annahme geschieht, dass der Eingetretene *dann* die Regeln und Codes des neuen Status ganz von selbst und spontan annimmt und lernt (... offensichtlich deshalb, weil sie einfach plausibel und ansteckend sind).

In drastischer Zuspitzung sieht also Jesus angesichts der in unsere Welt einbrechenden Gottesherrschaft eine Revolution: Unterstes steht jetzt ganz oben. Letztes ganz vorne. Äußerstes ganz in der Mitte. Dass solch Verwunderliches typischerweise herauskommt, wenn Jesu Vater, der Gott und Herr seines Volkes Israel, königlich handelt, ist in den Tiefenschichten seines biblisch gefassten Gottesbildes seit langem grundgelegt.

¹⁷ Die Parallelversion bei Mt 25,14–30 erzählt die Gleichnisgeschichte anders und als Anweisung, aus den je *unterschiedlichen* Talenten etwas zu machen. Die lukanische Fassung scheint aber der ursprünglichen Geschichte Jesu viel näher zu stehen.

3.3.4 Jesus, Befreier aus Haft im Lukasevangelium

In den Evangelien sind keine Begegnungen Jesu mit Strafgefangenen überliefert. Von einem Versuch Jesu, in ein Gefängnis zu kommen und dort einen Häftling zu besuchen und in die Gottesherrschaft einzuladen, ist nirgends die Rede. Dass seine Botschaft und sein Handeln aber auch und keineswegs zuletzt gefangene Menschen meinen kann und unmittelbar betrifft – seien sie in politischer oder strafrechtlicher Haft, seien sie in ökonomischem Zwangsvollzug, seien sie subjektiv schuldig oder unschuldig –, wird in jenem Jesusbild, das der *Evangelist Lukas* zeichnet, sehr deutlich:

(i) Schon in der „Vorgeschichte“ des dritten Evangeliums wird Jesus von prophetischen Menschen als jener begrüßt, durch den Gott sein Volk Israel und die Stadt Jerusalem in Freiheit setzen wird:

Zacharias eröffnet 1,68 seinen Lobpreis damit, dass jenes andere Kind, dem sein eigener neugeborener Sohn Johannes vorangehen soll, in der Vollmacht und Kraft Gottes *Auslösung* bzw. *Loslösung* wirken wird: *lytrōsis*. Üblicherweise übersetzt man mit Erlösung, wodurch für viele nur mehr die religiöse Metaphorisierung wahrnehmbar ist. Die Wortfamilie um *lyō* ist aber vor allem anderen das semantische Gegenüber zur Wortfamilie um *deō*, deren Primärbedeutung binden, fesseln, in Haft nehmen bzw. halten ist. Somit ist *lytrōsis* ganz konkret das Lösen von Handschellen und Ketten.¹⁸ Dass die in Lk 1,68 ausgedrückte Loslösung in ganz umfassendem, und damit religiösem Sinn zu verstehen ist, bleibt richtig. Dass die prototypischen Haft-Situationen Israels in Ägypten und in Babylon aber die ersten Assoziationshaftpunkte darstellen, ebenso. Insofern gilt doch: Zacharias lobt Gott um Jesu, des Befreiers der Gefangenen willen.

Es mag ein Zufall sein, dass in Lk 1,68 im Kontext dieser Vorstellung von Befreiung aus Gefangenschaft wiederum – wie schon in Mt 25,31–46 s. o. – das *Verb epi-skeptomai* (genau hinschauen auf, sich kümmern um, besuchen) steht. Aber auch so bleibt die semantische Verbindung interessant: In Jesus hält Gott bei seinem Volk „Nachschau“ und besucht es, und dies beendet die Gefangenschaften Israels und in Israel!

¹⁸ Eine privat- und haftungsrechtliche Spezialbedeutung „auslösen“ gibt es im biblisch-altorientalischen Rechtskontext auch: Wenn jemand für eine Person, die in bedrohlicher Finanzlage ist, eintritt und die Pfandhaftung, die auch in der leiblichen Person selbst bestehen kann, übernimmt, kann dies mit *lyein* „(Aus)Lösen“ ausgedrückt werden, was die hebräische Wurzel *gā'al* übersetzt. Auch das Auslösen einer kinderlosen Witwe aus ihrer sozialen Zwangslage durch Schwagerehe wird so ausgedrückt.

