

# Jesus in Jerusalem

## Das lukanische Portrait

Neutestamentliche Vorlesung im Wintersemester 2021/22

Vorlesungsplan

- |    |   |
|----|---|
| 1. | Einführung:<br>Das Lukasevangelium – ein erster Überblick |
|----|---|
20. 10. .1 Erzählung als Verkündigung  
Das Lukasevangelium im Kanon und in der Geschichte des Urchristentums
- 1.2 Der Messias in Jerusalem  
Das öffentliche Wirken Jesu – und die Passion
- |    |   |
|----|---|
| 2. | Lk 19,29-48<br>Vom Einzug in Jerusalem bis zur Tempelaktion |
|----|---|
27. 10. 2.1 Lk 19,29-40  
Der Einzug in Jerusalem
- 2.2 Lk 19,41-44  
Die Trauer über die Zerstörung Jerusalems
- 2.3 Lk 19,45-48  
Die Tempelaktion
- |    |   |
|----|---|
| 3. | Lk 20,1 – 21,4<br>Streitgespräche über die Vollmacht Jesu |
|----|---|
3. 11. 3.1 Lk 20,1-8  
Das Recht Jesu zur Tempelaktion
- 3.2 Lk 20,9-20  
Das Gleichnis von den bösen Winzern
10. 11. 3.3 Lk 20,21-26  
Die Kaisersteuer
- 3.4 Lk 20,27-40  
Die Auferstehungsfrage
17. 11. 3.5 Lk 20,41-44  
Der Messiasfrage
- 3.6 Lk 20,45-47  
Die Warnung der Jünger vor Heuchelei
- 3,7 Lk 21,1-4  
Das Opfer der Witwe

4. Lk 21,5-38 Die Endzeitrede
----------------------------------

- 24. 11 4.1 Lk 21,5-6  
Die Ankündigung der Tempelzerstörung
- 4.2 Lk 21,7  
Die Zurückweisung der Frage nach Zeiten und Zeichen
- 4.3 Lk 21,10-19  
Die Not in der Welt
- 4.4 Lk 21,20-24  
Die Zerstörung der Stadt
- 4.5 Lk 21,25-28  
Das Kommen des Menschensohnes
- 1. 12. 4.6 Lk 21,29-36  
Die Notwendigkeit der Wachsamkeit
- 4.7 Lk 21,37-38  
Ein Summarium des Lehrens Jesu

5. Lk 22-23 Die Passionsgeschichte
---------------------------------------

- 8. 12 5.1 Lk 22,1-2  
Der Todesbeschluss der Hohepriester und Schriftgelehrten
- 5.2 Lk 22,3-6  
Der Entschluss des Judas
- 5.3 Lk 22,7-13  
Die Vorbereitung des Paschamahles
- 5.4 Lk 22,14-23  
Das Letzte Abendmahl
- 15. 12 5.5 Lk 22,24-38  
Mahlggespräche
- 22. 12 5.6 Lk 22,39-46  
Das Gebet Jesu am Ölberg
- 5.7 Lk 22,47-53  
Die Gefangennahme Jesu
- 12. 1 5.8 Lk 22,54-62  
Die Verleugnung Jesu durch Petrus
- 5.9 Lk 22,63-65  
Die Verspottung Jesu durch die Wächter
- 19.1 5.10 Lk 22,66-71  
Die Vernehmung Jesu durch den Hohen Rat
- 5.11 Lk 23,1-5  
Die Auslieferung an Pilatus
- 5.12 Lk 23,6-12  
Die Konfrontation mit Herodes Antipas

- 26.1. 5.13 Lk 23,13-25  
Die Verurteilung durch Pilatus
- 5.14 Lk 23,26-43  
Die Kreuzigung Jesu
- 2.2 5.15 Lk 23,44-49  
Der Tod Jesu
- 5.16 Lk 23,50-56  
Das Begräbnis Jesu

6. Lk 24 Das Osterevangelium
---------------------------------

- 6.1 Lk 24,1-12  
Die Botschaft an die Frauen am leeren Grab
- 6.2 Lk 24,13-35  
Der Weg Jesu mit den Emmaus-Jüngern
- 6.3 Lk 24,36-49  
Die Erscheinung Jesu in Jerusalem
- 6.4 Lk 24,50-53  
Die Himmelfahrt Jesu

Passwort: Lukas202122

## Die Vorlesung im Studium

### Das Thema

Jesus kommt aus Galiläa, aber sein Weg führt ihn nach Jerusalem. Dort wird er sterben; dort wird auch sein Grab leer gefunden werden. Jerusalem ist jedoch auch ein Ort des vollmächtigen Wirkens Jesu: vom Einzug über die Tempelaktion bis zur Endzeitrede. Das öffentliche Wirken Jesu hat eine innere Konsequenz: dass Jesus Widerstand erfährt, auch tödliche Gewalt, aber seinem Ethos und seiner Verkündigung treu bleibt, lieber Unrecht zu leiden als Unrecht zu tun. Der Tod Jesu wiederum hat als Konsequenz die Auferstehung: weil Gott Jesus treu bleibt, der Gott treu ist. In der Auferstehung gibt sich der Sohn Gottes als Jesus zu erkennen: seine Verkündigung ist nicht überholt, sondern stets aktuell.

Lukas hat einen besonderen Blick für Jerusalem als Ort des Wirkens und des Leidens Jesu. Für ihn ist Jerusalem nicht nur das Ziel des Wirkens Jesu, sondern auch der Ort der Auferstehung und der Ausgangspunkt der nachösterlichen Mission. Beides ist darin begründet, wie Jesus Jerusalem sieht und als Stadt Gottes mit seinem Evangelium verändern will. Der Evangelist hat auf das Markusevangelium zurückgegriffen, aber auch Sondertraditionen aufnehmen können, die zu einer neuen Einheit verschmelzen. Lukas zeichnet ein Ethos der Humanität und der Empathie Jesu, das mit der Heilsbedeutung seines Lebens und Sterbens wie seiner Auferweckung untrennbar verknüpft ist. In den Erzählungen vom Wirken Jesu in Jerusalem wird diese Christologie des wahren Menschseins Jesu anschaulich; auf seinem Leidensweg wird sie realisiert und durch seine Auferweckung transzendiert.

### Die exegetische Methode

Die Vorlesung verbindet ein Konzept kanonischer Exegese mit den Fragestellungen der historischen Bibelkritik.

- Die kanonische Exegese erhellt die Prozesse der Sammlung und Komposition, der Auswahl und Interpretation der neutestamentlichen Schriften.
- Die historisch-kritische Exegese fragt nach dem geschichtlichen Quellenwert der neutestamentlichen Schrift.

Lukas gilt als Historiker (oder: Biograph) unter den Evangelisten. Deshalb stellen sich historische Fragen, die anders als heute beantwortet werden müssen, aber wichtig sind. Lukas ist als Erzähler Evangelist; deshalb stellen sich theologische Fragen, die nicht mit Begriffen und Formeln, sondern mit Geschichten beantwortet werden, weil Theologie nicht Ideen sammelt, sondern Geschichte deutet.

Die hochschuldidaktische Methode

Die Vorlesung verbindet drei Medien:

- der freie Vortrag, der die biblischen Texte diskursiv erschließt und auf aktives Hören, engagiertes Mitdenken und sachdienliches Mitdiskutieren aus ist (wird live aufgezeichnet und per Moodle zur Verfügung gestellt)
- Online-Angebote, die jeweils zu Beginn der Woche sukzessive zur persönlichen Vor- und Nachbereitung unter dem Passwort Lukas202122 veröffentlicht werden, und zwar
  - ein Skriptum, das den Inhalt in komprimierter Form darstellt,
  - griechisch-deutsche Arbeitsübersetzungen der ausgelegten Texte,
  - eine PowerPoint Präsentation, die Hintergründe beleuchtet und vor allem die entscheidenden Texte in aufbereiteter Form präsentiert, so dass sie gemeinsam angeschaut werden können,
  - Zusatzmaterialien, die das individuelle Weiterarbeiten anregen sollen.
- Am wichtigsten ist die eigene Vor- und Nachbereitung, die aktive Mitarbeit der Hörerinnen und Hörer (die im Duktus der Vorlesung gerne auch das Wort ergreifen können), die Profilierung der individuellen Studienleistung resp. die Vorbereitung auf die Prüfung sukzessive während der sich entwickelnden Vorlesung, die Aufnahme der Literaturhinweise, die Verbindung mit internationalen Forschungsfragen.

Im Zusammenspiel der drei Leitmedien funktioniert die Vorlesung als aktivierendes Medium der Hochschuldidaktik.

Per Zoom wird jede Vorlesung digital übertragen, zu den angegebenen Zeiten, mittwochs von 8.30-10 Uhr mit Start am 20. Oktober; die Datei wird über Moodle in RUBCloud (Sciebo) dokumentiert, so dass sie zu jeder späteren Zeit aufgerufen werden kann.

Das didaktische Ziel

Die Vorlesung folgt dem Lukastext vom Einzug in Jerusalem bis zur Himmelfahrt. Sie zeichnet im synoptischen Vergleich die Fäden der Erzählung nach und zeigt ihren theologischen Orientierungssinn auf. Sie vermittelt die Kompetenz genauen Lesens, historischen Urteilens und theologischen Erkennens. Sie zielt darauf, die spannungsvolle Einheit der Person Jesu in der zerreißenden Spannung seines Lebens und Sterbens nachzuzeichnen, wie Lukas sie ins Gedächtnis gerufen hat.

Prüfungs- und Studienleistungen

Im MagTheol gehört die Vorlesung zu M 17 und geht in die MAP ein.

Im BA gehört die Vorlesung

- entweder zu M II und führt dann zu einem Fachgespräch (Alternative: Essay), dessen Bestehen eine Prüfungsvoraussetzung ist,
- oder zu M VII und wird dann mit einem Hauptseminar kombiniert und mit einem Essay abgeschlossen, dessen Thema individuell vereinbart wird.

Im MA gehört die Vorlesung zu M VI und kann dort einen Lektürekurs substituieren.

Seminarunterlagen werden über Moodle online gestellt.

Alle haben in jeder Sitzung ihre eigene Vollbibel zur Hand.

Beratung

Thomas Söding:

Donnerstag 13-14 Uhr und nach Vereinbarung in GA 6/151 oder digital per Zoom.

Anmeldung: [dagmar.heuser@rub.de](mailto:dagmar.heuser@rub.de)

Zwischen den Zeiten: [thomas.soeding@rub.de](mailto:thomas.soeding@rub.de).

Aktuelle Informationen:

Homepage: [www.rub.de/nt](http://www.rub.de/nt)

Facebook: [www.facebook.com/neues.testament](https://www.facebook.com/neues.testament).

Literaturhinweise

Einblicke

*von Bendemann, R.*, Art. Lukas, in: RAC XXIII (2009), Sp. 646-676.

*Dormeyer, D.*, Das Lukasevangelium. Neu übersetzt und kommentiert, Stuttgart 2012.

*Kremer, J.*, Art. Lukas, Lukasevangelium II, in: LThK3 VI (1997), Sp. 1111-1114.

*Radl, W.*, Art. Lukasevangelium, in: RGG4 V (2002), Sp. 546-550.

*Ravasi, G.*, Das Evangelium nach Lukas. Eine erste Hinführung, München [u. a.] 1994.

*Riesner, R.*, Art. Lukas, in: ELThG II (1993), S. 1276f.

Kommentare

*deutschsprachig*

*Bovon, F.*, Das Evangelium nach Lukas (= EKK III/1-4), 4 Bde., Ostfildern (1989.1996.2001.2009) <sup>2</sup>2011.

*Eckey, W.*, Das Lukasevangelium, 2 Bde., Neukirchen-Vluyn (2004) <sup>2</sup>2006.

*Ernst, J.*, Das Evangelium nach Lukas (RNT), Regensburg (1977) <sup>6</sup>1993.

*Klein, H.*, Das Lukasevangelium (KEK I/3), Göttingen 2005.

*Kremer, J.*, Lukasevangelium (NEB.NT III), Würzburg (1989) <sup>5</sup>2010.

*Müller, P.-G.*, Lukas-Evangelium (SKK.NT III), Stuttgart (1984) <sup>5</sup>1995.

*Peterson, E.*, Lukasevangelium und Synoptica, hg. v. R. von Bendemann, Würzburg 2005.

*Radl, W.*, Das Evangelium nach Lukas. Bd. I: 1,1-9,50, Freiburg i. Br. [u. a.] 2003.

*Schmithals, W.*, Das Evangelium nach Lukas (ZBK III/1), Zürich 1980.

*Schneider, G.*, Das Evangelium nach Lukas (ÖTBK.NT III/1.2), 2 Bde., Gütersloh <sup>3</sup>1992.<sup>2</sup>1984 (1977).

*Schürmann, H.*, Das Lukasevangelium (HThK.NT III/1.2), 2 Bde., Freiburg [u. a.] (1969.1993) 2000. [bis Lk 11,54]

[www.rub.de/nt](http://www.rub.de/nt)

[nt@rub.de](mailto:nt@rub.de)

[www.facebook.com/neues.testament](https://www.facebook.com/neues.testament)

*Schweizer, E.*, Das Evangelium nach Lukas (NTD III), Göttingen (1982) <sup>3</sup>1993.

*Wiefel, W.*, Das Evangelium nach Lukas (ThHK III), Leipzig 1989.

*Wolter, M.*, Das Lukasevangelium (HNT V), Tübingen 2008.

*englischsprachig*

*Bock, D. L.*, Luke (BECNT III/A.B), 2 Bde., Grand Rapids (MI) 1994.1996.

*Evans, C. A.*, Luke (= NIBCNT), Peabody (MA) 1990.

*Fitzmyer, J. A.*, The Gospel according to Luke. Introduction, translation and notes (AncB XXVIII. XXVIIIa), 2 Bde., Garden City (NY) 1981.1985.

*Green, J. B.*, The Gospel of Luke (NICNT), Grand Rapids (MI) 1997.

*Johnson, L. T.*, The Gospel of Luke (SP III), Collegeville (MN) 1991.

*Marshall, I. H.*, The Gospel of Luke. A Commentary on the Greek Text (NIGTC III), Exeter (1978) 1998.

*Nolland, J.*, Luke (WBC XXXV/A-C), 3 Bde., Waco (TX) 1989.1993.1993.

*Tannehill, R. C.*, Luke (ANTC), Nashville (TN) 1996.

*Wright, N. T.*, Luke for Everyone, London/Louisville (KY) 2004.

Monographien

*Bachmann, M.*, Jerusalem und der Tempel. Die geographisch-theologischen Elemente in der lukanischen Sicht des jüdischen Kultzentrums (BWANT), Stuttgart 2012.

*Bendemann, R. von*, Zwischen δόξα und σταυρός. Eine exegetische Untersuchung der Texte des sogenannten Reiseberichts im Lukasevangelium (ZNW 101), Berlin 2001.

*Berger, K.*, Theologiegeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testaments, Tübingen/Basel <sup>2</sup>1995 (1994).

*Bieberstein, S. / Kosch, D.*, Paulus und die Anfänge der Kirche, Zürich 2012.

*Gehring, R. W.*, Hausgemeinde und Mission. Die Bedeutung antiker Häuser und Hausgemeinschaften – von Jesus bis Paulus (BWM 9), Gießen/Basel 2000.

*Blumenthal, C.*, Basileia bei Lukas: Studien zur erzählerischen Entfaltung der lukanischen Basileiakonzeption, Freiburg i.Br. 2017.

*Bormann, L.*, Recht, Gerechtigkeit und Religion im Lukasevangelium (StUNT 24), Göttingen 2001.

*Conzelmann, H.*, Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas (BHT 17), Tübingen <sup>6</sup>1977 (<sup>1</sup>1954).

*Eisele, W.*, Das Lukasevangelium. Gott macht Geschichte, Freiburg i. Br. 2021.

*Denaux, A.*, Studies in the gospel of Luke. Structure, language and theology (Tilburg Theological Studies IV), Berlin/Münster 2010.

*Ernst, J.*, Lukas. Ein theologisches Portrait, Düsseldorf <sup>2</sup>1991 (<sup>1</sup>1985).

*Genz, R.*, Jesaja 53 als theologische Mitte der Apostelgeschichte. Studien zu ihrer Christologie und Ekklesiologie im Anschluss an Apg 8,26–40 (WUNT II/398), Tübingen 2015.

*Gnilka, J.*, Die frühen Christen. Ursprünge und Anfang der Kirche (HThKNT.Suppl 7), Freiburg i. Br. [u. a.] 1999.

*Hengel, M.*, Die Urgemeinde und das Judentum, Tübingen 2019.

*Horn, F. W.*, Glaube und Handeln in der Theologie des Lukas (GTA 26), Göttingen <sup>2</sup>1986.

*Hume, D. A.*, The Early Christian Community. A Narrative Analysis of Acts 2:41–47 and 4:32–35 (WUNT II/298), Tübingen 2011.

*Klauck, H.-J.*, Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum, Stuttgart 1981.

- Klein, H.*, Lukasstudien (FRLANT 209), Göttingen 2005.
- Klein, H. H.*, Sie waren versammelt. Die Anfänge christlicher Versammlungen nach Apg 1–6, Münster 2015.
- Klinghardt, M.*, Gesetz und Volk Gottes. Das lukanische Verständnis des Gesetzes nach Herkunft, Funktion und seinem Ort in der Geschichte des Urchristentums (WUNT II/34), Tübingen 1988.
- Korn, M.*, Die Geschichte Jesu in veränderter Zeit. Studien zur bleibenden Bedeutung Jesu im lukanischen Doppelwerk (WUNT II 51), Tübingen 1993.
- Kraus, W.*, Zwischen Jerusalem und Antiochia. Die „Hellenisten“, Paulus und die Aufnahme der Heiden in das endzeitliche Gottesvolk (SBS 179), Stuttgart 1999.
- Kuecker, A.*, The Spirit and the „Other“. Social Identity, Ethnicity and Intergroup Reconciliation in Luke-Acts (LNTS 444), London 2011.
- Kurth, Chr.*, „Die Stimme der Propheten erfüllt“. Jesu Geschick und „die“ Juden nach der Darstellung des Lukas (BWANT 148), Stuttgart 2000.
- Lohfink, G.*, Die Sammlung Israels. Studien zur lukanischen Ekklesiologie (StANT 39), München 1974.
- Löning, K.*, Das Geschichtswerk des Lukas. Bd. 1: Israels Hoffnungen und Gottes Geheimnisse (UB 455), Stuttgart u.a. 1997.2006
- Maloney, L. M.*, „All That God Had Done with Them“. The Narration of the Works of God in the Early Christian Community as Described in the Acts of the Apostles (AUS VII/91), New York 1991.
- Miranda, J. P.*, Kleine Einführung in die Geschichte des frühen Christentums, Stuttgart 2010.
- Mittelstaedt, A.*, Lukas als Historiker. Zur Datierung des lukanischen Doppelwerkes (TANZ 43), Tübingen 2006.
- Murphy-O'Connor, J.*, Keys to Galatians. Collected Essays, Collegeville (MN) 2012.
- Naseri, Chr.*, The entry into Jerusalem according to the gospel of Luke: a critical and historical re-examination, Hamburg 2011.
- Osiek, C.*, Families in the New Testament World. Households and House Churches, Louisville (KY) 1997.
- Pokorný, P.*, Theologie der lukanischen Schriften (FRLANT 174), Göttingen 1998.
- Radl, W.*, Paulus und Jesus im lukanischen Doppelwerk (EHS 23/49), Frankfurt/M. u.a. 1975
- Das Lukasevangelium (EdF 261), Darmstadt 1988.
- Riesner, R.*, Essener und Urgemeinde in Jerusalem. Neue Funde und Quellen (BAZ 6), Gießen/Basel 1998.
- Rowe, C. K.*, Early Narrative Christology: The Lord in the Gospel of Luke, BZNW, Berlin 2006.
- Schenke, L.*, Die Urgemeinde. Geschichtliche und theologische Entwicklung, Stuttgart [u. a.] 1990.
- Schmeller, Th.*, Hierarchie und Egalität. Eine sozialgeschichtliche Untersuchung paulinischer Gemeinden und griechisch-römischer Vereine (SBS 162), Stuttgart 1995.
- Taeger, J.-W.*, Der Mensch und sein Heil. Studien zum Bild des Menschen und zur Sicht der Bekehrung bei Lukas (StNT XIV), Gütersloh 1981.
- Teepke, H. M.*, How Did Christianity Really Begin? A Historical-Archaeological Approach, Evanston (IL) 1992.
- Söding, Th.*, Das Lukas-Evangelium. Anregungen zum Lesejahr C (Exegese und Predigt), Würzburg 2003.
- Stegemann, W.*, Zwischen Synagoge und Obrigkeit. Zur historischen Situation der lukanischen Christen (FRLANT 132), Göttingen 1991.
- Vouga, F.*, Geschichte des frühen Christentums, Tübingen/Basel 1993.
- Wasserberg, G.*, Aus Israels Mitte - Heil für die Welt. Eine narrativ-exegetische Studie zur Theologie des Lukas. (BZNW 92), Berlin u.a. 1998.
- Wendel, U.*, Gemeinde in Kraft. Das Gemeindeverständnis in den Summarien der Apostelgeschichte, Neukirchen-Vluyn 1998.
- Wolter, M.*, Theologie und Ethos im frühen Christentum: Studien zu Jesus, Paulus und Lukas, Tübingen 2009.



Sammelbände

- Bauckham, R.* (Hrsg.), *The Book of Acts in Its Palestinian Setting*, Grand Rapids (MI) 1995.
- von *Bendemann, R. / Tiwald, M.* (Hrsg.), *Das frühe Christentum und die Stadt* (BWANT 198), Stuttgart 2012.
- Bieringer, R.* (Hg.), *Luke and his Readers* (FS. A. Denaux = BETHL 182), Leuven 2005.
- Bussmann, C. - W. Radl* (Hg.), *Der Treue Gottes trauen*. FS G. Schneider, Freiburg - Basel - Wien 1993.
- Öhler, M.* (Hrsg.), *Aposteldekret und antikes Vereinswesen. Gemeinschaft und ihre Ordnung* (WUNT I/280), Tübingen 2011.
- Tuckett, C. M.* (Hrsg.), *Luke's Literary Achievement. Collected Essays* (JSNT.S CXVI), Sheffield 1995.

Aufsätze in Sammelbänden

- Aune, D. E.*, *Christian Beginnings and Cognitive Dissonance Theory*, in: ders., *Jesus, Gospel Tradition and Paul in the Context of Jewish and Greco-Roman Antiquity. Collected Essays II* (WUNT I/303), Tübingen 2013, 149–181.
- Bovon, F.*, *The First Christians and the Signs from Heaven*, in: ders., *The Emergence of Christianity. Collected Studies III* (WUNT I/319), hrsg. v. L. Drake, Tübingen 2013, 78–106.
- Grabner-Haider, A.*, *Christliche Lehre und Lebensform*, in: *Kulturgeschichte der Bibel*, hrsg. v. dems., Göttingen 2007, 351–368.
- Klauck, H.-J.*, *Die heilige Stadt. Jerusalem bei Philo und Lukas*, in: ders., *Gemeinde, Amt, Sakrament: neutestamentliche Perspektiven*, Würzburg 1989, 101-129.
- Lohfink, G.*, *Gab es im Gottesdienst der neutestamentlichen Gemeinden eine Anbetung Christi?*, in: ders., *Studien zum Neuen Testament*, Stuttgart 1989, 245–265.
- Mack, B. L.*, *A Jewish Jesus School in Jerusalem*, in: *Redescribing Christian Origins* (SBL Symposium 28), hrsg. v. R. Cameron u. M. P. Miller, Atlanta (GA) 2004, 253–262.
- Marguerat, D.*, *From Temple to Home According to Luke-Acts*, in: ders., *Paul in Acts and Paul in His Letters* (WUNT I/310), Tübingen 2013, 106–129.
- Markschies, Ch.*, *Von einer Bewegung zur Reichskirche. Das antike Christentum auf dem Weg zur Weltreligion*, in: *Imperium der Götter. Isis, Mithras, Christus. Kulte und Religionen im Römischen Reich*, hrsg. v. Badischen Landesmuseum Karlsruhe, Stuttgart 2013, 374–380.
- Matthews, Ch. R.*, *Acts and the History of the Earliest Jerusalem Church*, in: *Redescribing Christian Origins* (SBL Symposium 28), hrsg. v. R. Cameron u. M. P. Miller, Atlanta (GA) 2004, 159–175.
- Öhler, M.*, *Ausbildung von Strukturen. Die Zwölf, Wandercharismatiker, Jerusalemer Urgemeinde und Apostel*, in: *Jesus-Handbuch*, hrsg. v. J. Schröter, Tübingen 2017, 526–533.
- Schottroff, L.*, *Auf dem Weg zu einer feministischen Rekonstruktion der Geschichte des frühen Christentums*, in: *Feministische Exegese. Forschungserträge zur Bibel aus der Perspektive von Frauen*, hrsg. v. ders. [u. a.], Darmstadt 1995, 173–248.
- Smith, D. E.*, *What Do We Really Know About the Jerusalem Church? Christian Origins in Jerusalem According to Acts and Paul*, in: *Redescribing Christian Origins* (SBL Symposium 28), hrsg. v. R. Cameron u. M. P. Miller, Atlanta (GA) 2004, 237–252.
- Söding, Th.*, *Der Gottesdienst der Urgemeinde. Perspektiven des lukanischen Bildes in Apg 2,42*, in: *Weg und Weite. Festschrift für Karl Lehmann*, hrsg. v. A. Raffelt u. A. Anzenbacher, Freiburg i. Br. [u. a.] 2001, 81–96.
- *Geist der Kirche – Kirche des Geistes. Zur lukanischen Verbindung von Pneumatologie und Ekklesiologie*, in: *Der Geist ist es, der lebendig macht. Vom Wirken des Geistes* (Würzburger Domschulreihe VII), hg. v. G. Koch/G. Pretscher, Würzburg 1997, S. 19-58.

- Thorday, A.*, The Principles of Ownership in the Early Church. The Punishment of Ananias and Safira (Acts 5;1–11), in: The Bible and Economics. International Biblical Conference XXV, 22<sup>nd</sup>–24<sup>th</sup> August 2013, Szeged Ferenc Gal Theological College, hrsg. v. G. Benyik, Szeged 2014, 371–378.
- Torres Parra, I. C.*, La comunità alternativa di At 2,42–47 e la riscrittura del testo nell’America Latina, in: Il diverso e lo straniero nella Bibbia ebraico-cristiana. Uno studio esegetico-teologico in chiave interculturale, hrsg. v. M. Grilli u. J. Maleparampil, Bologna 2013, 309–337.
- Wischmeyer, O.*, Forming Identity Through Literature. The Impact of Mark for the Building of Christ-Believing Communities in the Second Half of the First Century C. E., in: Mark and Matthew I. Comparative Readings: Understanding the Earliest Gospels in Their First-Century Settings (WUNT II/271), hrsg. v. E.-M. Becker u. A. Runesson, Tübingen 2011, 355–378.
- Yarbro Collins, A.*, Baptism and the Formation of Identity, in: The Making of Christianity. Conflicts, Contacts, and Constructions (CB 47, zugl. B. Holmberg), hrsg. v. M. Zetterholm u. S. Byrskog, Winona Lake (IN) 2012, 57–73.

#### Aufsätze in Zeitschriften

- van Aarde, A. G.*, The Earliest Jesus Group in Jerusalem, in: *Verbum et Ecclesia* 25 (2004) 711–738.
- Bachmann, M.*, Jerusalem in Lukasevangelium und Apostelgeschichte: Indiz eines gewissen Antijudaismus oder heilsgeschichtlicher Kontinuität?, in: *BZ* 65 (2021) 266–297.
- Berardi, C. C.*, La primitiva comunità giudeocristiana di Gerusalemme. Note e osservazioni, in: *VetChr* 41 (2004) 49–60.
- Bozak, B. A.*, Uniformity of Practice in NT Teaching?, in: *EeT(O)* 15 (1984) 9–21.
- Coyle, J. K.*, The Exercise of Teaching in the Postapostolic Church, in: *EeT(O)* 15 (1984) 23–43.
- Eisele, W.*, „Der große Wurf“. Vom lukanischen Ideal, „eines Freundes Freund zu sein“, in: *ThQ* 198 (2018) 163–182.
- Erlemann, K.*, Die Einheit der Urgemeinde – Fiktion oder Wirklichkeit. Einleitung zur Kontroverse, in: *ZNT* 3 (2003) 40.
- Feddes, D. J.*, Caring for God’s Household. A Leadership Paradigm Among New Testament Christians and Its Relevance for Church and Mission Today, in: *CTJ* 43 (2008) 274–299.
- Flores, M.*, La comunidad cristiana de Jerusalén en san Agustín. Estudio exegético-teológico, in: *Aug.* 50 (2005) 303–395.
- Glenny, W. E.*, The Septuagint and Apostolic Hermeneutics. Amos 9 in Acts 15, in: *BBR* 22 (2012) 1–25.
- Guijarro, S.*, Cultural Memory and Group Identity in Q, in: *BTB* 37 (2007) 90–100.
- Hays, J.D.*, The persecuted prophet and judgment on Jerusalem: the use of LXX Jeremiah in the Gospel of Luke, in: *BBR* 25 (2015) 453–473.
- Heiligenthal, R.*, Die Kontroverse um das frühe Christentum, in: *ZNT* 3 (2003) 41–45.
- Horn, F. W.*, Paulus und Jerusalem. Die Geschichte eines spannungsvollen Verhältnisses im Römerbrief, in: *BiKi* 65 (2010) 160–164.
- Karris, R. J.*, Peter Olvi on the Early Christian Community (Acts 2:42–47 and 4:32–35). The Christian Way with Temporalities, in: *FrS* 65 (2007) 251–280.
- Klaiber, W.*, Proexistenz und Kontrastverhalten. Beobachtungen zu einer Grundstruktur neutestamentlicher Ekklesiologie, in: *JBTh* 7 (1993) 125–144.
- Klauck, H.-J.*, Der „Kommunismus“ der Urgemeinde, in: *LS* 35 (1984) 122–125.
- Knoch, O.*, Das Bild der Urgemeinde in der Apostelgeschichte als kritisches Modell der benediktinischen Klostersgemeinschaft, in: *EuA* 62 (1986) 354–372.
- Larsson, E.*, Die Hellenisten und die Urgemeinde, in: *NTS* 33 (1987) 205–225.

[www.rub.de/nt](http://www.rub.de/nt)

[nt@rub.de](mailto:nt@rub.de)

[www.facebook.com/neues.testament](https://www.facebook.com/neues.testament)

- Lestang, F.*, Réception de l'Esprit et communion ecclésiale dans les Actes des Apôtres, in: *Ist.* 59 (2014) 239–245.
- Luz, U.*, Ekklesiologie und Gelder der Kirche. Neutestamentliche Perspektiven für heute, in: *EvTh* 61 (2001) 6–18.
- Neuberth, R.*, Kein Aufbruch ohne Volk. Ermutigungen aus der Apostelgeschichte, in: *BiKi* 68 (2013) 70–75.
- Öhler, M.*, Die Jerusalemer Urgemeinde im Spiegel des antiken Vereinswesens, in: *NTS* 51 (2005) 393–415.  
—, Gütergemeinschaft und Wohltäterschaft. Die Jerusalemer Urgemeinde und die Frage nach der Gerechtigkeit, in: *GlLern* 22 (2007) 121–130.
- Pathrapankal, J.*, The Church in the Acts of the Apostles. A Challenge for Our Times, in: *ITS* 34 (1997) 202–223.
- Röwekamp, G.*, Zurück zur Urgemeinde? Reform(ation). Eine Idee macht Geschichte, in: *WUB* 85 (2017) 78–80.
- Sedlmeier, F.*, Der „Liebes-Kommunismus“ der Urkirche. Besitz und Reich Gottes aus bibeltheologischer Sicht, in: *Das Prisma* 5 (1993) 6–14.
- Söding, Th.*, Erfüllte Zeit. Zur lukanischen Eschatologie, in: *JbPT* III (1999), S. 35–50.
- Stenschke, Ch. W.*, Zu den Zahlenangaben in Apostelgeschichte 2 und 4, den Orten der Zusammenkünfte der Urgemeinde und ihrem materiellen Auskommen, in: *JETH* 20 (2006) 177–183.  
—, Mission und Gemeinde in der Apostelgeschichte des Lukas, in: *ZMR* 94 (2010) 267–285.
- Theobald, M.*, Paulinische Basisgemeinden. Ein Modell für die Kirche von heute?, in: *rhs* 37 (1994) 379–388.  
—, „Der römische Zentralismus“ und die Jerusalemer Urgemeinde, in: *ThQ* 180 (2000) 225–228.
- Vogt, H. J.*, Bemerkungen zur frühen Amts- und Gemeindestruktur, in: *ThQ* 175 (1995) 192–198.
- Vouga, F.*, Einheit und Vielfalt des frühen Christentums, in: *ZNT* 3 (2003) 47–53.
- Walter, N.*, Apostelgeschichte 6,1 und die Anfänge der Urgemeinde in Jerusalem, in: *NTS* 29 (1983) 370–393.
- Wander, B.*, Auf den Spuren des „Frühen Christentums“ – eine Problemanzeige, in: *ZNT* 3 (2003) 2–10.

Eine Liste mit weiterer Literatur findet sich auf der Homepage des Lehrstuhls: [www.rub.de/nt](http://www.rub.de/nt).

Verwiesen wird insbesondere auf die „[Basisliteratur Bibelwissenschaft](#)“.

## 1. Einführung:

### Das lukanische Portrait Jesu – der öffentliche Auftritt

a. Lukas ist ein Meister des Erzählens. Deshalb ist er bei allen besonders beliebt, die predigen und unterrichten müssen. Die Erzählkunst ist alles andere als nett; sie ist tiefgründig, widerborstig, dialektisch. Sie soll zum Nachdenken anregen, zum Widerspruch reizen, zum Glauben führen. In seiner Erzählung fasst Lukas das Ereignis Jesu auf, wie es sich der Erinnerung seiner Jünger verdankt.

b. Lukas hat, unter den Bedingungen der Antike, ein historisches Interesse, das ihn zu einer Biographie Jesu führt. Sie ist keine Dokumentation im heutigen Sinn. Sie ist aber eine reflektierte Darstellung, die im Rückblick festhält, wie und wodurch Jesus Eindruck gemacht hat: bei denen, die ihm nachgefolgt sind und wissen, dass er bei vielen Widerspruch ausgelöst hat und dass die Jünger selbst zahlreiche Holzwege gegangen sind, um schließlich doch etwas von seiner Botschaft und seiner Person, seinem Heildienst und seiner Ethik zu verstehen.

### 1.1 Erzählung als Verkündigung

#### Das Lukasevangelium im Kanon und in der Geschichte des Urchristentums

a. Das Lukasevangelium hat sowohl in der Geschichte des Kanons als auch in der Komposition des Kanons zwei Charakteristika:

- Es ist nach eigenem Bekunden (Lk 1,1-4) nicht das älteste, sondern ein späteres Evangelium, das auf intensives Quellenstudium zurückgeht.
- Es ist der erste Teil eines Doppelwerks, dessen zweiter Teil die Apostelgeschichte ist (Apg 1,1f.).

Beide Charakteristika zusammen führen dazu, das Lukasevangelium als ein Buch zu lesen, das den Zusammenhang zwischen Jesus und der Kirche betont,

- sowohl unter dem Aspekt, dass sich die Erzählung von Jesus der reflektierten Glaubenserinnerung seiner Jünger aus nachösterlicher Zeit erklärt,
- als auch unter dem Aspekt, dass Jesus selbst mit dem Ruf in die Nachfolge eine Geschichte angestoßen hat, die über seinen Tod hinaus in der Zeit seiner Auferstehung die Verkündigung bis an die Grenzen Erde anstößt, so dass auf der ganzen Welt die Kirche entsteht, die sich an seinem Wort messen lassen muss, aber auch die Botschaft Jesu zu verbreiten berufen ist.

Im Evangelium wird die Geschichte Jesu so erzählt, dass sich eine Fortsetzung finden lässt, und die Missionsgeschichte an die Jesusgeschichte so zurückgebunden, dass Jesus als die Nummer 1 der Kirche deutlich wird.

b. Der Kanon stellt Lukas an die dritte Stelle und signalisiert damit, dass die Erinnerung an Jesus nicht mit ihm beginnt, aber ihn braucht. Er lässt die Apostelgeschichte nicht direkt auf Lukas folgen, sondern platziert sie so, dass die früheste Kirchengeschichte als Wirkungsgeschichte der gesamten Sendung Jesu gesehen werden kann.

#### 1.1.1 Der Verfasser

a. Die kirchliche Tradition denkt beim Verfasser des Lukasevangeliums, der auch die Apostelgeschichte geschrieben hat (Apg 1,1f.), an den aus Phlm 24; Kol 4,14; 2 Tim 4,11 bekannten Begleiter des Paulus, der nach Kol 4,14 Arzt gewesen ist. Diese Tradition lässt sich über Irenäus bis zur Mitte des 2. Jh. zurückverfolgen:

Lukas, der Begleiter des Paulus, hat das von diesem verkündete Evangelium in einem Buch niedergelegt (*adv. haer.* III 1,1).

Die Auffassung ist vor allem in den Wir-Passagen der Apostelgeschichte begründet (*adv. haer.* III 14,1).

b. Die historisch-kritische Exegese hat die hergebrachte Überzeugung meist verworfen. Ihre wichtigsten Argumente sind:

- Evangelium und Apostelgeschichte sind ursprünglich anonym abgefasst;
- zwischen der Entstehung und der ältesten Zuschreibung zu Lukas klaffen mehr als 50 Jahre;
- eine Beeinflussung speziell durch die paulinische Theologie sei nicht zu erkennen;
- Lukas enthält Paulus den Apostel-Titel vor;
- die „Wir-Passagen“ der Apostelgeschichte (Apg 16; 20f.; 27) seien eher ein stilistischer Kunstgriff oder ein Anzeichen für Quellenbenutzung als ein biographisches Dokument;
- die altkirchlichen Angaben hätten erkennbar eine apologetische Tendenz
- und ließen sich aus einer Kombination der Paulusbriefe mit den „Wir-Passagen“ der Apostelgeschichte entnehmen.

Jedes einzelne Indiz ist schwach; es sei die Summe der Hinweise, die Kritik an der hergebrachten Auffassung begründe.

c. Die historische Kritik war überzogen. Zwar ist das Zeugnis des Irenäus nicht über vernünftige Zweifel erhaben. Aber in der Apostelgeschichte finden sich durchaus Reflexe der paulinischen Rechtfertigungslehre (Apg 13,38ff.; 15,9ff.). Die Deutung der „Wir-Passagen“ als rein literarisches Mittel zur Spannungssteigerung wirkt künstlich; dass Lukas – nur – an diesen Stellen die Spuren der Quellenbenutzung nicht beseitigt hätte, ist schwer zu erklären.

d. These:

Die Wir-Passagen sind weder reines Stilmittel noch Indikatoren einer Quellenbenutzung, sondern Hinweise auf den Verfasser. Danach war Lukas ein Begleiter des Paulus auf der zweiten Missionsreise (spätestens) von Troas (nur) bis Philippi (Apg 16) und auf der dritten Missionsreise von Philippi bis Jerusalem (Apg 20f.) sowie dann auf der Reise des Paulus nach Rom (Apg 27). Die Identifizierung mit dem Lukas von Phlm 24; Kol 4,14 und 2Tim 4,11 ist hingegen ungesichert, wengleich möglich und vielleicht nicht einmal ganz unwahrscheinlich. Nach der Mehrheitsmeinung der historisch-kritischen Exegese war der Autor Heidenchrist, vor seiner Konversion wohl ein „Gottesfürchtiger“, recht gebildet, ein Angehöriger der 3. christlichen Generation; vermutlich lebt er in einer hellenistischen Stadt. Troas, Ephesus, Philippi sind Kandidaten. Es gibt aber keine Sicherheit.

#### 1.1.2 Adressaten

a. Beide Bücher sind Theophilos gewidmet. Der Name („Gottesfreund“) spricht für einen frommen Heiden griechischer Abstammung. Nach antikem Brauch bedeutet die Widmung an eine Persönlichkeit, dass diese die Verbreitung des Werkes fördern soll. Über Theophilos hinaus sind also auch andere Christen, die in einer vergleichbaren religiösen Situation wie er leben, Adressaten des Doppelwerks.

b. Die Bedeutung, die in der Apostelgeschichte Paulus beigemessen wird, spricht dafür, dass die Adressaten im paulinischen Missionsraum leben. Der Verfasser arbeitet daran, sie als Teil der einen großen Missionsbewegung darzustellen, die von Jerusalem ausgeht und dem Zeugnis der Urgemeinde bleibend verpflichtet ist. Deshalb gibt es bei Lukas keinen Widerspruch zwischen Petrus und Paulus und auch keinen Streit (anders als in Gal 2,11-14), sondern eine breite, differenzierte Übereinstimmung. Nach Lukas ist sie in der Sendung Jesu selbst begründet. Der Appell zu caritativem Engagement spricht für eine sozial heterogene Gemeinde.

### 1.1.3 Zeit und Ort der Entstehung

a. Die neokonservative Annahme, mit Berufung auf den Schluss der Apostelgeschichte sei das Doppelwerk um 60 zu datieren<sup>1</sup>, lässt sich nicht halten. Selbst Irenäus datiert das Werk nach dem Tod des Paulus. Nach der Zwei-Quellen-Theorie legt Lukas das gegen 70 verfasste Markusevangelium zugrunde. Die Tempelzerstörung scheint in Lk 21,20-24 und 23,28-31 („Weint nicht über mich, weint über euch und eure Kinder“) vorausgesetzt. Die ekklesiologische Reflexion ist gegenüber Markus um einiges fortgeschritten, besonders in der Apostelgeschichte (Apg 20,17-38). Andererseits ist von einer Bedrückung der Christen, wie sie aus der Johannesoffenbarung – nicht ohne Abstriche – unter Domitian für Kleinasien Mitte der 90er Jahre erschlossen werden kann, noch nichts zu spüren. Am ehesten ist an den Zeitraum 80-90 n. Chr. zu denken.

b. Die Angaben der kirchlichen Tradition stimmen nicht überein. Irenäus (*adv. haer.* III 1,1; 14,1) und Eusebius (*hist eccl.* II 22,6) weisen nach Rom<sup>2</sup>. Der sog. antimarcionitische Prolog und der monarchianische Lukasprolog sprechen hingegen von Achaia in Griechenland.<sup>3</sup> In der neueren Forschung werden auch Philippi<sup>4</sup>, Ephesus (als Ort einer Paulus-Schule)<sup>5</sup> und Antiochia<sup>6</sup> ins Spiel gebracht.

Ein sicheres Urteil ist unmöglich. Die Rom-Hypothese wird von den Wir-Passagen gestützt; sie kann aus einer Kombination von Apg 28 und 2Tim 4,11 erschlossen worden sein. Gegen sie spricht das Schweigen über einen Aufenthalt des Petrus in Rom. Achaia und Kleinasien sind Schwerpunkte der Berichterstattung. Deshalb ist eher an den paulinischen Missionsraum im Osten des römischen Imperiums als Abfassungsort und primärer Adressatenkreis zu denken.

### 1.1.4 Die Quellen des Lukas

a. Im Evangelium setzt Lukas das Markusevangelium voraus. Überdies hat er als eine zweite schriftliche Vorlage die Redenquelle (Q) zur Verfügung. Fast die Hälfte seines Stoffes ist jedoch „Sondergut“ (Kindheitsevangelium; Stammbaum Jesu; Gleichnisse; Ostererzählungen). Die Traditionen der Apostelgeschichte sind eigens zu diskutieren.

b. Den Rahmen der Darstellung bildet das Markusevangelium. Lukas übernimmt im Wesentlichen die Anlage des Werkes wie die Abfolge der Perikopen, nimmt aber, weil er stark strafft, nur gut die Hälfte des Textbestandes auf. Sein zusätzliches Material schaltet er vor allem in zwei großen Blöcken ein (Lk 6,17 - 8,3 [mit der Feldpredigt]: Nachfolge; Lk 9,51 - 18,14: Reisebericht<sup>7</sup>).

---

<sup>1</sup> So Klaus Berger, *Theologiegeschichte des Urchristentums 755-765*. In Kurzform: Klaus Berger, *Kommentar zum Neuen Testament*, Gütersloh 2011, 494.

<sup>2</sup> So u.a. Udo Schnelle, *Einleitung* 259f.

<sup>3</sup> Die wichtigsten Quellentexte zur Kanongeschichte sind (in den Originalsprachen) zusammengestellt im Anhang von Kurt Aland (Hg.), *Synopsis Quattuor Evangeliorum*, Stuttgart 1976.

<sup>4</sup> So Hans Klein, *Das Lukasevangelium (KEK I/3)*, Göttingen 2006, 68f.

<sup>5</sup> So D. L. Bartlett, *Ministry in the New Testament*, Minneapolis 1993, 120.

<sup>6</sup> So Gerhard Schneider, *Die Apostelgeschichte I (HThKNT V/1)*, Freiburg i. Br. 1980, 121.

<sup>7</sup> Vgl. Reinhard von Bendemann, *Zwischen δόξα und σκαυρός. Eine exegetische Untersuchung der Texte des sogenannten Reiseberichts im Lukasevangelium (BZNW CI)*, Berlin/New York 2001.

c. Theologische Probleme im Vorfeld des lukanischen Doppelwerks werfen vor allem zwei (miteinander) verbundene Fragen auf:

- Zum einen stellt sich das Problem, das (bekannte) Markusevangelium mit dem Stoff der Redenquelle und des (umfangreichen) Sondergutes zu vermitteln: Welches Profil hat die Verkündigung Jesu? Worin besteht ihre Kohärenz?
- Zum anderen entsteht das Problem, dass es möglicherweise im Umkreis der lukanischen Gemeinde(n) bei christlichen Gruppen Tendenzen gegeben hat, sich auf Geheimoffenbarungen zu berufen, die Geschichtlichkeit Jesu zu relativieren und die ethischen Konsequenzen des Evangeliums zu überblenden (vgl. Apg 20,28f.): Welche Identität hat die christliche Verkündigung?

Das zentrale Problem, das es in der Sicht des Lukas zu lösen gilt, lässt sich in der Frage zuspitzen, wie die Kontinuität des Evangeliums in der Diskontinuität der Zeiten gewahrt bleiben kann. Diese Frage, die eine Frage der Kirche seiner Zeit ist, will Lukas beantworten, indem er zeigt, welches Evangelium Jesus selbst verkündet hat und wie es die Urgemeinde nach Ostern neu empfangen und neu verstanden hat, so dass es „bis an die Grenzen der Welt“ (Apg 1,8) als Evangelium verkündet werden konnte.

*Weiterführende Literatur:*

*Daniel Marguerat*, Luc-Actes: une unité à construire, in: J. Verheyden (ed.) *The Unity of Luke-Acts* (BETHL 142), Leuven 1999, 57-82.

*Georg Geiger*, Der Weg als roter Faden durch Lk-Apg, in: J. Verheyden (Hg.), *The Unity of Luke-Acts* 663 – 673.

*Christoph G. Müller*, Lukas als Erzähler und Charakter-Zeichner. Gesammelte Studien zum lukanischen Doppelwerk (HBS 69), Freiburg i. Br. 2012.

#### 1.1.5. Aspekte lukanischer Theologie

a. Die theologische Absicht des Werkes spiegelt sich im Prooemium des Evangeliums (Lk 1,1-4). Dort legt Lukas ausdrücklich Rechenschaft über den Ausgangspunkt und das Ziel seines Unternehmens ab.

- Lukas hat keinen unmittelbaren Zugang zur Jesus-Tradition; er sieht sich vielmehr als Glied einer längeren Traditionskette, die von den „Augenzeugen, die zu Dienern des Wortes geworden sind“ (den Aposteln), über die „vielen“, die bereits vor ihm „den Versuch unternommen haben, eine Erzählung“ über Jesus zu schreiben (etwa Markus und Q), bis hin zu ihm selbst reicht.
- Die Traditionskette, an die Lukas anknüpft, verbürgt die Authentizität der Erinnerung an Jesus. Aufgrund ihrer Vielfalt stellt sich aber in der Gegenwart das Problem der rechten Reihenfolge, der richtigen Anordnung des Stoffes. Das ist im Kern ein theologisches, nicht so sehr ein chronologisches Problem: Lukas will in einer umfassenden Erzählung darstellen, wie zusammengehört, was Jesus getan und gelehrt hat, wo die Prioritäten sind und wo die Mitte zu suchen ist.
- Das Ziel des Evangeliums (und des Doppelwerks) besteht darin, Theophilus (und andere Christen) der Zuverlässigkeit der Katechese zu vergewissern, die sie erhalten haben. (Damit ist auch eine Voraussetzung für eine größere Breitenwirkung geschaffen). Das erfordert, genau zu wissen, was „von Anfang an“ (vgl. Apg 1,1f.21) mit Jesus geschehen ist. Die Glaubwürdigkeit christlicher Katechese durch den vollständigen und wohlgeordneten Bericht vom Anfang zu begründen, ist das Ziel des Evangeliums wie der Apostelgeschichte.

Der Prolog erhebt in elegantem Griechisch einen kulturellen Anspruch, der theologisch gedeckt ist; er weist das Evangelium als Biographie aus, die Katechese ist.

b. Nach der Darstellung des Evangeliums geht Jesus einen kontinuierlichen Weg durch das ganze Judenland von Galiläa nach Jerusalem (vgl. Lk 23,5; Apg 10,37ff.). Insbesondere der Reisebericht (Lk 9,51 - 19,28) ist signifikant. Lukas ist nicht an einem historisch zuverlässigen Itinerar

interessiert; die stete Ausrichtung des Weges auf Jerusalem ist ihm vielmehr Ausdruck der inneren Einheit des Wirkens Jesu, die sich von ihrem Ende her erschließt: Tod und Auferstehung. Nach der Apostelgeschichte geht dagegen die Bewegung von Jerusalem aus in die Heidenwelt hinein. Signifikant ist das Programmwort des Auferstandenen Apg 1,8. Die Missionsreisen des Paulus werden von Lukas so dargestellt, dass Jerusalem immer die Ausgangsstation ist (Apg 12,25; 15; 18,22). Das Werk endet mit dem Hinweis auf die Möglichkeit der Evangeliumsverkündigung in Rom, die Paulus unter beengten Verhältnissen wahrnimmt (Apg 28,28). Das Ende der Apostelgeschichte ist allerdings offen. Zwei wichtige Probleme bleiben ungelöst: das Verhältnis zu den Behörden (Paulus ist Gefangener; er wird das Martyrium erleiden), und das Verhältnis zu den Juden (in ihrer großen Mehrheit glauben sie nicht an Jesus; Paulus wendet das jesajanische und jesuanische Verstockungsmotiv auf sie an, um die Verweigerung auf Gott selbst zurückzuführen – in der Aussicht auf eine kommende Lösung). Die Geradlinigkeit des Weges sieht Lukas als Zeichen dafür an, dass er vom Geist Gottes bestimmt ist. Gottes Geist, der schon die jungfräuliche Geburt Jesu bewirkt hat (Lk 1,35), bestimmt von der Taufe an (Lk 3,22) Jesu öffentliches Wirken (Lk 4,1.14.18 u. ö.); er befähigt auch die nachösterlichen Zeugen, glaubwürdig und verständlich das Evangelium zu verkünden (Apg 1,5; 2,4.17f. u. ö.).

#### *1.1.5.1 Die Theologie des Weges*

a. Das Christentum wird in der Apostelgeschichte als „Weg“ dargestellt (Apg 16,17: „Weg des Heiles“; 18,25: „Weg des Herrn“; 18,26: „Weg Gottes“; 19,9.23; 22,4; 24,14.22: „Weg“); so kann die Dynamik des Christseins in der Nachfolge Jesu zum Ausdruck kommen.

- Es gibt keinen Punkt eines gelebten Lebens, an dem nicht ein Weg zu Jesus und durch ihn zu Gott beginnen könnte – weil Jesus sich auf die Suche nach den Verlorenen macht, wie beispielhaft Zachäus zeigt (Lk 19,10).
- Es gibt keinen Weg zu Jesus, der nicht durch eine tiefe Krise führte – weil es ohne Bekehrung keine Begegnung mit Gott gibt, wie der Zöllner im Tempel vormacht und der Zöllner nicht wahrhaben will (Lk 18,9-14).
- Es gibt keine Krise in der Begegnung mit Gott, die er nicht durch Jesus zum Guten führte – weil Jesus der Heiland der Armen, der Freund der Sünder, der Nächste der Fremden ist, wie beispielhaft der dankbare Samariter zeigt (Lk 17,11-15).

Diese Heilsdramatik erschließt sich, wenn nicht nur das Ergebnis, sondern der Prozess exegetisch aufgedeckt wird. Dadurch wird der Text geöffnet – als Orientierung für alle, die ihrerseits versuchen, mit Jesus einen Weg ihres Lebens zu Gott zu finden.

b. Die Stationen des Weges sind durch Begegnungen gekennzeichnet. Jesus kommt auf seinem Weg ganz verschiedenen Menschen nahe, die ganz verschieden reagieren. Teils bleibt es bei – positiven oder negativen – Augenblicken. Teils werden Fäden in den Text des Evangeliums gewoben, die Personen und Typen immer wieder erscheinen lassen und mit der Geschichte Jesu verknüpfen.

#### *1.1.5.2 Die Suche nach den Verlorenen*

a. Lk 19,10 ist eine Art Unterschrift, die Jesu gesamte Sendung auf den Punkt bringt. Der Oberzöllner Zachäus, in den Augen der Zeitgenossen ein notorischer Sünder, wird zum Paradebeispiel eines Verlorenen, den der Menschensohn Jesus sucht und findet, um ihn zu retten (Lk 19,1-10).

b. In Lk 15 verbindet der Evangelist drei Gleichnisse vom Verlieren und Finden, die das Herz der Verkündigung Jesu schlagen hören lassen.

- Lk 15,3-7 (par. Mt 18,12ff.): Das Gleichnis vom verlorenen Schaf,
- Lk 15,8ff.: Das Gleichnis von der verlorenen Drachme,
- Lk 15,11-32: Das Gleichnis vom verlorenen Sohn.

Der Aspekt ist immer die Freude über das Finden – die desto größer ist, je schwerer das Verlorene wiederzufinden ist und je wertvoller es für den ist, der es verloren hat. Die erzählte



Situation (Lk 15,1f.) lässt verstehen, dass die drei Gleichnisse direkt die Verkündigung und Praxis Jesu selbst widerspiegeln.

c. Verlorenheit ist ein Irrweg, auf den jemand gerät, weil Schuld im Raume steht, die letztlich tötet. Der Neuaufbruch ist dann Vergebung, die die Dimensionen einer Totenaufweckung hat.

#### 1.1.6 Der Aufbau des lukanischen Doppelwerkes

Das Lukasevangelium
---------------------

1,1-4	Das Vorwort: Die Absicht des Evangelisten
1,5 - 2,52	Die Vorgeschichte: Geburt des Täufers und des Gottessohnes
3,1 - 4,13	Der Auftakt: Der Täufer, die Taufe und die Versuchung
4,14 - 9,50	Jesu Wirken in Galiläa und Judäa
	4,14-44: Der programmatische Auftakt
	5,1 - 6,69: Die Berufung und Unterweisung der Jünger
	7,1 - 8,56 Die Evangeliumsverkündigung in Wort und Tat
	9,1-50 Die Einweisung der Jünger in die Nachfolge
9,51 - 19,27	Jesu Weg nach Jerusalem
	9,51 - 13,21 Jüngerunterweisung auf dem Weg der Nachfolge
	13,22 - 17,10 Die Rettung der Verlorenen
	17,11 - 19,27 Die Hoffnung auf Vollendung
19,29 - 24,53	Das Pascha Jesu in Jerusalem
	19,29 - 21,38 Jesu letztes Wirken in Jerusalem
	22-23 Jesu Leiden und Sterben am Paschafest
	24 Jesu Auferstehung, Erscheinungen und Himmelfahrt

Die Apostelgeschichte
-----------------------

1,1-26	Die Vorbereitung: Jesu Erscheinungen und Himmelfahrt mit dem Auftragswort 1,8
2	Pfingsten: Die Erfüllung der Geist-Verheißung Jesu
3,1 - 8,3	Das Zeugnis Jesu in Jerusalem
8,4 - 12,25	Das Zeugnis Jesu in Samarien und der Übergang zur Völkermission
	8 Das Wirken des Philippus
	9 Die Bekehrung des Paulus
	10,1 - 11,18 Die Taufe des Kornelius durch Petrus
	11,19-30 Die Gemeinde von Antiochia
	12,1-25 Konflikte in Jerusalem
13,1 - 28,31	Das Zeugnis Jesu bis an die Grenzen der Erde
	13,1 - 14,28 Die Erste Missionsreise des Paulus und Barnabas
	15 Das Apostelkonzil
	15,36 - 18,22 Die Zweite Missionsreise des Paulus
	18,23 - 21,17 Die Dritte Missionsreise des Paulus
	21,18 -26,32 Die Gefangenschaft des Paulus (Jerusalem, Caesarea)
	27,1 – 28,15 Die Reise nach Rom
	28,16-31 Das Zeugnis des Paulus in Rom

## 1.2 Der Messias in Jerusalem

### Das öffentliche Wirken Jesu – und die Passion

a. Jesus macht sich nach Jerusalem auf den Weg – im prophetischen Wissen, was ihn erwartet (Lk 9,51-56). Er sucht im Paschafest die Entscheidung, um ungeachtet der Lebensgefahr, in die er sich begibt, Jerusalem zum Vorort der Herrschaft Gottes zu machen (vgl. Kap. 2).

b. Jesus hat sich nach Lukas früh mit seinem Tod auseinandergesetzt, aber auch zu seiner Auferstehungshoffnung bekannt (Lk 9,22-23. 43-45; 18,31-34). In dieser Erwartung nutzt er die Zeit, um das Reich Gottes zu verkünden und die „Verlorenen“ zu retten (Lk 19,10). Entsprechend ist auch sein Tod nicht das Ende seines Heilswirkens, sondern seine letzte Verdichtung (Lk 22,14-23).

c. In Jerusalem hat Lukas erzählerisch angesiedelt:

- das letzte öffentliche Wirken Jesu, als öffentliche Inszenierung, die Raum für Gott schaffen soll, allerdings immer wieder auch im harten Streit mit jüdischen Protagonisten,
- das öffentliche Leiden Jesu, das seiner Demütigung und Desavouierung dienen soll, aber von ihm nicht nur ertragen, sondern auch angenommen wird, so dass er, mit seinem Tod versöhnt, im Tod versöhnen kann,
- die Auferstehung, die nicht in voller Öffentlichkeit geschieht, sondern qualifizierten Zeugen anvertraut wird, damit sie öffentlich kommuniziert wird.

Es gibt einen inneren Zusammenhang, weil Jesus auch von seiner Auferstehung spricht, in seinem Tod seine Botschaft verifiziert und in seiner Auferstehung seine Sendung vollendet.

d. Jerusalem ist nach jüdischer Tradition die Stadt des Messias: nicht seiner Geburt, sondern seiner Herrschaft, seines Dienstes, seiner Wiederkunft. Diese jüdische Tradition hat Lukas christologisch transformiert.

2. Lk 19,29-48  
Vom Einzug in Jerusalem bis zur Tempelaktion

a. In einer kleinen Serie von drei Szenen erzählt Lukas vom Auftritt Jesu in Jerusalem vor seinem Leiden. Es ist nicht sein erster Besuch, weil er in Jerusalem bereits „dargestellt“ worden war (2,22-40) und als Zwölfjähriger im Tempel mit den Lehrern Israels diskutiert hatte (2,41-52). Bereits in der Kindheitsgeschichte hat Jesus nach Lukas erklärt, dass er ins Haus Gottes, seines Vaters, gehört (2,49). Aber obgleich das Bildwort von der Henne und den Küken in 13,34 auch im Spiegel der Lukastradition erkennen lässt, dass Jesus zeit seines öffentlichen Wirkens mehrfach in Jerusalem gewesen ist (wie Johannes es überliefert), ist der Auftritt Jesu nach der langen Reise (ab Lk 9,61) eine prophetische Inszenierung in drei Akten, die programmatische Bedeutung hat.

19,29-40	Der Einzug in Jerusalem
19,41-44	Die Trauer über die Zerstörung Jerusalems
19,45-48	Die Tempelaktion Jesu

Lukas folgt in den beiden Rahmenperikopen Markus (Mk 11,1-19 par. Mt 21,1-12), strafft aber den markinischen Erzählfaden, weil er die rätselhafte Episode der Feigenbaumverfluchung übergeht (Mk 11,12-14; vgl. 11,22-25) und stattdessen aus dem Sondergut die kurze Szene der Trauer Jesu über die kommende Zerstörung der Stadt Jerusalem einflieht. Durch diese Komposition wird eine dramatische Spannung aufgebaut: Mit dem Einzug bricht jene Besuchszeit an, die für Jerusalem die große Chance der Rettung bedeutet (19,42.44). Mit der Vertreibung der Händler durch Jesus und der Kritik an der Lehre Jesu durch die Hohepriester und Schriftgelehrten zeichnet sich aber das Problem ab, dass der Widerspruch zu Gott (wie Lukas ihn sieht) zuerst zur Ablehnung Jesu, dann zum Untergang Jerusalems führt (vgl. 21,5-36). Der Einzug setzt freilich ein positives Vorzeichen: Es wird ein Jenseits des Endes geben, weil es ein Diesseits des Anfangs gibt: die Hoffnung, die Gott seinem Volk eingestiftet hat.