Die Simeon-Hanna-Szene in Lk 2,25-38 schließt damit, dass die greise Prophetin angesichts des in den Tempel gebrachten Jesuskindes Gott preist und gegenüber jenen, die auf die *lytrōsis* Jerusalems warten, auf ihn hinweist.

(ii) Dass die lukanische Erzählung Jesus vor allem als *Freiheitsboten für unfrei gewordene Menschen* darstellt, zeigt sich am deutlichsten in der „programmatischen Antrittsszene und rede“, die Lukas in 4,16–30 gestaltet. Der Evangelist zieht dazu die knappe Markus-Tradition (vgl. Mk 6,1–6a) an den Anfang des öffentlichen Wirkens vor und baut sie zu einer größeren und überaus dramatischen Szene aus. Jesus liest im Synagogengottesdienst ein Schriftwort vor (4,18–19), das er dann auf sich selbst und sein Auftreten bezieht: „Heute hat sich dieses Schriftwort in euren Ohren erfüllt“ (4,21). Es ist just Jes 61,1–2, jene Stelle von der messianisch-heilszeitlichen Befreiung und der Ausrufung eines gottgefälligen Er- und Entlassjahres.¹⁹

Lk 4,18–19 (eigene Arbeitsübersetzung nach dem griechischen Text):

- a Der Geist Herrn (ist) auf mir;
- b denn er hat mich gesalbt:
- c Frohbotschaften die Armen schickte er mich (*euaggelisasthai ptōchois apestalten me*),
- d auszurufen den Gefangenen die Entlassung (*kēryxai aichmalōtois aphenin*)
- e und den Erblindeten Aufblick (*kai typhlois anablepsin*);
- f (weg)zuschicken die Misshandelten in Entlassung (*apostelai tethrausmenous en aphesei*),
- g auszurufen ein gefälliges/annehmliches Jahr des Herrn (*kēryxai eniauton kyriou dektion*).

Der Evangelist formuliert dieses Zitat sehr sorgfältig: Dabei folgt er fast wörtlich der griechischen Septuaginta-Übersetzung des hebräischen Jesajabuchs, bricht aber mit Zeile g sein Zitat ab, sodass das negative Gegenstück des „wohlgefälligen Jahrs“, der „Vergeltungs- oder Rachetag“, außer Blick bleibt. Lukas versteht die Vorstellung vom wohlgefälligen Jahr – die natürlich auch für ihn ein Hinweis auf ein endzeitlich verendgültigtes Erlass- und Jubeljahr ist – noch unmittelbarer als der jesajanische Prätext als das *Jahr der großen Haftentlassungen* (aus konkret vorgestellten Gefangenschaften), womit sich der ursprüngliche Vorstellungskontext vom Entlassen aus finanziellen Verpfändungslagen deutlich abschwächt. Drei Beobachtungen zeigen dies:

¹⁹ Siehe neben den Kommentaren die sorgfältige Auslegung KÜHSCHERM, Antrittsrede, 147–185, der auch die bisherige Diskussion dokumentiert.

Erstens: Zeile 4 des ursprünglichen Jesajatextes (s. o.: zu verbinden die zerbrochen Herzen) lässt Lukas weg, vielleicht weil kein direkter Zusammenhang mit konkreter Gefangenschaftsvorstellungen vorliegt.²⁰

Zweitens: Als Ersatz fügt er aus einem anderen Textstück des Jesajabuchs, nämlich aus 58,6, als seine vorletzte Zeile f ein: „(weg)zuschicken die Misshandelten in Entlassung“. Warum tut er das? Mag sein, dass die Stichwortverbindung *aphesis* / Entlassung, die die beiden Jesaja-Stellen in der Septuaginta-Übersetzung verbindet, dazu führte: Dieses Wort wäre dann für Lukas ein entscheidendes und deshalb doppelt zu setzendes Beschreibungswort für Jesu Wirkung.²¹ Vielleicht war ihm aber auch der Hinweis auf Geschlagene, Misshandelte (*rešūšîm*) bzw. Traumatisierte (*tethrausmenous*) wichtig, weil diese Formulierung aus Jes 58,6 jene schlimmste Hafterfahrung, die denkbar (und real keineswegs selten) ist, andeutet: Das eschatologische Gottesjahr Jesu soll *Folter unterbinden* und *Gefolterte freisetzen*.

Drittens: Zeile e („und den Erblindeten Aufblick“) folgt der Septuaginta wörtlich und übernimmt damit die dort schon gegebene Abweichung vom hebräischen Text („Gefesselten die Öffnung ausrufen“). Damit wird der gefangenschaftsspezifische Zusammenhang nicht verlassen, sondern eher konkretisiert. Im gegebenen Kontext kann es in dieser Zeile nämlich weder für die Septuagintaübersetzung noch für die lukanische Jesus-Darstellung um therapeutisch-wunderhafte Blindenheilungen gehen (anders Jes 35,5f.). Es geht vielmehr um die in Dunkelhaft „blind“ gewordenen Augen von Gefangenen, die nun in Freiheit und Licht sind und wieder sehen „lernen“.²²

Der Evangelist Lukas stellt seine Darstellung und sein Verständnis des Wirkens Jesu somit unter die programmatische Überschrift „Befreiung aus Haft“. Dadurch wird sie natürlich zu einer Metapher. Dennoch ist diese Metapher bei ihm nicht eine Allerweltsformel, die alles (und nichts!) bedeutet und die deshalb für Menschen in realem Freiheitsentzug dann auch zynisch wirken könnte: Gerade in seiner Rezeption von Jes 61,1–2 und dessen Kombination mit Jes 58,6 zeigt sich ja verstärkte Sensibilität für wirkliche, physische Haft und

²⁰ KÜHSCHHELM, Antrittsrede, 160 (mit Zitat nach U. BUSSE): „Die Auslassung ... mag zeigen, dass es Lk um den konkret-befreienden Inhalt der Verkündigung Jesu geht, und nicht um einen ‚psychologischen Fall, der nicht befreit, sondern ... nur getröstet hätte werden können‘.“

²¹ Vgl. KÜHSCHHELM, Antrittsrede, 160.

²² Die Septuaginta nimmt das (durch Wiederholung des 2. und 3. Stammkonsonaten gebildete) hebräische Nomen *p^cqach-qō^ach*, das ganz allgemein Öffnung, Lösung, Befreiung bedeutet, stark von der semantischen Grundprägung des Wurzelverbs *pāqach* her: Dieses bedeutet öffnen, wird aber vor allem hinsichtlich des *Öffnens von Augen oder Ohren* verwendet. So hat der Übersetzer bei der Gefängnisöffnung des hebräischen Textes offensichtlich konkret an die Wiederbegegnung der Entlassenen mit Licht gedacht und ist deshalb auch von den „Gefesselten“ auf *typhloi* – Blinde i. S. v. in der Dunkelhaft „Erblindete“ – ausgewichen.

für die Gefährdungen, denen Häftlinge ausgesetzt sind. Den Gedanken an das eschatologische Erlass- und Jubeljahr hat er dabei aber nicht aufgegeben: Dieses versteht er weniger als Entlassung aus ökonomischen Zwangslagen denn als Befreiung überhaupt. Und zur Konkretisierung dieser Befreiung denkt er an Haftentlassung: Das was für den Häftling der Entlassungstag, das ist es, was Jesu Wirken für die Menschen bedeuten kann.