2.1 Lk 19,29-40  
Der Einzug in Jerusalem

**<sup>29</sup>Und es geschah, als er sich Bethphage und Bethanien näherte, zum Ölberg hin, da sandte er zwei seiner Jünger <sup>30</sup>und sagte: „Geht in das Dorf gegenüber. Ihr werdet, wenn ihr hineingekommen seid, ein Füllen angebunden finden, auf dem noch kein Mensch gegessen hat. Bindet es los und führt es her. <sup>31</sup>Und wenn euch jemand fragt: ‚Warum bindet ihr es los?‘, sagt: ‚Weil der Herr es braucht.‘“ <sup>32</sup>Die Abgesandten zogen los und fanden es, wie er es ihnen gesagt hatte. <sup>33</sup>Als sie das Füllen losbanden, sagten seine Herren zu ihnen: „Was bindet ihr das Füllen los?“ <sup>34</sup>Sie aber sagten: „Der Herr braucht es.“ <sup>35</sup>Und sie führten es zu Jesus und warfen ihre Kleider über das Füllen und setzten Jesus darauf. <sup>36</sup>Während er aber dahinritt, breiteten sie ihre Kleider auf dem Weg. <sup>37</sup>Als er sich dem Abhang des Ölberges näherte, begann die ganze Menge der Jünger, voll Freude Gott zu loben, mit lauter Stimme, um all der Machttaten willen, die sie gesehen hatten, <sup>38</sup>und sagten: „Gesegnet, der kommt, der König im Namen des Herrn. Frieden im Himmel und Herrlichkeit in der Höhe.“ <sup>39</sup>Und einige der Pharisäer aus dem Volk sagten zu ihm: „Lehrer, weise deine Jünger zurecht!“ <sup>40</sup>Da antwortete und sagte er: „Ich sage euch: Wenn diese schweigen, werden die Steine schreien.“**

Der Einzug in Jerusalem setzt ein messianisches Zeichen: Jerusalem, die Stadt des Königs David, ist auch ein Vorort der messianischen Hoffnungen Israels. Deshalb bereitet Jesus nach Lukas seinen Auftritt sorgfältig vor. Seiner Form wie seinem Inhalt nach soll er sowohl zur Reich-Gottes-Botschaft als auch zur Person Jesu passen: Er soll Öffentlichkeit in der wichtigsten Stadt des Judentums herstellen – für Lukas, der (deutlich) nach der Zerstörung Jerusalems schreibt, nicht eine Reise in die Vergangenheit, sondern eine narrative Vergegenwärtigung Jerusalems als zentrale Stadt Jesu, weil sie die zentrale Stadt Israels ist und Gottes Vorort in seinem Volk. Nicht nur die Menschen, auch die Steine dieser Stadt legen Zeugnis von einer Hoffnung wider alle Hoffnung ab.

Die Einzugs-geschichte besteht aus zwei Szenen.

19,29-34	Die Vorbereitung des Einzuges
29a	Der Weg Jesu
29b-31	Die Aussendung der Jünger
32-34	Die Ausführung des Auftrages
19,35-40	Der Einzug
35	Jesus auf dem Füllen
36	Der Ritt Jesu
37-38	Der Jubel der Jünger
39	Die Kritik der Pharisäer
40	Die Antwort Jesu

Im ersten Teil ist das bestimmende Merkmal die genaue Übereinstimmung zwischen dem, was Jesus voraussagt, und dem, was eintritt. Für Lukas ist dies ein klares Indiz der messianischen Prophetie Jesu: Er will den Einzug; er arrangiert die entscheidenden Details; er sieht voraus, was kommen wird; er kalkuliert Schwierigkeiten ein, hat sie aber schon aus dem Weg geräumt, bevor sie eintreten. Die Jünger bereiten diesmal keine Probleme, sondern sind verlässliche Gehilfen Jesu. So wird es auch später bei der Bereitung des Abendmahles sein (22,7-13). Im wesentlichen folgt Lukas der markinischen Vorlage. Aber erstens erzählt er nicht von einem Volksauflauf, sondern einer Aktion der Jünger, die freilich in erheblicher Anzahl Jesus nach Jerusalem begleiten; zweitens hat er den Jubel auf das Weihnachtsevangelium mit dem zentralen Friedensmotiv abgestimmt (2,14); drittens hat er den Schluss des kurzen Disputes mit eigenen Materialien gestaltet – ganz entfernt vergleichbar, aber nicht verwandt mit Matthäus, der ein kritisches Nachgespräch der Tempelaktion kennt, das aber mit der Verteidigung der Kinder durch Jesus eine andere Pointe setzt (Mt 21,14-16: Ps 8,6).

Jesus bereitet, von Jericho her kommend (19,1-10), seinen Auftritt in Jerusalem genauestens vor (**29a**). Er schlägt den Weg über Bethphage und Bethanien ein, zwei kleine Ortschaften am Westrand des Ölbergareals. Bethphage ist sonst unbekannt, in Bethanien hat Jesus nach Markus und Matthäus übernachtet; nach Johannes leben dort Maria und Martha mit ihrem Bruder Lazarus (Joh 11); nach Lukas liegt der Schauplatz der Himmelfahrt unweit von Bethanien (24,50). In eines dieser Dörfer – „gegenüber“ liegt, etwas abseits der Römerstraße von Jericho, Bethphage sendet Jesus (**29b-30**) zwei seiner Jünger, damit sie ein „Füllen“ (d.h. ein Fohlen) holen, das Jesus als Reittier dienen soll. Nach Matthäus, der auf die Prophetie Sacharjas verweist, handelt es sich um einen Esel (Sach 9,9) – Zeichen der Friedfertigkeit. Lukas ist wichtiger, dass noch niemand das Tier eingritten hat: in aller Demut ein Zeichen der Ehre für Jesus.

Jesus bereitet seine Abgesandten auf das vor (31), was dann auch tatsächlich genau so eintreten wird, wie er es vorausgesagt hat (32-33): Es wird Rückfragen geben, wenn die Jünger das Tier losbinden, das sie auf der Dorfstraße angebunden finden werden. Diese Rückfragen lassen sich aber klar beantworten: mit einem Verweis auf Jesus, den „Herrn“. Das kurze Wort ist doppelt aussagekräftig. Zum einen besagt es, dass Jesus nach Lukas eine bekannte Persönlichkeit für die Menschen in Jerusalem und Umgebung gewesen ist; diese Prominenz erklärt sich aus seinem öffentlichen Wirken, das bereits weite Kreise gezogen hat. Zum anderen wird Jesus umstandslos mit dem direkten Artikel als „Herr“ (*kyrios*) identifiziert. Das Wort hat ein breites Bedeutungsspektrum: Es ist eine Höflichkeitsanrede, die eine besondere Autorität des Angeredeten benennt; es kann sogar Gott selbst bedeuten (20,42: Ps 110). Hier setzt das Wort bei einer konventionellen Respektbezeugung an, hat aber eine nach oben offene Bedeutung, so dass es problemlos mit der Messiaswürde Jesu verbunden werden kann. Die Auskunft zeigt indirekt, dass Jesus durchaus starke Unterstützung in Jerusalem und Judäa findet, auch im Blick auf seinen prophetischen Anspruch.

Nachdem die beiden Gesandten das Füllen herbeigeführt haben (35), werden die Jünger aktiv – nicht nur die Zwölf, sondern „eine ganze Menge“ (V. 37). Drei Aktionen werden geschildert. Zuerst wird Jesus auf das Reittier gesetzt, das zuvor mit Kleidern gepolstert worden war. Dann wird der Weg, den Jesus nimmt, mit Kleidern bedeckt, so dass er sich wie auf einem Teppich bewegt (36). Schließlich fangen die Jünger beim Anblick der Stadt Jerusalem mit einem Jubel an, der an Ps 118,26 erinnert: den erleichterten Dank derer, die von Gott Hilfe erfahren, die sie sehnlichst erwartet haben. Lukas lässt das liturgische „Hosanna“ weg, das Markus und Matthäus haben; er fokussiert das Bekenntnis im Dank. Das einleitende Partizip (*eulogetos*) könnte auch mit „Gelobt“ übersetzt werden und wäre dann eine Selbstaufforderung, die erfüllt wäre, indem sie ausgesprochen wird. Aber „Gesegnet“ ist der präzisere Sinn. Die Aussage ist nicht, dass Jesus gesegnet werden müsste, sondern dass er gesegnet *ist*, durch Gott selbst: Jesus bringt Gottes Segen in die Stadt. Er „kommt“, wie er immer im Kommen ist (19,10), weil er das Kommen des Gottesreiches verkündigt (4,23 u.ö.). Nach Sach 14,4 wird der Messias vom Ölberg her erscheinen; Jesus kommt „im Namen des Herrn“ – als Pilger zum Heiligtum (Ps 122), gesandt von Gott. In seiner Autorität, in seinem Auftrag, in seiner Gegenwart wird Jesus handeln – immer so, dass er nicht sich selbst, sondern Gott in den Mittelpunkt stellt. Der Name macht Gott ansprechbar; Jesus gibt dem Namen Gottes, den er im Vaterunser heiligt (11,1-4), sein Wort, seine Stimme, sein Zeugnis. Gott ist König – so auch Jesus, der Christus.

Die Heilsbedeutung, die dieser Sendung innewohnt, hat Lukas mit einem Echo des Weihnachtsevangeliums anklingen lassen (2,14). Dort haben die Engel den Hirten von Bethlehem den Zusammenklang zwischen Gottes Ehre im Himmel und dem Frieden auf Erden verkündet – im Modus der Verheißung. Hier öffnen die Worte den Himmel über Jerusalem: Dort herrscht der ewige Frieden in der Fülle, die Gottes Herrlichkeit aufstrahlen lässt, der Glanz seiner Herrlichkeit (vgl. Jes 6,3). Jerusalem wird – Gott sei's geklagt – zu einer Stadt des Krieges werden (19,41-44). Aber Gott bleibt Gott; der Himmel spannt sich über jede Zeit und jeden Ort. Der Friede bleibt die Verheißung: die Versöhnung mit Gott und untereinander. Dafür tritt Jesus ein, der „Retter“ aus der „Stadt Davids“ (2,11). Er ist „König“ – als messianischer Davidssohn.

So glanzvoll aber der Einzug scheint, den die Jünger mit Jesu Einwilligung inszenieren, so direkt kommt der Widerspruch derer, denen die Sicherheit der Stadt und die Heiligkeit des Tempels anvertraut sind (39). Sie befürchten Aufruhr – und werden später Jesus als Aufständischen vor Pilatus verklagen (23,2). Sie erkennen nach Lukas auch, dass Jesus ein wesentlich anderes Verständnis der Heiligkeit Gottes hat, als sie selbst es für richtig halten. Sie führen aber nicht die Diskussion, sondern wollen nur, dass Ruhe herrscht. Jesus weist dieses Ansinnen zurück (40) – weil das Unrecht, das Platz greift, wenn er verfolgt wird und wenn später die Stadt zerstört werden wird, zum Himmel schreit (vgl. Hab 2,11: „Der Stein in der Mauer schreit“). Das Reden der Jünger ist Jubel; das Schreien der Steine wird Klage sein.

Der Einzug in Jerusalem macht Jesus im Lukasevangelium unter neuen Umständen genau so kenntlich, wie er in Nazareth mit seiner öffentlichen Verkündigung begonnen hat. Er ist der gesalbte und gesandte Messias, der-- als Gesegneter gekommen ist, um Gottes Gnadenjahr auszurufen (4,18-20): den Frieden, der im Himmel über Jerusalem ausgebreitet ist, auch wenn die Stadt sich ihm verweigert. Das Ethos der Gewaltlosigkeit und Feindesliebe (6,27-36) prägt auch seinen Einzug: Das bescheidende Reittier zeigt es an, der Jubel bringt es zum Ausdruck. So wie Jesus in Galiläa und auf dem Weg das Reich Gottes verkündet hat, so macht er es auch in Jerusalem sichtbar und hörbar. Als Messias ist und bleibt er Prophet, der genau voraussieht, was geschehen wird – im Guten wie im Bösen. Diese Voraussicht macht ihn aber nicht zu einem Alleswisser, der andere belehrt und ungerührt seinen Weg verfolgt, sondern zum Messias aus dem Volk, der für das Volk Gottes eintritt. Stellvertretend sind es seine zahlreichen Jünger (Männer wie Frauen), die ihm einen königlichen Empfang bereiten. Es ist kein militärischer Triumphzug, der inszeniert wird; es findet eine Prozession statt, in der Jesus als Messias bis vor die Tore Jerusalems zieht, um ihr den Segen Gottes zu bringen (Ps 122). Dass sich die Hohepriester mitsamt den Schriftgelehrten dem Friedensboten verweigern, wird zum Unglück Jerusalems beitragen, das Jesus beklagt (19,41-44).

## 2.2 Lk 19,41-44

Die Trauer über die Zerstörung Jerusalems

**41Und als er sich der Stadt näherte, weinte er über sie 42und sagte: „Wenn doch auch du an diesem Tag erkannt hättest, was zum Frieden führt! Aber jetzt ist es vor deinen Augen verborgen. 43Denn Tage werden über dich kommen, da deine Feinde einen Wall vor dir aufwerfen und dich einkreisen und von überall her bedrängen 44und dich dem Erdboden gleichmachen samt deinen Kindern und in dir keinen Stein auf dem anderen lassen, weil du die Zeit deines Besuches nicht erkannt hast.“**

Die kleine Zwischenszene zeigt, wie Lukas will, dass auf das schreckliche Geschehen der Zerstörung sowohl Jerusalems auch des Tempels geschaut werden soll, zu der es im Jahr 70 n. Chr. gekommen sein wird. Die Verse gehören zu seinem Sondergut. Eine kleine Kapelle am Ölberg (Dominus flevit – Der Herr hat geweint) bewahrt die Erinnerung: Nicht der Triumph soll herrschen, dass Jesus doch Recht gehabt hat, schon gar nicht die Genugtuung ob eines – angeblichen – Strafgerichts Gottes über die ungläubigen Juden, wie allzu oft gedeutet worden ist und wird, sondern die Anteilnahme am Leiden der Juden – weit über die damaligen Ereignisse hinaus.-

[www.rub.de/nt](http://www.rub.de/nt)

[nt@rub.de](mailto:nt@rub.de)

[www.facebook.com/neues.testament](https://www.facebook.com/neues.testament)

Die kurze Szene verbindet eine knappe Einleitung mit einer gestaffelten Prophetie Jesu.

19,41	Das Weinen Jesu
19,42-44	Das Wort Jesu
42	Die Klage über die verpasste Gelegenheit
43-44	Die Vorhersage des kommenden Elends

Die Prophetie Jesu passt mit seiner Klage über die „ungläubige Generation“ zusammen, die am Fuß des Verklärungsberges vor allem seine Jünger kennzeichnet (9,41). Sie ist bei Lukas an keiner Stelle Ausdruck einer übernatürlichen Rechthaberei, sondern an jeder Stelle einer kritischen Anteilnahme, die nicht versäumt, den Finger auf die Wunde zu legen, aber nicht verletzen, sondern heilen will, ohne den eigenen Schmerz zu leugnen.

Das Weinen gehört zu den starken Emotionen Jesu (41). Sie charakterisiert den Propheten, der als Mensch das Leid anderer nicht an sich abperlen lässt, sondern sich ihm öffnet (2 Kön 8,11; Jer 8,23). Die passende Gegensezene ist das Leiden Jesu im Gebet am Ölberg (22,39-46). Mit dem Weinen ist der Ton gesetzt: Empathie und Solidarität, nicht Schadenfreude oder Genugtuung. Dass und wie Jesus Anteil nimmt, zeigt die Klage (vgl. Jer 15,5), die er führt (42). Sie nimmt die Hochstimmung des Einzugs auf, die Jesu Jünger zum Ausdruck gebracht haben (19,38), beleuchtet aber deren Kehrseite. „Dieser Tag“, an dem Jesus in Jerusalem einzieht, hätte der Glückstag für die Stadt, so Lukas, werden können, weil mit dem Messias Jesus der Friede des Gottesreiches eingezogen wäre: Gott selbst kommt mit Jesus in Jerusalem zu Besuch (V. 44). Der „Friede“, den Gottes Herrlichkeit im Himmel ausstrahlt (19,41), hätte die Erde erreicht, deren Zentrum Jerusalem ist. Doch auch wenn das Volk lange auf der Seite Jesu bleibt (vgl. nur 19,48), extrapoliert Jesus das Nein der Hohepriester und Schriftgelehrten, der „Ersten“ Jerusalems (vgl. 19,39.47), die das Schicksal der Stadt bestimmen. Die Verborgenheit dessen, was Jesus offenbart, ist ein großes Thema, das Jesus im Lukasevangelium mit seinen Gleichnissen anstößt (8,1-18). Sie wird zur tödlichen Gefahr für Jerusalem.

Der Grund der Trauer Jesu wird in der folgenden Prophetie deutlich: das schreckliche Leid, das Jerusalem erdulden muss (43-44). Von einem Strafgericht ist keine Rede, obgleich die Verse bis in die Gegenwart hinein oft so gedeutet werden und auch der jüdische Historiker Flavius Josephus die Zerstörung Jerusalems – in der prophetischen Tradition der Exilsdeutung – als Strafgericht Gottes über das zelosig gewordene Volk gedeutet hat. Wohl aber wird in einer Genauigkeit, die über die Schmerzgrenze hinausführt, die Kriegsführung äußerster Brutalität charakterisiert, wie sie in der Antike bei der Eroberung einer Stadt üblich gewesen ist und im Fall Jerusalems zu besonders üblen Grausamkeiten geführt hat (20,20-24). Josephus hat die schrecklichen Ereignisse detailliert beschrieben (De bello Iudaico 6). Die Schlusswendung kommt auf die anfängliche Klage zurück. Das griechische Wort *episkope* wurde früher, als das Wort noch nicht negativ besetzt war, mit „Heimsuchung“ übersetzt; latinisiert könnte man von einer Supervision sprechen: Gott schaut auf seine Stadt, indem er sie besucht. Er macht sich ein Bild von ihr: Er durchschaut sie, aber er lässt auch sein Licht auf sie fallen (vgl. 1,78). Dies geschieht für Lukas mit der Sendung Jesu, die zu seinem messianischen Einzug führt (19,41-44). Was Jesus mit den Augen Gottes sieht und was die Jünger mit den Augen Jesu sehen sollen, treibt ihm die Tränen ins Gesicht, weil die Offenbarung des Friedens verkannt wird.

Neben dem Einzug, der auf eschatologischen Jubel gestimmt ist, steht die jesuanische Prophetie der Tränen, die das Leiden der Menschen in Jerusalem aufnimmt und ausdrückt (vgl. 23,28). Beides gehört wechselseitig zusammen. Das eine ist wie das andere eine stilisierte Erinnerung, die das Ethos Jesu mit seiner Heilssendung verknüpft. Die Friedensbotschaft Jesu steht diametral den zelotischen Hassparolen entgegen, die nicht nur den Römern, sondern zuerst kriegsskeptischen und friedliebenden Juden mit Gewalt begegnet sind und ihren Teil dazu beigetragen haben, dass die römische Vergeltungsmaschinerie, die ihrer eigenen Unerbittlichkeit folgte, die Stadt zerstört hat. Die kurze Szene ist in die Mühlen des (pseudo-)christlichen Antijudaismus geraten. In Wahrheit ist sie ein starkes Bindeglied jüdisch-christlicher Geschwisterlichkeit, das vom Gedächtnis des Leidens geprägt ist – in der Hoffnung auf Gott.

### 2.3 Lk 19,45-48

#### Die Tempelaktion Jesu

**<sup>45</sup>Und er ging in den Tempel und begann, die Händler hinauszuerwerfen, <sup>46</sup>und sagte ihnen: „Geschrieben steht: ‚Mein Haus soll ein Haus des Gebetes sein‘ (Jes 56,7), ‚ihr aber habt es zu einer Räuberhöhle gemacht‘ (Jer 7,11).“ <sup>47</sup>Und er lehrte täglich im Tempel. Die Hohepriester aber und die Schriftgelehrten suchten, ihn loszuwerden, und die Ersten des Volkes, <sup>48</sup>und fanden nicht, was sie tun sollten; denn das ganze Volk hing ihm an und hörte.**

Lukas stellt einen direkten Zusammenhang dar: Der Einzug (19,29-40) führt bis an den Abhang des Ölberges. Von dort sieht Jesus auf die Stadt (19,41-44) und sagt ihre schreckliche Zukunft voraus. Der Weg weiter in die Stadt führt ihn direkt zum Tempel, der dem Ölberg gegenüberliegt (19,45-48). Er ist das religiöse, politische und finanzielle Zentrum nicht nur der Stadt Jerusalem, sondern auch des weltweiten Judentums. König Herodes hat einen umfassenden Neubau des Heiligtums in Angriff genommen, der zur Zeit Jesu in den äußeren Bereichen noch nicht völlig abgeschlossen war. Der Tempel ist für Jesus im Lukasevangelium vor allem ein Lehrhaus (19,47a; 20,1 - 21,4; 21,37; auch 21,5-36); vgl. Apg 3,1 - 4,22; 5,12-16.21a.42; 22,1-21) – was er nach jüdischer Auffassung immer auch ist. Den Opferkult hat Lukas im Auge, aber nicht im Fokus. Ihn interessiert der Ort öffentlicher Evangeliumsverkündigung, den Jesus am Tag seines Einzuges vorbereitet – im Wissen, dass er auf Widerstand stoßen wird, aber in der Bereitschaft, sich von seiner Abweisung nicht zu einer Abweisung Jerusalems verleiten zu lassen.

Die Perikope ist bei Lukas stark verdichtet; nicht eine einmalige Aktion, sondern eine nachhaltige Aktivität Jesu steht im Blick: sein tägliches Lehren im Tempelareal.

19,45-46 Die Aktion

45 Der Hinauswurf der Händler

46 Die Deutung mit Hilfe von Jes 56,7 und Jer 7,11

19,47a Die tägliche Lehrtätigkeit Jesu im Tempel

19,47b.48 Der vergebliche Versuch, Jesus loszuwerden

Lukas folgt grundsätzlich Markus (Mk 11,15-17), hat aber die Aktion Jesu auch im Vergleich zu Matthäus und Johannes stark zurückgenommen: Er legt Gewicht auf das Lehren, das von der Prophetie Israels stimuliert wird, die Jesus sich zu eigen macht. Die Tempelaktion bereitet die Bühne für die Verkündigung Jesu in Jerusalem.



Lukas belässt es bei der einfachen Notiz, dass Jesus die Händler aus dem Tempel geworfen hat (45). Er gibt weder eine Erklärung, noch nennt er Details. Er scheint die Aufgabe dieser Händler vorausgesetzt zu haben. Wahrscheinlich hat er – wie die anderen Evangelien – sowohl an Geldwechsler gedacht, die gegen eine (geringe) Gebühr fremde Währungen gegen den für den Tempel vorgesehenen Schekel eintauschen konnten, als auch an Verkäufer, die kultfähige Opfertiere feilgeboten haben. Alle arbeiteten mit Konzessionen der Hohepriester. Man darf nicht von einem System der Ausbeutung religiöser Interessen und Pflichten des Volkes sprechen; das System funktionierte leidlich. Die Kritik Jesu setzt tiefer an; sie ist radikal. Die Händler hatten ihre Plätze im „Vorhof der Heiden“; der innere Bereich blieb von der Aktion Jesu unberührt. Aber wenn die Händler – für einen symbolischen Moment – ausgeschaltet werden, kommen die Opfer zwar nicht gleich zum Erliegen, werden aber unterbrochen. Das ist bei Lukas der Sinn der Aktion: Platz zu schaffen, für das, was jetzt ansteht. Weder die Hohepriester, die den Kult zu verantworten haben, noch die Opfer, die dargebracht werden, haben eine Wirkung für das eschatologische Kommen des Gottesreiches, auf das es in der Sendung Jesu aber ankommt. Deshalb inszeniert Jesus die Unterbrechung. Er füllt den Tempel mit seiner Person und seiner Lehre.

Zur Begründung beruft er sich auf die Heilige Schrift Israels (46). Ohne dass er ihre Namen nannte, kombiniert er zwei der großen Propheten, Jesaja und Jeremia, mit zentralen Worten ihrer überlieferten Botschaft. Zuerst zitiert Jesus die helle Prophetie Jesajas, dann die dunkle Jeremias. Beide gehören zusammen wie zwei Seiten einer Medaille. Die Prophetie Jesajas imaginiert die Überwindung des Exils (Jes 56,1-8), die Prophetie Jeremias analysiert die frühere Tempelzerstörung, die mit dem babylonischen Exil verbunden ist (Jer 7,1-15). Jesus tritt für die Gültigkeit der jesajanischen Verheißung ein, obgleich die Wahrheit der jeremianischen Kritik unleugbar ist. Die „Räuberhöhle“ ist ein Versteck für Diebesgut, ein Rückzugsort für Verbrecher, ein Ausgangspunkt für Raubzüge. Jesus setzt bei den Händlern an; aber es geht ihm nicht um ihr Geld (vgl. 21,1-4), sondern um das System, das die Hohepriester zusammen mit Schriftgelehrten und politisch Führenden (vgl. V. 47) aufbauen, um die Schätze des Gottesvolkes zu bunkern und für sich zu reklamieren, nicht aber zu teilen. Jesus attackiert die Deutungsmacht, die von seinen Gegnern aufgebaut wird: Sie scheinen die Sache Gottes zu betreiben, sind aber tatsächlich, so Jesus bei Lukas, nur auf Eigennutz aus. Die positive Seite, „Haus des Gebetes“, hat bei Lukas keine Pointe gegen die Opfer; das geht aus der Kindheitsgeschichte hervor (vgl. 1,5-10.23; 2,22-24). Es ist vielmehr eine positive Beschreibung dessen, was im besten Sinn des Wortes Opfer sein sollen: Anbetung Gottes, Lob Gottes, Bitte Gottes, Dank Gottes. Das Gebet ist für Jesus selbst von größter Wichtigkeit (3,21; 5,15; 6,12; 9,18.28-29; 11,1); er hat seine Jünger das Vaterunser gelehrt (11,1-4); nach der Apostelgeschichte wird sich die Urgemeinde im Tempel täglich zum Gebet treffen (Apg 2,46). Der Gegensatz, den Jesus aufdeckt, ist der zwischen dem, was der Tempel – nach Gottes Willen sein soll, und dem, was die verantwortlichen Menschen aus ihm gemacht haben. Wenn seine Grundbestimmung ist, „Haus des Gebetes“ zu sein, ist überall dort der Tempel, wo gebetet wird – überall dort ist auch Jerusalem. Stephanus wird in seiner Predigt daran erinnern, wie problematisch schon der erste Tempelbau gewesen ist (Apg 7,47-50). Er teilt die Kritik Jesu – aber Jesus ordnet die Kritik in die Bejahung der Verheißung ein.

Die Lehre Jesu (**47a**), die schon mit der Erklärung seiner Aktion beginnt, füllt den Platz, den er für Gott geschaffen hat. Die Inhalte werden folgen (20,1 – 21,4). Der entscheidende Anfang ist gemacht. Freilich bleibt die Kritik nicht aus (**47b.48**). Sie wird von den versammelten Führungskräften vorgebracht: Kult (Hohepriester), Recht (Schriftgelehrte) und Politik (Erste) sind vertreten. Die Gegner haben nach Lukas zwar keine Argumente, aber genau den Willen zur Macht, den Jesus mit Verweis auf Jeremia beenden will.

Die Tempelaktion ist eine prophetische Zeichenhandlung: Jesus besetzt den Tempel, indem er die Opfer symbolisch unterbricht und Raum für seine Lehre schafft: dass er als „Haus des Gebetes“ von Grund auf reformiert werden muss – soweit, dass die irdischen Gebäude durchsichtig für die Gegenwart Gottes unter allen werden, die Jesus nachfolgen. Auch die Tempelaktion ist zu oft antijüdisch gedeutet worden: als ob der Tempel und die Opfer nicht gemäß dem Gesetz Gottes eingerichtet und vollzogen worden wären und die Korruption der Hohepriester nicht auch von jüdischer Seite scharf kritisiert worden wäre. Aber tatsächlich zielt sie nicht auf die Abschaffung, sondern die Aufschließung des Tempels: für das Reich Gottes, für das Gebet, für Jesus und alle, für die er eintritt.

### 3. Lk 20,1 – 21,4 Streitgespräche über die Vollmacht Jesu

An den dreifach gestaffelten Auftakt des Wirkens Jesu in Jerusalem (19,29-48), der vom Einzug über die Klage angesichts der kommenden Zerstörung Jerusalems bis zur Bereitung des Tempels für die Lehre Jesu reicht, fügt Lukas eine Serie von Streitgesprächen an, die an ausgewählten Beispiel die Lehre Jesu konkretisieren. Ihr Anlass und Thema ist die Vollmacht Jesu. Jesus wird eingangs von führenden Kräften Jerusalems nach dem Recht gefragt, „das alles“ zu tun, verdichtet in der Tempelaktion (20,1-2). Auf diese Frage antwortet Jesus zuerst indirekt, indem er auf die Person und das Wirken des Täufers Johannes verweist (20,3-8), dann direkt, mit Hilfe eines Gleichnisses, das ein Selbstportrait Jesu zeichnet (20,9-19). Mit der Kaisersteuer (20,20-26) und der Auferstehung (20,27-40) werden sodann auf zwei zentralen Feldern – der Politik und der Hoffnung – Positionen markiert, die der messianischen Autorität Jesu Ausdruck verleihen, ohne dass sie exklusiv auf Offenbarungswissen des Gottessohnes zurückgehen: Sie zeigen, dass Jesus eine starke Stimme des Gottesglaubens mitten im Judentum erhebt, offen für die Reich Gottes- und die Auferstehungsbotschaft seines Evangeliums. Mit einer eigenen Position zur Messiasfrage (20,41-44), die in allen Gesprächen aufbricht, klärt Jesus mit Verweis auf David und die Psalmen, also wieder inmitten der lebendigen Tradition Israels, dass die Christologie der Gottessohnschaft die Konsequenz der messianischen Hoffnungen ist, die Verifizierung der Auferstehungserwartung, die Orientierung der politischen Ethik, die Weiterführung der Täuferpredigt, die eigentliche Begründung für die Transformation des Tempels zu einem Gebets- und Lehrhaus, das Gottes Reich wahrnimmt und vermittelt. Die Serie endet mit dem Aufbau eines scharfen Kontrastes: Auf der einen Seite stehen – karikiert – heuchlerische Schriftgelehrte, die ihre Macht missbrauchen (20,45-47): eine Warnung an die Adresse der Jünger; auf der anderen Seite steht eine Witwe, die zum Vorbild wird, so arm sie auch ist (21,1-4).

Lukas arbeitet mit seiner markinischen Vorlage (Mk 11,27 – 12,40). Er folgt ihr, lässt aber das dort platzierte Gespräch über das Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe aus, weil er bereits zuvor auf dem Weg Jesu nach Jerusalem den Disput mit einem Schriftgelehrten eingebaut hat, einschließlich des Samaritergleichnisses (10,25-37). Durch diese Verschiebung verschärft sich der Ton: Durchweg werden Konflikte verhandelt, auf der Basis der Heiligen Schrift, im Horizont der messianischen Hoffnung auf Gottes Reich, die entsteht oder geleugnet wird.

### 3.1 Lk 20,1-8

#### Das Recht Jesu zur Tempelaktion

**<sup>1</sup>Und es geschah an einem der Tage, als er das Volk lehrte im Tempel und verkündete, dass die Hohepriester und die Schriftgelehrten mit den Ältesten aufstanden <sup>2</sup>und zu ihm sagten: „Sag uns: In welcher Vollmacht tust du dies? Wer ist es, der dir diese Vollmacht gegeben hat?“ <sup>3</sup>Da antwortete er und sagte zu ihnen: „Ich will euch auch etwas fragen. Sagt mir: <sup>4</sup>Die Taufe des Johannes – war sie vom Himmel oder von Menschen?“ <sup>5</sup>Sie aber überlegten untereinander und sagten: „Wenn wir sagen: ‚Vom Himmel‘, wird er sagen: ‚Warum habt ihr ihm nicht geglaubt?‘ <sup>6</sup>Wenn wir aber sagen: ‚Von Menschen‘, wird das ganze Volk uns steinigen; denn es glaubt, dass Johannes ein Prophet ist. <sup>7</sup>Und sie antworteten: „Wir wissen nicht, woher.“ <sup>8</sup>Da sagte Jesus ihnen: „Dann sage ich euch nicht, in welcher Vollmacht ich dies tue.“**

Der Auftakt der Serie von Streitgesprächen schließt direkt an die Tempelaktion Jesu an (19,45-48), auf die sein messianischer Einzug in Jerusalem zielt (19,29-40). Es wird die Frage der Legitimation Jesu aufgeworfen, von den Protagonisten Jerusalems, die bis zum Prozess gegen Jesus die Macht in ihren Händen halten wollen. Die Antwort Jesu weitet den Horizont bis an den Anfang seines Wirkens, das vom Täufer Johannes vorbereitet worden ist (3,1-20). Sie ruft auch die Antwort Jesu auf die Frage des Täufers nach der messianischen Sendung Jesu wach (7,18-23) und die Frage Jesu nach der Motivation der Menschen, zu Johannes in die Wüste zu ziehen (7,24-35). Dadurch wird der Gesamtrahmen der Verkündigung, des Wirkens und des Anspruchs Jesu aufgespannt, der sich in seinem Jerusalemer Wirken verdichtet. Insofern ist die Verweigerung einer Antwort die passende erste Reaktion Jesu: Sie klärt, dass die Tempelaktion nicht voraussetzungslos beurteilt werden kann, sondern sich nur im Gesamtzusammenhang sowohl seiner eigenen Sendung als auch deren Verbindung mit der Verheißungsgeschichte Israels erklärt.

Die Szene schildert einen Dialog, der aber nicht offen verläuft, weil die Gegner Jesu die Auseinandersetzung scheuen.

20,1-2	Die Frage der Hohepriester, Schriftgelehrten und Ältesten nach der Vollmacht Jesu
20,3-4	Die Gegenfrage Jesu nach der Autorität der Johannestaufe
20,5-7	Das Kalkül und die Antwortverweigerung der Kontrahenten Jesu
20,8	Die Verweigerung einer Antwort durch Jesus

Lukas folgt ziemlich genau Markus (Mk 11,27-33), hat aber die Sprache überarbeitet und den Gedankengang gestrafft, wie üblich.

Die Frage nach der Vollmacht Jesu (**1-2**) deckt die theologische, aber auch die politische Brisanz des Wirkens Jesu auf. Im Modus des skeptischen Widerspruchs wird deutlich, dass Jesu Agieren, das im Tempel kulminiert, prophetisch und programmatisch ist – nicht nur in den Augen seiner Anhänger, sondern auch in den Augen seiner Gegner. Es ruft die Frage nach Gott auf, weil der Tempel und Jerusalem, das Volk Israel und die Zukunft der Welt im Horizont der biblischen Überlieferung und in der Perspektive jüdischer Identität nur von Gott her verstanden werden können. Darin ist Jesus sich mit seinen Gegnern einig – nur dass er ein anderes Leitbild als sie entwirft. In der Frage kommen die führenden Gruppen des damaligen Judentums zusammen, die Jerusalem als ihre Macht- und Aktionsbasis sehen. Die „Hohepriester“ sind die Mitglieder der führenden Priesterfamilien (Zacharias gehörte nicht zu ihnen), die den Tempel verwalten und für den geregelten Ablauf der Opfer sorgen, zugleich aber eine politische Ordnungsmacht ausüben, mit Rückendeckung der Römer, in den Grenzen, die ihnen der jeweilige Statthalter setzte; aus der Gruppe wird der jeweils amtierende Hohepriester gewählt, zur Zeit Jesu Kaiaphas, der zusammen mit seinem Schwiegervater Hannas agierte (3,2). Die „Schriftgelehrten“ sind die Juristen und Lehrer, die in Zweifelsfragen des rituellen und sozialen Lebens über die theologische Interpretation der Tora und die Entwicklung der jüdischen Halacha entscheiden, um das Gesetz zur prägenden Norm Israels zu machen. Die „Ältesten“ (Presbyter) – wohl zu identifizieren mit den „Ersten“ nach 19,47 – sind die Honoratioren der Stadt, die soziale und wirtschaftliche Elite, die für das jüdische Gemeinwesen Sorge getragen haben. Zusammen bilden sie die drei Fraktionen des Hohen Rates, der juristische, polizeiliche und politische Aufgaben zu erfüllen hat und auch im Fall Jesu aktiv werden wird (22,66-71). Sie fragen nach der „Vollmacht“ (*exousia*), d.h. nach seinem Recht, das ihm nur von Gott zukommen kann. Deshalb ist die weiterführende Frage nach dem, der Jesus berechtigt hätte, die Gottesfrage. Freilich erwarten die Fragesteller keine positive Antwort; sie wollen vielmehr Jesus als Usurpator eines göttlichen Vorrechts und deshalb als blasphemischen Falschpropheten und Lügenlehrer hinstellen (5,24; ferner 4,36 - vgl. 4,5). Der Anlass der Kritik ist die Tempelaktion, aber der Radius der Kritik ist größer: „Dies“ bezieht sich auf das Lehren Jesu und auf die Aktion im Tempel – und damit auf alles, was Jesu Wirken, seine Worte wie seine Taten auszeichnet.

Die Antwort Jesu (**3**) ist eine Gegenfrage; sie zielt darauf, klarzustellen, dass die Frage der Hohepriester, Schriftgelehrten und Ältesten nicht ehrlich, sondern unehrlich gestellt ist. Jesus lenkt den Blick auf den Täufer Johannes und dessen „Vollmacht“. Diese Wendung ist nicht Taktik. Sie schafft die Gelegenheit, die Voraussetzungen der Frage aufzudecken und damit auch der Ablehnung Jesu, die aus ihr spricht. Johannes steht bei Lukas mit der Taufe, die er spendet (3,1-20), für drei zentrale Themen: erstens für die Vergebung der Sünden jenseits des Tempelkultes, geöffnet durch Gottes eschatologischen Heilswillen, zweitens für die ethische Orientierung des ganzen Volkes an Gottes Willens, authentischer als in der schriftgelehrten Exegese, weil sie in prophetischer Kompetenz direkt auf den Willens Gottes bezogen ist, und drittens für die messianische Erwartung eines „Stärkeren“, der Gottes Geist vermitteln wird. Alle drei Impulse stehen in direkter Verbindung mit der Heilssendung Jesu; sie fordern in gleicher Weise wie Jesus selbst die Hohepriester, Schriftgelehrten und Ältesten heraus, die Lukas als Sachwalter des Status quo portraitiert.

Weil sie die Präzision der Gegenfrage Jesu genau verstanden haben, geraten die Fragesteller ins Grübeln (5-7). Sie reagieren aber nicht sachlich, sondern rein taktisch. Lukas hatte erzählt, dass „Scharen“ zu Johannes hinausgezogen waren (3,7.10; vgl. 7,24), nicht zuletzt auch Zöllner (3,12) und Soldaten (3,14). Die führenden Kräfte Jerusalems waren nicht dabei. Diese Verweigerung holt sie jetzt ein. Sie akzeptieren, dass auch Johannes mit seiner Taufe eine göttliche „Vollmacht“ beansprucht haben muss. Aber sie wollen die exakt von Jesus gestellte Alternative – „vom Himmel (also: von Gott) oder von Menschen“ (3,4) – nicht entscheiden. Im ersten Fall würden sie sich selbst mangelnder Konsequenz zeihen müssen; im zweiten Fall, dem sie offensichtlich zuneigen, müssen sie den Zorn des Volkes fürchten, das Johannes für einen „Propheten“ hält – der er auch in den Augen Jesu tatsächlich ist (7,24-28). Sie verweigern die Antwort, aus purem Eigennutz. Das letzte Wort, das bei Lukas wieder Jesus hat (8), stellt schlicht und ergreifend fest, dass es keine Basis für eine sinnvolle Auseinandersetzung mit der Vollmacht und der Qualität seiner Lehre gibt, weil die Kontrahenten gar nicht bereit sind, sich auf die Glaubensfrage einzulassen.

Die Vollmachtsfrage führt ins christologische Zentrum der letzten öffentlichen Auseinandersetzungen und weitet den Blick: Zwischen Jesus und den führenden Kräften Jerusalems wird es keine Verständigung geben. Zwischen Johannes dem Täufer und Jesus gibt es aber eine innige Beziehung: Sündenvergebung, Ethik, Hoffnung. Wer sich dem Täufer und seinem Ruf zur Umkehr verweigert, kommt auch nicht zu Jesus. Wer keine inhaltliche Klärung will, sondern wie die Gegner Jesu nur taktiert, ist kein ernsthafter Gesprächspartner.

### 3.2 Lk 20,9-20

#### Das Gleichnis von den bösen Winzern

**<sup>9</sup>Er begann aber, dem Volk dieses Gleichnis zu sagen: „Ein Mensch pflanzte einen Weinberg und verpachtete ihn Winzern und zog für lange Zeit weg. <sup>10</sup>Und mit der Zeit sandte er einen Knecht zu den Winzern, damit sie ihm von den Früchten des Weinbergs gäben. Die Winzer aber prügelten ihn und schickten ihn mit leeren Händen fort. <sup>11</sup>Und er schickte einen anderen Knecht. Aber auch ihn prügelten sie und schickten ihn mit leeren Händen fort. <sup>12</sup>Und er schickte noch einen dritten; den aber verwundeten sie und warfen ihn hinaus. <sup>13</sup>Da sagte der Herr des Weinbergs: ‚Was soll ich tun? Ich werde meinen geliebten Sohn schicken; wahrscheinlich werden sie ihn achten.‘ <sup>14</sup>Als die Winzer aber ihn sahen, überlegten sie beieinander und sagten: ‚Dies ist der Erbe. Lasst uns ihn töten, damit der Weinberg unser Erbe wird.‘ <sup>15</sup>Und sie warfen ihn aus dem Weinberg hinaus und töteten ihn. Was wird nun der Herr des Weinberges tun? <sup>16</sup>Er wird kommen und diese Winzer loswerden und den Weinberg anderen geben.“** Als sie es hörten, sagten sie: „Das soll nicht geschehen.“ <sup>17</sup>Er aber sah sie an und sagte: „Was also heißt, was geschrieben ist: ‚Der Stein, den die Bauleute verwarfen, dieser ist zum Eckstein geworden?‘ <sup>18</sup>Jeder, der auf den Stein fällt, wird zerschellen; auf den er aber fällt, den wird er zermalmen.“ <sup>19</sup>Und die Schriftgelehrten und die Hohepriester versuchten, ihn in ihre Hand zu bekommen, noch in dieser Stunde, und sie fürchteten das Volk; denn sie wussten, dass er dieses Gleichnis zu ihnen gesagt hatte. <sup>20</sup>Und sie ließen ihn beobachten und sandten Leute aus, die sich stellen sollten, als seien sie

**gerecht, damit sie ihn bei einem Wort packten, so dass sie ihn der Macht und Gewalt des Statthalters übergeben könnten.'**

Das Gleichnis von den bösen Winzern gibt die zweite Antwort auf die Vollmachtsfrage, bleibt aber nicht auf der Frageebene der Kritiker Jesu, sondern bringt die Verheißung und Verantwortung des Gottesvolkes Israel ein, die indirekt bereits durch den vorangehenden Hinweis Jesu auf die Taufe des Johannes (20,1-8) aufgerufen waren. Jesus wendet sich in seiner Gesprächsführung von den Hohepriestern, Schriftgelehrten und Ältesten (20,1) ab, weil es nicht möglich ist, mit ihnen zu reden (20,8), und dem Volk zu, das Johannes für einen „Propheten“ hält (20,6; vgl. 7,26) und Jesus, der im Tempel lehrt, gerne hört (19,48). Jesus argumentiert, wie sehr oft bei Lukas, mit Hilfe eines Gleichnisses, das in diesem Fall die Verantwortung für das Volk Gottes und den Umgang mit den Propheten in Israels bildlich vor Augen führt.

Das Gleichnis erzählt einen Kriminalfall, der über den Mord hinaus eine Lösung anbahnt.

20,9-16a	Die Gleichniserzählung	
9	Die Ausgangssituation: Die Anlage und Verpachtung des Weinberges	
10-12	Die Sendung der Knechte	
10	Der erste Knecht	} Abweisung und Misshandlung
11	Der zweite Knecht	
12	Der dritte Knecht	
13-16b	Die Sendung des Sohnes	
13	Die Initiative des Vaters	
14-15a	Das Kalkül der Winzer: Die Tötung des Sohnes	
15b.16a	Die Reaktion des Besitzers	
20,16b-18	Die Gleichnisbesprechung	
16b	Das Erschrecken der Hörer	
17-18	Die Prophetie des Ecksteins Jesu Das Zitat von Ps 118,22	
20,19-20	Die negative Reaktion der Hohepriester und Schriftgelehrten	

Lukas baut auf der Markusversion auf, auch mit der Kombination zwischen dem Gleichnis und der Deutung, die Ps 118 heranzieht. Aber er kürzt den Auftakt, mit dem Markus sehr deutlich die Verbindung zum Weinberglied Jesajas herstellt (Jes 5,1-7), einer prophetischen Allegorie der Geschichte und des Unterganges Israels. Dadurch verschiebt sich der Fokus. Markus erzählt (anders als Jesaja), dass der Weinberg, Israel, fruchtbar bleibt, aber die Pächter ausgetauscht werden müssen. Lukas hingegen erzählt das Gleichnis so, dass die Bosheit der Winzer plastisch wird – und die Reaktion des Besitzers auf sie. Dies passt zum Kontext: Die Hohepriester und Schriftgelehrten, die sich in den bösen Winzern wiedererkennen sollen (20,19-20), werden vom Volk getrennt. Ein Ansatz, eine Art Kollektivschuld „der Juden“ dargestellt zu finden, ist nicht zu erkennen. Die Kritik Jesu an denen hingegen, die ihn kritisieren und verwerfen, gewinnt an Stärke.

Das Gleichnis beginnt mit der Beschreibung einer Ausgangslage (9), die sozialgeschichtlich realistisch ist: Ein Grundbesitzer legt einen Weinberg an und verpachtet ihn. Die Pointe ist aber eine symbolische: Der Weinberg ist ein altes Bild für

Israel (Jes 5,1-7). Deshalb ist die Figur des Besitzers durchsichtig für Gott – und die Winzer sind diejenigen, die Verantwortung für das Volk Gottes haben.

Mit der Forderung des Besitzers, die Pacht zu entrichten beginnt das Drama (**10-12**). Die Forderung ist nur recht und billig; eine mögliche soziale Ungerechtigkeit hinter den herrschenden Besitzverhältnissen liegt nicht im Fokus des Gleichnisses. Der Besitzer wählt auch den richtigen Zeitpunkt, nach der Ernte, da die Trauben reif und transportfähig sind. Dass er Knechte (Sklaven oder Angestellte) sendet, ist gleichfalls professionell. Unprofessionell, unmoralisch, unklug ist das Verhalten der Winzer. Sie verweigern nicht nur die Pacht, sondern verprügeln auch die Boten und steigern gar noch ihre Aggressivität. Dass der Besitzer drei Versuche startet, touchiert die Grenze der Wahrscheinlichkeit, ist aber den Gesetzmäßigkeiten volkstümlichen Erzählens geschuldet.

Die dreifache Ablehnung bildet den dunklen Hintergrund für die letzte Chance, die der Besitzer den Pächtern einräumen will (**13**): Er sendet nicht einen weiteren Knecht, sondern seinen eigenen Sohn. Dass Jesus hier einen Bezug zu sich selbst aufbaut, ist nicht zu übersehen. Das Schlüsselwort heißt: „geliebter“. Es hat den Sinn: einziger. Es weist zurück auf die Taufe (3,22) und die Verklärung (9,35). Jesus erfährt und vermittelt die Liebe Gottes. Die Parabel fängt seine eschatologische Sendung ein: Ihr werden definitiv keine weiteren folgen. Im Umkehrschluss zeigt sich, dass die Sendung der Knechte an die Sendung der Propheten erinnert. Es gehört zur uralten und überzeugenden Selbstkritik Israels, die eigene Geschichte nicht zu schönen und das gewaltsame Geschick der Propheten in Erinnerung zu halten: „Deine Propheten warnten sie zwar und wollten sie zu dir zurückführen; doch man tötete sie und verübte schwere Frevel“ (Neh 9,26; vgl. Lk 4,24). Jesus gehört in diese Reihe – als Letzter, der der Erste sein wird.

Die Pächter nehmen ihre große Chance allerdings nicht wahr (**14-15a**). Sie verschreiben sich immer mehr ihrem Eigennutz – der sich aber als kapitale Selbstschädigung erweisen wird. Sie überlegen, sich des Erbes bemächtigen zu können, also den Weinberg, den sie gepachtet haben, in ihren Besitz zu überführen, um ihn dem rechtmäßigen Eigner zu entwenden. Deshalb werfen sie den Sohn aus dem Weinberg heraus und töten ihn. Was bereits auf der sozialgeschichtlichen Ebenen ein Kapitalverbrechen ist, erweist sich auf der symbolischen Ebene des Gleichnisses als komplettes Desaster. Wenn der Weinbergbesitzer für Gott durchsichtig ist und der Weinberg für Israel, läuft die Ermordung des Sohnes darauf hinaus, sich Israels zu bemächtigen, Gott aber zu ersetzen. Härter ist die Herrschafts- und Kultkritik eines Amos und Hosea auch nicht.

Jesus reflektiert die Moral von der Geschichte, indem er die Erzählung aus ihrer Logik heraus bespricht (**15b.16a**). Der Besitzer selbst wird kommen, die bösen Winzer „loswerden“, d.h. ihnen die Pacht entziehen und die Pflege des Weinbergs anderen anvertrauen. Die synoptischen Parallelen zeigen härtere Sanktionen an (Mk 12,9; Mt 21,41). Gottes Gericht wird vor Augen gestellt, aber nicht blutrünstig ausgemalt, sondern ebenso klar wie dezent angedeutet. Der Effekt ist wichtiger: Der Weinberg bleibt weiter fruchtbar; Israel bleibt Israel. Aber die Verantwortung wechselt. Wer sie übernimmt, bleibt offen. Dass es sich um Verbündete des Sohnes und Parteigänger des

Vaters handelt, ist sicher. Eine Ablösung Israels durch die Kirche ist undenkbar; eine Sorge der Jünger Jesu für Israel notwendig.

Jesus hat das Gleichnis dem Volk erzählt (V. 9), das ihm zugetan ist. Seine Gegner bekommen alles mit (Vv. 19-20). Aber sie bleiben in der Nachbesprechung außen vor, weil sie das Gespräch verweigern (20,7). Das Volk erschrickt (**16b**), weil es das Unheil kommen sieht und vermeiden will. Lukas wird die Passionsgeschichte so darstellen, dass sehr lange eine Mehrheit auf der Seite Jesu bleibt und selbst die Gaffer nach dem Tod Jesu sich an die Brust schlagen (23,48), so dass sich auch nach Ostern, wie die Apostelgeschichte farbenreich erzählt, eine große Menge finden wird, die Jesus Glauben schenkt (vgl. Apg 2,41 u.ö.). Freilich ist Jesus nicht dazu da, den Schrecken zu bannen. Er deckt vielmehr die Härte der Krise auf, in die auch Mitglieder des Volkes geraten werden, weil passieren wird, was in der Parabel prophezeit wird: die Tötung des Sohnes. Die überlieferte Deutung Jesu hat zwei Teile. Der erste Teil (**17**) beleuchtet mit Ps 118,22 die christologische Revolution, die Jesus entfesselt. Das Bild wechselt in die Architektur. Die Bauleute tragen die Verantwortung, Aber genau der Stein, den sie aussortiert haben, weil er angeblich nicht taugt, ist zum „Eckstein“ geworden, d.h. zum Konstruktionspunkt des ganzen Gebäudes, an dem alle anderen Steine sich orientieren. (Die alternative Übersetzung „Schlussstein“ ist philologisch schlechter begründet und sprengt das Bild, weil es hier nicht um den krönenden Abschluss, sondern um den entscheidenden Anfang geht.) In dieser Dialektik wird die Prophetie Simeons aufgenommen, dass Jesus von Gott als „Zeichen“ gesetzt wird, „dem widersprochen wird“ (2,34). Die Konsequenzen für die Adressaten entfaltet die Deutung (**18**): Wer an dem Eckstein, der von Gott gesetzt ist, Anstoß nimmt, kommt durch ihn zu Fall und stirbt an ihm. Das ist das traurige Geschick derer, die Jesus verwerfen und mit sich viele in den Untergang ziehen (19,41-44). Es ist in der kritischen Phase unmittelbar vor der Passion diese Härte des Kommenden, die im Vordergrund steht, durchaus im Einklang mit der Trauer über die Katastrophe der Stadt, aber ohne Genugtuung, sondern mit Klarsicht. Wie wenig das Wort eine Aussage über die Verwerfung Israels ist, ergibt sich in der Apostelgeschichte aus einer Predigt des Petrus, der in kritischer Lage gleichfalls das Eckstein-Wort anführt, nun aber mit der jenseits der Passion möglichen Öffnung des Untergangs für einen neuen Aufgang im Namen Gottes, der Heil wirkt, auch durch das Gericht (Apg 4,11-12).

Wie sehr aber in der erzählten Situation nach der Tempelaktion der Fokus auf das Unheil gelegt werden muss, das die folgende Geschichte sowohl Jesu als auch Jerusalems bestimmt, zeigt die Fortsetzung (**19-20**). Einerseits entziehen sich die Schriftgelehrten und Hohepriester – wo die Ältesten geblieben sind, bleibt offen – weiterhin der Auseinandersetzung mit Jesus und mit dem Volk; sie erkennen, dass Jesus sie gemeint hat. Aber dies verhärtet sie in ihrem Widerspruch. Denn sie ergreifen andererseits sogar weitergehende Initiativen, um einen Prozess gegen Jesus vor dem römischen Statthalter vorzubereiten, dem sie Jesus auch ausliefern werden (23,1-5). Damit ist klar, was passieren wird. Unklar ist lediglich, wann und wie es geschieht.

Das Winzergleichnis muss, wie manch andere neutestamentliche Tradition im Umkreis der Passionsgeschichte, aus den Klauen des Antijudaismus befreit werden. In der Exegese hat sich gezeigt, dass nicht die Distanzierung von Lukas und seiner überlieferten Kritik an den Hohepriestern, Schriftgelehrten und Ältesten zu diesem Ziel führt, sondern die bessere Annäherung an ihn. Lukas geht von der Fruchtbarkeit des Weinbergs, Israel,



aus und will, mit Jesus, dass Gott als der Herr des Weinberges anerkannt wird und dass die Arbeiter im Weinberg (vgl. 10,2) die Früchte abliefern – und den Sohn ehren.

### 3.3 Lk 20,21-26 Die Kaisersteuer

**21Und sie fragten ihn, indem sie sagten: „Lehrer, wir wissen, dass du aufrichtig redest und nicht auf die Person siehst, sondern wahrheitsgemäß den Weg Gottes lehrst. 22Ist es erlaubt, dem Kaiser Steuern zu zahlen, oder nicht?“ 23Er aber bemerkte ihre List und sagte zu ihnen: „24Zeigt mir einen Denar. Wessen Bild und Aufschrift trägt er?“ Sie sagten: „Des Kaisers“. 25Da sagte er zu ihnen: „So gebt nun dem Kaiser, was des Kaisers, und Gott, was Gottes ist.“ 26Und sie konnten ihn nicht bei einem Wort vor dem Volk packen, staunten über seine Antwort und schwiegen.**

Die Steuerperikope gehört zu den einflussreichsten Jesustraditionen, weit über die Kirchen hinaus. Sie berührt das empfindliche Thema Politik und Religion. Ein Steuerboykott gehörte zu den Faktoren, die den Jüdischen Krieg ausgelöst haben, auf den Lukas mit seinem traurigen Ende, der Zerstörung Jerusalems und des Tempels, schon zurückblickt. Vor Pilatus wird Jesus angeklagt werden, das Volk zur Steuerverweigerung aufgewiegelt zu haben (23,2) – ganz im Gegensatz zu dem, was Jesus in Wahrheit gelehrt hat. Das Sprichwort gewordene Schlussplädoyer Jesu verbindet das Tun des Gotteswillens mit der Aufforderung, Steuern zu zahlen. Die Perikope ist allerdings umstritten: Die einen sehen eine List, die anderen eine Programmatik Jesu eingefangen, die einen kritisieren einen angeblichen Opportunismus, die anderen eine heimliche Revolution. Eine genaue Prüfung zeigt aber, dass in der Perikope ein entscheidender Beitrag zur politischen Ethik überliefert wird, die im Rahmen der Reich-Gottes-Botschaft eine klare Weisung gibt: Kein Kaiser ist Gott; aber Gott ist nicht unpolitisch, sondern die Verehrung Gottes umfasst auch einen Raum, in dem die politische Herrschaft anerkannt wird. Es gibt eine Fundamentalunterscheidung zwischen Gott und Kaiser, aber keinen Glauben mit dem Rücken zur Welt.

Die Perikope ist wie ein klassisches Streitgespräch aufgebaut.

20,21-22	Die (listige) Frage an Jesus
20,23-24a	Die Gegenfrage Jesu nach einem Denar
20,24b	Die Antwort der Gegner
20,25	Die Stellungnahme Jesu
20,26	Die Ratlosigkeit der Gegner

Die Komposition arbeitet sowohl die Brisanz des Themas als auch die Problematik der Kommunikation heraus, weil Jesus nicht wirklich angefragt, sondern nur in die Bredouille gebracht werden soll. Lukas nimmt die markinische Vorlage auf und kürzt sie ein wenig, um auf der anderen Seite die Schärfe des Konfliktes hervorzuheben.

Lukas zieht die kritische Situationsbeschreibung von V. 20 in den Beginn der Steuerperikope hinein (21). Ziel derer, die *undercover* Jesus schaden sollen, ist es, mögliche Anklagepunkte gegen Jesus vor dem römischen Statthalter zu sammeln. Deshalb ist die höfliche Anrede, eine formvollendete *captatio benevolentiae*, reiner Hohn. Lukas ist zwar sicher, dass Jesus tatsächlich ein Lehrer ist, der die Wahrheit und

nichts als die Wahrheit sagt, weil er unparteiisch ist und den „Weg“ weist, den Gott die Menschen führen will. Aber er gibt zugleich zu verstehen, dass die Spione, die Jesu Gegner schicken, das Gegenteil von dem meinen, was sie sagen.

Nachdem sie ihm (vergeblich) zu schmeicheln versucht haben, kommen die Opponenten zum Punkt **(22)**. Die Kaisersteuer ist ein Herrschaftsinstrument, das dem *Imperium Romanum* Handlungsfreiheit erlaubt: von der Unterhaltung des Militärs bis zum Aufbau der Infrastruktur und der Prachtentfaltung des Kaiserhofes. Steuern zu zahlen, fordern die Römer von allen ein, die in ihrem Reich leben. Die Erfüllung der Loyalitätspflicht wird von den lokalen Autoritäten organisiert, die für Städte und Provinzen bestimmte Zahlungshöhen erreichen müssen, festgesetzt von der Zentrale. Wer Steuern zahlt, finanziert das Herrschaftssystem mit, das nicht durch den Gehorsam gegenüber Gott, sondern durch den Willen zur Macht geprägt ist. Deshalb ist es eine strittige Frage, ob ein „Lehrer“, der für sich in Anspruch nimmt, so eindeutig die Sache Gottes zu vertreten, tatsächlich die Steuer hinnehmen, vielleicht sogar anraten oder fordern kann, ohne seine Grundsätze zu verraten. Die Falle scheint perfekt gestellt: Die Aufforderung, Steuern zu verweigern, weil Gott es gebietet, würde direkt zu einer Anklage vor Pilatus führen können; die Aufforderung, Steuern zu zahlen, könnte den religiösen Eifer des Lehrers Jesu in Zweifel ziehen und ihn beim Volk diskreditieren.

Jesus nimmt die Herausforderung an. Als Prophet durchschaut er die wahren Motive der Fragesteller **(23)**, ihre „List“, in der sich Cleverness und Verschlagenheit vereinen. Der „Denar“, den er sich zeigen lässt **(24)**, ist das übliche Zahlungsmittel, das im ganzen Reich anerkannt ist; sein Wert der Tageslohn eines einfachen Arbeiters. Die Münzen sind ihrerseits nicht nur finanzielles Medium der Wirtschaft, das im ganzen Reich anerkannt wird, sondern auch Ausdruck der politischen Macht. Das Prägerecht bringt diese Dimension zum Ausdruck. Der Kaiser versieht seine Münzen mit seinem Bild und mit seiner Aufschrift. Sie repräsentieren ihn, der er seinerseits ihren Wert garantiert. Die Aufschrift nennt zur Zeit Jesu typischerweise den Namen des regierenden Herrschers Tiberius, der sich „Caesar“ tituliert und auf den „göttlichen Augustus“ zurückführt; auf der Rückseite ist ein Ehrentitel wie „Pontifex maximus“ (großer Brückenbauer) üblich: archaisch religiös und politisch programmatisch. Auf der Vorderseite ist das idealisierte Bildnis des Herrschers zu sehen, nach einem Modell, das auf Alexander den Großen zurückgeführt wird. Auf der Rückseite können Symbole politischer Theologie zu sehen sein, z.B. die römische Siegesgöttin Victoria. Die Botschaft ist klar: Das Imperium setzt seine Macht ein, um den Kreislauf der Wirtschaft zu beleben; die Steuern sind ein wichtiges Antriebsaggregat. Wer nicht als Eremit leben will, nimmt am Alltagsleben teil, das durch Geld und damit auch durch politische Macht bestimmt ist.

Die Fragesteller sprechen aus, was nicht zu übersehen ist. Deshalb kann Jesus seine Pointe formulieren **(25)**. „Was des Kaisers“ und „was Gottes“ ist, steht nicht auf einer Stufe, so dass es fein säuberlich voneinander getrennt werden und nebeneinander bestehen könnte. Der Akzent liegt vielmehr auf dem Schluss: auf dem, „was Gottes ist“. So besagt es die Form, die ein Achtergewicht hat; so geht es auch aus dem Kontext hervor, der die Theozentrik hervorhebt, auch in der folgenden Auferstehungsdiskussion (20,27-40). „Was Gottes ist“, ist schlechterdings alles: Er ist der Schöpfer, der Herr und der Erlöser der Menschen; er lässt sein Reich nahekomen; seinen Willen zu erfüllen, ist die Berufung aller Geschöpfe. In diesem Bereich aber gibt es – nach Gottes Willen –

durchaus auch etwas, „was des Kaisers ist“. Das ist die Steuer – nicht mehr, aber auch nicht weniger.

Die Klarstellung ist wegweisend: Keinem Kaiser dieser Welt gebührt religiöse Verehrung; jeder Kaiser dieser Welt ist vielmehr gehalten, seinerseits Gott die Ehre zu geben und seinen Willen zu tun. Die Kehrseite dieser Verpflichtung ist die Bereitschaft derer, die Gott lieben und sein Gebot erfüllen, um Himmels Willen auch den „Kaiser“ mit dem zu unterstützen, was er braucht, um seine Aufgaben zu erfüllen. Konfliktfälle werden nicht erörtert. Die Aufgabe guter Politik kommt indirekt durch den Gottesbezug zum Ausdruck; worin sie besteht und wie zu reagieren ist, wenn schlechte Politik gemacht wird, bleibt allerdings offen.

Die Reaktion der Fragesteller ist Ratlosigkeit (26). Ihr Versuch, Jesus eine Falle zu stellen, ist gescheitert – nicht, weil Jesus so geschickt gewesen wäre, ihr auszuweichen, sondern weil er so ehrlich ist, seine Position zu beziehen, die jenseits der Unterstellungen und des taktischen Kalküls liegt. Ihr Staunen ist keine Bewunderung, sondern Verblüffung; ihr Schweigen zeigt nicht, dass sie sich geschlagen geben, sondern dass sie ihm nichts entgegenzusetzen haben.

Die Erzählung von der Kaisersteuer zeigt, wie lebensnah die Botschaft Jesu ist. Auch das politische Feld wird mit der Liebe zu Gott und der Verkündigung seiner Herrschaft sondiert und kultiviert. Jesus verfolgt entschieden seine Sendung weiter, Gott zur Sprache zu bringen. Er macht auch klar, dass Gott außerhalb jeder Konkurrenz zu irdischen Potentaten steht, mit wie vielen Ehren auch immer sie sich umgeben und wieviel Macht auch immer sie inszenieren wollen. Aber die Konsequenz ist nicht Weltfremdheit, die sich unpolitisch geben könnte, sondern Anerkennung eines relativen Rechtes des Politischen. Jesus segnet nicht die Monarchie ab; der „Kaiser“ steht für jede Form von politisch notwendiger Ordnungsmacht. Sie ihr mit Verweis auf Gott zu verweigern, ist nicht fromm, sondern dumm. Aber Steuern zu zahlen, heißt nicht, zu allem Ja und Amen zu sagen, was ein Kaiser will. Vielmehr bringt auch die Steuerzahlung den Gotteswillen zum Ausdruck – dem auch der Kaiser sich nicht entziehen darf.

#### 3.4 Lk 20,27-40

##### Die Auferstehung der Toten

**<sup>27</sup>Einige der Sadduzäer traten herzu, die sagen, es gäbe keine Auferstehung, und fragten ihn: „<sup>28</sup>Lehrer, Mose hat uns geschrieben: ‚Wenn jemand stirbt, der einen Bruder und eine Frau hat, aber kinderlos ist, soll sein Bruder die Frau nehmen und seinem Bruder Nachkommen erwecken.‘ <sup>29</sup>Nun waren einmal sieben Brüder. Der erste nahm eine Frau und starb kinderlos, <sup>30</sup>auch der zweite, <sup>31</sup>und der dritte nahm sie und so weiter. Alle sieben hinterließen keine Kinder und starben. <sup>32</sup>Zuletzt starb auch die Frau. <sup>33</sup>Die Frau aber, bei der Auferstehung: wessen Frau wird sie? Die sieben haben sie ja zur Frau gehabt.“ <sup>34</sup>Da sagte Jesus ihnen: „Die Söhne dieser Welt heiraten und werden verheiratet. <sup>35</sup>Die aber gewürdigt werden, jenes Äons und der Auferstehung teilhaftig zu werden, heiraten weder noch werden sie verheiratet. <sup>36</sup>Denn sie können nicht sterben, sind sie doch wie die Engel, Söhne Gottes als Söhne der Auferstehung. <sup>37</sup>Dass aber die Toten auferweckt werden, hat schon Mose angezeigt, beim Dornbusch, wo er den Herrn ‚Gott Abrahams und Gott Isaaks und Gott Jakobs‘ nennt. <sup>38</sup>Gott ist nicht der Toten, sondern der Lebendigen, denn alle werden mit ihm leben.“ <sup>39</sup>Einige**

**der Schriftgelehrten antworteten und sagten: „Lehrer, du hast gut gesprochen.“  
40Denn keiner wagte ihn noch etwas zu fragen.**

Auf eine Frage, die denkbar weit nach außen zielt, ins politische Feld, und sich vor allem in der Gegenwart zu bewähren hat, die Kaisersteuer (20,21-26), folgt bei Lukas – wie in seiner markinischen Vorlage – eine Frage, die denkbar weit nach innen zielt, ins Herz der jüdischen Theologie, und unendlich weit in die Zukunft blickt, bis zum Jüngsten Tag und ins Jenseits. Die Auferstehungshoffnung ist im Judentum selbst strittig – damals wie heute. Lukas wird erzählen, wie Paulus als Anwalt in eigener Sache im Prozess vor dem Hohen Rat, der ihm gemacht werden soll, die Pharisäer und die Sadduzäer gegeneinander aufbringt, weil er behauptet, wegen der Auferstehungshoffnung vor Gericht gezerrt worden zu sein (Apg 23,6). In Jerusalem ist dieser Konflikt angebahnt. Denn die Sadduzäer werden vom Evangelist sofort als Vertreter einer jüdischen Gruppierung eingeführt, die den Auferstehungsglauben leugnet (V. 27), während die Schriftgelehrten, die später Jesus zustimmen (V. 39), pharisäisch beeinflusst scheinen. Im Kern steht eine doppelte Argumentation Jesu für die Auferstehungshoffnung: mit der Vernunft, die das groteske Gegenbeispiel der Sadduzäer als absurd erweist, und mit der Heiligen Schrift, die indirekt die Hoffnung begründet – auch in der Tora, die von den Sadduzäern anerkannt wird. Der Hinweis ist zwar nur indirekt; aber er ist ebenso von „Mose“ gedeckt wie die rechtliche Regelung, die von Sadduzäern angeführt wird.

Das Streitgespräch folgt dem einfachen Muster eines kritischen Einwandes, der klar zurückgewiesen wird. Das Thema ist vielschichtig. Seine grundlegende Bedeutung wird nicht durch die Frage der Sadduzäer, aber durch die Antwort Jesu aufgedeckt.

20,27-33	Die Frage der Sadduzäer
27	Die Charakterisierung der Sadduzäer
28	Der Verweis auf Mose (Dtn 25,5-6)
29-32	Das Beispiel der Frau und der sieben Brüder
33	Die scheinbar aporetische Frage
20,34-38	Die Antwort Jesu
34-36	Die qualitative Differenz zwischen dieser und jener Welt
37	Der Verweis auf Mose (Ex 3,6)
38	Die Schlussfolgerung: Gott der Lebendigen, nicht der Toten
20,39-40	Die Reaktionen
39	Das Lob von Schriftgelehrten
40	Schweigen als Respekt vor Jesus

Das Streitgespräch arbeitet den Unterschied zwischen der Verkündigung Jesu und der Überzeugung der Sadduzäer klar heraus: Es gibt keinen Kompromiss, sondern eine Alternative. Lukas hat die Szene im wesentlichen von Markus übernommen. Er hat nur einerseits die Redeanteile etwas eleganter als in seiner Vorlage gestaltet und andererseits den Schluss verändert, insbesondere das Lob der Schriftgelehrten. Markus lässt im Anschluss einen von ihnen auftreten, der positiv angetan ist und Jesus nach dem größten Gebot fragt – und vollkommen mit der Antwort einverstanden ist, die er mit dem Doppelgebot erhält (Mk 12,28-34). Diese Perikope hat Lukas ausgelassen, weil er bereits zuvor das Doppelgebot, zusammen mit dem Samaritergleichnis, platziert hat. Aber durch den Schluss der Auferstehungsperikope macht auch Lukas deutlich, dass es

keineswegs eine einheitliche jüdische Abwehrfront gegen Jesus gegeben hat, sondern durchaus viele Gemeinsamkeiten – die freilich weniger als die Konflikte betont werden.

Die Sadduzäer, die zu Jesus vortreten (**27**), gehören zu den führenden jüdischen Religionsgruppierungen der Zeit Jesu (Josephus, *De bello Iudaico* II 163-166; *Antiquitates Iudaicae* XVIII 1,4). Sie sind eng mit den Hohepriestern Jerusalems verbunden, aber nicht mit ihnen identisch. Die Sadduzäer sind theologisch in Jerusalem tonangebend, sehr skeptisch gegenüber der Apokalyptik, mit Vorbehalten gegenüber der Prophetie, fixiert auf die Tora. Mit Realpolitik konnte sich die Gesetzestreue vertragen, zumal wenn in Verhandlungen mit den jeweiligen Regierungen – besonders mit den Römern – die Sicherheit des Tempels und die Autonomie jüdischer Gesetzestreue gesichert werden konnten. Alle antiken Zeugnisse stimmen darin überein, dass die Sadduzäer den Auferstehungsglauben ablehnen.

Diesen Punkt bringen sie gegen Jesus vor. Sie erinnern an die Levirats- oder Schwagerehe, (**28**) die – im Rahmen archaischen Familienrechts – die Nachkommens- und damit auch die Erbschaftsfragen beantworten sollte: dadurch, dass ein Bruder die kinderlose Frau seines verstorbenen Bruders heiratet (Dtn 25,5-6; vgl. Gen 38,8). Diese Institution dient dem sozialen Ausgleich und hat mit der eschatologischen Erwartung nichts zu tun. Das bizarre Beispiel der Frau, der nacheinander sieben Brüder sterben, ohne dass ein Kind gezeugt und geboren wird (**28-32**), soll eine Aporie markieren: die Unvernünftigkeit der Auferstehungshoffnung (**33**). Wie ernst der Einwand, der aus dem Beispiel spricht, wirklich zu nehmen ist, steht dahin. Es wird eher eine populäre Vorstellung karikiert als ein ernsthaftes Argument vorgetragen: Jesus soll provoziert werden.

Die Antwort Jesu, die Lukas erzählt, weist die Provokation zurück und entwickelt eine konzise Gegenargumentation. Im ersten Teil (**34-36**) wird der qualitative Unterschied zwischen der jetzigen und der kommenden Welt festgehalten. Die gegenwärtige Weltzeit („Äon“) ist durch Heirat, durch Geburt und Tod gekennzeichnet – die kommende Welt nicht. Deshalb sind Heirat und Nachkommenschaft wichtige Themen hier und jetzt, aber nicht dann und dort: im Himmel der Vollendung. „Wie die Engel“ zu sein, heißt: an Gottes Ewigkeit teilzuhaben, in seiner Nähe zu sein und Gottes Lob zu singen. Wäre das ewige nur die Verdoppelung oder unendliche Verlängerung des jetzigen Lebens, wäre es kein Grund zu großer Hoffnung. Aber als radikaler Wandel vom Tod zum Leben erfüllt es Gottes vollendetes Reich. Jesus begründet seine These nicht – sie versteht sich von selbst, wenn das ewige Leben Sinn machen soll und findet eine starke Resonanz in der frühjüdischen Endzeiterwartung.

Der zweite Teil der Antwort geht in die Tiefe (**37**). Jesus kann im Disput mit Sadduzäern weder Propheten noch Psalmen anführen, wenn er von den gemeinsamen Voraussetzungen her argumentieren will. Deshalb verweist er auf Mose, also auf die Tora – und zwar auf die (unbestreitbare) Schlüsselstelle der gesamten Bibel Israels: die Offenbarung Gottes am brennenden Dornbusch (Ex 3,6). Jesus verweist allerdings nach allen Synoptikern nicht auf das geheimnisvoll-bedeutsame: „Ich bin, der ich bin“ (Ex 3,14), sondern auf die vorher erzählte Selbstvorstellung Gottes als Gott der Väter: „Gott Abrahams und Gott Isaaks und Gott Jakobs“ (Ex 3,6). Religionsgeschichtlich ist diese Stelle ein Indiz, wie archaische mit (damals) neueren Gottesvorstellungen verschmelzen: Stammesreligion mit Befreiungstheologie. Kanonhermeneutisch ist das Wort ein starkes

Bindeglied zwischen den Patriarchen-Geschichten der Genesis (1. Buch Mose) und dem Exodusbuch (2. Buch Mose).

Hier aber gewinnt Jesus der Offenbarung ein eschatologisches Argument ab: Wenn Gott sich als Gott der Väter offenbart, sind sie für ihn, vor ihm und mit ihm nicht tot, sondern in seinem Wort, in seiner Offenbarung, in der Befreiung Israels lebendig. Deshalb ist Gottes Erscheinung am brennenden Dornbusch, die zur Befreiung Israels aus dem Sklavenhaus Ägypten führt, ein Hinweis auf die Auferstehungshoffnung. Bei Lukas formuliert Jesus vorsichtiger als bei Markus: Mose weist auf die Totenerweckung hin; er beweist sie nicht. Damit ist hermeneutisch exakt markiert, dass ein Bedeutungspotential, nicht der Ursprungssinn des Textes erschlossen ist. Die abschließende Sentenz (38) fasst beide Argumente zusammen: Gott wäre ein Totengott, wenn er Kraft über die Verstorbenen hätte oder wollte: Er wäre von lauter Tod umgeben. Er ist aber ein Gott der Lebenden, weil er die Toten auferweckt.

Der professionelle Respekt, der Jesus von einigen Schriftgelehrten gezollt wird (39), lässt auf deren Sympathien für pharisäische Positionen schließen, die zwar – soweit die Quellen sprechen – nicht mit dem Dornbusch, aber mit anderen Traditionen, vor allem aus der Prophetie, begründet worden sind. Dieser Lichtblick in einer ansonsten düsteren Diskussionslandschaft Jesu und der führenden Theologen Israels zeigt Möglichkeiten einer gemeinsamen Hoffnung an, die selbst bei divergierender Christologie nicht verachtet werden dürfen. Freilich geht das Gespräch bei Lukas nicht weiter: Jesus hat, so seine Darstellung, in Jerusalem alle Fragen souverän beantwortet und alle Kritik überzeugend zurückgewiesen. Das Spektrum der relevanten Fragen ist noch nicht erschöpft. Aber nun setzt Jesus von sich aus die Themen: Wer ist der Messias (22,41-44)? Was ist Heuchelei (22,45-47)? Wie zeigt sich der Primat der Armen (21,1-4)?

Die Auferstehungsfrage hat starke Resonanzen im Lukasevangelium: Sie ist sowohl mit der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu als auch mit seinem eigenen Tod und seiner eigenen Auferstehungshoffnung untrennbar verbunden. Jesus kann, wenn er für die Auferstehung der Toten am Ende aller Tage und für das ewige Leben im „Himmel“ plädiert, seine ureigene Verkündigung in einem Verheißungsraum entfalten, den, mit jüngeren prophetischen und weisheitlichen Traditionen, auch die pharisäischen Stimmen füllen, im Echo der Prophetie Daniels, dass am Jüngsten Tag Gericht gehalten wird und die Toten auferstehen werden, jedenfalls die Gerechten (Dan 12). Jesus verankert diese Hoffnung im Urgrund der Exodusgeschichte Israels – und damit in Gott selbst, dem Befreier. Konsequenter Gottesglaube führt zur Auferstehungshoffnung. Die Auferstehungshoffnung ist mit dem Namen Jesu und seiner Gottesverkündigung verknüpft: Sie ist qualifiziert durch die vollkommene Gemeinschaft mit Gott, die durch die Gemeinschaft mit Jesus vermittelt wird.

3.5 Lk 20,41-44

Die Messiasfrage

**<sup>41</sup>Er sagte aber zu ihnen: „Wie sagen sie, dass der Christus Sohn Davids sei? <sup>42</sup>Denn David selbst sagt im Buch der Psalmen: ‚Es sprach der Herr zu meinem Herrn: Setz dich zu meiner Rechten, <sup>43</sup>bis ich deine Feinde als Schemel unter deine Füße lege.‘ <sup>44</sup>David also nennt ihn: Herr. Wie ist er dann sein Sohn?“**

[www.rub.de/nt](http://www.rub.de/nt)

[nt@rub.de](mailto:nt@rub.de)

[www.facebook.com/neues.testament](https://www.facebook.com/neues.testament)

Die Reihe der Streitgespräche (20,1 – 21,4) dreht sich von Anfang an um die Christologie, eingeführt über die Vollmachtsfrage, die durch die Tempelaktion ausgelöst wird (20,1-8), fortgesetzt durch das Winzergleichnis, das den „geliebten Sohn“ mit dem „Eckstein“ verbindet (20,9-20). Nachdem Jesus die Gegner bei Lukas schachmatt gesetzt hat, greift er jetzt selbst das Thema auf und führt die entscheidende Klärung herbei: Der Davidssohn ist Gottes Sohn – erklärt der Messias.

Der Form nach ist die Perikope wie ein kurzes Schulgespräch aufgebaut; allerdings kommen die Schüler nicht direkt, sondern nur indirekt zu Wort.

20,41	Die Position von Schriftgelehrten
20,42-44	Die Gegenposition Jesu
42-43	Das Argument: Ps 110,1
44	Die Schlussfolgerung

Lukas folgt ziemlich genau seiner markinischen Vorlage, sowohl im Wortlaut als auch im Kontext. Die entscheidende Interpretationsfrage lautet, ob Jesus sich im Evangelium von der Erwartung eines messianischen Davidssohnes distanziert, oder ob er die Davidssohnschaft christologisch interpretiert. Die grundlegende Bedeutung der Davidssohnschaft, die bereits mit dem Weihnachtsevangelium klar wird (2,11; vgl. 1,32), lässt bei Lukas keinen Zweifel zu, dass die zweite Möglichkeit vorzuziehen ist: Der Verweis auf Psalm 110 reißt die jüdischen Wurzeln der Christologie nicht aus, sondern zeigt, wie tief sie reichen und wie viel neues Leben sie hervorbringen.

Die Ausgangsfrage, die Jesus stellt (**41**), greift ein starkes theologisches Motiv auf, das in den eschatologischen Hoffnungstraditionen Israels aufleuchtet und auch der pharisäischen Bewegung wichtig ist (Psalmen Salomos 17 u.ö.). Auch im Lukasevangelium ist es stark: dort, wo Kranke ihre Hoffnung auf Heilung zum Ausdruck bringen (18,18-39) und damit die Weihnachtbotschaft (2,11) auf ihr Leben beziehen. Bei Lukas redet Jesus das Volk an, das in der gesamten Zeit aufmerksam ist, und spricht über die Messiaserwartung der Schriftgelehrten (20,39), mit denen er die Hoffnung auf die endzeitliche Auferstehung der Toten teilt. An diese Gemeinsamkeit knüpft er an, um nun die Folgefrage zu beantworten, in welchem messianischen Horizont die Auferstehungshoffnung wahr werden kann. Hier wird die Davidssohnschaft, die gemeinsam vorausgesetzt wird, zur Frage. Die Fragepartikel lautet: „Wie“. Zwar wird oft mit „Wieso“, oder: „Warum?“ übersetzt, so als ob Jesus sich distanzieren wollte; die Einheitsübersetzung paraphrasiert sogar: „Wie kann man behaupten, dass ...“, als ob es sich um eine unmögliche Feststellung handele. Aber Jesus greift bei Lukas eine Zustimmung von Schriftgelehrten auf und regt einen Differenzierungsprozess an. Das „Wie“ ist ernst zu nehmen: Jesus fragt nach dem genauen Verständnis der messianischen Davidssohnschaft.

Er gibt selbst eine Antwort, der die Schriftgelehrten, wenn sie konsequent sind, zustimmen müssten (**42-43**). Er leitet sie aus Ps 110,1 ab, einem der im Neuen Testament am häufigsten zitierten Verse (Mt 22,64; Mk 12,36; Apg 2,34-45; 1 Kor 15,25; Hebr 1,3.13 u.ö.). Der Psalm ist als Lied Davids überliefert; so zitiert ihn auch Jesus. Er handelt von der Einsetzung eines endzeitlichen Königs auf dem Zion, der zugleich Priester und Richter ist. Deshalb ist er einschlägig – für das Urchristentum vor allem mit Blick auf die Auferstehung und Erhöhung Jesu, bei Jesus nach Lk 20 für die Klärung der Frage, auf wen zu hoffen ist. Im Psalmwort zitiert David aus einem Dialog zwischen Gott (*kyrios*, mit

direktem Artikel) und seinem, Davids, „Herrn“ (*kyrios*, mit Possessivpronomen). Gott (der Vater) weist dem Kyrios Davids den Platz zu seiner Rechten an: in Throngemeinschaft mit ihm, die eine Herrschaft in Gottes Allmacht ermöglicht, und er bewahrheitet diese Platzierung dadurch, dass er ihm all seine „Feinde“ zu Füßen legt, auf die er dann seinen Fuß stützen kann. Dies ist ein Bild triumphaler Herrschaft, das in der Antike literarisch oft beschrieben und künstlerisch oft festgehalten wird.

Die „Feinde“, von denen Jesus mit dem Psalm spricht, sind nicht seine irdischen Gegner; denn der Horizont ist eschatologisch geweitet. Die wahren „Feinde“ sind Sünde und Tod. Beides passt zur voranstehenden Auferstehungsdebatte. Nach dem zitierten Wort gibt der Herrgott dem Kyrios Davids Anteil an seiner kosmischen Herrschaft, solange die Zeit währt, d.h. bis zur Vollendung des Reiches Gottes, wenn der Tod in der allgemeinen Auferstehung der Toten (20,27-40) endgültig besiegt sein wird. David redet als Prophet, der für Lukas in die Zukunft der Auferstehung Jesu schaut und den gesamten Zeitraum bis zur Vollendung des Reiches Gottes erfasst.

Das Augenmerk liegt allerdings nicht auf der Teilhabe des Erhöhten an Gottes Allmacht, sondern auf der Beziehung Davids zu ihm. Dies wird durch die Schlussfolgerung deutlich, die Jesus zieht (44). Dass David den, der von Gott erhöht wird, „Herr“ nennt, zeigt, dass er sich ihm unterordnet: Der Kyrios zur Rechten des Vaters ist der messianische König im Himmel. Deshalb kann er nicht dergestalt „Sohn“ Davids sein, dass er – genealogisch – von ihm abhinge und kraft biologischer Zeugung in einer ununterbrochenen Generationenkette zum Messias würde. Vielmehr ist der Erhöhte, wie unausgesprochen deutlich wird, Gottes Sohn. Die Gottessohnschaft verneint aber nicht die Davidssohnschaft, sondern füllt sie aus: Der Stammbaum Jesu hält bei Lukas diese Dimensionen offen (3,31). So erklärt sich das aus V. 41 aufgenommene Fragewort: „Wie“: Der erhoffte Davidssohn ist der messianische Sohn Gottes; der Sohn Gottes wird Mensch als Sohn Davids (vgl. Röm 1,3-4).

Jesus, der messianische Lehrer, der in Gottes Vollmacht spricht, macht bei Lukas, der Markus folgt, auch sich selbst zum Thema. So wie er sich im Winzergleichnis indirekt als Sohn Gottes vorgestellt hat (20,9-20), so auch in seiner Exegese von Ps 110. Typisch sind Form und Inhalt: Es gibt keine lukanische Christologie ohne die Bibel Israels; es gibt auch kein Bekenntnis zum Gottessohn ohne die Bejahung der messianischen Davidssohnschaft (vgl. Apg 2,22-36). Gemeinsam ist die Theozentrik: Gott selbst ist Ausgangs-, Ziel- und Mittelpunkt. Ihm, dem Vater, antwortet der Sohn – in seinem Leben in seinem Sterben und in seiner Auferstehung, um Gottes Heilswillen zu verwirklichen.

### 3.6 Lk 20,45-47

Die Warnung der Jünger vor Heuchelei

**<sup>45</sup>Als aber alles Volk zuhörte, sagte er seinen Jüngern: „<sup>46</sup>Hütet euch vor den Schriftgelehrten, die in Talaren umhergehen wollen und es lieben, auf den Marktplätzen begrüßt zu werden und die ersten Sitze in den Synagogen und die ersten Plätze bei den Gastmählern einzunehmen. <sup>47</sup>Sie essen die Häuser der Witwen auf und beten zum Schein lange. Die werden ein härteres Gericht erfahren.“**

Auf die Klärung des Messiasfrage, die der Christologie in den Streitgesprächen ihren höchsten Ausdruck verleiht, folgt ein Doppelstück, das den Jüngern zuerst ein negatives, dann ein positives Beispiel (21,1-4) vor Augen führt. Das Kontrastbild liefern

[www.rub.de/nt](http://www.rub.de/nt)

[nt@rub.de](mailto:nt@rub.de)

[www.facebook.com/neues.testament](https://www.facebook.com/neues.testament)



Schriftgelehrte, die ihr gutes Image missbrauchen, um sich selbst zu erhöhen, und die Frömmigkeit zum Machtmittel machen, das sie in der Ausbeutung der Witwen ausnutzen. Von einer Pauschalkritik ist Lukas weit entfernt, auch wenn sich in späterer Zeit Antijudaisten und Antisemiten mit den überlieferten Worten zu munitionieren versucht haben. Der Blick fällt vielmehr auf die Jünger: Sie stehen in Versuchung (9,46-48); sie müssen und können sie bestehen.

Die kurze Perikope ist sehr einfach aufgebaut.

20,45	Die Redesituation
20,46-47	Die Warnung Jesu
46	Die heuchlerische Frömmigkeit
47a	Die ausbeuterische Praxis
47b	Das härtere Gericht

Lukas folgt weitestgehend Markus (12,37b-40), in der Komposition, aber auch im Wortlaut. Nur den Auftakt hat er umgeschrieben; dadurch ändert sich auch die Zielrichtung: von einer allgemeinen Kritik der Schriftgelehrten zu einer Warnung der Jünger, die Jesus vor aller Ohren ausspricht.

In der Situationsschilderung (45) greift Lukas frühere Hinweise auf die öffentliche Lehre (19,47; 20,1.9; vgl. 21,37-38) und die große Zustimmung Jesu beim Volk auf (19,48; 20,19). Allerdings richtet er jetzt den Blick auf das Verhältnis Jesu zu seinen Jüngern, die seit dem Einzug (19,29-40) nicht mehr erwähnt worden waren, aber offenbar die gesamte Zeit im Hintergrund präsent gewesen sind.

Die Warnung ist eine Mahnung zur Vorsicht (46). Die Jünger sollen nicht so werden, wie sie es bei – nicht allen, aber doch einigen – Schriftgelehrten beobachten können: dass sie Religion als Show verstehen und unter dem Mantel der Frömmigkeit Habgier verbergen. Jesus redet – nach der Tempelaktion (19,46) erneut – wie ein alttestamentlicher Gerichtsprophet, nicht anders als andere jüdische Kritiker seiner Zeit (vgl. Assumptio Mosis 7,6). Jesus geht es bei Lukas aber nicht darum, die Schlechtigkeit vieler seiner Gegner zu demaskieren, sondern seine Jünger auf die Gefahr hinzuweisen, ihre Stellung, die sie durch die Nachfolge innehaben, zu missbrauchen. Die „Talare“ (*stolai*) sind besondere Gewänder, die ihren professionellen, hoch anerkannten Status ausdrücken; besonders werden sie am Sabbat getragen. Viele Ehrenbezeugungen – in der Öffentlichkeit, in den religiösen und den privaten Häusern – sind ihnen gewiss, weil sie sich hoher Ehren erfreuen können. Die Versuchung besteht darin, die Schriftgelehrsamkeit um dieses Prestiges willen zu pflegen; dann wird alles verdorben.

Die Fortsetzung (47a) zeigt, wie drastisch Anspruch und Wirklichkeit auseinanderfallen können, wie korrupt Heuchelei ist und wie fatal die unkritische Anerkennung formaler Autorität sein kann, gerade wenn sie religiös codiert ist. Die „Witwen“ gehören zu den am meisten schützenswerten Personen (vgl. Dtn 10,18 u.ö.), weil sie rechtlich schwach und sozial untergeordnet sind, also der besonderen Fürsorge bedürfen (vgl. Apg 6,1-6), aber auch leicht zum Opfer von Mächtigen werden können. Dass sie „Häuser“ haben, weist sie nicht unbedingt als Mitglieder einer Oberschicht aus, sondern lässt zahlreiche Möglichkeiten erkennen, ihnen zu schaden: Ihnen wird der Besitz, das Wohnrecht oder das Erbe streitig gemacht; sie werden mit überhöhten Gebühren für Rechtsbeistand überzogen oder, mit mehr oder weniger sanftem Druck, zu überhöhten Spenden überredet. Diesem desaströsen Sozialverhalten entspricht eine

fatale Frömmigkeit: zwar lange zu beten, aber nur zum Schein, damit andere es sehen und ihnen jene soziale Anerkennung erweisen, nach der sie gieren.

Die Folgen für die Heuchler werden drastisch sein (**47b**), vielleicht nicht schon zu Lebzeiten auf Erden, aber sicher in Gottes Gericht. Ob man gleich von ewiger Verdammung sprechen muss, steht dahin. Aber Gottes Urteil ist gerecht, auch seine Strafe. Alles andere wäre zynisch.

Die Warnung vor heuchlerischen Schriftgelehrten ist eine Warnung an die Jünger. Sie sollen an abschreckenden Beispielen, die auch im Judentum hart kritisiert worden sind, ihre eigene Gefährdung erkennen: um sie zu bestehen. Die Nähe zu Jesus verschafft zwar viel Widerspruch, aber auch viel Anerkennung, wie Jesus sie gerade im Volk erfährt. Desto wichtiger ist es, authentisch zu sein: Reden und Tun, Beten und Verhalten, Religion und Ethos gehören untrennbar zusammen. Bei denen, die aus dem „Haus des Gebetes“ eine „Räuberhöhle“ machen (19,45-48) ist dies ebenso wenig der Fall wie bei denen, die aus taktischen Gründen sich der Glaubensfrage verweigern (20,1-8) und, anstatt eine faire Auseinandersetzung zu führen, einen Gegner ausspionieren lassen (20,19-20). Den Jüngern hat Jesus die Warnung ins Stammbuch geschrieben: Ob Lukas wusste, wie aktuell sie werden würde, bleibt offen.

### 3.7 Lk 21,1-4

#### Das Opfer der Witwe

**<sup>1</sup>Als er aufschaute, sah er die Reichen, die ihre Gaben in den Schatzkasten legten. <sup>2</sup>Er sah auch eine Witwe, die dort zwei Lepta einlegte, <sup>3</sup>und sagte: „Wahrhaftig, ich sage euch: Diese Witwe hat mehr als alle eingelegt; <sup>4</sup>denn diese alle haben aus ihrem Überfluss eingelegt, sie aber hat aus ihrem Mangel eingelegt: alles, was sie zum Leben hatte.“**

Während gerade noch Witwen als potentielle Opfer Thema waren, die geschützt werden müssen (20,47), ist jetzt eine Witwe das große Vorbild, das Jesus an den Schluss seiner Jerusalemer Streitgespräche stellt. Lukas hat einen starken Sinn für starke Frauen, die Jesus unterstützen: ob es sich um die Sünderin handelt, die ihn salbt (7,35-50) oder um seine Mäzenatinnen, die seine Missionswanderschaft unterstützen (8,1-3), ob um Martha oder um Maria (10,38-42), ob später um Maria Magdalena und andere Frauen, die am Ostermorgen die Auferstehungsbotschaft hören (24,1-12). Die Witwe gehört in diese Reihe, auch wenn sie bettelarm ist. Sie stellt alle in den Schatten, die durch Spenden Gutes tun wollen.

Die kurze Perikope ist ebenso einfach wie die vorangehende aufgebaut: Eine Beobachtung führt zu einer Schlussfolgerung, die überraschend sein mag, aber für Jesus typisch ist.

24,1-2	Die Beobachtung Jesu
1	Die Gaben von Reichen
2	Die Gabe der Witwe
24,3-4	Die Schlussfolgerung Jesu
3	Das Urteil Jesu
4	Die Begründung des Urteils

Lukas arbeitet mit der markinischen Vorlage (12,41-44), die er an derselben Stelle gelassen hat, direkt vor der Endzeitrede (21,5-32), die sich mit der kommenden Tempelzerstörung befasst. Schauplatz ist der innere Vorhof der Frauen, den man vom Vorhof der Heiden aus einsehen kann. Dort standen zwölf posaunenförmige Geldbehälter für Abgaben und ein weiterer Opferstock für Spenden (Josephus, De bello Iudaico 5,200; Antiquitates Iudaicae 9,163). Der Tempel barg eine der reichsten Schatzkammern der Antike (Josephus, De bello Iudaico 6,282).

Jesus beobachtet die Szene. Zuerst sieht er viele Reiche, die viel geben (1), ohne dass die Höhe der Beträge wichtig wäre. Die „Gaben“ sind Opfer: nicht Steuern, sondern Spenden, die vor allem für den Kult, aber auch für den Unterhalt des Tempels verwendet wurden. Zu denen, die spenden, gehört auch eine arme Witwe (2). Sie legt gleichfalls, Geld in den Opferstock ein, und zwar „zwei Lepta“, die kleinsten Münzen überhaupt. Markus rechnet um: Ein Quadrans ist ein Viertel As (Mk 12,42); Matthäus klärt, dass ein As der Gegenwert für einen Sperling ist (Mt 10,29). In der Erzählung kommt es darauf an, dass die Spende sehr klein ist, dass es aber doch zwei Lepta sind, die Witwe also nicht eine Münze für sich behält, sondern alles spendet, „was sie zum Leben hat“ (V. 4), ihren ganzen Lebensunterhalt. Sie gibt sich selbst. Sie steht damit an der Seite von Hanna, die als Prophetin im Tempel lebt und im Jesuskind den Erlöser Israels erkennt (2,36-38). Der Tempel ist nach Gottes Willen ein „Haus des Gebetes“ (19,46; Jes 56,7); die Witwe trägt auf ihre Weise dazu bei, dass diese Bestimmung ernstgenommen wird.

Jesus erkennt, was die Gabe bedeutet (3-4). Er macht klar, dass vor Gott nicht der materielle Wert, sondern der persönliche Einsatz zählt. Guter Umgang mit Geld wird von Jesus nicht schlechtgeredet (vgl. 16,9-13). Aber eine Finanzethik wird nur dann gelingen, wenn die Werteskala Gottes klar vor Augen steht. Jesus unterstützt die Frau. Sein Lob entspricht der Seligpreisung der Armen (6,20).

Kritik an einer Frau zu üben, die alles, was sie besitzt, dem Tempel spendet, liegt Jesus nach dem Lukasevangelium fern, auch wenn bis in die jüngste Zeit hinein die Sinnlosigkeit des Opfers behauptet wird, da der Tempel doch zerstört werden wird. Jesus kommt es auf die Ungeteiltheit der Gottesliebe an, die sich in der Spende ausdrückt. Ihr Wert bemisst sich nicht nach dem irdischen Tauschwert; für Gott zählt die Einstellung. Er ist auf menschliche Abgaben nicht angewiesen, schon gar nicht auf finanzielle. Für ihn zählen die Menschen. Wer sich ihm anvertraut, wird nicht enttäuscht. Die Witwe tritt nicht in die Jesusnachfolge ein; sie ist den Jüngern, die mit der Versuchung der Nachfolge kämpfen müssen (20,45-47), weit voraus.

#### 4. Lk 21,5-38 Die Endzeitrede

Die Reihe der Streitgespräche, die um den prophetischen Anspruch Jesu als messianischer Gottessohn kreisen, endet mit dem Lob einer armen Witwe, die alles, was sie hat, dem Tempel spendet, um ihrer Gottesliebe Ausdruck zu verleihen (21,1-4). An diese Szene knüpft die Fortsetzung an, die das ernste Thema der kommenden Zerstörung Jerusalems und des Tempels aufgreift. Jesus sieht die Katastrophe voraus und trauert im Vorhinein mit den leidenden Juden (19,41-44). Aber seine Warnungen, weiß er, werden nicht fruchten; deshalb wird es so kommen, wie er es befürchtet. Wichtig ist allerdings, wie dieses Geschehen, wenn es eintritt, richtig gedeutet wird und

dass Wege aufgezeigt werden, in der Krise nicht zuschanden zu gehen, sondern einen Ausweg zu finden. Dies ist das Leitthema der Endzeitrede (21,5-38). Nach Lukas hat Jesus bereits geklärt, dass nicht Triumphgefühle ob der Richtigkeit seiner Warnungen oder Rachegefühle ob des Schmerzes seiner Passion leitend sein sollen, sondern Mitgefühl mit den Opfern angebracht ist. Deshalb richtet sich die Aufmerksamkeit nun auf darauf, dass die Zerstörung in eine ganze Kette von Unglücken gehört, von denen auch die Jesusgläubigen betroffen sein werden, ohne dass sie zugrunde gehen müssten.

Im Lukasevangelium ist es bereits die zweite Rede, die Jesus diesem Thema widmet. In der ersten Rede (17,22-37), in der sich Lukas an der Redenquelle orientiert, hat er sich den unmittelbaren Endereignissen zugewendet und im Vergleich mit der Sintflut zur Wachsamkeit gerufen, den entscheidenden Moment nicht zu verpassen. In dieser zweiten Rede, zu der es eine Parallele in Mk 13 gibt, warnt er davor, das Ende der Welt zu schnell nahen zu sehen. Die Aufmerksamkeit liegt auf der Warnung vor Weltuntergangspropheten und auf der Notwendigkeit, aber auch der Möglichkeit, im allgemeinen Chaos ebenso klug und realistisch wie hoffnungsvoll zu sein.

Die Rede ist recht komplex gegliedert, weil viele Aspekte – alle hoch relevant für die Vergangenheitsdeutung, Gegenwartsdiagnose und Zukunftsbewältigung – angesprochen werden.

21,5-6	Die Ankündigung der Tempelzerstörung
21,7-9	Die Frage nach dem Zeitpunkt und die Antwort Jesu
21,10-17	Der Anfang der Not
21,20-24	Die Zerstörung der Stadt
21,25-28	Das Kommen des Menschensohnes
21,29-36	Die Notwendigkeit der Wachsamkeit
21,37-38	Ein letztes Summarium des Lehrens Jesu

Der Auftakt (21,5-6) setzt den Ton. Die anschließende Frage nach dem genauen Zeitpunkt und den Vorzeichen (V. 7) wird von Jesus nicht direkt, aber indirekt beantwortet. Eine direkte Antwort würde eine Kalenderlogik in die eschatologische Hoffnung eintragen, die der Größe der Verheißung widerspricht. Aber Jesus weicht der Frage nicht aus, sondern schärft den Blick. Im ersten Schritt (21,8-9) warnt er vor falschen Propheten. In einem zweiten Schritt (21,10-19) öffnet er die Augen sowohl für Natur- und Kulturkatastrophen, unter denen sehr viele Menschen leiden müssen, als auch speziell für religiös motivierte Verfolgungen, derer die Jünger Jesu gewärtig sein müssen. Der dritte Schritt führt dann gedanklich zu den Trümmern der zerstörten Stadt und zur entsetzlichen Not, die Menschen leiden müssen (21,20-24). Es fehlen Terminangaben und spezifische Vorzeichen, weil es sich um einen dramatischen Prozess handelt, in dem nicht das eine Leid gegen das andere ausgespielt werden kann, sondern ein Unheilskomplex entsteht, der allerdings kein kosmisches Inferno auslöst, sondern wider allen Augenschein doch Hoffnung ermöglicht: auf Gott, den Erlöser (V. 28). Diese Heilsperspektive öffnet sich im nächsten Schritt, da der apokalyptische Weltuntergang den Auftritt des Menschensohnes einleitet, der als Retter erscheinen wird (21,25-28). Ein weiterer Gedankenschritt schließt die Rede ab: Wachsamkeit ist angezeigt, in der sich Aufmerksamkeit mit Sensibilität und Nüchternheit mit Entschlossenheit zum Handeln paaren. Den Abschluss bildet ein Summarium, das nicht mehr zur Rede im engeren Sinn gehört, sondern die überlieferten Teile als beispielhaft ausweist und

dadurch indirekt auch klärt, wie dicht der gesamte Zeitraum vor der Passion mit der Lehre Jesu gefüllt ist (21,37-38).

In der Komposition der Rede folgt Lukas zwar im wesentlichen seiner Vorlage in Mk 13, weist aber doch eine ganze Reihe von starken Abweichungen auf, sowohl im Aufbau als auch im Wortlaut. Ob es reicht, mit redaktioneller Bearbeitung der Vorlage zu rechnen, ist fraglich. Wahrscheinlich hat er – wie vorher schon (17,22-37) – Zugang zu alternativen Traditionen, die er mit der Markusvorlage mischt.

#### 4.1 Lk 21,5-6

Die Ankündigung der Tempelzerstörung

**<sup>5</sup>Und als einige über den Tempel sagten, dass er mit schönen Steinen und Weihegaben geschmückt sei, sagte er: „<sup>6</sup>Das, was ihr seht – Tage werden kommen, an denen kein Stein auf dem anderen bleibt; alles wird niedergerissen.“**

Der Tempel von Jerusalem gehört zu den prächtigsten Gebäuden der Antike. Philo von Alexandrien rühmt das Jerusalemer Heiligtum als den „berühmtesten und bedeutendsten Tempel, ... der nach allen Seiten sonnengleich leuchtet und die Blicke von Ost und West auf sich zieht“ (Legatio ad Gaium 191). Freilich steht diese Pracht, die unter König Herodes in einem gigantischen Renovierungsprojekt gerade erst hergestellt werden sollte, in einem denkbar harten Kontrast zum Elend der Tempelzerstörung, das Josephus genau beschrieben und gleichzeitig bitter beklagt hat. Er fängt das Chaos ein, nachdem Feuer ausgebrochen war: „Weder Ermahnung noch Drohung hielt die Angriffe der hereinbrechenden Legionen auf, sondern die Wut führte bei allen den Oberbefehl“ (De bello Iudaico 6,256f.). Die Eröffnungsszene der Endzeitrede greift diesen harten Gegensatz auf.

21,5	Das Staunen über den Tempel
21,6	Die Ansage der Zerstörung

Bei Markus ist es einer der Jünger, der Jesus beim Verlassen des Geländes auf die Pracht des Gebäudes aufmerksam macht und dann die Prophetie der kommenden Zerstörung hört (Mk 13,1-2). Bei Lukas hingegen handelt es sich um die Fortsetzung der Volksbelehrung, allerdings mit einem tiefen thematischen und literarischen Einschnitt. Der Tempel bleibt das Thema, aber nicht mehr unter dem Aspekt, was Jesus in ihm macht (19,45-48), sondern unter dem Aspekt, was aus ihm wird, nachdem die Hohepriester ihn zu einer „Räuberhöhle“ (19,46) haben verkommen lassen. Es wird kein weiteres Streitgespräch geführt, sondern ein Lehrgespräch, wie es nur der Prophet Jesus führen kann.

Das Staunen (5) ist mehr als nachvollziehbar. Die Steine sind edel und kostbar; sie durften nur von Priestern verbaut werden. Die Weihegaben bezeugen die Attraktivität des Tempels als Pilgerstätte und als Ort, da Gebete gesprochen werden und erhört worden sind. Diejenigen, die ihr Augenmerk auf diesen Glanz richteten, schließen vom Äußeren auf das Innere. Diese Schlussfolgerung ist verständlich, aber kurzsichtig. Denn die Pracht kann auch die Verkleidung der „Räuberhöhle“ sein – und ist es nach Jesus. Daraus folgt nicht im Umkehrschluss, dass das „Haus des Gebetes“ nicht schön und edel sein dürfte. Aber es folgt, dass zwischen Außen und Innen klar unterschieden werden

muss. Äußerer Glanz kann mit innerem Elend einhergehen, äußere Armut mit innerem Reichtum. Zerstörte Gebäude bedeuten nicht theologische Leere.

Jesus prophezeit (6) den Untergang, einschließlich des Niederreißens der Tempelmauern – zu dem es im Jahr 70 n. Chr. schließlich gekommen ist. Mit seiner Vorhersage will er nicht nur die Bewunderer des Tempels desillusionieren. Er klärt, nach seiner Tempelaktion (19,44-48), indirekt auch, dass die Zerstörung des Gebäudes zwar ein Desaster ist, nicht zuletzt wegen des menschlichen Leids, das mit ihr verbunden ist (19,45-48; 23,28-31), aber nicht das Ende des Gotteshauses bedeuten muss: Es kann neue Formen und Orte geben, in und an denen Jerusalem auflebt.

Wie viele andere Perikopen, die im Umkreis der Passion Jesu und der Tempelzerstörung angesiedelt sind, muss auch die überlieferte Prophetie Jesu durch genaue Exegese aus dem Fahrwasser einer antijüdischen Exegese gezogen worden. Jesus freut sich bei Lukas nicht, dass er einen vielleicht etwas naiven Bewunderer eines Besseren belehren kann, sondern öffnet die Augen für das, was kommen wird: damit Konsequenzen gezogen werden können. In der folgenden Rede werden sie deutlich.

#### 4.2 Lk 21,7-9

Die Zurückweisung der Frage nach Zeiten und Zeichen

**<sup>7</sup>Da fragten ihn einige und sagten: „Lehrer, wann wird das sein? Und was ist das Zeichen, wenn dies geschieht?“ <sup>8</sup>Er antwortete: „Schaut, lasst euch nicht täuschen. Denn viele werden in meinem Namen kommen und sagen: ‚Ich bin es‘, und: ‚Die Zeit ist gekommen.‘ Lauft ihnen nicht nach. <sup>9</sup>Wenn ihr aber von Kriegen und Aufständen hört: Lasst euch nicht erschrecken; denn dies muss zuerst geschehen, aber das Ende nicht so schnell.“**

Die erschütternde Prophetie Jesu, dass der Tempel zerstört werden wird, löst bei vielen eine bange Frage aus. Sie zielt in erster Linie auf den genauen Zeitpunkt. Es wird nicht in Frage gestellt, dass Jesus Recht hat mit seiner düsteren Prognose. Das Interesse richtet sich auch nicht darauf, wie man die Katastrophe – mit Gottes Hilfe – vielleicht doch noch vermeiden kann. Die Frage zielt darauf, wie man dem Untergang wohl entfliehen könne, wenn man sich auf die Zeit und auf die Vorzeichen einzustellen in der Lage ist. Diese Erwartung rückt Jesus allerdings gerade. Die Lage ist komplex, die Entwicklung dramatisch; es gilt, sich nicht irremachen zu lassen, weil zu viele meinen, die Antwort zu wissen – die aber immer wieder falsch sein wird.

Den ersten Schritt der Endzeitrede geht Jesus, indem er Klarheit über die schafft, die Unklarheit verbreiten werden. Er weist die Naherwartung zurück.

21,7	Die Frage nach dem Zeitpunkt und den Vorzeichen
21,8-9	Die Warnung Jesu als erste Antwort
8	Die Warnung vor Pseudo-Messiasen
9	Die Kritik der Naherwartung

Bei Markus belehrt Jesus die erstberufenen vier Jünger (13,3-4). Bei Lukas setzt sich die öffentliche Lehre Jesu fort, an der – idealtypisch – das ganze Volk teilnimmt. Alle nehmen an den Einsichten und Warnungen Jesu teil, niemand wird ausgeschlossen, alle müssen sich allerdings ihr eigenes Urteil bilden.

Die Frage (7) setzt voraus, dass die Ankündigung der Tempelzerstörung nicht ungehört verhallt ist. Sie löst tiefes Erschrecken aus. Dass Jesus die Wahrheit sagt, wird nicht bestritten; der tiefe Eindruck, den seine bisherige Lehre gemacht hat, wirkt nach, einschließlich der Partei, die er für die Armen und gegen die Heuchler ergriffen hat (20,45 – 21,4). Ihm, dem Propheten, möchte man gerne zutrauen, noch mehr zu verraten – was zwar den Untergang nicht verhindern mag, aber doch eine persönliche Hilfe sein soll: Es wird gefragt, ob man sich gut vorbereiten könne, wieviel Zeit noch bleibe und wann man sich auf das Schlimmste einstellen müsse. Es wäre falsch, Egoismus aus der Frage herauszuhören. Sie erklärt sich aus einer Mischung von Angst und Sorge, von blindem Vertrauen und frommer Neugier.

Jesus antwortet, indem er aufdeckt, dass die Voraussetzungen der Frage falsch sind. Es gibt keinen Zeitautomaten – und deshalb auch keine Zeichen, die eindeutig wären; es sind vielmehr die Alltagskatastrophen, die alle Aufmerksamkeit fordern, aber auch allen Mut. Im ersten Schritt (8) spricht Jesus eine ernste Warnung aus. Es wird Gestalten geben, die sich eine Antwort zutrauen und sie mit Berufung auf Jesus auch verbreiten werden. Sie identifizieren sich mit ihm: nicht Ausdruck einer psychischen Störung, sondern enthusiastischen Überschwanges. Sie kopieren auch die Botschaft Jesu von der Nähe des Reiches Gottes (vgl. 10,9.11), verdrehen sie aber, weil sie den eschatologischen Vorbehalt auflösen und bereits hier und jetzt das Weltende gekommen sehen. Josephus erzählt, dass es im Judentum nicht weniger solcher Propheten gegeben hat (De bello Iudaico 5,51-53.288-309); nach der Apostelgeschichte hat der berühmte Gelehrte Gamaliel an einen dieser Unruhegeister erinnert (vgl. Apg 5,36-37). In den synoptischen Evangelien kommt die christologische Variante zur Sprache: Jesus selbst soll aus den Wirren der Zeit das Ende der Welt abgeleitet haben. Jesus warnt vor diesen Irrläufern. Er ist der wahre Prophet, der die Zeichen der Zeit (12,56) genau zu deuten versteht und deshalb sowohl seine messianische Identität wahrhaft, die von den Pseudopropheten verletzt wird, als auch die Zeitgenossen warnt, keiner Endzeitstimmung zu erliegen, sondern ein besseres Zeitgefühl zu gewinnen.

Die Fortsetzung (9) weitet den Blick: Nicht nur Fehlprognosen, auch reale Krisen können Angst und Schrecken verbreiten: schon an sich, aber noch mehr, wenn es absolut keinen Ausgang mehr zu geben scheint. Jesus macht nicht billig Mut, wo Grund zur Beunruhigung besteht und schweres Leid entsteht. Er unterscheidet aber zwischen einer irdischen Katastrophe und dem Ende der Welt. Dadurch schafft er Raum: für Realismus und Hoffnung, für Empathie und Solidarität.

Jesus dämpft die Naherwartung – die zur Zeit des Lukas nicht vorbei gewesen ist, sondern (wie immer) wellenförmig auflebt. Er deckt durch seine Kritik falscher Christusfiguren auf, wie übergriffig es ist, im Namen Gottes das Ende der Welt ausrufen zu wollen. Jesus selbst begibt sich in die Zeit hinein, auch in das Leid, in die Kriege und Katastrophen dieser Welt. So schafft er die Verbindung mit Gott, die endgültig unterbrochen zu sein scheint.

#### 4.3 Lk 21,10-19

##### Die Not in der Welt

**<sup>10</sup>Dann sagte er ihnen: „Es wird Volk gegen Volk aufstehen und Königtum gegen Königtum, <sup>11</sup>schwere Erdbeben und Hungersnöte von Ort zu Ort und Seuchen wird es**

geben, Schreckliches, und vom Himmel werden große Zeichen kommen. <sup>12</sup>Aber bevor dies alles geschieht, werden sie Hand an euch legen und euch verfolgen, euch an Synagogen und Gefängnisse ausliefern und vor Könige und Herrscher führen um meines Namens willen. <sup>13</sup>Es wird passieren, dass ihr Zeugnis ablegen müsst. <sup>14</sup>Nehmt euch zu Herzen, euch nicht vorher zu verteidigen. <sup>15</sup>Denn ich werde euch Stimme und Weisheit geben, der all eure Widersacher nicht widerstehen können, die euch widersprechen. <sup>16</sup>Ihr werdet aber auch ausgeliefert werden von Eltern und Brüdern und Verwandten und Freunden, und sie werden euch töten. <sup>17</sup>Und ihr werdet von allen gehasst werden um meines Namens willen. <sup>18</sup>Und kein Haar wird euch verloren gehen. <sup>19</sup>In eurer Geduld werdet ihr euer Leben gewinnen.

Die Zurückweisung der Naherwartung (21,7-9) bedeutet nicht, dass nicht schwere Zeiten auf die Jünger zukämen. Das Gegenteil ist der Fall. Jesus öffnet den Blick für eine schier überwältigende Fülle von negativen Ereignissen, die schweres Leid verursachen. Es wird sich mit harten Verfolgungen mischen, die speziell auf die Jünger zukommen, weil sie um Jesu willen drangsaliert werden. Doch so schwarz die Zukunftsbilder eingefärbt sind, endet die Prophetie nicht düster, sondern hell. Es gibt ein Jenseits der Apokalypse, die sich in Gewalt und schreiender Not zeigt.

21,10-11	Humanitäre Katastrophen
21,12-17	Verfolgungsszenarien
12-15	Politische Verfolgungen der Gläubigen
12	Auslieferungen
13-15	Zeugnisse
16-17	Familiäre Konflikte und Hasserfeindungen der Gläubigen
21,18-19	Lichtblick Erlösungshoffnung

Lukas weicht in vielen Einzelheiten vom markinischen Referenztext ab, vermutlich aufgrund einer Paralleltradition, die sich aber textlich nicht mehr genau bestimmen lässt. Er bleibt bei der markinischen Vorgabe, dass sich der Blick nicht nur auf die Zerstörung Jerusalem verengen, sondern für das Leid der ganzen Welt weiten muss, weil die grässlichen Kriegsversehrungen, die Jerusalem erfahren hat, nur in diesem Horizont gesehen werden können. Lukas stärkt die Aufmerksamkeit für die Christenverfolgungen, die zu seiner Zeit größere Ausmaße als vorher angenommen haben, auch in Form innerjüdischer Konflikt um den Christusglauben. Das Dunkle ist aber auf Kontrast hin angelegt, wie beim Sämannleichnis die Misserfolge auf die reiche Ernte hin (8,4-8). Auch diesen Akzent setzt speziell Lukas bereits hier, im Vorgriff auf die Parusie, die Jesus später ansprechen wird (21,25-29).

Der Redeabschnitt setzt mit Katastrophenbildern ein, die für Einzelne, für Gruppen und Völker tatsächlich das Ende bedeuten können, aber noch nicht der Weltuntergang sind (**10-11**). Deshalb ist beides wichtig: große Sensibilität für Unrecht und Leid, aber auch große Nüchternheit in der Einschätzung der Zukunft. Die Empathie wird durch die eindringliche Aufzählung von humanitären Katastrophen ausgedrückt, die durch militärische Konflikte, durch Naturkatastrophen, durch soziale und medizinische Notlagen ausgelöst werden. Die Schreckensbilder werden auch in jüdischen Apokalypsen entworfen (Dan 9,26; 11,3-45; 4. Esra 13,30-31), weil sie im realen Leben vorkommen und in äußerster Schärfe sowohl die Menschen bedrängen als auch die



Gottesfrage stellen. Jesus verzichtet auf eine Deutung, sei es als Strafe, sei es als Mahnung, sei es als Erprobung. Er bleibt bei der Benennung – und deutet durch den Kontext: Zurückweisung des Fatalismus, Einordnung in die Dramatik der Gottesgeschichte, Weitung des Blicks über die Angst hinaus.

Die Krise, die auf die Jünger zukommt, wird nicht erst mit den großen Katastrophen beginnen (**12**). Jesus stellt keinen Zeitplan auf. Aber er lenkt den Blick auf Ereignisse, die im Weltmaßstab minimal zu sein scheinen, für die Betroffenen aber eine Welt zusammenbrechen lassen können. Sowohl politische als auch religiöse Autoritäten werden – wie schon bei Jesus selbst (22,1 – 23,5) – Maßnahmen ergreifen, um die Gläubigen zu drangsalieren, weil sie in ihnen Unruhestifter erkennen; die Apostelgeschichte wird viele Belege bringen.

Die Verfolgung wird zur Verteidigung nötigen – und die Verteidigung kann zur Verkündigung werden (**13-14**). Da der Grund der Verfolgung der Glaube ist, kann die Verteidigung nur im Zeugnis liegen, das Bekenntnis und Ethik vereint. Die Herausforderung wird sehr groß sein. Aber die Zusage Jesu ist, dass niemand Angst zu haben braucht, weil niemand allein ist, mag er auch von Menschen verlassen worden sein. Deshalb muss das Herz, die Mitte des Menschen, das Organ des Fühlens und des Denkens, der Gottes- und der Nächstenliebe, nicht von Angst, sondern darf von Zuversicht geprägt sein. Die positive Seite trägt den Akzent (**15**): Jesus selbst, in dessen Namen sie verfolgt werden, wird sie nicht allein lassen, sondern ihnen zur Seite stehen. Er wird ihnen eine „Stimme“ geben, d.h. eingeben, was sie am besten zu sagen haben. Im griechischen Text steht „Mund“ (*stóma*); man kann auch paraphrasieren: Ich werde euren Mund öffnen und Sprache leihen. So ist es Mose zugesagt (Ex 4,12), so werden es die Jünger Jesu erfahren. Entscheidend ist der Inhalt. Für ihn steht „Weisheit“ (*sophía*), die Fähigkeit, sich in der Welt zu orientieren, weil Gott den Blick öffnet. Jesu selbst wächst als Mensch in Gottes Weisheit (2,40.52); Salomo vertritt diese Weisheit (11,31), alle Aufrechten treten für sie ein (7,35). Es ist die Weisheit Gottes selbst, die Kraft seiner sinnstiftenden Kommunikation, in der Apostel und Propheten gesendet werden, dass sie seine Sprache sprechen, seine Stimme erheben und seinen Geist verkörpern: schon in der Geschichte Israels, auch in der Kirche und obwohl sie auf Widerspruch stoßen werden. Stephanus ist der erste Glaubenszeuge, der durch seine Weisheit Gott die Ehre gegeben hat, auch wenn es ihn das irdische Leben gekostet hat (Apg 6,10). Jesus denkt in seiner Endzeitrede nicht nur an blutige Martyrien; er hat viele Formen der Diskriminierung, der Verhöhnung und Verletzung vor Augen. Überall sind die Gläubigen nicht auf sich allein gestellt; sie sind nicht dazu verdammt, sich ihrem Schicksal zu ergeben: Sie können die Stimme erheben – inspiriert von Gottes Weisheit. Weil das Evangelium Sinn und Verstand hat, kann es gegen Widerspruch bezeugt werden: Es kann sich als sinnvolle, realitätsnahe und weitreichende Gottesrede erklären und dadurch Widersacher in die Schranken weisen. Die Fähigkeit, irdische Katastrophen in ihren Dimensionen richtig einzuschätzen, ist eine entscheidende Voraussetzung dafür, mit den Weinenden zu weinen, mit dem Hoffenden zu hoffen und alles zu tun, dass humanitäre Katastrophen nach Möglichkeit vermieden und nach Kräften bestanden werden.

Die Drangsale werden aber auch den privaten Bereich erfassen (**16**). Familien werden gespalten werden (vgl. 9,61-62), weil nicht mehr sie über die Gläubigen, sondern

die Gläubigen über sie bestimmen. In traditionellen Gesellschaften, wie Lukas sie voraussetzt, sind familiäre Bande besonders wichtig und besonders eng. Sie schränken individuelle Freiheiten stark ein, gewähren aber Schwachen auch Schutz. Es ist schon schlimm, wenn Familien gespalten werden, weil die Glaubensentscheidungen einzelner Mitglieder nicht respektiert werden; es ist noch schlimmer, wenn Verwandte zu Verrätern werden. Desto wichtiger ist es, Kraft zum Glaubenszeugnis zu gewinnen, das durch Nächstenliebe gefüllt ist, auch wenn die Nächsten zu Feinden werden (6,27-36). Der Hass wird allerdings allgemein sein (17). Es ist die flammende Ablehnung Jesu, die sich aggressiv auslebt und die Schwächsten, die angefochtenen Gläubigen, zu Opfern machen will, deren Niederlage sie vollends zerstören soll. Schon in den Seligpreisungen kam diese böse Ablehnung zur Sprache (6,22). Sie kann den Glauben nicht besiegen.

Der Schluss ist positiv (18-19). Jeder Mensch ist Gottes Augapfel; am meisten sind es die Leidenden. Gott schützt sie. Das Bild der Haare auf dem Kopf (vgl. 12,7) ist eine der typisch jesuanischen Zuspitzungen, die der Klärung dienen. Der ganze Mensch steht unter Gottes Hut. Die Zukunft ist entscheidend: Sie steht im Zeichen des Lebens. Es wird gewonnen, wenn es um Jesu willen verloren wird (9,24). Die Verfolgung ist der Ernstfall – nicht nur des Einsatzes, sondern mehr noch der Hoffnung, die aus dem Glauben wächst.

Die Krisen, die in der Welt Menschen zusetzen und speziell die Gläubigen treffen, weil sie aus religiösen Gründen verfolgt werden, sind kein sinnvoller Gegenstand von Spekulationen über das Ende der Welt, sondern existentielle Herausforderungen, die den Ernst der Lage vor Augen führen und die Frage nach Gott aufwerfen. Es gibt auf sie eine Antwort: Jesus selbst, der sich der Not der Menschen nicht entzogen, aber bis in seinen Tod hinein Gott mit dem Leiden verbunden hat. Deshalb ist seine Verheißung glaubwürdig, Gottes Weisheit zu vermitteln, die das rechte Wort zur rechten Zeit sagen wird – im Glaubenswissen, dass Gott nicht vor dem Leiden und vor der Anfechtung bewahrt, aber die Leidenden nicht allein lässt, sondern stärkt. Das ist die Weisheit des Kreuzes, bei Lukas nicht reflexiv zum Ausdruck gebracht wie bei Paulus (1Kor 1,17-25), aber als Zuspruch Jesu selbst überliefert, der die Deutung der Zeit mit der Stärkung der Person und den Glauben an Gott mit der Widerstandskraft auf Erden vermittelt.