(iii) Auch Häftlingen kann dieses Wirken Jesu zugetragen werden. In Lk 7,18–23 lesen wir: Die Kunde vom Wirken Jesu, der Kranke und Aussätzig heilt, Dämonen bannt, Gelähmte gehen macht und Tote erweckt (vgl. die Perikopen und Summarien nach 4,31; 4,38; 4,40; 5,12; 5,17; 6,6; 6,17; 7,1; 7,11), dringt bis zu jenem Täufer Johannes, der im Gefängnis ist und auf seine Hinrichtung zugeht. Er lässt zwei seiner Anhänger bei Jesus nachfragen, ob dieser der von ihm selbst am Jordan als Feuer- und Geisttäufer angekündigte „Kommende“ sei (7,19 mit Rückgriff auf 3,16–17), oder „ob wir auf einen anderen warten müssen“. Jesus beantwortet diese direkte Frage nach seiner heilsgeschichtlichen Funktion bzw. seinem „christologischen Status“ nicht. Er schickt vielmehr die Boten zurück mit dem Hinweis auf eben jenes Geschehen, das „in dieser Stunde“ geschieht, das sie „sehen und hören“ können und dem Täufer gegenüber bezeugen sollen: Blinde schauen auf, Lahme gehen umher, Aussätzig werden berührbar rein und Taube hören, Tote stehen auf und den Armen wird eine erfreuliche Nachricht überbracht (7,22).

Bei dieser sechsgliedrigen Liste von Jesu eschatologischen Heilandstaten handelt es sich neuerlich um eine sehr sorgfältig textierte Passage. Lukas weist damit natürlich auf das Programm Jesu in seiner Antrittsrede nach Jes 61,1f. zurück. Die dortigen Randglieder („Arme frohzubotschaften“ und „[Er]Blind[et]en das Aufblicken zusagen“) erscheinen wieder zum Anfang und am Schluss, nun aber in gestürzter Reihenfolge. In diesen Rahmen sind aus den ebenfalls listenartigen Heilstexten Jes 29,18f. und 35,5 die Verheißungen betreffs der Gelähmten und Tauben aufgenommen. Den Hinweis auf die Aussätzig fügt der Evangelist ohne direkten Prätext aus dem AT hinzu. Offensichtlich will er ein sehr auffälliges Charakteristikum des Wirkens Jesu in Erinnerung zu halten. Als letztes der eingeschobenen Glieder erscheint *nekroi egeirontai* (Tote werden aufgerichtet bzw. stehen auf), was auf die unmittelbare zuvor erzählte Tat Jesu rückverweist, da Jesus mit dem Befehlswort *egertheti* (richte dich auf bzw. stehe auf) einer Witwe den toten Sohn, ihr einziges Kind, wieder gibt. Gleichzeitig wird mit *nekroi egeirontai* aber auch auf einen weiteren eschatologischen Heilstext des Jesaja-Buchs Bezug genommen, der somit als in Jesu Heilandswirken eingelöst bezeichnet ist. Jes 26,19: Deine Toten werden leben, die Leichen stehen wieder auf ... (LXX: *anastēsontai hoi nekroi kai egerthēsontai hoi en tois mnēmois*). – Dass damit die hinsichtlich ihres Mirakulositätsgrades nicht gerade ebenbür-

tigen Glieder „Tote stehen auf“ und „Armen wird eine erfreuliche Nachricht überbracht“ in dieser Reihenfolge (!) die abschließende Klimax der Aufzählung bilden, macht starken Effekt: *LukasleserInnen* nehmen den Hinweis auf die erfreuliche Nachricht für die Armen *nach* der Rede von Totenerweckung eben nicht als „Rückschritt“ wahr!

Auf einen weiteren, eigenartigen Befund sei eigens hingewiesen. Gerade er verleiht dieser kleinen Erzählung ihre Wärme und auch ihre Dramatik: Während der Evangelist in Jesu Antrittsrede Lk 4,18f die gefangenschaftsspezifischen Textinstanzen aus Jes 61 noch zusätzlich unterstrichen hatte, kommen sie in Lk 7,22 überhaupt nicht zum Tragen. Allerdings und im grellen Kontrast dazu: Gerade diese sechsgliedrige Aufzählung soll *ins Gefängnis gebracht werden* zu einem, auf den die Exekution wartet! Jesus hat an dieser seiner Situation selbst offensichtlich nichts zu ändern. Aber er will diesem Gefangenen „drinnen“ Anteil haben lassen an jenem erregenden Geschehen, das sich „heraußen“ ereignet. Dass dieses Anteilgeben, das die realen Fesseln des Johannes nicht sprengt, auch eine gefährliche Zumutung sein kann, weiß der lukanische Jesus wohl sehr gut. Nicht zuletzt deshalb schließt er seine an den Täufer gerichtete Botschaft mit dem Satz: Selig, wer an mir nicht Anstoß nimmt (7,23).