#### 4.4 Lk 21,20-24

##### Die Zerstörung der Stadt

**<sup>20</sup>Wenn ihr aber Jerusalem von einem Heer eingeschlossen seht, dann erkennt, dass ihre Verwüstung naht. <sup>21</sup>Dann sollen die in Judäa in die Berge fliehen; wer in ihrer Mitte ist, soll sie verlassen, und die auf dem Land sollen nicht in sie hineingehen; <sup>22</sup>denn dies sind Tage der Vergeltung, da alles erfüllt wird, was geschrieben steht. <sup>23</sup>Weh denen, die schwanger sind und stillen in jenen Tagen; denn große Not wird herrschen auf der Erde und Zorn über dieses Volk. <sup>24</sup>Und sie werden geschlagen werden mit der Spitze des Schwertes und unter alle Völker vertrieben werden, und Jerusalem wird von den Völkern mit Füßen getreten werden, bis die Zeiten der Völker sich erfüllt haben.**

Der Blick des Redners richtet sich auf das Ereignis, nach dessen Zeitpunkt und Vorzeichen gefragt worden war, ohne dass es eine fixe Antwort geben kann (21,7-9), nachdem Jesus es vorausgesagt hat (21,5-7). Der Kontext weitet den Blick: Kriege und

[www.rub.de/nt](http://www.rub.de/nt)

[nt@rub.de](mailto:nt@rub.de)

[www.facebook.com/neues.testament](https://www.facebook.com/neues.testament)

Leid, Verfolgung und Bekenntnis. In diesem großen Horizont wird das Schicksal Jerusalems nicht relativiert; es werden aber die Mechanismen deutlich, in denen es sich vollzieht; es wird die prekäre Lage derer deutlich, die es mit den Augen Jesu erkennen wollen. Es wird auch deutlich, dass Gott in aller Verborgenheit gegenwärtig ist, wo es düster wird und er verschwunden scheint.

Die Prophetie der Zerstörung besteht nicht in einer genauen Vorhersage, welcher Schrecken sich verbreiten wird. Niemand soll sich an Horrorbildern weiden. Der Blick richtet sich vielmehr auf die Opfer und auf diejenigen, die fliehen, um nicht ins Inferno zu geraten.

21,20	Die Einkreisung der Stadt
21,21-23	Die Notwendigkeit und Schwierigkeiten der Flucht
21-22	Die Aufforderung, Jerusalem zu fliehen
23	Das schwere Los der Schwangeren und Stillenden
21,24	Die Zerstörung der Stadt und die Zerstreuung ihrer Bewohner

Lukas folgt insofern der markinischen Komposition, als er auf allgemeine Schreckensszenarien konkrete Szenen folgen lässt, die mit der Zerstörung Jerusalems zu tun haben. Die lukanische Version ist allerdings zwar mit der markinischen verwandt (Mk 13,14-23), geht aber einen eigenen Weg, der zum einen die Flucht beleuchtet und zum anderen das schreckliche Ende mit Blick auf das Schicksal der Betroffenen.

Die Zerstörung der Stadt wird von Flavius Josephus mit quälender Genauigkeit beschrieben (De bello Iudaico 6), voller Trauer über das grausame Ende eines vermeidbaren Krieges. Die Jesustradition konzentriert sich auf die menschliche Seite des Schreckens. Die Einkreisung (**20**) der Stadt (19,43) ist das sichere Vorzeichen ihrer „Verwüstung“ (Josephus, De bello Iudaico 6,4,392), weil die Machtverhältnisse völlig einseitig zugunsten der – römischen – Belagerer sind und die Zerstörungswut kaum Grenzen finden wird, wie in der Antike nicht unüblich und dann auch tatsächlich geschehen: „Die Römer steckten auch die entlegensten Teile der Stadt in Brand und schleiften die Mauern“ (Josephus, De bello Iudaico 6,9,434).

Das Interesse gilt den Menschen (**21-23**). Am Anfang steht die Aufforderung, die Gegend zu fliehen, verbunden mit der Warnung, die Stadt zu betreten: weil in ihr der Tod droht. Tatsächlich sind die Mitglieder der Jerusalemer Urgemeinde geflohen (Eusebius, Historia Ecclesiastica III 5) – wie andere Juden auch: nicht nur aus Angst vor den Römern, sondern auch vor den zelotischen Repressalien auf zögernde Landsleute. Besonders hart trifft es Mütter, insbesondere wenn sie schwanger sind oder stillen. Das „Wehe“ deutet nicht etwa auf ein göttliches Urteil, das die Schwächsten am stärksten träfe, sondern spiegelt im Gegenteil die Not, in die sie durch die unmenschliche Grausamkeit des Krieges geraten. Zwei Leitmotive tragen die Begründung, die der Einordnung dienen: „Vergeltung“ (V. 22) und „Zorn“ (V. 23). Beide sind in der Geschichte oft auf Gott gedeutet worden; dann würde das jüdische Volk von Gottes Rache getroffen worden sein. Aber diese Auslegung geht fehl, wie sich aus der Einstellung Jesu selbst ergibt (19,41-44; 23,28-29). Die Schrift gibt kein göttliches Diktat vor, sondern sagt prophetisch das kommende Grauen voraus. „Vergeltung“ (*ekdikesis*) ist die Logik, „Zorn“ (*orgé*) die Emotion der Eroberer. Der Antijudaismus feiert einen schauerlichen Triumph: nicht im Text des Evangeliums, sondern in der Realität, die er reflektiert.

Wie der Evangelist die traurige Geschichte sieht, zeigt auch der Schluss der Passage (24). Das grauenhafte Morden bei der Eroberung der Stadt wird eingefangen, einschließlich der Vertreibung der Bewohner, die – im Ansatz seitdem – in der Diaspora, der Zerstreuung, zu leben gezwungen sind. Zwar hört jüdisches Leben in Jerusalem und Judäa nach 70 n. Chr. nicht auf; erst die Niederschlagung des Bar-Kochba-Aufstandes 125 n. Chr. wird das Judentum vollends treffen. Aber der Tempel ist zerstört; das theologische Zentrum verlagert sich an die Peripherie; die kulturelle Autonomie ist dahin. Der Aufstand und die Niederlage haben dem Ansehen des Judentums schwer geschadet. Die „Völker“ scheinen über Gottes Volk gesiegt zu haben; aber sie werden nicht das letzte Wort haben; ihre „Zeiten“ sind begrenzt. Gott wird sie überdauern.

Die Schrecken der Zerstörung werden mit wenigen Worten plastisch vor Augen geführt, in der Haltung des solidarischen Mitleids mit den Menschen, die unter Gewalt und Vertreibung leiden. Die Aufforderung zur Flucht entspricht dem Ethos der Feldrede (6,20-49): Die römische Gewalt ist übermächtig, die zelotische sinnlos. Die Zerstörung Jerusalems und die Vertreibung seiner Bewohner ist im Lukasevangelium nicht die „gerechte“ Strafe für die Ablehnung Jesu, sondern ein besonderes Kapitel in der Leidensgeschichte der Menschen, die erst durch die Wiederkunft des Menschensohnes (21,25-28) beendet sein wird. Jerusalem sieht – mit den Augen Jesu betrachtet – einer schlimmen Zukunft entgegen, die aber Gott nicht zum Mörder macht, sondern als Retter fordert; Lukas schaut auf die Zerstörung zurück – und plädiert mit seiner Erinnerung an Jesus für eine friedliche Zukunft aus dem Gedächtnis des Leidens.

#### 4.5 Lk 21,25-28

Das Kommen des Menschensohnes

**<sup>25</sup>Und es werden Zeichen in Sonne, Mond und Sternen sein, und auf Erden wird das Staunen der Völker vor dem Donnern von Meer und Wellen voll Ratlosigkeit sein. <sup>26</sup>Die Menschen werden ohnmächtig sein vor Furcht und Angst vor dem, was auf dem Erdkreis kommt; denn die Kräfte des Himmels werden erschüttert. <sup>27</sup>Und dann werden sie den Menschensohn kommen sehen auf einer Wolke mit aller Kraft und Herrlichkeit. <sup>28</sup>Wenn aber dies zu geschehen beginnt, richtet euch auf und erhebt euer Haupt; denn eure Erlösung naht.**

Die Voraussage der Schrecken, die Jerusalem und die Juden erreichen wird, wenn die Römer – die nicht namentlich genannt werden – die Stadt zerstören, endet mit einer Zeitangabe: Die Heiden werden ihre Momente haben (20,24) – aber die Ewigkeit liegt in Gottes Hand. Hier knüpft die Fortsetzung an. Sie geht über die Ausgangsfrage (21,7) hinaus, weil sie nicht nur die Zerstörung des Tempels (21,5-6), sondern die Wiederkunft des Menschensohnes anspricht, die zum Ende der irdischen und zum Anfang der ewigen Welt wird. Darin wird die Falschprophetie derer überwunden, die aus den Katastrophen rund um Jerusalem ableiten, dass nun das Ende aller Zeiten gekommen sei und sie in der Person Christi auftreten können (21,7-9).

Die Zukunftsvision hat zwei Teile.

21,25-26	Die Welterschütterung am Ende
21,27	Das Kommen des Menschensohnes
21,28	Die Zuversicht der Erlösung

Die beiden ersten Teile geben dem Blick der Völker Raum, die in heillosen Schrecken verfallen, wenn ihre Welt zusammenbricht, und nicht wissen, wer und was mit dem Menschensohn auf sie zukommt. Der Schluss ist entscheidend: In der Optik der Gläubigen wird deutlich, dass mit dem Ende ein Anfang einhergeht: die Erlösung, auf die sie immer gehofft haben, auch wenn alles gegen sie zu sprechen schien. Die markinische Parallele gibt der Parusieerwartung einen ähnlichen Ort (Mk 13,24-27). Aber die Textversionen gehen so weit auseinander, dass eine redaktionelle Bearbeitung durch Lukas schwer erklärlich scheint: Eine Paralleltradition, der Lukas folgt, ist auch hier die bessere Erklärung.

Wenn die Zeit endet, bricht auch der Raum zusammen (25-26). Die jüdische Prophetie und Apokalyptik zeichnet die Bilder vor, die auch Jesus nach dem Lukasevangelium prägt (Jes 13,10; Am 8,9; Joël 2,10; 3,4; 4,15-16; äthiopischer Henoch 102). Die Genesis steht im Hintergrund: So wie Gott die Welt erschaffen hat und permanent am Leben erhält, wird er Sonne, Mond und Sterne, Wind und Meer ins Zeichen eines definitiven Endes stellen. Jesus legt sich große Zurückhaltung in der Ausmalung auf; es kommt nicht auf Details an: Jede naturalistische Ausmalung wäre ein Fehler, weil Metaphern geprägt werden. Entscheidend ist die Reaktion der Menschen auf welterschütternde Veränderungen: Sie machen sie ratlos (V. 25); sie verbreiten Angst und Schrecken unter ihnen (V. 26), weil ihnen der Code für die Deutung fehlt, wenn ihnen Gott nicht vor Augen steht. Es wird nur gesehen, was zugrunde geht – nicht, was dadurch Neues entstehen kann, wenn Gott seine Hand im Spiel hat.

Die kosmischen Phänomene, die alle Aufmerksamkeit auf sich ziehen, sind nur Begleiterscheinungen für das eigentliche Geschehen: die Parusie, die Wiederkunft des Menschensohnes (27). Der „Menschensohn“ ist die endzeitlich Rettergestalt (Dan 7,13-14), die Gottes Reich vollenden wird; Lukas hat in ihm Jesus gesehen, und zwar den vollmächtig wirkenden (5,24; 6,5; 19,10; vgl. 7,34) wie den armen (9,58) und leidenden, der von den Toten auferstehen wird (9,22; 24,7; vgl. 9,44; 11,30; 22,22.48) und am Ende aller Tage erscheinen wird, um die Stunde der Wahrheit auszurufen (9,26; 12,8.10.40; 17,24; 18,8; 22,62). Er wird „auf einer Wolke mit aller Kraft und Herrlichkeit“ erscheinen, wie im Buch Daniel vorgezeichnet (Dan 7,13-14; vgl. äthiopischer Henoch 62,3-10 und Offb 1,7). Die Wolke ist ein Attribut der Gotteserscheinung (9,34-35); die „Kraft“ und „Herrlichkeit“ zeichnen Gott aus: Jesus wird in göttlichem Glanz erscheinen; alle Welt wird es sehen – aber nicht wissen, was es bedeuten soll.

Die Gläubigen (28) werden im kommenden Menschensohn, so die Hoffnung, Jesus erkennen, den Retter. Ob er nur sie oder die ganze Welt retten wird, ist hier nicht gesagt. Entscheidend ist die Haltung derer, die glauben: Nicht Angst und Schrecken soll sie befallen, sondern erhobenen Hauptes, in der Freiheit des Glaubens, können sie den Menschensohn erwarten. Schon wenn der Jüngste Tag anbricht, wissen sie, dass er keinen Abend haben wird. Dass „eure“ Erlösung nahe, begründet keinen Heilseklusivismus, sondern ist positiv zu verstehen. Wie weit die Grenzen der Hoffnung sind, nämlich unendlich weit, ergibt sich aus der Verkündigung Jesu - ebenso, dass sie nicht weitschweifig ist, sondern engmaschig: bei denen ansetzend, die Jesus als Messias des Gottesreiches erkennen.

Das Endzeitszenario macht Hoffnung: Es gibt ein Ende aller Enden, in dem die Wirren der Geschichte und des Kosmos aufhören. Die Hoffnung richtet sich nicht auf eine

allmähliche Beruhigung und eine stetige Verbesserung der Lage. Das wäre zu klein von der Erlösung gedacht. Die Hoffnung richtet sich auf eine neue Schöpfung, die von Jesus, dem Menschensohn, herbeigeführt wird. Er „kommt“ als Erhöhter, wie er als Irdischer immer gekommen ist, um die Verlorenen zu suchen, zu finden und retten (vgl. 19,10). Deshalb besteht Grund zur Hoffnung nicht nur auf die Rettung der eigenen Person, sondern auf die Vollendung der ganzen Welt.

#### 4.6 Lk 21,29-36

##### Die Notwendigkeit der Wachsamkeit

**<sup>29</sup>Und er sagt ihnen ein Gleichnis: „Schaut den Feigenbaum und alle anderen Bäume: <sup>30</sup>Wenn sie ausschlagen, seht ihr an ihnen, dass der Sommer nahe ist. <sup>31</sup>So auch ihr: Wenn ihr dies werden seht, erkennt ihr, dass Gottes Reich nahe ist. <sup>32</sup>Amen, ich sage euch: Dieses Geschlecht wird nicht vergehen, bis dies alles geschieht. <sup>33</sup>Der Himmel und die Erde werden vergehen, aber meine Worte werden nicht vergehen. <sup>34</sup>Nehmt euch aber selbst in acht, dass eure Herzen nicht beschwert werden in Rausch und Saufen und Alltagsorgen und jener Tag jäh über euch komme <sup>35</sup>wie eine Schlinge; denn er wird über alle Bewohner der Erde hereinbrechen. <sup>36</sup>Wacht aber zu jeder Zeit und betet, damit ihr all diesem entfliehen könnt, was kommen wird, und stehen könnt vor dem Menschensohn.“**

Die Endzeitrede endet mit einem Gleichnis (Vv. 29-30) und seiner Deutung (V. 31), aus der Konsequenzen im Licht der katastrophalen Ereignisse (21,10-19), gipfelnd in der Zerstörung Jerusalems (21,20-24), und im Blick auf die Parusie des Menschensohnes (21,25-28) gezogen werden. Der Schluss blickt auf das Ganze zurück: die Gefahr der Verführung durch Falschpropheten (21,7-9) und die Eroberung Jerusalems (21,6.20-24), das Leid der Menschen in Lebensgefahr (21,10-11) und die Verfolgung der Gläubigen (21,12-19), die kosmischen Erschütterungen (21,25-26) und die Wiederkunft Jesu (21,27-28). Das Gleichnis öffnet die Augen (V. 29) – die Wachsamkeit ist das Gebot der Stunde (V. 36). Nach wie vor sind die Interessierten aus dem Volk angesprochen (21,7).

Der Aufbau ist so gestaltet, dass die Passung zum Kontext deutlich wird.

21,29-31	Das Gleichnis vom Feigenbaum
29-30	Das Bild
31	Die Deutung auf das Reich Gottes
21,32-33	Die Verheißung von Zeit und Ewigkeit
21,34-36	Die Mahnung zur Wachsamkeit

Das Gleichnis erschließt den gesamten Passus, weil es mit seiner Deutung auf das Reich Gottes sowohl die Heilszukunft als auch die Heilsgegenwart erschließt. Lukas folgt in etwa Markus (13,28-37), ist aber in vielen Details und im Aufbau so weit von Markus entfernt, dass wieder besser mit einer Parallelüberlieferung als mit einer direkten Redaktion des Markustextes gerechnet werden kann.

Das Gleichnis (29-30) ist so kurz und einfach, wie es nur geht. Die Feige wird auch in Israel seit langem landwirtschaftlich genutzt. Der Blick wird hier allerdings nicht auf die Früchte (vgl. 13,6-9), sondern, wie bei anderen Bäumen auch, auf die Blätter gelenkt. Sie schlagen im Frühjahr aus; die klimatischen Verhältnisse in der Levante waren um die Zeitenwende etwas kühler als heute. Der Sommer ist dann noch nicht da, aber nahe.

Dieses Bild der Natur und Kultur gilt es auf das Reich Gottes zu übertragen (**31**). Dass es „nahe“ ist, ist die Grundbotschaft Jesu und seiner Jünger (10,9.11). Wie der Frühling vor dem Sommer kommt, so kommt die Gegenwart vor der Vollendung des Reiches Gottes – ohne dass diese Nähe je aufhörte, bevor es zur Parusie kommt. Natur und Kultur können auf das vollendete Reich Gottes verweisen, weil Gott der Schöpfer und Erhalter der Welt ist. Nicht alle ziehen die richtigen Schlüsse (12,54-57); diejenigen, die Jesus fragen (21,7), sollen es können.

Die Deutung des Feigenbaumgleichnisses auf die Nähe der Gottesherrschaft wird in zwei parallel gestalteten Aussagen weitergeführt. Sie richten den Blick auf die Zukunft. Der erste Satz (**32**) wird meist als klassisches Naherwartungswort Jesu gedeutet: Noch zu Lebzeiten der meisten Zeitgenossen werde der Menschensohn wiederkommen. Tatsächlich hat es im Urchristentum diese Erwartung gegeben, auch bei Paulus (vgl. 1Thess 4,17). Aber die Endzeitrede richtet sich gegen die Propheten des nahen Weltunterganges (21,7-9); diese Kritik wird zum Ende der Rede nicht zurückgenommen, sondern weitergeführt. Das „Geschlecht“, das bis zum Weltuntergang nicht vergehen wird, ist nicht die gegenwärtig lebende Generation, sondern das Gottesvolk Israel, und zwar nicht nur in guten, sondern – wie in der alttestamentlichen Gerichtsprophetie vorgegeben – gerade auch in schlechten Zeiten (7,31; 9,41; 11,29-32.50-51; 17,25). Also ist die Prophetie Jesu hier: Solange die Zeit währt, wird es Israel geben, auch wenn es sich dem Christusglauben verweigert und obwohl die Tempelzerstörung nach Meinung mancher auf das Ende des Gottesvolkes schließen lassen soll.

In dieser Perspektive erschließt sich die Fortsetzung (**33**). Wie das apokalyptische Panorama der Endzeitrede zeigt (21,25-26), werden die Grundfesten der jetzigen Welt – Himmel und Erde – erschüttert werden und vergehen, wenn der Menschensohn kommt (21,27-28), weil das Ende aller Zeiten da sein wird. Seine „Worte“ aber bleiben bestehen: nämlich das Wort Gottes selbst, das Evangelium. Sie bleiben dadurch bestehen, dass sie sich bestätigt haben. Sie öffnen die Herzen für Gott, weil sie Gott aus dem Herzen gesprochen sind. Auch das vollendete Reich Gottes ist vom Wort Gottes erfüllt, das in den Worten Jesu verkündet worden ist und verkündet werden wird, solange die Zeit währt.

So wie die Verschränkung von Zeit und Ewigkeit zweifach verheißen worden war, wird die Heilsgegenwart – inmitten aller Irrungen und Wirrungen – zweifach konkretisiert. Zuerst steht die Aufforderung zur Aufmerksamkeit (**34-35**), die an die Warnung vor der Falschprophetie anknüpft (21,7-9) und ein weiter verbreitetes Motiv aufgreift: überlegte Vorsicht, kritische Distanzierung, entschiedene Ablehnung (12,1; 17,3; Apg 5,35; 20,28). Es kommt auf die innere Haltung an: auf die Einstellung des Herzens. Es wird „beschwert“, d.h. ungut belastet, wenn es nicht mit der Liebe zu Gott und zum Nächsten gefüllt ist, sondern mit „Rausch und Saufen und Alltagsorgen“, also durch Drogen betäubt (12,45) oder durch den Kampf ums Dasein ausgehöhlt wird (vgl. 8,14; 12,22-33). Positiv: Das Herz wird erleichtert, wenn es von der Hoffnung auf Gott erfüllt wird. Dann wird es zum Organ der Erkenntnis – und nicht überrascht vom Tag des Herrn. Er kommt in jedem Fall plötzlich (17,24.26-30), nämlich nach Gottes eigener Zeitvorstellung. Die Frage ist nur, ob ein Mensch vorbereitet ist. Im günstigen Fall achtet er auf die Zeichen der Natur und der Kultur, einschließlich der Unkultur der Kriege und Bürgerkriege, der Katastrophen und Krisen – und lässt sich nicht irritieren (vgl. 21,10-

11). Im ungünstigsten Fall rechnet er mit allem, nur nicht mit Gott. Dann wird der Jüngste Tag zum jähen Einbruch der Wirklichkeit in die Illusion des „Weiter so“. Die „Schlinge“ ist eine Falle, die sich plötzlich zuzieht, ohne dass es noch ein Entkommen gibt (Ps 69,23-24). So soll es in Israel nicht sein, schon gar nicht bei den Jüngern Jesu. Eine Sachparallele steht im Ersten Thessalonicherbrief: dass Nüchternheit und Wachsamkeit angezeigt sind, nicht aber religiöse oder moralische Trunkenheit und dass alle Beschwichtigungsparolen – „Friede und Sicherheit“ – in die Irre führen (1 Thess 5,1-11).

Die positive Seite wird stärker beleuchtet (36). Wachsamkeit ist das Gebot der Stunde – ein Leitmotiv des gesamten Neuen Testaments (Mk 13,33; Eph 6,18; Hebr 13,17). Das Wachen gehört mit dem Beten zusammen, weil es gilt, die Welt so zu sehen, wie sie von Gott her erscheint, und im Gebet nicht ausgeblendet, sondern eingebendet wird: Das Vaterunser zeigt es beispielhaft (11,1-4). Wer aufmerksam Gott liebt, kann vielem entgehen: zwar nicht der Verfolgung (21,12-19) und nicht der Not von Kriegen und Seuchen (21,12-19), aber der verwirrten Botschaft der Weltuntergangspropheten (21,7-9), der Verzweiflung in der Verfolgung (21,12-19), dem Untergang in der zerstörten Stadt Jerusalem (21,20-24). Die positive Aussicht: erhobenen Hauptes (21,28) vor dem Menschensohn, wenn er kommt (20,24-28), zu stehen. Viele Bibeln übersetzen mit: „bestehen“. Aber Lukas geht es an dieser Stelle nicht um eine finale Beurteilung durch den Richter, sondern um eine Begegnung der Gläubigen, die Jesus nachfolgen, mit ihm, der am Ende aller Tage wieder kommt, als Menschensohn.

Die Endzeitrede endet mit einer ebenso nüchternen wie wachsamten Aufforderung zur Nüchternheit und Wachsamkeit. Es gilt, die Nähe des Reiches Gottes, die Jesus verkündet, wahrzunehmen, solange die Zeit währt. Die Nähe ist qualitativ zu bestimmen, nicht quantitativ zu berechnen. Sie ist nicht eindeutig zu identifizieren, so als ob nur einiges auf Gottes Nähe verwies, anderes aber offenbare, dass Gott weit entfernt von den Menschen wäre. Er ist aber sogar mitten im Leiden, mitten in der Verfolgung, mitten im Untergang gegenwärtig: als lebendiger Gott. Der Blick auf den Feigenbaum öffnet die Augen, wie das, was geschieht, ein Vorzeichen dessen ist, was kommt: Gottes Reich. Menschen können sich diesem Kommen öffnen: wenn sie ihr Herz von der Last befreien, ihr eigenes Leben retten zu wollen (9,24-25), und sich für Gottes verborgene Gegenwart öffnen. Sie werden und dürfen sich mitten in den Turbulenzen der Zeit auf den und das freuen, was auf sie und die ganze Welt zu kommt: den Menschensohn und Gottes Reich.

#### 4.7 Lk 21,37-38:

Ein letztes Summarium des Wirkens Jesu

**<sup>37</sup>Er war aber in den Tagen im Tempel und lehrte, zur Nacht aber ging er hinaus zum sogenannten Ölberg. <sup>38</sup>Und schon frühmorgens kam das ganze Volk im Tempel zusammen, um ihn zu hören.**

Den Abschluss nicht nur der Endzeitrede (21,5-36), sondern der gesamten öffentlichen Lehre Jesu in Jerusalem (20,1 – 21,4) bildet ein weiteres Summarium (vgl. 19,47-48), wie Lukas es mehrfach gestaltet hat, um das, was er erzählt, als Beispiel für all das auszuweisen, was er nicht erzählt, aber auch für Jesus charakteristisch ist.

Das Summarium beschreibt zuerst das Verhalten Jesu, dann das Interesse des Volkes.

[www.rub.de/nt](http://www.rub.de/nt)

[nt@rub.de](mailto:nt@rub.de)

[www.facebook.com/neues.testament](https://www.facebook.com/neues.testament)



21,37	Die Aufenthaltsorte Jesu während der Jerusalemer Tage
21,38	Die Zusammenkünfte des Volkes im Tempel

Der Sammelbericht, von Lukas frei gestaltet, gewinnt einerseits als Einordnung dessen, was er zuvor von Jesus erzählt hat, aber auch andererseits als Kontrast zum Auftakt der Passionsgeschichte, die unmittelbar folgt: dem Beschluss von Mitgliedern des Hohen Rates, Jesus zu beseitigen, dessen Beliebtheit beim Volk nicht zu leugnen ist (22,1-2).

In den anderen Evangelien heißt es, dass Jesus in Bethanien übernachtet hat (vgl. Mk 11,11-12 u.ö.) Lukas schreibt nur vom „Ölberg“ (37). Dort liegt für ihn Bethanien (19,29). Es ist also gut möglich, dass auch Lukas an das Dorf denkt, das er mit der Himmelfahrt verbinden wird (24,50). Aber wichtiger ist ihm der Bezug zum Berg selbst, über den Jesus auf Jerusalem zugeritten ist (19,29-40) und wo er im Gebet mit Gott ringen wird (22,39-46), bevor er dort verhaftet werden wird (22,47-53). Tag für Tag nutzt er den Tempel, um zu lehren: also die Augen für die Nähe des Gottesreiches zu öffnen, dass nicht irgendwann nahe sein wird, sondern immer schon nahe ist (21,31).

Das Volk kann nicht genug von ihm bekommen (38). Es wartet schon auf ihn, schreibt Lukas, wenn er morgens vom Ölberg in die Stadt und den Tempel kommt, um dort zu lehren. Das „ganze“ Volk heißt bei Lukas: sehr viele aus dem ganzen Volk, nicht nur wenige oder Anhänger bestimmter Richtungen. Das „Hören“ ist der erste Schritt zum Glauben, das Glauben aber keine zwangsläufige Folge des Hörens. Deshalb bleibt der Raum für Jesu Verkündigung und auch für die nachösterliche Predigt trotz der Kreuzigung Jesu offen. Er wird unterschiedlich gefüllt werden – das müssen diejenigen ermöglichen (und ertragen), die Jesus nachfolgen.

Jesus nutzt von Anfang an den Tempel von Jerusalem, um ihn, das „Haus des Gebetes“ (19,46), auch zu einem Lehrhaus zu machen (19,47-48). Dort wird das Reich Gottes verkündet (21,31), wie in Galiläa (4,43; 8,1; 9,11; 16,16 u.ö.). Mit dieser Lehre erschließt Jesus einen Zugang zur politischen Ethik: Gott ist zu geben, was Gottes ist: alles; aber in diesem Rahmen hat auch der Kaiser ein Recht, Steuern zu verlangen: wenn er nicht selbst (ein kleiner) Gott sein will (20,21-26); die Vollendung des Gottesreiches umschließt die Auferstehung der Toten, die in Gottes Gottsein begründet ist (20,27-40). Das Reich Gottes erlaubt eine klare Orientierung in wirren Zeiten, indem es hilft, Dimensionen des Unheils einzuschätzen, so dass es bekämpft, aber auch bestanden werden kann: und sei es durchs Sterben hindurch (21,5-36). Die Gottesbotschaft ist an den Gottesboten gebunden, der mit ihr in die Stadt Gottes, Jerusalem, einzieht (19,29-40), auch wenn er weiß, dass sie die große Chance, sich mit Gott zu versöhnen nicht ergreifen, sondern verspielen wird, so dass großes Unheil zu beklagen sein wird (19,41-44). Positiv gewendet: Derjenige, der „im Namen des Herrn“ (19,38) Jerusalem den Frieden bringen will, ist der davidische Gottessohn, den der Vater zu seiner Rechten erhöht (20,41-44); er hat die Vollmacht, den Tempel von Grund auf zu reformieren, so dass er als Gotteshaus neu entdeckt werden kann (19,45-48; 20,1-20). Er klagt Gottes Recht in Israel ein und wird auf den erbitterten, ja tödlichen Widerstand der herrschenden Protagonisten im Volk stoßen, die ihn zu Tode bringen wollen (20,9-20). Er bleibt aber seiner Sendung treu, die Hoffnung für Israel und die Völker zu wecken. Er klärt, welche Formen der Frömmigkeit verfehlt sind, um seine Jünger zu warnen (20,45-47); er klärt auch, weshalb eine arme Witwe eher als Vorbild taugt als Reiche, die sehr

viel spenden (21,1-4). In der öffentlichen Lehre Jesu, die Lukas mit dem Summarium spiegelt, kommen auch in Jerusalem die zentralen Themen des Gottesglaubens Israel zur Sprache. Dadurch wird abschließend in der Öffentlichkeit geklärt, wofür Jesus einsteht – und für wen er schließlich sein Leben wird hingeben müssen. In der Apostelgeschichte wird dieser Faden fortgesponnen werden: Die Zeugen Jesu machen den Tempel zum Ort des Betens und Lehrens – im Geist Jesu (Apg 2,46; 3,1-26 u.ö.).

5. Lk 22-23  
Die Passionsgeschichte

Lukas erzählt eingehend und eindrücklich von der Passion Jesu. Er betont das Leiden, ohne Horroreffekte erzeugen zu wollen. Zum einen macht er deutlich, dass Jesus wirklich weh tut, was ihm widerfährt, körperlich und seelisch. Zum anderen schildert er mit hoher Empathie, welche Wirkungen vom Leiden Jesu auf Menschen ausgehen, die ihm nahe sind, sowohl auf Freunde und Bekannte als auch auf Zuschauende oder Widersacher. Beides passt genau zusammen, weil die Christologie des wahren Menschseins, die Lukas in seinem Evangelium zum Ausdruck bringt, mit der Menschlichkeit des Glaubens zusammengeht. Jesus ist unschuldig, wird aber verurteilt. Er leidet Qualen, nimmt aber seinen Tod an und gestaltet sein Sterben bewusst. Er redet nicht oft von der Heilsbedeutung seines Todes, aber intensiv, im Abendmahlssaal nicht nur mit Worten, sondern auch mit Gesten: den Gaben vom Brot und Wein (22,19-20). Er bleibt dem Ethos der Feindesliebe (6,27-36) treu, von der Verhaftung über die Verurteilung bis zur Folterung und Hinrichtung. Dadurch kommt die innere Haltung Jesu als Herz seiner Sendung genau zum Ausdruck. Gleichzeitig wird klar, dass die Heilsbedeutung seines Sterbens, in der die Heilsbedeutung seiner gesamten Sendung kulminiert, keine Theorie ist, die nach einer Umsetzung ruft, sondern die Deutung des Geschehens selbst, im Sinne Jesu.

Die Lukaspassion hat starke Parallelen mit der Leidensgeschichte nach Markus, die auch von Matthäus aufgegriffen worden ist. Aber es gibt auch ungewöhnlich starke Unterschiede, sowohl in den rechtlichen Rahmenbedingungen als auch in den überlieferten Szenen. Am leichtesten erklärt sich diese Konstellation dadurch, dass Lukas neben dem Markusevangelium noch eine eigene Passionstradition zur Verfügung stand, die er offenbar mit der markinischen Überlieferung verglichen und im Zweifel vorgezogen hat.

22,1-46	Die Vorbereitung der Passion	
1-2	Der Hohe Rat beschließt die Tötung Jesu	Mk 14,1-2
3-6	Judas liefert Jesus aus	Mk 14,10-11
7-13	Jesus bereitet das Paschamahl vor	Mk 14,12-16
14-23	Jesus feiert das Letzte Abendmahl	Mk 14,17-25
24-38	Jesus ermahnt seine Jünger	Mk 14,26-31
39-46	Jesus betet am Ölberg	Mk 14,32-42
22,47-23,25	Die Verhaftung und Verurteilung Jesu	
47-53	Jesus wird verhaftet	Mk 14,43-52
54-62	Jesus wird von Petrus verleugnet	Mk 14,66-72
63-65	Jesus wird von den Wärtern gefoltert	Mk 14,65
66-71	Jesus wird vom Hohen Rat verhört	Mk 14,53-64

	1-5	Jesus wird vor Pilatus angeklagt	Mk 15,1-5
	6-12	Jesus wird Herodes Antipas vorgeführt	
	13-25	Jesus wird von Pilatus verhört und verurteilt	Mk 15,6-15
23,26-56		Die Kreuzigung und das Begräbnis Jesu	
	26-32	Jesus wird auf den Kreuzweg geführt	Mk 15,20a
	33-49	Jesus wird gekreuzigt und stirbt	Mk 15,20b-41
	50-56	Jesus wird begraben	Mk 15,42-47

Bei Lukas entsteht eine Passionsgeschichte von großer literarischer Einheitlichkeit und hoher historischer Plausibilität. Jesus ist der leidende Gerechte. In einer ungerechten Welt hält er Gott die Treue. Dadurch wird er zu Tode gebracht, macht seinen Tod aber zum Ereignis der Erlösung. Im Letzen Abendmahl eignet er das Leben, das aus seinem Sterben folgt, stellvertretend den Zwölf zu; am Kreuz wirkt er die Erlösung, die bereits zeit seines Leben von Gott her zugesagt hat.

Lukas hat zwei Szenen aus der Markusvorlage gestrichen: die Salbung zu Bethanien (Mk 14,3-9), weil er eine Salbungsgeschichte schon mitten in Galiläa zu überliefern wusste (7,36-50), und die Folterung durch die römischen Soldaten (Mk 15,16-19), weil er zuvor bereits von der brutalen Verspottung durch das Verhaftungskommando erzählt hatte (22,63-65). Lukas hat zwei Szenen hinzugefügt: die Vorführung vor Herodes Antipas, dem galiläischen Landesherrn Jesu (23,16-19), und den Kreuzweg, der eine wechselseitige Solidarität im Leiden zeigt (22,26-32). Während die erste Szene widerspiegelt, wie wenig die Autoritäten am Recht und wie sehr sie nur an der Macht interessiert gewesen sind, mildert die zweite zwar nicht die Härte des Geschehens ab, bereitet aber Wege der Versöhnung über den Tod hinaus vor. Lukas hat auch in den mit Markus gemeinsamen Partien eigene Varianten. Vor allem: Jesus wird bei Lukas vom Hohen Rat nicht verurteilt (Mk 14,53-64), sondern verhört (Lk 22,66-71). Lukas hat zuvor das Paschamotiv (22,7-18) weit stärker betont als Markus (Mk 14,12-16). Er folgt im Abendmahlsbericht einer Tradition, die stärker mit der paulinischen (1Kor 11,23-25) als der markinischen (Mk 14,22-25) verwandt ist. Während Markus von der Flucht der Jünger erzählt (Mk 14,50), stehen bei Lukas nicht nur die galiläischen Frauen unter dem Kreuz (Mk 15,40-41), sondern auch die Bekannten Jesu (Lk 22,49).

Unter historischen Gesichtspunkten ist an Schlüsselstellen die Lukaspassion plausibler als die markinische Passionsgeschichte. Vor allem gilt dies im Blick auf die Verurteilung Jesu. Der zuständige Richter war Pontius Pilatus. Der Hohe Rat hatte zur Zeit Jesu keine Hoheit über Kapitalprozesse. Eine Verurteilung durch das Synhedrion wäre ein schwerer Rechtsverstoß gewesen, auch nach den geltenden jüdischen Regeln. Ein Verhör, das Anklagepunkte für einen Prozess vor dem zuständigen römischen Richter sammeln sollte, ist weit leichter vorzustellen. Bei Lukas ist der Pilatusprozess im höchsten Maße politisiert: durch die Anklage (23,1-5) und die Durchführung (23,6-12.13-25). Auch diese Gewichtung ist plausibel, weil sie das Ergebnis, die Kreuzigung, erklärt. Wie es scheint, war der Historiker Lukas bei der Schilderung des Prozesses tätig. Anders sieht es beim Paschamotiv aus: Lukas ist offensichtlich überzeugt, dass Jesus am Festtag selbst hingerichtet worden ist und dass das Letzte Abendmahl ein Paschamahl gewesen ist (22,7-22). Bei Johannes steht es anders: dass Jesus am „Rüsttag“, also dem Tag vor dem Paschafest hingerichtet worden sei (Joh 19,14); historisch ist diese Zeitfolge wahrscheinlicher. Lukas hat die Symbolik der Paschazeit genutzt, um die Theologie der

Geschichte zu stärken. Er hat sich auch an anderen Stellen – wie im gesamten Evangelium – die Freiheit eines antiken Biographen genutzt, Szenen mit seiner Überlieferung zu gestalten, die im Rückblick als charakteristisch erscheinen, wie das lange Mahlgespräch mit seinen Jüngern im Abendmahlssaal (22,24-38) und das kurze Weggespräch mit den Frauen aus Jerusalem auf der *via dolorosa* (23,27-31) zeigen.

Lk 22,1-46

Die Vorbereitung der Passion

Die Vorbereitung auf die Passion baut zwei große Kontraste auf. Zum einen wird im Zusammenspiel zwischen dem Hohen Rat und Judas die Tötung Jesu vorbereitet (22,1-6); Jesus selbst hingegen feiert das Letzte Abendmahl, um das Heil zu vermitteln, das aus dem Unheil wird (22,7-23). Zum anderen bringt Jesus in den Gaben von Brot und Wein (22,19-20), später im Gebet am Ölberg (22,39-46) sein Leidensgeschick an, während er die Jünger ermahnen muss, nicht die eigene Größe, sondern den Dienst am Nächsten zu suchen (22,24-38).

5.1 Lk 22,1-2

Der Todesbeschluss der Hohepriester und Schriftgelehrten

**<sup>1</sup>Es näherte sich das Fest der ungesäuerten Brote, das Pascha heißt. <sup>2</sup>Und die Hohepriester und die Schriftgelehrten suchten, wie sie ihn loswerden konnten; denn sie fürchteten das Volk.**

Lukas hat bereits oft erzählt, dass die führenden Kräfte aus dem Hohen Rat Jesus umbringen wollen (19,47; 20,19). Jetzt spitzt sich die Lage zu, weil das Paschafest vor der Tür steht, das viele Pilger anlockt, und die Beliebtheit Jesu beim Volk nicht abnimmt (19,48; 20,19; 21,38).

22,1	Die Zeitangabe
22,2	Der Zeitdruck der Gegner Jesu

Der Auftakt der Lukaspassion entspricht im wesentlichen der Markuspassion (Mk 14,1-2). Auch Matthäus setzt ganz ähnlich ein (Mt 26,1-2). Das Paschafest bestimmt das Handeln.

Das „Fest der ungesäuerten Brote“ (**1**), der Mazzen, ist mit dem Paschafest (Ex 12,15-20) verbunden. Es wird eine Woche gefeiert, mit dem Paschatag als Auftakt (Lev 23,6-7). Viele Pilger kommen in die Stadt; der Statthalter ist vor Ort, um Unruhen im Keim zu ersticken. Wie nahe es kommt, wird nicht gesagt; wahrscheinlich ist der direkte Vortag gemeint, also der Donnerstag, an dem Jesus das Letzte Abendmahl feiert (22,14). Durch die Nähe entsteht der Zeitdruck, den sich die Mitglieder des Hohen Rates sich machen (**2**). Es werden mit den Hohepriestern und den Schriftgelehrten die treibenden Kräfte des Hohen Rates genannt (20,19). Die Beliebtheit Jesu beim Volk ist ungebrochen. Dies nötigt zu heimlichem Handeln. Judas kommt mit seinem Angebot gerade recht (22,3-6).

Nach Lukas ist die Entscheidung längst gefallen, dass Jesus nach dem Willen der führenden Ratsmitglieder sterben soll. Es geht nicht mehr um das Ob, sondern nur noch um das Wie. Jesus soll so schnell und so heimlich wie möglich ausgeschaltet werden. Das Paschafest liefert den Anlass. Aber das Datum ist eine Verheißung: Denn Pascha ist das

[www.rub.de/nt](http://www.rub.de/nt)

[nt@rub.de](mailto:nt@rub.de)

[www.facebook.com/neues.testament](https://www.facebook.com/neues.testament)

Fest der Befreiung, auch für Jesus (22,14-18). Sein Sinn wird erhalten bleiben, seine Dimensionen werden durch den Heildienst Jesu neu geöffnet werden. Das Volk ist auf Seiten Jesu; es wird auch nachösterlich nicht ohne Interesse dem Evangelium lauschen. Die Szene ist literarisch komponiert, aber historisch aufschlussreich: Die Spitzen des Hohen Rates haben die Passion Jesu betrieben, nicht das Volk. Ihr Kalkül ist politisch, mit theologischen Motiven: Jesus soll weg, weil er Unruhe stiftet.

## 5.2 Lk 22,3-6

### Der Entschluss des Judas

**<sup>3</sup>Der Satan aber fuhr in Judas, der Iskarioth genannt wird, einen aus der Zahl der Zwölf. <sup>4</sup>Und er ging weg und besprach mit den Hohepriestern und Hauptleuten, wie er ihn ihnen übergeben könnte. <sup>5</sup>Da freuten sie sich und vereinbarten, ihm Geld zu geben. <sup>6</sup>Und er sagte zu und suchte nach einer günstigen Gelegenheit, ihn ohne das Volk zu übergeben.**

Dem Wunsch der Hohepriester und Schriftgelehrten, Jesus loszuwerden (22,1-2), entspricht die Initiative des Judas, ihn auszuliefern. Dieser dunkle Moment macht allen Evangelisten zu schaffen. Das Neue Testament wird mit Judas nicht fertig. Alle Evangelien halten fest, dass mit Judas einer aus dem innersten Kreis der Nachfolger eine entscheidende Rolle dabei gespielt hat, dass Jesus verhaftet und schließlich verurteilt wurde. Die Akzente werden allerdings unterschiedlich gesetzt. Markus belässt es dabei, aufzuzeigen, dass Judas Jesus übergeben wollte, worauf ihm dreißig Silberlinge angeboten worden seien (Mk 14,10-11); Matthäus schreibt, dass Judas Geld verlangt habe (Mt 26,14-16); Johannes erzählt, dass der Teufel Judas ins Herz gegeben habe, Jesus zu verraten (Joh 13,2.27). Lukas überliefert, dass Geld geflossen sei, das Judas zwar nicht verlangt, aber genommen habe; er spricht im ersten Satz vom Satan, der von Judas Besitz ergriffen habe, so dass er fremdgesteuert gewesen sei. Die Apostelgeschichte erzählt von seinem grausamen Ende nach einem Unglücksfall, das sehr bald erfolgt sei, nachdem Judas vom Lohn ein Grundstück gekauft habe (Apg 1,16-19). Dieses Unglück bahnt sich an. Was Judas auslöst, kostet nicht nur Jesus das Leben, sondern auch ihn selbst.

Die Szene ist sehr einfach gestaltet; nur das Wesentliche zählt: was nach Lukas passiert ist. Die Motive des Judas bleiben im Dunkeln. Nur dass er den Hohepriestern und Strategen in die Hände spielt, wird betont.

23,3	Der Satan in Judas
23,4-5	Judas bei den Hohepriestern und Hauptleuten
23,6	Judas auf der Suche nach einer Gelegenheit

Lukas folgt der markinischen Vorlage (Mk 14,10-11). Aber er zeichnet den Satan ins Bild und gibt der Geschichte dadurch eine ganz eigene Wendung.

In der Situation, die durch die Nähe des Passahfestes, die Beliebtheit Jesu beim Volk und die erklärte Absicht der Hohepriester vorgegeben ist, Jesus zu Tode zu bringen (22,1-2), ergreift „Satan“ die Initiative (3). Das hebräische Wort heißt: Widersacher. Für Lukas ist Satan der Teufel. Der Evangelist hat nach der Versuchung Jesu in der Wüste notiert, dass der Teufel von Jesus „bis zu einem Zeitpunkt“ Abstand gehalten hat (4,13). Nach der Auslegung des Sämangleichnisses ist er aber darauf aus, denen, die auf den

Weg des Glaubens gekommen waren, das Wort Gottes aus dem Herzen zu reißen (8,12); so geschieht es hier bei Judas. Der „Satan“ ergreift von ihm Besitz. Jesus sah ihn nach 10,18 „wie einen Blitz vom Himmel fahren“, so dass er auf Erden Schaden anrichtet. Er hat am Sabbat eine Frau geheilt, die von Satan gefangengenommen war (13,10-17). Jetzt schlägt der Teufel, der große Feind Gottes und der Menschen, im Kreis der Zwölf selbst zu.

Von einer Verteufelung des Judas zu sprechen, ist bei Lukas unangemessen. Eine Moralisierung der Auslieferung Jesu führt auf eine falsche Fährte (auch wenn Matthäus dieser Spur folgt). Der Verweis auf Satan macht vielmehr das Unerklärliche, das Sinnlose der Tat deutlich. Judas ist durchaus verantwortlich; aber das Geschehen überfordert ihn. Er wird zum Opfer seines eigenen Handelns. Dass Judas einer der „Zwölf“ ist, wird auch bei Lukas von Anfang an betont (6,16) – ein Hinweis darauf, wie gefährdet die privilegierte Nähe zu Jesus ist, auch wenn das „Amt“ (Apg 1,17) grundlegend bleibt: die Verwurzelung der Kirche in Israel darzustellen und die Kontinuität zwischen der vor- und der nachösterlichen Verkündigung zu gewährleisten (Apg 1,15-26).

Judas ergreift die Initiative (4). Vom Satan besessen (V. 3), geht er zu den Hohepriestern, der mächtigsten Partei im Hohen Rat, und zu den „Hauptleuten“ (griechisch: den Strategen), die das Wachkommando am Tempel unter sich hatten. Weil die Geschichte zuerst im innerjüdischen Rahmen verläuft, wird Lukas nicht an römische Kommandanten (23,47: Hundertschaftsführer), sondern an die Führung der jüdischen Wachmannschaft (22,52; 22,63; vgl. Apg 4,1; 5,24) gedacht haben. Dass Lukas schreibt, Judas sei weggegangen, markiert seinen Parteiwechsel; dass er schreibt, Judas habe sich mit den jüdischen Autoritäten besprochen, zielt auf das Einvernehmen, das hergestellt wird. Wie Judas Zugang zu diesen Kreisen gefunden hat, bleibt offen. Aber Lukas hat erzählt, dass die Gegner Jesus Spitzel geschickt haben, um Jesus auszuhorchen (20,20); Judas ist ein besonders wichtiger Informant, ein Überläufer.

Geld spielt zuerst keine Rolle. Judas kommt den Autoritäten gerade recht (5), weil er die Chance verbessert, Jesus festzunehmen, ohne dass das Volk viel mitbekommen kann (20,2). Die Hohepriester und Hauptleute kommen zuerst unter sich überein, Judas eine Prämie auszusetzen, damit er bei der Stange bleibt. Danach willigt Judas ein (6), das Geld zu nehmen. Auch hier teilt Lukas keine Motive mit, sondern belässt es bei den Fakten (die sie für ihn waren). Er lenkt den Blick darauf, dass Judas nach einer Chance sucht, Jesus heimlich festnehmen zu lassen. Nach dem Letzten Abendmahl wird sie sich bieten (22,47-53).

Judas ist für Lukas eine zerrissene Gestalt: Täter und Opfer zugleich, ein Getriebener, der sein Unwesen getrieben hat, ein willkommener Überläufer, der sich selbst verraten hat, ein Handlanger der Mächtigen, der ausgenutzt worden ist. Lukas bringt Satan ins Spiel, weil er keine rationale Motivation für das Handeln des Judas erkennt, kein unmoralisches Kalkül, keine verwegene Hoffnung, die in Verzweiflung endet, sondern nur ein böses Spiel mit Verrat und Vertrauen, Kalkül und Tragik. Lukas macht Judas nicht zum Monster der Heilsgeschichte; aber er sieht ihn mit schwerer Schuld belastet. Die spätere gnostische Variante, Judas habe Jesus am besten verstanden und ihm einen Gefallen getan, indem er ihn ausgeliefert habe, weil Jesus dadurch die fleischliche Hülle seines irdischen Daseins losgeworden sei, ist weit entfernt. Historisch wird zuweilen kritisiert, dass nicht nur das Judasbild der Evangelien eingeschwärzt worden sei, weil die

Jünger Jesu ihm die Auslieferung nicht verziehen hätten, sondern dass auch Judas keine Chance auf einen Verrat gehabt habe, da Jesus eine öffentliche Figur gewesen sei, die man jederzeit hätte verhaften können, auch ohne viel Aufhebens zu machen. Aber Potentaten arbeiten allzu gerne mit Verrätern zusammen.

### 5.3 Lk 22,7-13

#### Die Vorbereitung des Paschamahles

**<sup>7</sup>Das Fest der ungesäuerten Brote kam, an dem man das Paschalamm schächtet. <sup>8</sup>Und er sandte Petrus und Johannes und sagte: „Geht und bereitet uns das Paschalamm, damit wir essen können.“ <sup>9</sup>Die sagten ihm: „Wo, willst Du, sollen wir es bereiten?“ <sup>10</sup>Er sagte ihnen: „Siehe, wenn ihr in die Stadt kommt, begegnet euch ein Mensch, der einen Wasserkrug trägt. Folgt ihm in das Haus, in das er hineingeht. <sup>11</sup>Und sagt dem Besitzer des Hauses: ‚Der Lehrer sagt dir: Wo ist der Raum, in dem ich das Paschalamm mit meinen Jüngern essen kann?‘ Jener wird euch ein großes, mit Polstern ausgelegtes Obergemach zeigen. Dort bereitet es.“ <sup>13</sup>Sie gingen los und fanden es, wie er es ihnen gesagt hatte, und bereiteten das Paschalamm.**

Ähnlich sorgfältig, wie Jesus seinen Einzug nach Jerusalem vorbereitet hat (19,29-35), bereitet er die Paschafeier vor, die er mit seinen Jüngern halten wird (22,14-24). Ähnlich wie dort, kann er mit starker Unterstützung vor Ort rechnen. Bei Lukas passt die Szene sehr gut ins Bild, weil er immer wieder die starke Sympathie betont, die Jesus vor Ort beim Volk genießt (zuletzt 23,2.6). Das Paschamotiv hat Lukas noch stärker als Matthäus, Markus und Johannes betont (22,14-19), weil das Fest die jüdischen Wurzeln Jesu und seiner Jüngerschaft zeigt, die Heilsverheißungen Israels wachhält und die Befreiung aus dem Sklavenhaus Ägypten mit der endgültigen Erlösung vermittelt, für die Jesus sein Leben gibt.

Die Geschichte ist ähnlich aufgebaut wie der Auftakt der Einzugsgeschichte.

23,7	Die Zeitangabe
23,8-12	Die Aussendung von Petrus und Johannes zur Vorbereitung
8	Die Aufforderung Jesu
9	Die Rückfrage der beiden Boten nach dem Ort der Feier
10-11	Die Anweisung Jesu
23,13	Die genaue Ausführung des Auftrages

Markus hat die Geschichte ähnlich erzählt: mit dem Wasserträger und dem Haus mit dem Obergemach (Mk 14,12-16). Der wichtigste Unterschied besteht darin, dass Lukas schreibt, Jesus habe Petrus und Johannes gesendet, während Markus nur von zwei Jüngern weiß, ohne Namen zu nennen. Petrus und Johannes arbeiten auch nach der Apostelgeschichte sehr eng zusammen (Apg 3,1-10; 4,13; 8,14-25). Lukas hat sie bereits an dieser Stelle als apostolisches Duo zusammengestellt.

Das „Fest der ungesäuerten Brote“ (20,2), das mit dem Paschafest beginnt (Ex 12,15-20; Lev 23,6-7), bricht an (7). Deshalb stellt sich die Frage, wo Jesus in Jerusalem, wie es vorgesehen ist, das Paschamahl feiert. Im Griechischen steht nur das verkürzte Wort *pascha*, das auch mit „Paschamahl“ wiedergegeben werden kann, hier aber auf das Paschalamm verweist, das gemäß der zur Zeit Jesu herrschenden Praxis im Tempel geschächtet worden sein soll, bevor es in den Familien zubereitet und verzehrt wird.

Vom Opfer schweigen die Evangelien; das Fleisch spielt in der Abendmahlsüberlieferung keine Rolle; das Paschalamm ist nach 1Kor 5,7 Jesus Christus selbst. Die Leerstelle in der Erzählung passt zu dieser Christologie, die Jesu Identifikation mit Israel einfängt, die Heilsbedeutung seines Sterbens mit der Befreiung des Gottesvolkes verbindet und das Abendmahl als Verdichtung des christlichen Gottesdienstes begründet.

Die Aussendung von zwei Jüngern (**8**) entspricht der Praxis während des öffentlichen Wirkens (10,1). Die Zweizahl erhöht die Autorität. Jesus übernachtet am Ölberg (20,37); das Fest will er, wie in der jüdischen Überlieferung vorgesehen, am liebsten in der Stadt selbst feiern, wo er aber keine feste Stätte hat, sondern nur im Tempel lehrt. Er wählt mit Petrus und Johannes Jünger aus dem Zwölferkreis aus (6,14), die – zusammen mit Andreas – auch mit ihm im Haus des Jäirus (8,51) und auf dem Berg der Verklärung gewesen sind (9,28), also an den sensiblen Punkten, da das Leben den Tod besiegt und der Himmel die Erde berührt. Beide fragen zurück, wo das Mahl stattfinden soll (**9**), das gemäß der Exodustradition einige Vorbereitung benötigt, weil sich im Laufe der Zeit eine genaue Speisekarte herausgebildet hat.

Jesus beantwortet die Frage (**10-11**), indem er zwei Etappen des Findens voraussagt. Zuerst werden die Jünger in Jerusalem einen Mann finden, der einen Wasserkrug trägt. Das ist ungewöhnlich, weil das Wasserholen als Frauenarbeit galt. Das Ungewöhnliche könnte sich daraus erklären, dass der Mann zu den zölibatär lebenden Essenern gehörte. Er ist offenbar nicht der Besitzer des Hauses, in das er geht, sondern ein Diener. Die Verbindung erklärt die Szene am leichtesten, auch wenn es keine Sicherheit geben kann. Der zweite Schritt erfolgt dann im Haus: Der Besitzer scheint sofort zu wissen, wer „der Lehrer“ ist: Jesus, dessen Jünger seinem Diener gefolgt sind. Dass es bei allen Unterschieden sowohl in der Kritik des Tempels (19,45-48) als auch im Einsatz für die Heiligung Gottes (11,1-4) Verbindungen zwischen der jesuanischen und der essenischen Bewegung gegeben hat, kann die Plausibilität der Szene weiter erhöhen. Der Raum (*katalyma*), nach dem Jesus die Jünger fragen lässt, ist ein Gasträum. Luther übersetzt – die Weihnachtsgeschichte im Sinn (2,7) – mit „Herberge“. Das „Obergemach“ (vgl. Apg 1,13) wird heute auf dem Zion gezeigt; die Traditionsspuren verlieren sich allerdings in der Spätantike. Passanten ist der Zutritt in ein höheres Stockwerk verwehrt: In den Abendmahlssaal kommt man nur auf dem Weg der Nachfolge. Der Raum ist groß genug für Jesus und die „Apostel“ (23,14). Die Polster, mit denen er ausgestattet war, erklären sich aus der antiken Sitte, bei Tisch halb zu liegen und es sich bequem zu machen. Vorbereitet wird ein Festmahl. Dass die Jünger auch ein Lamm im Tempel schächten lassen mussten, wird nicht erwähnt. Der Schluss ist kurz und bündig (**13**). Lukas ist wichtig, dass alles genau so kommt, wie Jesus es vorhergesagt hat; die Jünger sind gehorsam: Sie machen alles so, wie Jesus es vorgesehen hat.

Die Sorgfalt der Vorbereitung entspricht der Bedeutung, die nach dem Lukasevangelium dem Paschafest für Jesus innewohnt. Es ist nicht nur der Zeitpunkt seines Todes. Es ist auch das Fest der Befreiung Israels, das er mitfeiert, um dem Ritus eine neue Form zu geben und einen neuen Sinn abzugewinnen. Es handelt sich bei Lukas nicht um den Versuch, Juden um den Sinn ihres Festes zu bringen. Dass vom Schächten und Verzehr des Paschalammes keine Rede ist, zeigt die offene Stelle an, in der nach Lukas Platz für die eigene Gottesgeschichte der Juden bleibt, die nicht an Jesus glauben, während sich für die christliche Tradition, die sich im Christusglauben bildet, neue Riten herausbilden,



die das Paschafest ins Licht des Todes und der Auferstehung Jesu rücken. Jerusalem ist im Lukasevangelium zwar eine Stadt, auf die Schlimmes zukommt (19,41-44; 21,20-24), aber auch eine Stadt, in der Jesus Gastfreundschaft findet. Deshalb ist die Feier des Letzten Abendmahls immer mit Jerusalem verbunden; überall, wo das Brot Jesu gebrochen und der Wein Jesu getrunken wird, ist Jerusalem.

#### 5.4 Lk 22,14-23

##### Das Letzte Abendmahl

**14Und als die Stunde gekommen war, ließ er sich nieder und die Apostel mit ihm. 15Und er sagte ihnen: „Wie sehr habe ich mich danach gesehnt, das Paschamahl mit euch zu essen vor meinem Leiden. 16Ich sage euch: Ich werde es nicht mehr essen, bis es erfüllt sein wird im Reich Gottes.“ 17Und er nahm den Becher, dankte und sprach: Nehmt ihn und verteilt ihn unter euch. 18Denn ich sage euch: Ich werde von jetzt an nicht mehr vom Gewächs des Weinstocks trinken, bis das Reich Gottes kommt.“ 19Und er nahm Brot, dankte, brach es und gab es ihnen und sagte: „Dies ist mein Leib, der für euch gegeben ist. Dies tut zu meinem Gedächtnis.“ 20Desgleichen nahm er nach dem Mahl den Becher und sagte: „Dieser Becher ist der neue Bund in meinem Blut, das für euch vergossen wird. 21Aber siehe, die Hand dessen, der mich übergibt ist mit mir auf dem Tisch, 22weil der Menschensohn, wie es offenbart ist, geht. Aber wehe jenem Menschen, durch den er übergeben wird.“ 23Da begannen sie untereinander zu streiten, wer von ihnen es sei, der dies tun werde.**

Das Letzte Abendmahl verbindet das Wirken und das Leiden Jesu unter dem Aspekt seiner Heilswirksamkeit. Jesus agiert in der Souveränität, die ihn zeit seines Lebens ausgezeichnet hat; aber er nimmt in der Feier, der er vorsteht, seine Passion vorweg und bezieht sie auf das Reich Gottes, die Vollendung des verheißenen Heiles. Das zentrale Wort ist „geben“, verbunden mit „danken“. Der Dank (griechisch: die Eucharistie) gilt Gott, die Gabe gilt denen, mit denen und für die Jesus das Letzte Abendmahl feiert. In der lukanischen Komposition stehen die Gaben von Brot und Wein in der Mitte (23,19-20). Erst danach spricht Jesus an, was bei Markus und Matthäus bereits vorher steht: die Aufdeckung des Verrates durch einen der Tischgenossen (20,21-23). Judas hat also bei Lukas am Letzten Abendmahl teilgenommen. Den Auftakt der Erzählung bildet ein Stück lukanischen Sondergutes, das um den Paschawein kreist und die hoffnungsfrohe Erwartung Jesu ausdrückt, passend zur Festfreude Israels. (20,14-18). In der Komposition kommt die Einbindung Jesu in die Paschafeier Israels, die auch im voranstehenden Stück über die Bereitung des Abendmahlsaales im Vordergrund stand (22,7-13), zum Ausdruck, zugleich aber wird in der Tischgemeinschaft selbst deutlich, weshalb es der Lebenshingabe Jesu bedarf, die in der Feier vorweggenommen wird, und wie Jesus sein Leben verlieren wird: durch die Auslieferung eines, mit dem zusammen er Mahl hält.

Die Dreierkonstellation prägt den Aufbau.

23,14-18	Die Vorfreude Jesu über das Paschafest im Zeichen des Reiches Gottes
14	Die Stunde des Paschamahles
15-16	Die Prophetie Jesu
17-18	Der Paschabecher
23,19-20	Die Gabe von Brot und Wein im Zeichen der Hingabe Jesu

19	Das Brot – der Leib Jesu
20	Der Becher – der neue Bund im Blut Jesu
23,21-23	Die Ansage des Verrates durch einen der Tischgenossen
21-22	Die Vorhersage des Verrates
23	Der Streit der Jünger über die Person des Verräters

Die Gabe von Brot und Wein, verbunden mit den Worten Jesu, die seinen Leib und sein Blut zur Sprache bringen, gehört in allen Überlieferungen zum Letzten Abendmahl (Mk 14,22-25 par. Mt 26,26-29; 1Kor 11,23-26). Es gibt aber Unterschiede. Nach Markus und Matthäus bezieht Jesus sich auf das „Blut des Bundes“ (Ex 24,8), das Mose am Sinai über den Altar und das Volk gesprengt hat. Nach Lukas und Paulus hingegen bezieht er sich auf den „Neuen Bund“ (Jer 31,31-34), den Jeremia verheißen hat, weil Gott seinem Volk eine Zukunft jenseits der babylonischen Gefangenschaft schafft, indem er sein Wort, die Tora, den Menschen ins Herz schreibt. In allen Varianten ist „für“ die entscheidende Präposition. Lukas hat sie mit der Doppelung „für euch gegeben“ – „für euch vergossen“ am stärksten von allen Überlieferungen betont.

Der lukanische Auftakt, der das Paschamotiv stärkt, integriert die Prophetie Jesu, nicht mehr vom Gewächs des Weinstocks zu trinken, bis das Reich Gottes kommen wird. Bei Markus und Matthäus steht sie direkt nach dem Becherwort. Lukas, der sie vorzieht, stärkt die Verbindung des Abendmahles mit dem Reich Gottes und zugleich mit der Paschafeier Israels. Nach Markus und Matthäus bezeichnet Jesus zuerst den, der ihn übergeben wird, Judas, bevor er das Mahl feiert; bei Lukas ist es umgekehrt. Bei ihm wird auch nicht Judas identifiziert, wie in den anderen Evangelien. Vielmehr bricht ein Streit unter den Jüngern aus – für Jesus Anlass einer längeren Mahnrede, in der er seine Jünger auf das Dienen als Grundvollzug der Nachfolge einstellt (23,24-38).

Die Charakteristika passen sehr gut zusammen: das endzeitliche Paschafest und der Neue Bund, die Hingabe Jesu und die Ansage des Verrates, der Streit der Jünger und die Heilswirkung des Abendmahles. Aus reiner Redaktionsarbeit an der Markusvorlage erklärt sich die Lukasversion schwerlich. Mehr spricht für die Annahme, dass Lukas einer eigenen Überlieferung folgt, Teil einer vorlukanischen Passionsgeschichte. Die Parallelen zum Ersten Korintherbrief erklären sich am besten dadurch, dass auch Paulus eine Überlieferung aufgreift, die in die vorlukanische Tradition eingeflossen ist. Die lukanische Besonderheit, das mehrere Becher kreisen, erklärt sich historisch aus der jüdischen Pascha-Liturgie und literarisch aus der Einarbeitung von Sondergut.

Am Paschafest selbst hält Jesus das Paschamahl (14). Der Ritus ist durch Ex 12 vorgezeichnet und wird in der lebendigen jüdischen Tradition mit verschiedenen Speisen ausgestaltet, die symbolische Bedeutung haben. In der lukanischen Darstellung treten sie zurück. In den Vordergrund treten Brot und Wein, Leib und Blut Christi. Jesus feiert mit den „Aposteln“, also mit den Zwölf, den Stammvätern des Gottesvolkes, das Jesus im Zeichen des Reiches Gottes sammelt (6,13; 9,1-6). Es ist also eine Feier in und für Israel, aufgeschlossen für alle, denen die Apostel das Evangelium verkünden sollen (Lk 24,47-49; Apg 1,8). Die Feier Jesu mit den Zwölf Aposteln am Vorabend seines Leidens markiert den qualitativen Unterschied zu den Gastmählern, die Jesus zeit seines Lebens mit Sündern (5,27-32; 15,1-2) und mit tausenden von Menschen gefeiert hat (9,10-17). In der Paschafeier Jesu kommt nicht nur sein ganzes Leben, sondern auch sein ganzes Sterben im Licht der Auferstehung zur Geltung.

Im Gespräch mit seinen Jüngern, zu Beginn des Mahles (**15**), bringt Jesus seine Sehnsucht zum Ausdruck, die der messianischen Erwartung im Volk (3,15) entspricht. Hier muss *pascha* mit Paschamahl übersetzt werden, weil es nicht um speziell um das Lamm, sondern um die Feier selbst geht. Jesus wünscht sich die Gemeinschaft mit seinen Jüngern inmitten der Gottesfreude Israels. Er sehnt sich nicht nach dem Leiden. Er sehnt sich nach einem Fest der Befreiung, das Israels Exodus vergegenwärtigt und die endgültige Erlösung vorwegnimmt.

Die Sehnsucht ist Vorfreude auf die Auferstehung (**16**). Jesus greift die endzeitliche Hoffnung auf, die nicht alle, aber einige im Judentum seiner Zeit hatten, verbindet sie mit dem Paschafest und macht sie nicht an irdischen Größen, auch nicht an einem ruhmreich erneuerten Reich Davids, fest, sondern im Jenseits, das ins Diesseits reicht, und in der Zukunft, die schon die Gegenwart bestimmt. Jesus verbindet diese allgemeine mit seiner persönlichen Zukunftserwartung: Er wird auferstehen (9,22.43-45; 18,31-34), seine Auferstehung – oder Auferweckung – wird aber nicht nur seine persönliche Rettung oder die Bestätigung seiner Sendung sein, sondern Teil der Wiederherstellung ganz Israels (vgl. Apg 3,21). Das Gastmahl der Vollendung (Jes 25,6-8) wird das Fest der vollendeten Freiheit sein. Jesus wird es ausrichten; im Letzten Abendmahl vermittelt er einen Vorgeschmack.

Um seiner Freude Ausdruck zu verleihen, nimmt Jesus einen ersten Becher (**17**), um ihn seinen Jüngern zu reichen. Der Becher gehört zum Ritus der häuslichen Paschafeier. Der Wein steht für die Festesfreude, die sich aus dem Geschenk der Freiheit erklärt. Jesus will diese Freude teilen; deshalb lässt er den Becher unter seinen Tischgenossen kreisen. Er selbst aber verzichtet (**18**). So wie er kein weiteres Paschafest auf Erden mehr feiern wird (V. 16), wird er auch bei diesem letzten keinen Wein mehr trinken: Er will nichts für sich, sondern ist ganz Gabe. Sein Verzicht verweist auf seinen Tod voraus. Der Tod hat aber nicht das letzte Wort. Im vollendeten Reich Gottes wird das Freudenfest mit Jesus gefeiert, der dann aus demselben Grund den Wein Gottes trinken wird, aus dem er jetzt verzichtet.

Auf den paschatheologischen Einstieg folgt der Kern: zwei Gesten und zwei Worte, eine Gabe in zwei Teilen, ein Zuspruch in doppelter Ausführung. Alles bildet eine Einheit, zusammengehalten durch das Mahl, das Pascha Israels, die Perspektive des Reiches Gottes und die Person Jesu. Zuerst steht das Brot (**19**). Das Brot ist das Grundnahrungsmittel, um das täglich zu bitten Jesus seine Jünger im Vaterunser gelehrt hat (11,1-4). Hier ist es ungesäuertes Brot (23,1.7), verweist also auf die Mazzen, mit denen sich Israel für den Auszug gestärkt hat. Fünf Aktionen Jesu schildert Lukas, die eine einzige Bewegung darstellen: nehmen – danken – brechen – geben – sagen. Jesus nimmt das Brot, das seine Jünger für das Mahl bereitet haben, im Haus des gastfreundlichen Jerusalemers, der Jesus und den Aposteln das Obergemach zur Verfügung stellt (22,7-13). Er dankt Gott, dem Schöpfer, der das Korn hat wachsen lassen und Israel aus Ägypten befreit hat, zum Zeichen seiner Hoffnung, die kein Tod besiegen kann. Diesen Dank an Gott gibt Jesus seinen Jüngern weiter; er lässt sie an seiner eigenen Eucharistie teilhaben, seiner Danksagung. Das Brechen des Brotes kann auf sein Leiden hinweisen, verweist aber zuerst auf die Tischgemeinschaft, die dadurch entsteht, dass alle an dem einen Brot teilhaben (vgl. 1Kor 10,16-17). Es gibt nur ein einziges eucharistisches Brot – für alle Zeiten: das Brot Jesu selbst. Das Geben des gebrochenen

Brot es zielt auf das gemeinsame Essen der Apostel. Sie alle essen von dem einen, geteilten Brot. Dem Geben entspricht das Sprechen Jesu, das selbst Gabe ist und das Brot qualifiziert. Das Demonstrativpronomen „dies“ bezieht sich auf dieses Brot, obwohl im Griechischen das Pronomen Neutrum, Brot aber Maskulinum ist; denn in der Koine, in der Alltagssprache zur Zeit der Evangelisten, kann sich das Demonstrativpronomen auf das Prädikatsnomen beziehen, Leib, griechisch: *sôma*, grammatikalisch ein Neutrum.

Jesus bezieht sich also auf das Brot, das er genommen, für das er Gott gedankt und das er gebrochen und gegeben hat, damit es gegessen werde. Dieses Brot identifiziert Jesus mit seinem Leib (*sôma*). Der Leib steht in der biblischen Anthropologie nicht nur für einen Teil des Menschen, z.B. seinen Körper, sondern für den ganzen Menschen – unter dem Aspekt, dass er ein Wesen von Fleisch und Blut ist, das geboren worden ist und sterben wird, mit seinen Sinnen kommuniziert und ebenso Schmerzen erleidet wie Freuden erfährt. „Dies ist mein Leib“, heißt also paraphrasiert: „Dies bin ich selbst in meinem Leben.“ Früher gab es einen kontroverstheologisch aufgeladenen Streit, ob das „ist“ symbolisch oder real zu verstehen sei. Die Forschungen zur biblischen Sprache haben in Verbindung mit einer philosophisch-theologischen Zeichentheorie diese Differenzen aufzulösen vermocht: Jesus setzt ein Zeichen – und dieses Zeichen realisiert, was es bezeichnet. Es ist ein performativer Akt: Es wird erschaffen, was besagt wird – weil Jesus es gesagt hat, der Messias Gottes, der sein ganzes Leben in den Dienst Gottes und der Menschen stellt.

Dieses Geben, das im Dienen Jesu wurzelt, kommt durch die lukanische Fortsetzung als Heilsgeschehen zur Sprache. Entscheidend ist die Präposition: „Für“. Sie ist das Schlüsselwort der gesamten neutestamentlichen Heilsverkündigung. Das Wort hat drei Grundbedeutungen. (1.) zugunsten: Jesus vermittelt allen, die sein Brot essen, das Reich Gottes, beginnend mit der Vergebung der Sünden und hinführend zur Auferstehung der Toten und zum ewigen Leben. (2.) anstelle: Jesus gibt sich stellvertretend für diejenigen, die in ihrer Not und Schuld, ihrer Hoffnung und ihrem Glauben sich selbst geben, was sie durch Teilhabe an Jesus, der sich zu ihren Gunsten hingibt, können, indem sie sein Brot essen. (3.) wegen: Jesus nimmt die Schuld derer auf sich, für die er sich hingibt, indem er an ihrer Stelle und zu ihren Gunsten lebt und stirbt. Sie werden von ihm nicht verdrängt, sondern gespeist und gestärkt; deshalb essen sie sein Brot.

Die Tischgemeinschaft soll vom Heildienst Jesu profitieren. Deshalb heißt es: „für euch“, wie später auch beim Becher (V. 20). Bei Markus und Matthäus heißt es, allerdings nur beim Wein: „für viele“. Gemäß der hebräischen Sprachtradition, die durch das neutestamentliche Griechisch durchscheint, bedeutet dies: für alle (vgl. Jes 53,12). Bei Lukas schaut Jesus auf die Apostel (V. 14). Sie repräsentieren das gesamte Volk Gottes. Deshalb ist die Anrede nicht exklusiv, sondern positiv zu verstehen: Indem Jesus seinen Aposteln das Brot und den Wein reicht, lädt er alle ein, die Mitglieder des Volkes Gottes sind, wann immer sie es auch werden; sie stehen mitten in der Welt als Vorposten der Erlösung, die Gott für alle Menschen und die gesamte Welt im Sinn hat.

Die Aufforderung: „Tut dies zu meinem Gedächtnis“ war früher auch Gegenstand kontroverstheologischer Debatten, weil die einen mehr an die Erinnerungskraft der Gemeinde, die anderen an die sakramentale Realpräsenz gedacht haben. Heute sind diese Differenzen überwunden, weil es ein gemeinsames Verständnis des biblischen Gedächtniskonzepts gibt: Erinnerung ist Vergegenwärtigung – durch Gott, der sich in

Erinnerung bringt. Die Vergegenwärtigung des Letzten Abendmahls ist keine Wiederholung: Es ist das eine und einzige Letzte Abendmahl Jesu, das überall dort gefeiert wird, wo nach dem Wort und Zeugnis Jesu sein Brot und sein Becher mit Wein geteilt werden – in der Gemeinschaft der Kirche, deren Einheit durch den einen Gott und den einen Jesus vorgegeben wird, auch wenn sie durch Konfessionsbildungen gespalten ist und es keine volle Glaubensgemeinschaft gibt.

Der Becher kreist nach dem Mahl (20). Der erste Becher war, gemäß der jüdischen Sitte, ein „Prost“ („Es möge nützen“) auf das Pascha, eine Einstimmung in das Fest, Ausdruck der Vorfriede und der Hoffnung, die es ausdrückt (V. 17). Der zweite Becher beschließt das Mahl und öffnet es für die Zukunft. Er steht im Zeichen des Endes, das Anfang ist, weil er den Tod Jesu symbolisiert, der Leben schafft. Lukas wiederholt nicht das Nehmen, das Danken und Geben, das er beim Brot ausgeführt hat. Er schreibt vom Becher, meint aber nicht das Gefäß, sondern seinen Inhalt: den eucharistischen Wein. Wie er das Brot mit seinem Leib identifiziert hat, so den Becher mit dem Neuen Bund, eingedenk der Festfreude, die im vollendeten Reich Gottes herrschen wird (Joh 25,6-8). Der „Neue Bund“ ist ein Motiv, das durch Jeremia geprägt wird (31,31-34): das Trostbuch, das Hoffnung auf ein Ende des Exils macht, auf eine radikale Erneuerung des Gottesverhältnisses Israels durch Gott selbst, der die Mitglieder seines Bundesvolkes zu neuen Menschen macht, indem er ihnen seine Tora in ihr Herz schreibt. Lukas, der wie Paulus diesen Bezug herstellt (1Kor 11,25), geht einen Schritt weiter und bringt, wie beim Brot (V. 19), das „Für“ zur Sprache (vgl. Mk 14,24 par. Mt 26,28), das dieselbe dreifache Bedeutung hat: Jesus gibt sich selbst zugunsten der Jünger und aller Menschen, für die sie stehen, indem er ihretwegen handelt, die sie seiner Liebe bedürfen, und an ihrer Stelle, die sie des Lebens teilhaftig werden, das er durch sein Leben und seinen Tod in seiner Auferweckung schafft. Durch diese Hingabe und diese Verheißung wird der Neue Bund gestiftet. Er löst den Alten Bund nicht ab, sondern erfüllt ihn mit dem Leben des Reiches Gottes; er schreibt vor allem die Juden nicht ab, die nicht an Jesus glauben, sondern öffnet ihn für die Heiden, die zum Glauben gelangen werden. Lukas, der Verfasser nicht nur des Evangeliums, sondern auch der Apostelgeschichte, führt diese Zusammenhänge nicht an Ort und Stelle aus, sondern durch die Komposition seines Gesamtwerkes.

Der Neue Bund wird „im“ Blut Jesu gestiftet. Das „Blut“ steht für das ganze Leben, und zwar auch im Sterben, wenn es vergossen wird (Lev 17,11). Vom Blutkreislauf hatte die Antike keine Vorstellung, von der Symbolik des Blutes aber eine sehr genaue. Das „ist“ des griechischen Textes markiert eine dynamische Identifikation: Jesus stiftet den Bund durch sein Sterben; er gibt an diesem Bund denen Anteil, die aus dem Becher trinken. Er selbst trinkt nicht, denn er ist der Stifter, der sein Blut vergießen wird – für diejenigen, die Gott in das Volk seines Bundes aufnehmen will. Im alttestamentlichen Opferritus stellt das Blut, das vergossen wird, die tödliche Macht der Sünde im Prozess der Vergebung dar; personal übertragen erschließt sich die Bildsprache beim Letzten Abendmahl: Jesus wird das unschuldige Opfer sündiger Gewalt, nimmt aber – wie der leidende Gottesknecht (Jes 53,12) – sein Leiden nicht als Grund, Gott um Rache, sondern Gott um Erlösung zu bitten: in der Sicherheit, erhört zu werden. In seinem gesamten Werk ist Lukas zurückhaltend, zu oft auf die Heilsbedeutung des Todes Jesu zu sprechen zu kommen. Aber diese Zurückhaltung erklärt sich nicht daraus, dass Lukas gegenüber

der Vorstellung distanziert wäre, sondern daraus, dass sie so kostbar ist. In der Apostelgeschichte wird Paulus erst am Ende seines freien Missionswirkens die Heilsbedeutung des Todes Jesu ansprechen, wenn er die in Milet versammelten Presbyter aus Ephesus als bischöfliche Hirten der Kirche anspricht, die Gott „sich erworben hat durch das Blut seines Eigenen“, des Sohnes Gottes (Apg 20,28).

Im direkten Anschluss, nur durch ein „aber“ abgetrennt, folgt auf die helle Verheißung die düstere Vorhersage (**21-22**), dass einer der Tischgenossen Jesus ausliefern wird. Dies ist „offenbart“, weil es zum Erfahrungswissen der Bibel gehört (Ps 41,10). Das Leiden des Messias ist vorausgesagt, aber deshalb nicht zwangsläufig; es bleibt die Schuld und Verantwortung derer, die es betreiben. Deshalb das „Wehe“ (vgl. 6,24-26 u.ö.). Es ist nicht mit einer ewigen Verdammung gleichzusetzen, aber mit einer Verurteilung, die Gottes Richtspruch am Jüngsten Tag vorwegnimmt und nur noch auf die Dialektik zu verweisen vermag, dass es ein Heil ohne Gericht, das Gericht aber um des Heiles willen gibt. Das Neue Testament ist offener als die Wirkungsgeschichte, die im Verräter den Verfluchten gesehen hat, die Ausgurt der Hölle. Diese Offenheit nimmt nichts von der Schwere der Schuld, setzt aber alles auf Gottes Gerechtigkeit.

Wer es ist, wird in der erzählten Situation nicht beantwortet (**23**). Wer das Evangelium liest, weiß, dass es sich um Judas handelt (20,3-6), der ein Mahlgenosse Jesu ist und bis zum Ende bleibt. Aber die Apostel, die Tischgenossen, wissen es nicht und offenbaren ihre eigene Anfälligkeit, indem sie streiten, wer es sei: Jeder könnte es gewesen sein; jeder traut es dem anderen zu. Der Streit zeigt, dass der Neue Bund auch für die Jüngerschaft eine Verheißung ist, hinter der die Realität zurückbleibt, die aber kritisiert, was schlecht ist im Binnenleben der Jüngerschaft, und anstößt, was mit Gottes Hilfe gut werden soll.

Das Letzte Abendmahl ist eine Schlüsselperikope des Lukasevangeliums, weil sie, theologisch reflektiert und literarisch stilisiert, eine Schlüsselszene des Lebens Jesu wiedergibt und in dieser Gestaltung den neben der Taufe zentralen Ritus des Urchristentums aufleuchten lässt: die Feier des Abendmahles resp. der Eucharistie. Die Nähe zu antiken Symposien, insbesondere philosophisch angehauchten Gastmählern, ist nicht zu verkennen. Entscheidend ist aber der Bezug auf die Paschafeier Israels: die häusliche Festgesellschaft, die der Erinnerung an den Exodus dient, der Freude über die lebendige Gegenwart und der Hoffnung auf das Kommen des Messias, dessen Vorläufer Elija nach altem Brauch ein Platz freigehalten wird. Diese jüdische Tradition prägt auch die Abendmahlsfeier Jesu, von der Lukas erzählt. Jesus bejaht die Hoffnung Israels auf endgültige Erlösung und ihren Vorgeschmack mitten im Leben. Er prägt aber diesem Festmahl seinen eigenen Stempel auf. Denn indem er Brot und Wein gibt, knüpft er an die Festkonventionen an, gibt ihnen aber einen von Grund auf neuen Sinn. Selbst Gast mit seinen Aposteln im Hause eines ihm wohlgesonnenen Jerusalemers (22,7-13), handelt er als Gastgeber, wenn er zu Beginn und zu Ende des Mahles den Becher erhebt und während des Mahles das Brot bricht; auch das Beten gehört zu dieser Rolle. Aber in Brot und Wein gibt Jesus nicht etwas, sondern sich selbst. Seine Deute- sind Gabeworte. Jesus ist in seinem Leben und Sterben der „Mensch für andere“ (Dietrich Bonhoeffer): nämlich für alle, die Gott retten will. Das Letzte Abendmahl ist nicht wie eines der früheren Gastmähler, die ihren eigenen Sinn haben und behalten. Es verdichtet das ganze Leben Jesu im Zeichen seines Todes und macht das Sterben durchsichtig für die

Auferstehung. Denn indem Jesus sich selbst gibt, gibt er denen, für die er da ist, Anteil an Gottes Leben, Gottes Segen, Gottes Heil. In der Sprache der Dogmatik kann man von einem Sakrament sprechen: sichtbares Zeichen mit unsichtbarer Heilswirkung. In der Sprache des Evangeliums ist das Letzte Abendmahl eine prophetische Zeichenhandlung, die in zwei Gaben, zwei Gesten und zwei Worten das Ganze der Sendung Jesu ausdrückt.

#### 5.5 Lk 22,24-38 Mahlgespräche

**24**Es entstand aber unter ihnen ein Streit, wer als der größte gälte. **25**Er aber sagte ihnen: „Die Könige der Völker beherrschen sie, und ihre Machthaber lassen sich Wohltäter nennen. **26**Bei euch aber sei es nicht so, sondern wer unter euch groß werden will, sei wie der Jüngere und wer führen will, wie der Diener. **27**Denn wer ist größer: wer zu Tisch liegt, oder wer bedient? Nicht der zu Tisch liegt? Ich aber bin in eurer Mitte wie der Diener. **28**Ihr aber seid es, die mit mir ausgehalten haben in meinen Versuchungen. **29**Und so übergebe ich euch das Reich, wie es mir der Vater übergeben hat, **30**damit ihr esst und trinkt an meinem Tisch in meinem Reich und ihr sitzt auf zwölf Thronen, um Israel zu richten. **31**Simon, Simon, siehe, der Satan hat sich ausbedungen euch zu sieben wie den Weizen. **32**Ich aber habe für dich gebetet, dass dein Glaube nicht erlösche. Und wenn du dich bekehrt haben wirst, stärke deine Brüder.“ **33**Er aber sagte: „Herr, mit dir bin ich bereit, auch ins Gefängnis und in den Tod zu gehen.“ **34**Er aber sagte: „Ich sage dir, Petrus, der Hahn wird heute nicht krähen, bis du mich dreimal verleugnet hast.“ **35**Und er sagte ihnen: „Als ich euch ausgesandt habe ohne Börse und Beutel und Sandalen, mangelte euch etwas?“ Sie sagten: „Nichts.“ **36**Da sagte er ihnen: „Aber jetzt: Wer eine Börse hat, trage sie, gleichfalls den Beutel und die Sandalen. Und wer nichts hat, verkaufe seinen Mantel und kaufe ein Schwert.“ **37**Denn ich sage euch: Dies, was geschrieben steht, muss an mir vollendet werden: ‚Er wurde unter die Gesetzlosen gerechnet‘; denn was über mich geschrieben steht, hat ein Ziel.“ **38**Sie aber sagten: „Herr, hier sind zwei Schwerter.“ Er aber sagte: „Es ist genug.“

Auf das gemeinsame Essen folgen Mahlgespräche. So ist es in der Antike und heute noch Brauch. Auch die Paschafeier setzt nicht nur die ritualisierten Geschichten des Mahles selbst voraus, sondern ein heiter ernstes Beisammensein im Anschluss. Diese Konvention greift Lukas auf und schreibt sie um. An die Verheißung seiner Abendmahlsworte und die belastende Vorhersage der Auslieferung anknüpfend, greift Jesus den abwegigen Streit seiner Jünger über die eigene Größe auf und verbindet die Feier des Abendmahls mit der Orientierung für die Zukunft: Er klärt zuerst das richtige Miteinander im Jüngerkreis, das vom wechselseitigen Dienen nach dem Vorbild Jesu begründet ist (22,24-27); er bekräftigt sodann seine Gemeinschaft mit den Jüngern nicht nur im irdischen Leben, sondern auch in der Vollendung (22,28-30); er öffnet Petrus die Augen für das kommende Drama seines Glaubens, das durch die Verleugnung Christi und das Gebet Jesu für ihn geprägt ist (22,31-34). Das Gespräch endet mit einer Vorbereitung seiner Jünger auf die kommende Herausforderung nicht nur seiner Passion, sondern auch der nachösterlichen Mission in schwierigen Zeiten (22,35-37) – was sie aber nicht richtig verstehen (22,38).

Im Zentrum des Gespräches stehen die Jünger: ihre Probleme, vor allem aber ihre Berufung, die sich bereits auf Erden in einem neuen Miteinander des Dienens und der

wechselseitigen Anerkennung erweisen muss, um jenseitig durch die Teilhabe an der Herrschaft Jesu vollendet zu werden. Wie notwendig die Mahnung und mehr noch die Verheißung ist, zeigt sich an Petrus, der bester Vorsätze ist, aber am meisten der Vergebung Jesu bedürfen wird, nachdem er ihn verleugnet hat. Wie ihm geht es allen: Nur in der Gemeinschaft mit Jesus können sie leben und wirken, hoffen und glauben. Nur in der Gemeinschaft mit ihm können sie auch ihrer Sendung folgen.

Der Aufbau der Perikope zeigt die verschiedenen Aspekte und ihre Verbindung.

22,24-27	Die Klärung der Machtverhältnisse im Jüngerkreis
24	Der Rangstreit der Jünger
25-27	Die Rangordnung Jesu
22,28-30	Die Verheißung der Jünger
28	Die Gemeinsamkeit mit Jesus in seinen Versuchungen
29-30	Die Zusage eschatologischer Gemeinschaft
22,31-34	Die Vorhersage der Verleugnung und Bekehrung des Petrus
31-32	Das Gebet Jesu für den angefochtenen Petrus
33	Die Beteuerung der Glaubenstreue durch Petrus
34	Die Vorhersage der dreimaligen Verleugnung Jesu
22,35-38	Die Vorbereitung der Jünger auf die neue Herausforderung
35	Die Erinnerung an die vorösterliche Mission
36	Die Ansage einer neuen Mission
37	Die Begründung in der Passion Jesu
38a	Das Unverständnis der Jünger
38b	Die Abkündigung Jesu

Das Mahl- ist auch ein Abschiedsgespräch, nicht wie die johanneischen Abschiedsreden (Joh 14-16), aber doch so, dass Grundzüge testamentarischer Literatur aufscheinen: die Erinnerung an das, was war, die Deutung des Endes, das ein neuer Anfang sein wird, und die Vorbereitung auf die Zukunft: Jesus gibt seinen Jüngern alles mit auf den Weg, was sie brauchen – nicht nur ihr Wissen, das sie in seiner Schule gelernt haben, sondern sich selbst: in seiner Hingabe und seinem Gebet, seiner Prophetie und seiner Wegweisung. Lukas hat augenscheinlich auch redaktionell gearbeitet, um diese Gesprächssituation zu schaffen. Denn Markus hat vom Rangstreit der Jünger auf dem Weg Jesu nach Jerusalem erzählt (Mk 10,41-44 par. Mt 20,24-28) und von der Ankündigung der Verleugnung auf dem Weg vom Abendmahlssaal nach Gethsemane (Mk 14,26-31 par. Mt 26,30-35), während der dritte Teil Sondergut ist, also eine Tradition, die Lukas selbständig recherchiert hat.

Der Evangelist markiert einen kleinen Einschnitt (**24**), aber der Streit, der unter den Jüngern über die eigene Größe ausbricht, ist nur die Fortsetzung ihres Haderns, wer von ihnen Jesus in die Hand seiner Feinde übergeben wird (V. 23). Denn dort geht es darum, einen Verräter auszugrenzen, und hier darum, sich vor anderen hervorzutun. Lukas hat von einer ganz ähnlichen Szene schon bei seiner Erzählung vom Wirken Jesu in Galiläa erzählt (9,46-48) – zum Ende dieser Phase. Nun zeigt sich, dass die Jünger nach wie vor mit dem Problem zu kämpfen haben, aus ihrer Nähe zu Jesus Machtansprüche abzuleiten und sie gegen andere Jünger zur Geltung zu bringen. Die Platzierung im Abendmahlssaal zeigt an, dass es sich um ein bleibendes Problem handelt, auch in der nachösterlichen Jünergemeinde.



Die Antwort, die Jesus gibt (**25**), entspricht genau derjenigen, die er bereits in Galiläa gegeben hat. Aber – entsprechend der markinischen Vorlage (Mk 10,41-44) – setzt Jesus einen theologischen Akzent, indem er politisch wird. Ohne auf Einzelheiten einzugehen, charakterisiert er die Machtpolitik: Könige verstehen sich als Herren ihrer Völker; wenn sie sich, was oft geschah, Wohltäter nennen lassen, reklamieren sie zwar anerkannte Ideale politischer Herrschaft für sich, wollen sich aber nur in den Mittelpunkt stellen.

Bei den Jüngern soll es anders sein – ist es aber nicht immer, weshalb es der Mahnung bedarf (**26**). Ähnlich wie in 9,48 stellt Jesus nicht einfach die in der Gesellschaft herrschenden Hierarchien auf den Kopf, sondern stößt einen permanenten Rollentausch an, der erst das Dienen als Prinzip der Jüngerschaft verwirklicht: In der antiken Gesellschaft gelten die Alten mehr als die Jungen; deshalb variiert Jesus seinen Aufruf, wie die Kinder zu werden (18,15-17). Wer groß sein will (was jeder wollen soll), werde klein – und dadurch groß und dadurch wieder klein und so weiter und so fort; wer führen will (was die pastorale Aufgabe der Apostel sein wird, die sie an Nachfolger zu übergeben haben), diene den anderen, erweist sich dadurch als Führungskraft und steht vor der Versuchung, Privilegien zu reklamieren, die nur durch konsequentes Dienen bestanden werden kann. Selbst das Dienen kann zur Ideologie werden und Machtansprüche verschleiern; aber die Konsequenz kann nicht sein, Macht nicht als Dienst, sondern Macht konsequent als Dienst zu verstehen und auszuüben.

Um diese Umformung irdischer Hierarchien zu begründen, verweist Jesus auf sich selbst (**27**). Er greift die Situation der Tischgemeinschaft auf, die er durch die Paschafeier und die Hingabe seines Lebens in Form der Gabe von Brot und Wein geprägt hat: als Gastgeber, der Gast, als Herr, der Knecht, als Geber, der Gabe ist. „Dienen“ bringt es bei Lukas auf den Begriff: nicht unfreies Befolgen fremder Befehle, sondern freier Einsatz für andere. Jesus ist Vorbild – und mehr als das, nämlich derjenige, der die Verheißung wahrmacht, auf der das Ethos des Dienens ruht: dass nicht die Gutherzigkeit von Menschen ausgebeutet wird, sondern der Barmherzigkeit Gottes Geltung erlangt. Jesus ist als Retter Vorbild, weil er in seinem Heilswirken der Liebe Gottes folgt, und als Vorbild Retter, weil er das Heil nicht vom Verhalten abhängig macht, sondern das Ethos aus der Gnade folgen lässt.

In der zweiten Gesprächsphase konkretisiert Jesus für die Jünger, die Zwölf Apostel (V. 14), die Verheißung, die dem Reich Gottes entspricht. So wie er sich danach gesehnt hat, das Paschafest mit ihnen zu feiern (22,15), öffnet er ihren Blick in die Zukunft. Ihr Rangstreit ist auch deshalb verfehlt, weil für sie alle längst gesorgt ist. Jesus schätzt die irdische Gemeinschaft mit ihnen: Die Versuchungen, die Jesus nicht erspart geblieben sind (**28**), gehen über die teuflischen Attacken in der Wüste hinaus (4,1-13); sie begleiten sein ganzes Leben, wie sich hernach am Ölberg zeigen wird (22,39-46). Die Jünger, ihrerseits schwach und angefochten, sind aber doch bei ihm geblieben – bis in den Abendmahlssaal hinein. Ohne diese Treue hätte Jesus nicht mit ihnen Pascha feiern können. Jetzt führt er aus (**29-30**), was in diesem gemeinsamen Mahl angelegt ist: der Vorgeschmack des endzeitlichen Mahles im vollendeten Reich Gottes (Jes 25,6-8; vgl. Lk 13,29; 14,15-224). Jesu Prophetie geht aber noch weiter. Er sagt „mein“ Reich, weil es das Reich Gottes ist, in dem er der Diener seiner Jünger bleiben wird (12,37). Deshalb werden sie auch an seiner richterlichen Vollmacht Jesu teilhaben. Als Zwölf repräsentieren sie Israel; so werden sie auf zwölf Richterthronen Israel richten. Das Bild

stammt aus der jüdischen Apokalyptik (äthiopischer Henoch 108,12; 1Q pHabakuk 5,5; 1Kor 6,2-3). Es ist konsequent, wenn die Bundesgemeinschaft, die Jesus mit dem Letzen Abendmahl stiftet (V. 20), nicht die Passivität, sondern die Aktivität der Jünger herausfordert, die sich durch Jesus Christus ergibt. Wenn die Apostel richten, dann im Sinne Jesu, also um das Volk Gottes zu sammeln (13,33-34), wie Jesus es auf den Wegen seiner irdischen Mission getan hat.

Im dritten Gesprächsgang wendet Jesus sich persönlich Petrus zu, ohne allerdings die anderen Jünger aus dem Blick zu verlieren (**31**). „Satan“ ist der mythische Widersacher Gottes und deshalb der Todfeind aller Menschen. Er hat sich des Judas bemächtigt (23,3); er will auch alle anderen Jünger beherrschen. Deshalb hat er sich – ohne dass dessen Name fiel – an Gott gewandt und von ihm die Erlaubnis erhalten, die Jünger zu sieben, d.h. auf die Probe zu stellen. Das Gott in Versuchung führen kann, zeigen die Hiob-Geschichte, die hier auflebt, und die Vaterunserbitte: „Führe uns nicht in Versuchung“ (Lk 11,4), die den Hintergrund bildet. Die Jünger wissen im Beten, der Versuchung zu erliegen und so nicht nur Gott zu verlieren, sondern auch ihr eigenes Leben, wenn sie sich nicht von Gott führen lassen. So wie Jesus die Jünger im Glauben, erhört zu werden, das Bitten lehrt, sagt er hier Petrus seine Fürbitte zu. Simon wird in die Versuchung geraten, Jesus zu verleugnen – und ihr erliegen (22,54-62). Aber Jesus wird bei seinem Jünger bleiben, im Gebet (**32**), also mit Gott. Entscheidend ist der Glaube. Simon wird eine große Schwäche zeigen, so die jesuanische Diagnose, aber seinen Glauben nicht verlieren. Deshalb bietet sich ihm die Chance der Bekehrung, die er ergreifen wird: weil er sich an Jesus erinnert, der ihn nicht fallen lässt (22,61-62). Nach seiner Bekehrung wird Simon den wahren Petrusdienst leisten: seine Glaubensgeschwister zu stärken. Er kann von seiner eigenen Schwäche erzählen, die ihn doch nicht hat scheitern lassen, sondern dank Jesu zur Stärke geworden ist, die andere zu stärken vermag: nämlich ihnen das Evangelium, die Person Jesu und das Heilsdrama der Konversion vor Augen führen kann.

Simon Petrus hingegen ist nach dem Abendmahl der sicheren Auffassung, diese Hilfe nicht nötig zu haben (**33**). Er beteuert seine Bereitschaft zum Martyrium – wie Jesus es für kommende Zeiten vorhergesagt hatte (21,11-19). Der Text macht nur Sinn, wenn Simon vollkommen von sich und seiner Stärke überzeugt ist, guten Mutes und besten Willens. Deshalb zeigt sich, dass sein Bekenntnis nur eine weitere Variante jenes Problems der Jünger ist, das Jesus von Anfang an nach dem Mahl bespricht: dass sie meinen, groß und stark zu sein, ausgezeichnet und belastbar, ohne erkannt zu haben, dass sie Jünger und Apostel nur mit Jesus sind, durch ihn und für ihn. Jesus will ihn nicht demütigen, wenn er die Verleugnung voraussagt (**34**). Er weist nur auf die Realität hin: auf das, was kommen wird, ohne dass Simon es wahrhaben will. Hier spricht Jesus von „Petrus“ (6,14) – und hat nicht nur einen anderen Namen im Sinn, sondern ihn als den Ersten der Zwölf. So wie der immer an letzter Stelle genannt Judas Jesus übergeben wird (22,3-6), wird Petrus ihn verleugnen: so fragil ist die Größe der Zwölf, so stark aber auch die Gnade Gottes, aus dieser Schwäche das Beste zu machen – menschliche Zeugnisse des Evangeliums Gottes.

Redaktionell kurz abgesetzt ist der dritte Gesprächsgang. In ihm bereitet Jesus die Jünger auf das vor, was auf sie zukommen wird. Zuerst erinnert er an die vorösterliche Mission (**35**) und vor allem an die harten Regeln, die vielen Verzichtete, die sie auf sich

nehmen mussten, um sich ganz von denen abhängig zu machen, deren Gastfreundschaft ihnen Zugang zu ihren Häusern und Herzen verschafft hat (9,1-6; vgl. 10,1-16). Jesus erinnert sie daran, dass es ihnen an nichts gefehlt hat: weil sie offene Ohren und Herzen gefunden haben (9,10; vgl. 10,17). Die Erinnerung dient dazu, Vertrauen zu schaffen: zu Gott und zu Jesus. In der Passion wird es extrem herausgefordert werden, in der Mission muss es bewiesen werden.

Freilich ändern sich die Zeiten und verlangen neue Formen (**36**). Alles das, was die Jünger in den kurzen Phasen der vorösterlichen Mission zuhause lassen sollten, sollen sie jetzt mitnehmen: weil es gilt, viel größere Distanzen zu überbrücken und viel weitere Zeiträume zu füllen, wenn es an die Verkündigung unter den Völkern geht (Lk 24,47-48; Apg 1,8). Sie braucht geordnete Finanzen und eine gute Logistik; die Apostelgeschichte wird zahlreiche Beispiele liefern, wie durch großzügiges Teilen und vorausschauende Planung die Gemeinschaft der Glaubenden nach innen und außen wächst. Vor allem braucht die Mission unter neuen Vorzeichen den vollen Einsatz aller. Dafür steht die Fortsetzung des Verses, in der typisch jesuanischen Zuspitzung. Die Meinung, er werde in der letzten Stunde nun doch zum Zeloten, der einen militärischen Aufstand plant, ist abwegig. Sie verkennt nicht nur das Ethos der Feindesliebe (6,27-36), das Jesus bis zum letzten Atemzug bewährt (23,34), sondern auch die Gattung des Wortes. Jesus prägt ein Bild, das die Notwendigkeit zeigt, sich auch dann mit allem, was man hat, einzubringen, wenn man so gut wie nichts an Geld und Gütern hat. Die arme Witwe bleibt ein Vorbild (22,1-4). Der Mantel ist durch das alttestamentliche Armenrecht geschützt (Ex 22,25-26; Dtn 24,13); nach dem Gebot der Feindesliebe soll, wem der Mantel genommen wird, auch noch das Hemd geben (6,29), um den Kreislauf der Vergeltung zu durchbrechen. Im Mahlgespräch entwickelt Jesus das passende Gegenbild: Wie sogar der Mantel eingesetzt werden soll, um Gewalt zu überwinden, so auch, um in den Kampf für die Verkündigung des Evangeliums zu ziehen. Jesus selbst hat von sich gesagt, dass er „das Schwert“ zu bringen gekommen sei (12,51), also die kritische Auseinandersetzung, jenseits aller Beschwichtigungen. In dieser Nachfolge steht auch die Aufgabe der Jünger. Bei der Verhaftung wird von den Jüngern zur Verteidigung Jesu ein Schwert gezogen werden, aber nicht im Sinne Jesu, der vielmehr den Verletzten, einen Diener des Hohepriesters, heilt (22,49-51). Auch diese Szene spiegelt die Metaphorik des Wortes und unterstreicht nicht nur die Möglichkeit, sondern auch die Notwendigkeit eines Zeugnisses für Gott, das genau deshalb überzeugend und stark ist, weil es gewaltfrei ist.

Die Begründung für diese Weisung führt erneut tief in die Passionstheologie (**37**). Jesus verwurzelt seine Sendung und auch sein persönliches Geschick im Zeugnis der Heiligen Schrift Israels – weil sie auf menschliche Weise das Wort Gottes bezeugt. Das „Muss“ ist keine Zwangsläufigkeit, die Jesu Freiheit beschnitte, sondern eine Konsequenz, die sie erzeugt: In einer ungerechten Welt bleibt er bei Gottes Gerechtigkeit, auch indem er die Versuchungen besteht, denen er ausgesetzt ist (22,28). Er bezieht sich bei Lukas auf den leidenden Gottesknecht (Jes 53,12), der sein Leben als Opfer einsetzt, um die Täter zu versöhnen, und darin von Gott gerechtfertigt wird. Auch das „Für“ des Letzten Abendmahles (22,19-20) ist vom Bezug auf diese Figur und dieses dialektische Heilsgeschehen geprägt. Hier liegt der Fokus allerdings nicht auf der Heilungsvermittlung, sondern der Verkennung und Verleumdung Jesu, die er sich gefallen lässt, weil sich im Kreuz sein Versöhnungswerk verdichtet (vgl. 23,39-42): Gekreuzigt

wurden Schwerverbrecher; Jesus ist angeblich ein Blasphemiker, der das Gesetz missachtet; so erklärt sich, dass er „unter die Gesetzlosen“ gerechnet wurde. In seiner Passion bewahrheitet sich die jesajanische Prophetie. Häufig wird in den Übersetzungen vom „Ende“ gesprochen. Das griechische Wort, *télos*, kann tatsächlich diese Bedeutung haben; hier aber ist die ebenso korrekte Wiedergabe „Ziel“ angemessener, weil es um die letzte Konsequenz sowohl der Prophetie als auch des Dienens Jesu geht.

Die Jünger missverstehen das Bild des Schwertes (38) und wollen gleich zwei Waffen vorzeigen; damit nehmen sie die Fehlleistung bei der Gefangennahme vorweg, dass sie den Diener des Hohepriesters verletzen (22,49-51), ohne doch Jesus heraushauen zu können, der vielmehr den Weg der Gewaltlosigkeit geht, weil er nur so den Hass und die Gewalt zu überwinden vermag. Die beiden Schwerter gehören zur normalen Ausstattung; es handelt sich nicht um schweres Gerät, sondern um leichte Waffen, die in erster Linie als Werkzeuge dienen: zum Schneiden und Hauen. Sie sind auch nicht deshalb vorhanden, weil die Jünger zwei Mäntel weggegeben hätten, sondern weil sie zu ihrem Inventar gehören. Die Reaktion Jesu: „Es ist genug“, wird häufig als unwillige Reaktion auf das Missverständnis der Jünger gedeutet. Aber besser ist es, den Bezug zur jesajanischen Prophetie zuvor zu sehen: Die Erfüllung besteht darin, ins Ziel zu bringen, was verheißen ist (V. 37). Jesus hat alles getan, was zu tun ist. Deshalb ist es jetzt „genug“.

Die Mahlgespräche, die Lukas komponiert hat, zeigen, wie groß die Probleme sind, die gelöst werden müssen, wenn die Heilswirksamkeit des Todes Jesu das Leben der Jünger und derer bestimmen soll, denen sie das Evangelium verkünden sollen. Auf der einen Seite stehen selbstproduzierte Schwierigkeiten: Petrus wird Jesus verleugnen (22,31-34; vgl. 22,54-62). Alle Jünger suchen eher ihre eigene Größe als die der anderen (22,34; vgl. 9,46) und sind eifrig, das Richtige zu tun, um Jesus zu verteidigen, verfehlen aber den Sinn ihrer Sendung (22,38; vgl. 22,49-51). Auf der anderen Seite stehen die Lösungen, die Jesus bietet, in der Konsequenz seiner gesamten Sendung und als Ausfluss des Letzten Abendmahles (22,14-23). Er betet für Petrus um seinen Glauben (22,32) – und wird erhört werden. Er ist inmitten seiner Jünger als ihr Diener (22,27) – und vermittelt ihnen das Leben des Reiches Gottes (22,28-30) durch seinen Tod (22,19-20). Er begibt sich an die Stelle derer, die das Gesetz verurteilt, weil sie schwere Schuld auf sich geladen haben, und verbindet das Kreuz mit Gott, um die Barmherzigkeit wirken zu lassen (22,37). Das Gespräch gehört untrennbar mit dem Letzten Abendmahl zusammen. So wie Jesus die Feier begonnen hat, indem er seine Freude über das kommende Paschafest und das kommende Reich Gottes ausgedrückt hat (22,14-18), so beschließt er es mit seiner Sorge für die Jünger, die aus eigener Kraft nicht verwirklichen können, was er ihnen zugesagt hat, aber von ihm gewarnt, gehalten und aufgefangen werden, so dass sie die neuen Aufgaben der weltweiten Mission angehen können.

5.6 Lk 22,39-46

Das Gebet am Ölberg

**<sup>39</sup>Und er ging hinaus und ging nach seiner Gewohnheit zum Ölberg, und seine Jünger folgten ihm. <sup>40</sup>Als sie aber zum Ort kamen, sagte er ihnen: „Betet, nicht in Versuchung zu geraten.“ <sup>41</sup>Und er entfernte sich etwa einen Steinwurf von ihnen und fiel auf die Knie, um zu beten. <sup>42</sup>Er sagte: „Vater, wenn du willst, lass diesen Becher an mir**

[www.rub.de/nt](http://www.rub.de/nt)

[nt@rub.de](mailto:nt@rub.de)

[www.facebook.com/neues.testament](https://www.facebook.com/neues.testament)

**vorübergehen. Aber nicht mein, sondern dein Wille geschehe.“** [<sup>43</sup>Es erschien ihm aber ein Engel vom Himmel, um ihn zu stärken. <sup>44</sup>Und er geriet in Angst und betete noch fester, und sein Schweiß wurde wie Blutstropfen, die zur Erde fielen.] <sup>45</sup>Und er stand auf vom Gebet, kam zu seinen Jüngern und fand sie schlafend vor Betrübniß <sup>46</sup>und sagte ihnen: „Was schlaft ihr? Steht auf und betet, damit ihr nicht in Versuchung geratet.“

Das Gebet Jesu nach dem Letzten Abendmahl (22,14-38) und vor seiner Verhaftung (22,47-53) gehört zu den dichtesten Szenen, die Jesu dramatische Auseinandersetzung mit der Passion zeigen, die auf ihn zukommt. Er ist ganz Mensch und ganz Gottes Sohn, frommer Jude, leidender Gerechter, verfolgter Prophet. Während Lukas zuvor in der Regel erzählt hatte, dass Jesus zwar äußeren Widerständen ausgesetzt war, aber mit innerer Souveränität auf sie reagiert hat (4,18-30 u.ö.), wird hier erzählt, dass Jesus angefasst ist, weil er vor Gott tritt (vgl. 12,50). Er betet. Für das Lukasevangelium sind kurze Gebetsnotizen typisch (3,21; 5,6; 6,12; 9,18.28-29; 11,1); am Ölberg wird erstmals der Inhalt eines Gebetes mitgeteilt – das so nur in diesem Moment gesprochen werden konnte, das in diesem Moment aber auch notwendig ist, weil Jesus mit Gott, seinem Vater, in Verbindung treten muss, der ihn den Weg geführt hat, vor dessen Ende er jetzt steht. Das Gebet am Ölberg (V. 42) korrespondiert mit dem Wort aus dem Himmel über dem Jordan (3,22). Dort wird er in der 2. Person, als geliebter Sohn angeredet; hier wendet Jesus sich, gleichfalls in der 2. Person, an seinen „Vater“, um ihn um Verschonung, mehr aber noch um die Erfüllung seines Heilswillens zu bitten.

Das Ölberg-Gebet ist bei Lukas verdichtet.

22,39	Die Situation: Das Gebet am Ölberg
22,40	Die Aufforderung zum Gebet an die Jünger
22,41-42	Das Gebet Jesu
[22,43-44	Die Agonie Jesu]
22,45-46	Die Gebetsaufforderung an die schlafenden Jünger

Die Aufforderungen an die Jünger, zu beten, rahmen die Erzählung, in deren Mitte das Gebet Jesu steht. Die Notizen über die Agonie, d.h. über einen Engel, der Jesus erscheint, um ihn in seiner Angst zu stärken, sind in den meisten der ältesten und besten Handschriften nicht überliefert. Im Codex Sinaiticus (aus dem frühen 4. Jh.) z.B. stand die Passage, wurde dann gestrichen und später wieder eingefügt. Die größere Wahrscheinlichkeit besteht darin, dass der Text nicht zum Grundbestand des Lukasevangeliums gehört, sondern früh nachgetragen worden und dann weiter überliefert worden ist, insbesondere ursprünglich in den Handschriften, die im byzantinischen Reich am meisten verbreitet gewesen sind und über lange Zeit die einzigen Zugänge zum griechischen Text des Neuen Testaments geöffnet haben. Die Ergänzung ist im Sinn des Lukas, weil sie Emotion und Körperlichkeit, Immanenz und Transzendenz vermittelt; sie zeigt, dass die Bibel ein lebendiger Text gewesen ist, der wachsen konnte und Veränderungen erfahren hat.

Im Vergleich mit dem Markusevangelium (Mk 14,32-42) hat Lukas stark gestrafft: kein Ortsname Gethsemane, keine Auswahl von drei Jüngern, kein Aufruf, gemeinsam zu wachen und zu beten, kein dreifacher Gang, auf dem Jesus die Jünger schlafend findet, kein Hinweis auf die Todesbetrübniß der Seele (mit Ps 42,6.12), auch kein „Abba“

in der Muttersprache Jesu. Dafür ein einziger Gebetssatz, der aber den Kern enthält, und eine doppelte Aufforderung, zu beten, um nicht in Versuchung zu geraten – genau auf das Vaterunser abgestimmt (11,4). Wahrscheinlich greift Lukas den ihm eigentümlichen Passionsbericht auf, der eine gegenüber der Markusvorlage andere Version bot. Lukas hat insgesamt das Versagen der Jünger weniger als Markus betont; deshalb wird er dieser alternativen Überlieferung den Vorzug gegeben haben.

Jesus begibt sich nach der Abendmahlsfeier (22,14-38) wieder aus der Stadt an den Ölberg (39), wie es seine Praxis während der gesamten Woche seit seinem Einzug gewesen ist (21,37). Der Berg liegt dem Tempel gegenüber. Jesus ist über ihn nach Jerusalem eingezogen (19,29-37); jetzt schafft er ihm die Ruhe und Distanz zur Auseinandersetzung mit dem, was ihn in Jerusalem erwartet, betrieben von der Tempelaristokratie (22,1-2). Am Platz, den er sich zum Gebet wählt (40), richtet er seine Aufmerksamkeit zuerst auf die Jünger, die ihm folgen. Sie sollen beten, damit sie nicht in Versuchung geraten (vgl. V. 46). Die Formulierung ist komplementär zur Vaterunser-Bitte (11,4). Dort sollen die Jünger Gott bitten, sie nicht in Versuchung zu führen; hier sollen sie Gott bitten, dass sie nicht in Versuchung geraten – beidemale, weil sie die Versuchung nicht bestehen würden. Die eine Formulierung lässt sich nicht gegen die andere ausspielen, auch wenn die Perspektiven unterschiedlich sind. Die „Versuchung“ ist hier wie dort eine Verlockung, Gott untreu zu werden, im vermeintlichen Eigeninteresse. In der Situation der Passion, in der die Jünger von Satan gesiebt werden (22,31), geht es vor allem darum, ob sie durch Flucht oder Verleugnung ihr eigenes Leben retten wollen, indem sie Jesus im Stich lassen und ihren eigenen Glauben verraten, oder Stand halten, auch wenn sie dann ihr Kreuz zu tragen haben (9,23). Dass Gott nicht in Versuchung führe, ist nicht dasselbe, wie dass man selbst nicht in Versuchung geraten. Denn das eine Mal ist Gott, das andere Mal ein Mensch Subjekt. Aber da Gott der Schöpfer, Bewahrer und Erlöser der Menschen ist, besteht auch kein Widerspruch. Menschen, die sich in Versuchung begeben, lösen sich von Gott – was nicht möglich wäre, wenn er sie an ihn fesselte. Gott führt nicht in Versuchung, wenn er darum gebeten wird: der beste Weg, nicht selbst in Versuchung zu geraten.

Um selbst zu beten, entfernt Jesus sich ein wenig von den Jüngern (41), die schlafen werden (V. 45). Das Knien ist der traditionelle Gebetsgestus, der Gottes Größe anerkennt, die eigene Schwäche zum Ausdruck bringt und in dieser Verbindung Kraft schöpft. Das Gebet, von dem Lukas erzählt (42) ist sehr einfach aufgebaut. Der Anrede – „Vater“ – folgt die Bitte, verschont zu werden; sie ist konditioniert: „wenn du willst“. Der Beter Jesus beansprucht nicht, das Geheimnis des Heilswillens Gottes zu enträtseln. Aber er verleugnet auch nicht seinen Wunsch, nicht sterben zu müssen, sondern leben zu dürfen. In diesem Sinn hatte Jesus, Jerusalem im Blick (9,51), von der Bedrückung gesprochen, die ihn erfasst, wenn er an die noch ausstehende „Taufe“ denkt, die für den Tod steht (12,50). Jetzt, im Gebet, löst sich dieser Druck. Jesus ordnet seinen eigenen Willen dem Willen Gottes unter, der ihn gesandt hat. Der „Becher“ ließe sich von einigen alttestamentlichen und frühjüdischen Stellen her als Becher des Zornes Gottes deuten, den Jesus stellvertretend leert (vgl. Jer 25,15-38.46-51; PsSal 8,14), um die Sünder am Leben zu lassen, erklärt sich aber vor dem Hintergrund des Letzten Abendmahles (22,20) eher als Becher des Leidens (vgl. Martyrium Jesajas 5,13 sowie, frühchristlich, Martyrium Polykarps 14,2), das Gottes Heilswillen entspricht (vgl. Apg 20,27), weil er durch den Tod

hindurch das Leben schafft. Jesus will, dass Gottes Wille erfüllt werde. Dies ist die Sinnspitze seines Gebetes. Er begibt sich also ganz in Gottes Hand: Er nimmt von seinem Wunsch nichts zurück; das Gebet endet offen: Aber Jesus ist bereit, auch das aus Gottes Hand anzunehmen, was er nicht will. Darin erweist er sich als leidender Gerechter, der Gott zutraut, noch aus dem größten Unheil Heil zu machen.

Die Hinzufügung **(43-44)** betont, durchaus im lukanischen Sinn, zum einen die Sendung eines Engels, offenbar als Gottes Antwort auf das Gebet Jesu – so wie Engel als Gottesboten im Lukasevangelium eine wichtige Rolle spielen (Lk 1,11.13.26.28; 24,23): Gott lässt Jesus nicht allein, auch wenn er sterben muss. Der Engel stärkt ihn; für die Passion. Zum anderen werden die Emotionalität und die Körperlichkeit des Leidens betont. Die „Agonie“ ist beklemmende Angst vor dem Tod, die erschüttert. Der Schweiß, der (nicht als, sondern) wie Blutstropfen auf die Erde fällt, zeigt die körperliche Anstrengung des Betens, in dem sich die Härte der Prüfung ausspricht.

Die Jünger, zu denen Jesus sich nach dem Ende seines Gebetes aufmacht **(45)**, schlafen. Für Markus ist es ein Versagen, in dem sich die Flucht aller Jünger bei der Verhaftung widerspiegelt (Mk 14,50). Lukas erzählt nicht von einer solchen Flucht. Hier führt er ein Motiv an, das den Schlaf auf die verständliche Erschöpfung der Jünger zurückführt: ihre Traurigkeit, weil sie wissen, dass Jesus ausgeliefert werden (22,21-23) und den Tod erleiden wird, ohne dass sie seiner Passion einen Sinn abgewinnen können. Jesus wiederholt seine Mahnung, sie sollten Beten, um nicht in Versuchung zu geraten **(46)**. Im Licht des Kontextes zeigt sich, dass sie im Kern darin bestände, den Tod nur als sinnlos zu betrachten, nicht aber in einem verborgenen Sinn mit Gottes Heilswillen in Verbindung zu bringen – wie Jesus es beim Letzten Abendmahl getan hat.

Das Ölberggebet zeigt die Freiheit Jesu mitten in der Passion, seine Menschlichkeit mitten im göttlichen Heilsplan und seine Frömmigkeit mitten in der Krise seines Lebens. Das Gebet ist echt – im literarischen Sinn des Lukas. Wie der Nachtrag verdeutlicht, zerreißt es ihn schier. Gegenüber allen Vorstellungen, Jesus habe das Leiden gesucht oder es wie ein hartes Schicksal nur ertragen müssen, zeigt das Gebet: Jesus hat sein Geschick vor Gott zur Sprache gebracht und es vor Gott, durch Gott, mit Gott so besprochen, dass er es annehmen konnte, ohne es gewünscht zu haben. Jesus vertraut sich Gott, dem Vater, an – wie der ihm seine Heilssendung anvertraut hat (3,20-21). Von diesem Gebet an ist Jesus bereit, sein Leiden aus Gottes Hand anzunehmen. Er ist mit seinem Tod versöhnt. Den Jüngern hingegen steht die Krise noch bevor. In Trauer befangen, wird für sie das Leiden Jesu zur Versuchung – die sie im Gebet bestehen können.

Lk 22,47 -23,25

Die Verhaftung und Verurteilung Jesu

Am Ölberg, wo Jesus gebetet hat (22,39-46), setzt die Serie der Ereignisse ein, die von der Verhaftung zur Verurteilung Jesu führen. Es folgen der Kreuzweg, die Kreuzigung, der Tod und das Begräbnis (23,26-56). Jesus hat seine Freiheit verloren – äußerlich. Aber da er im Gebet seinen Frieden mit seinem Geschick gemacht hat, tun die Verhaftung, die Verleugnung, die Verhöhnung und Verurteilung seiner inneren Freiheit keinen Abbruch. Er nimmt an, was ihm widerfährt, ohne es schönzureden. Er bekennt sich vor dem Hohen Rat und vor Pilatus zu seiner Sendung, ohne die Legitimität derer

anzuerkennen, die über ihn zu Gericht sitzen. Er trägt die Konsequenzen, ohne zu lamentieren, aber auch ohne schönzureden, was ihm widerfährt. Er verbiegt sich nicht, sondern bleibt seiner Sendung treu. Zwar wird über ihn entschieden; aber hintergründig entscheidet er, was passiert: Größtes Unheil wird größtes Heil bewirken, weil Jesus sich für die Menschen hingibt.

Die Folge der erzählten Ereignisse spiegelt das Drama der Passion: Es wird deutlich, wie Menschen am gekreuzigten Messias scheitern, ohne dass er an ihnen scheitert und ohne dass seine Heilssendung eingeschränkt würde. Bei der Gefangennahme wird deutlich, dass Judas Jesus verrät, ohne dass deutlich würde, warum es geschieht (22,47-53); in der Verleugnung Christi wird deutlich, wie Petrus an Jesus scheitert (22,54-62), ohne dass sie einen anderen Sinn hätte, als Jesus zu verraten, um die eigene Haut zu retten. Lukas käme nicht auf die Idee, die Schuld des Judas höher als die des Petrus zu gewichten. Er macht durch seine Erzählung klar, dass es bei Judas und bei Petrus im Kern nicht um ein moralisches Problem geht – z.B. um Geldgier oder Geltungssucht oder um Feigheit; im Kern steht vielmehr die Glaubensfrage, ob Jesus der sein kann und darf, der er nach Gottes Willen ist, auch in der letzten Phase seines Lebens. Deshalb wird am Beispiel des Petrus, wie vorausgesagt (22,31-34), schon im Moment des Verrates der Weg zur Versöhnung geöffnet: durch den Blick Jesu, der die Erinnerung an sein Wort bei Petrus auslöst (22,61-62). Die Judasgeschichte hingegen endet offen; sie bricht im Evangelium mit der Übergabe bei der Verhaftung ab und wird in der Apostelgeschichte durch den Hinweis auf den grässlichen Unfall, bei dem Judas sein Leben verliert, auch nicht wieder aufgenommen (Apg 1,16-19). Die christliche Tradition hat zwar versucht, die Lücke zu füllen, indem sie Judas in die Hölle verbannt hat; aber auf Lukas kann sie sich nicht berufen. Vielmehr würde im Zweifel auch bei Judas gelten müssen, was Lukas am Beispiel des Petrus ausgeführt hat: dass Jesu Blick weiter reicht als der seiner Jünger.