(iv) Jesu Lebensende schließlich ist bei Lukas markiert von einem Dialog mit einem neben ihm sterbenden Exekutionshäftling: Einer der beider Verbrecher (*kakourgoi*), mit denen zusammen er hingerichtet wird, erkennt nicht nur Jesu Unschuld, sondern offensichtlich auch seine erlösende Vollmacht, wenn er ihn anspricht und um ein „Gedenken“ bitten, wenn Jesus in „seine Herrschaft komme“. Jesus sagt ihm daraufhin spontan zu, dass ihre Genossenschaft als Gekreuzigte „noch heute“ in eine Genossenschaft in der Freiheit des Paradiesgartens übergehen werde (Lk 23,42–43). Man halte fest: Das letzte Wort, das der lukanische Jesus überhaupt an einen Menschen richtet, ist ein Wort der todüberschreitenden Solidarität und es ist gerichtet an einen Häftling im akuten Vollzug der Hinrichtung.

3.4 Ertrag und Schlussbemerkungen

Als Ertragsformulierung führe die im „Zwischenfazit“ (3.2) begonnene Thesenreihe weiter: Wenn ChristInnen irgend etwas von den Strukturgesetzmäßigkeiten der Gottesrede Jesu und vom Ermächtigungs-Modus seines Verkündigens internalisiert haben, wenn irgend etwas davon in ihren sozialen Habitus und in ihre „quasi-instinktiven“ Reaktions- und Handlungsmuster eingedrungen

gen ist, dann ist für ihr Umgehen mit Menschen im System Haft idealtypischerweise Folgendes zu erwarten:

(iv) Sie werden auch schuldig und unberührbar gewordenen Menschen vor allem anderen Respekt zeigen und *Würde zusagen*.

(v) Sie werden ihnen unverdrossen eine andere, *neue Existenz zutrauen*.

(vi) Und sie werden versuchen, sie bei je und je *ersten Erfahrungsevidenzen mit einem anderen Handeln und einem anderen Selbstverständnis* zu begleiten.

Dieses Zusagen und Begleiten kann für Menschen in Haft nur dann hilfreich sein, wenn es diskret ist. Mit Diskretion meine ich dabei aber nicht nur die kommunikativen Tugenden von Unaufdringlichkeit und Zurückhaltung, die frei von Besserwisserei und Bevormundung sein lassen. Ich meine vor allem jene religiös-theologische Diskretion, in der die ChristInnen wissen, dass auch sie selbst *noch keineswegs weit sind* mit ihren Erfahrungen von der Gottesherrschaft. Dass diese wirklich schon erfahrbar „unter uns“ sei (Lk 17,21), bleibt immer eine kühne und vorgreifende Ansage. Angemessen bezeugen kann sie nur, wer im Blick auf die Welt, die uns umgibt, auch ihre Präkarität sieht.

Ich habe einen Gang durch biblische Befunde zur Phänomen Haft und durch die Grundlinien der befreienden Jesus-Verkündigung angestellt. Als Ertrag habe ich einige Haltungen und habituelle Reaktionsmuster erhoben, die ChristInnen im Umgang mit Menschen in Haft idealtypischerweise prägen. Gibt es aber jenseits davon, dass realexistierende ChristInnen sich davon möglicherweise inspirieren und ausrichten lassen, oder daran reiben und abarbeiten mögen, gibt es also einen Mehrwert dieses Unterfangens für die gesellschaftliche Institution Gefängnis an sich und für die vielen und unterschiedlichen Menschen, die darin arbeiten oder leben? Es ist ja wohl klar, dass mein Entwurf nicht als Leitbild oder gar Hausordnung einer Haftanstalt im Kontext einer *säkularen und werteppluralistischen Gesellschaft* taugt! Welche Funktion kann er dann haben?