Nach der Lukaspassion wird Jesus nicht zweimal, sondern nur einmal verurteilt: durch Pontius Pilatus (23,1-5.13-25). Dies entspricht dem rechtlichen Rahmen zur Zeit Jesu im römischen Judäa. Der Hohe Rat kann anklagen und hat dies mit einem starken Stich ins Politische getan (23,1-5); er kann aber nicht selbst Kapitalprozesse führen. Diesem Umstand entspricht es, dass er nach Lukas zwar zusammentritt, aber nicht, um Jesus zu verurteilen, sondern um ihn als falschen Messias zu überführen (22,66-72). Zwischen der Feststellung des Grunddissenses in der Christologie, der zwischen Jesus und dem Hohen Rat aufgebrochen ist, und der Anklage vor Pilatus liegen Welten: weil es, so Lukas, dem Hohen Rat nicht um einen fairen Prozess geht, sondern um die Hinrichtung Jesu, damit es nicht zu einem Aufstand kommt.

#### 5.7 Lk 22,47-53

##### Die Gefangennahme Jesu

**<sup>47</sup>Während er noch redete, siehe, da kam eine Schar, und der Judas genannt wird, einer der Zwölf, ging ihnen voran und näherte sich Jesus, um ihn zu küssen. <sup>48</sup>Jesus aber sprach zu ihm: „Judas, mit einem Kuss übergibst du den Menschensohn?“ <sup>49</sup>Als die um ihn sahen, was kommen werde, sagten sie: „Herr, wenn wir mit dem Schwert zuschlagen?“ <sup>50</sup>Und einer von ihnen schlug den Knecht des Hohepriesters und hieb ihm das rechte Ohr ab. <sup>51</sup>Jesus erwiderte: „Lasst ab, nicht weiter!“ Und er berührte das Ohr und heilte es. <sup>52</sup>Jesus sprach aber zu den Hohepriestern und den Hauptleuten des**



**Heiligtums und den Ältesten: „Wie gegen einen Räuber seid ihr ausgezogen mit Schwertern und Lanzen. <sup>53</sup>Täglich war ich bei euch im Heiligtum, ohne dass ihr die Hand nach mir ausgestreckt hättet. Aber dies ist eure Stunde und die Macht der Finsternis.“**

Bei Lukas geht das Gebet Jesu (22,39-46) direkt in die Verhaftung über. Der Ort ist identisch. Judas hat ihn mitgeteilt und muss sich somit nach dem Abendmahl von den Jüngern um Jesus entfernt haben. Lukas hat den Weggang (vgl. 22,3-6) nicht erzählt, aber vorausgesetzt. Ölberggebet und Verhaftung sind zwei Seiten einer Medaille: Jesus betet sich durch seine Versuchung hindurch zur Annahme des Leidens; Judas erliegt der Versuchung, Jesus zu übergeben.

Die lukanische Version ist im Ansatz wie die markinische aufgebaut.

Lk 22,47-48	Die Begegnung mit Judas	Mk 14,43-46
Lk 22,49-51	Der Schwertstreich eines Jüngers	Mk 14,47
Lk 22,52-53	Das Selbstzeugnis Jesu	Mk 14,48-49

Gleichwohl ist es bei Lukas eine andere Geschichte. (1) Die Gewichte liegen nicht bei der Aktion des Judas (Mk 14,43-46), sondern bei der Reaktion Jesu, der Judas mit seinem Verhalten konfrontiert und ihm dadurch noch einmal Gelegenheit gibt, innerzuhalten und umzukehren – ohne dass er diese Chance ergreift. (2) Die Gewaltaktion geht – wie bei Matthäus – von einem der Jünger Jesu aus und wird von Jesus kritisiert, der zugleich den Schaden wiedergutmacht, indem er den Verletzten heilt – angewandte Feindesliebe. (3) Jesus kritisiert nicht, wie bei Markus, die Ausführenden, sondern die Befehlshaber, die Hohepriester, Tempelhauptleute und Presbyter, indem er die Unzeit der Verhaftung anspricht (V. 53b): Er zeigt in aller Klarheit, ohne jede Aggression, die Rechtlosigkeit der Verhaftung auf. Lukas erzählt weder von der Flucht der Jünger (wie Mk 14,50 par. Mt 26,56) noch von der Flucht von des jungen Mannes, der seine Kleider verliert (Mk 14,51-52). Wie die Jünger reagieren, bleibt offen. Nach Lukas wird Jesus unter dem Kreuz nicht nur von einigen Frauen aus Galiläa begleitet (Mk 15,40f.), sondern von einer ganzen Reihe von Bekannten, wozu für den Evangelisten auch Jünger gezählt haben werden.

Bei Lukas kommt es sofort zur Konfrontation des Judas mit Jesus (**47**). Judas führt eine „Schar“ (*óchlos*; sonst für die Volksmenge). Zwar sind nach V. 52 auch Hohepriester, Tempelhauptleute (22,4.52) und Älteste (vgl. 20,1; 22,66) vor Ort. Aber Lukas erzeugt ein anderes Bild als Markus, der Waffen erwähnt (14,53), und Matthäus, der eine große Schar Bewaffneter sieht (Mt 26,47), von Johannes ganz zu schweigen, der eine (römische) Kohorte (*speira*) und bewaffnete „Diener der Hohepriester und der Pharisäer“ auftreten sieht (Joh 18,3). Das Militärische und Polizeiliche tritt auf Seiten derer zurück, die Judas anführt, nachdem er den Hohepriestern und Tempelwachenkommandanten versprochen hatte, einen günstigen Ort zu finden (22,6).

Ob der Kuss überhaupt ausgeführt wurde, bleibt offen. Denn sofort ergreift Jesus die Initiative (**48**). Judas wirkt wie ertappt. Jesus spiegelt ihm das Unmögliche seines Verhaltens. Jesus offenbart sich ein weiteres Mal als „Menschensohn“ (zuletzt 22,22). Als Menschensohn ist er Mensch, der leiden wird, aber auch Gottes Gesandter, der sogar durch sein Leiden das Reich Gottes verwirklicht – wie er es im Letzten Abendmahl vorhergesagt und vorweggenommen hat (22,14-23). Jesus spricht ausdrücklich von der

Übergabe als Auslieferung durch einen Kuss, akzentuiert also den Bruch der Freundschaft, die durch den Kuss eigentlich hätte angezeigt werden sollen. Weil Jesus Judas zuvorkommt, würde die Chance bestehen, dass Judas von seinem Verrat ablässt. Dass er es nicht macht, zeigt für Lukas seine schuldhaft entschlossene Haltung (Apg 1,18).

Die Jünger überlegen, eine gewaltsame Befreiungsaktion zu starten (49-51) und Jesus rauszuhauen – der aber ablehnt und den Schaden wiedergutmacht, den ein Jünger angerichtet hat (Lk 22,49ff.). Lukas gestaltet eine genaue Entsprechung:

V. 49:	Die Frage der Begleiter	V. 51a: Die ablehnende Antwort Jesu
V. 50:	Der Schlag eines Begleiters	V. 51b: Die Heilung Jesu

Für die Jünger gilt das Gesetz der Notwehr, das Gewalt mit Gegengewalt besiegen soll. Jesus aber befolgt (von der Aussichtslosigkeit der Jüngeraktion ganz abgesehen) in seiner Leidensbereitschaft das Gebot der Feindesliebe, Gewalt durch Gewaltlosigkeit zu besiegen (Lk 6,27-36 par. Mt 6,38-48). Die Jünger knüpfen an das Missverständnis des Schwertwortes an, Jesus setzt sein: „Genug“ in die Tat um. Das Verbot, Jesus mit dem Schwert freizukämpfen, bezieht sich auf das Schwertwort (22,36), das von den Jüngern militaristisch, nicht metaphorisch verstanden worden ist und deshalb bereits von Jesus klargestellt worden war (22,38). Lukas will an der Gewaltlosigkeit Jesu nicht zweifeln lassen, sieht aber die Gewaltbereitschaft seiner Jünger durchaus, wenngleich sie aus einem guten Grund erfolgt, der aber durch einen besseren widerlegt wird. Die Heilung eines derer, die ihn verhaften, eröffnet die Serie an guten Worten und Taten des unschuldig verfolgten Jesus. Dass es sich um einen „Knecht des Hohepriesters“ gehandelt hat, zeigt bereits V. 52 und klärt, dass die „Schar“, die Judas anführt (V. 47), nicht ein zufällig zusammengewürfelter Haufen, sondern ein Kommando der Tempelwache gewesen ist. (Die Römer spielen bei Lukas hier noch keine Rolle.)

Nachdem Jesus durch die Heilung des Verletzten sein Ethos der kraftvollen Barmherzigkeit erneut unter Beweis gestellt hat, macht Lukas im Fortgang (52-53) deutlich, dass Jesus nicht im Mindestens unterwürfig ist. Ähnlich wie nach Markus (Mk 14,48-49) kontrastiert Jesus nach Lukas vielmehr die heimliche Verhaftung mit der öffentlichen Verkündigung Jesu im Tempel, von der Lukas viele Beispiele gegeben hat (19,28-21,38). Adressaten dieser Kritik sind nicht die Häscher, sondern die Hintermänner: die Auftraggeber, einerseits die politisch aktiven Fraktionsvertreter des Hohen Rates, die Hohepriester und Ältesten, andererseits die Kommandanten des Trupps. Es fehlt der Hinweis auf die Erfüllung der Schriften wie in Mk 14,49, obwohl für Lukas die Schriftgemäßheit des Leidens Jesu feststeht (vgl. nur 24,26.46). Aber bei Lukas wendet Jesus sich nicht seinen Jüngern zu, denen er die Verhaftung erklären würde, sondern seinen Gegnern, die mit theologischen Argumenten nicht zu erreichen sind. Stattdessen findet sich ein Hinweis auf die Stunde, die zum heilsgeschichtlichen Periodensystem im Lukasevangelium gehört. Ließ der Teufel nach der Versuchung für eine Zeit von Jesus ab (4,1-13), so ergreift der Satan nach 22,3 Besitz von Judas, und so kommt auch nach 22,47 das Böse in Gestalt des Hinrichtungskommandos, das Judas anführt, an Jesus heran. Die „Macht der Finsternis“ (*skótos*) ist die Macht des Bösen, das sich den Anschein des Guten gibt, das Unheil des Teufels, der alles durcheinanderbringt und deshalb die Kontrahenten Jesu in die Irre führt: Sie meinen, richtig zu handeln, wenn sie Jesus mit allen Mitteln loswerden wollen, auch wenn sie dem Unheil Tor und Tür

öffnen, wie Jesus es vorausgesagt hat, mit dem leidenden Jerusalem leidend (19,41-44). Jesus durchschaut diese Finsternis und kann deshalb nicht nur sagen, was ist, sondern auch in dieser Stunde seiner Sendung treu bleiben.

Die Haltung, die Jesus bei seiner gewaltsamen Festnahme wahrte, entspricht seinem Gebet: Er ist frei, sich in die Hand Gottes zu begeben, wenn Menschen ihn in ihre Hand bekommen wollen. Er deckt das Unrecht auf, das ihm geschieht. Er übt keine Gewalt, sondern begibt sich auf den Leidensweg – weil er weiß, dass Gott ihn durch den Tod hindurchführen wird. Deshalb ist er in der Ohnmacht souverän, in der Gefahr vorausschauend, im Leiden zugewandt. Die Erzählung ist, wie schon der synoptische Vergleich zeigt, nach theologischen Gesichtspunkten stark gestaltet, beruht aber auf historischen Ereignissen, die Lukas sowohl durch die Markuspassion als auch durch seine eigene Leidenstradition bezeugt worden sind: Jesus ist in einer nächtlichen Aktion auf Betreiben des Hohen Rates verhaftet worden, damit er aus dem Weg geräumt werden könne, ohne dass es zu einem Volksaufstand derer komme, die auf der Seite Jesu standen. Judas hat den Platz für eine heimliche Verhaftung verraten. Lukas ist sicher, dass er „Unrecht“ begangen hat (Apg 1,18). Warum er ihn „übergeben“ hat, lässt sich aber dem Evangelium nicht entnehmen. Das Geld war kein Motiv, sondern eine Zugabe (22,3-6). Man kann auf der historischen Ebene überlegen, ob enttäuschte Messias Hoffnungen im Spiel waren die sich gegen Jesus gerichtet haben; vielleicht wollte aber Judas auch Jesus vor den Hohen Rat bringen, damit seine Unschuld herauskäme. Wenn es mit rechten Dingen zugegangen wäre, hätte Jesus tatsächlich nicht an Pilatus ausgeliefert werden dürfen. Dass Judas wollte, wie es gekommen ist, lässt sich dem Lukasevangelium nicht entnehmen. Nach Matthäus hat er sein Verhalten – zu spät – bitterlich bereut. Bei Lukas bleibt eine offene Frage. Dass der „Satan“ Judas zum willigen Werkzeug gemacht hat (22,3), erlaubt nicht, den Jünger zu verteufeln; dass Judas bei einem schrecklichen Unfall sein Leben verloren hat (Apg 1,18), ist kein Hinweis darauf, dass Judas in der Hölle schmort. Lukas wird mit Judas nicht fertig – wie das gesamte Neue Testament mit ihm nicht fertig wird.

#### 5.8 Lk 22,54-62

##### Die Verleugnung durch Petrus

**<sup>54</sup>Sie ergriffen ihn und führten ihn ab und brachten ihn zum Haus des Hohepriesters. Petrus aber folgte von weitem. <sup>55</sup>Als sie aber ein Feuer mitten im Hof anzündeten und sich zusammensetzten, setzte sich Petrus mitten unter sie. <sup>56</sup>Da sah ihn eine Magd am Feuer sitzen und musterte ihn und sagte: „Der war auch mit ihm.“ <sup>57</sup>Der aber begann zu sagen: „Ich kenne ihn nicht, Frau.“ <sup>58</sup>Und kurz danach sah ihn ein anderer und sagte: „Du bist einer von ihnen.“ Petrus aber sagte: „Mensch, ich nicht.“ <sup>59</sup>Und als ungefähr eine Stunde vergangen war, beteuerte ein anderer und sagte: „Wahrlich, auch der war mit ihm; denn er ist auch ein Galiläer.“ <sup>60</sup>Da sagte Petrus: „Mensch, ich weiß nicht, was du sagst.“ Und auf der Stelle, während er noch redete, krächte der Hahn. <sup>61</sup>Da wandte sich der Herr um und sah Petrus an – und Petrus erinnerte sich des Wortes des Herrn: wie er ihm gesagt hatte, dass er, bevor der Hahn heute kräht, ihn dreimal verleugnen werden. Und er ging hinaus und weinte bitterlich.**

Während bei Markus die Verleugnungsgeschichte die Verhandlung vor dem Hohen Rat rahmt (Mk 14,54.66-72), ist bei Lukas die Verleugnung *en bloc* vorgezogen. Dadurch ist

Petrus bereits fort (V. 62), bevor Jesus die Nacht über verspottet wird (22,53-55) und am nächsten Morgen der Hohe Rat zusammentritt (22,66). Allerdings kommt es bei Lukas zum Blickkontakt mit Jesus (V. 61a), der bei Petrus die peinvolle Erinnerung an die Vorhersage auslöst (V. 61b).

Die Episode spielt, anders als bei Markus, an einem einzigen Ort, nämlich im Hof des hohepriesterlichen Hauses (V. 54), den Petrus erst am Ende wieder verlässt (V. 62). Es bleibt bei der Dreizahl der Verleugnungen; aber es sind unterschiedliche Personen, die Petrus mit der Jüngerschaft konfrontieren. Den stärksten Neuausdruck enthält der Schluss: Petrus reagiert nicht nur auf das Krähen des Hahnes (V. 61a), sondern mehr noch auf den Blick Jesu (V. 61a).

22,54-55	Die Szene: Petrus mit anderen am Feuer im Hof
22,56-57	Die Konfrontation mit der Magd
22,58	Die Konfrontation mit einem anderen
22,59.60a	Die Konfrontation eine Stunde später mit einem weiteren
22,60b	Das Krähen des Hahnes
22,61a	Der Blick Jesu
22,61b	Die Erinnerung Petri
22,62	Das Verlassen des Hofes

Durch die Dreierstaffelung und die zeitliche Streckung (V. 59) wird die Intensität der Szene gestärkt. Sie läuft auf die Beziehung Jesu zu Petrus zu: Der Blick des „Herrn“ weckt die Erinnerung, die zu Scham und Reue führt, aber auch zur Flucht.

Im Wechsel zwischen Identifizierung und Leugnung entsteht die Spannung der Geschichte.

- |   |   |
|---|---|
| V. 56: „Der war mit ihm“  | V. 57: „Ich kenne ihn nicht, Frau.“             |
| V. 58a: „Du bist einer von ihnen.“                                      | V. 58b: „Mensch, ich nicht.“                    |
| V. 59: „Wahrlich, auch der war mit ihm; denn er ist auch ein Galiläer.“ | V. 60a: „Mensch, ich weiß nicht, was du sagst.“ |

Die Anschuldigungen werden immer konkreter: „mit ihm“ – „einer von ihnen“ – „mit ihm ... Galiläer.“ Die Verleugnung bezieht sich zuerst auf Jesus („Ich kenne ihn nicht“), dann auf Petrus selbst („Ich nicht“), dann auf das, was ihm – vollkommen zu Recht – vorgehalten wird („ich weiß nicht, was du sagst“). Petrus verleugnet nicht nur Jesus, sondern auch sich selbst.

Was Lukas eingangs schildert (54-55), scheint pittoresk, ist aber brandgefährlich. Das „Haus des Hohepriesters“ liegt in der westlichen Oberstadt; es hat einen Innenhof. Petrus will offenbar nicht fliehen, sondern Jesus weiter nachfolgen – wie er es versprochen hat (22,33: „Ich bin bereit, mit dir ins Gefängnis und in den Tod zu gehen.“) Aber er muss sich unter die Mitglieder des Verhaftungskommandos mischen – wohl in der Hoffnung, im Schutz der Dunkelheit unerkannt zu bleiben. In dieser Gesellschaft ist er aber nicht nur hoch gefährdet, selbst verhaftet zu werden, sondern sich auch mit denen gemein zu machen, die Jesus abgeführt haben. Judas – von dem keine Rede mehr ist – kommt er sehr nahe. Tatsächlich wird sich zeigen, dass Petrus der Versuchung erliegt: Er hat sich überfordert.

Durch das Feuer ist der Hof erleuchtet; die Magd hat scharfe Augen (56-57). Sie war bei der Verhaftung nicht dabei, muss aber Jesus – so Lukas – früher mit Petrus zusammen gesehen haben; beide haben ja die Öffentlichkeit gesucht (22,53). Um sich selbst zu retten, leugnet Petrus, Jesus zu kennen – gibt also vor, dass sie ihn mit einem anderen verwechselt.

Die Situation spitzt sich für Petrus zu, weil kurz darauf ein Mann spricht, der ihn als Teil der Jüngerschar identifiziert (58); womöglich hat er ihn gerade am Ölberg oder auch schon früher in Jerusalem gesehen. Diese Zuordnung ist brisant; denn aus ihr wird klar, dass Jesus kein Einzelgänger war, sondern eine Gruppe um sich geschart hat, von der weiter Gefahr ausgehen könnte. Simon ist „Petrus“, der Fels oder Stein (6,14), nicht allein, sondern nur als Teil dieser Jüngergemeinde. Deshalb ist das: „Ich nicht“ ein Verrat an Jesus und an den Freunden, die sich in der Nachfolge Jesu gefunden haben.

Lukas erzählt die Leidensgeschichte Jesu so, dass der Hohe Rat erst am frühen Morgen zusammentritt (22,66). Die Zeit des Wartens zieht sich. Für Petrus spitzt sich die Lage zu (59-60), weil er eine Stunde später erneut angesprochen wird, diesmal wieder auf seine Zugehörigkeit zu Jesus, aber mit dem zusätzlichen Hinweis, dass auch er Galiläer sei – ein zusätzliches Indiz, dass die Identifizierung richtig ist. In der matthäischen Parallele wird als Indiz auf den Dialekt verwiesen (Mt 26,73). Petrus wehrt ab und mimt den Ahnungslosen. Der Hahn, der kräht, weil er den frühen Morgen ankündigt, bestätigt die Voraussage Jesu (22,34).

Lukas erzählt von der Scham und Reue Petri eindrucksvoller als die anderen Evangelisten. Denn er notiert, dass „der Herr“, Jesus, sich umwendet und seinen Jünger, Petrus, angeschaut habe (61). Jesus ist im Gebäude unter Gewahrsam; er wird dort verspottet und gefoltert (22,63-65). Er wendet sich um, weil er dem Ausweichen seines Jüngers begegnen will. Für Petrus wird es höchste Zeit, umzukehren – was ihm aber nur aus der Bewegung Jesu heraus gelingen wird. Jesus hat die Möglichkeit des Blickkontaktes mit Petrus, der im Hof am Feuer sitzt. Der Blick Jesu identifiziert Petrus, der Jesus und sich selbst verneint hatte. Er hat nicht zu Jesus geschaut, den er zuvor von hinten hätte sehen können, sondern nur auf sich selbst. Jetzt, durch die Bewegung Jesu, ändert sich sein eigener Blick. Jesus weckt seine Erinnerung: Petrus weiß wieder, wer Jesus ist und wer er ist und dass ihn die Kontrahenten am nächtlichen Feuer richtig auf seine Identität hin angesprochen haben. Der Blick geht aber auch hinter die Szene zurück und über sie hinaus. In der Erinnerung vergegenwärtigt sich die Prophetie Jesu (22,34), die die Verleugnung in die teuflische Versuchung der Jünger einzeichnet, aber sPetrus durch das Gebet Jesu auch eine Zukunft jenseits seiner Verleugnung öffnet: die „Brüder“ zu stärken, auch durch die Erinnerung an die Passion (22,31-33).

Das menschliche Versagen des Petrus wird von Lukas nicht abgemildert, sondern durch seine Erzählführung eher noch gestärkt. Aber die Zuwendung Jesu ist stärker als das Versagen Petri. Deshalb gibt es ein Glaubenszeugnis des Petrus. Dass und wie er „die Brüder“ stärkt (22,32), aus dem Osterglauben heraus, wird in der Apostelgeschichte veranschaulicht werden. Hier liegt der Scheinwerfer auf dem Verrat, aber auch auf dem Anfang der Umkehr. Weil Jesus für Petrus betet, erlischt sein Glaube nicht ganz (22,32); die Verleugnung ist zwar ein Tiefpunkt der Nachfolge; aber er ist kein toter Punkt, von dem aus es keine positive Entwicklung mehr geben könnte. Der Blick Jesu bringt Petrus zur Besinnung. Er kann zwar nichts ungeschehen machen; aber er kann künftig seine

Schwäche in sein Glaubenszeugnis aufnehmen (22,32) und dadurch nicht nur die verlässliche Hilfe durch Gott in Form der Zuwendung Jesu bezeugen, sondern auch die Möglichkeit der Umkehr, des Neuanfangs, der besseren Einsicht in Gottes Gnade.

5.9 Lk 22,63-65

Die Folterung Jesu

**63**Und die Männer, die ihn gefangen hielten, verspotteten und schlugen ihn **64**und verhüllten ihn und sagten: „Prophezeie: Wer ist es, der dich schlug?“ Und viele andere Lästerungen sagten sie zu ihm.

Traditionell wird die Szene als „Verspottung Jesu“ überschrieben. Das ist eine Verharmlosung. Tatsächlich wird Folter beschrieben. Die Verhöhnung gehört dazu; die Schläge und die Verhüllung des Kopfes sind probate Mittel von Folterern. Ziel ist hier, nicht die (angebliche) Wahrheit aus einem Menschen herauszupressen, sondern die (angebliche) Unwahrheit seines Anspruchs, seiner Botschaft und seiner Sendung aufzudecken. Die Folter passiert vor der Gerichtsanhörung (22,66-71); sie ist eine Vorverurteilung. Sie knüpft direkt an die gewaltsame Gefangennahme an (22,47-53) und hebt sich von der Verleugnung Jesu durch Petrus ab (22,54-62): Der Jünger sagt sich in dem Moment von seinem Lehrer los, da Jesus gequält und bloßgestellt wird. Der Blick Jesu, der Petrus trifft (22,61), ist der Blick des gedemütigten und verwundeten Messias. Unter seinen Augen kommt Petrus zur Besinnung (22,62).

Die Szene ist hoch verdichtet. Sie befriedigt keine Interessen an Gewaltdarstellungen. Sie ist nicht spekulativ, sondern empathisch.

22,63	Spott und Schläge
22,64	Verhüllen und Provozieren
22,65	Lästern

Während Markus erzählt, die Hohepriester, Schriftgelehrten und Ältesten hätten Jesus geohrfeigt und verspottet, bevor die Diener ihn geschlagen hätten (Mk 14,65), zieht Lukas vor die Verhandlung eine kurze Folterszene, bei der die Wärter ihr böses Spiel mit Jesus treiben. Dadurch erscheint Jesus nicht nur als Gefangener, sondern als Gedemütigter und Gefolterter vor dem Hohen Rat.

Die Szene wechselt vom Hof (22,54-62) ins Gebäude, ins Haus des Hohepriesters (22,54). Diejenigen Soldaten, die sich nicht am Feuer draußen wärmen, sondern zum Wachdienst abgestellt sind, damit Jesus am Morgen vor den Hohen Rat geführt werden kann (22,66), treiben ihr böses Spiel mit Jesus. Die Verben sind farbig, so düster auch ist, was sie beschreiben (**63**): Der Spott (*enepáizo*) ist eine verbale Attacke, die Beleidigung und Hassrede vereint. Das Schlagen (*déero*) ist ein Schinden, ein bewusstes Quälen, das lange dauert. Die Verhüllung des Gesichts (**64**) ist eine grausame Foltertechnik. Sie erhöht die Wehrlosigkeit des Opfers. Die Grausamkeit wird durch die Aufforderung, den Schläger – nicht zu erraten, sondern – zu prophezeien, weiter gesteigert. Hier stimmen alle Synoptiker überein. Durch die starke Betonung des Prophetischen bei Lukas gewinnt der Spott an Gewicht. Der Hohn unter dem Kreuz wird vorweggenommen (23,35-37). Die Lästerung, „Blasphemie“ (**65**), ist die Verhöhnung des Menschen, die *eo ipso* eine Beleidigung Gottes ist – in diesem Fall mit doppeltem Grund, weil Jesus seinen Kopf für Gott hinhält, in dessen Namen er verhaftet wurde und verurteilt werden wird.

[www.rub.de/nt](http://www.rub.de/nt)

[nt@rub.de](mailto:nt@rub.de)

[www.facebook.com/neues.testament](http://www.facebook.com/neues.testament)

Die Folterszene zeigt einen wehrlosen Messiaspropheten, mit dem ein grausames Spiel getrieben wird. Im Vordergrund steht die Grausamkeit der Wachmannschaft, im Hintergrund das Leiden Christi. Seine Prophetie bewahrheitet sich (22,37). Die ihn diskreditieren wollen, bezeugen wider Willen, dass Jesus der Gottesknecht ist.

5.10 Lk 22,66-71  
Die Verhandlung vor dem Hohen Rat

**66**Und als es Tag wurde, kam das Presbyterium des Volkes zusammen, die Hohepriester und Schriftgelehrten, und sie führten ihn zu ihrem Synhedrion. **67**Sie sagten: „Wenn du der Christus bist, sage es uns.“ Er aber sagte ihnen: „Wenn ich es euch sage, glaubt ihr nicht. **68**Und wenn ich euch frage, antwortet ihr nicht. **69**Von jetzt an wird der Menschensohn zur Rechten der Kraft Gottes sitzen.“ **70**Da sagten ihm alle: „Du bist also der Sohn Gottes?“ Er aber sagte zu ihnen: „Ihr sagt, dass ich es bin.“ **71**Sie aber sagten: „Was brauchen wir noch Zeugen? Denn wir haben es selbst aus seinem Mund gehört.“

Während Markus und Matthäus von einer regelrechten Verurteilung nach einem irregulären Prozess sprechen (Mk 14,53-65 par. Mt 26,57-68), hat Lukas die historisch plausiblere Form, dass es nicht zu einer juristischen Versammlung des Hohen Rates gekommen ist, sondern zu einem ad-hoc-Treffen des Synhedrions am frühen Morgen (V. 56). Hier werden keine Zeugen gehört (wie nach Markus und Matthäus); vielmehr wird Jesus sofort mit der Messiasfrage konfrontiert, die auch historisch zwischen Jesus und dem Hohen Rat stand. Da Jesus sie aus Sicht der Ankläger in einer so eminenten Weise bejaht, dass er seine Gottessohnschaft bekennt, kommt man einmütig zum Entschluss, Jesus an Pilatus auszuliefern, weil man eine unverzeihliche Übergriffigkeit Jesu erkennt – wie sie schon seiner Tempelaktion abzulesen sei (19,45 - 20,20).

Die Schnelligkeit der Entwicklung, die den Zeitdruck der Akteure widerspiegelt, zeigt sich im Aufbau des Textes.

22,66	Die Versammlung des Synhedrions
22,67a	Die erste Messiasfrage
Lk 22,67b-69	Die erste Antwort Jesu
Lk 22,70a	Die insistierende zweite Messiasfrage
Lk 22,70b	Die zweite Antwort Jesu
Lk 22,71	Die Entscheidung der Versammlung

Die unmittelbare Fortsetzung ist die Auslieferung an Pilatus (23,1-5). Durch diese Komposition wird die Christologie noch stärker als bei Markus und Matthäus zum Schibboleth, und zwar in genau der Verbindung, die Messianität und Gottessohnschaft (3,21-22) so vereint, dass die Frage auftaucht, ob nicht die Einzigkeit Gottes tangiert wird. Der Unterschied zur Markuspassion ist an dieser Stelle so groß, dass er nicht durch Redaktionsarbeit des Evangelisten gut erklärt werden kann. Lukas folgt auch hier seiner eigenen Passionstradition. Er dürfte sie nicht zuletzt deshalb vorgezogen haben, weil sie historisch plausibler ist.

Die Versammlung am frühen Morgen (**66**) entspricht dem geltenden Prozessrecht, dass eine nächtliche Sitzung verbietet, um die Klarheit des Urteils nicht zu gefährden. Mit den Presbytern (Ältesten), Hohepriestern und Schriftgelehrten werden – nach dem Auftakt (20,1) – wieder die drei Fraktionen des Hohen Rates genannt. Das

„Presbyterium“ ist der Ältestenrat, die Gerusie, die so etwas wie den Senat in antiken Städten bildeten. Der juristische Fachbegriff Synhedrion (*synédrion*, hebraisierend: Sanhedrin) – wörtlich: Zusammenkunft – taucht hier im Evangelium zum ersten und einzigen Mal auf (vgl. aber Apg 4,15, 5,21 u.ö.).

Die herausfordernde Frage der Synhedristen (**67a**) hat insofern ein relatives Recht, als Jesus nach der synoptischen Tradition und so auch nach Lukas (anders als nach Johannes) nur indirekt sich selbst, direkt aber das Reich Gottes verkündet. Freilich ist der Anspruch, den Jesus erhebt, unzweideutig klar, wie er Vertretern des Hohen Rates bei der Vollmachtsfrage (20,1-8 par. Mk 11,27-33) nach der Tempelaktion (19,45-48 par. Mk 11,15-19) deutlich gemacht hat. Er selbst hat auch die Gottessohnschaft des davidischen Messias mit Verweis auf Ps 110 gelehrt (20,41-44). Die Kritik der Gegner spiegelt also die Christologie Jesu, verzerrt sie aber. Beides kommt im Haus des Hohepriesters zur Sprache, freilich nicht in einem offenen Dialog, auch nicht in einem kritischen Disput (20,1-20), sondern in einem Verhör, dem Jesus als gefolterter Gefangener (22,63-65) unterzogen wird.

Die erste Antwort Jesu ist differenziert.

22,67b-68	Reflexion der Situation
22,69	Selbstbekenntnis

Die erste Reaktion Jesu (**67b.68**) soll die Unsinnigkeit der Frage und deshalb auch einer direkten Antwort offenbaren – mit Anspielung auf die Vollmachtsfrage (Lk 20,1-8 par. Mk 11,27-33), der sich dieselben Personen aus taktischen Gründen entzogen haben. Jesus hatte sie mit einer Gegenfrage (nach der Einschätzung des Täufers Johannes) beantwortet, auf die er aber seinerseits keine Antwort erhalten hatte. Mit anderen Worten: Die Entscheidung gegen Jesus steht längst fest (vgl. 22,1-2 par. Mk 14,1-2); die Frage ist sinnlos; sie ist pure Heuchelei.

Das Selbstbekenntnis Jesu (**69**) bringt – wie die markinische Parallele (Mk 14,62), den Menschensohn aus Dan 7,13-14 ins Spiel, verschiebt aber die Perspektive: Gibt es bei Markus und Matthäus den Ausblick auf das Parusieszenario am Jüngsten Tag, verschiebt sich der Fokus bei Lukas auf die Gegenwart: „von jetzt an“. Jesus bringt dieselbe präsentische Eschatologie wie in der Antrittspredigt zum Ausdruck (4,21: „Heute hat sich diese Schrift in euren Ohren erfüllt“) und am Kreuz (23,43: „Heute noch wirst du mit mir im Paradies sein“). In dieser Perspektive konzentriert Jesus sich nach Lukas auf Ps 110,1 und die Erhöhung zur Rechten Gottes (vgl. 20,41-44). Am Ende des Evangeliums und zu Beginn der Apostelgeschichte wird dieses Geschehen mit der Himmelfahrt (24,50-53; Apg 1,9-14) in Szene gesetzt, die seit 9,51 im Blick steht.

Das Insistieren der Synhedristen (**70a**) hört den messianischen Anspruch und seine Dimensionen heraus („also“). Mit dem Hoheitstitel „Sohn Gottes“ bringen sie die theologische Bedeutung des Messias in denkbar höchster Weise zum Ausdruck. Die Rückfrage greift auf, was in der erzählten Verkündigung Jesu angelegt ist (20,9-20.41-44), was aber auch von Anfang an (3,21-22) mit dem christlichen Bekenntnis verbunden ist, das in die Evangelienerzählung eingewoben ist. Im Judentum ist die Verbindung nicht fest, aber möglich: durch eine messianische Deutung von Ps 2,7 („Mein Sohn bist du, ...“), durch die Identifizierung des göttlichen Kindes, das nach Jes 9 verheißen ist, mit dem Messias („Ein Kind ist uns geboren, ein Sohn ist uns geschenkt“) und durch eine personale Deutung der Nathan-Verheißung 2Sam 7,14 („Er wird mir Sohn sein“), die



auch durch einen in Qumran gefundenen Text bezeugt ist (4Q florilegium 10-12), der eine Verbindung mit der Vision des Propheten Amos von der Wiederherstellung der zerfallenen Hütte Davids herstellt (Am 9,11; vgl. Apg 15,16-18).

Jesus antwortet dialektisch (**70b**). Bei Markus bestätigt er die Erwartung oder Befürchtung des Hohepriesters und transzendiert sie sogleich, indem er die messianische Gottessohnschaft mit der Aussicht auf die Wiederkunft des Menschensohnes verknüpft: „Ich bin es – und ihr werdet den Menschensohn sehen ...“ (Mk 14,62; ähnlich Mt 26,64). Bei Lukas spiegelt Jesus die Frage zurück und macht dadurch den Hohen Rat für alles verantwortlich, was passiert. Häufig wird das Wort allerdings so gedeutet, dass Jesus ausgewichen sei oder unentschieden bliebe. Aber das entspricht weder dem lukanischen Kontext noch der erzählten Reaktion (V. 71). Jesus bejaht die Frage, ob er Gottes Sohn sei, obgleich die Bestätigung in der Markusparallele deutlicher ausfällt. Sie ist aber auch bei Lukas gegeben, wie die Taufe (3,22) und die Verklärung Jesu (9,35) beweisen, die ins Ölberggebet hinüberspielen (22,42). Jesus geht auf die Frage ein und lässt ihr christologisches Niveau entdecken; denn in der Frage liegt eine versteckte Erkenntnis, wenn sie auch geleugnet wird. Allerdings bestätigt Jesus nicht einfach, was er gefragt wird; denn er ist nicht in der Weise der messianische Gottessohn, wie er gefragt wird. Deshalb bestätigt er nicht, sondern kritisiert die Frage. Er hat nach Lukas ein genaues Gespür für die Situation und deckt deren Zweideutigkeit auf, ohne sich und Gott etwas zu vergeben.

Was Jesus mit seiner Antwort in V. 70b voraussieht, bestätigt sich (**71**). Die Ankläger haben genug gehört. Sie werden es in ihrem Sinn deuten und Jesus vor Pilatus beschuldigen. Sie brauchen nicht Zeugen zu vernehmen, weil sie selbst Zeugen geworden sind, dass Jesus sich als messianischer Gottessohn offenbart hat.

Die kurze Erzählung arbeitet heraus, dass es im Kern der Messiasanspruch Jesu ist, der den Grundkonflikt mit dem Hohen Rat ausmacht. Dieser Anspruch wird im Widerspruch klar herausgearbeitet: Der Messias ist der Sohn Gottes. Jesus bekennt sich dazu, ohne sich der Deutungshoheit der Ankläger zu unterwerfen. Die empören sich, ohne sich auf die Verkündigung und die Person Jesu einzulassen. Auch im Verhör ist es so, dass es kein echtes Interesse von Seiten der Hohepriester, Schriftgelehrten und Ältesten gibt, sich mit Jesus auseinanderzusetzen, sondern nur das Interesse, die Christologie politisch zu funktionalisieren (vgl. 23,1.5). Jesus durchschaut diese Taktik, die bereits hinter der Verhaftung Jesu stand (vgl. 22,1-2). Er nutzt die Verteidigung, die ihm aufgezwungen wird, zur Verkündigung, die er allerdings nicht mit derselben Freiheit des Wortes wie in der Öffentlichkeit vorträgt, sondern in der Rolle des Opfers, das sich nicht in die Ungerechtigkeit seines Leidens verstrickt, sondern für Gottes Gerechtigkeit eintritt, auch wenn es ihn das Leben kostet.

#### 5.11 Lk 23,1-5 Die Anklage vor Pilatus

**<sup>1</sup>Die ganze Versammlung stand auf und führte ihn zu Pilatus <sup>2</sup>und begann, ihn anzuklagen: „Wir haben herausgefunden, dass dieser unser Volk verwirrt und es davon abhält, dem Kaiser Steuern zu zahlen, und von sich selbst sagt, Messias, König, zu sein.“ <sup>3</sup>Pilatus aber fragte ihn: „Bist du der König der Juden?“ Er aber antwortete und sagte: „Du sagst es.“ <sup>4</sup>Pilatus aber sagte zu den Hohepriestern und dem Volk: „Ich**

**finde keine Schuld in diesem Menschen.“<sup>5</sup>Sie aber bestanden darauf und sagten, er wiegele das Volk auf, indem er lehre, angefangen in Galiläa bis hierher.**

Weil Lukas nicht von einer Verurteilung Jesu durch den Hohen Rat erzählt hat (wie nach Mk 14,53-65 par. Mt 26,57-68), sondern von einer frühmorgendlichen Versammlung, die sich des messianischen Anspruchs Jesu vergewissert hat (22,54.66-71), verschieben sich die juristischen Gewichte zum Pilatusprozess. Das entspricht der Realität der Zeit. Denn die Kapitalgerichtsbarkeit lag seit der Übernahme der römischen Direktherrschaft über Judäa 6 n. Chr. beim Statthalter (vgl. Joh 18,35), der sie persönlich als Repräsentant des Caesars wahrzunehmen hatte und nicht delegieren konnte (vgl. Josephus, De bello Iudaico 2,117; Antiquitates Iudaicae 18,1,2).

Die Szene gibt die Anklage wieder, der Pilatus aber nicht ohne weiteres folgen will. Dadurch entsteht ein bewegtes Hin und Her, das in lukanischen Augen zeigt, wie korrupt der Prozess ist.

23,1-2	Die erste Anklage vor Pilatus
23,3a	Die Frage des Pilatus an Jesus
23,3b	Die Antwort Jesu an Pilatus
23,4	Die Erklärung der Unschuld Jesu durch Pilatus
23,5	Die zweite Anklage vor Pilatus

Im Vergleich zur Markuspassion (Mk 15,1-3; vgl. Mt 27,1-2.11) ist die Lukaspassion erheblich stärker politisch aufgeladen. Bei Markus kann man die Brisanz der Anklage nur aus der Frage des Pilatus erschließen, ob Jesus der „König der Juden“ sei (Mk 15,32 par. Lk 23,3). Bei Lukas wird diese Frage plausibilisiert und konkretisiert (23,2). Sie wird nicht nur von den Anklägern in den Raum gestellt, sondern erstens von den Anklägern wiederholt (23,5), zweitens von Pilatus, der durchgängig skeptisch bleibt, rekapituliert (23,14). Die politische Dimensionierung ist auf die Kreuzigung hin orientiert. Der Titulus „König der Juden“ (23,38) hält fest, dass Jesus als Aufrührer hingerichtet worden ist. In der Anklage durch den Hohen Rat wird dieses Ende vorbereitet.

Jesus wird Pilatus vorgeführt (1), der als Statthalter zwar in Caesarea residiert, sich aber an den Festtagen, um bei möglichen Unruhen zur Stelle zu sein, regelmäßig in Jerusalem aufhält. Die Verhandlung fand nach dem Johannesevangelium nicht in der Burg Antonia statt, von wo die *Via dolorosa* ihren Ausgangspunkt nimmt, sondern im „Prätorium“ (Joh 18,2), dem Sitz des Statthalters, im Nordwesten Jerusalems an der Stadtmauer gelegen. Die Anklage wird vom Hohen Rat als ganzem geführt, nachdem der sich vom messianischen Anspruch Jesu überzeugt hat (22,66-71).

Der Grundvorwurf (2) besteht darin, dass Jesus das Volk habe in Unruhe versetzen wollen. Damit wird er als Aufständischer hingestellt, der einen militärischen Befreiungsschlag gegen die Römer habe lostreten wollen. Das griechische Verb, das Lukas verwendet (*diestréphein*), ist allerdings vergleichsweise offen: abwenden, abspenstig machen. Für Lukas spiegelt es wider, wie vage die Anklage in Wahrheit ist. Sie zielt allerdings insofern ins Schwarze, als für die Römer die *Pax Romana* überragende Bedeutung hatte und der ganze Sinn des Herrschaftssystems in der Ruhe vor Ort bestand. Deshalb wurden Aufstände nach Möglichkeit im Keim erstickt. Da sie 6 n. Chr. die Direktherrschaft über Judäa übernommen haben, ist der Statthalter direkt betroffen. Die Ankläger, die Fraktionen des Hohen Rates unter der Ägide des Hohepriesters,

sprechen von „unserem“ Volk, weil sie nach dem römischen Herrschaftswillen eine gewisse Aufsichtsfunktion für die Juden in Judäa hatten. Sie wählen nach Lukas den Begriff *éthnos*, weil der politischer ist als alternative Begriffe (wie *laós*, Gottes Volk).

Der Grundvorwurf wird dadurch konkretisiert, dass Jesus zum Steuerboykott aufgerufen habe (wie es später die Zeloten getan haben, auf die Lukas bereits zurückblickt, einschließlich der katastrophalen Folgen, die in der Tempelzerstörung sichtbar werden). Die Anklage trifft einen empfindlichen Punkt, weil einerseits das Steuerzahlen ein wichtiger Loyalitätsbeweis war und zweitens nur durch Steuern die Geldzufuhr nach Rom gewährleistet war, die ein wesentlicher Sinn des Imperiums gewesen ist. Lukas hat zwar erzählt, dass Jesus unter dem Vorzeichen, dass Gottes Recht gewahrt werde, zum Steuerzahlen aufgerufen, weil „dem Kaiser“ zu geben sei, „was des Kaisers ist“ (20,25); aber aus dem Zusammenhang gerissen, könnte das Wort in sein Gegenteil verkehrt werden. Der Grundvorwurf wird schließlich personalisiert, weil aus dem Verhör der Messiasstitel aufgegriffen wird, der jetzt mit dem Attribut des Königs bewusst politisiert wird, und zwar so, dass der Anschluss an die königlichen Messiastraditionen Israels *pro forma* hergestellt wird, *de facto* aber gegenüber Pilatus der Eindruck erweckt werden soll, Jesus wolle einen jüdischen Gottesstaat errichten, den er selbst regieren wolle.

Pilatus erfüllt seine Rolle als römischer Richter, indem er den Angeklagten befragt (3). Ein jüdischer Prozess beruht auf der Einvernahme von Zeugen, deren Glaubwürdigkeit es zu prüfen gilt; ein römischer Prozess beruht in der Antike auf dem Verhör durch den Richter, der sich ein eigenes Bild von der Glaubwürdigkeit der Anklage machen muss. Er greift mit sicherem Instinkt den entscheidenden Punkt heraus, in dem die Anklage kulminiert: ob Jesus „der König der Juden“ sei. Der Römer verwendet nicht den theologischen Begriff „Israel“, sondern den politischen der „Juden“. Gemeint sind nicht nur die Bewohner Judäas, sondern alle Juden, die in Israel und in der Diaspora leben. „Juden“ ist ein religiöser Begriff mit politischen Dimensionen, die heikel sind. Pilatus konfrontiert Jesus also mit dem Vorwurf, aus religiösen Gründen einen Aufstand anzuzetteln, um die Herrschaft der Römer zu beenden und die Herrschaft Gottes zu begründen. So werden es die Zeloten getan haben, auf die Lukas schon zurückblickt.

Jesus antwortet mit einem vieldeutigen: „Du sagst es“. Aus der Fortsetzung (V. 4) ist zu ersehen, dass Pilatus bei Lukas diese Antwort nicht als Geständnis gewertet, sondern so gehört hat, dass Jesus die Anklage zurückspiegelt: Pilatus hat sie, zugespitzt, dem Vorwurf der Synhedristen entnommen, ohne dass Jesus sich auf sie einlässt. Zu betonen ist also bei Lukas: „Du sagst es“; seine eigene Auffassung behält Jesus vor Pilatus für sich. Er hat sie vor dem Hohen Rat klar ausgedrückt und seine Messianität eschatologisch bestimmt (22,68), auf einer anderen Ebene als der, auf der Pilatus Ruhe und Frieden definiert.

Pilatus erklärt den Anklägern (4), dass er keinen Grund sehe, also weder einen Beweis noch ein belastbares Indiz, ihrer Anschuldigung Glauben zu schenken. Für Pilatus, so Lukas ist Jesus unschuldig. Diese Einschätzung wird sich bis zum Ende des Prozesses nicht ändern. Dennoch wird er Jesus verurteilen.

Um Pilatus doch noch zu überzeugen, legen die Ankläger nach (5). Erstens verwenden sie jetzt ein Verb, das zwar metaphorisch bleibt, aber das Aufwiegeln hervorhebt (*anaseío*), zweitens reden sie jetzt im theologischen Sinn vom Volk Gottes

(*tòn laón*), um den religiösen Ernst der Herausforderung zu benennen, die hinter den – unterstellten – politischen Ansinnen steht; drittens beschreiben sie den Raum des Wirkens Jesu, liefern also Sachinformationen nach: Galiläa ist suspekt, weil Pilatus schlechte Erfahrungen mit aufgewählten Galiläern gemacht hat (13,1-2). Freilich bieten sie dem römischen Richter dadurch eine Handhabe, sich für unzuständig zu erklären und Jesus an Herodes Antipas abzuschieben (23,6-12).

Die Anklage ist, wie Lukas sie darstellt, an den Haaren herbeigezogen. Das Gran Wahrheit ist der Messiasanspruch Jesu, der sich auf die Königsherrschaft Gottes bezieht. Zu dieser Reich-Gottes-Verkündigung gehört auch Herrschaftskritik, die sich aber auf die Ausbeutung des Volkes, auf Korruption und Machtmissbrauch bezieht (22,25-26). Aber dass Jesus gegen die Römer zum Aufstand blase, ist nachweislich falsch. Er hat in aller Öffentlichkeit gegenüber Denunzianten, die mit dem Hohen Rat zusammenarbeiten wollen, zum Steuerzahlen aufgerufen (22,25 par. Mk 12,17: „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers, und Gott, was Gottes ist“). Er hat bei seiner Verhaftung zur Gewaltlosigkeit aufgerufen (22,51a) und das Opfer einer kurzen Gewaltaktion seiner Jünger geheilt (22,51b). Er hat das Reich Gottes verkündet, was zwar alles andere als unpolitisch ist, aber kein Fanal zum Aufstand gegen Rom, wie aus jeder einzelnen Überlieferung klar hervorgeht. Allerdings unterwirft sich Jesus nicht ohne weiteres dem römischen Prozess. Durch seine reflektierte Antwort auf die Frage des Pilatus deckt er auf, dass der römische Richter kein Interesse an Theologie hat; er hat auch kein Interesse an der Wahrheit. Jesus weiß dies nach Lukas im Voraus und stellt sein gesamtes Verhalten auf diese zynische Skepsis ein. Die Anklage ist falsch, aber gezielt. Sie ist nicht ohne historische Plausibilität, wenngleich kein O-Ton eingefangen worden ist, sondern Lukas den Text (mit seiner Vorlage, die von der markinischen abweicht) so gestaltet hat, dass die Plausibilität der Verurteilung durch Pilatus erhöht wird. Auf der Ebene der Leserschaft spiegelt sich im Vorwurf gegen Jesus das, was sie kennen: eine Anklage wegen Unruhestiftung. In der Apostelgeschichte gibt es ein Echo (Apg 16,20; 17,7; 24,5-6 – gegen Paulus). Deshalb spricht vieles dafür, dass aktuelle Erfahrungen in den frühen Gemeinden die Erinnerung an den Prozess Jesu eingefärbt haben.

5.12 Lk 23,6-12

Die Konfrontation mit Herodes Antipas

**<sup>6</sup>Als Pilatus „Galiläa“ hörte, fragte er, ob der Mensch aus Galiläa sei. <sup>7</sup>Und als er erfuhr, dass er aus der Herrschaft des Herodes war, ließ er ihn Herodes überstellen, der während jener Tage selbst in Jerusalem war. <sup>8</sup>Als Herodes Jesus sah, freute er sich sehr; denn er hatte ihn schon lange Zeit sehen wollen, weil er von ihm gehört hatte, und hoffte, ein Zeichen zu sehen, das er setzen würde. <sup>9</sup>So fragte er ihn mit starken Worten, aber der antwortete nicht. <sup>10</sup>Da stellten sich die Hohepriester und die Schriftgelehrten hin, um ihn heftig anzuklagen. <sup>11</sup>Herodes aber verhöhnnte ihn mit seinen Soldaten und verspottete ihn, indem er ihm ein glänzendes Gewand umwarf, und schickte ihn wieder zu Pilatus. <sup>12</sup>An jenem Tag wurden Herodes und Pilatus miteinander Freunde; vorher waren sie verfeindet gewesen.**

Pilatus, von Jesu Unschuld überzeugt (23,4), versucht, den Fall loszuwerden, indem er die Zuständigkeit seines Gerichts in Zweifel zieht. Da Jesus von Nazareth ein galiläisches Landeskind ist, soll der Fürst von Galiläa, Herodes Antipas (3,1), die Sache übernehmen.

[www.rub.de/nt](http://www.rub.de/nt)

[nt@rub.de](mailto:nt@rub.de)

[www.facebook.com/neues.testament](https://www.facebook.com/neues.testament)

Er ist der Mörder des Täufers Johannes (vgl. 3,20). Er hat schon lange großes Interesse an Jesus (9,7-9), will ihn aber beherrschen und trachtet ihm nach dem Leben, was Jesus weiß und souverän ignoriert, nicht ohne Herodes einen „Fuchs“ zu nennen, der als Herrscher nicht weise ist, sondern nur schlau sein will (13,31-35). Diese Konstellation aus Galiläa wiederholt sich in Jerusalem: Neugier, Machtgebaren und Aggressivität stoßen auf die Souveränität Jesu, der sich jedoch seinem Landesherrn nicht beugt.

Die kurze Szene ist bewegt.

23,6-7	Die Überstellung an Herodes (Antipas)
23,8-9	Der vergebliche Versuch des Herodes, mit Jesus zu sprechen
23,10	Die Anklagen der Hohepriester
23,11	Die Verspottung Jesu durch Herodes
23,12	Die neue Freundschaft zwischen Herodes und Pilatus

Die Szene ist lukanisches Sondergut, wahrscheinlich Teil der vorlukanischen Passionsgeschichte.

Pilatus will den Konflikt mit den Anklägern aus dem Hohen Rat vermeiden (6), weil er Jesus für unschuldig hält (23,4), sie ihn aber als politischen Schwerverbrecher anklagen (23,2.5). Deshalb greift er das Stichwort „Galiläa“ auf, das die Ankläger haben fallen lassen, um ihrer Anklage Nachdruck zu verleihen. Er klärt, dass Jesus tatsächlich aus Galiläa stammt (7). Galiläa wird nicht direkt von Rom regiert, sondern von dem Tetrarchen Herodes Antipas (3,1). Dass der während des Paschafestes in Jerusalem weilt, ist nicht ungewöhnlich.

Herodes ist auf Jesus neugierig (8), wie Lukas bereits früher erwähnt hat (9,7-9). Er hat aber keinen richtigen Zugang zu Jesus gewonnen; so ist es auch hier: Herodes will ein „Zeichen“ sehen, ein „Wunder“, ein Gottesspektakel, das Jesus, aber auch ihn selbst auszeichnen soll. Ein solches Begehren hat Jesus bereits vorher als Aberglaube abgewiesen; dabei hatte er „diese Generation“ im Sinn (11,29). Herodes macht sich die vergiftete Erwartung zu eigen; er ist nicht an Jesus interessiert, sondern nur an sich selbst. Er dringt auf Jesus ein (9), aber der würdigt ihn keines Wortes. Jesu schweigt, weil er sich dem Ansinnen verweigert, um Raum für echten Glauben zu schaffen.

Die Hohepriester und Schriftgelehrten (10), Hauptfraktionen des Hohen Rates (22,1.66), wollen die Chance dieser Verweigerung nutzen und tragen dieselben Anklagen wie vor Pilatus vor (23,1-5). Sie erkennen nicht die Gerichtshoheit des galiläischen Fürsten an, wollen aber in jedem Fall Jesus loswerden, sei es auch mit Hilfe des Herodes. Der geht allerdings nicht direkt, sondern nur indirekt auf ihre Vorwürfe ein (11): Er ist kein Richter, sondern ein Despot. Er „verhöhnt“ Jesus (*exouthenéo*), indem er ihm seine Verachtung zeigt, zusammen mit seinen Soldaten, und macht sich also in der Erniedrigung Jesu mit ihnen gemein. Es wiederholt sich, was Jesus von jüdischen Soldaten nach seiner Verhaftung erlitten hat (22,66-71). Herodes „verspottet“ (*empaízo*) Jesus, indem er ihm einen falschen Königsmantel umwirft. Offenbar haben also die Hohepriester und Schriftgelehrten Jesus auch vor Herodes Antipas der Usurpation der messianischen Königswürde bezichtigt. Die Verspottung unter dem Kreuz (23,36-37) wird vorbereitet.

Herodes sieht, dass er nichts ausrichten kann. Er hat das Interesse an Jesus verloren. Deshalb schickt er ihn wieder zu Pilatus zurück. Die abschließende Notiz (12), dass Herodes und Pilatus, die zuvor verfeindet waren, nun „Freunde“ geworden seien, ist

kein Aufscheinen des himmlischen Friedens auf Erden, sondern die Etablierung eines Männerbundes, der auf dem Rücken eines unschuldigen Opfers geschlossen wird und deshalb nicht echte Freundschaft verwirklicht, sondern nur eine politische Interessensgemeinschaft. Beide merken, dass sie sich die Bälle zuspielen können, in beiderseitigem Interesse, auf Kosten Jesu und anderer Opfer.

Die Episode bei Herodes Antipas ist ein Zwischenstück, das zeigt, wie sehr der Prozess gegen Jesus ein reines Machtspiel gewesen ist. Jesus bleibt sich treu, indem er Herodes nicht als eine Person anerkennt, mit der er ernsthaft kommuniziert. Er verweigert sich ihm, der als Herrscher und Richter auftritt. Die Hohepriester und Schriftgelehrten verfolgen zwar ihren Tötungsplan auch vor dem Provinzfürsten, kommen aber nicht zu ihrem Ziel. Herodes Antipas meint zwar, ein Großer zu sein, der über Jesus bestimmen kann, wie er will, scheitert aber an ihm, weil er sich nur auf die despotische Macht zu beziehen vermag, die er sich angeeignet hat. Lukas zeichnet ein dunkles Bild; seine Farben passen zum Portrait bei Flavius Josephus, ohne dass Abhängigkeit bestände.

#### 5.13 Lk 23,13-25 Die Verurteilung durch Pilatus

**<sup>13</sup>Pilatus aber rief die Hohepriester und die Obersten und das Volk zusammen <sup>14</sup>und sagte ihnen: „Ihr habt mir diesen Menschen als einen vorgeführt, der das Volk abspenstig machen soll. Ich finde in diesem Menschen keine Schuld, derer ihr ihn anklagt. <sup>15</sup>Auch Herodes nicht; denn er hat ihn zu mir geschickt, und siehe: Er hat keine todeswürdige Tat begangen. <sup>16</sup>Deshalb will ich ihn züchtigen und freilassen.“ <sup>18</sup>Da schrien alle zusammen auf und riefen: „Weg mit dem, lass uns Barabbas frei.“ <sup>19</sup>Barabbas aber saß wegen Aufruhrs in der Stadt und wegen Mordes im Gefängnis. <sup>20</sup>Pilatus aber rief ihnen wieder zu, dass er Jesus entlassen wolle. <sup>21</sup>Sie aber schrien ihm entgegen: „Kreuzige, kreuzige ihn.“ <sup>22</sup>Der aber sagte ihnen zum dritten Mal: „Was hat er denn Böses getan? Ich finde in ihm keine Schuld, ihn zu töten. Ich werde ihn züchtigen und freilassen.“ <sup>23</sup>Sie aber bedrängten ihn mit lauten Stimmen und forderten, dass er gekreuzigt werde. Und ihre Stimmen wurden immer lauter. <sup>24</sup>Da entschied Pilatus, ihrer Forderung Genüge zu leisten. <sup>25</sup>Er entließ den, der wegen Aufruhrs und Mordes ins Gefängnis geworfen worden war, den sie forderten, und übergab Jesus ihrem Willen.**

Der Pilatusprozess nimmt nach Lukas einen ganz eigenen Verlauf, weil Pilatus, von Anfang an von Jesu Unschuld überzeugt (23,4), viel tut, um Jesus freizubekommen oder wenigstens sich nicht selbst mit dem geforderten Todesurteil zu belasten, aber keinen Erfolg hat, weil die Mitglieder des Synhedriums, die das „Volk“ auf ihre Seite ziehen, auf der Kreuzigung Jesu bestehen. Dies ist der Duktus der vorlukanischen Tradition. Zu diesen Aktivitäten gibt es nur bei der Barabbas-Episode eine direkte Parallele in bei Markus und Matthäus, allerdings anders gehalten (Mk 15,7-11 par. Mt 27,15-21). Nicht original lukanisch ist Vers 17, der die Paschaamnestie erklärt.

23,13-16	(Zweite) Unschuldserklärung des Pilatus
23,18-21	Die Forderung, Barabbas freizulassen
23,22	(Dritte) Unschuldserklärung des Pilatus
23,23-25	Nachgeben des Pilatus

Lukas unterstreicht durch seine Darstellung zweierlei: die Unschuld Jesu, die sich in der falschen Anklage spiegelt, und die Fähigkeit des römischen Rechts, zwischen Richtig und Falsch zu unterscheiden, allerdings konterkariert durch die Schwäche des Pilatus, der laviert, wo er hätte entscheiden müssen. Er will den Prozess bestimmen, aber er entgleitet ihm immer mehr. Pilatus wirkt wie ein Getriebener.

Nachdem sein Versuch, Jesus durch Herodes Antipas aburteilen zu lassen, gescheitert ist (23,6-12), muss Pilatus wieder agieren. Er versammelt die „Hohepriester und Obersten“, d.h. die Mitglieder des Synhedrions, mit dem „Volk“ (**13-14**), inszeniert nun also eine öffentliche Verhandlung, wie es Brauch war. Zuvor hatte Lukas immer wieder erzählt, dass sich das Volk auf die Seite Jesu gestellt hatte (19,48; 20,19.26.45; 21,37-38; 22,2.6). Jetzt schwenkt es um; einen Grund nennt Lukas nicht. Er verwendet aber das theologisch bedeutungsschwere Wort *laós*, das für Israel steht. Von einer Kollektivschuldthese ist die Darstellung freilich klar zu unterscheiden; die Charakterisierung der Ankläger ruft die prophetische Kritik Jesu an dieser „Generation“ (7,31; 9,41; 11,29-32; 50-51) wach, die auf die Dialektik von Gericht und Heil zugeschnitten ist – was sich in der Passion Jesu verdichtet. Genau gelesen, charakterisiert Lukas das Volk so, wie es sich durch die Mitglieder des Hohen Rates repräsentieren und funktionalisieren lässt, die die Anklage vorgebracht haben (23,1-5). Um seine Position zu stärken, vereinnahmt Pilatus seinen neuen „Freund“ (23,12) Herodes (**15**), der Jesus zwar verhöhnt, aber nicht verurteilt hat. Weil er der Anklage nicht folgen, aber den Anklägern einen Kompromiss anbieten will, erklärt Pilatus in römischer Herrschermanier (**16**), dass er Jesus „züchtigen“ – auspeitschen, also foltern – lässt, um ihn einzuschüchtern und den Anklägern Genüge zu tun, ihn dann aber freilassen will, wie dies dreißig Jahre später im Fall des Jesus ben Ananias geschehen ist (Josephus, *De bello Iudaico* 6,300-309). Soweit scheint alles nach Plan zu laufen: Pilatus wirkt als Herr des Verfahrens. Er hört sich die Anklage an; er klärt die Zuständigkeit; und er gibt seine Entscheidung bekannt.