Erstens: Die säkulare Gesellschaft kann und darf die Werte- und Sinnkonstrukte einzelner ihrer Mitglieder(gruppen) nicht monopolisieren, sie wird aber wünschen, dass in ihr Menschen sind, deren sozialer Habitus von Werten und Sinnentwürfen geprägt ist. Werte und Sinn sind aber immer konkret, haben Tradition und Namen. Christliche Existenz ist eine dieser benennbaren Traditionen. Die säkulare Gesellschaft ist gut beraten, die Inhalte und Prägungen der verschiedenen in ihr vorhandenen Sinn-, Werte- und Glaubensgemeinschaften zu kennen. Und sie darf von diesen Gemeinschaften erwarten, dass sie sich öffentlich einbringen und erklären.

Zweitens: Im staatlich-säkularen System Gefängnis arbeiten Menschen ganz unterschiedlicher Prägungen. Manche von ihnen werden im Rahmen einer christlichen Identität motiviert sein, andere von den Geboten, Idealen und Verheißungen anderer Religionen, wieder andere von einem humanistisch-rechtsstaatlichen Ethos oder in bürgerschaftlich-solidarischem Engagement. (Und einige haben wohl gar keine spezifische Motivation. Und sicherlich einige haben eine perverse Motivation.) Wenn nun ChristInnen im System Haft in irgendeiner Form, z. B. seelsorgerlich, sozialarbeiterisch oder als JustizwachebeamtenInnen, mitwirken, sind sie umso mehr gehalten, KollegInnen ihre spezifische Motivation offenzulegen. Und genauso werden sie jene Motivations- und Wertegebäude, die für KollegInnen z. B. in Ausübung einer anderen Religion oder als zivilgesellschaftliches Engagement prägend sind, mit Interesse und Respekt wahrnehmen. Gemeinsame Schnittmengen werden sich ohnehin immer ergeben. Eine positiv gelebte Unterschiedlichkeit in den Motivationen und Sinnkonstrukten der MitarbeiterInnen kann der Institution Gefängnis wohl auch nur gut tun. Und einen monopolistischen Alleinanspruch auf soziale Kompetenz und menschliche Empathie wird schließlich ohnehin kein vernünftiger Mensch erheben wollen.

Drittens: Religiöse Prägungen und Identitäten, wenn sie in einer funktionierenden pluralistischen Gesellschaft gelebt werden, können durchaus in breiten Transferbewegungen auch auf anders geprägte Identitäten einwirken. Christliches Proprium kann von anderen Gruppen adaptiert und rezipiert werden, ohne dass diese ihr Sosein verlieren. (Und dass das Christentum durch seine ganze Geschichte hindurch auch Fremdes empfangen, eingebaut und übernommen hat, ist eine unbestreitbare Tatsache.) Vieles von dem, was den ChristInnen im Blick auf die Wege und Worte Jesu herausfordernd, plausibel und prägend geworden ist, kann auch für andere Menschen plausibel und wertvoll werden, auch wenn sie dem christlichen Glauben als ganzen gegenüber distanziert bleiben wollen. In diesem Sinn behaupte ich, und hoffe auf Zustimmung vieler Nicht-ChristInnen: Wenn das soziale Instrument Haft hinsichtlich eines seiner Hauptziele, der Reintegration, auch nur ansatzweise funktionieren soll, dann muss sie von den Häftlingen als Rückzugs- und Schutzraum für Wege zurück aus Schuld und Verstrickung erlebbar sein. Als solcher Raum aber kann Haft nur erlebt werden, wenn diese drei Strukturmerkmale gelten: Zusage von Würde, Zutrauen einer anderen Existenz, Begleitung von je ersten Erfahrungsevidenzen als andere Existenz. Zusammenfassen kann man dies alles unter dem

Stichwort Ermächtigung. – Für ChristInnen sind diese Strukturmerkmale im Blick auf Botschaft, Weg und Person Jesu einsichtig und offenbar geworden. Sie mögen anderen Menschen aufgrund anderer Erfahrungen oder Begründungen plausibel sein.

Letztens: Ich habe die Prägungen, die den ChristInnen aufgrund ihres lesenden Umgehens mit biblischen Texten von Haft und aufgrund ihres Mitgenommen-Seins von Jesu Gotteswissen und Welterfahrung eingestiftet sind, in idealtypischer Rede formuliert. Dieser Redetyp mag manchen fremdartig erscheinen und angesichts jenes Bildes, das das realexistierende Christentum immer wieder abgibt, als naiv oder abgehoben gelten. Im Geschäft der Theologie ist idealtypische Rede aber ein unersetzbarer Modus. So wird Kirche theologisch kritisierbar und so darf sich Kirche auch von innen her herausfordern lassen. Aber auch der einzelne Mensch wird in solcher Redeweise gleichzeitig entlastet und ernst genommen. Wenn nämlich ChristInnen in idealtypischer Weise und ohne Abstriche gekennzeichnet werden z. B. als jene, die Gott „an Wesen und Gestalt seines Sohnes teilhaben“ lässt, damit dieser „der Erstgeborene unter vielen Geschwistern“ sei (vgl. Röm 8,29), dann geraten die HörerInnen solcher Worte auch in jene befreiende Distanz dazu, die es braucht, um mit dieser gleichermaßen verwunderlichen wie atemberaubenden Vorstellung ein Leben lang umzugehen.

LITERATURVERZEICHNIS

- CRÜSEMANN, M. und F., Das Jahr das Gott gefällt, in: BiKi 55 (2000) 19–24.
- ECO, U., Die Insel des vorigen Tages. Roman, München u. a. 1995.
- GERLEMANN, G., רָשָׁה *ršh* Gefallen haben, in: THAT II (1976) 810–813.
- GROSS, W., Die alttestamentlichen Gesetze zu Brache-, Sabbat-, Erlass- und Jubeljahr und das Zinsverbot, in: ThQ 180 (2000) 1–15.
- KAISER, H., Erlassjahr, Sabbatjahr und Jubeljahr, in: Welt und Umwelt der Bibel 47 (2008) 46.
- KESSLER, R., Erlassjahr, in: WiBiLex (<http://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/details/quelle/WIBI/referenz/17652///cache/5cb0cb87e6/>) [Stand 1.2.2010].
- KESSLER, R., Jubeljahr, in: WiBiLex (<http://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/details/quelle/WIBI/referenz/22608///cache/2fecc135b8/>) [Stand 1.2.2010].
- KÜHSCHHELM, R., „Um zu verkünden ein willkommenes Jahr des Herrn“. Jesu Antrittsrede Lk 4,16–30, in: SCORALICK, R. (Hg.), Damit sie das Leben haben (Joh 10,10). Festschrift für Walter Kirchschräger zum 60. Geburtstag, Zürich 2007, 147–185.

- LOHSE, E. (Hg), *Die Texte aus Qumran. Hebräisch und Deutsch*, München ⁴1986.
- MAIER, J., *Die Qumran-Essener: Die Texte vom Toten Meer, III: Einführung, Zeitrechnung, Register und Bibliographie (UTB 1916)*, München 1996.
- NIEMAND, Ch., *Matthäus 25,31–46 universal oder exklusiv? Rekonstruktion der ursprünglichen Textintention im Spannungsfeld moderner Wertaxiome*, in: PERRONI, M. / SALMANN, E. (Hg.), *Patrimonium fidei. Traditionsgeschichtliches Verstehen am Ende?* (Fs. Magnus Löhner und Pius R. Tragan) (StAns 124), Rom 1997, 287–326.
- NIEMAND, Ch., „Jesus – wie er wirklich war“? *Annäherungen an ein historisch verantwortbares und theologisch ergiebiges Jesusbild*, in: ThPQ 151 (2003) 253–263.
- NIEMAND, Ch., *Jesus und sein Weg zum Kreuz. Ein historisch-rekonstruktives und theologisches Modellbild*, Stuttgart 2007.
- TÁMEZ, E., *Das Jubeljahr in der jüdisch-christlichen Tradition*, in: Concilium 35 (1999) 569–576.
- THEISEN, G., *Die Jesusbewegung. Sozialgeschichte einer Revolution der Werte*, Gütersloh 2004.
- VONACH, A., *Jubeljahr*, in: *Herders Neues Bibellexikon*, hg. v. KOGLER, F., Freiburg u. a. 2008, 379.