Allerdings wendet sich das Blatt. „Alle zusammen“ (**18**) wollen die Entscheidung nicht hinnehmen, d.h. die Synhedrinen mit Rückhalt im Volk und das Volk, das sich vom Hohen Rat leiten lässt. Sie rekurrieren auf eine gewohnheitsrechtliche Paschaamnestie, die der nachgetragene V. 17 benennt (vgl. Mk 15,6; Mt 27,15; Joh 18,39). Sie wird von anderen als neutestamentlichen Quellen nicht erwähnt, ist aber deshalb nicht schon als legendär erwiesen. Nach Markus, Matthäus und Johannes bietet Pilatus an, Jesus auf diesem Wege freizubekommen (Mk 15,9; Mt 27,17; Joh 18,39), wobei jedoch sein Kalkül nicht aufgeht, sondern Barabbas vom Volk verlangt wird; nach Lukas kommt die Menge diesem Angebot zuvor und will Pilatus die Möglichkeit nehmen, Jesus zu amnestieren. Nach Lukas hat Barabbas genau die Art von Verbrechen begangen (**19**), deren Jesus angeklagt ist (23,2.5); wie bei Markus (Mk 15,7) ist Aufruhr (*stásis*) der Kernvorwurf; der „Mord“ (*phónos*) wird also ein politischer Anschlag gewesen sein; dass er in der Stadt Jerusalem stattgefunden hat, zeigt, wie brandgefährlich Barabbas war – und wie verlogen die Anklage Jesu.

Die Situation spitzt sich zu, weil Pilatus auf seinem Willen beharrt (**20**), Jesus freizulassen, die Menge aber das „Weg mit ihm“ durch die Forderung der Kreuzigung verschärft (**21**). Wie es zu dieser Zuspitzung kommt, wird nicht erklärt. Pilatus wiederholt sich (**22**), indem er zum dritten Mal die Unschuld Jesu beteuert. Aber er hat seine

Souveränität eingebüßt. Es wird nur immer mehr die Hinrichtung Jesu gefordert (23). Pilatus entscheidet, indem er die Lage beurteilt (*epikrino*) – aber nicht als gerechter Richter, sondern als lavierender Politiker, der dem Drängen nachgibt (24). Lukas rekapituliert genau, welches Unrecht geschehen ist, weil der Mörder freigelassen, der Unschuldige aber verurteilt wird (25).

In der Lukaspassion wird die jüdische Seite schwer belastet. Zwar gibt es keine regelrechte Verurteilung durch den Hohen Rat. Aber das mindert nicht die Entschlossenheit der Synhedristen, Fakten zu schaffen, und sei es durch Rechtsbeugung: Die Anschuldigung ist falsch (21,2-5); fragwürdig sind auch die Methoden, Druck von der Straße zu erzeugen, um Pilatus zum Einlenken zu bewegen. Am Anfang sind die Verantwortlichen aus dem Synhedrion genannt; aber ab Vers 13 ist auch das Volk präsent. Bei Lukas wird nicht weiter differenziert. Es gibt keinen Unterschied mehr zwischen dem, was der Hohe Rat, und dem, was das Volk will. Erst der Kreuzigungsbericht wird wieder differenzieren. Die Belastung der jüdischen Seite ist aber keine Entlastung des Pilatus. Im Gegenteil: Je deutlicher herausgestellt wird, dass er von Jesu Unschuld überzeugt gewesen ist, desto klarer hätte auch der Freispruch ausfallen müssen, und zwar wegen erwiesener Unschuld, nicht nur aus Mangel an Beweisen. Dass er dennoch Jesus hinrichten lässt, zeigt, dass er politische Justiz übt und nach Gutdünken Recht spricht, also das Recht bricht. Jesus wird in all seiner Unschuld gezeigt. Sein: „Du sagst es“, ist von Pilatus in der lukanischen Erzählung nicht als Schuldeingeständnis, sondern als Unschuldsbeteuerung aufgefasst worden, die glaubwürdig sei. Jesus ist nach Lukas ein Gerechter, der das Opfer ungerechter Justiz geworden ist.

Lk 23,26-56

Die Kreuzigung und das Begräbnis Jesu

Den Abschluss der Passionsgeschichte bilden, wie in den anderen Evangelien, die Kreuzigung und das Begräbnis Jesu: Jesus stirbt, nicht nur zum Schein, sondern real. Er wird tot und begraben sein; nur so kann auch seine Auferstehung Bedeutung haben (24,1-49). Lukas folgt seiner eigenen Passionstradition; dadurch wird vor allem der Kreuzweg betont. Bei Markus ist er auf einen einzigen Satz konzentriert (Mk 15,20b). Lukas hat die grausame Szene der erneuten Folterung Jesu durch die römischen Wachsoldaten (Mk 15,16-20a) übergangen, gestaltet aber den Weg Jesu nach Golgotha aus. Simon von Cyrene ist auch bei Markus Kreuzträger (Mk 15,21); er wird dort als Vater von „Alexander und Rufus“ charakterisiert, zwei offenbar der christlichen Gemeinde bekannten Personen. Lukas übergeht diese Notiz, wie Matthäus (Mt 23,32) – wohl weil in den Lesegemeinden beider späteren Evangelisten die beiden Personen nicht mehr bekannt gewesen sind. Lukas lenkt demgegenüber den Blick auf die Trauer von Jerusalemer Frauen um Jesus und dessen Antwort, die sein Mitleid zum Ausdruck bringt, angesichts der kommenden Zerstörung der Stadt (vgl. 19,41-44).

Diese Farbgebung ist für Lukas typisch. Der Evangelist betont nicht so sehr die Notwendigkeit des Mitleids mit Jesus, indem er etwa die Grausamkeit beschreibt, die ihm angetan wird. Lukas betont vielmehr das Mitleid Jesu selbst, in dem sich die Barmherzigkeit Gottes erweist (6,36). Zeit seines öffentlichen Wirkens hat Jesus nicht anders gewirkt: zugewandt, Anteil nehmend, illusionslos, aber hoffnungsvoll. Lukas wird

[www.rub.de/nt](http://www.rub.de/nt)

[nt@rub.de](mailto:nt@rub.de)

[www.facebook.com/neues.testament](https://www.facebook.com/neues.testament)



erzählen, wie sich dieses Ethos auch noch während der Kreuzigung zeigt (23,34.43) und Heil schafft. Die Reaktionen sind unterschiedlich; aber sie werden so aufeinander abgestimmt, dass die Schuld, die zum Tod Jesu geführt hat, aufgebrochen wird, so dass ein Weg der Erlösung gerade dort beginnen kann, wo er zu Ende scheint.

5.14 Lk 23,26-32  
Der Kreuzweg

**26**Und als sie ihn abführten, ergriffen sie Simon von Cyrene, der vom Feld kam und legten ihm das Kreuz auf, es hinter Jesus zu tragen. **27**Es folgte ihm eine große Volksmenge, auch Frauen, die weinten und klagten. **28**Jesus aber wandte sich zu ihnen und sagte: „Töchter Jerusalems, weint nicht um mich, weint vielmehr um euch und eure Kinder. **29**Denn siehe, Tage werden kommen, da werden sie sagen: ‚Selig die Unfruchtbaren und deren Leib nie geboren hat und deren Brüste nie gestillt haben.‘ **30**Dann werden sie zu den Bergen sagen: ‚Fallt auf uns‘, und zu den Hügeln: ‚Begrabt uns.‘ **31**Wenn dies am grünen Holz geschieht, was wird mit dem dürren geschehen?“ **32**Sie führten aber auch zwei Übeltäter ab, um sie mit ihm hinzurichten.

Im Vergleich zu Markus ist die Szene stark ausgebaut. Gemeinsam sind nur die Notiz von der Wegführung selbst (Mk 15,20b par. Mt 27,31b), einschließlich der beiden „Übeltäter“, die bei Lukas eine besondere Rolle spielen werden (23,33.39-43), und die (gekürzte) Episode mit Simon von Cyrene (Mk 15,21 par. Mt 27,32). Spezifisch lukanisch ist die Begegnung Jesu mit den Frauen von Jerusalem, die bis in die Kreuzwegandachten hinein (8. Station: „Jesus begegnet den weinenden Frauen“) die Volksfrömmigkeit stark beeindruckt hat, ganz im Sinn des Lukas, der an vielen Stellen seines Evangeliums die Begegnungen Jesu mit Frauen besonders stark hervorhebt (vgl. 8,1-3).

Lukas hat die Szene so gestaltet, dass zweierlei deutlich wird: Jesus geht den Weg nicht allein; und er konzentriert sich nicht auf sich selbst, sondern bleibt der „Retter“, als der er von den Engeln in Bethlehem angekündigt worden war (2,11).

23,26	Das Kreuztragen durch Simon von Cyrene
23,27	Das Klagen der Frauen um Jesus
23,28-31	Die Antwort Jesu
28	Die Umkehrung der Klage
29-30	Die Begründung mit der paradoxen Seligpreisung
30	Das Bildwort vom grünen und dürren Holz
23,32	Die Anführung der beiden Schwerverbrecher

Die kurze Szene verdichtet in wenigen Worten das Evangelium Jesu; in den Erzählungen vom öffentlichen Wirken Jesu finden sich zahlreiche ähnlich gestaltete Szenen, die auf ein klärendes Wort Jesu hinauslaufen; ihre theologische Bedeutung ist groß, so auch hier.

Simon kommt aus Cyrene (**26**), der nordafrikanischen Küste, im Gebiet des heutigen Libyens. Die Soldaten zwingen ihn, das Kreuz Jesu zu tragen, das üblicherweise der Verurteilte – Zeichen seiner Schande – selbst zur Hinrichtungsstätte schleppen musste. Bei Lukas wird Simon zum Vorbild der Jünger, die „täglich“ ihr „Kreuz auf sich“ nehmen, um Jesus nachzufolgen (9,23). Warum Simon Jesus das Kreuz abnehmen muss, wird

nicht erzählt. Naheliegender ist die Erklärung, dass Jesus vom Foltern (22,63-65) geschwächt war. Diese Erklärung hat die fromme Überlieferung ausgebaut.

So wie Simon von Cyrene Jesus hilft, so stechen in der großen Menge von Schaulustigen, die Jesus folgen (23,48), Frauen heraus (**27**), die um Jesus klagen. Diese Klage auf dem Kreuzweg ist nicht rituell, sondern personal: Es war nicht ungefährlich, weil öffentliche Sympathiebekundungen für Delinquenten untersagt waren (Tacitus, annales VI 19; Sueton, Tiberius 61). Die Frauen sind durch Mitleid neugewonnene Jüngerinnen; sie verwirklichen auf andere Weise als Simon die Kreuzesnachfolge (23,40).

Im Mitleid der Frauen zeigt sich, dass Jerusalem bei Lukas keineswegs geschlossen gegen Jesus steht, wie es im Pilatus-Prozess scheinen mochte (23,24-25), aber nicht war. Das Klagen und Weinen der Frauen ist ein spiritueller Protest gegen das Unrechtsurteil. Die Klage entspricht spiegelbildlich dem Hosanna des Einzugs (Lk 19,28-40). Wie dort die Jünger voll Jubel Jesus mit Gott verbunden haben, so hier die Frauen voll Trauer.

Jesus antwortet auf die Klage dreifach, indem er sich den Frauen zuwendet und ihr Schicksal beschreibt. Er kann ihnen die Tränen nicht ersparen; aber er nutzt ihr Mitleid, um sie auf die Gefahr aufmerksam zu machen, in der sie selbst schweben. Zuerst (**28**) kehrt Jesus die Klage um – nicht, weil er das Mitleid zurückwies, sondern weil er sein eigenes Leiden angenommen hat, während sie noch nicht einmal wissen, was auf sie zukommt. Er selbst hat um Jerusalem geweint (19,41-44); so weist er auf das kommende Klagen hin, das nicht nur aus mitempfundenem, sondern aus selbsterlittenem Leid erwächst. Er hat es angekündigt (21,20-24); er hat auch den Weg gewiesen, es zu vermeiden (19,41-44). Aber er weiß prophetisch, dass es anders kommen wird – wie Lukas es in der Rückschau sehen kann. Der Blick richtet sich aber nicht darauf, dass Jesus Recht gehabt hat, sondern darauf, dass großes Leid auch diejenigen trifft, die sich dem Unheil zu entziehen trachten (vgl. 21,14-23).

Im zweiten Teil seiner Reaktion (**29**) unterstreicht Jesus die Größe der kommenden Not, indem er eine paradoxe Seligpreisung zitiert, zu der es kommen wird. Während in Israel gerade diejenigen seliggepriesen werden, die Kinder haben, und kinderlose Frauen im Verdacht stehen, Gott nicht zu gefallen, was Lukas am Beispiel Elisabeths *ad absurdum* führt (1,25), sollen hier gerade die Frauen ohne Kinder privilegiert sein – weil ihnen die Trauer um das verlorene Kind erspart bleibt. Die Seligpreisung ist verzweifelt. Sie ist kein Wort Jesu selbst, sondern ein prophezeites Zitat, das die ganze Not sichtbar macht. Die verzweifelten Frauen stehen nicht allein, weil alle meinen werden, es sei besser zu sterben, als die Not zu erleben (**30**). Die Bilder sind apokalyptisch (vgl. 21,25). Kollektiver Suizid scheint der einzige Ausweg zu sein, so groß ist die Not.

Rätselhaft ist das Sprichwort vom grünen und vom dünnen Holz (**31**). Der Kontext weist darauf hin, dass es sich um eine versteckte, von Mitleid geprägte Prophetie der Zerstörung Jerusalems handelt. Teils wird gedeutet: Wenn schon der Gerechte leiden muss – um wie viel mehr dann das ungerechte Jerusalem; aber Jesus trauert um Jerusalem (Lk 19,41). Tiefer dringt die biblische Symbolik des Holzes, die den Kirchenvätern (aus jüdischer Überlieferung) vor Augen stand. Die Weisheit Salomos denkt an die Arche Noah, wenn es heißt „Segen ruht auf dem Holz, durch das Gerechtigkeit geschieht“ (Weish 14,7; vgl. 4Makk 18,16), obgleich es selbst „wertlos“ war (Weish 10,4); die Weisheit selbst ist ein „Holz des Lebens“ (Spr 3,18; vgl. Ps 1,3; Jes 65,22; Jer 17,8). Das dünne Holz hingegen ist nach den Klagegedichten Ausdruck der tiefen

Depression, in die – aus eigener Schuld – das besiegte und gedemütigte Israel gefallen ist (Klgl 4,8; vgl. Jes 56,3). Dass der grüne Baum verdorrt und der vertrocknete ergrünt, ist nach Ez 17,24 (vgl. 21,3) Zeichen des grundstürzenden Heilshandelns Gottes durch das Gericht. Keine dieser Stellen ist das Passepartout für Lk 23,31. Aber in ihrem Kontext erklärt sich der Vers als dialektische Gerichts- und Heilsprophetie: Auch die Vitalen werden getroffen, wie viel stärker werden es die Vulnerablen sein.

Die knappe Notiz, dass Jesus zusammen mit zwei Schwerbrechern abgeführt wird (32), bereitet bei Lukas eine Passionsszene vor, die charakteristisch ist (23,39-43): Nicht nur Jesus ist gekreuzigt worden; sein Kreuz steht in einer Reihe mit Millionen von Kreuzen, an denen Menschen gemartert worden sind. Viele habenschwere Verbrechen begangen, nicht wenige waren unschuldig. In keinen Fall wird die Todesstrafe, gar die Kreuzigung, von der Passionsgeschichte legitimiert, im Gegenteil. Der Schächer zur Rechten wird seine Schuld bekennen und die des Linken aufdecken (23,41). Jesus gilt wie der Leidende Gottesknecht als Übeltäter unter Übeltätern (Jes 53) – und wird doch aus diesem Übel das Beste machen, die Vermittlung ewigen Heiles.

Um Jesus brauchen die Jerusalemer Frauen nicht zu weinen, weil er zwar sterben, aber auferstehen wird. Um sich selbst und ihre Kinder aber müssen sie weinen, weil es zu Mord und Totschlag in der Heiligen Stadt kommen wird. Die Katastrophe, die Jesus voraussieht, geschieht jenseits von Eden immer wieder; in der Heiligen Stadt deprimiert sie besonders. Trost wird es so wenig geben wie für Rachels Kinder in Rama (Jer 31,5; Mt 2,18). Aber es gibt Jesus, der den Kreuzweg geht und den Frauen sagen kann, dass dieser Weg nicht der Weg ins Nichts ist – und dass es deshalb auch für diejenigen, um die sie weinen werden, ein Jenseits des Elends gibt.

5.15 Lk 23,33-49  
Die Kreuzigung Jesu

**<sup>33</sup>Und als sie an den Ort kamen, der Schädel heißt, kreuzigten sie ihn dort und die Übeltäter, einen zur Rechten, einen zur Linken. <sup>34</sup>Jesus aber sagte: „Vater, vergib ihnen; denn sie wissen nicht, was sie tun.“ Sie warfen das Los, um seine Kleider zu verteilen. <sup>35</sup>Und es stand das Volk, um zu schauen. Und es verhöhnten ihn die Anführer und sagten: „Andere hat er gerettet; sich selbst soll er retten, wenn er der Christus Gottes ist, der Erwählte.“ <sup>36</sup>Es verspotteten ihn auch die Soldaten, brachten Essig zu ihm <sup>37</sup>und sagten: „Wenn du der König der Juden bist, rette dich selbst.“ <sup>38</sup>Es war aber eine Inschrift über ihm: „Der König der Juden ist er.“ <sup>39</sup>Einer der Gehenkten schmähte ihn und lästerte, indem er sagte: „Bist du nicht der Messias? Rette dich und uns.“ <sup>40</sup>Es antwortete aber der andere, gebot ihm zu schweigen und sagte: „Fürchtest du Gott nicht einmal, da du in seinem Gericht bist? <sup>41</sup>Uns geschieht recht; denn wir erhalten, was wir für unsere Taten verdient haben; dieser aber hat nichts Unrechtes getan.“ <sup>42</sup>Und er sagte: „Jesus, gedenke mein, wenn du in dein Reich eingehst“. <sup>43</sup>Da sagte er ihm: „Amen, ich sage dir: Heute noch wirst du mit mir im Paradiese sein.“ <sup>44</sup>Und es war um die sechste Stunde, da entstand Finsternis auf der ganzen Erde bis zur neunten Stunde; <sup>45</sup>die Sonne wurde verhüllt; der Vorhang des Tempels riss mitten entzwei. <sup>46</sup>Und mit lauter Stimme rief Jesus: „Vater, in deine Hände übergebe ich meinen Geist.“ Indem er dies sagte, hauchte er aus. <sup>47</sup>Als aber der Hauptmann sah, was geschehen war, lobte er Gott und sagte: „Wahrlich, dieser Mensch war ein Gerechter.“**

**48**Und das ganze Volk, das dem Schauspiel beiwohnte, als sie sahen, was geschehen war, klopfen sie sich an die Brust und kehrten um. **49**Aber auch alle seine Bekannten standen von ferne, mit den Frauen, die ihm von Galiläa nachgefolgt waren, um dies zu sehen.

Lukas hat in einer großen Komposition das Sterben und den Tod Jesu als Höhepunkt der Passionsgeschichte dargestellt. Er baut große Spannungsbögen auf. Der Fürbitte Jesu für seine Henker (V. 34a) entspricht die Zeugenschaft seiner Bekannten mit den Frauen aus Galiläa, die an seinem Geschick Anteil nehmen (V. 49). Dazwischen baut Lukas die Erzählung so auf, dass er Szene für Szene zuerst immer näher an das Kreuz heranzuführt, um dann in umgekehrter Richtung die Dramatik wieder aufzulösen. Das Volk gafft (V. 35a), wird sich aber die Brust schlagen (V. 48). Die Soldaten verspotten ihn (Vv. 36-37), ihr Anführer aber wird in ihm einen Gerechten erkennen (V. 47). Der „Schächer“ zur Linken schmäht, der „Schächer“ zu Rechten bittet ihn (Vv. 39-43). Außen vor bleiben die Oberen des Volkes, die keinen Weg aus ihrer Ablehnung finden (V. 35b); hier wird aber Joseph von Arimathäa zeigen, dass es anders geht (23,50.56).

Lukas hat die Szene so gegliedert, dass diese Spannungsbögen aufgebaut werden.

23,33-34	Die Kreuzigung Jesu und der beiden Anderen
33	Die Arbeit der Soldaten
34a	Die Fürbitte Jesu für seine Henker
34b	Die Verteilung seiner Kleider
23,35-37	Spott und Hohn unter dem Kreuz
35a	Das Schauen des Volkes
35b	Der Hohn seiner Anführer
rät	36-37 Der Spott der Soldaten
23,38	Die Kreuzesinschrift
23,39-43	Die beiden Mitgekreuzigten
39	Die Lästerung des Linken
40-42	Das Vertrauen des Rechten
40	Die Kritik am Linken
41	Das Bekenntnis der Unschuld Jesu
42	Die Bitte um das Gedenken Jesu
43	Die Zusage der Rettung
23,44-46	Das Sterben Jesu
44	Die Sonnenfinsternis
45	Die Zeichen an der Sonne und im Tempel
46	Das Todesgebet Jesu (Ps 31,6)
23,47-49	Die Reaktionen auf den Tod Jesu
47	Das Zeugnis des Hauptmanns
48	Die Betroffenheit der Schaulustigen
49	Das Sehen der Bekannten einschließlich der Frauen

Lukas berichtet nicht nur über das Ende des Lebens Jesu. Er beschreibt Wirkungen, die von der Kreuzigung Jesu auf diejenigen ausgehen, die sie sehen. Er zeigt typische Reaktionen des Widerspruchs gegen das Kreuz, der Ablehnung des Gekreuzigten, des scheinbar überlegenen Spotts; er zeigt aber auch Wege, durch den Anblick des

Gekreuzigten von dieser Fixierung loszukommen: Wer richtig hinschaut, kommt zur Besinnung, weil dann Jesus vor Augen tritt, wie er leidet und stirbt.

Jesus ist die zentrale Figur, nicht obwohl, sondern weil er gekreuzigt wird. Er sagt seine drei letzten Worte vor seinem Tod.

„Vater, vergib ihnen, sie wissen nicht, was sie tun“ (23,34).

„Heute noch wirst du mit mir im Paradiese sein“ (23,43).

„Vater, in deine Hände übergebe ich meinen Geist“ (23,46).

Jesus ist am Kreuz nicht das willenlose Objekt göttlicher Souveränität, sondern der Gerechte, der gehorsam und gläubig Gott die Ehre gibt und sich ihm anvertraut. In keinem Augenblick seines Lebens ist Jesus so nahe beim Vater wie im Moment seines Sterbens. Die Frömmigkeit Jesu ist die Seele seiner Proexistenz. Deshalb besteht ein innerer Zusammenhang zwischen der Gottes- und der Nächstenliebe, ja der Feindesliebe Jesu. Jesus legt für seine Henker Fürbitte ein und verheißt dem reuigen Sünder die Rettung.

Der Kreuzigungsbericht des Lukas hat Parallelen mit dem markinischen (Mk 15,20b-41), aber auch durchgehend so große Unterschiede, dass wiederum der Rückgriff auf eine – von Lukas sprachlich bearbeitete – Sondertradition plausibel ist. Zu keinem der Worte Jesu, die das christologische Rückgrat bilden, gibt es eine Parallele; das Todesgebet weicht signifikant ab (Mk 15,34: Ps 22,2).

„Schädel“ (**33**) ist der überlieferte Ortsname von Golgotha (Lukas nennt den hebräischen Namen im Unterschied zu Mk 15,22; Mt 27,33 und Joh 19,17 nicht.) Es handelt sich um die Richtstätte, die heute mitten in der Altstadt von Jerusalem bei der Grabes- oder Auferstehungskirche gesucht wird – ein Ort, der zur Zeit Jesu knapp außerhalb der Stadtmauern lag und offenkundig der Kreuzigungsort war. An diesem Ort wird Jesus vom römischen Kommando gekreuzigt, d.h. ans Querholz geschlagen oder gebunden, das an einem Längsholz befestigt wird. Es gibt kaum ein qualvolleres Sterben als die Kreuzigung; nach oft langem Kampf tritt der Tod durch Kreislaufversagen ein. Jesus ist nicht allein gekreuzigt worden; zwar ist Barabbas freigelassen worden (23,25); aber zwei weitere Delinquenten sind offenbar auch zur Kreuzesstrafe verurteilt worden. Sie war für Schwerverbrecher vorgesehen, auch für Aufständische, Terroristen, Mörder. Sie war die schändlichste Todesart überhaupt (Hebr 12,2), nur für Arme und Sklaven, nie für Römer vorgesehen. Paulus zitiert die Tora, dass ein Gekreuzigter ein Verfluchter ist (Gal 3,13: Dtn 21,23). Lukas hat von der Kreuzigung so anschaulich erzählt, dass ohne eine Reflexion theologische Begriff deutlich wird, wie das Kreuz – ein Schandmal auch im Evangelium – zur Quelle von Segen und Heil wird.

Jesus durchbricht das Schreckensszenario (**34a**): Er betet für die, die ihn hinrichten – gemäß dem Gebot der Feindesliebe (6,28): Ihnen soll vergeben werden, was sie an Schuld auf sich geladen haben. Die Fürbitte ist nicht nur auf das römische Hinrichtungskommando bezogen, sondern auf alle, die seinen Tod herbeigeführt haben, von Judas und dem Hohen Rat angefangen über Pilatus bis zu den Soldaten, die auf Befehl handeln, allerdings auch ihr übles Spiel mit Jesus getrieben haben (22,63-65). Der Vers ist allerdings nicht in allen wichtigen Handschriften überliefert und gilt deshalb zuweilen als Nachtrag. Er wird zwar in erstklassigen Handschriften wie dem Sinaiticus und Alexandrinus bezeugt, nicht aber in anderen gleichfalls klassischen Handschriften

wie dem Vaticanus und dem Papyrus Bodmer. Er passt sehr gut zur Praxis und Verkündigung Jesu. Die Kürzung erklärt sich eher als die Hinzufügung, weil ohne V. 34a der Text besser fließt; es mag sein, dass die Wendung gekürzt wurde, weil sie den Schreibern ging. Die Bitte um Vergebung ist in der Unwissenheit der Henker begründet: Sie haben Jesus nicht als Christus erkannt und deshalb gehandelt, wie sie es getan haben (vgl. Apg 3,17). Was in einem profanen Gerichtsverfahren allenfalls mildernde Umstände begründet, trägt in den Augen Gottes die Vergebung, die allerdings nicht gegen den Willen der Täter und der Opfer erfolgt.

Die Verteilung der Kleider (**34b**) dient der Demütigung des Verurteilten, der nackt ans Kreuz geschlagen wird. Das biblische Bild des leidenden Gerechten kennt diese Erniedrigung (Ps 22,19). Die Kleider stehen den Henkern zu; sie werden per Los zugeteilt.

Das Volk, das in großen Scharen Jesus auf dem Kreuzweg gefolgt war (23,27a), will gaffen (**35**), anders als die Frauen, die Jesus beklagen (23,27b). Es folgt seinen Oberen (*árchontes*), die es führen, den Synhedristen. Sie wollen Jesu Messianität karikieren, indem sie ein Leitmotiv seiner Sendung aufgreifen und umkehren: das „Retten“ (2,11; 8,12), auch in der Form körperlicher Heilung (5,15; 6,18; 7,50; 8,2.36.43 u.ö.). In völliger Verkehrung seiner Sendung wird die Selbstrettung gefordert – die ausbleibt.

Die Soldaten verstärken den Spott (**36-37**). Sie reichen ihm Essig – scheinbar um seinen Durst zu stillen, in Wahrheit um seine Qual zu verlängern (Ps 69,22). Auch sie persiflieren die Christologie des Retters, nun aber mit dem distanzierenden Genitiv „König der Juden“, der die Prozessmaterie aufnimmt (23,3) und die Kreuzesinschrift karikiert (V. 38). Das „Retten“ ist nicht nur im Horizont jüdisch-biblischer Theologie, sondern auch pagan-römischer Politik positiv besetzt – freilich mit entgegengesetzten Bildern zur Schädelstätte. Die Gewalt- und Hilflosigkeit Jesu soll die Absurdität seines Anspruchs offenbaren – und beweist ihn *sub contrario*: durch den Gegensatz des Leidens, das in Gottes Kraft Heil wirken kann.

Die Inschrift (**38**) kann erklären, warum die Soldaten meinen, den „König der Juden“ verhöhnen zu können. Ihre Historizität ist strittig, aber sehr wahrscheinlich, wofür nicht nur alle Evangelien (Mk 15,28; Mt 27,37; Joh 19,19-22), sondern auch weitere Indizien aus antiken Quellen sprechen (Sueton, Caligula 32,2; Domitian 10; vgl. Eusebius, *Historia Ecclesiastica* V 1,44; Firminus, *Mathesis* VI 31,58). Der „Titel“ soll der öffentlichen Bloßstellung dienen, ist aber für Lukas ein Bekenntnis wider Willen.

Die Dramatik der Ablehnung steigert sich mit der Nähe zum Kreuz. Archetypisch wird zwischen dem „Schächer“ zur Linken (**39**), dem Bösen, und dem zur Rechten, dem Guten, unterschieden. Nur Lukas hat die Szene, dass beide mit Jesus sprechen. Auf der Linken gibt es vom Schwerverbrecher, der mit Jesus ans Kreuz gehängt worden ist (V. 33), nur die Wiederholung des Spotts, dass der „Messias“ – die jüdische Ansprache – doch retten müsse und damit bei sich selbst zu beginnen habe, wenn er sich nicht blamieren wolle. Doch gibt es dreifachen Widerspruch vom Rechten. Zuerst kritisiert er die Blasphemie des Linken, der Gott selbst in dieser äußersten Stunde, dem Gericht Gottes, das in seinen Augen durch das irdische Scharfgericht angezeigt wird, nicht die Ehre erweist, sondern seiner spottet (**40**). Sodann trifft er die genaue Unterscheidung (**41**) – unter den Bedingungen des drakonischen Strafrechts im Imperium Romanum: Sie beide sind „zu Recht“ verurteilt worden, haben also schwerste Straftaten begangen (was nicht die Todesstrafe rechtfertigt, sondern die herrschende Praxis widerspiegelt).

Schließlich wendet er sich direkt an Jesus (**42**), dessen Unschuld ihm klar ist. Er bittet ihn, den angeblich Hilflosen, um Rettung, die der sich selbst versagt – weil er gerecht und unschuldig ist. Diese Bitte kleidet er in das ebenso archaische wie tiefe Motiv des Gedenkens. Er ist sicher, dass Jesus in „sein Reich“ eingeht – wie Jesus selbst es verkündet hat (22,29; vgl. 21,31; 22,18 u.ö.). Es ist „dein“, Jesu, Reich, weil Gott sein Reich an ihn bindet (4,43), in ihm aufschließt (17,20.21) und durch ihn vollendet (22,16). Das „Gedenken“ ist lebendige Erinnerung pur: Sie macht den lebendig, an den gedacht wird. Im Fall Jesu, des von den Toten auferstandenen Gottessohnes, entstehen nicht nur farbige Bilder der Vergangenheit, sondern lebendige Menschen vor Gottes Angesicht (vgl. 20,27-40).

Jesus zögert nicht, die Erfüllung dieser Bitte zuzusagen (**43**). Das „Heute“ ist das des eschatologischen Kairos, wie in der Antrittspredigt (4,21): die von Gottes Ewigkeit erfüllte Zeit, die nicht an das irdische Stundenmaß gebunden ist, sondern in jedem Moment Ereignis werden lassen kann, was bleibt, weil es Gott gemäß ist. Das „Paradies“ ist ein Bild des Reiches Gottes (vgl. Offb 2,7); es steht für den Himmel (vgl. 2Kor 12,34). Jesus versöhnt am Kreuz, an dem er das Geschick der Verbrecher teilt – eine erzählerische Entsprechung zur paulinischen Kreuzestheologie (vgl. 2Kor 5,21).

Wie in der Markuspassion beschreibt Lukas in der „sechsten Stunde“ (**44-45**), also mittags, zuerst eine Sonnenfinsternis (vgl. Mk 15,33 par. Mt 27,45), dann das Zerreißen des Tempelvorhanges, das bei Markus nach dem Tod Jesu steht (Mk 15,38 par. Mt 27,51). Beide Zeichen sind symbolisch zu verstehen. Die Sonnenfinsternis nimmt die Apokalypse vorweg (21,25; vgl. Am 8,9; Joël 3,3-4), weil im Tod definitiv das Leben Jesu endet, aber genau dieses Ende der Anfang des ewigen Lebens ist. Das Zerreißen des Vorhangs, der das Allerheiligste im Tempel vor unerlaubten Blicken schützt, unterstreicht diese Bedeutung, weil der äußere Vorhang mit Symbolen der kosmischen Ordnung geschmückt war (Josephus, *De bello Iudaico* 5,212-214) und der innere seinen Teil zur Darstellung des Alls leistete (Josephus, *Antiquitates Iudaicae* 3,123), indem er den Bereich des Schöpfers von dem der Schöpfung abtrennte. Einige deuten auf den Ausbruch des Chaos, andere auf das Ende des Jerusalemer Kultes. Im Bild der Erzählung wird eine Verbindung zwischen dem Kreuz und dem Allerheiligsten geschaffen: Der größte Gegensatz führt zur intensivsten Spannungseinheit: Der Gekreuzigte ist der Heilige Gottes (1,35); Heiligung wird vom Kreuz aus bewirkt: in einer Welt, die schon vom Einbruch des Gottesreiches gekennzeichnet ist.

Jesus kennzeichnet diesen weltgeschichtlich bedeutsamen, eschatologisch schlechterdings entscheidenden Moment durch sein Beten (**46**). Er gibt seinen „Geist“, sein Leben, das für Gott geöffnet ist, Gott, dem „Vater“, zurück, der es ihm als Mensch geschenkt hat (1,31-32.35). Nach Luther (der der Vulgata folgt) „befiehlt“ Jesus seinen Geist Gott, nach der Einheitsübersetzung „legt“ er ihn in seine Hände. Beide Übersetzungen sind nicht falsch, aber sehr frei. Die Handlung ist eine Überstellung, der Aspekt ist das Anvertrauen. Jesus stirbt nach Lukas mit Ps 31,6, dem Vertrauensruf eines leidenden Gerechten, der von Gott gerettet wird, auch wenn er im Namen Gottes Verfolgung erfährt. In diesem Gebet findet die Not des Ölberggebetes ebenso ihren Platz (Ps 31,11) wie der Spott der Frevler (Ps 31,12-14); das Vorzeichen ist aber unerschütterliches Gottvertrauen, wie es auch Jesus auszeichnet. Die Fortsetzung der Bitte, ihre Begründung, passt genau zum Kontext und besonders zum Handeln des

Gekreuzigten, der seinen Henkern vergibt (V. 34) und dem Schächer zu seiner Rechten das Paradies verheißt (V. 43): „Du hast mich erlöst, HERR, du wahrer Gott“ (Ps 31,6). Jesus gibt sich Gott so hin, dass sich der Tod für die Auferstehung öffnet. Jesus vollendet seine Proexistenz, indem er die Hingabe, die er im Letzten Abendmahl den Jüngern erwiesen hat (22,14-23), bis zu seinem letzten Atemzug in seiner Beziehung zum Vater verankert, der ihn gesandt hat (3,21-22). Mit diesem Gebet haucht Jesus sein Leben aus (*exépneusen*) – ein Euphemismus fürs Sterben. Jesus hat keinen Scheintod erlitten, wie es, bis in die Gegenwart hinein, apokryphe Traditionen wollen, sondern ist wirklich tot gewesen – bevor Gott ihn auferweckt hat. Das Begräbnis wird es zeigen (23,50.56). Nach dem Markusevangelium hat Jesus mit dem Klageruf des leidenden Gerechten sein Leben beendet: „Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ (Mk 15,34: Ps 22,2; vgl. Mt 27,46), der dann auch noch spöttisch verzerrt wird. Bei Lukas ist Jesus einen Schritt weiter: Er hat seinen ungerechten Tod angenommen, um ihn, wie der leidende Gottesknecht (Jes 53,12), zu einem Mittel des Heiles werden zu lassen. Das kann nur Gott, der Vater. Deshalb gibt Jesus sich selbst vollkommen in Gottes Hand, der seine Bitte erhört und seine Verheißung erfüllt.

An diesem Wendepunkt des Todes Jesus nimmt auch das Drama der Beteiligten eine entscheidende Wende. Zuerst kommt der Anführer des Hinrichtungskommandos zu Wort (47). Er, ein Römer, der Hundertschaftsführer, wie das griechische Wort genau heißt, beobachtet genau, was geschieht; das ist seine professionelle Überwachungsaufgabe. Aber er schlussfolgert, dass hier ein Unschuldiger hingerichtet worden ist, der aber auf eine Weise gestorben ist, die zeigt, dass er nicht nur die Fassung bewahrt, sondern sein Gottvertrauen bewährt und dadurch das Kreuz von einem Marterpfahl des Schreckens zu einem Zeichen der Hoffnung mitten im Unrecht gemacht hat. Bei Markus spricht er von „Gottes Sohn“ (Mk 15,39 par. Mt 27;54). Bei Lukas legt er ein Zeugnis ab, das christologisch weniger aussagekräftig scheint, aber genau in die erzählte Situation passt und exakt das zum Ausdruck bringt, was ein aufrechter Militär, der seinen Dienst leistet, erkennen kann. Jesus ist ein „Gerechter“ – sowohl im Spiegel der Bibel Israels als auch im Licht römischer Tugenden, die Tapferkeit im Unglück und Rechtschaffenheit im Unrecht zu adeln wissen.

Das Volk, das Jesus nachgefolgt war (23,27), hatte gegafft (V. 35); auch jetzt (48) schreibt Lukas von einem „Schauspiel“ (*theoría*). Tatsächlich ist eine Kreuzigung eine öffentliche Inszenierung, die der Zurschaustellung effektiver Justiz, der Demütigung verurteilter Schwerverbrecher und der Abschreckung möglicher Nachahmer dient. Allerdings deutet der Evangelist an, dass die Schaulustigen zur Besinnung kommen. Das Schlagen an die Brust drückt die Trauer, aber auch die Verstrickung in ein Geschehen aus, das nicht mehr rückgängig zu machen ist (vgl. Jes 32,12; Jer 31,19). Dass Lukas zum Schluss schreibt, dass sie umkehren (*hypostrépho*), ist ganz wörtlich gemeint: Sie gehen zurück in die Stadt; aber es deutet auch den Anfang der inneren Umkehr an, zu der sie gelangen. Petrus wird Pfingsten an diese Wende anzuknüpfen beginnen, um zum Glauben und zur Taufe zu führen (Apg 2,38).

Den Schluss (49) bildet bei Lukas eine knappe Notiz der glaubwürdigen Zeugen (vgl. 1,2; Apg 1,21-22). Gegenüber Markus hat sich das Bild sehr stark verändert (Mk 15,40-41 par. Mt 27,55-56). Denn dort ist nur davon die Rede, dass Frauen aus Galiläa am Kreuz ausgeharrt haben, während die männlichen Jünger geflohen sind (Mk 14,50). Lukas



hingegen erwähnt nicht nur die Frauen, „die ihm von Galiläa nachgefolgt waren“ – was seiner durchgängig hohen Aufmerksamkeit für Frauen in der Nachfolge Jesu entspricht (8,1-3); er sieht auch die „Bekanntenen“ als Zeugen, die gesehen haben, was sich ereignet hat. Der Begriff ist offen; er umfasst nicht nur die „Zwölf“, aus deren Reihen Judas ausgeschieden ist (Apg 1,16), sondern auch weitere Jünger wie Barsabas und Matthias (Apg 1,23), überdies Verwandte (Apg 1,14) und weitere Anhänger wie z.B. Joseph von Arimathäa, der Jesus ein ehrenvolles Begräbnis ausrichten wird (23,50-56). Die „Zwölf“ werden nicht eigens genannt – wohl eine Erinnerung daran, dass sie als Ganze nicht Jesus die Treue gehalten haben, wie Markus und Matthäus drastisch verdeutlichen.

Lukas nutzt seine Kunst des Erzählens, um nicht nur, *dass*, sondern auch *wie* Jesus am Kreuz gestorben ist, hervortreten zu lassen. Jesus, mit seinem Tod versöhnt, kann vom Kreuz aus versöhnen. Er stirbt im Vertrauen auf Gott. Er wird mit der höhnischen Forderung konfrontiert, sich selbst zu retten, damit er der Retter für andere sein können; aber Lukas erzählt genau anders: dass Jesus der Retter ist, weil er sich nicht selbst rettet, sondern Gott bis in den Tod anheimgibt. Die Art seines Sterbens entspricht seiner Gottes- und Nächstenliebe; sie verändert die Welt, angefangen vor Ort in Jerusalem, ausstrahlend in alle Welt. Die Kreuzigungsgeschichte verdichtet die Heilsmittlerschaft Jesu. Das Kreuz wird als Schandmal gesehen; aber Jesus macht es zu einem Zeichen des Heiles. Er ist als Märtyrer vorbildlich – und als leidender Gerechter der Retter. Er schafft Heil nicht am Tod vorbei, sondern durch den Tod hindurch. Lukas hat das historische Faktum der Kreuzigung als Kairos der Heilsgeschichte dargestellt.

5.16 Lk 23,50-56  
Das Begräbnis Jesu

**<sup>50</sup>Und siehe, ein Mann namens Joseph, ein Ratsherr, ein guter und gerechter Mann, <sup>51</sup>der dem Rat und ihrem Handeln nicht zugestimmt hatte, aus Arimathäa, einer Stadt in Judäa, der das Reich Gottes erwartete, <sup>52</sup>der ging zu Pilatus und bat ihn um den Leichnam Jesu. <sup>53</sup>Und er holte ihn herunter und wickelte ihn in Leinen und legte ihn in ein Felsengrab, in dem noch nie jemand gelegen hatte. <sup>54</sup>Und Rüsttag war, und der Sabbat leuchtete auf. <sup>55</sup>Die Frauen waren ihm gefolgt, die mit ihm aus Galiläa gekommen waren; sie sahen das Grab und wie sein Leichnam bestattet wurde. <sup>56</sup>Da kehrten sie um, um Salben und Öle zu bereiten. Den Sabbat über hielten sie Ruhe gemäß dem Gebot.**

Auf die Kreuzigung folgt das Begräbnis. Üblicherweise wurden Gekreuzigte anonym verscharrt. Aber es gab Ausnahmen, wie die Archäologie belegt. Eine solche Ausnahme liegt hier vor. Im Hohen Rat gibt es eine Opposition, von der vorher nicht die Rede war (22,66-71; 23,1-5); Joseph von Arimathäa gehört zu ihr. Als Synhedrist hat er Zugang zu Pilatus. So kann er Jesus einen letzten Dienst erweisen.

Die Begräbnisszene stellt erst Joseph von Arimathäa, dann aber die Frauen aus Galiläa ins Licht, die Jesu Kreuzigung beobachtet haben (23,49).

23,50-53	Die Initiative des Joseph von Arimathäa
50-51	Die Charakterisierung der Person
52	Die Bitte an Pilatus
53a	Die Abnahme des Leichnams vom Kreuz

	53b	Die Grablegung
23,54		Die Zeitangabe: Am Rüsttag vor Anbruch des Sabbats
23,55-56		Die Initiative der Frauen aus Galiläa
	55	Die Beobachtung der Grablegung
	56a	Die Vorbereitung der Salbung
	56b	Die Einhaltung der Sabbatruhe

Die Erzählung entspricht grundsätzlich der Markustradition (Mk 15,42-47 par. Mt 27,57-61), hebt aber die Rolle der Frauen viel stärker hervor.

Joseph von Arimathäa (**50-51**), einer kleinen Stadt im Norden Judäas, gehört als Mitglied des Hohen Rates zur Führungsschicht Jerusalems, steht aber in Opposition sowohl zu den Sadduzäern als auch zur Mehrheit, die Jesus an Pilatus ausgeliefert hat (23,1-5). Lukas kennzeichnet ihn mit allgemeinen Attributen als vorbildlich: gut und gerecht, d.h. sowohl ethisch herausragend als auch gesetzestreu. Für Lukas ist er kein Jünger Jesu (wie nach Mt 27,57 und Joh 19,38); aber er stimmt mit ihm in der Erwartung des Reiches Gottes überein. Deshalb – so Lukas – hat er gegen die Auslieferung Jesu gestimmt. Jetzt, nachdem er die Kreuzigung nicht hat verhindern können, wird er beim Statthalter aktiv, um ihn um die Herausgabe des Leichnams zu bitten (**52**). Nach Dtn 21,23 soll kein Gehenkter über Nacht am Holz hängen bleiben, damit das Land nicht verunreinigt wird. Joseph von Arimathäa wird dieses Gebot im Sinn gehabt haben; der Sabbat ist nahe (V. 54), an dem nicht mehr gearbeitet werden darf (V. 56b). Als Synhedrist kann Joseph bei Pilatus vorstellig werden. Der Statthalter muss den Leichnam freigeben.

Pilatus hätte darauf bestehen können, den Leichnam am Kreuz zu belassen, damit er seine abschreckende Wirkung weiter entfaltet. Aber er wollte womöglich dem Prominenten einen Gefallen tun und überdies vermeiden, dass die Kreuzigung angesichts der Beliebtheit Jesu Proteste auslöst. Deshalb gibt er die Leiche frei. Joseph von Arimathäa bereitet Jesus ein ehrenvolles Begräbnis (**53**). Er schlägt den Leichnam, wie es Brauch war, in ein Leinentuch ein (*sindón*), das den ganzen Körper bedeckt (vgl. 24,12). Er stellt auch ein frisches Felsengrab zur Verfügung, wie sie zu den Nekropolen rund um Jerusalem gehören und archäologisch auch am Ort der heutigen Grabes- und Auferstehungskirche nachgewiesen sind. Alle näheren Angaben fehlen. Nach Lukas vergewissert Pilatus sich nicht erst, dass Jesus bereits wirklich gestorben ist, sondern vertraut dem Ratsherrn.

Die feierliche Zeitangabe (**54**) verbindet die beiden Hälften der Erzählung. Der „Rüsttag“ ist der Tag der Vorbereitung auf den Sabbat, der nach jüdischer Zeitrechnung abends beginnt. Dass der Sabbat „aufleuchtet“, verweist darauf, dass der Abendstern schon aufgegangen ist.

Die Frauen, die Jesus auf dem Kreuzweg nachgefolgt waren (vgl. 23,26-27) und den Tod am Kreuz beobachtet haben (23,49), nutzen die Zeit (**55-56**). Sie geben dem Verstorbenen das letzte Geleit – und wissen dadurch, wo das Grab liegt, das sie am Ostermorgen aufsuchen werden (24,1). Sie wenden sich – wie die Masse der Schaulustigen (23,48), aber aus anderen Motiven – von der Hinrichtungs- und Begräbnisstätte ab, um in der Stadt vorzubereiten, was sie sich vorgenommen haben: den Leichnam zu salben, wie es Brauch war. Sie bereiten alles sorgfältig vor, Salben und Öle, ohne besonderen Luxus, aber auch ohne jede Nachlässigkeit, vielmehr in der

sorgenden Zuwendung, die ihre Liebe zu Jesus über seinen Tod hinaus zum Ausdruck bringt. Die Sabbatruhe (Ex 20,8-11; Dtn 5,12-15) wird von den Frauen beachtet, wie es auch Jesus und seine Jünger getan haben, obgleich sie des Gegenteils bezichtigt worden sind (6,1-5.6-11; 13,10-17; 14,1-6). Freilich weist der Sabbat schon indirekt auf den dritten Tag, das Osterfest der Auferstehung.

Die Erzählung vom Begräbnis Jesu ist ein stiller Abschluss der lauten Passionsgeschichte. Immer wieder war geschrieben, gelacht und gespottet worden. Jetzt wird nicht mehr groß gesprochen. Jedes Wort ist gesagt. Das irdische Leben Jesu ist definitiv beendet. Das Grab ist voll – mindestens so skandalös wie das leere Grab, weil Jesus, der Messias, nicht als strahlender Sieger, sondern als schändlich Gekreuzigter gestorben ist. Es bleibt, den Tod Jesu nicht nur hin-, sondern anzunehmen. Der erste Schritt ist das Begräbnis. Keiner der bislang bekannten Jünger kann ihn gehen – Joseph von Arimathäa geht ihn, der Jesu Auslieferung und Tod nicht verhindern konnte, aber seine Beziehungen zu Pilatus ausnutzt, um Jesus ordentlich zu begraben, ohne Prunk, aber mit Respekt. So handeln auch die Frauen, während von den anderen „Bekanntem“ unter dem Kreuz (23,49) nicht mehr die Rede ist. Sie bleiben der Nachfolge Jesu treu, über seinen Tod hinaus. Deshalb werden sie am Ostermorgen als erste das Grab leer finden und die Osterbotschaft hören. Nicht nur die Zwölf, die zum öffentlichen Zeugnis bestellt sind (Apg 1,15-26), sondern auch die galiläischen Frauen bilden eine Brücke zwischen der vorösterlichen und der nachösterlichen Zeit, in der sie Jesus bezeugen, den Irdischen, der gestorben ist, wie den Auferstandenen, der zur Rechten des Vaters erhöht ist.

## 6. Lk 24

### Das Osterevangelium

So wie das Kindheits- beruht auch das lukanische Osterevangelium wesentlich auf Sondergut. Mit Markus ist nur die Erzählung von der Auffindung des leeren Grabes gemeinsam (Mk 16,1-8), die Lukas allerdings deutlich anders erzählt und eng mit den Erscheinungserzählungen verbindet (24,1-12). Ohne synoptische Parallele ist die Emmauserzählung (24,13-35), die zu den schönsten und populärsten Ostergeschichten gehört. Sie setzt zwei Jünger ins Bild, die nirgends sonst erwähnt werden, aber beispielhaft zeigen, auf wie vielen Wegen der Osterglauben entstanden ist, gegen alle Einwände, die Menschen gegen ihn erheben, auch diejenigen, die zum Glauben gekommen sind. Nachdem er die zwei Emmaus-Jünger wieder auf den Weg zurück nach Jerusalem gebracht hat, erscheint er den verbliebenen Elf aus dem Zwölferkreis und weiteren Jüngern (24,36-49), die noch über die Emmaus-Episode im Gespräch sind (24,33-35). Die Ersterscheinung von Simon Petrus (vgl. 1Kor 15,5) wird nicht erzählt, sondern nur besprochen (23,34). Der Blick richtet sich auf das, was Jesus der Gemeinschaft seiner Nachfolger zu zeigen und zu sagen hat, die sich auch durch den Tod Jesu nicht hat zerstreuen lassen, auch wenn sie sich keinen Rat weiß und die Apostel die Frohe Botschaft der Frauen als Geschwätz abgetan haben (24,11). Jesus weist sich zuerst als er selbst aus (24,36-43), deutet dann mit Hilfe der Heiligen Schrift seine Passion (24,44-45) und entwickelt daraus den Sendungsauftrag, dem sie mit „Kraft aus der Höhe“ werden folgen können (24,46-49). Den Schuss bildet die Himmelfahrt (24,50-53). Die Jünger werden von Jesus gesegnet (24,51) und warten in Jerusalem voller Freude auf die Erfüllung der Geistverheißung (24,52-53).

24,1-12	Die Botschaft an die Frauen im leeren Grab
24,13-35	Der Weg Jesu mit den Emmaus-Jüngern
24,36-49	Die Erscheinung Jesu in Jerusalem
24,50-53	Die Himmelfahrt Jesu

Nach Lk 24 findet alles an einem einzigen Tag statt. In der Apostelgeschichte spielt sich das Geschehen bis zur Himmelfahrt in vierzig Tagen ab. Beide Zeitangaben sind symbolisch: Am Ende des Evangeliums verdichtet Lukas die gesamte Jesusgeschichte, zu Beginn seines zweiten Buches eröffnet er die österliche Missionsgeschichte.

Lukasevangelium		Apostelgeschichte	
Passionsgeschichte Lk 22-23			
Leeres Grab Lk 24,1-12			
Emmaus-Jünger Lk 24,13-35			
Lk 24,36-48	Erscheinung vor den Jüngern	Apg 1,2-7	
Lk 24,49	Verheißung des Geistes	Apg 1,8	
Lk 24,50-51	Himmelfahrt	Apg 1,9-11	
Lk 24,52	Rückkehr nach Jerusalem	Apg 1,12-14	
		Apg 1,15-26 Nachwahl des Matthias	
		Apg 2 Pfingsten	

Die Verschränkung ist ebenso wie die Verschiebung gewollt. Die Frage, ob Lukas bei der Abfassung des Evangeliums bereits den Plan der Apostelgeschichte gefasst hat, lässt sich nicht beantworten. Der Kanon hält beide Bücher fest, allerdings nicht als Doppelwerk, sondern zum einen als drittes Evangelium, das einer besonderen Qualitätskontrolle unterliegt (Lk 1,1-4), bevor das Johannesevangelium eine „geistliche“ Jesusgeschichte erzählt, wie Clemens Alexandrinus (150-215 n. Chr.) urteilte, und zum anderen als Scharnier des Neuen Testaments, das die Jesusgeschichten mit dem Aufbau und Wachstum der jungen Kirche verbindet, die in den neutestamentlichen Briefen reflektiert wird.

Das lukanische Osterevangelium schreibt die Theologie des Weges fort, die das gesamte Evangelium kennzeichnet. Jesus ist bewusst nach Jerusalem gegangen, in der Erwartung seiner Passion, seiner Auferstehung und Himmelfahrt, seiner Erhöhung zu Gott (9,51). Die Frauen sind zum Grab gegangen, das direkt vor den Toren der Stadt liegt (23,26.33.50-56), werden aber von den Engeln, die ihnen die Auferstehung verkünden, zurück in die Stadt gewiesen, wo sich ihnen ein Raum des Lebens öffnen wird, den sie nicht mehr zu hoffen gewagt hatten (24,1-12). Die beiden Emmaus-Jünger haben sich in ihrer ratlosen Trauer auf einen Holzweg begeben, der weg von Jerusalem führt; Jesus aber geht – unerkannt – mit ihnen; er folgt den Verirrten und Verlorenen, wie er es vorösterlich gemacht hat (15,1-7); auf dem falschen Weg führt er sie auf den richtigen, indem er sie ihre Geschichte erzählen lässt und zum Verständnis der Schrift führt, bevor er ihnen das Brot bricht (24,13-35); da sie zur Erkenntnis kommen, wissen sie sofort, wohin sie zu gehen haben: zurück nach Jerusalem. Dort, wo Jesus als „Prophet umkommen“ muss (13,33), weil Jerusalem der Vorort Israels ist, steht er auch von den

Toten auf und erscheint der Schar seiner Jünger (24,36-49). In Jerusalem sollen sie warten, bis der Heilige Geist auf sie herabkommt und sie befähigt, „allen Völkern“ Jesus als den von den Toten auferweckten Messias zu bezeugen (24,46-49). Die Himmelfahrt ist in Bethanien lokalisiert (24,50), am Ölberg gelegen (19,29), Jerusalem gegenüber. Die Jünger, die Jesus gesegnet hat, halten sich an seine Anweisung und kehren in die Stadt zurück (24,52-53). Sie ist ihnen nicht nur Warteraum für eine bessere Zukunft, sondern Stätte des Tempels, den sie für das Lob Gottes nutzen (24,53), wie Jesus es bei seiner Vertreibung der Händler gesagt hatte: Das Heiligtum ist ein „Haus des Gebetes“ (Lk 19,46; Jes 56,7).

Die Konzentration der Ostergeschichte auf Jerusalem ist typisch für Lukas. Bei Markus ist eine Erscheinung Jesu in Galiläa angekündigt (Mk 16,7). Matthäus hat von einer solchen erzählt (Mt 28,16-20), nicht aber ohne zuvor eine Erscheinung des Auferstandenen vor den Frauen erwähnt zu haben, die vom Grab zu den Jüngern unterwegs sind, um ihnen die Osterbotschaft zu überbringen (Mt 28,9-10). Bei Johannes spielt sich das gesamte Ostergeschehen zunächst gleichfalls nur in Jerusalem ab, jedoch nicht nur an einem einzigen Tag, sondern mindestens auch noch eine Woche später (Joh 20); erst eine dritte Erscheinung, wahrscheinlich ein literarischer Nachtrag, wird in Galiläa lokalisiert, am See von Tiberias (Joh 21). Die Konzentration auf Jerusalem bei Lukas ist eine theologische Aussage: Leben, Tod und Auferweckung gehören zusammen, vorösterliche und nachösterliche Mission, Israel und die Kirche – nicht ohne Spannungen, aber unter Gottes Segen, mit dem Jesus in den Himmel auffährt (24,51).

Die historischen Fragen lassen sich nur hoch differenziert beantworten, weil die Auferstehung die Grenzen von Raum und Zeit, damit aber auch den Geltungsbereich historischer Urteile sprengt. Klar ist, dass der Glaube an die Auferstehung entstanden ist und in der gesamten Überlieferung auf Offenbarung zurückgeführt wird: sei es durch die Worte von Engeln, sei es durch den Auferweckten selbst, der den Seinen erscheint. Dass es in verschiedenen Quellen einerseits Jerusalem-, andererseits Galiläa-Traditionen gibt, braucht kein Widerspruch zu sein, weil auch Paulus eine Vielzahl von österlichen Erscheinungen Jesu Christi aufzählt, ohne sie freilich zu lokalisieren (1Kor 15,5-7), bevor er von seiner eigenen Ausnahme-Erscheinung spricht (1Kor 15,8-11). Die Visionen, die Jesu österliche Erscheinungen auch sind (vgl. 1Kor 9,1), werden in der Neuzeit teils – wenn nicht als Fiktionen, sondern doch – als Illusionen beurteilt, die reinem Wunschdenken oder verdrängten Schuldgefühlen entsprächen. Doch erklären diese Theorien nicht die Vielfalt der Glaubenszeugnisse und ihre tiefe Übereinstimmung in einer Hoffnung, die durch die Verkündigung Jesu selbst genährt wird. Eine Offenbarung lässt sich psychologisch nicht beweisen, aber auch nicht widerlegen. Wenn sie theologisch angenommen wird, weil die biblischen Texte sie bezeugen, werden psychische, kulturelle und soziale Dimensionen nicht aus-, sondern eingeschlossen, weil es Menschen von Fleisch und Blut, mit Leib, Geist und Seele sind, die zum Glauben kommen. Vielfach bezweifelt wird in der modernen Exegese die Auffindung des leeren Grabes. Im Neuen Testament, auch bei Lukas, ist es kein Beweis der Auferstehung; aber es wird zu einem Zeichen, das auf die Auferstehung hinweist, weil das Rätsel, wie es leer geworden sein kann, durch die Auferweckung gelöst wird. Dass das Grab unbekannt geblieben sei, ist höchst unwahrscheinlich und kann nur behauptet werden, wenn tiefe Einschnitte besonders in die Frauentraditionen vorgenommen werden. Wenn das Grab

bekannt gewesen ist, muss es leer gewesen sein, sonst wäre die Auferstehungsbotschaft von vornherein zum Scheitern verurteilt, da sie ja – wie Lukas besonders stark betont hat – nicht eine rein geistige, sondern eine leibliche Auferstehung bezeugt. Der Glaube rechnet mit Gottes Handeln in der Geschichte – die Auferstehung Jesu ist der Ernstfall.

#### 6.1 Lk 24,1-12

Die Auferstehungsbotschaft an die Frauen im leeren Grab

**<sup>1</sup>Am ersten Wochentag, ganz früh, kamen sie zum Grab und brachten die duftenden Öle mit, die sie bereitet hatten. <sup>2</sup>Sie fanden aber den Stein vom Grab weggewälzt. <sup>3</sup>Sie gingen hinein, fanden aber den Leib des Herrn Jesus nicht. <sup>4</sup>Und es geschah, als sie darüber ratlos waren, siehe, dass zwei Männer zu ihnen traten in glänzenden Kleidern. <sup>5</sup>Als sie aber in Furcht gerieten und ihr Angesicht zu Boden warfen, sagten sie zu ihnen: „Was sucht ihr den Lebenden bei den Toten? <sup>6</sup>Er ist nicht hier, sondern auferweckt worden. <sup>7</sup>Erinnert euch, wie er es euch gesagt hat, als ihr noch in Galiläa wart, <sup>8</sup>als er vom Menschensohn sagte: Er muss in die Hände der sündigen Menschen übergeben und gekreuzigt werden und am dritten Tag auferstehen.“ <sup>9</sup>Da erinnerten sie sich seiner Worte, <sup>10</sup>und sie kehrten vom Grab um und verkündeten dies allen Elf und allen Übrigen. <sup>11</sup>Es waren aber Maria Magdalena und Johanna und Maria, die Mutter des Jakobus, und die übrigen mit ihnen. Sie sagten dies den Aposteln, <sup>12</sup>und ihnen erschienen diese Worte wie Geschwätz, und sie glaubten ihnen nicht. <sup>13</sup>Petrus aber stand auf, lief zum Grab und, sich hineinbeugend, sah er nur die Leinentücher, und ging weg und staunte bei sich über das, was geschehen war.**

Die Frauen aus Galiläa, die Jesus nachgefolgt sind (vgl. 8,1-3), haben ihn auf dem Kreuzweg nicht verlassen und zusammen mit Jesu „Bekanntem“ beobachtet, wie Jesus gestorben ist (23,49). Diejenigen Frauen, von denen Lukas jetzt erzählt (V. 10), haben Jesus auch das Geleit gegeben, als Joseph von Arimathäa den Leichnam vom Kreuz abgenommen und würdig bestattet hat (23,50-56). Sie haben am Abend des Todestages Jesu genau vorbereitet, was sie nach der Sabbatruhe vorhaben: den Leichnam Jesu zu salben (23,55-56); jetzt setzen sie ihr Vorhaben um. So werden sie die ersten Empfängerinnen und Zeuginnen der Osterbotschaft. Ihr Dienst, den sie Jesus leisten wollen, ist ebenso menschlich wie konventionell; was sie erfahren, ist ebenso göttlich wie sensationell.

Die Szene stellt die Osterbotschaft in den Mittelpunkt; die Frauen, die sie empfangen und weitergeben, prägen den Rahmen; sie erfüllen ihre Aufgabe, stoßen aber bei denen, die es besser wissen sollten, auf Unglauben.

24,1-3	Der Weg der Frauen zum leeren Grab
1	Die Absicht der Frauen
2	Die Wahrnehmung des weggewälzten Steines
3	Die Entdeckung, dass das Grab leer ist
24,4-7	Die Botschaft der Engel
4	Die Erscheinung der beiden Gestalten
5	Die Frage nach dem Ort des Suchens
6a	Die Verkündigung der Auferweckung
6b.7	Die Erinnerung an die vorösterliche Verkündigung
24,8-11	Die Osterbotschaft der Frauen

8	Die Erinnerung an Jesu Worte
9	Die Verkündigung an die Jünger
10	Die Namen der Frauen
11	Der Unglaube der Jünger
24,12	Der Grabbesuch und das unverständige Staunen des Petrus

Die Markusvorlage beginnt ähnlich, endet aber mit dem erschütterten Schweigen der Frauen (Mk 16,1-8). Lukas erzählt weiter, darin Matthäus vergleichbar, dass die Frauen von sich aus, ohne direkt dazu aufgefordert worden zu sein, den (männlichen) Jüngern und der gesamten Anhängerschaft Jesu ausrichten, was ihnen verkündet worden war – wodurch sie aber nicht freudigen Glauben, sondern skeptischen Zweifel auslösen, auch bei Petrus, der sich ein eigenes Bild machen will, sich aber keinen Reim auf das leere Grab machen kann. Auch die erste Frage der Engel, warum die Frauen „den Lebenden bei den Toten?“ suchen (V. 5), ist ohne Anhalt am markinischen Text, den Matthäus bearbeitet (Mt 28,1-8) und wahrscheinlich Sondergut, das zusammen mit dem vorlukanischen Passionsbericht tradiert worden ist.

Die Frauen haben die Sabbatruhe eingehalten (23,56) und nutzen die Morgenfrühe des ersten Wochentages **(1)**, um das Grab aufzusuchen, dessen Lage ihnen genau bekannt ist, weil sie Joseph von Arimathäa gefolgt sind (23,53-55). Sie nehmen die „Aromata“ (wie es griechisch heißt) mit, die sie vorbereitet haben, um den Leichnam einzubalsamieren, wie es guter Brauch in Israel ist, um die Toten zu ehren und ein stilles Zeichen der Hoffnung auf die leibliche Auferstehung der Toten abzulegen.

Vom Stein **(2)**, der den Grabeingang verschließen soll, war vorher keine Rede. Lukas hat vorausgesetzt, dass er zum Inventar eines Felsengrabes gehörte, das nach archäologischen Zeugnisse oft begehbar war und teils mehrere Grabkammern umfassen konnte. Dass der Stein besonders groß und schwer gewesen sei, steht bei Lukas nicht (anders als in Mt 27,60); auch die Sorge der Frauen, wer ihnen den Stein wegwälzen könne, ist für Lukas kein Motiv (anders als in Mk 16,3). Dass der Stein weggewälzt ist, erlaubt den Frauen vielmehr, das Grab zu betreten **(3)**; sie wollen den Leichnam salben, finden ihn aber nicht. Lukas schreibt vom „Leib (*sôma*) des Herrn Jesus“, nicht unbedingt, um das Letzte Abendmahl anzusprechen, aber um die große Ehrfurcht zu kennzeichnen, die aus der Einstellung und Handlung der Frauen spricht.

Die Frauen reagieren ratlos **(4)**; sie finden keine Erklärung dafür, dass sie das Grab leer finden: Es gibt ja auch keine natürliche Ursache. Im Johannesevangelium wird der Verdacht laut, der Leichnam sei beiseitegeschafft worden (Joh 20,13.15). Lukas kennt das Motiv nicht; er leitet sogleich zu einer Englerscheinung über: Die Zweifzahl erklärt sich aus dem Zeugenrecht, die strahlenden Kleider sind ein Widerschein des Himmelsglanzes (vgl. 9,29). Der Text redet nicht direkt von Engeln (vgl. aber 24,23), sondern von „Männern“. Aber die Frauen reagieren angemessen **(5)**: Sie fallen zu Boden; denn sie erkennen das Göttliche an den Engeln, dem sie als Menschen nicht gewachsen sind. Die beiden Boten beginnen mit einer Frage an die Frauen, die oft als Tadel gedeutet wird, so als ob es falsch gewesen wäre, dass sie zum Grab gegangen sind. Tatsächlich werden die Frauen aber dort abgeholt, wo sie stehen: bei ihrer Trauer, in der sie Kontakt zu Jesus suchen, den sie nur noch als Toten kennen, der nun begraben ist (26,33-56). Tatsächlich aber lebt er, weil er auferstanden ist. Er ist sogar der „Lebende“, weil der Tod ihm nichts mehr anhaben kann: Er lebt in Gottes Ewigkeit. Er ist nicht mehr im Grab

zu finden, sondern überall dort, wo das Leben spielt, zuerst in der Stadt Jerusalem. Mit dieser Lektion werden die Frauen auf ihren Weg geschickt, der eine Suche nach Jesus bleibt, aber das Leben entdeckt (vgl. 9,61).

Dass und wie Jesus der „Lebende“ ist, zeigt sich paradox im Grab **(6)**: Es ist leer. Die Auferweckung erklärt die Leerstelle. „Auferweckung“ betont die Aktivität Gottes, des Vaters, der seinen toten Sohn nicht im Grab lässt, sondern herausholt, so wie man einen Schlafenden, der im Bett liegt, aufwecken kann. „Auferstehung“ (V. 7) betont die göttliche Kraft Jesu, den Tod zu besiegen und ins ewige Leben einzugehen. Lukas sieht zwischen „Auferstehung“ und „Auferweckung“ keinen Widerspruch, sondern eine Entsprechung. Damit sich die Frauen das Geschehen vergegenwärtigen, sollen sie sich das in Erinnerung rufen, was Jesus – auch ihnen – bereits in Galiläa verkündet hat. Die Erinnerung ist Vergegenwärtigung: nicht nur das Wissen über Vergangenes, sondern die Erschließung seiner Bedeutung für Gegenwart.

Die Engel erinnern **(7)** besonders an die zweite Leidensankündigung (9,44); sie kommt ohne die Nennung jüdischer Autoritäten aus, die für die Verhaftung Jesu verantwortlich gemacht werden, sondern sieht den „Menschensohn“ in Hände von „Menschen“ übergeben, die hier freilich als „sündig“ ausgewiesen werden, was nicht auf problematische Einzeltaten verweist, sondern eine Grundbestimmung aller Menschen meint, die der Erlösung bedürftig, aber auch würdig sind. Mitten in der Osterbotschaft wird die Verkündigung Jesu zitiert; denn sie ist nicht vorbei, sondern erweist ihre bleibende Bedeutung – wie Jesus selbst es vorhergesagt hat (21,33).

Die Frauen reagieren umgehend und zielgerichtet. Zuerst steht die Erinnerung an das, was sie selbst aus dem Munde Jesu gehört, aber jetzt erst begriffen haben **(8)**; danach erkennen sie, dass es nicht mehr das Grab ist, an dem sie ihrer Liebe zu Jesus den besten Ausdruck verleihen können, sondern dass sie ihrerseits ins Leben zurückgerufen sind, in die Stadt Jerusalem. Ohne dass sie einen Auftrag erhalten haben (im Unterschied zu Mk 16,7 par. Mt 28,7), wissen sie von sich aus, was sie zu tun haben **(9)**: den (restlichen) „Elf und allen Übrigen“ die Osterbotschaft zu bringen. Auch wenn der Zwölferkreis noch nicht ergänzt ist (Apg 1,15-26), bleibt die Aufgabe, Zeugnis abzulegen. Die „Elf“ sind nicht allein, sondern sind Teil einer größeren Gemeinschaft, so wie die Zwölf vorösterlich (10,1-16) und auch nachösterlich wieder (Apg 1,13-15). Die Frauen, die selbst Jesus nachgefolgt sind, wissen, dass sie die Botschaft nicht für sich behalten dürfen, sondern verbreiten müssen, und zwar zuerst bei denen, die sie in ihrer Trauer trösten wollen und in ihrer Hoffnung wieder aufwecken müssen.

Erst ab dieser späten Stelle trägt Lukas ihre Namen nach **(10)**. Es handelt sich um Maria Magdalena (8,2-3), die in allen Evangelien als erste Osterzeugin benannt wird. „Johanna“ ist gleichfalls aus Galiläa bekannt, „die Frau des Chuza, Verwalter des Herodes“ – besonders bemerkenswert, nachdem Jesus dem Provinzfürsten eine Abfuhr erteilt und der sich an ihm gerächt hat: Die Frau eines seiner „Verwalter“ lässt sich nicht von der Nachfolge Jesu abbringen (23,6-12). Überdies wird eine zweite Maria genannt, die Mutter des „Jakobus“ (vgl. Mk 16,2). Entweder handelt es sich um den „Sohn des Alphäus“, der zu den Zwölf gehört (6,15), oder um den „Bruder“, also einen nahen Verwandten Jesu, der später in der Jerusalemer Urgemeinde eine starke Rolle spielen wird (Apg 12,17; 15,13; 21,18). Viele weitere zählen zum Kreis, die nicht genannt werden, aber auf ihre Weise zeigen, wie stark Jesus auf Frauen gewirkt hat und wie stark



sich Frauen für ihn engagiert haben, bis über seinen Tod hinaus und deshalb auch mitten in der Auferstehung.

So deutlich aber die Frauen ihre Osterbotschaft artikulieren und adressieren (11) – diejenigen, die sie besonders aufmerksam und gerne hätten hören müssen, die „Apostel“, glauben ihnen nicht. „Apostel“ sind, der Grundbedeutung nach, Gesandte. Lukas denkt hier schwerlich nur an die Elf, obwohl die „Zwölf“ für ihn die idealtypischen Apostel sind. Aber hier sind alle gemeint, die zur Verkündigung gesendet werden sollen (24,47-49). Sie wird immer Auferstehungsbotschaft sein, auch in der Erinnerung an die Verkündigung Jesu; aber „Apostel“ müssen erst selbst zum Glauben kommen, bevor sie ihn verbreiten können. Der Weg ist schwierig, weil es eine Fülle menschlicher Vorurteile und Erwartungen gibt, die hohe Hürden aufbauen, Gott so wahrzunehmen, wie er handelt; die Auferstehung Jesu ist das alles entscheidende Kriterium. Im Fehlurteil der „Apostel“ schwingen frauenfeindliche Töne mit; „Geschwätz“ ist leeres Gerede – obgleich es nichts Sinnvolleres als das gibt, was die Galiläerinnen gesagt haben.

Petrus ist von der allgemeinen Skepsis nicht ausgenommen, wird aber initiativ (12), um sich ein eigenes Bild zu machen. Nach der Erinnerung der Emmaus-Jünger war er nicht der einzige (24,22-24). Dass Lukas ihn hervorhebt, spiegelt seine besondere Stellung im Jüngerkreis und kann indirekt die Überlieferung der Ersterscheinung vorbereiten, die der Evangelist kurz erwähnt (24,34). Er läuft zum Grab (vgl. Joh 20,3-4 – dort mit dem Lieblingsjünger). Tatsächlich bestätigt sich ihm, dass es leer ist. Er sieht nur die Leinentücher (*othónia*) liegen, in die Joseph von Arimathäa den Leichnam Jesu eingeschlagen hatte (23,53). Er versteht nicht, was geschieht. Sein Staunen ist noch nicht auf dem Weg zum Glauben, sondern bleibt noch bei den eigenen Vorurteilen.

Die Ostergeschichte beginnt im Stillen: im Grab, mit den Frauen, die Jesu Leichnam salben wollen, und mit zwei menschlichen Engeln, die nicht einen Triumphgesang anstimmen, sondern an das erinnern, was Jesus gesagt hat. Die Frauen machen alles richtig: Sie gehen zum Grab – und lösen sich von ihm. Sie hören die Osterbotschaft – und schenken ihr Glauben. Sie gehen von sich aus zu den „Aposteln“ – und richten aus, was ihnen offenbart worden ist, auch wenn sie zunächst keinen Glauben finden. Das Problem liegt bei den Aposteln, die nicht glauben können, worauf sie doch hoffen wollen und müssten. Petrus ist nicht ausgenommen, auch wenn sich ihm Jesus selbst noch zeigen wird (24,34) – der die Apostel nicht in ihrem Unglauben lässt, sondern zum Glauben führt. Die Frauen beginnen mit der Frohen Botschaft und werden Recht behalten.

## 6.2 Lk 24,13-35

### Der Glaubensweg der Emmaus-Jünger

**<sup>13</sup>Am selben Tag gingen zwei von ihnen zu einem Dorf namens Emmaus, etwa sechzig Stadien von Jerusalem entfernt, <sup>14</sup>und besprachen sich über all das, was passiert war. <sup>15</sup>Und es geschah, als sie so sprachen und stritten, näherte sich Jesus und ging mit ihnen. <sup>16</sup>Aber sie waren wie mit Blindheit geschlagen und erkannten ihn nicht. <sup>17</sup>Er aber sprach zu ihnen: „Was sind das für Worte, die ihr beim Reden miteinander wechselt?“ Da blieben sie traurig stehen. <sup>18</sup>Einer, Kleopas mit Namen, antwortete: „Bist du so fremd in Jerusalem, dass du als einziger nicht weißt, was in diesen Tagen geschehen ist?“ <sup>19</sup>Er fragte: „Was denn?“ Sie sagten: „Das mit Jesus von Nazareth; er war ein Prophet, mächtig in Werk und Wort vor Gott und dem ganzen Volk. <sup>20</sup>Ihn**

haben unsere Hohepriester und Anführer zum Tode verurteilt und kreuzigen lassen. <sup>21</sup>Wir aber hatten gehofft, dass er es sei, der Israel erlöse. Doch überdies ist es heute schon der dritte Tag, dass dies alles passiert ist. <sup>22</sup>Zwar haben uns einige unserer Frauen außer Fassung gebracht, die früh zum Grab gegangen waren <sup>23</sup>und, nachdem sie den Leichnam nicht gesehen hatten, kamen und uns sagten, eine Erscheinung von Engeln gesehen zu haben, die gesagt hätten, er lebe; <sup>24</sup>und einige von uns gingen zum Grab und fanden es so, wie die Frauen gesagt hatten, ihn selbst aber sahen sie nicht.“ <sup>25</sup>Da sagte er zu ihnen: „O ihr Unverständigen; ihr seid zu träge im Herzen, allem zu glauben, was die Propheten gesagt haben. <sup>26</sup>Musste nicht der Messias dies erleiden und in seine Herrlichkeit eingehen?“ <sup>27</sup>Und er begann bei Mose und allen Propheten, um ihnen auszulegen, was in den Schriften über ihn geschrieben steht. <sup>28</sup>Als sie sich dem Dorf näherten, zu dem sie gingen, machte er Miene, weiterzugehen. <sup>29</sup>Da drängten sie ihn: „Bleibe bei uns, denn es will Abend werden, und der Tag hat sich geneigt.“ Da ging er hinein, um bei ihnen zu bleiben. <sup>30</sup>Und es geschah, als er sich mit ihnen zu Tisch setzte, nahm er das Brot, segnete es, brach es und gab es ihnen. <sup>31</sup>Da wurden ihre Augen geöffnet, und sie erkannten ihn. Er aber entzog sich ihren Blicken. <sup>32</sup>Da sagten sie zueinander: „Brannte nicht unser Herz, als er mit uns auf dem Weg redete und uns die Schriften erschloss?“ <sup>33</sup>Noch in derselben Stunde standen sie auf und kehrten nach Jerusalem zurück und fanden die Elf und die mit ihnen versammelt. <sup>34</sup>Die sagten: „Der Herr ist wahrhaft auferstanden und Simon erschienen“. <sup>35</sup>Da erzählten sie, was auf dem Weg geschehen war und wie sie ihn erkannt hatten, als er das Brot brach.

Die Emmauserzählung ist eine Weggeschichte, die genau zur lukanischen Theologie passt und darin in keinem Moment ausgedacht scheint, so gut sie erzählt ist. Sie beschreibt einen falschen Weg, der zum richtigen wird, weil Jesus ihn mitgeht, um die Umkehr zu ermöglichen. Auf dem Weg kommen die menschlich nur zu verständlichen Bedenken zur Sprache, an die Auferstehung zu glauben. Es wird aber auch deutlich, wie sie überwunden werden können: nicht durch Weg-, sondern durch Zuhören, nicht durch Verschließen, sondern durch Öffnen der Heiligen Schrift, nicht durch Distanz, sondern durch Nähe, aber auch nicht durch Klammern, sondern durch Freigeben. Die Erzählung ist Katechese pur – weil sie Menschen in den Mittelpunkt stellt, die Jesus zum Glauben führt. Die Grundstruktur eines christlichen Gottesdienstes zeichnet sich ab, mit der Deutung der Heiligen Schrift und dem Brechen des Brotes. Die Erinnerung an das Letzte Abendmahl (22,14-23) wird aufgefrischt, aber auch die Suche Jesu nach den Verlorenen (19,10). Jesus handelt als Seelsorger; er spricht als Exeget; er ist der auferstandene Messias, der sich von denen, die ihn brauchen, bitten lässt und seine leibliche Gegenwart beim Brotbrechen für die geistliche Realpräsenz in der Abendmahls- und Eucharistiefeier öffnet.

Die Erzählung ist so aufgebaut, dass Jesus in sieben Schritten den Weg der Emmaus-Jünger zum Osterglauben bahnt.

24,13-16	Erster Schritt:	Die Wegbegleitung der beiden Jünger
24,17-24	Zweiter Schritt:	Die Frage nach dem Grund ihrer Trauer
24,25-27	Dritter Schritt:	Die Deutung der Passion durch die Schrift
24,28-29	Vierter Schritt:	Das Bleiben am Abend
24,30-31	Fünfter Schritt:	Das Brotbrechen

24,32	Sechster Schritt:	Das Sich-Entziehen Jesu
24,33-35	Siebter Schritt:	Das Zeugnis der Emmaus-Jünger

Die Erzählung ist Sondergut, aber – wie alles (Lk 1,1-4) – nicht erfunden, sondern gefunden, im Überlieferungsschatz früher Gemeinden, und nicht sklavisch archiviert, sondern literarisch durchformt: so dass der originale Sinn am besten zum Ausdruck kommt.

Der Evangelist erzählt die Geschichte zweier Jünger, die nicht zu den Elf gehören, aber zu denen, die von den Frauen die Osterbotschaft mitgeteilt bekommen haben, ohne zum Glauben gekommen zu sein (24,9.11). Sie haben sich am Ostertag auf den Weg gemacht – aber nicht wie Petrus, der zum Grab läuft, um eine Gewissheit zu erlangen, die ihn jedoch noch nicht glauben lässt (24,12). Die beiden Jünger fliehen vom Ort des Geschehens (**13**), weil sie mit der Passion nicht fertig werden. „Sechzig Stadien“ sind ungefähr 11 km. Wo genau Emmaus („heiße Quelle“) lag, ist nicht mehr sicher zu bestimmen. Josephus kennt ein *Ammaus* (Moza), das aber nur 30 Stadien von Jerusalem entfernt liegt (De bello Iudaico 7,217), und eine weitere Ortschaft dieses Namens (vgl. 1Makk 3,40.57; 4,43; 9,50), früher Nikopolis, heute Latrun, die jedoch, auf dem halben Weg nach Joppe (Jaffa/Tel-Aviv), 30 km entfernt ist (De bello Iudaico 2,17.53; Antiquitates Iudaicae 17,282.291); an diesen Ort hat die Alte Kirche gedacht, zumal Kleopas dort verortet wurde (Eusebius, Onomastikon 90-91); im Codex Sinaiticus stehen deshalb „160 Stadien“. Die Kreuzfahrer dachten an Abu Gosch, wo es aber keine ältere Lokaltradition gibt, 15 km von Jerusalem entfernt. Weitere Orte wurden und werden diskutiert; es muss bei der Unsicherheit bleiben.

Warum die beiden Jünger nach Emmaus wollen, bleibt offen; dass Kleopas von dort stammt (wo immer es lag), ist eine naheliegende Erklärung. Auf dem Weg (**14**) besprechen sie, was passiert ist, sind sich aber nicht einig. In ihrer ratlosen Skepsis wird Jesus zum Wegbegleiter (**15**), Ausdruck seiner Suche nach den Verlorenen (15,1-10). Die Jünger erkennen Jesus nicht (**16**) – nicht, weil er sich verstellt hätte, sondern weil der Auferstandene kein anderer als dieser Jesus von Nazareth ist, die beiden Jünger aber genau das nicht wahrnehmen. Ihre Ratlosigkeit macht sie blind.

Jesus knüpft – unerkannt – ein Gespräch mit ihnen an (**17**): nicht, um sie auszuhorchen, sondern um ihnen Gelegenheit zu geben, ihre Geschichte zu erzählen, die Geschichte einer großen Hoffnung und einer noch größeren Enttäuschung. Sie gehen nicht weiter, um ihrer Trauer Ausdruck zu verleihen, nehmen aber die Chance wahr, die Jesus ihnen bietet – verkennend, wem sie erzählen, was „in diesen Tagen geschehen“ ist (**18**). „Kleopas“, einer der beiden, ergreift das Wort; der andere Jünger bleibt anonym. Nach Joh 19,25 steht die Mutter eines „Klopas“, Maria, mit anderen Frauen unter dem Kreuz. Wahrscheinlich handelt es sich um dieselbe Person, weil „Klopas“ die semitische, Kleopas (von Kleopatros) die griechische Form ist.

Lukas gestaltet die Sequenz so, dass die gesamte Jesusgeschichte mitsamt der Passion und einschließlich des frühen Ostertages Revue passiert, aus der Perspektive der beiden Jünger. Sie verfügen über alle notwendigen Informationen, bekommen sie aber nicht zusammen, weil ihnen der Schlüssel zum Verstehen fehlt. Zuerst rekapitulieren sie die Geschichte des öffentlichen Wirkens Jesu (**19**) und geben mit diesem Bericht zu erkennen, dass sie alles Wesentliche von Jesus wissen, gerade auch in den von Lukas besonders betonten Zügen: Jesus kommt aus Nazareth: er ist „Prophet“

(4,24; 7,16; 13,33); er hat Vollmacht, in Gottes Autorität und Kraft zu wirken (4,32; 5,24; 20,2), mit Worten wie mit Taten; er wendet sich an das gesamte Volk Gottes. Entsprechend zum ganzen Evangelium wird auch die Passionsgeschichte rekapituliert (20): Beide Jünger sehen sich als Juden; deshalb sagen sie, dass „unsere Hohepriester und Anführer“ den Tod Jesu betrieben haben. Dieses fürchterliche Ende steht im krassen Gegensatz zu ihren Hoffnungen, die sie mit vielen innerhalb des Jüngerkreises geteilt haben: die Erlösung Israels (21). Diese Hoffnung ist vollauf berechtigt; sie wird im Weihnachtsevangelium angekündigt (2,11). Das Problem ist nur, dass die Emmaus-Jünger (nach Apg 1,6 nicht allein) Vorstellungen dieser „Erlösung“ haben, die mit dem Kreuz nicht vereinbar scheinen, weil sie womöglich die Größe, den Glanz, vielleicht auch die Macht und Unabhängigkeit erhofft haben, nicht aber jene Überwindung der Sünde und des Todes, die aus der stellvertretenden Übernahme „für“ die Menschen resultiert. Weil sie den Tod Jesu nicht begreifen, entzieht sich ihnen auch die Auferstehung. Den „dritten Tag“ sehen sie als Frist, in der endgültig klar geworden ist, dass Jesus nicht mehr am Leben, sondern wirklich tot ist. Auch die bisherigen Osterereignisse (24,1-12) kennen die Jünger (22-24): Sie wissen vom Gang der Frauen zum Grab, vom Fehlen des Leichnams, von einer Engellerscheinung, die mit der Auferstehungsbotschaft verbunden ist, auch vom Besuch einiger Jünger am Grab, die es alle leer gefunden haben. Aber diese Beobachtungen und Zeugnisse begründen bei ihnen keinen Glauben, so wie bei den anderen „Aposteln“ auch nicht (24,11); denn niemand habe bislang „ihn selbst“ gesehen, so dass Zweifel bleiben. Das Unverständnis, gepaart mit Blindheit, ist ein Leitmotiv der Osterevangelien. An keiner Stelle wird es plastischer als an dieser.

Jesus, der unbekannte Weggenosse, spart nicht mit Kritik (25): Er beklagt die Trägheit des Herzens (vgl. 5,22; 9,47), in dem nicht nur Gefühle, sondern auch Gedanken wachsen. Die Emmaus-Jünger sind zu langsam, zu selbstbezüglich, zu unsensibel. Deshalb kommen sie mit den Ereignissen nicht mit. Gott ist ihnen voraus.

Die Herzensträgheit behindert den Glauben, der eine Herzenssache ist (10,27), weil Gott antwortet, indem er den Verstand schärft und die Liebe beflügelt. Jesus begründet diesen Glauben nicht in spontanen Einfällen, sondern verwurzelt ihn im prophetischen Zeugnis der Bibel Israels. Er erinnert an seine vorösterliche Verkündigung (26), die auch das „Muss“ seines Leidens und Sterbens wie seiner Auferstehung umfasst (9,22). Wie dort spricht Jesus – jetzt als Auferstandener – nicht von einem fatalen Gesetz, dem er folgen müsste, sondern von der inneren Konsequenz des Heilswillens Gottes, den er aus freien Stücken bejaht, so sehr er sich wünscht, dass ihm das Leiden erspart bleibt (22,39-46): Gott schafft das ewige Leben nicht am Tod vorbei, sondern durch ihn hindurch, indem Jesus den Tod annimmt, um ihm seinen Schrecken zu nehmen; Gott schafft die Erlösung nicht durch die Verleugnung der Sünde, sondern durch die stellvertretende Übernahme der Schuld, damit das Leid der Opfer im Prozess der Vergebung nicht unsichtbar, sondern sichtbar gemacht wird. Weil der Tod aus der Heilssendung nicht ausgespart ist, sondern von Jesus angenommen und mit ihr verbunden wird, kann die Auferstehung die Heilsvermittlung vollenden, indem sie die Ganzhingabe des Menschen Jesus, die er im Letzten Abendmahl ausgedrückt hat (22,19-20), in das Gottsein Gottes hineinnimmt.

Von diesem Konstruktionspunkt der gesamten Theologie aus folgt eine Schrifterklärung (27), die eine christologische Auslegung, eine *interpretatio Christiana*,

entwickelt, ohne andere Schriftsinne zu leugnen und ohne die Verwurzelung Jesu im Glauben Israels zu schwächen, einschließlich der Auferstehung. Dieser orientierten Öffnung dient die genaue Formulierung, die auf den Anfang Wert legt, also den Ansatz beschreibt. Dieser Anfang wird von der Schrift bezeugt, der Bibel Israels (vgl. 24,44). „Mose“ steht für die Tora. Die jüdische Schrifttheologie ist im Blick, dass die Prophetie die maßgebliche Deutung der Tora ist. Von Lukas wird sie messianisch verstanden. Der Bezug auf die Bibel Israels besagt nicht, dass Jesus nur sekundär ein Muster ausfüllte, das unabhängig von ihm bereits gebildet worden wäre, sondern dass er ein Original ist, das sich aus seiner Beziehung zum Wort Gottes und zum Glauben Israels bezieht. Ähnlich wird Philippus im Ausgang von Jes 53 Jesus dem äthiopischen Kämmerer nahebringen, ohne den Sinn der Prophetie zu vereinnahmen (Apg 8,29-35). Den Emmaus-Jüngern weitet Jesus durch seine messianische Exegese das Herz, indem er sie mit dem Geist ihres eigenen Glaubens vertraut macht, den sie nicht erkannt hatten, als sie ihre Erlösungshoffnung maßlos enttäuscht sahen. Während die galiläischen Frauen vom Engel an die Verkündigung Jesu erinnert werden (24,6-7), spielt sie hier keine Rolle: wahrscheinlich ein Indiz dafür, dass Kleopas und der andere Emmaus-Jünger für Lukas nicht schon die ganze Zeit mit Jesus zusammen gewesen, sondern erst später zu ihm gestoßen sind. So lässt sich die theologisch entscheidende Verwurzelung des Evangeliums in der Bibel Israels am besten und leichtesten erzählerisch einführen.

Jesus ist bereit, den Jüngern weiter zu helfen, drängt sich aber nicht auf (28). Er gibt ihnen, als sie das Dorf erreicht haben, die Gelegenheit, ihn zu bitten, doch bei ihnen zu bleiben, das es „Abend wird“ und die Nacht hereinbrechen wird (29). Sie machen es, weil sie gastfreundlich sind, und laden Jesus ein, ohne Hintergedanken. Er erfährt, worauf seine Jünger setzen sollen (9,4; 10,5) und was er bei Martha und Maria erfahren hat (10,38-42): echtes Interesse, Herzen, die sich öffnen, und eine Gemeinschaft mit Gott, die durch die Tischgemeinschaft vermittelt wird.

Jesus versagt sich der Bitte nicht. Er gestaltet das Abendbrot zu einem häuslichen Gottesdienst (30). Lukas konzentriert sich auf das Brot (Apg 2,46); denn es ist kein Festessen, bei dem Wein getrunken wird, sondern ein einfaches Essen, das die Gottesliebe zum Ausdruck bringt. Jesus feiert auch nicht ein eucharistisches Abendmahl. Aber er betet – ähnlich wie beim Paschamahl und allerdings auch bei der Speisung des Volkes (9,16). Er „nimmt“ das Brot, das ihm die Gastfreundschaft schenkt. Er segnet es (*eulogéo*), indem er die Frucht des Ackers, der bäuerlichen Arbeit und des häuslichen Backens (vgl. 8,4-8) mit Gottes Gnade verbindet, die in der Kraft der Auferstehung die Gemeinschaft bildet. Er bricht das Brot, wie bei der Volksspeisung und beim Letzten Abendmahl, weil es durch Teilen den Segen verbreitet. Er gibt ihnen das gesegnete Brot, damit sie es genießen können: als Lebensmittel, das den irdischen Hunger stillt und den auf das Himmelsbrot weckt.

Es ist dieser Gestus, an dem die beiden Jünger Jesus erkennen (32) – nicht obwohl, sondern weil es sich um ein traditionelles Verhalten handelt, passend zu einem frommen Juden. Die beiden erkennen Jesus am Beten und am Geben – tatsächlich die beiden schlechterdings elementaren Aktionsformen Jesu. Schnell überlesen ist die wichtige Fortsetzung: Das Erkennen der Jünger ist lebendige Erinnerung; Jesus bleibt aber nicht in der Vergangenheit, sondern wahrt jene Distanz, die seiner Auferweckung gemäß ist, damit er auf neue Weise den Jüngern nahe und gegenwärtig sein kann. Den

Emmaus-Jüngern widerfährt eine negative Offenbarung, die sie befreit. Gott entzieht Jesus ihren Blicken, damit sie nicht in Emmaus bleiben, sondern nach Jerusalem gehen, um ihre Erfahrung zu teilen, und nicht an der einmaligen Offenbarung kleben bleiben, sondern ihr Leben in der Nachfolge Jesu neu beginnen.

Im Rückblick erkennen die Jünger, was sich längst in ihnen angebahnt hat (**32**): War ihr „Herz“ vorher träge (V. 25), so brennt es jetzt vom Feuer des Glaubens und der Liebe zu Jesus. Ihnen geht auf, was sie in ihrer Skepsis im Grunde schon gehofft hatten. Sie hätten Jesus am Brotbrechen nicht erkannt, wenn er nicht den Weg mit ihnen gegangen wäre und ihnen nicht die Schrift erschlossen hätte. Aber dadurch, dass er ihnen sein Ohr geliehen und ihnen den tiefen Sinn der Bibel erschlossen hat, hat er sie vorbereitet, so dass sie Jesus erkannt, d.h. anerkannt, bekannt, geliebt haben, wie er als Auferstandener ihnen das Brot geteilt hat.

Sie ziehen sofort die Konsequenz: äußerlich wie innerlich (**33**). Sie gehen zurück nach Jerusalem, wo die anderen sind, die ihre Hoffnung zerstört sehen, obwohl die Frauen sie neu hätten entzünden können (24,9.11). Sie verstärken damit den Glauben, der von Jerusalem aus in alle Welt ausstrahlen soll. Es zieht sie zu den „Elf“ und der ganzen Jüngergemeinschaft, wie vorher die Frauen. Dort kommen sie zuerst aber gar nicht zu Wort, denn sie werden mit dem klassisch gewordenen Bekenntnis begrüßt, das inzwischen fest im Glauben verankert ist: „Der Herr ist wahrhaft auferstanden“ – nicht nur scheinbar. Auch die Protepiphanie, die Ersterscheinung vor Simon Petrus wird erwähnt (**34**), die zwar nicht erzählt wird, aber starke Resonanzen sowohl im urchristlichen Bekenntnis (1Kor 15,5) als auch in den Evangelien findet (Mk 16,7 par.). Der zuerst Berufene (5,1-11) ist auch derjenigen, dem der Auferstandene zuerst erschienen ist. Was die Emmaus-Jünger vermisst haben (V. 24), ist Ereignis geworden: dass Jesus selbst sich hat sehen lassen, von Gott her, in seinem Glanz und mit seiner Macht.

Die Emmaus-Jünger sehen im Hinweis auf Petrus keine Konkurrenz, sondern eine Bestätigung. Sie sind frei, ihre Erfahrung beizutragen, um sie mit den anderen Jüngern zu teilen (**35**): die Geschichte ihres Glaubensweges bis zum glücklichen Moment der Erkenntnis. Die Erzählung endet mit der Erinnerung an das Brotbrechen, das zum Erkennungszeichen der frühesten Gemeinden wird (Apg 2,46), weil es zum einen auf die Eucharistie hinweist und zum anderen symbolisiert, wie im Glauben das ganze Leben geteilt wird, mit der Diakonie und Caritas als Nerv, der praktizierten Nächstenliebe.

Die Emmaus-Perikope zeigt beispielhaft, wie der Osterglaube entsteht: nicht ohne erhebliche Schwierigkeiten, nur aus der Skepsis einer großen Enttäuschung heraus, die Jesu Tod auslöst, also nicht ohne dass er selbst auf die härteste Probe gestellt würde. Die Emmaus-Geschichte zeigt aber auch beispielhaft, dass und wie Glaube entstehen kann: durch Jesus selbst, der in Gestalt eines unbekanntes Mitmenschen erscheint und den Irrweg mitgeht, um auf ihm Gott entdecken zu lassen, so dass es zur Umkehr kommt. Jesus freilich drängt den Glauben weder auf noch spricht er ihn nur zu. Er weckt ihn: Er knüpft an die (enttäuschten) Hoffnungen und die (unausgeschöpften) Wissensspeicher der Jünger an, um von ihnen her den Tod zu deuten und die Tür zum Auferstehungsglauben zu öffnen. Jesus setzt sich nicht als *deus ex machina*, sondern menschlich in Szene. Er ist der unbekanntes Weggenosse, der den Weg kennt; er ist der freundliche Gast, der sich als segensreicher Gastgeber erweist. Durch seine

Anteilnahme, seine geistliche Schriftlesung und sein Brotbrechen vermittelt er den todtraurigen Jüngern die Lebensfreude der Auferstehung. Petrus, der als Erstzeuge eigens erwähnt wird, ist eine Säule des Osterglaubens; die Emmaus-Jünger, die sonst nirgends eine Rolle spielen, zeigen, auf wie vielen menschlichen Wegen es zum Glauben kommen kann, der sich mit dem Bekenntnis der ganzen Jüngergemeinschaft vereint.

### 6.3 Lk 24,36-49

Die Erscheinung vor den Jüngern in Jerusalem

**<sup>36</sup>Während sie darüber sprachen, trat er selbst in ihre Mitte und sagte ihnen: „Der Friede sei mit euch!“ <sup>37</sup>Sie aber erschrakten und wurden von Furcht erfüllt und glaubten, einen Geist zu sehen. <sup>38</sup>Da sagte er ihnen: „Was seid ihr verwirrt? Und weshalb steigen solche Gedanken in euer Herz? <sup>39</sup>Seht meine Hände und meine Füße: Ich selbst bin es. Fasst mich an und seht: Kein Geist hat Fleisch und Knochen, wie ihr seht, dass ich sie habe.“ <sup>40</sup>Und darauf zeigt er ihnen seine Hände und Füße. <sup>41</sup>Weil sie aber noch nicht glaubten vor Freude und staunten, sagte er ihnen: „Habt ihr etwas zu essen da?“ <sup>42</sup>Sie gaben ihm ein Stück gebratenen Fisch. <sup>43</sup>Und er nahm es vor ihnen und aß es. <sup>44</sup>Er sagte aber zu ihnen: „Dies sind meine Worte, die ich zu euch gesprochen habe, als ich noch mit euch war: Es muss alles erfüllt werden, was geschrieben steht im Gesetz des Mose und den Propheten und Psalmen über mich.“ <sup>45</sup>Dann öffnete er ihren Verstand für das Verständnis der Schriften <sup>46</sup>und sagte ihnen: „So steht es geschrieben: Der Messias leidet und steht von den Toten auf am dritten Tag. <sup>47</sup>Und in seinem Namen wird Umkehr zur Vergebung der Sünden gepredigt: für alle Völker, angefangen in Jerusalem. <sup>48</sup>Ihr seid dafür Zeugen. <sup>49</sup>Und siehe: Ich sende zu euch die Verheißung meines Vaters. Ihr aber bleibt in der Stadt, bis ihr die Kraft aus der Höhe empfangen haben werdet.“**

Die Szene, in der die Emmaus-Jünger hören, dass Jesus „Simon erschienen“ ist, und die Jüngerschar ihre Glaubensgeschichte hören kann (24,33-35), wird nicht aufgelöst, sondern weiter verdichtet: durch die Erscheinung Jesu Christi selbst im Kreis all seiner Anhänger. Während die Emmaus-Geschichte daran orientiert war, Glaubensprobleme aufzulösen, um zur Erkenntnis des Auferstandenen zu führen, zeigt die folgende Erscheinung zweierlei: dass es der immer neuen Überzeugungsarbeit bedarf, in der Erscheinung nicht eine Projektion, sondern eine Offenbarung zu sehen, und dass die Erkenntnis Jesu, des Auferstandenen, die Mission begründet: das öffentliche Zeugnis, das den Glauben verbreiten soll. Hier knüpft die Erscheinungserzählung an die Geschichte vom leeren Grab an (24,1-12), weil die Frauen zwar noch keinen ausdrücklichen Verkündigungsauftrag erhalten, in den sie freilich jetzt einbezogen werden, aber von sich aus erkannt haben, dass sie die „Apostel“ in Kenntnis setzen sollen, damit sie die Auferstehung bezeugen können.

Die lukanische Erscheinungserzählung besteht aus zwei größeren Abschnitten: der Selbstvorstellung Jesu und der Beauftragung der Jünger.

24,36	Die Erscheinung des Auferstandenen
24,37-43	Die Selbstvorstellung Jesu
37	Das Erschrecken der Jünger
38-40	Die erste Reaktion Jesu
38	Die Frage nach der Verwirrung der Jünger

	39	Das Angebot, zu sehen und anzufassen
	40	Das zeigen der Hände und Füße
41a		Das ungläubige Staunen der Jünger
41b-43		Die zweite Reaktion Jesu
	41b	Die Frage nach etwas zu essen
	42	Die Gabe gebratenen Fisches
	43	Das Essen des Fisches
27,44-49		Die Sendung der Jünger
	44	Das Wort des irdischen Jesus: Erfüllung der Schrift
	45-47	Die Erschließung der Schrift für die Jünger
	45	Die Öffnung ihres Verstandes
	46	Passion und Auferstehung des Messias
	47	Verkündigung unter den Völkern
	48	Zeugenschaft der Jünger
	49	Verheißung des Geistes

Die Erscheinungserzählung ist tief in das Lukasevangelium eingebettet, besonders im Blick auf die Begründung der Auferstehungshoffnung wie der Mission im Zeugnis der Schrift, der Bibel Israels. Jesus hat seine öffentliche Verkündigung mit einer Lesung aus dem Jesajabuch begonnen (4,18-21 – Jes 61,1-2); Petrus wird am Pfingsttag auf Joël und David rekurren, um die Auferstehung und die Verleihung des Geistes zu erklären (Apg 2,14-36); der Auferstandene hat schon den Emmaus-Jünger erklärt, dass der Messias leiden musste, um aufzuerstehen (24,26). So ist auch hier das Zeugnis der Schrift der Schlüssel zum Verstehen der Sendung – wobei allerdings der Sinn der Schrift erst aufgeschlossen werden muss: durch den Auferstandenen selbst, der als Exeget das Wort Gottes verkündet.

Zum Lukasevangelium passt auch die Körperlichkeit der Auferstehung (vgl. 3,21-22). Jesus zeigt sich seinen Jüngern; er ist bereit, sich berühren zu lassen: Er ist kein „Geist“, sondern ein Mensch, auch als Auferstandener, zur Rechten des Vaters erhöht, von wo aus er in Erscheinung tritt.

Am stärksten ist die Auferstehungsszene mit Joh 20 verwandt: Maria Magdalena ist dort die Apostelin der Apostel (Joh 20,18); die Jünger werden von Jesus gesendet, der mit dem Friedensgruß in ihre Mitte tritt und ihnen seine Hände wie seine Seite zeigt (Joh 20,19-23). Aber es besteht keine literarische Abhängigkeit: Von älteren Überlieferungen geleitet (vgl. 20,27), gestalten Johannes und Lukas auf je ihre eigene Art aus, was fest zur Auferweckung Jesu gehört: Erscheinung und Sendung, Verkündigung und Glaube.

Jesus erscheint seinen Jüngern (**36**): Er ist aktiv und lässt sich sehen. Er ergreift die Initiative am Ostertag, so wie er sie auch ergriffen hat, um vorösterlich die Nachfolge beginnen zu lassen (5,1-11). Er tritt „in ihre Mitte“, weil seine Jünger sich um ihn scharen und ihn als ihr Zentrum, ihren Anker, ihren Herrn und Freund wissen dürfen. Er kommt mit dem Friedensgruß, wie es Konvention ist, aber durch die Auferstehung mit unendlicher Bedeutung gefüllt wird: jenseits des Todes, jenseits des Leidens, jenseits der Not und der Schuld. Jesus hatte einer kriegerischen Erde den himmlischen Frieden verheißen (19,38), er selbst ist der personifizierte Gottesfriede (2,14; vgl. 1,79; 2,29), schon zeit seines irdischen Wirkens hat er diesen Frieden gestiftet (7,50; 8,48; vgl. 10,5-



6), der das Gegenteil von Friedhofsruhe ist (12,51), sondern Gottes Liebe gegen den Hass unter den Menschen stark macht.

Dass die Jünger erschrecken (**37**), ist gattungsgemäß, weil im auferstandenen Jesus Gott in die Mitte der Jünger tritt. Aber es zeigt sich in diesem Erschrecken das entscheidende Glaubensproblem: Trotz des Berichtes der Frauen (24,9.11), trotz der Erscheinung vor Petrus (24,34) und trotz des Zeugnisses der Emmaus-Jünger (24,35) können die in Jerusalem Versammelten – die „Elf“ mit all den übrigen, die Jesus über seinen Tod hinaus die Treue gehalten haben (24,9.33-35) – nicht glauben, was sie sehen: dass tatsächlich Jesus von den Toten auferstanden ist. Eher denken sie, einen „Geist“ (*pneuma*) zu sehen, d.h. einer Sinnestäuschung zu erliegen. Im Alten Testament sind Totenbeschwörungen tabu (Lev 19,31; 20,6.27; vgl. 1Sam 28,3-25; Jes 8,19), weil Gott der Herr des Lebens ist. Im Lukasevangelium wollen die Jünger Gott gerecht werden – und verfehlen dadurch, was er mit der Auferweckung Jesu tatsächlich getan hat.

Jesus antwortet (**38-39**) auf ihr Entsetzen, indem er sie anspricht und ihnen seine Hilfe anbietet, ihn zu erkennen. Das Herz, das Organ der Gottesliebe (10,27), wird von Gedanken erfüllt, wie die Emmaus-Jünger sie kennen, deren Herz schwer ist (24,25): Die Jünger erliegen einem Fehlurteil, weil sie vernünftig sein wollen und eher an einen „Geist“ als an Jesus denken. Um sie zu überzeugen, weist Jesus als Auferstandener darauf hin, dass er einen Leib hat, an dem er zu erkennen ist. Im Johannesevangelium ist von den Wundmalen die Rede, die Jesus nach Ostern noch trägt (Joh 20,24-29). Sie spielen bei Lukas keine Rolle. Wohl aber sind es die Hände, mit denen Jesus vielen Menschen geholfen und beim Letzten Abendmahl Brot und Becher gereicht hat (20,14-23); und es sind die Füße, mit denen er sich, angefangen in Galiläa, auf den Weg gemacht hat, das Evangelium zu verkünden (**40**). Der Auferstandene ist kein anderer als Jesus von Nazareth; seine Hilfe, seine Suche nach den Verlorenen – nichts ist vorbei, alles wird in Gottes Kraft neu. Jesus ist leiblich auferstanden; er ist leibhaftig erschienen.

Freilich reicht diese klare Botschaft noch nicht (**41**): Die Jünger sind blockiert. Lukas sagt: nicht aus Trauer und Angst, sondern vor Freude: Sie trauen ihr nicht; sie fürchten immer noch, enttäuscht zu werden. Deshalb geht Jesus einen Schritt weiter, um ihnen zu zeigen, dass er selbst es ist. Er fragt nach Essbarem; es wird ihm ein Stück Bratfisch gereicht (**42**); er isst es vor ihren Augen (**43**). Nicht die Mahlgemeinschaft steht also im Blick, kein zweites Emmaus-Mahl, sondern die Leiblichkeit der Auferstehung. Jesus isst nicht, weil er Hunger hat, sondern weil er ein Zeichen setzt, er selbst zu sein. Der Fisch, der später zum Erkennungssymbol der Christusgläubigen geworden ist, knüpft an Galiläa an, den reichen Fischfang, an dem die Nachfolge begann (5,1-11). Dort sind die mit Fischen zum Bersten gefüllten Netze zum Vorzeichen der Völkermission geworden; hier ist der Fisch, den Jesus verzehrt, ein Zeichen, dass nichts vergessen ist, was vorösterlich gewesen ist, sondern mit ihm, der seine Jünger senden wird, alles auflebt, was wichtig bleibt. Dass es sich auch schon für das Altertum um eine symbolische Speise handelt, ergibt sich aus der Fortsetzung in der byzantinischen Texttradition: „und von einer Bienenhonigwabe“, ein Hinweis auf die Süße des Gotteswortes (vgl. Joseph und Aseneth 16), in dieser Bildsprache auch früh mit der Feier der Eucharistie verbunden.

Die Selbstidentifizierung Jesu ist kein Selbstzweck, sondern dient der Vorbereitung der Sendung. Deshalb setzt er katechetisch fort, um missionarisch zu werden. Zuerst stellt er einen doppelten Bezug der Osterbotschaft her (**44**): seine eigenen „Worte“, die

nicht vergehen werden (21,33), und die Bibel Israels. Beides ist zuinnerst verbunden, weil Jesus das Evangelium verkündet, das bereits Jesaja prophezeit hat (Jes 61,1-2: Lk 4,18.21). In seiner eigenen Verkündigung, so sein österlicher Rückblick, bezieht er sich zentral auf das Zeugnis der Heiligen Schrift, weil er sich zentral auf Gott bezieht, der sein Wort Menschen im Gottesvolk Israel anvertraut hat. Die Verbindung ist die Erfüllung. Sie ist nicht, wie oft gedeutet, das Aufsagen und Entwerten, die Vereinnahmung und Verzweckung der Bibel Israels, sondern im Gegenteil ihre christologisch begründete Bejahung und Entdeckung: weil Jesus sich als Jude, als Prophet, als Messias in der Gottesgeschichte verwurzelt, die von der Schrift bezeugt wird, und bejaht, d.h. verwirklicht, worauf sie aus ist: die Vollendung des Heilswillens Gottes und die Vermittlung seines Vorgeschmacks hier und jetzt. Die Dreiteilung der Schrift in „Gesetz des Mose“, die Tora, „Propheten“ (einschließlich der Geschichtsbücher, der „Vorderen Propheten“) und „Psalmen“ (*pars pro toto* für die „Schriften“), entspricht der jüdischen Kanon-Komposition, die von der späteren des christlichen Alten Testaments mit den Propheten als Schluss abweicht. Bei der Erfüllung denkt Jesus nach Lukas nicht an einzelne Stellen, sondern an die gesamte Schrift und ihr zusammenhängendes Glaubenszeugnis, das sowohl das Leiden als tiefe Gottesbegegnung als auch die Auferstehung als unendliche Bejahung des Lebens erhoffen lässt.

Freilich bleibt die Schrift toter Buchstabe, wenn sie nicht im Geist Gottes gelesen wird. Diese Aufgabe erfüllt der österliche Jesus (45). Was er öffnet, wird unterschiedlich gedeutet. Es ist nicht das „Verständnis“ dessen, was in der Schrift zu verstehen ist, wie die Lutherbibel übersetzt; es ist „ihr Sinn“ (so die Zürcher Bibel und die Einheitsübersetzung), aber besser noch: „ihr Verstand“ (*nous*), den sie einschalten sollen, um die Bibel vernünftig zu lesen und dadurch theologisch tief genug zu verstehen (*synhiemi*). Die Bibellektüre, die zur Auferstehungshoffnung findet, ist nicht irrational, sondern reflektiert – angeleitet von Jesus selbst.

Den wunden Punkt beschreibt Jesus im Anschluss (46) – ganz ähnlich wie bei den Emmaus-Jüngern (24,25-27): Von einem leidenden Messias ist dann die Rede, wenn – wie auch im Judentum möglich – der leidende Gottesknecht (Jes 53) und der verfolgte Befreier (Sach 12,10) messianisch gedeutet werden; denn in einer ungerechten Welt erleidet der Gerechte Unrecht; in einer Welt der Sünde, die sich Gottes bemächtigen will, erleidet der Erlöser Gewalt. Aber der Tod wird nicht das letzte Wort haben. Der dritte Tag ist der Tag der Wende vom Tod zum Leben (Hos 6,2) – und in dieser Symbolik ist er auf die Theologie der drei Tage abgebildet, die vom Karfreitag den Bogen bis zum Ostersonntag spannt.

Die Exegese Jesu geht aber noch weiter: Auch die Völkermission, die zur Umkehr ruft und die Sündenvergebung verspricht, entspricht dem Zeugnis der Schrift (47). Tatsächlich ist es eine Karikatur, einem alttestamentlichen Partikularismus einen neutestamentlichen Universalismus gegenüberzustellen, wie allein schon die Abraham-Tradition zeigt (3,8.34; Apg 3,25). Im lukanischen Doppelwerk wird immer wieder die Völkermission als schriftgemäß reflektiert, besonders mit Bezug auf die Psalmen, entscheidend auf dem Apostelkonzil durch den Herrenbruder Jakobus, der Amos anführt, die Wiederherstellung der zerstörten Hütte Davids, zu der dann die Völker ziehen können (Apg 15,16-17 – Am 9,11-12). Umkehr ist nötig, weil Tod, Not und Sünde herrschen; Umkehr ist möglich, weil Gott einen neuen Anfang schenkt. Die Vergebung

der Sünden, die bereits der Täufer Johannes verkündet hat (3,3.16), ist der empfindlichste Punkte einer Befreiung, die Zukunft schenkt, in der Zeit und in ihrem Jenseits.

Die Jünger sind „Zeugen“ (48), weil sie gesehen haben, was sich ereignet hat, und mit der Hilfe Jesu zu „Dienern des Wortes“ geworden sind (vgl. 1,2). Dieses Zeugnis muss glaubwürdig sein, d.h. von Herzen kommen und sich auch gegen – womöglich extreme – Widerstände bewähren (21,10-19); es wird aber dank der Hilfe Gottes auch dort überzeugen können, wo keine realistische Aussicht zu bestehen scheint, ohne dass es eine Erfolgsgarantie geben kann (vgl. 8,4-8). Das Zeugnis wird zur missionarischen Verkündigung (49), nicht nur in der Verteidigung. Es wird das Wirken des Heiligen Geistes sein, das diese Weite und Überzeugungskraft schafft; Pfingsten wird es Ereignis werden (Apg 2). Jesus selbst wird den Geist senden, und zwar vom Vater. Er trägt die Verheißung, weil sie in seiner Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, seiner Schöpfer- und Erlösungskraft begründet ist. Der eine Gott soll der Gott von allen werden – in dieser Perspektive machen sich die Elf, die wieder zu Zwölf werden, und alle anderen auf den Weg der Verkündigung, die dazu berufen und befähigt sind (vgl. Apg 1,12-26). Es wird eine Wartezeit in Jerusalem beginnen, der Hauptstadt Israels, dem Ziel des Weges Jesu (9,51) – nach der Apostelgeschichte 50 Tage bis Pfingsten, wenn von Jerusalem aus die öffentliche Evangeliumsverkündigung beginnen wird, die auf Erden keine Grenze finden soll (Apg 1,8).

Das lukanische Osterevangelium verschweigt nicht, wie Jesus immer wieder neu ansetzen muss, aber auch kann, um Zweifel und Skepsis zu überwinden, an seine Auferstehung zu glauben. Es gelingt ihm durch den vollen Einsatz seiner Person, durch die Erschließung des Schrift gewordenen Glaubenszeugnisses Israels und durch die Verheißung des Geistes als Gottes Kraft, die durch Menschen auf menschliche Weise Menschen erreichen kann, um ihnen Ostern nahezubringen – für ihr eigenes Leben.

#### 6.4 Lk 6,50-53 Die Himmelfahrt

**<sup>50</sup>Er führte sie aber bis nach Bethanien und erhob seine Hände und segnete sie, <sup>51</sup>und es geschah, als er sie segnete, schied er von ihnen und wurde in den Himmel hinaufgetragen, <sup>52</sup>und sie fielen nieder und kehrten mit großer Freude nach Jerusalem zurück <sup>53</sup>und waren allezeit im Tempel und lobten Gott.**

Die Erzählung von „Christi Himmelfahrt“ nimmt einen Mythos in das Evangelium auf und verwandelt ihn, um die Erhöhung Jesu zur Rechten des Vaters ins Bild zu setzen. Die Auferstehung selbst wird nirgends erzählt (erst im apokryphen Petrus-Evangelium 9-11); weil sie kein Geschehen wie andere ist, enden die kanonischen Evangelien im vollen Grab und starten neu mit dem leeren, bevor es zu Erscheinungen kommt. Ähnlich ist die Erhöhung Jesu, die in der Konsequenz seiner Auferstehung liegt, weil sie das Wirken des Auferstandenen in der Kraft und Einheit Gottes begründet, ein Thema des urchristlichen Bekenntnisses (vgl. Phil 2,9-11), aber auch der erzählten Lehre Jesu (20,41-44 par. Mt 12,35-37). Im Lukasevangelium und, ihm folgend, im nachgetragenen Markus-Schluss (Mk 16,19), sowie in der Apostelgeschichte wird die Erhöhung freilich zum Gegenstand des Erzählens (Apg 1,9-11). Das Phänomen wird nicht ausgemalt, sondern knapp

eingordnet und dezent charakterisiert. So sprengt es die Erzählung nicht, erweist sich aber als Grenze dessen, was erzählt werden kann.

Die Szene hat drei kurze Akte.

24,50	Der Weg nach Bethanien und der Segen Jesu
24,51	Die Hinaufnahme Jesu in den Himmel
24,52-53	Die Rückkehr der Jünger nach Jerusalem

Eine Variante steht am Beginn der Apostelgeschichte (Apg 1,9-11). In beiden Fällen geht die Verheißung des Geistes durch den Auferstandenen voran, der die Jünger nach Ostern zur Evangeliumsverkündigung befähigt (Lk 24,49; Apg 1,8). Die Frage der Engel an die galiläischen Männer in Apg 1,11 („Was steht ihr und schaut zum Himmel?“) entspricht der an die galiläischen Frauen am leeren Grabe in Lk 24,5 („Was sucht ihr den Lebenden bei den Toten“). Nach Lk 24 ist die Zeit der Trauer vorbei; die Osterfreude soll beginnen; nach Apg 1 ist die Zeit der Erscheinungen Jesu vorbei; die Mission der Kirche soll beginnen (Apg 2): Bis zur Wiederkunft Christi bestimmt sie die Geschichte.

Lk 24,50-53 par. Apg 1,9-11 folgt dem Gattungsschema einer Entrückungserzählung. Das wichtigste alttestamentliche Beispiel gibt die Entrückung des Elija nach 2Kön 2,11-12 (vgl. Sir 48,9). Eine Entrückung wird auch bei Henoch (Gen 5,24) erwähnt. Bei Elija ist sie mit der Erwartung einer Wiederkunft verknüpft (Mal 3,22-23). Das wichtigste hellenistisch-römische Beispiel gibt die Erzählung des Livius (59 v. Chr. – 17 n. Chr.) von Romulus (Historia I 16). Ovid hat die mythischen Züge verstärkt (Metamorphoses 1, 808-827). Ähnliche Mythen werden von Alexander dem Großen (Pseudo-Kallisthenes, Historia Alexandri 33,27) und von Augustus (Sueton, Augustus 100,4) erzählt. Der entscheidende Unterschied zu allen Parallelen besteht darin, dass bei Lukas die Entrückung nicht anstatt des Todes, sondern nach dem Tod und nach der Grablegung erfolgt – in der Wirkung der Auferstehung von den Toten. Durch die Himmelfahrt wird weder das Leben noch das Sterben Jesu relativiert; vielmehr wird geklärt, dass es dieser Jesus ist, der, von den Toten auferstanden, zu Gott gehört und von ihm aus wirkt.

Wie er es ähnlich auch in der Woche vor dem Paschafest gemacht hat (19,47-48), führt Jesus am Ostertag die Jünger vor die Tore der Stadt (50). Bethanien liegt für Lukas am Ölberg (19,29). Der Ort der Himmelfahrt wird seit dem Mittelalter von einer Kapelle auf dem Ölberg gezeigt (vgl. Apg 1,12), auf dem Weg von Jerusalem nach Bethanien; der Ort ist selbst ein Symbol, keine historische Landmarke. Die Parusie wird im Judentum am Ölberg erwartet; auf sie ist die Himmelfahrt in Apg 1,11 bezogen. Das letzte, was Jesus als Auferstandener macht, ist, seine Jünger zu segnen. Dazu erhebt er die Hände, wie ein Priester, besonders Simeon nach der Wiedererrichtung des Tempels (vgl. Sir 50,19-23): Jesus betet zu Gott, seinem Vater, und ruft dessen Segen auf die Menschen herab, die an die Auferstehung glauben, damit sie diese Botschaft weitertragen können (24,47-49). Dieser Segen ist Gottes Heil. So wie es auf Erden bereits erfahren werden kann. Zeit ihres Lebens werden alle Jünger Jesu unter diesem Segen stehen – um ihn zu verbreiten. So wie Jesus Zeit seines Lebens Segen verbreitet hat, selbst noch im Sterben, ist er auch mit seiner Auferstehung derjenige, der Gottes Gnade und Frieden verbreitet, Vorzeichen der Vollendung im Reich Gottes.

Indem er die Seinen segnet, fährt Jesus zum Himmel auf (51). Zwei Verben kennzeichnen die Handlung. Zuerst scheidet Jesus von seinen Jüngern: Er geht – in der Welt der Erzählung – auf räumliche Distanz zu ihnen, damit er ihnen mit seinem Segen

bleibend nahe sein kann. Danach wird er „hinaufgetragen“; das Passiv verweist auf Gottes Handeln an ihm, wie in der Auferweckung. Das Verb (*anaphéro*) beschreibt eine Bewegung hinauf, wie beim Aufstieg auf einen Berg (Mk 9,2; Mt 17,1). In der Apostelgeschichte steht zuerst (Apg 1,10) ein einfaches „gehen“ (*poreúomai*), dann (Apg 1,11) das verwandte Verb „hinaufnehmen“ (*analambáno*). Nüchterer könnte der spektakuläre Vorgang nicht beschrieben worden. Es bleibt die Leerstelle der Vorstellung, die der Mythos füllt, das Bilderverbot aber freihält. Lukas selbst macht klar, dass die Himmelfahrt, die nach Apg 1,10 vor den Augen der Jünger stattgefunden hat, sich der Anschauung entzieht.

Die Reaktion der Jünger ist Anbetung (**52-53**). Sie entspricht dem Segen (V. 51); sie bringt zum Ausdruck, dass die Jünger im Erhöhten, Gott erkennen: als menschlichen Gottessohn, der zur Rechten des Vaters erhöht wird. Sie bleiben aber nicht vor Ort (vgl. Apg 1,11), sondern folgen der Weisung Jesu (24,50) und kehren nach Jerusalem zurück, wo sie im Tempel ein „Haus des Gebetes“ finden (19,46; Jes 56,7). Das Gotteslob bringt ihren Dank für Jesus und ihre Vorfreude auf die Gabe des Geistes zum Ausdruck.

Die Himmelfahrt Jesu Christi veranschaulicht die „Erhöhung“ Jesu zur Rechten Gottes (Ps 110), Bild für die Teilhabe des Auferstandenen an der Allmacht Gottes (Eph 4,6; Ps 68,19). Die Auferweckung geschieht im Zuge der Erhöhung, die Erhöhung vollendet die Auferstehung. Beides gehört zusammen, fällt aber nicht in eins. Lukas setzt in der Differenzierung besondere Akzente, in Apg 1 stärker noch als in Lk 24. Die Himmelfahrt führt die Zugehörigkeit des Auferstandenen zur Sphäre Gottes vor Augen: Von wo er erscheint, dorthin kehrt er zurück, um von dort aus neu in Beziehung zu den Menschen zu treten (vgl. Eph 4,7-10). Die Leiblichkeit der Auferstehung wird nochmals betont. Die Distanz zu den Jüngern, die vom Geist erfüllt werden wird, öffnet den Blick für die Aufgaben der Mission „bis ans Ende der Welt“ (Apg 1,8).